



Title	現象とロゴス : フッサール現象学における基礎づけの理念と意識の志向性
Author(s)	紀平, 知樹
Citation	大阪大学, 2003, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/2441
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

現象とロゴス

ーフッサール現象学における基礎づけの理念と意識の志向性ー

紀平 知樹

はじめに.....	4
第1部 存在の認識—学問論としての現象学—	5
1章 純粹論理学と現象学.....	6
1節 学問とその基礎づけ.....	6
2節 純粹論理学の理念とその三つの課題.....	11
3節 二つの明証性.....	15
4節 命題論と存在論.....	17
2章 全体と部分の理論.....	21
1節 存在論としての全体と部分の理論.....	21
2節 独立性と非独立性.....	22
3節 分析と総合.....	24
4節 基づけと Einheit.....	25
5節 意味・無意味・反意味—意義の形式論と整合性論理学—	27
3章 確定的多様論と現象学—真なる現実性—	32
1節 多様体.....	32
2節 確定性.....	35
3節 現実性.....	40
4節 形式的学問と質料的学問.....	43
4章 純粹現象学と現象学的哲学.....	46
1節 ログスの二面性.....	46
2節 現象学的還元.....	48
(1) 内在と超越.....	48
(2) 意識という絶対的存在と対象の相対的存在.....	53
(3) 純粹意識と心理学的意識.....	54
(4) 形相的還元について.....	58
3節 形態学的本質と精密な本質.....	61
4節 根元領域(Urregion)としての意識.....	62
5章 超越論的主観性の構造分析—超越論的論理学—	68
1節 超越論的論理学による形式論理学の補完.....	68
2節 志向性の目的論的構造.....	70
3節 排中律の擁護と意識の整合性.....	73
4節 破綻なき全体性—経験と世界の調和性—	82
第2部 意味する存在—意味から類型へ—	86
第1章 数の起源—現象学成立の一契機—	87

1 節 『算術の哲学』の基本的性格.....	88
2 節 基数の起源.....	90
3 節 無限集合をめぐる.....	93
4 節 『算術の哲学』から『論研』へ.....	95
第2章 IDEALE EINHEIT としての意義－『論研』における意義の理論－.....	99
1 節 作用の多様性と意味の同一性.....	99
2 節 意味の理念性－意味の心象説批判と偶因的表現－.....	105
3 節 スペチエスの一性、同一性と相等性.....	107
4 節 表現の意味と対象.....	109
第3章 志向的内在としての意味と作用.....	113
1 節 志向性.....	113
2 節 志向的对象.....	118
3 節 意味的本質と意義.....	119
4 節 フッサールはプラトニストか？.....	122
第4章 静態的類型論－意識に備わる諸類型－.....	125
1 節 ノエシス－ノエマ関係の基本的枠組み.....	125
2 節 意識に備わる諸類型.....	127
3 節 中立変様.....	130
4 節 意識の顕在性と潜在性.....	134
5 節 意識・判断・世界の同型性.....	136
6 節 分節化された総合（1）－意識の統一性と多層性－.....	138
7 節 分節化された総合（2）－ノエマ的意味の形式的構造－.....	140
第5章 ノエマ的意味.....	144
1 節 ノエマ的意味に関する二つの解釈.....	144
2 節 二つの解釈の検討.....	146
3 節 ノエマ的意味における諸区別.....	148
第6章 「無限に開かれた」地平と類型－理念としての明確性と「以下同様」の地平－.....	150
1 節 対象とその地平.....	150
2 節 動機づけられた可能性としての地平－完全な還元の不可能性－.....	154
3 節 類型.....	156
4 節 「以下同様」の地平と類型.....	159
第7章 真偽なき世界の現象学－学問の基礎づけの限界とそこから可能性－.....	164
1 節 意識と世界の破綻なき調和を前提とした学問の基礎づけ.....	164
2 節 志向性－ロゴスとしての相関関係－.....	165
3 節 相関関係の綻びと存在の彼方.....	167

文献表..... 17

はじめに

この論文の課題を端的に言ってしまえば、「現象学とは何であるのか」ということに答えることである。しかし、現象学とひとくちでいったとしても、フッサール、シェーラー、ハイデガー、サルトル、メルロ＝ポンティ、レヴィナスなどのような現象学者がそれぞれ独自の哲学を作り上げており、それをある一つの形式でくくることはとうてい無理であろう。そこで、先の問いをもうすこし限定するとするならば、ここで扱うのは「フッサール現象学とは何か」ということ、あるいは、「フッサールにとって現象学とは何であったか」ということである。また、この問いを分節化するならば、「現象とは何か」という問いと「学とは何か」という問いの二つにわけることができる。この二つの問いを通して、「現象学とは何であるのか」ということを明らかにしたい。

フッサール自身と彼の現象学を象徴するものとしてたびたび引き合いに出される逸話がある。それは彼が少年の頃、人にもらったナイフの切れ味がよくないので、そのナイフを研ぎ、何度も何度も研いでいるうちに、ついにそのナイフを切れなくしてしまったという話である。この逸話はまさにフッサールの現象学に対する関わりを象徴している。つまりフッサールは常に自らの方法に対する反省を行い、そのたびに軌道修正を行っており、ついには自らの現象学の理念を崩壊させるような地点にまで辿りついてしまったのである。つまり現象学は、「現象」の学であるのに、結局は現象を「切る」以前のところで立ち止まってしまっているのである。そういう意味では、フッサールほど方法に対して厳密ではないが、シェーラーのような現象学者のほうが本来の意味での現象学者なのかもしれない。

さて、このように方法の問題に執着するあまり結局現象を切ることができなくなってしまったという見方がある一方で、現象学においては、方法がすでに哲学になっているという見方もある。このように理解するならば、現象と学とを切り離して考えることは困難である。つまり現象学とは、単に方法を問題としているのではなく、方法とその方法によって現れてくる現象の両方を考察しなければならないのであるし、また、フッサールの方法論上の転回も、単なる方法の問題ではなく、むしろ現象の側からの要請によるものであるということもいわれている。従ってこの場合、現象と方法とを切り離してしまっただけでは、そもそも現象学ということが成立しない、ということになるかもしれない。

わたし自身は、後者の見解に与するが、しかしこの論考においては、現象と学とを切り離して問うという手順で考察をすすめていく。というのも、おそらく「方法が哲学である」というとき、そこでいわれている哲学が、フッサールの考えていた哲学と同じかどうかという問題があるからである。確かにフッサール自身、現象学を近世哲学の追い求めていたものと規定している箇所もある。しかしながら、そこでいわれている哲学は「方法が哲学である」というときの哲学と同じなのだろうかという問題である。以下第一部においてはまず学問とは何かということを通して、フッサール現象学の基本的な枠組みを提示しつつ、学問とは何であるか、そして現象学と哲学とは同一のものであるかということをも明らかにしたい。そして第二部では、フッサールによる現象の分析を考察することによって、現象とは何かということをも明らかにしたい。

第1部 存在の認識－学問論としての現象学－

1章 純粹論理学と現象学

1節 学問とその基礎づけ

フッサールの思想を終生導いているものは、学問の基礎づけという理念であるということは大方向の一致を見ることであろう。フッサールがその思索のうちでたびたび自らの立場を修正しているということはいくつ知られていることであるが、立場の変更とともに彼の哲学の主導動機までも変更しているわけではない。むしろ学問の基礎づけという理念こそが、彼の立場に変更を迫るものであるように思われる。そこでまずここでは学問とは何か、そして基礎づけとはいかなることであるかを明らかにしてみたいと思う。

まずは学問とは何かということについて。学問(Wissenschaft)とは様々な知識の集積(Wissen-schaft)であるということ間違いのないであろう。しかし、様々な知識ということこそが問題である。例えばわたしたちは数学に関する知識、物理学に関する知識、社会学に関する知識など様々な知識を持っている。そうするとたんに様々な知識を寄せ集めたらそれで学問ができあがるというようなものではないであろう。つまり数学や物理学や社会学、と述べたように、知識には様々な種類の知識があるのである。学問にはそれに応じてその学問の領域が共属しているのである。逆に、ある一定の領域に応じて学問が成立しているといった方がいいかもしれない。フッサールは「一つの学問の領域というものは客観的に完結した統一体であり、真理の領域をどこでどう限定するかは、われわれの恣意にゆだねられてはいない」(XVIII, 21)¹という。またその学問領域を越えて、他のものを混入することは危険であるともいう。従って学問の領域は客観的に完結した統一体、すなわち体系なのであるということ、そしてその領域をわたしたちが勝手に確定することはできないということは、その学問領域そのもののうちに、自らを統一する何らかの原理がある、あるいはその領域に関わる知識を自ら統一する連関があるということになるであろう。それゆえ学問を成立させるには、わたしたちが恣意的に体系を創りあげるのではなく、その学問が扱う事象のうちに伏在している体系構造(Systematik)を「見つけだし、発見する」(XVIII, 31)ことだけが必要なのである²。ここに現象学のライトモチーフが「事象そのものへ」といわれることの所以の一つもあると思われる。つまり単に思弁的に理論を構築するのではなく、むしろ一切の思弁を排し、事象のうちへと入り込み、そこに横たわる体系を発見せねばならないのである。

学問の知識が、単に多種多様な知識ではなく、統一された知識であるということ、この知識を統一することこそが基礎づけといわれるのである。もう一つつけくわえておくとするならば、私たちが何らかの知識をもっているという場合、その知識は常にある種の判断において表明されているといってもよいであろう。従って知識の統一はまた、判断の統一をも意味しているのである。

¹ フッサールからの引用は、本文中に括弧内で示す。ローマ数字が *Husserliana* の巻数を、アラビア数字がページ数を示す。なお EU は *Erfahrung und Urteil* の略である。

² さらに、そのようにして発見した体系連関が文献として書き残され、後の世代に受け継がれるということも学問の存立にとっては重要なことである。

領域に応じた学問があり、ある領域と他の領域との混入を認めないとするなら、学問には様々な学問があるということになるであろう。そうすると学問の基礎づけをするという場合、それは一々の学問に関して基礎づけをしていかなければならないということになるのだろうか。そうではない。フッサールは基礎づけの三つの特徴をあげているので、まずそれを見ておくことにしよう³。第一に基礎づけはそれぞれの内実に関して確固たる接合の性格を有するという。第二に、多種多様な基礎づけの諸形式という言い方は無意味である。つまり個々の基礎づけ連関は様々であるが、しかしそれはある一定の類型を持っているのであり、その類型が一般法則へと転化されうるのである。第三に、基礎づけの諸形式は、各認識領域に結びつけられているのではないということ。これは第二の特徴からも明らかであろう。一般法則へと転化させられた形式は、その領域に固有なのではなく、その類型を持つ形式に結びつけられるのである。従って領域からは独立しているということがいえるであろう。これらの特徴のうち第二と第三が特に重要である。例えば幾何学における推論、「すべての等辺三角形は等角である、三角形 ABC は等辺である、ゆえにそれは等角である」があるとする。また算術の推論「最後の数が偶数の十進法の数はすべて偶数である、346 は最後の数が偶数の十進法の数である、ゆえにそれは偶数である」がある。この二つの推論はそれぞれ異なる領域に関わる推論であるがゆえに、それらは異なる学問に組み込まれる。しかしこの二つの推論の形式に目を向けてみるならば、そこには、「すべての A は B であり、X は A である、ゆえに X は B である」という形式を取り出してくることができる。このようにして形式化された命題は、その形式が適用できるところならどこでも、領域に関係なく用いることができるのである。この形式化の威力は強力であり、近代自然科学の飛躍的な発展もこの形式化なしには考えられないであろう。従って、フッサールが自然科学と対決する場合、この形式化の問題に取り組まざるをえないのである。この『論理学研究』（以下『論研』と略記）においては、後年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機』と略記）ほどにはまだ自然科学に対して批判の声をあげているわけではない。むしろこのような形式化による、アルゴリズム的な方法を高く評価している。すなわちある事象のうちこのような法則を見出すことこそが、重要なのであると考えているといってもよいであろう⁴。

それぞれの学問領域から独立しており、そしてまたすべての領域に適用することができる形式がある。もちろんこの形式は恣意的に作られたものではない。学問体系は恣意的なものではないのであり、そのような個々の学問体系の実質を捨象して形式化したその法則も恣意的なものではなく、当然のことながら事象のうちに伏在しているのである。むしろこの法則によって諸判断が統一されているのであるから、この法則こそが個々の学問体系を可能にしているといってもよいであろう。この統一ということについてももう少し詳しく述べておこう。判断と判断が統一されることによって初めて学問が成立するのであるから、この統一こそが「学を学たらしめている」(XVIII, S. 230)といえることができる。それはまた「思考作用に統一的な対象的關係を付与し、さらにこの統一性の中でイデア的妥当性をも付与するある客観的なイデア的関連」(ebd.)であるともいわれる。このイデア的関連ということでフッサールが考えてい

³ Vgl., XVIII, 31ff.

⁴ もちろんフッサールは、このような方法に意味と正当性を与えるのは、基礎づける思考であるということを行い添えていることも忘れてはならない。Vgl., XVIII, S. 24.

るのは、一方で事象の連関であり、他方で真理の連関である。なぜならわたしたちは「正しい判断の客観として真理を所有している」(XVIII, S. 28)のであるが、その判断は何らかの事象についての判断なのであって、「何ものも、これこれしかじかと規定されることなしには存在しえないのであり、従って『それが存在し、これこれしかじかに規定されている』ということは、まさしく存在自体の必然的相関者をなす真理自体」(XVIII, S. 231)なのである。従って何らかの正しい諸判断が統一されるならば、そのときには同時にその判断によって判断されている事態もまた統一を形成しているのである。このようなある判断と別の判断を統一させるような法則こそが最も根本的には学問を形成しているのであって、フッサールはそのような法則を洞察することを「根拠からの認識」(XVIII, S. 233)とよんでいる。

学問的認識とは根拠からの認識である。何かの根拠を認識するということは、しかじかの事態であるということの必然性を洞察することである。ある真理の客観的述語としての必然性（この場合はその真理は必然的真理といわれる）はその事態の法則的妥当性と同義である。従ってある事態を合法則的として、あるいはその事態の真理を必然的に妥当する真理として洞察することと、事態の、ないしはその真理の根拠を認識することとは等価的表現である。(ebd.)

以上で基礎づけということの意味も明らかになったのではないであろうか。すなわち学問が知識の統一、あるいは判断の統一によって形成される以上、その統一こそが学問を学問たらしめるのであって、学問成立の条件は、専らその学問領域の様々な知識、判断を統一する法則のうちに求められなければならないのである。このような法則を扱う学が論理学である。法則が領域から独立しているのに応じて、この学問も領域から独立しているということになるであろう。領域から独立しているということ、逆にいうならば、論理学は、どのような領域にも適用可能であるということである。繰り返しになるが、むしろこの論理学が示す法則に従って、各領域の知識は統一され、体系として成立しうるのである。そのことによって論理学はあらゆる学問についての学問、すなわち学問論、あるいは純粹論理学という性格をもつことになる。

諸学問は、各々の領域の知識を統一し、体系化するために論理学の助けを借りる。それでは一方、学問論である論理学そのものはどうなのだろうか。フッサールは次のようにいう。「学問論の課題は、諸学のうちに現れる知識の諸方法ばかりではなく、さらにそれら自身学問と呼ばれる知識の諸方法をも扱うことである」(XVIII, 40)と。従って論理学は自らが自らを基礎づけるという自己言及的な性格をもつことになる。ここに非常に重大な、このような学問論の理念を崩壊させてしまうような難問が孕まれているのであるが、そのことは後に述べたいと思う。

学問体系は恣意的に形成されるようなものではない。しかし、それではいったいその学問体系が恣意的ではないということは何が決めるのであろうか。フッサールはここで学問の正当化の源泉を直観に求めるのである。つまり、わたしたちは知識のうちに「正しい判断の客観として真理を所有している」のであるが、しかしそれだけでは不十分であるという。なぜなら、ある事態を指定したり、否定したりすることは、その事態の存在や非存在についての知識ではないからだという。すなわち、ある判断によっ

て表現されている事態が、実際に存在しているかどうか、ある判断の中でその事態が肯定されているなら、その事態が実際に存在するという事、そのことが判断の正当性の根拠になるのである。その判断によって表現されている事態を、まさにありありと見ること、つまり明証性こそがその判断の正当性の標識である。

正当性の最も完全な標識は明証性であり、わたしたちにはそれは真理そのものの直接的覚知 (unmittelbares Innewerden) であると思われる。(XVIII, S. 29)

学問に関するこのような見解こそがフッサールの現象学の輪郭を形作っているように思われる。たとえば『算術の哲学』においてもすでにフッサールは算術学の基礎づけに着手しているのであるが、しかしそこでフッサールは単に算術の最も基礎的な概念である数がいかに形成されるか、そしてまた加減乗除というような基本的な法則のみを追求していたわけではなく、それらがいかにして遂行されるのか、ということを用作用の側にまで立ち戻って明らかにしようとしていたのである⁵。わたしたちとしては、ここで作用の側の究明に進むのではなく、フッサールの論述につきしたがって、客観的形体としての論理学について考察を続けたいと思う。

学問論とは、もっぱら学問の理論形式にのみ関わるものである。しかし個々の判断、そしてそれらの判断が統一された学問全体としての判断だけでは、その学問の正当性を保証することはできないのである。常に判断は直観へともたらされ、そこで判断によって表現されている事態が明証性にもたらされなければならないのである。ここに現象学が諸学問の基礎づけをおこなうと主張する根拠がある。学問論 (論理学) は理論形式の面においては、確かに最も基礎的な学といえるであろう。しかしその学問論ですら、直観による明証性を求めなければならないのである。現象学はまさにその地点の探求をおこなうのであって、従って現象学が最も基礎的な学であるということができるのである⁶。それゆえに現象学の本来的な仕事は諸理論を統制する法則についての学問を形成することではない。その課題はフッサールが自らに課したものではなく、むしろ数学者の課題として語られるのである。すなわち次のようにいう。

諸理論の構成、あらゆる形式的諸問題の厳密な方法的解決は常に数学者の独壇場であろう。〔中略〕古来哲学の最も固有の領域に数えられてきた三段論法理論の完成ですら最近では数学者たちによって主張され、占有されるようになり彼らの手で予想外に発展させられているのである。〔中略〕数学者が数学の

⁵ 『算術の哲学』については後に議論することになる。

⁶ 客観的形体としての学問を基礎づけるとする場合、真っ先に思い浮かべられるのは論理学による基礎づけであるが、フッサールは現象学によってその論理学を基礎づけようとしているのである。すなわち客観的な形体そのものの基盤は主観の側にあるのであって、現象学は客観的形体の客観的な基礎づけ—それは論理学の仕事である—ではなく、主観の側からする基礎づけを目指しているのである。このような事態をさして谷は「二重の根拠づけ」と呼んでいる。谷徹、『意識の自然—現象学の可能性を拓く—』、勁草書房、1998年、141頁以下を参照せよ。

形式と方法に従って取り扱いうるすべてのものを独占しようとするのを誰も拒むことはできない。現代科学としての数学、特に形式数学を知らずに、ただユークリッドやアダム・リーゼを基準にして数学を推し量るもののみが、あたかも数学的なものの本質は数と量にあるかのように思う一般的先入見を未だに墨守していられるのである。哲学者が論理学の数学化的諸理論に抵抗して、自分のかりそめの養子たちを彼らの生みの親に手渡そうとしないとすれば、自己の自然の権利領域を逸脱しているのは、数学者ではなく、哲学者である。哲学的論理学者は推論の数学的諸理論を好んで過小評価するが、しかしそのような軽視は、これらの理論の場合も、厳密に展開されたあらゆる理論の場合と同様、数学的な論述形式が唯一の学的形式であることを、すなわち体系的な完結性と完全性を与え、そしてあらゆる可能な諸問題とそれらの解決の可能な諸形式とを概観させる、唯一の形式であることを、少しもかえはしない。(XVIII, S. 254)

しかし数学者によって、完全な演繹体系がつけられたとしても、それだけでは不十分であるということとはもはやいうまでもないであろう。

数学者は実は純粋な理論家ではなく、単に創意に富む技術者であるにすぎず、いわば形式的諸連関についてだけ工芸品と同じ要領で理論を構築する建築家にすぎない〔中略〕数学者が数、量、推論、集合の諸理論を組み立てるには、理論一般の本質や、理論を制約するその諸概念および諸法則の本質を究極的に洞察している必要はない。(XVIII, S. 254-255)

それに対して哲学者は「認識批判的反省」(XVIII, S. 255)を行うべきであって、「理論の本質は何か、理論一般を可能にするものは何か、などを問う」(ebd.)ことがその仕事であるといわれる。この仕事の分担をフッサールは『イデーニ I』においても繰り返している。

現象学そのものは、このような形式論の体系的仕上げのうちに、おのれの課題を見るものではない。この形式論においては、命題論的形式論に即して看取されうるように、原初的な公理的根本形態のうちから、演繹的に、さらにそのほかのすべての諸形態の体系的可能性が導出されるのである。ところが現象学の領野は、直接的な直観において明示されうるアプリアリの分析にあり、直接的に洞察されうる諸々の本質や本質連関の確定にあり、超越論的に純粋な意識におけるあらゆる層の体系的連結においてそれら本質および本質連関を記述的に認識することにあるのである。〔中略〕何らかの論理的根本概念が素朴に公理的に明示されればその都度ことごとく、その明示は、現象学的探求のための一題目となるのである。(III/1, S. 309f.)

この引用からも明らかのように、純粋論理学の建設そのものは現象学自身の課題ではない。現象学の課題は建設された純粋論理学の現象学的解明である。しかしそのためには純粋論理学がいかなるものであるかということをおかきしておく必要がある。フッサールは『論研』においてコントロールの集合

論、リーマンの多様体論、グラスマンの広延論などを純粋論理学の理想として語っているし、また『イデー I』や『形式論理学と超越論的論理学』（以下『論理学』と略記）においてはヒルベルトの公理論をとりあげて論じている。私たちも次にこの純粋論理学について明らかにしておかねばならないだろう。なぜならそれこそが最も基礎的な学問としての現象学が真っ先に基礎づけなければならないものであるからである。

2 節 純粋論理学の理念とその三つの課題

フッサールが生前に公刊した著作のほとんどすべてにおいて、論理学や数学への言及があったり、それを主題的に論じている。このことは、フッサールにとって、まず第一の課題が諸学問の基礎づけであるということを考えるならばそれほど不思議なものではないであろう⁷。しかしながらフッサール現象学に関する研究において、この分野に関する研究は他の問題に関する研究に比べるならばかなり手薄であるという感を否めない。フッサール以降の現象学の系譜を眺めてみるならば、現象学の主題が学問の基礎づけであるよりは、むしろ「生きられた世界」の記述へと向かっており、フッサール現象学も多くはその線で解釈されてきたといってもよいであろう。このような解釈はフッサール現象学の可能性を拓くという意味では重要な研究ではあるが、しかしフッサール自身の意図からは遠ざかっていってしまうようにも思われる。もう少し正確に言うならば、確かに「生きられた世界」の記述はフッサールにとっても重要な問題であったことは間違いない。しかしながらフッサールはそこにとどまることで満足していたわけではない。生きられた世界がフッサールにとって重要な問題であるのは、そこにこそ学問が成立するための基盤があるからである。従っていったんは生きられた世界へと下降するとしても、そこに留まるわけではなく、そこからまた上昇して生きられた世界とその世界を忘却してしまっている学問との連関を明らかにすることが必要なのである。少し先走ったことを述べてしまったが、ここではまずフッサールが何よりも先に解明すべきであると考えた純粋論理学の理念を提示しなければならない。

カントールの集合論にしろ、ヒルベルトの公理論にしろ、一般的な学問区分からいうならばどちらも数学の分野に属するものであることは明らかであろう。しかしながらフッサールはそれを純粋論理学の理想像として語っているのである。このことの原因はある程度は明らかであろう。すなわちフッサールの考える純粋論理学は、「あらゆる学問についての学問」なのであって、それによってその他一切の学問の基礎づけを行いうるものなのである。従って当然そこには幾何学や物理学なども含まれることになるであろう。もしも論理学が数学的諸学科を基礎づけられえないとするならば、それは「あらゆる学問についての学問」という資格をえることはできないのであって、フッサールの考える学問論とはなりえないのである。従ってフッサールの考える学問論は数学的諸学科をも基礎づけられるようなものでなければならぬのである。それではいかにして数学的諸学科と伝統的な論理学とが結びつくのであろうか。

⁷ 実際フッサールは、『論研』の第2巻の分冊としてだされた第六研究の第2版のための序言において、「現象学的研究の根源領域」(XIX/2, S. 533)へと連れ戻されたことが純粋論理学についての研究を思い出させたとして述べている。

フッサールは『論研』の第一巻で心理学主義を批判した後、純粹論理学の理念を語るにあたり、過去の哲学者たちの結びつきを述べている。その中でフッサールがもっとも評価しているのはライプニッツである。すなわちライプニッツはフッサールに「一番近い立場」(XVIII, S. 222)にあるのであるが、それは、ライプニッツが論理学の改革を行い、スコラ的論理学を「数学的な形式と厳密性を備えた学科にまで、すなわち最高のそして最も包括的な意味での普遍数学にまで発展」(ebd.)させようとしていたからである。まずはこのライプニッツの普遍数学とはいかなるものかということ、フッサールの論述に従って簡単に明らかにしておこう。

まずフッサールはライプニッツの普遍数学を狭義、広義、最広義の三つに区別している。狭義の意味での普遍数学は、「量的意味での普遍数学(mathesis universalis)」を意味するという。それは多いと少ない、等と不等、大きいと小さいなどに関わり、代数学といわれることもある。そして広義の普遍数学は、その基本部分に結合術をもち質の普遍学(scientia generalis qualitate)と性格づけられる。この広義の普遍数学は、順序、相似、関係などの理論とも定義される。代数学はこの広義の普遍数学の規則をつねに使用するのだがゆえに狭義の普遍数学は広義の普遍数学に従属する。最広義の普遍数学は、量の数学と質の数学をともに含む形式的計算術(formal calculus)であり、さらにその他の形式による論証(argumentum en forme)にまで拡張される。すなわちこの普遍数学は三段論法なども含むのであり、ここにいたって数学と論理学は一つの学問を形成するのであり、このような理念を述べたライプニッツは「純粹多様体論という、純粹論理学に近似する、いやそれどころかこれと内的に一体をなすこの学科の精神的父」(XVIII, S. 224)となるのである。しかし数学と論理学を統一し普遍数学を形成しようというライプニッツの壮大なアイデアは歴史的には長い間見過ごされていた。このアイデアが実際に実行に移されたのは—それは数学的諸学科の演繹論的技術からの要請のためであって、ライプニッツの意図とは別にではあるが—、19世紀に入ってからであり、フッサールはブールとド・モルガンの業績に注目している。彼らは外延的な観点から三段論法や伝統的論理学を代数的に表現し、数学化することに成功したのである⁸。フッサール自身もまた「基数を1と0に制限するならば、算術の計算は(形式的に考察されるなら)論理計算に還元されるのである」(XVII, S. 83)と述べ、数学と論理学が統一されうると考えている。

伝統的論理学と数学の統一に関してはこれくらいにして、純粹論理学の問題に目を移してみよう。フッサールは純粹論理学の課題として以下の三つのものをあげている⁹。まず第一に、純粹意義範疇、純粹対象的範疇、および法則的複合の確立である。そして第二に、一であげられた範疇に基づく諸法則および諸理論の探求。そして第三に可能な種々の理論形式の理論、あるいは純粹多様体論(Mannigfaltigkeitslehre)の究明である。

⁸ ローマーは、ドイツにおいて最初代数的論理学はなかなか受け入れられなかったが、集合論などが出現したことによってその重要性が認識されたと指摘している。Vgl., Dieter Lohmar, EDMUND HUSSERLS >FORMALE UND TRANZENDENTALE LOGIK<, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, S. 65. また論理を数学化(あるいは集合論化)することの理解に関しては次の文献が役に立った。竹内外史, 『集合とはなにか』, 講談社, 1976年。

⁹ Vgl., XVIII, S. 244ff.

フッサールは後年の『論理学』においては、形式的論理学の三層化というものを企てている¹⁰。この『論理学』はよく知られているように、『論研』の第一巻で提出された純粋論理学に関する問題をフッサールが改めて『論研』以降の論理学の発展をも視野に収めた上で解明している著作であり、フッサールの学問論に関する考察を知る上では欠かすことのできない著作である。そこでフッサールは第一の形式的論理的学科として判断の純粹形式論をあげている¹¹。これはまた判断の形態論(Morphologie)ともいわれる。この第一層は『論研』の第一の課題である意義の純粹形式論、あるいは純粹論理的文法学と対応するものである¹²。そこでは判断の真偽や矛盾などは全く問題とはならず、「単に判断の判断としての可能性」(XVII, S. 55)のみを問題とする。これはすでに『論研』の第四研究でも着手されていたものである¹³。すなわちこの判断の純粹形式論においては、例えば「緑はあるいはである」といった形式的無意味(Unsinn)が排除されるのである¹⁴。

次に形式論理学の第二層として整合性論理学、あるいは無矛盾性の論理学がくる。これは「真なる判断の可能な諸形式について学問」(XVII, S. 58)と規定されている。ここで特に問題となるのは、諸判断の結合に関する法則である。そしてその結合法則に沿うかどうかということによって、ある判断は真あるいは偽という値を持つことになる。つまり「真なる判断の可能な諸形式についての学問」は「対応する形式のあらゆる考え得る判断に対する可能な真と偽の条件をみずからのうちに含んでいる」(ebd.)のである。例えばある任意の判断を別の任意の判断と結合することは可能である。そのように形成された推論は確かにそれなりの意味を持つてはいるであろうが、しかしそれは必ずしも正しい推論であるとは限らない。その推論が真であるならば、それは真なる推論形式に結びつけられているのであり、そうでなければ偽である。この第二層においてはそのような真偽の形式的な条件を提示しているのである。先にも述べたが、学問が知識の、すなわち判断の統一であるという場合、その統一は私たちが恣意的に作り上げる統一であるのではなく、むしろ事象のうちに含まれているのである。整合性論理学は、そのような「本質法則の値」(ebd.)をもったある種の推論形式をそれ以外のものと区別するのである。もう少しこの整合性論理学の課題を述べておくとするならば、それは判断の真理を問題としているのではなく、むしろあるひとまとまりの判断の統一の内に含まれている判断諸分枝が互いに両立するか、あるいは矛盾す

¹⁰ Vgl., XVII, I Abschnitt A. I Kapitel. なお、『論理学』においては純粋論理学ではなく形式論理学という語が用いられている。

¹¹ Vgl., ebd., S. 55.

¹² フッサールは『論研』では意義の純粹形式論といていたものを『論理学』においては判断の純粹形式論といい換えている。このことに関する明確な理由は見あたらないが、スザンヌ・バachelardは、「判断」と言い換えた方が『論理学』で扱っている問題の射程には適切であるというのが理由であろうと推測している。またシュミットは、『論研』で意義範疇といわれる場合の意義という語は明らかに、命題や命題のシステムを示していると指摘している。実際フッサールは『論理学』において、純粹論理的文法学の基礎づけについては『論理学研究』の第四研究を参照するように指示している(XVII, S. 55 Anm.)ので、このシュミットの指摘は妥当であろう。Vgl., Suzanne Bachelard, *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logik*, tran. by Lester Embree, Northwestern University Press, 1968, p. 11. Roger Schmit, *Husserls Philosophie der Mathematik*, Bouvier Verlag, 1981, S. 88.

¹³ このことについては以下の第2章5節で論じる。

¹⁴ この問題には再び立ち返ることになる。

るかということの問題とするのである。従ってある判断が整合的であるということはそれらの判断は無矛盾であるということでもあり、それゆえこの整合性論理学は無矛盾性論理学ともいわれる。

そして次に第三層が示されなければならないが、この第三層に関してはフッサール研究者の中でも解釈が分かれているように思われる。一方で『論研』の三つの課題と『論理学』での三層は対応するものであるという解釈¹⁵があり、他方では『論研』と『論理学』では第三層に関しては対応していないという解釈¹⁶がある。『論研』と『論理学』とが対応していると考えれば、第三層は、「可能な理論形式についての理論」、あるいは純粹多様体論ということになるであろう。他方一致していないと考える場合第三層は「真理論理学」と表示されることになる。この二つの解釈のどちらが妥当であるかを決定するためには、『論理学』の論述を詳細に追ってみる必要があるが、まず言葉の上からこの第三層が何を意味するかを考えてみたいと思う。

フッサールが第二層の整合性論理学をどのように規定したかをもう一度思い出しておこう。彼は整合性論理学を「真なる判断の可能な諸形式についての学問」として規定したのであった。さてここで「学問」といわれていることが重要であろう。すなわち学問とは諸判断の統一、あるいは「理論の統一¹⁷」ともいわれる。つまり学問とは統一された理論であるといえることが可能である。そうすると「真なる判断の可能な諸形式についての学問」は「真なる判断の可能な諸形式についての理論」ということも可能であろう。そうであるならば、これはまさにフッサールが『論研』で第三の課題としていたものに対応するのではないだろうか。しかしもしこのことが正しいとするならば、『論研』の第二の課題と『論理学』の第二層との対応関係にも疑いを差し挟まなければならなくなる。なぜなら、『論研』の第二の課題と『論理学』の第二層（これは多様体論を意味することになる）とが対応しているとする、『論研』の第二の課題と第三の課題とは同じ課題になってしまうからである。もう少し言葉の問題にこだわって考察してみよう。形式論理学の三層化は、『論理学』の13節から着手されており、そのタイトルは「形式論理学の最初の学科としての判断の純粹形式論」となっている。そして次の14節では「形式論理学の第二段階としての整合性論理学（無矛盾性の論理学）」である。そして15節は「真理論理学と整合性論理学」というタイトルになっており、後の28節において「純粹論理学の最高の段階：演繹的体系の理論あるいは多様体論」というタイトルが現れる。このタイトルだけから見れば、形式論理学の最高の段階は明らかに多様体論であって、『論研』の三つの課題との対応も認められる。しかしそうするといったい真理論理学とは何か、それは形式論理学のどこに位置づけられるのか、あるいはそれは形式論理学とは別のものであるのか、というような問題が出てくることになるであろう。逆にもしも真理論理

¹⁵ 例えばベルネや彼の理解に従っている谷は『論研』と『論理学』は一致していると考えている。Vgl., Rudolf bernet/ Iso Kern/ Edward Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989, S. 42. 谷徹, 前掲書, 139頁。

¹⁶ 例えばバシュラールは「第二段階と二番目の課題、あるいは第三段階と三番目の課題の間に対応があると信じる理由はない」と述べている。モハンティは明らかに真理論理学を形式論理学の第三層と考えている。また常俊やローマーも三つの課題と三つの層を区別していると思われる。Vgl., Susanne Bachelard, ebd., p. 39. J. N. Mohanty, HUSSERL'S 'LOGIC OF TRUTH', in *MIND, MEANING AND MATHEMATICS*, ed. by Leila Haaparanta, Kluwer Academic Publishers, 1994, p.141-160. 常俊宗三郎, 「学問論としての論理学」, 『現象学の現在』所収, 世界思想社, 1989年, 46-68頁。Dieter Lohmar, ebd., S. 71.

¹⁷ 『論研』第一巻63節のタイトル。

学を形式論理学の第三段階として位置づけるとするならば、「形式論理学の最高の段階」(XVII, S. 93)と明言されている多様体論はどこに位置づけられるのであろうかという問題が出てくることになる。その答えの可能性としては真理論理学を多様体論と同一視することであろう。あるいは三段階とは別に多様体論を形式論理学の内部に位置づけなければならないことになるだろう。私たちはフッサールの学問論の理念がどのようなものであるのかということをも明らかにするためにも、この問題に一定の見通しをつけないければならない。そのためにまず整合性論理学と真理論理学の相違について考察してみなければならない。

3 節 二つの明証性

わたしたちは整合性論理学においてもすでに一定程度の真偽が問題となっていることは先に見た。しかしながらそれとは別に「真理」論理学があるとフッサールは主張しているのである。そこで整合性論理学における真理と真理論理学における真理の関係を明らかにしなければならないだろう。その関係を明らかにするための基準は明証性である。なぜなら、先にも見たとおり、正しい判断の客観として真理を保有していたとしてもそれだけでは不十分であり、その真理は明証性による保証を必要とするからである¹⁸。

整合性論理学における真理と真理論理学における真理というように、真理が二種類あるとするならば、それに対応して明証性も二種類あるはずである。実際フッサールは『論理学』の16節において判断の遂行様態として「判明性の明証性」と「明晰性の明証性」という二種類の明証性を導入している¹⁹。私たちが何らかの判断を行う場合、それが同一の判断であったとしても様々な判断の行い方があるということは明らかであろう。つまり私たちは同一の判断を非常に曖昧に行うこともあれば、明瞭に行うこともある。全く曖昧に判断が行われている場合、フッサールはその判断にとって「判断する自発性の解明的(explizit)な遂行」(XVII, S. 61)は必要ないという。そしてある判断が解明的に遂行されている場合には、その判断は、「充実する同一化の総合」(ebd.)に基づいて、「本来的に判断されているとか、判断が本来的に、それ自身与えられている」(ebd.)といわれる。フッサールはこの解明的に判断を行うことを判明な判断作用とよび、それは「判明な判断に対する明証性」(XVII, S. 65)であるという。しかしこの判明な明証性ではいまだ不十分であるとフッサールはいう。この次の段階こそが明晰的な明証性の段階である。

フッサールに従って、判明な明証性と明晰な明証性とを定義しておこう。判明な明証性とは「判断としての判断そのものが自己所与性へと至っている」(ebd.)ような明証性である。他方明晰な明証性とは「判断が自己所与性へといたり、しかもその自己所与性へと認識を意志する者としての判断者がその判断を貫いて意志している」(ebd.傍点は引用者による。)ような明証性である。注意しなければならないのは、判明な明証性と明晰な明証性では、判断はともに自己所与性へと至っているが、双方の違いは、後者に

¹⁸ Vgl., XVIII, S. 28.

¹⁹ Vgl., XVII, S. 65. この節のタイトルは「命題論の層区別を基づける明証性の区別。明晰性の明証性と判明性の明証性」(傍点引用者)となっている。

においては「認識への意志」がなければならないということである。この「認識」という観点をとることによって、わたしたちはこれまでとは全く異なる地平の内に入っていくことになる²⁰。この観点は『論理学』の第一編全体にとって、それどころかフッサールの現象学全体にとっても、きわめて重要な観点であるが、ここでは整合性論理学と真理論理学の区別に必要な限りでこの点を論じておきたいと思う。

フッサールは判明な判断は純粋分析論(pure Analytik)の主題であるという。ここで純粋分析論といわれているものは、整合性論理学あるいは無矛盾性論理学と等しいと考えてよいであろう²¹。そこにはその領野を規定する概念として判断という概念を持っているが、しかし認識への努力は全く問題外であるとされる。というのも純粋分析論はただアプリアリな可能性にのみ関わるのである。もちろんその可能性には現実性が従属しているのではあるが、しかし純粋分析論学者は現実性について判断しているわけではない。現実性は常に任意の範例と見なされているのである。従って「純粋分析論的論理学者は彼の領野として可能な判断の外延を伴った判明な判断という本質類」(XVII, S. 68)をもち、それを越えることはない。従ってそこでは認識への努力、つまり、明晰な明証性は全く問題とはならない。

それでは判明性と明晰性、つまり整合性論理学と真理論理学とはいかなる関係にあるのか、次にこのことが問われなければならない。フッサールはこのことに関してごく簡単に言及している。すなわち「無矛盾性は、可能な真理の本質的制約である」(XVII, S. 60)という。ある判断が矛盾しているならば、そもそもその判断において判断されている事態が所与に、すなわち明晰な明証性へ至るといえることはないであろう。そういう意味で、無矛盾性は真理に至るための不可欠の条件なのである²²。しかし無矛盾な判断であれば常に真理であるということもいえないであろう。なぜなら認識への関心が働いているかどうかということも問題であろうし、また明晰性とは「現実的で本来の意味での見ること、把握すること」(XVII, S. 66)ともいわれるのであって、無矛盾であってもそこへと、つまり「見ること、把握すること」へとまだ至っていないこともありうるからである。

さてこれで整合性論理学と真理論理学の関係も明らかになったと思われる。そこで先の問題に立ち返って、真理論理学は、形式論理学の第三層であるかどうか、ということ进行を明らかにしてみたい。これまで見てきたように、整合性論理学と真理論理学とを分けるのは明証性の種類である。特に真理論理学における明晰性の明証性は作用の様態ときわめて深く関連している。判断の客観的な側面だけを取り上げれば、整合性論理学における判断と真理論理学における判断は全く同一の判断でありうる。それを分けるのは所与性様式、すなわちその判断が意識にいかにして与えられているかということである。しかし整合性論理学で問題となるのは、その判断が本質法則に沿っているかどうかだけなのであり、意識との関連を捨象することも可能であろう。他方、真理論理学における判断、すなわち判断の真理とはまさに所与性様式との関連抜きに語れるものではない。そこでローマーは真理論理学においては態度変更を行

²⁰ この観点については以下の論文で詳しく論じられている。Vgl., Robert Sokolowski, *Logic and Mathematics in Husserl's Formal and Transcendental Logic*, in *Explorations in Phenomenology*, ed. by David Carr and Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, 1973, 306-327, auch ders., in *Husserlian Meditations. How words present Things*, 1974, Evanston, 271-289.

²¹ Vgl., XVII, S. 329.

²² しかしそれは矛盾ということ明証性に至る可能性はある。

うと述べている²³。すなわち真理論理学は判断を行う作用を問題にするものであるが、他方フッサールがここで形式論理学とよんでいるものは、明らかに客観的形成体としての論理学であろう。そうであるならば、真理論理学は形式論理学には含まれないと考えるのが妥当ではないだろうか。実際フッサールは純粹分析論においては認識の努力は全く問題とならないとしていたし、判断に対する理論的態度と認識論的態度とを区別してもいる²⁴。整合性論理学は判断への理論的態度において行われるのであり、真理論理学は認識論的態度において行われる。従って真理論理学は整合性論理学と同一の領野に属する論理学であるというよりは、全く異なる領野に属する論理学であるといえるのではないだろうか²⁵。従って真理論理学は形式論理学の第三段階ではなく、第三段階は演繹的体系の理論、あるいは多様体論(Mannigfaltigkeitslehre)である。以上で形式論理学の三段階は明らかになった。しかし論理学での三段階と『論研』での三つの課題とは対応するものなのであろうか。確かにそこには対応関係が見られる。しかしこの二つの著作の間には若干ニュアンスの違いというものがあるように思われる。つまり『論研』において三つの課題を提出する際、フッサールは主観との関わりをそれほど顧慮しているようには思えない。確かに明証性こそが正当性の標識であると『論研』においてもフッサールはすでに述べているが、この三つの課題の区別に関してそれを適用しているようには思えない。それに対して『論理学』においては、判断するもののその判断作用の遂行様態が、あるいは彼がいかなる態度で判断を行っているかということが以前にまして重要性を増しているように思われる。すなわち、確かに『論研』と『論理学』の三つの課題と三つの層は形式上は対応しているように思われる。しかし認識批判的な観点からするならば、その対応はそれほど単純なものではなく、実質的には異なっていると考えられる。

4 節 命題論と存在論

先にわたしたちは、伝統的な論理学と数学とが、プーラー達によって統一されていったということを見た。フッサールがいう形式論理学とは、そのような学問であるが、しかし論理学と数学とが統一されたといっても、やはりそれらの間にはそれなりの区別もあるということに注意しなければならない。

フッサールが『論研』で純粹論理学の第一の課題に掲げていたもののうちにもすでにその区別が現れている。そこでフッサールはまず意義範疇の確定、そしてそれらの結合形式などを考察する必要があると述べていたのであるが、その意義範疇に密接に関連するものとして対象的範疇を挙げており、第一の課題にその対象的範疇の考察も含めていたのである。この意義範疇と対象的範疇とがどのような関係にあるのかということをも明らかにしてみたい。

フッサールによれば、意義範疇とは、命題(判断)、概念、そしてそもそも単純であれ複合的であれ、判断の成り立ちに関わるあらゆる概念、そして真理という概念などであるといわれる。そして意義範疇

²³ Dieter Lohmar, ebd., S. 47.

²⁴ Vgl., XVII, S. 70.

²⁵ ローマーは形式論理学の三段階(Stufe)というのと、整合性論理学と真理論理学の層(Schicht)の区別というときの言葉の違いに注目している。層とは主観的なものに関係づけられ、段階は形式論理的な方面に対して用いられるという。Vgl., Dieter Lohmar, ebd., S. 210-211.

には、相関的に対象的範疇が対置され、それは対象、事態、統一、数多姓、基数、関係、結合などであるといわれる²⁶。意義範疇がアリストテレスに端を発する、伝統的な意味での論理学の、そして対象的範疇が数学の範疇であるということは明らかであろう。この二つの学科が統一されることによって、これまで伝統的論理学にも、そしてまた数学においても同様に気づかれえなかった形式的存在論という「本質的に新たな問題」(XVII, S. 80)が生じてくるとフッサールはいう。

伝統的論理学はその領域として命題の領域をもっているのも、また命題論(Apophantik)ともいわれる。この命題論が数学化されうるといことは先に見た通りであり、それゆえこの命題論をまた命題論的数学ともフッサールはよんでいる。それに対して非命題論的な数学もある。そこではもはや判断や命題などは根本的な概念としては現れない。しかしながら、先にも述べた通り、対象は常にある判断においてわたしたちに与えられるのであるから、非命題論的数学とはいえ、そこには命題論的数学へと転換しうる可能性もあるであろう。逆に命題論においては判断がもっぱら問題となっているのであるが、その判断を対象化することも可能であるがゆえに命題の領域から対象の領域への移行も可能である。例えば「Sはpである」という判断があるとす。わたしたちはその判断をもとにして「pであるSはqである」という新しい判断を形成することも可能である。その場合、もとの「Sはpである」という判断が名詞化されて主語対象となっているのであり、このような場合、意義範疇に属するものが対象範疇に属するものに変化しているのである。対象的範疇が命題のうちで現れるということについても述べておこう。例えばわたしたちが何かの数を数える場合を考えてみよう。この場合わたしたちは「あるものとあるものとあるものと・・・」というようにして数を数えているはずである。しかしここにはすでに「と」という形式が現れており、複数的なものはこのような連言の形式をとるものとして現れてくるのであるから、やはり対象的範疇は意義範疇と切り離すことはできないのである²⁷。このように意義範疇と対象的範疇が相関的な関係にあるとするならば、この二つの範疇の相違を決定づけるものは何であろうか。もしも二つの範疇の相違を決定するものは何も見あたらないならば、このような区別は無意味である。そこでこの区別が何によってなされるのかということをも明らかにしなければならない。

ソコロウスキーによれば、このような構文論的操作に関するフッサールの論述は、構文論的操作は態度の変更なしに行われうるということを示すことにあるという²⁸。わたしたちは、構文論的操作を通じて、対象に可能なあらゆる形式を与えることができる。その形式とはまた対象の存在様式でもある。なぜなら対象は常にある一定の形式を与えられて存在しているのであるから。そのようなあらゆる可能な形式を通じてわたしたちは対象に態度をとっているのであるが、その対象を消去して形式化することも可能であり、そうするとその形式は、ある特定の対象の形式ではなく、むしろ対象一般についての空虚な形式ということになり、そのことによってわたしたちは形式存在論を手に入れることになるのである。しかしある判断をもとにしてより高次の判断を作り上げ、もともとの判断を対象にしたとしても、わた

²⁶ Vgl., XVII, S. 92.

²⁷ このような意味で数の成立を考察していた『算術の哲学』はすでに学問論の問題領域のうちにあるといってもよいであろう。

²⁸ Vgl., Sokolowski, ebd., p. 312. ソコロウスキーは Einstellung に focus という訳語を当てている。

したちが対象に態度をとっていることに代わりがないのだとするならば、わたしたちはいかにして判断に態度をとることが可能になるのであろうか。

わたしたちがある判断をもとにして次々に更なる判断を形成していく場合、それぞれの判断は調和的な連関を保っている。しかしその調和的な連関が壊れる場合もある。そのような場合、一方の判断と他方の判断は矛盾をきたしているのである。そしてわたしたちはそれらの判断のどこに矛盾があるのかということを探ることになるであろう。判断において、わたしたちはそこで判断されているものが何らかの規定を伴って存在している（例えば「机は茶色である」＝「机は茶色という規定を伴って存在している」というように）と考えているのであり、それを明証性にもたらすことによって、その対象は「真に現実的に存在するものとして」(XVII, S. 127)認識されているのである。しかしその場合、「思念されたものとしての思念された対象(die vermeinte Gegenständlichkeit als vermeinte)」と「真なる、あるいは現実的な対象性(wahre oder wirkliche Gegenständlichkeit)」とが区別されているのである。つまり明証性にもたらされ、確証に至る以前の単に判断されているだけの対象は、そのように存在しているものとして思念されているに過ぎないのである。何らかの矛盾的な判断においては、当然その判断は明証性にもたらされていないのであるから、そこで判断されている対象は、その存在に関してはいわば未だ宙づりの状態にあるといえるであろう。フッサールはこの「思念されたものとしての対象」と「真に現実的に存在する対象」との間に相違を見いだしているのであり、命題論と存在論との相違も、この相違に基づき、「ここで思念されたものと現実的なものとの区別と共に、また単なる判断の領野（拡張された意味で）と対象の領野の区別が準備されているのである」(XVII, S. 129)と述べている。

この区別をさらに基づけるものを求めるとするならば、それはフッサールが先に整合性論理学と真理論理学を区別した「認識」という観点である。フッサールはこの区別をさらに追求するために学問へと視点を向けている。そして学問的に判断するものとして判断を考察している。学者は「職業的な整合性において理論的な関心」(ebd.)のうちで生きているのであり、それはつねに認識志向によって貫かれているという。そしてその認識関心は「その都度の学問領野に向けられた認識関心の統一において、その総合的な統一をもっている」(ebd.)のである。そして学者にとって認識するということは、ある判断に対して「事象そのものとの一致によってその正当性を、つまりその真理を証明すること」(ebd.)と、さらにはその判断をこのような正当性において根源的に打ち立てられるようにすること意味しているのである。

従って学者として判断するものは、ある判断が明証性にもたらされる以前には、その判断を「単に暫定的なもの」(XVII, S. 130)と見なしているのである。ここからまた一つの区別が導き出される。すなわち学者は判断に対して素朴に向かっているのではなく、むしろ認識批判的な態度で向かっているのであり、それは判断に対する非学問的な態度とは異なるものである。学者として判断するものはもはや端的にその判断において判断されている対象に向かっているのではなく、むしろその対象をまずは単に「思念されたものそのもの（あるいは単に思念された帰結、思念された規定等々として）」と見なしているのである。今や判断されている対象は単に思念されたものとして、思念作用の相関者となっているのである。フッサールはこのような思念作用の相関者としての思念されたものそのものこそが伝統的論理学におけ

る判断であり、命題論的論理学の主題なのであるという²⁹。従って命題論と存在論との相違は、端的に対象に向かっているか、それとも思念されたものとしての対象に向かっているかという態度の相違によって生じるのである。

ここまでの考察を少し整理しておこう。わたしたちの最初の問題は、何が存在論と命題論を分けるのかという問題であった。その問題のためにわたしたちは認識という観点をフッサールに従って提出した。すなわち認識という地平において初めて存在論と命題論の区別が成立するのである。認識、あるいはより正確に言うならば、認識批判的な観点からするならば、存在論的な態度は素朴に対象に向かっている態度である。それに対して命題論的な態度においては、わたしたちはもはや対象に素朴に向かうのではなく、すなわち判断において与えられている対象を真に存在するものとしてではなく、単に思念されたものと見なしているのである。そして批判的な態度において吟味され、「批判的に確証された判断」(XVII, S. 132)こそが真理なのである。それはその判断に対応するカテゴリー的对象性そのものとの一致によって確証されているということであり、そのような対象性こそが、真に、現実に存在するものとしてわたしたちの認識の対象となっているのである³⁰。しかしここで、他方で対象の現実的な存在としての真理と判断の正当性としての真理という二つの真理概念が現れてくる³¹。この二つの真理概念は先に見た二つの明証性（判明な明証性と明晰な明証性）と対応するものであることは明らかであろう。しかしこの二つの明証性は全く別のものではない。フッサールは次のように述べている。

明証性とは、後者の場合においては従って根源的な、顕在的な一致において生じてくる正当性の意識を意味している。そしてこれは、正当性という観点では、第一の意味の明証性であり、この自己所有というより広義の明証性概念の特殊事例である。(XVII, S. 133)

明らかに正当性としての明証性は、自己所有の明証性に基づけられているとフッサールは考えているのであり、従ってわたしたちは第二の明証性概念についてもう少し詳しくみておかなければならないのであるが、そのために論理学の三層化についてもうすこし見通しを立てておかなければならない。

²⁹ Vgl., XVII, S. 131.

³⁰ 佐々木力は、『論理学』をヒルベルトの形式主義的数学に対する認識論的批判として読む可能性を示唆しているが、現実性と真理とのこのような相関関係を顧慮するならば、妥当な解釈であるように思われる。Vgl., 佐々木力, 『科学革命の歴史的構造 (下)』, 講談社, 1995年, 205頁。

³¹ XVII, S. 133. Sokolowski, ebd., p. 318.

2章 全体と部分の理論

1節 存在論としての全体と部分の理論

ソコロフスキーは、フッサールの現象学において三つの形式的な構造が繰り返し現れてくるということを描している³²。三つの形式的構造とは、まず第一に全体と部分であり、第二に多様性における同一性であり、そして最後に現前と不在である。この三つの形式的な構造は『論研』においても繰り返し現れている。ここではまず全体と部分の基本的な関係を確認しておくことにする。残りの二つが論じられてようやく明らかになることではあるが、前もって述べておくならば、この全体と部分の関係が残りの二つよりもより根本的であり、多様性における同一性も、現前と不在という関係も一種の全体と部分の関係と考えることができるであろう。

『論研』の第三研究は、まさに「全体と部分に関する理論について」というタイトルが付けられており、『論研』の第二版の序言においてフッサールはこの第三研究は「続く諸研究を完全に理解するための重要な前提である」(XVIII, S. 14)と述べている。しかしさらにいうならば、この全体と部分の関係は、『論研』の第一研究、第二研究の理解のための前提でもあり、また彼の思索全体を理解するための前提であるようにも思われる³³。

この全体と部分の理論は、フッサールによるならば、シュトゥンプフが非独立的内容と独立的内容を区別したことに端を発している。しかしフッサールはシュトゥンプフの区別をそのまま受け入れているわけではなく、その心理学的区別を現象学的、あるいは存在論的なものへと改変しようとしているのである。すなわち、「この区別（非独立的内容と独立的内容）の説明が体系上にしめる地位は、対象そのものの純粋な（アプリアリ）理論のうちにある」(XIX/1, S. 227)³⁴とフッサールはいう。そしてその理論とは、対象という範疇に属する諸理念に関する「アプリアリな真理を論究する理論」(ebd.)であるといわれる。『論理学』の論述によれば、この時期いまだ存在論という名称を用いることをフッサールはためらっていたのであるが、しかしここでいわれている「対象そのものの純粋な（アプリアリ）理論」とは明らかに存在論と考えて間違いのないであろう。実際フッサールは、『論研』の二版の改訂に際して、存在論という語に書き換えている。例えば、初版では「抽象的内容と具体的内容の基本的客観的区別」(XIX/1, S. 252)となっていたのを「普遍的存在論的区別」と書き換えている。また、この第三研究の12節の終わりに注を挿入し、そこで「アプリアリな存在論を体系的に区分するための決定的な第一歩が踏み出されている」(XIX/1, S. 260)とも述べている。

³² Vgl., Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000, p. 22.

³³ この全体と部分の理論のフッサールの全思索に対する関係は以下の論文を参照せよ。Robert Sokolowski, *The Logic of Parts and Whole*, in *Readings on Edmund Husserl's Logical investigations*, ed. by J.N. Mohanty, Martius Nijhoff, 1976. また現前と不在という関係については以下の著作において詳しく論じられている。Robert Sokolowski, *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Indiana University Press, 1978.

³⁴ 初版では、「対象そのものの純粋な（アプリアリ）理論」は強調されていなかった。

従ってこの第三研究は存在論として読むべきであるが、しかしそれは単に対象に関する理論ではなく、存在論であると同時に、認識作用の本質法則であるということにも注意しておかなければならない。つまり「我々が思惟できないものは存在しえないのであり、存在しえないものを我々は思惟しえないのである」(XIX/1, S. 242)とフッサールはいうのである。以下でより詳しく論じることになるが、ここでフッサールが主張していることは、単に客観的絶対主義でもなければ、パークリーのような主観的観念論でもない。むしろフッサールがとっている道は、主観主義と客観主義（この時代の文脈でいうならば、論理主義と心理学主義）の間に道を見いだすことなのであり、存在することと認識することとの間に横たわる、あるいはそれら両者を同時に規制するようなものなのである、ということに注意しなければならない。そこでまずは、いかにしてフッサールはシュトゥンプフによってなされた心理学的区別を、存在論的区別へと改変していったのか、ということを見ておくことにしたい。

2 節 独立性と非独立性

さて、フッサールは全体と部分の考察を始めるに当たり、「あらゆる対象は現実的ないしは可能的な部分であり、従って、その対象を包含する現実的ないし可能的な全体が存在する」(XIX/1, S. 229)と指摘する。しかしまたあらゆる対象が部分を持つ必要はないので、それゆえに「対象は単一的(einfach)対象と複合的(zusammengesetzt)対象に分かれる」(ebd.)ことになるのである。従って、単一的と複合的は、部分を持つということと部分を持たないということによって規定される。そして複合的であるということは、全体のうちの離接的(disjunktiv)部分を指示しており、全体において少なくとも二つの離接的部分が区別されないような対象は単一的である。離接的ということに関して述べておこう。例えば、いま私の目の前に木製の茶色の机があるとす。その机の上の板や足、引き出し等がその机の部分といわれる。更にまた、その机の色である茶色もその机の部分ということが出来る。そしてこの茶色は色という類的契機(Gattungsmoment)の一部分である。さて、色と茶色との関係を考えてみるならば、これらは離接的な契機ではない。それに対して、色は常にある一定の延長を覆っているのであるが、この色と延長、あるいは茶色とそれが覆っている机の延長との関係を考察してみるならば、茶色と延長とは「それぞれ内容に関して相互に何も共有していない」(XIX/1, S. 230)のであり、それらは離接的な契機であるといわれる。

さて、ここで机の板（形）とそれを覆う茶色と（色）の関係を考えてみよう。机を一つの全体とするならば、その板は机の部分ということが出来る。机は分解することが可能であり、そのような意味で机の板は、相対的には、机の独立的部分、あるいは断片(Stücke)ということが出来る。それに対してその板の形と色の場合、机の板を形と色とに分解することはできず、相互に連繫されているのである。机の板も一つの全体ということができ、その色と形は、机の板の部分ということが出来る。しかしその色と形は分解することができず、そのような部分は非独立的部分、契機(Moment)といわれる。

このような区分は、歴史的には、心理学の領域で生じてきたものであり、特にフッサールはパークリーとシュトゥンプフを取り上げている³⁵。そしてパークリーの定義によれば、独立的内容とは、「表象複合の諸要素がその本性上、別々に表象されうる」(XIX/1, S. 233)もののことであり、非独立的内容はそのようなことが不可能なもののことである。しかしここで問題は、別々に「表象されうる」とか「表象されえない」ということが何を意味しているのか、ということである。

フッサールによれば、分離されうるということが意味しているのは、「一緒に与えられている諸内容が、無制限に（内容の本質に基づく法則によって妨げられずに、恣意的に）変化したとしても、我々がこの内容を表象の中に同一のままに堅持しうるということ」(XIX/1, S. 238)を意味しているという。このことをさらにいうならば、「この内容そのものにおいて自らの本質に従って存在する限り、この内容の実在は、他の諸内容の実在によっては全然制約されていない」(XIX/1, S. 239)ということ、つまりそのような内容は、「アプリアリに、その本質に従って、実在しうる」(ebd.)ということである。このことが分離されうるということ、あるいは独立的であるということの意味である。それに対して、非独立的であるということは、他のものに依存しているということ、すなわち「内容がその本質に従って、他の内容と結びつけられているということ、その内容と共に、同時に他の内容が存在しないのなら、その内容も存在しえない」(XIX/1, S. 239-240)ということの意味しているのである。つまり、非独立的内容は、単に部分としてのみ存在しうるにすぎないのである。

ここで分離して表象しえるとか、しえないということ、またそれに関連して実在しえる、しえないということがいわれているが、この可能性は、主観的な可能性を意味しているのではないということに注意しなければならない。

ある対象（いま再び我々は体験されうる直観の諸内容を一緒に包括する、いっそう普遍的な用語を選ぶ）はそれ自体で存在することができ、他の対象は単に他のものの中に、あるいは他のものに付帯してのみ存在することができるというこの区別のような諸区別は、我々の主観的思考の事実性とは何の関わりもない。それらは、事象の純粹本質に基づく、事象的な区別である。しかし、それらの区別が現に存立し、しかも我々がそのことを知っているからこそ、我々もまたそれらの区別に離反する思考は不可能である。すなわちそれらに離反する判断は誤りであるといわざるをえないのである。(XIX/1, S. 242)

つまりここでいわれている「表象することができない」とか「思考することができない」ということ、またそれに応じて「存在することができない」などといったことは、主観的必然性ではなく、客観的イデア的必然性を意味しているのである。そして「客観的必然性一般は、客観的法則性に基づく存在と等価である」(XIX/1, S. 243)とフッサールはいう。従って単なる個別者は、その存在に関しては偶然的であるが、しかしそれが必然的である場合には、その個別者が何らかの法則的な連関のうちに存在しているということの意味しているのである。従って非独立的部分が単独では実在することができないというこ

³⁵ Vgl., XIX/1, S. 232ff.

とは、「その内容が部分として、あるいはそれら諸内容に付着するもの、それらに結びつけられたものとして帰属する諸内容の存在を前提する、という本質法則が存立する」(XIX/1, S. 244)ということである。

繰り返しになるが、ここでいわれている独立性と非独立性との区別は、主観的な(思考しうるとか、表象しうるといふ)区別ではなく、むしろ客観的-イデア的区別なのである。しかしそれが客観的-イデア的区別であるからといって、我々の思考と全く無関係であるというわけでもない。先の引用の箇所でも、確かにフッサールはこの区別は「思考の事実性」とは無関係であると述べていた。しかしそれはあくまでも「事実性」とは無関係なのであり、客観的-イデア的なものである法則は、事象のみならず、思考のうちにも存しているのである。それゆえにこそ、「我々が思考することのできないものは存在することができず、存在することができないものを我々は思考することができない」(XIX/1, S. 242)とフッサールは述べるのであり得るのである。

3 節 分析と総合

「全体と部分の理論」の独立性と非独立性の区別に関連して、フッサールは、彼の存在論にとって非常に重要なもう一つの区別を導入している。それは総合と分析の区別である。独立性と非独立性の区別は、上で見たように、その部分の本質に基づく区別である。この本質が更に、形式的なものと実質的なものとに区別される。そして形式的なものには、形式的-論理的範疇と形式的-存在論的範疇が属し、またそこから生じる構文論的形體が属するといわれる。そして質料的なものには、質料的存在論が属するという。そしてこの形式-質料の区別が、「分析的-アプリアリな学科、あるいは、法則および必然性と、総合的-アプリアリな学科との間の真正な区別を与える」(XIX/1, S. 256)のである。

非独立性を定義する法則は、「内容の本質的な特殊性に、内容の特種性に基づく」(XIX/1, S. 255 傍点は引用者による。)とフッサールはいう。つまり非独立性とは、その形式によって規定されるものではなく、内容によって規定されるのである。従ってそれは形式的範疇に属するものではなく、むしろ質料的範疇に属するものである。

例えば、「王は臣下がいなければ存在することはできない」と、「色はその色によって覆われた延長なしには存在することができない」という二つのものを考えてみよう。フッサールによれば、前者は分析的必然性を表示しており、後者は総合的アプリアリを表示しているという。つまり前者の命題においては、「相関者が互いに互いを必要としあい、相互的でなくては思考されることができず、あるいは相互的でなくては存在することができない」(XIX/1, S. 257)ということがいわれているのである。このことをもう少し明瞭に述べておこう。フッサールによれば「相関者が相互に制約されあっている」ということは、「あらゆる関係に際して相互に必ず所属しあうような相互関係および相互関係の諸規定を示唆する。しかし単に形式的な無規定なあり方においてそれらを示唆するにすぎない」(XIX/1, S. 258)という。なぜ「単に形式的な無規定なあり方において」にすぎないのかというならば、それが「あらゆる関係」に関して述べられるからである。ここで実際に述べられているのは、王と臣下の関係であり、それは質料を持

ったものである。しかしこの関係における真理を損なうことなく、この命題を形式化³⁶することも可能である。つまり王と臣下を単なる変項として考えて、いかなる変項をそこに代入しようともその命題が真であるならば、それは内容に基づいて真であるというよりはむしろ形式的必然性としての真理である。そのようなものをフッサールは分析的必然性として定義するのである。

分析的法則は無制約に普遍的な（それゆえ個体的なものの実在を、明示的にも含蓄的にも全く措定しない）命題である。すなわち、形式的概念以外の概念を含まず、従って原初概念に遡っていえば、形式的範疇以外の範疇を含まないような命題である。(XIX/1, S. 258-259)

それに対して総合的—アプリアリな必然性とは、「質料的な概念を包含し、しかも真理が害されないために、これらの概念の形式化を許さないような仕方ですれらを包含するあらゆる純粹法則（換言すれば、分析的必然性ではないようなあらゆる純粹法則）」(XIX/, S. 260)であるといわれる。先の「色はその色によって覆われた延長なしには存在することができない」という命題に関していうならば、色と延長とは「その表現の意味が他者との関わりを表象を含んでいるような相対的表現ではない」(XIX/1, S. 257)のであって、色が延長のうちに分析的に基礎づけられているのではない。つまりこの色と延長との関係を現した命題は、形式的必然性における真理を表現しているわけではなく、むしろまさに色と延長の関係という内容に関わる事柄を表現しているのである。従って、この命題を形式化することは可能かもしれないが、しかしその形式化によってえられた命題は、もはや色と延長との関係に特種なアプリアリに必然的な真理を表すものではなくなってしまうのである。この分析と総合の区別によってフッサールは「アプリアリな存在論を体系的に区分するための決定的な第一歩」(XIX/1, S. 260)を踏み出したのであるが、この存在論の区分の問題は後に論じることにして、さらに全体と部分の理論によって定義される概念を見ておくことにしたい。

4節 基づけと Einheit

色と延長に関する命題をもう一度考察してみよう。「色はその色によって覆われた延長なしには存在することはできない」というのがそれであり、この命題は、部分の非独立性を表しているのであった。この命題おいていわれていることはさらにいうならば、色が存在するためには、必ず延長の補足を必要とするということである。あるいは、色は延長に基づけられているともいわれる。フッサールはこの基づけという概念を定義して、次のように述べている。

³⁶ フッサールはその命題を「もし何らかの α が何らかの β と何らかの関係にあるならば、この同じ β は前述の α と何らかの対応する関係にある」(XIX/1, S. 258)というように形式化している。

ある α そのものが本質法則的には、それをある μ と連繫(Verknüpfung)するある包括的統一体(Einheit)の中でのみ実在しうるにすぎない場合、我々は、ある α そのものはある μ による基づけを必要とする、
といひ、またはある α そのものはある μ によつて補足される必要があるともいふ。(XIX/1, S. 261)

基づけには二種類あり、一つは相互的な基づけであり、もう一つは一方的な基づけである。前者の例としては先ほどの色と形の場合である。つまり色は形による補足を必要とするし、形は色による補足を必要とするということである。後者の例としては、判断性格とその根底である表象の関係である。つまり判断とは常に何かについての判断であるから、判断性格は、そのもとになる表象に基づけられているのであるが、その逆、つまりなんらの判断性格も持たない表象というものがあることも可能であり、それゆゑ判断性格は表象に基づけているとはいえないのであつて、表象が判断性格を一方的に基づけているといわれるのである。さらにフッサールは部分のうち、非独立的部分を契機(Moment)とよび、独立的部分を断片(Stück)という。

全体 G に対して相対的に独立的なあらゆる部分を断片とよび、 G に対して相対的に非独立的なあらゆる部分をこの同じ全体 G の契機(抽象的部分)とよぶ。(XIX/1, S. 272)

この定義においてもまたフッサールにとって重要な術語が導入されている。それは「抽象的」という語である。フッサールによれば抽象的であること、あるいは抽象体(Abstraktum)とは非独立的部分であるということと同義である。

基づけとの関連でいわれている Einheit ということにも注意しておかなければならない。一般的に Einheit は統一と訳される言葉であり、普通の語感からするならば、二つ以上のものがまとめられて一つになっていることを意味している³⁷。しかしここで重要なのは、どのように一つになっているか、ということである。また Einheit が単一と訳されることもあり、統一と訳される場合と単一とされる場合との相違は何か、ということをお明かにしておきたい。

フッサールは「基づけの統一性という言い方は、あらゆる内容が基づけによつて、直接的にせよ、あるいは間接的にせよ、あらゆる内容と関連するという意味である」(XIX/1, S. 282)とか、「真に統一するものはすべて基づけの相互関係である」(XIX/1, S. 286)と述べている。従つて Einheit が統一と訳される場合には、二つ以上の部分が相互に関係しあつて一つの全体を形成していることを意味する。それに対して「単に一緒にあること(ein bloßes Zusammen-sein)」(XIX/1, S. 288-289)は統一とは呼ばれず、それは総括(Inbegriff)といわれる。

次に Einheit が単一といわれる場合も明かにしておこう。この場合は Einfachheit ということと同義であろう。フッサールは「多数の部分へ分解されえないもの、すなわち少なくとも二つの離接的部分が区別されえないものは単一的(einfach)とよばねばなるまい」(XIX/1, S. 229)と述べている。例えば赤と

³⁷ 『広辞苑』では「多くのものを一つに統べること、統べ合わせて支配すること」といわれている。

いう部分の場合、その赤はそれが覆う延長なしには存在しえないのであるから、それは赤色と延長との統一として存在しているのであるが、しかし独立性、非独立性の相対性ということを考慮するならば、赤色の非独立性は相対的なものであり、それのみを抽象的に取り出すこともできるであろう。そしてそのようにして取り出されてきた赤という全体を考察してみると、それはもはや更なる部分に分解することはできず、ある特定の赤と色との関係は、離接的契機ではない。従ってその赤は単一的であるといわれる。以後ここで単一的という語が用いられる場合には、このことを意味することにする。

さらにこれまで見てきた二つの意味よりも、さらに重要な *Einheit* の意味を見ておかなければならない。それはまさに一つであること (*Ein-heit*) としての *Einheit* である。この一つであるという意味での *Einheit* は同一性と深く関わりがある。例えばアリストテレスは既に、「同一性はヘノテースの一種である³⁸」と述べている。それゆえまた同一性および相等性とは何かということも明らかにしておかねばならない。というのも同一性を示す同一律は通常 $A=A$ というように表される³⁹ が、この場合両辺の A は同じ A なのか、それとも別の A なのかという疑問が生じるからである。フッサールが同一性と相等性の相違をどのように述べているかに関して詳しくは後に譲ることにして、ここではごく簡単に一つであることとしての *Einheit* がどのような事態を指しているかを明らかにしておくことにする。我々が普段「同じ」という言葉を使う場合にも、「まさにその同じもの」—なくした時計を見つけたような場合—を意味することもあれば、「相等しいもの」—例えばお揃いのカップ—を意味することもある。前者であれば、それは一つのものであり、後者であれば、二つ、あるいはそれ以上のものの等しさを同じとっているのである。つまり同一性には数的な同一性と質的な同一性があるわけであって、前者は狭い意味での同一性であり、後者は広い意味での同一性、あるいは相等性である。一つであることとは前者の狭い意味での同一性を指しているのである。

5 節 意味・無意味・反意味—意義の形式論と整合性論理学—

第三研究の「全体と部分」の理論が、フッサールによる形式的存在論であるとするならば、しかもそれが独立的部分や非独立的部分といった、「対象の理論」であるとするならば、それに対応する意義（命題）の理論も形成されねばならないだろう。それに取り組んだのが、「独立的意味と非独立的意味の相違ならびに純粋文法学の理念」と題された第四研究である。フッサールによれば、「この（独立的意味と非独立的意味）の相違は、主要な意義範疇を確定するのに必要不可欠の基盤をなす」（XIX/1, S. 301-301 括弧内は引用者による）あるいは、「意義の純粋論理学のより高い目標が、意義の対象的妥当性の諸法則にあり、しかもこの妥当性が純粋意味形式によって制約されている以上、かかる純粋論理学においては意義の本質構造と意義の形式形成とに関する理論が必要不可欠な基盤をなしている」（XIX/1, S. 337）という。

³⁸ アリストテレス 『形而上学』（出隆訳）、1988年、岩波書店、1018a（上巻177頁）。

³⁹ 同一性は、この $A=A$ の他にも $A=B$ というように示されることもある。この同一性の表し方の二つの形式から（つまり同一性と相等性の相違から）フレーゲの意味と意義の区別が登場することになったのはよく知られているであろう。

さらに、意味の客観的妥当性を度外視するアприオリな法則の多くがこの意義範疇に根ざしているとし、その法則によって意味(Sinn)と無意味(Unsinn)が区別されるのであるが、しかしそれはまだいわゆる論理法則ではなく、「これら意味法則は純粋論理学に種々の可能な意味形式を、すなわち統一体として意味を持つ複合的意味のアприオリな諸形式を与え、そして勝義の論理的諸法則がそれら複合的意味の形式的真理ないしは対象性を規制する」(XIX/1, S. 302)といわれる。そこからまた、前者の意義法則が無意味を防止し、後者の論理法則が反意味(Widersinn)を防止するともいわれる。従って、フッサールはこの第四研究において、意味と無意味を分け、それによって意義の純粋論理学を形成するための第一歩を、すなわち純粋論理学の第一層の形成に着手しているのである。

さて、あらゆる対象が単一的と複合的に区別されたように、意義も単一的意義と複合的意義に区別されうる。例えば、男、王、机などは単一的意義である。他方、「国民に愛される王」といったものは複合的意義である。対象が複合的と単一的とに区別されるように、と述べたが、対象の複合性と単一性が意義の複合性と単一性に反映するのであろうか、という疑問がまず登場する。この疑問に対してフッサールは否定的に答える。例えば、「単一的対象」という表現は、まさに単一的対象を意味しているわけであるが、しかしその意味は複合的である。従って、対象の単一性が意味の側に反映するわけではないのである。

複合的意味は、「いくつかの部分から形成されており、そしてこれら諸部分自身もまたそれぞれ表現であり、従ってそれぞれ固有の意味を有している」(XIX/1, S. 303)ような意味である。先の「国民に愛される王」というのは、明らかに一つの意味を有しているが、しかしその表現は、「国民」、「に」、「愛される」、「王」という部分に分解することができる。これらの部分意味についてみていきたいと思う。「国民」や「王」といった表現は、それだけで完全な意味を表現しうるのであるが、他方「に」や「愛される」といった表現は、それだけでは不完全であり、他の語との関連において初めて完全な意味を獲得するのである。このような相違に基づいて、自義的(kategorematisch)表現と共義的(synkategorematisch)表現との区別が行われる。しかしこの区別は表現のみならず、意味の領域にまで反映されるべきであり、その際、独立的意味と非独立的意味の区別が導入される。そして非独立的意味とは、もはや明らかであろうが、何らかの独立的意味の契機としてしか存在しえない意味のことである。しかしここでフッサールが共義的のかわりに非独立的という語を用いていることに注意しなければならない。彼がこの語を用いることによって意味しようとしていることは、非独立的の内容に関する規定を、意味の領域にも認めざるをえないと考えているからである⁴⁰。そうであるならば、第三研究において、「非独立性という概念は統一的連関におけるイデア的法則性という概念と等価である」(XIX/1, S. 255)といわれているように、意味の非独立性もまた、何らかの意味統一におけるイデア的法則性であるということになるであろう。全体と部分の理論が対象に関するアприオリな理論であるならば、この意味に関する法則もアприオリなものであることもまた明らかであろう。従って何らかの意味が別の意味と結合する際には、このアприオリな法則に従わざるをえないのであり、それゆえにここに意味と無意味を区別する基準が存することになるで

⁴⁰ Vgl., XIX/1, S. 319.

あろう。つまりアプリアリな意味法則に従わないような複合的意味⁴¹は無意味である。すなわち単にいくつかの意味を寄せ集めてきてもその全体が有意味な全体として成立するとは限らないのであり、それが統一した意味を表現する場合には、各部分意味はそれぞれの法則に基づいて結合されているのである。すなわち「意味は予め規定された一定の仕方でのみ互いに調和しあい、そして統一した意味をさらに構成するのであり、その反面それ以外の結合の可能性はすべて法則的に排除されることになる」(XIX/1, S. 326)のである。この可能性はもちろん、主観的な可能性、あるいは不可能性ではない。たとえばわたしたちは単にいくつかの言葉を集めてきて、「このテレビはあるいはである」という判断を形成することができる。しかしこの判断は何ら統一した意味を形成しえないのである。それに対して「このテレビは大きい」という判断を形成した場合には、統一した意味を形成している。この二つの判断において、一方は無意味であり、他方は有意味であるというその相違の原因となるもの、それこそが意味をアプリアリに規制する法則である。この二つの判断を形式化するならば「このSはpである」となる。Sとpは変項であり、そこには様々なものを代入することができるが、しかし無制限に変項を代入することはできないのである。つまりSの位置には何らかの名詞的質料が、そしてpの位置には形容詞的質料が代入されなければならないのであり、名詞と形容詞の範疇が保持されていなければならないのである。しかしたとえSの位置に名詞を、pの位置に形容詞を代入したとしても、「この円周率は暖かである」といったおかしな意味を形成することはありうる。しかしそれでもなお先の「このテレビはあるいはである」と比べてみるならば、「統一した意味」を得ることができるとフッサールはいう⁴²。従って、ある言葉と別の言葉を結合して、それが統一した意味を持ちうるかどうかということは、実際にそのような語を並べることができるという主観的な可能性を意味しているわけではなく、むしろそのように語を並べることができるによって統一した意味を形成しえないという「意義領域の本性に、その純粋本質に基づく客観的イデア的な不可能性」(ebd.)なのである。

意味と無意味の区別は意義領域の本質に基づく区別である。しかしながら、無意味ではないにしても、先の「この円周率は暖かである」といった「おかしな意味」もありうるのである。この命題と「この木は緑である」という命題とを比べてみるならば、後者の命題は「まともな意味」を表現しているといえるであろう。そうであるとするならば、この二つの命題を区別するものはいったい何であるのか、という問題が生じてくる。ここでわたしたちは意義の形式論を超えて、次の段階に入らねばならないのである。すなわち純粋論理学の第二層である整合性論理学の段階である。

繰り返しになるが、「この円周率は暖かである」というのは、無意味な表現ではない。そうであるとするならば、この表現は有意味である。しかしそれは有意味ではあっても、「おかしな意味」であり、それ

⁴¹ ここで意味複合について少し述べておかねばならない。先に「国民に愛される王」は複合的意味であると述べた。この場合ある一つの表現(意味)が部分意味へと分解されるのである。「に」や「愛される」はそれ自体では完全な意味を持たないが、しかし何らかの意味が補足されることによって完全な意味を表現しうる。そしてこの補足の必要性こそが、「に」や「愛される」を非独立的意味としているのである。それに対して「にんじん」という語を考えてみよう。この場合もある一つの意味を表現している。そしてこの「にんじん」を「に」、「ん」、「じ」、「ん」というように分解することも可能である。しかしこのようにしてえられた「に」という語は、先の「に」とは異なり非独立的意味ではない。

⁴² Vgl., XIX/1, S. 327.

をフッサールは反意味という。それでは有意味なものゝ反意味なものとの相違はいったいどこにあるのか。まずはフッサールの次の言葉を見ておくことにしよう。

無意味なもの（無意味なもの）と背理的なもの（反意味的なもの）とを混同してはならない。後者はむしろ有意味なものの領域の一部をなしているにもかかわらず、単に誇張して無意味とよばれているにすぎない。「円い四角」という結合は実は、イデア的意味の世界にそれ自身の実在ないし存在様式をもつ、ある統一的な意味を伝達しているのである。しかしまたこの実在の意味に実在的対象が対応しえないことも必然的明証である。それに反してかりにわたしたちが「円いあるいは」とか「人間そしてある」などといったとしても、表現された意味としてこれらの結合に対応するような意味は全く実在しない。(XIX/1, S. 334)

このフッサールの言葉から明らかなように、反意味的なものは確かに有意味であり、その意味は実在しているが、それに対応する対象がないのである。それに対して無意味なものの場合、その「表現」に対応する意味がないのである。さらに付け加えておこなれば、反意味的ではない有意味なものの場合、もちろん意味は実在しているし、それに対応する対象もあるということになるであろう。論理的法則とは「もっぱら有意味な意義の对象的な可能性と真理にのみ関する諸法則」(XIX/1, S. 342)のことを意味しているのであり、それに対して無意味と有意味とを分ける法則（意義の形式論）は、「諸形式の中で形成される意義が对象的であるか、あるいは無对象的であるとか（命題形式が問題になる場合なら）それらの意義が真理を生みだしうるかどうかということには、全く何の決定も下さない」(ebd.)のである。それゆえに、先にも述べた通り、意義の形式論はいまだいわゆる論理法則ではないのである。しかしだからといって、論理学にとって意義の形式論が不必要であるということの意味しているわけではない。なぜなら、意義の形式論は「論理学に対してあらゆる可能な意義形式を指定」(ebd.)するのであって、論理学はそれに基づいて、整合性と不整合性（反意味性）を分けるための法則を設定するのであり、論理学そのものではないとしても、論理学にとって必要不可欠な前提なのである。それゆえにフッサールは意義の形式論を純粋論理学の第一層に位置づけるのである。

有意味なものの中では、その意味に対象が対応するかどうかによって区別がなされ、意味に対象が対応しえない場合には、その意味は反意味的、あるいは不整合であるといわれる。従って第二層の整合性論理学においては、あくまでも可能性としてであるが、対象の存在が問題となり、意義の整合性と不整合性とは、「意味された対象の存在の可能性ないし不可能性（意味された对象的諸規定の存在の両立性と非両立性）を意味する」(XIX/1, S. 343)のである。

整合的な意義、あるいは命題においては、それに対応する対象の存在の可能性が確保されている。それゆえに、そのような意義は真でありうる。意義の整合性が問題となっている場合には、常に可能性としての真理が問題となっていることに注意しなければならない。先の二つの明証性の区別の時に見たように、フッサールにとって、本来的な意味での真理とは、単に整合性のレベルにおいて獲得されるものではなく、むしろそれは明晰な明証性において獲得されるものなのである。つまりそこで意味されてい

る対象が、意識に直接与えられているということこそが本来の意味での真理を成立させるものなのである。意義が整合的であるということは、それに対応する対象が存在しうるということ、従ってまた、それが意識に与えられうるということの意味しているのであり、それゆえに真でありうるのである。つまり、整合性とは「可能な真理の本質制約」(XVII, S. 60)なのである。逆に、意義が不整合であるならば、対象は存在しえず、従って意識にも与えられえず、偽である。

フッサールにとっては可能な真理の獲得よりも、むしろ「現実的な真理」の獲得が問題なのでありこの段階に留まっていることは許されない。しかしその際、「現実的」ということこそが問われねばならないであろう。というのも、現実的であるということが事実的であるということと等しいとするならば、そのような事実的真理を扱うものが学問論の地位を得ることは不可能になると思われる。そうであるとするならば、現実的という言葉に事実的ということではない、何らかの意味が帰せられることになるであろう。それを明らかにするためにわたしたちは次の段階へと移っていかなければならない。

3章 確定的多様論と現象学—真なる現実性—

さて、今やわたしたちは形式論理学の最高の段階、すなわち第三段階と考えられる多様体の理論についての考察を行わなければならない。先にわたしたちは形式論理学の第三段階とは何かということ考察して、この多様体論こそが形式論理学の第三段階であることを明らかにしたのである。ここで更にこの多様体論が第三段階であることの証拠をあげておきたいと思う。フッサールは次のように述べている。

19世紀の支配的な理論的展開のうちで解明された数学的解析の全く新たな類型への顧慮において、そして全くの混乱のうちに留まっているこの解析の論理学的意味を明晰性にもたらそうという要求から、わたしには形式論理学、あるいは形式的学問論の第三の、そして最高の課題が生じてきた。それは可能な理論形式の理論あるいは（相関的に）多様体論として（『論研』第一巻の）69節のタイトルで告げられた。（XVII, S. 93-94 後の括弧は引用者の補足）

この引用からも第三段階が多様体論であることは明らかであろう。しかしながら、先にも述べたが、フッサールが今や作用の遂行様態によって論理学の三層化を行っていることを忘れてはならない。

ここで理論という言葉は「体系的に統一的な演繹の形式における諸命題の体系的な結合」（XVII, S. 94）ということの意味している。これ以前の段階では、学問の内部に登場しうるあらゆる意味形成体が主題となっていたのに対し、この段階においては、「判断体系がその全体性において主題となる」（*ibd.*）のである。そしてそのことと相関的に、対象の側では多様体が主題となるのである。この多様体という概念は数学においてはその意味規定を十分展開することなく用いられているといわれるのであるが、フッサールの眼は、まさにその意味規定を解明することに向けられているといってもよいであろう。従ってわたしたちもまたこの多様体という概念を明らかにすることから始めなければならないが、しかしそこにとどまることは許されない。なぜなら、フッサールが述べているとおり、この多様体論は形式論理学の、従って学問論の最高の段階として規定されているのであり、それゆえにこそ、フッサールの考える学問論の理想が示されているであろうし、またその可能性も示されているであろう。確かに現象学は、まずは論理学の基礎づけを行うことによって、あらゆる学問の基礎づけを行う最も基礎的な学問としてフッサールによって構想されている。しかし、現象学が学問である以上、その現象学もまた学問論が示す法則に基づけなければならないのである。ここに現象学と論理学の循環関係を見いだすことができるであろう。この循環関係をいかにして打ち破ることができるのか、このことも考察しなければならないのである。さらにまたもう一つの課題として、現実性ということの解明も残されている。この概念もまた、多様体論との関係で明らかになると思われる。

1節 多様体

まずはフッサールが多様体をどのように定義しているかをみておくことにしよう。『イデーン I』および『論理学』においてフッサール自身が語っているところによれば⁴³、そもそも多様体に関する概念は、『算術の哲学』の継続として考えられていた「形式的数学的な諸学科の理論のため諸研究」のうち、主として虚数の問題との関連で導入されたという⁴⁴。しかしこの問題は単に数学という一学問分野の問題としてフッサールの関心を惹いただけではなく、むしろ近代の自然科学批判という後期のフッサールにとっても極めて重要な問題とも密接に関連するものである。それゆえに彼が生前に公刊したほぼすべての著作において多様体論の問題が取り上げられているのである。『算術の哲学』以降の著作の中でその取り扱いをごく簡単に見ておくと、まずは『論研』の第一巻において純粹論理学の理念との関連で、多様体論に言及する。そこでは n 次元多様体論、グラスマンの広延論、リーの変換群の理論、カントールの集合論などを多様体論としてあげていることは先に見たとおりである。次に『イデーン I』においては、形式的本質学⁴⁵ との関連で確定的多様体を取り上げられ、そこでフッサールのいう確定性という概念が、ヒルベルトの「完全性の公理」に近いものであると主張される。そして『論理学』においては形式論理学の最高段階として多様体論に言及し、また「最も内的な動機」(XVII, S. 101)がヒルベルトと同じ方向をむいているとも述べている。更に『危機』においては、第9節の「ガリレオの自然の数学化」との関連で、特に数学における式の意味、そしてひいては数学の意味の空洞化に関連して多様体論が論じられている。わたしたちが最も注目しなければならないのは、フッサールが『論理学』においてフッサールの確定的多様体という概念が、「最も内的な動機」においてはヒルベルトと同じ方向を向いていると述べていることである。このことがいったい何を意味するのかということをはっきりと明らかにしなければならない。なぜならそれこそがフッサールが彼の論述のなかに(確定的)多様体論を持ち込む理由と考えられるからである。まず最初にフッサールがどのように多様体論を定義しているかを見ておくことにしよう。

多様体論の最も普遍的な理念は、学問であること、そして多様体論は、可能な諸理論(あるいは諸領野)の本質類型を形成し、その法則にかなった諸関係を互いに研究するのである。(XVIII, S. 251)

この多様体論の定義は、『論理学』においてもそのまま繰り返されている⁴⁶。そして多様体は以下のよう

可能な理論、つまり単に形式によってのみ規定された理論という概念の対象的相関者はそのような形式の理論によって支配される可能な認識領野一般という概念である。そのような領野を数学者は(彼らの仲間内では)多様体と名づけている。それは従ってそれがそのような形式の理論に従属していること、あるいはその領野の対象にとっては、何らかの規定された形式(ここではそれだけが規定的なものであ

⁴³ Vgl., III/1, S. 136, あるいは XVII, S. 85.

⁴⁴ このあたりの事情に関しては以下の論文に詳しい。森村修, フッサールにおける確定的多様体をめぐ

⁴⁵ 形式的本質学とは、一切の実質を含まない空虚な形式的本質を扱う学問である。

⁴⁶ Vgl., XVII, S. 95.

る)のある種の根本法則のもとで成立しているある種の結合が可能であるということによってのみ規定されるような領野である。—数学者はこのことを示唆するために好んで思惟客観という言葉をする。その思惟客観は、直接的に、個別的ないしは種的な個別者として規定されているのでもなく、間接的にその実質的な種ないし類によって規定されているのでもなく、もっぱらその思惟客観に課せられる結合の形式によってのみ規定されているのである。(XVIII, S. 250)

『論研』においてはこのように定義される多様体論であるが、『イデーニ I』ではさらに確定的多様体論ということがいわれている。『論理学』においては「確定性」という概念が多様体論のなかで論じられているので、確定的多様体の定義も見ておきたいと思う。確定的多様体とは以下のようなものである。

有限数の諸概念や諸命題があってその諸概念や諸命題は必要な場合にはその都度の領野の本質から汲み取られうるものであるが、そうした有限数の諸概念や諸命題が、その領野のあらゆる可能な諸形態の全体を、純粹に分析的な必然性という仕方において、完全に、また一義的に、規定しているということであり、従ってその結果、その領野においては原理的に、いかなるものもはや未確定のままであることはないということである。(III/1, S. 152)

この確定的多様体の定義に関連して、フッサールは注において、これらの概念は1890年代に虚数の問題を解決する目的で導入され、1901-02の冬学期にゲッティンゲンの数学協会において取り扱ったということが述べられている。そしてさらに続けてこの確定性という概念が、ヒルベルトの完全性公理に近い関係にあるといわれている⁴⁷。しかしこの確定的多様体という理念は、恐らくヒルベルトとの関係だけではなく、フッサールの抱いている学問像とも密接に関係があるのではないと思われる。すなわち学問論はそれ自体他の一切の学問を基礎づけるのであり、それ自身が他の学問によって基礎づけられることはない。しかしながら学問論自身も学問であり、なんの根拠もなく成立しているわけではない。そうであるなら学問論自身は、自らで自らを基礎づけなければならないという自己言及的な性格を持たねばならないのである。これをフッサール自身の言葉を借りていうならば、「究極的な自己責任」(V, S. 139)に基づく学問ということになるであろう。しかしこのような学問観が困難な問題を抱え込むということは、ゲーデル以降のわたしたちにとってはもはや明らかであろう。フッサールの研究者の間でも、ゲーデル以降、このような学問観はもはや堅持しえないというのが一般的な解釈である⁴⁸。しかしわたしたちとしてはそれをもう一度吟味してみる必要があるように思われる。なぜなら、先にも見たようにフッサール自身、演繹的体系の理論を作ることは自分の仕事とは全く考えていなかったことは明らかであり、それは数学者の仕事であると考えていたのであり、彼はできあがった体系の認識批判的な吟味こそが自分の仕事であると考えていたからである。

⁴⁷ Vgl., III/1, S. 152.

⁴⁸ このような批判を最も早くおこなったのは、ジャン・カヴァイエスである。

従ってヒルベルトの完全性公理とそれに近い確定的多様体の理論がゲーデル以降、もはや堅持されなくなつたとしても、それは現象学の存立にとって何ら危機的なものではないといふことができるかもしれない。さらにまた確定的多様体の理論を破産に導いた張本人と考えられるゲーデル自身がフッサールに非常に興味を持っていたということが現在では知られている。しかもゲーデルは1907年以降のフッサールに興味があり、「最後の研究には共感していない」という指摘がある⁴⁹。1907年以降ということは、『現象学の理念』からということであり、「最後の研究に共感していない」ということは『危機』には共感を示さなかったということである。もちろん『現象学の理念』はフッサールの死後、1907年の講義をまとめてフッサール全集の第二巻として出版されたものであり、その中で初めて現象学的還元についてフッサールが論じている書物である。そして『危機』は、『イデー I』を中心とする中期の思想が持つ困難を自覚して、発生的現象学へと展開してからの著作である。もしもフッサールの学問に関する理念がゲーデルの不完全性定理によって破産してしまったとするならば、いったいこのゲーデルのフッサールに対する評価はどのように説明すればよいのであろうか。ゲーデル自身が自ら証明した不完全性定理に疑いをもったということではないであろう。従ってわたしたちはもう一度多様体論について、特にそれが何を意図したものであったかということについて吟味し直さなければならないのである。

2 節 確定性

さてフッサールの多様体論の思想のなかでも特に中核をなすと思われる確定性という概念の分析に移ろう。フッサールの確定性(Definitheit)に関する研究の一致した見解によれば、この完全性には三種の類があるといわれる⁵⁰。

第一に、ある公理系の諸公理から独立した、新しい公理によるその系の拡張が矛盾を引き起こすような場合、その公理系は、構文的に完全(syntaktisch vollständig)であるといわれる。第二に、公理系によって確定された理論が完全であるのは、その言葉によって表現可能な命題が、諸公理から証明可能か、論駁可能かのどちらかの場合である。この場合は決定可能性(Entscheidbarkeit)ともよばれる。そして第三

⁴⁹ Vgl., Hao Wang, 『ゲーデル再考』, 産業図書, 1995年, 337頁。ゲーデルのフッサールに対する評価に関しては以下の論文も参照した。佐々木力, 「ヨーロッパ学問史のなかのライプニッツ」, 『思想』(No.930)所収, 2001年10月, 岩波書店, 6-32頁。佐々木によれば、ゲーデルの遺稿のなかにはフッサールに関するものが1フォルダあるという。それに対してライプニッツに関するものは15フォルダあるという。このことからゲーデルの関心はフッサールよりもライプニッツにあったように思われる。しかしワンも指摘している(p.253)が、ゲーデルはライプニッツのモナド論をフッサールによってより強固なものにしようとしていたといわれる。また同じく佐々木によれば、ゲーデルが高く評価したフッサールの著作は、『イデー I』と『デカルト的省察』であるという。Vgl., 佐々木力, 『二十世紀数学思想』, みすず書房, 2001年, 85頁。

⁵⁰ この三つの定式化はフッサールの遺稿、「確定性についての三つの研究」においてフッサール自身が行っているが(もちろんフッサール自身はこの三つの定式を同義であると考えている)、以下のものも参照した。Vgl., XII, S. 452-469. Dieter Lohmar, *Phänomenologie der Mathematik*, *Phänomenologica* 114, 1989, Kluwer Academic Publishers S.184, Roger Schmit, ebd., Bouvier Verlag, S.74, Suzanne Bachelard, ebd., S.59-60.

に、その領野(Gebiet)のすべての妥当な形式を証明することが可能な場合、意味論的に完全(semantisch vollständig)といわれる。

1900年頃のフッサールは、第一と第二の完全性が等価であると考えている。さらに1913年(『イデーオンI』)にはフッサールは第二と第三の完全性が等価であると主張している⁵¹。先に引用した『イデーオンI』における確定的多様体の定義は意味論的完全性を意味しうるであろう。さらにまたフッサールはその少し後で、「際立った公理的諸概念をもとにして、そこから形成されうる命題はすべて、その際どのような論理的形式に従って形成されたにせよ、その公理からの純粹に形式論理的な帰結である」(III/1, S. 152)という命題が上の命題と同義であるという。これは決定可能性を意味していると考えられるであろう。バシュラールはフッサールが意味論的完全性と構文論的完全性を区別していなかったということに関して批判を行っている⁵²が、ローマーは、フッサールの時代には一般的にこれらの区別がまだ確立されていなかったということを指摘している⁵³。このように主張される確定性の概念をフッサールはヒルベルトの「完全性の公理」と「近い関係ある」(III/1, S.153)とか「最も内的な動機」(XVII, S.85)は同じ方向に進んでいると主張する。ここで注意しなければならないのは、『イデーオンI』においては確定的多様体と完全性公理が近い関係にあるといわれていたのに対して、『論理学』においては「最も内的な動機」の親近性をフッサールは認めていることである。つまり単に表面上の一致ではなく、むしろ完全性公理と確定的多様体という概念を導入するための根拠の一致を述べているものと考えられるのである。

このことを明らかにしなければならないので、ここでヒルベルトの完全性の公理も示しておく。それはまず『幾何学の基礎』において主張され、その後「数概念について」という論文においても主張されている⁵⁴。ヒルベルトはこの論文で算術の公理化を企てているのであるが、その第四の公理、「連続の公理」において完全性の公理が述べられる。しかしその前の序論にあたる部分でヒルベルトは、数論と幾何学を比較しつつ完全性の公理に言及している。特にそこでは幾何学における公理的方法が問題となっている。ユークリッド以来の伝統に従い、結合、順序、合同、連続の公理がまず最初におかれ、そのとき「この公理系の無矛盾性と完全性、つまりこれらの公理から決して矛盾が導かれぬこと、またこれらの公理からすべての幾何学の定理が導かれること⁵⁵」、これが公理的方法であるといわれる。当時の状況からしていたしかたないことではあるが、ヒルベルトもまたここで、構文論的完全性と意味論的完全性を区別していない。ヒルベルトは「数概念について」において、数に関しては生成的方法が優れていると述べているが、「できあがった結果をまとめて表現したり、それが論理的に正しいかどうかを見るには、公理的な方法が優れている⁵⁶」として、数論における公理的方法を述べ始める。そしてこの論文の第四の公理である連続の公理において完全性公理が述べられる。

⁵¹ Lohmar, ebd., S. 185.

⁵² Bachelard, ebd., p. 60.

⁵³ Lohmar, ebd., S. 189. バシュラールも構文論的完全性と意味論的完全性の区別が行われるのは後のことであるということを考慮するなら、フッサールを批判することは難しいということ自体は認めている。Vgl., Bachelard, ebd.

⁵⁴ しかし後に線形完全性公理だけで十分であり、第七版からは定理とされている。

⁵⁵ David Hilbert, 「数概念について」, 『幾何学の基礎』所収, 共立出版, 1970年, 203頁。

⁵⁶ 前掲書, 204頁。

以上の公理を満たす数の集まりに、何か新しい対象の集まりを付け加えて、しかも以上の公理 I、II、III、IV 1 をすべて満たすようにすることはできない。いいかえると、以上の公理を満たす数の集まりを、それらの公理を満たしたままで拡大することは不可能である。⁵⁷

それではなぜヒルベルトは完全性公理を導入しなければならなかったのであろうか。まずこのことを考察してみよう。上でのヒルベルトの引用からも明らかなように、彼の形式数学における二本柱は、無矛盾性と完全性である⁵⁸ が、これらは密接に関係しており、その上フッサールの学問論の理念とも密接に関係しているように思われる。普通、公理とはもはや証明の必要のないような明白なものということの意味していたが、ヒルベルトにおいて公理とは、「理論の前提となる仮説」という意味を持つようになっている。そしてそのような公理の集まりを公理系とよぶ。さて、公理が仮説であるならば、何を公理として立ててもかまわないということになる。しかし少なくともその公理系が何らかの実質的な意味を持つために、その公理系の無矛盾性が要求される⁵⁹。

ヒルベルトは『幾何学の基礎』の第二章で「公理系の無矛盾性と相互独立性」というタイトルのもとに無矛盾性を導入している。ここでわたしたちが注意しなければならないのは、無矛盾性と相互独立性とがともに論じられているということである。ヒルベルトは、公理の無矛盾性を確認した後に、第 10 節において平行線公理の独立性を論じ次のように述べている。

諸公理の無矛盾性を知ったうえで、これらが互いに独立であるかどうかを研究するのは興味がある。実際、上述の公理群の主要部が各公理群ごとに、それより前にある公理群から論理的に導くことはできないことが示される。⁶⁰

ここからも明らかなように、独立であるということは、他のいかなる公理からも導き出されえない、ということの意味している。そしてヘルマン・ワイルの指摘によれば、この独立性は、完全性とも密接な関連があるという。

独立性の問題が問いかけていることは文字通りにいうと、ある命題が他の命題から導き出されないことを確かめよ、ということである。だから命題が語っている事物ではなく、命題自身が研究の対象であって、推論の論理的機構を十分に解析することが先行しなければならないように見える。モデルを用い

⁵⁷ 前掲書、206 頁。

⁵⁸ Vgl., Hilbert, 前掲書、203 頁。

⁵⁹ オスカー・ベッカーは『数学的存在』において、この無矛盾性によって何がえられるのか？無矛盾性は数学の基礎に対してどのような意義を持つのか？なぜ無矛盾性にそのような意義を与えるのか？という三つの問いをたてている。Oskar Becker, *Mathematische Existenz Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Max Niemeyer, 1973, S. 32.

⁶⁰ David Hilbert, 前掲書、36 頁。

る方法はこのような論理的研究をさける巧みなトリックであるといわなければならない。しかし、このように基本的な論点を回避したために支払わなければならない代償は、また高価である。それは結局すべての事柄を数論の公理に対する無矛盾性に帰着してしまうわけであるが、数論の公理自身については何らの解答も与えていない。完全性についても同様であって、文字通りには、公理が扱っている対象について述べられたすべての命題は、公理からの帰結によって真偽の判定が下せる、という意味であるけれども、それは範疇性すなわち、どんなモデルを作っても、無矛盾性を証明するのに用いたモデルと同型である、という主張で置き換えられたにすぎない。⁶¹

これらのことからフッサールとヒルベルトの共通性を見て取ることは容易である。もう一度確認しておくが、ヒルベルトの形式数学において、公理とは、理論の前提として立てられた仮説である。それは仮説であるがゆえに、そのような公理が何らかの意味を持つためには、少なくとも無矛盾であることが要求される。しかしまた公理が理論の前提として立てられるのであるならば、少なくともその公理はその公理によって導き出されるような理論によって導き出されることがあってはならない。従って公理は無矛盾であることと同時に、独立的であることが要求されることになる。つまり公理が独立であるということは、その公理自身は「無前提的」であるということになる。学問論としての資格にとって無是前提性が要求されることは明らかであろうが、このことはフッサールが現象学的研究のために要求した無前提性の原理⁶²とも一致するであろう。

これまで繰り返し述べてきたことではあるが、フッサールによれば学問論は他の一切の学問を基礎づけなければならないので、それ自身は他のものによって基礎づけられてはならないのである。しかしそれが学問であるためには、それ自身で学問であることの正当性を示さなければならない。そのために学問論は自ら、自らの方法をも扱わなければならないのである。これはまたヒルベルトの完全性公理が含意するところのものであるように思われる。すなわちある公理系が完全であるというのは、その公理系に、もはやいかなる公理をも付け加えることができないということであり、そしてその諸公理によって、幾何学なら幾何学のすべての定理が導かれなければならないということである。しかも、公理の無矛盾性と独立性も要求されているのであるから、結局、完全性公理が要求するところは、ワイルも述べているように、ある公理系がその外にあるような公理による助けを借りずに、自らの公理系だけで自らの無矛盾性と独立性を証明しなければならないということになるであろう。ここにはまさに自己言及的な、あるいは自己完結的な、あるいはさらにいうならば、フッサールが語った「究極の自己責任」という理想が潜んでいるということは明らかであろう。実際ヒルベルトは「数学の基礎」においては次のように語っている。

⁶¹ Hermann Weyl, David Hilbert and his mathematical work, in *Gesammelte Abhandlungen Bd. IV*, Springer, 1968, S. 155-156.

⁶² Vgl., XIX/1, S. 24.

ブラウアーが捨て去るべきものと判断する式の遊技には、数学的な価値の他にも重要な一般的、哲学的な意味が存する。すなわちこの式の遊技を構成するのは、我々の思考の手だてを表現するところのある定まった規則であり、これらの規則全体は目の前にすっかり与えることのできる一つの閉じた体系である。⁶³

結局ゲーデルが不完全性定理において証明したことは、そのような理想（閉じた体系という理想）は不可能であるということである。すなわちゲーデルは1930年に開かれたウィーン学団が主催する「厳密科学における認識論」会議の最終日に、不完全性定理の具体的な内容について初めて言及したといわれているが、そこで彼は、「古典数学の無矛盾性を前提とすると、その形式体系において、内容的には真であるにもかかわらず、証明不可能な命題の例を与えることができます⁶⁴」と発言したといわれている。ある無矛盾な形式的体系においては常に証明不可能な命題が存在するということを証明したゲーデルの不完全性定理は、明らかに自己完結的な学問の理念を挫くものであり、ヒルベルトの形式数学やフッサールの確定的多様体論の理念を挫折させるには十分であろう。それ故、ゲーデルの不完全性定理の発見によって、フッサールの学問論の理念はもはや維持しえないというのはある意味では正しいといえるであろう。しかしながらそのことと同時に現象学の理念までもがもはや維持しえないというのは、早計であるように思われる。例えばヘルマン・ワイルはヒルベルトの弟子でありながら、ヒルベルトに反対して直観主義を唱えていたのであるが、そのワイルはフッサールの講義にも出席し、自らの哲学的立場をフッサールの現象学のうちに見ていた。その彼は、「もしもヒルベルトの見解が直観主義を抑えて普及するに至るのであれば（どう見てもそうなりそうなのであるが）、そのとき、わたしはそこに純粹現象学の哲学的立場の決定的敗北を認める。純粹現象学は、そのことによって最も原初的で、もっと明証性に開かれている認識領域において、数学において、すでに、創造的学問の理解に不十分であることを立証するのである⁶⁵」と述べている。明らかにワイルはヒルベルトの形式主義とフッサールの現象学を同一視してはいない。それどころか、ヒルベルトの形式主義が成功することが現象学の存在意義を失わせると述べているのである。実際には、ゲーデルによってヒルベルトの目論見は挫折に導かれたのであるから、そのことによって現象学の存在意義も守られたということもできるのではないだろうか。それでは一体、ヒルベルトとフッサールを決定的に分けるものは何なのであるだろうか。それが現実性に関わる事柄である。

⁶³ David Hilbert, 前掲書, 257頁。強調は引用者による。

⁶⁴ Vgl., 高橋昌一郎, 『ゲーデルの哲学—不完全性定理と神の存在論—』, 講談社, 1999年, 127頁。佐々木力, 前掲書, 74頁。不完全性定理によって証明されたことをもう少し詳しく述べておく。竹内外史によれば、不完全性定理は以下のことを証明したという。(1) もし体系が ω -無矛盾であれば、すなわち、いかなる $A(x)$ に対しても $A(0), A(1), A(2), \dots$ のすべてと、 $\neg \forall x A(x)$ とがその体系内で証明可能ではないならば、 φ と $\neg \varphi$ のいずれもその体系では証明できないようなある算術的命題 φ が存在する。(2) もし体系が無矛盾ならば、その体系の無矛盾性を表明して、しかも、その体系内では証明できないある算術的な命題が存在する。竹内外史, 『ゲーデル』, 日本評論社, 1986年, 34頁。

⁶⁵ Hermann Wyle, Diskussionsbemerkungen zu dem zweiten Hilbertischen Vortrag über die Grundlagen der Mathematik, in *Gesammelte Abhandlungen Bd. III*, Springer, 1968, S. 149.

3節 現実性

ブラウアーやワイルのような直観主義者は、ヒルベルトの形式主義に対して、数学を形式化することは、数学を一種の無意味な遊戯に貶めるものであるという批判を投げかけている。このような批判は彼等に限ったものではない。フッサール自身もすでに『論研』において数学を一種の遊戯としてみている⁶⁶。しかしフッサールにとって遊戯といえども無意味なものではなく、むしろ遊戯はその規則によって「遊戯意味(Spielbedeutung)」(XIX/1, S. 74)を与えられるのである。それに対してヒルベルトの形式主義は、そこで用いられる記号が無意味であることを主張しているのである。すなわちヒルベルトは「数記号は数であり、完全に数を取り決めるものであり、それ自身われわれの考案の対象であるが、それ以外にはいかなる意味ももたない⁶⁷」というのである。ここに二人の決定的な相違を見ることができよう。実際フッサールは過度の形式化、あるいは記号化に対し『論理学』や『危機』において警鐘を鳴らしていたのである⁶⁸。そしてこのような危険を避けることができるのは、形式主義的な数学が、「論理学の理念の総体的な連関—『論研』の叙述のような種類の—において建設される場合である」(XVII, S. 103)とフッサールは述べている。数学者は、理論的—技術的関心に導かれており、現実への関心が希薄である。従って「論理的諸範疇の連関における当該の根本諸概念それに関連する現実的な諸公理の固有の明示(Herausstellung)を手に入れることは決してない」(XVII, S. 104)のである。しかし「人は遊戯においてすら判断し、実際に集め、数え、そして現実的な結論を導く」(ebd.)のである。明らかにフッサールが重視しているのは、理論上の無矛盾性や整合性、つまり判明な明証性において与えられる真理ではなく、むしろ明晰な明証性である。これと関連してもう一つ述べておくべきことがある。それはヒルベルトにとっての無矛盾性の意味であるが、彼によれば、「(数論における)公理系の無矛盾性の証明がもしえられたなら、それは実数全体の存在が証明される⁶⁹」という。すなわちある公理系が無矛盾ならば、それによって規定される多様体が存在するということである。これもフッサールにとっては認められないことである。ヒルベルトの採っている態度は、フッサールの目から見れば、先程のワイルの指摘にもあるように、「命題自身が研究の対象」となっている命題論的態度であろう。確かにそれは素朴な存在論的態度と比べるなら批判的ではあるが、しかしそれでもまだ十分ではないのである。そのような態度において無矛盾であるということが証明された上で、それをさらに認識の地平へともたらし、批判的に吟味すること、すなわちそこで提出されている命題が認識と一致していること、それによって初めて「真に存在する」ということがいえるのである。

真に存在するとか、現実的にということがいわれる場合、それは単に思念されているとか、無矛盾であるということがいわれているのではなく、むしろ、まさにその事態をありありと「見ている」ということが意味されているのであるが、しかしフッサールにとっての現実性という概念は、この数学との対

⁶⁶ Vgl., XIX/1, S. 74.

⁶⁷ David Hilbert, Neubegründung der Mathematik, in *Gesammelte Abhandlungen Band III*, 1970, S. 163.

⁶⁸ Vgl., XVII, S. 102f., VI, S. 45ff.

⁶⁹ David Hilbert, 前掲書, 207頁。

比において語られるもの以外の影響もある—とはいえ、その影響は数学との関係をも含んでおり、更に包括的という方が適切かもしれない—ということが指摘されている。

フッサールにとって現実性という概念がどのような意味を持っているのかということを知するためにわたしたちは、F・フェルマンの『現象学と表現主義』⁷⁰を参照するのがよいであろう。その書において彼は、フッサール現象学を当時のドイツにおける精神状況の中に、特に表現主義との関係において、位置づけようとしている。その際とくに問題の中心となるのは、フッサールの現象学的還元理論である。なぜならそれは、一つの謎だからである。フッサールの還元理論は、それが表明された時から一つの問題であった。それは、初期のフッサールの弟子達の離反を招き、他方で、還元を受け入れる者にとっても困難な問題を突きつけてくるものであった。さて、フッサールの思想を、特に還元の問題を当時の精神状況のうちに位置づけようとする目論見は、フッサール自身の言葉から正当化されるとフェルマンはいう。つまりフッサール自身が、還元理論を「現在の情勢のもとで」(III/1, 54)要求しているというのである⁷¹。従って、その情勢とはどのような情勢なのかということが明らかにされねばならないだろうが、それを全面的に展開することは私の力の及ぶところではないので、ここではフェルマンの論述に従って概観しておくことにする。

まずフェルマンは、第一次世界大戦直前の十年間において、多くの著作家が現実性という概念を高めていこうとしていたことに注意を促す⁷²。例えばそこでは、「真なる現実性」であるとか、「現実的な現実性」などといった表現が用いられる。このような表現は、現実性という概念が仮象といった概念の対概念として用いられる以上のことを意味しているのである。つまり「人々が不信感をますますつのらせているような世界の通常姿とは違った、何かそれ以上のもの⁷³」を意味しているのである。あるいは次のようにもいう。

現実性の概念を高めることの必要性は、二十世紀初頭の新生ドイツ帝国の社会的—経済的発展に結びついている画期的とも言うべき疎外の経験から生じてくる。自然科学的計測可能性ということで定義されてきた現実性が空虚なものであり、危殆に瀕していると感じられるにつれて、ふたたび「まったき人間」が顧慮されるような世界との真正な関係への憧憬が生じてきたのである。「真なる現実性」という言い方には、ふたたび主体が無垢のまま見いだされうるような疎外なき世界が人間によって想像されうるという夢が反映している。現実性の概念を高めるという点で、十九世紀の「現実感覚」と二十世紀の「ユートピアの精神」は、ドイツにおける戦前の世代の様々な希望と不安とを表現する一つの生きられる概念になる。⁷⁴

⁷⁰ F. Fellmann, 『現象学と表現主義』(木田元訳), 講談社, 1994年。

⁷¹ Vgl., 前掲書, 50頁。もちろん『イデーンI』において展開された還元理論が、デカルト的な道といわれるように、それが学問論的な意図を持って行われていることもまた明らかである。

⁷² Vgl., 前掲書, 同頁。

⁷³ 前掲書, 51頁。

⁷⁴ 前掲書, 53頁。

このような現実性の概念の背後には、ゲオルク・ミッシュが「脱現実化的実在化⁷⁵」と呼ぶ思考形態が隠されているとフェルマンは指摘している。ミッシュのこの脱現実化的実在化という術語は、まさにいまわたしたちが見てきた現象学的、あるいは認識批判的態度と、素朴な命題論的態度との相違に関連して用いられている。ここにおいてわたしたちは認識の問題と共に、態度をも問題としなければならないのである。つまり、認識批判とは、認識を批判することであり、そのためには当然、認識を批判の俎上に載せなければならない。すなわち認識していることを対象としなければならないのである。認識とは、単に何かを思念していることではなく、明晰な明証性において対象が与えられていることである。繰り返しになるが、それゆえに数学者の態度では未だフッサールの目には不十分なのである。しかしたとえ明晰な明証性において対象が与えられているとしても、それだけでは認識批判にとっては不十分であり、次にそれを対象化し分析しなければならないのである。そこで必要なのは、作用を対象化するための反省であり、あるいは現象学的還元の理論であろう。ミッシュはこの現象学的還元のことを脱現実化的実在化とよんでいるのである。

フッサールの最後の著作となった『危機』が、自然科学による世界の意味の空洞化に対する批判というモチーフをもっていることは周知のことであり、そうであるなら、フッサールにとっても現実性とは、自然科学がわたしたちに提示するような世界を意味しているのではなく、それとは別の世界、あるいは現実性を目指していたということになるであろう。ヒルベルトの形式主義との関連でもう少し述べておこなれば、ヒルベルトは、数学で用いられる記号の無意味性を主張していたのであり、しかもそれが世界を現しているとするならば、そのような世界にはほとんど何らの意味もないということになるであろう。無意味な記号が世界を現しうることがあるのだろうかと思われるかもしれないが、しかし実際に無意味な記号によって世界が現されていること、そのことこそがフッサールに危機感を抱かせた当のものであると思われる。そして無意味な記号が世界を現しうようになるための道具が「経験的測定術」(VI, S. 25)なのである。世界の測定可能性こそが、世界の意味を空洞化させるものである。あるいは、世界が測定可能であるということは同時に、世界に自然科学的な理念の衣を覆い被せるということであり、現象学的還元とは、とくにエポケーの役割は、そのような自然科学的な理念の衣を取り払い「真の世界」を見るための方法なのである。またそのようにしてみられた対象が明晰な明証性へと到って、はじめて真の存在をえることができるのである。

ここではすでに『危機』の問題圏に入ってしまったが、このことを『イデーニ I』での言葉でいいなおしてみることにしよう。自然科学的な理念の衣とは、『イデーニ I』においては、「自然的態度における一般定立」である。あるいはもう少し正確な表現が必要であるならば、「自然主義的態度における一般定立」と述べた方がよいであろう。そのような定立によって、わたしたちは常に現実の世界がそこに存在していると思っているのである。しかしながら、そのような世界は、実は自然科学的に理念化された世界でしかないものであり、エポケーとは、そのような定立を遮断し、本当に現実的な世界を手に入れるための方法なのである。つまり真に現実的な世界を手に入れるためには、一度この世界と手を切るが必要

⁷⁵ Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Teubner, 1931, S. 203.

なのである。実際、フッサール自身『デカルト的省察』において、「普遍的な自己省察によって世界をふたたび手に入れるために、われわれはまずエポケーによって世界を放棄しなければならない」(I, S. 183)と述べている。

わたしたちは真に存在するという、あるいは真の現実性を手に入れるために、実際に現象学的還元を遂行しなければならないのであるが、少し議論が入り込んだので、この章のまとめを行っておきたいと思う。

フッサールが客観的形体としての学問論の理想像をヒルベルトの形式数学のうちに見ていることは確かであろう。しかしフッサールは無批判にヒルベルトに追従しているのではなく、常に批判的な態度においてヒルベルトの形式数学を吟味しているのである。従ってもしも完全性公理が直観的に明晰な明証性へともたらされえないということが明らかになれば、フッサールはそれを手放さざるをえないであろう。しかしそのことがそのまま現象学の破綻を意味するのではない。つまりゲーデルの不完全性定理が証明したのは、ある形式的体系内にその体系内では証明不可能な命題が存在するということであるが、現象学はそのような形式的体系と同じ次元にあるものではなく、その外にあり、形式的体系の直観による批判的吟味が現象学の課題である。従って現象学は不完全性定理の影響を被るものではないのである。それは数学における直観主義にとってはゲーデルの不完全性定理は何ら痛手とならないのと同様である。

フッサールの考える学問の基礎づけとは、一面的には、あらゆる可能な理論形式についての理論である多様体論によってその他一切の諸学問を基礎づけるということの意味ではいるが、しかしそれが最終的なものではない。つまりそのような理論をさらに現象学が基礎づけるという、二段階の基礎づけこそがフッサールのいう学問の基礎づけなのである。それは理論的な整合性の問題ではなく、明晰な明証性の問題として取り上げなければならない。従って現象学が学問の基礎づけを行うのに十分ではないということを示すためには、現象学が要求する明証性が不可能であるということを示さなければならないのである。この問題は後に論じることにして、ここではさらに現象学の性格について論じておきたい。

4 節 形式的学問と質料的学問

多様体論が演繹的な形式的体系であるならば、いったい現象学は何であるのか、これが問題である。もしも現象学もまた演繹的な形式的体系であるとするならば、ヒルベルトの抱えた困難をそのまま受け継ぐことになる。しかし現象学が単なる形式的体系でないということはこれまでの論述で幾分かは明らかになっていると思われる。ここではさらにこのことを明らかにしておきたいと思う。これは存在論の問題と密接に関係するものである。『論研』時代のフッサールが存在論という名称を用いるのを躊躇していたことは先程見たとおりであるが、『イデーニ I』においてはもはやためらうことなく存在論という名称が用いられている。特にそこでは、形式存在論と領域的存在論との関係が俎上に載せられている。

周知の通りフッサールは『イデーニ I』の冒頭で学問を本質学と事実学とに二分している。フッサールにとって事実学とは経験科学であり、それは「空間-時間的に現存在するもの」(III/1, S. 12)すなわち偶然的なものを定立するのである。従って事実学がそのような偶然的なものから何らかの法則を導き出し

たとしても、それは「事実上の規則」(ebd.)にすぎず、本質必然性という性格を持ち得ないのである。しかし偶然的なものは本質必然性と全く無関係なのではない。なぜなら、偶然的であるということは、「その本質に従えば、別のあり方をすることができたもの」なのであるが、それは同時に「あらゆる偶然的なものの意味には、まさにある本質、そしてある純粋に把捉しうるエイドスを持つということが属している」(ebd.)ということの意味しているからである。従っていかなる偶然的なものもその本質を持つのであり、むしろその本質によって空間-時間的に現存在するのである。さてこの偶然的なもの、例えば今わたしの目の前にあるこの机、この机は本質をもっているのであるが、それはまた上位の本質として机一般の本質をもっているのである。つまりどんな本質も「本質の段階系列の中に、つまり類的普遍性(Generalität)と種的特殊性(Spezialität)という段階系列の中に組み入れられている」(III/1, S.30)のである。このような段階系列における最上位の本質が、領域(Region)を制限するのである。この領域に対応するのが領域的存在論である。

事実学においては偶然的な個物を定立するような経験がその学問を基づける作用である。しかしそのような経験によって定立されたものは、やはりその本質をもっているものであり、それにふさわしい領域に組み込まれることになる。誤解してはならないのは、ある偶然的なものは、まず存在し、その後その本質に従ってある領域に組み込まれるということではない。逆に偶然的なものは、その本質が指定するところから従って存在するとフッサールは主張しているのである。そこから彼は「形式的な学問であれ、質料的な学問であれ形相的学問から独立的でありうるような事実学は一つもない」(III/1, S.22)というのである。その理由として彼は二つのことを述べている。第一に、「経験科学は、どんな学問もみなそうであるが、対象に向かうものである以上、対象性一般の本質に属しているような諸法則に拘束されざるをえない。そのことによって、経験科学は形式的存在論的な諸学科の複合と関係することになる」(ebd.)のである。第二に「どんな事実もすべて質料的な本質要素を含んでおり、そしてその事実の中に含まれている純粋本質に属する形相的真理はあらゆる可能な個別態(Einzelheit)一般と同様に、与えられた事実に個別態に結びつけられているある法則を交付しなければならない」(III/1, S. 23)のである。現象学があらゆる学問の基礎づけを行おうとするならば、現象学は事実学であることはできないのであり、必然的に本質学でなければならないのである。

本質学は本質を対象とする学問であるが、フッサールはその本質をさらに二つに分けている。一方は質料的本質である。なぜなら上でわたしたちが考察していたこの机の本質、机一般の本質、そして物質的事物一般の本質といったような本質は、一定の内容を伴った本質だからである。フッサールはこれを本来的な本質であるという⁷⁶。

他方この質料的本質に対立するものとしてフッサールは形式的本質という概念を持ち出す。これは全く空虚な本質であり、「空虚な形式という仕方においてあらゆる可能的本質に適合する」(III/1, S. 26)ものであるといわれる。従って形式的本質は、「その形式的普遍性において、最高の質料的普遍性をも含めたすべての普遍性をおのれの下に持ち、またおのれの所有する形式的真理によって、それらのすべての普

⁷⁶ Vgl., III/1, S. 26.

遍性に法則を指定」(ebd.)するのである。いかなる対象も本質を持ち、その本質によって各領域に属しているのである。しかし各領域といったが、領域はそれ自身の形式を持つがゆえに、他の領域から区別されるのである。その領域を区別する形式こそが形式的本質なのであり、それゆえフッサールは形式的本質を「領域一般の空虚な形式」(ebd.)ともいう。従って形式的本質は、おのれの下にあらゆる領域をもつのであり、「質料的なものは形式的なものに従属する」(ebd.)である。あるいはまた次のようにもいうことができる。

形式的存在論は同時にあらゆる可能的存在論一般の（つまりあらゆる本来的な、質料的な存在論一般の）形式をおのれのうちに内蔵しており、形式的存在論は質料的存在論に対し、その質料的存在論すべてに共通の形式的構成を指定するのである。(ebd.)

驚くべきことではないが、このことは『論研』においてフッサールが学問論に求めた性格と一致するものであることは明らかであろう。しかしこの主張は現象学に一つの問題を投げかける。現象学があらゆる学問を基礎づけることができるためには、現象学は本質学でなければならない。それでは現象学は形式的な本質学であるのか、それとも質料的本質学であるのか、このことが問題となる。当然よく知られているようにフッサール自身は現象学を質料的本質学（あるいは形相学）あるいは超越論的に純粋な体験の記述的本質論として規定している⁷⁷。しかしそうであるとするならば、現象学は形式的本質学に従属しなければならないのではないだろうか。そしてまた現象学が形式的本質学に従属するものであるとするならば、そのような現象学が、形式的本質学である論理学を基礎づけることができるのだろうか。それとも現象学は、質料的な学問でありながらも、形式的本質学を基礎づけえるような特権的な力を持っているのであろうか。次にこのことを考察してみたい。

⁷⁷ Vgl., III/1, S. 150, 156.

4章 純粹現象学と現象学的哲学

1節 ログスの二面性

現象学が質料的本質学に区分されるとするならば、現象学は形式的本質学に従属することになり、現象学は形式的本質学を基礎づけられえないことになるであろう。しかしそれでは現象学の本来的な課題を果たせないようになってしまうのである。現象学が質料的な学問でありながら、形式的本質学を基礎づけられるとするならば、どのような可能性があるのだろうか。それを明らかにすることがここでの課題である。まず考えられるのは二つの可能性である。すなわち、(1) 現象学はいかなる学問も前提しないということ、そして(2) 現象学は、あらゆるものが対象として現出する場、すなわち意識を主題としているということ。この二つによって現象学が学問の基礎づけを主張しえるための根拠となっていると考えられる。以下ではこの二つの根拠を考察し、現象学が最も基礎的な学問であるためには、どのような学問であるべきかを明らかにしたい。

わたしたちがこれまで考察してきた学問論としての論理学は、「論理的なものについての学問」(XVII, S. 31)あるいは同じことであるが、「ログスについての学問」である。このログスという語には様々な意味が含まれているが、フッサールはその意味を次の二つのグループに区別している⁷⁸。

- 1 語り、語りが語っているもの、語りのうちに存立する事態。
- 2 能力としての理性そのもの、洞察的なもの、洞察された真理に向けられている思惟、正当な概念を形成する能力等。

この区別から導き出されるのは以下のことである。まずログスとは、語りが語っている事柄や、事態などといった客観的形成体としてのログスであるといえる。しかしまた他方、ログスは、理性や思惟といった主観的なものを指すこともあるということである。この二面性は、ログスの多義性ということではなく、むしろログスにおける主観的なものと客観的なものの相関関係をあらわしているといえるであろう。これまで論じてきたような伝統的な論理学においては、その主題はもっぱら客観的な方面にのみ向けられていた。しかし『論研』においてすでに述べられているように、現象学は、客観的に論理的なもの(例えば意義範疇や対象範疇)を確定した後、その「現象学的起源」(XIX/1, S. 246)⁷⁹へと遡らなければならないのである。それではいったい現象学的起源とは何か、それはどこにあるのか、ということが問題となるであろう。

⁷⁸ Vgl., XVII, S. 22.

⁷⁹ 第一版では「論理的起源」となっていたのを第二版において「現象学的起源」とフッサールが変更した。

たとえばわたしたちが何らかの判断を行っている場合、わたしたちの関心は、判断ではなく、判断において判断されている事柄に向かっている。さらにそこから命題論的な態度に移行するには、判断において判断されている事態を単に思念されたものとしてみる必要があるといわれていた。しかしこの二つの態度はいまだどちらも客観的形体にしか目を向けていないのである。実在的なものとして考えられるか、単に思念されたものとして考えられるかという相違はあったとしても、どちらもいまだロゴスの一面にしか目を向けていないのである。これが伝統的論理学の支配的な傾向である。しかしフッサールはここで主観的な方面を主題化すること、すなわち主観的な方面の論理学の必要性を説いている。なぜならそこにおいてこそ「理論的な理性がその能作を完成させる」(XVII, S. 38)のである。あるいは次のようにもいう。

客観的に論理的なものはすべて、それを構成する志向性の中にその「主観的」相関者を自己に対してもっており、さらに形体のあらゆる形式には、主観的形式と見なされる能作する(leisten)志向性の体系が本質的に対応している。(XVII, 38)

つまり主観のうちにこそ「客観的形体はその起源をもつ」(ebd.)のである。あるいは客観的に論理的なものの起源は、普通はわたしたちには深く隠されている主観的なものうちにあるのである。このような主観的なものへの徹底した視点の変更こそが現象学にとっては必要なのである。

遂行的な主観の主題的な野のうちそのつどの形体が、すなわちそのつどの判断—そして認識対象性が産物という性格において客観的に登場するということがその能作である。対応する志向性は遂行のうちにあるけれど、つまりそれはこのような仕方でも客観化する生として経過するのであるが、その志向性は意識されていない。すなわち、それは主題をつくるが、しかしまさにそのために、そして本質的にそれ自身は主題的ではないのである。志向性は反省によって明るみに出され、そしてそれによって主題となり、つまり主観的に向けられた論理的探求において理論的主题となるまでは隠されているのである。(ebd.)

先にロゴスにおける主観的なものと客観的なものの相関関係と述べたが、しかしフッサールはこの両面を並列させているのではないということは明らかであろう⁸⁰。論理的なものの起源は主観の側にあるのであり、そちらの方が権利上は優先されるのである。まさにそれこそが論理的なものを論理的なものたらしめ、理論を理論たらしめるのである。従ってここに客観的な方面にのみ向けられた論理学に対する現象学の優越を認めることができるであろう。そしてこのような現象学の優越を根拠づけるのが、現象学的還元という方法である。

⁸⁰ Vgl., XVII, S. 39.

2節 現象学的還元

オイゲン・フィンクは「現代の批判におけるフッサール」において、現象学的還元は、相関関係という問題設定からの必然的な帰結であると述べている⁸¹。そこでここでは、なぜ相関関係という問題設定が現象学的還元という方法を要求するのかということをも明らかにしつつ、その方法についてみていくことにする。

(1) 内在と超越

現象学的還元の構想が述べられたのは、1907年の「現象学および理性批判の主要部への序論」と題された講義においてである。この講義は後にフッサールアーナ第二巻『現象学の理念』として出版されることになる。しかしそれ以前の1905年の夏に書かれたとされる「ゼーフェルト草稿」においてもすでに還元の最初の萌芽を見出すことはできるという。しかしこの草稿においてはまだためらいがちに述べられていたものが、『現象学の理念』においては還元の思想の意義がすでに全般的に論述され、しかも構成という根本問題との関連までもすでに看取されているといわれる。また「ゼーフェルト草稿」の二年前の1903年に発表された「1895-1899年のドイツの論理学関係の研究についての報告」においてフッサールは、『論研』におけるみずからの主張を訂正している。それは『論研』ではフッサールは現象学を記述的心理学と同一視していたが、それらははっきりと区別されるべきものであるということである⁸²。『論研』の出版から『現象学の理念』までのフッサールの思想の変化の原因は、やはり『論研』での彼の分析に由来するものであると思われる。一体それは何だったのであろうか。フッサールは『現象学の理念』の冒頭で次のような問いを発している。

事象そのものに的中する認識の可能性についての反省が巻き込まれるいろいろな困難。どのようにして認識はそれ自体に存在する事象との一致を確認し、またそれらの事象に的中しうるのであろうか？(II, S. 3)

この問いは『論研』においてもものと知性との一致として述べられていた認識の最高の確証である明証性がいかにして可能かという問題を再び定式化したものと考えてよいであろう。『論研』においては、直観による充実によって明証性が与えられるとされていた。この問題にとって重要なのは、「志向されているがままの対象」と「志向されている対象そのもの」の区別であろう⁸³。ものと知性との一致といわれる場合、問題は「志向されている対象のそのもの」と知性、すなわち作用とが一致するということである。

⁸¹ Vgl., Eugen Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Maritnus Nijhoff, 1966, S. 80.

⁸² Vgl., XXII, S. 206.

⁸³ この区別については第2部第2章で論じる。

しかしわたしたちに与えられているものは何か。それは「志向されているがままの対象」とそれを現出せしめる様々な感覚要素のみであり、「志向されている対象そのもの」はわたしたちの意識の内のどこを探してみても見つかることはない。そうすると一切の明証性が不可能であるということになるのであるのか。そこからまた確実な認識は一切不可能であるということになり、フッサールが目指していたような学問体系までもが不可能であるということになってしまう。

従ってフッサールの課題は、意識がいかんにして意識の「外」にあるような超越的な対象に関わることができるのかということをつらやましていくということになるのである。『論研』では意識の実的内容と志向的内容の区別が重要な役割を果たしているが、ここではむしろ超越と内在という対立が重要なものになる。普通実的ということで考えられるのは、意識の内に本当に存在するようなもの、すなわち内在するものとして見出されるものである。しかし先にも述べたように、わたしたちが知覚しているような事物は、意識の内に実的に内在しているわけではないので、それらのものは超越的とよばれるのである。さらにフッサールはこれとは別の超越があるということを指摘する⁸⁴。そのことによって内在ということの意味も変化するという。そこで内在ということは、「絶対的で明晰な所与性、絶対的な意味での自己所与性」(II, S. 35)であるとされる。そして「対象的存在者を確かに思念ないし措定してはいるが、しかしそのものを直観していない認識は、すべて第二の意味で超越的である」(ebd.)とされる。それらの認識は、「直接的に直観され把握されるものを超えでる」(ebd.)とされる。

意識とその「外」にある対象との関係をもうすこし考えてみよう。わたしたちが普段生活している場合、自分が見ているものがあるのかなのか、そしてまたそれが全く違ったものであるかもしれないということを疑ってみたりすることはそうそうあることではないだろう。それと同様に学問も、その学問が取り扱っている対象があるのかどうかということを疑うことはないであろう。例えば、物理学なら物理学者が自分が分析の俎上に載せている対象の存在を疑うことはないであろうし、天文学者も、自分が見ている太陽やその他の様々な星が存在しないということを考えたりはしないであろう。それらの学問はそれを取り扱う対象の存在を前提してしか、あるいは自分の見ているものと存在しているものとが一致しているということを前提してしか成り立たないのである。従ってフッサールがものと知性との一致、あるいは認識はいかんしてみずからの「外」に存在する対象に的中することができるのかということを考える際には、すでに対象の存在を前提し、対象と認識が一致しているということを信じて疑わない学問を利用することはできない。

従ってそもそも「どのようにして」認識は対象に的中するのかという問いを発することもできない、というように先ほどの問いを訂正しなければならないであろう。というのもわたしたちの認識が対象に的中しているかどうかということすら疑わしいのであるから、的中しているということを前提にした問いを発することはできないのである。そうすると現象学的分析の出発点をどこに取るのか、ということがひとつの問題となってくるのである。もちろん何らかの疑いをかけうるようなものから現象学分析

⁸⁴ Vgl., II, S. 35ff.

を出発させることはできないのであるから、疑うことが不可能なところから始めなければならないのである。

それでは絶対に疑えないものとは何か。そのことを明らかにするために、ここでもう一度内在と超越という区別に立ち戻らなければならない。絶対に疑えないものとは先にも述べたように「絶対的な意味での自己所与性」である。それではそういうものはいったいいかなるものだろうか。フッサールは『イデーン I』において内在的知覚と超越的知覚という区別を持ち込んでいる。それによれば内在的知覚とは「その諸体験の志向的対象がおよそ現実存在している場合には、その志向的対象が、当の諸体験そのものと同じ体験流に属している」(III/I, S. 78)ということの意味するものであり、超越的知覚とはそのようなことが起こっていない体験のことであるとされる。前者の内在的知覚の場合、体験しているものはその体験流に属しているのであるから、知覚作用と知覚されているものとは「本質的にひとつの無媒介な統一を形成」(ebd.)しているのである。それに対して超越的知覚の場合、知覚と知覚されているものは、「本来固有の本質的な統一」(III/I, S. 79)をなしてはいないのである。

例えばわたしたちが普通の生活において知覚しているものはすべて幻覚や錯覚なのだろうか。あるいはそうかもしれない。しかしながらそのような幻覚や錯覚をしているということ自体は疑えないことであろう。デカルトが見出したことはこのことだったのである。あらゆることを疑っていても、疑っていること自体は疑えない、そのことこそ絶対に確実なものである、デカルトのコギトはそのようなようにして発見されたのである。後に新デカルト主義を標榜することになるフッサールは、そのようなデカルトの方法的懐疑に倣って、現象学的還元を行っているわけである。しかしデカルトとは「別の目的のために」(II, S. 30)ではあるが、ここで重要なことは、疑っているということが確実であるということを知ることである。わたしたちが素朴に、あるいは忘我的に対象に向かっているような場合、そのときにはわたしたちはその知覚が実は幻覚であるということを考えはしない。そのことに気づくのは後になってからであるか、あるいは全く気づかずに過ごしてしまう場合もあるであろう。幻覚であるということに気づいた場合、わたしたちはそのとき見ていた対象に注意を向けているのではなく、そのようなものを見ていたという体験を対象として注目しているのである。このように体験を対象化することが反省である。フッサールの言葉を使っていうならば「コギタチオの本質には、反省的に眼差しを向け換えることの原理的可能性が属しているのである」(III/I, S. 77)ということになるだろう。反省している作用と反省されている作用とは、同じ一人の人間の（あるいはより精確にいうなら同じ純粹自我から発する）作用なのであるから、そのときには知覚と知覚されているものはひとつの体験流に属しているということになる。錯覚であろうが、幻覚であろうが、何らかの物を知覚したという体験そのものを疑うことはできないのである、あるいはそのような体験の存在を疑うことは「ひとつの背理」(III/I, S. 96)なのである。したがって反省によって対象として与えられるものは絶対に疑えないのである。またそこから反省によって対象化された体験こそが絶対確実な地盤であり、現象学的分析がその考察を始める第一のものになるのである。

さて、この反省によって対象化される体験には当然のことながら超越的知覚も含まれている。この超越的知覚の場合を次に考えてみよう。知覚作用が物質的事物に向かっているようなばあいがそれである。

例えばわたしはいま、わたしが向かっているコンピューターを知覚している。例えばそのモニターであるとか、キーボードであるとか、そういった物を知覚している。さて、わたしが目を動かしたり、体を動かしたりすることによって、その物は様々な姿を現すことになる。しかし見え方が変わったからといって、その物、つまりモニターやキーボードが変化するというのではない。このように同一の事物が様々な側面から与えられてくることをフッサールは「射映(Abschattung)」とよんだのである。その射映そのものは感覚与件の内に数え入れられるのであるが、しかしその与件を統握によって生気づけることで、その与件は呈示的機能を果たすようになり、色彩や形態の現出を形成することになる。感覚与件は体験の実際的構成要素、すなわち体験の内に実際に含まれているものであるが、しかしそのような与件によって呈示されてくるもの、すなわち物質的事物は、感覚与件とは異なり、体験の内に含まれているものではない。従って射映と射映されてくるものとは区別されなければならないのであり、射映は体験であるが、射映されてくるものは空間的な事物である。この区別は「与えられ方の原理的な相違」(III/I, S. 88)に基づくものである。物質的事物は常に射映を通して与えられるということ、すなわちそれは常にあるひとつの側面においてしか与えられないということであり、他方で体験として与えられるもの、すなわち反省によって対象化される体験は射映を通しておのれを呈示するというのではないのであり、また「絶対的なものとして与えられ」(III/I, S. 92)ているのである。

超越的知覚においてその対象は、常に一面しか与えられないが、しかしわたしたちは常にその一面のみを見ているというわけではない。わたしがいま知覚しているモニターやキーボードはわたしに与えられている面しか持っていないわけではなく、常にその裏面を持っている。つまりわたしにいま現在現れているものは常に現れていないもの、あるいは「非本来的な共所与性の地平によって取り囲まれている」(III/I, S. 91)のである。わたしはその裏面をいろいろ想像してみることができる。現れている部分は常に現れていない部分を規定するための可能性を描いているのである⁸⁵。しかしそのように想像しているだけではなく、実際にキーボードを持ち上げ、その裏面を見るということもできる。そうするとわたしが表面を見ていたときに想像していたこととは異なったものが現れるということもありうる。超越的知覚の所与性様式、すなわち射映を通しての所与ということには常に、本質的にこのような事態が伴っているのであり、超越的知覚は、「絶対的なものを与えることはない」(III/I, S. 97)のである。

くどいようであるがもう一度確認しておく、超越的知覚は絶対的なものを与えないのである。しかし超越的知覚という体験を反省することによって、今度は超越的知覚そのものは絶対的なものとしてわたしに与えられてくるのである。そうすると超越的知覚によって知覚されていた対象もまたわたしに絶対的なものとして与えられるようになるのである。なぜなら知覚するということは常に「何かを知覚する」ということであって、知覚と知覚されるものとは切り離しえないからである。従って知覚という体験を反省するということは同時に、そしてまた必然的にその知覚によって知覚されているものをもみずからの内に取り込むということになるのである。それは反省によってなされるのであるから、反省以前の素朴な知覚においてはその存在を疑いうるような対象も、反省によって与えられてくる場合には、一

⁸⁵ このことについては第2部第6章で詳しく論じたいと思う。

実際に存在していようと存在していなかろうと—絶対的な確実性をもって与えられてくるのである。しかしながらこの反省によって与えられてくるとはいえ、物質的事物はやはり体験を実的に構成するようなものではない。ここで内在も実的内在と志向的内在との二つに区別されなければならないのである。この志向的内在が、志向的对象、あるいはノエマとよばれるのである。

わたしたちは相関関係という問題設定が現象学的還元という方法を導くというフランクの言葉に従って、考察を進めてきたのであるが、そのことについてここで明らかにしておきたい。相関関係とは何であったかということをもう一度確認しておく、それは主観と客観との間の対応関係であるということがいえる。しかしそれは主観と客観という二つの項がまず存在し、そのあとでそれらの二つの項が何らかのかたちで結びつけられるというような関係ではなく、まずもってその関係が第一にあるような関係のことである。従って相関関係という問題設定においては、主観や客観にではなく、むしろその関係そのものを主題にしなければならないのである。

わたしたちが普段普通に生活している場合は、わたしたちは、自分が見たり聴いたりするもののほうに注意を向け、そしてその存在を疑うことはない。そのような態度をフッサールは自然的態度と名づけたのである。しかし現象学がおこなう認識批判においては、素朴に対象の存在を信じることはできない。問題は、わたしたちはいかにして対象を認識しているのかということであり、あるいはそれ以前に対象を認識しているといえるかどうかということが問題なのである。そのためには、素朴に対象の存在を信じて、そちらにのみ目を向けているようなあり方を変更しなければならないのであり、またわたしたちのそのような態度ばかりでなく、そのような態度によって形成されてくる学問をも前提とすることはできないのである。従ってまず第一になされなければならないことは判断中止、あるいはエポケーといわれる操作であり、これによって自然的態度において働いているいわゆる「自然的態度の本質に属する一般定立」(III/I, S. 65)を遮断し、それとともに素朴に対象の存在を信じている学問をも遮断する必要があるのである⁸⁶。

しかしそれだけではまだ十分ではない。自然的態度の一般定立を遮断したとしても、まだ相関関係を主題として取り扱うことはできないのである。相関関係そのものを主題化するためにはさらに反省が必要である。例えば知覚という体験を反省する場合、わたしたちが反省によって主題化しているものは、単なる知覚体験ではなく、知覚体験とそれに不可分に結びついている知覚された対象である。より明確にいうならば、反省が主題化するものは、知覚作用—知覚対象という関係なのである。デカルトは方法的懐疑の末にコギトを発見したのであるが、しかしコギトは常にコギタートゥムを伴ってしか成立しないのである⁸⁷。このコギト—コギタートゥムという関係、これこそ相関関係なのであるが、反省はこの

⁸⁶ Vgl., III, §32.

⁸⁷ このことが意識の志向性の根本的な特性である。この作用と対象との関係についてフッサールは次のようにいう。「諸体験はあるものについての意識である限り、その諸体験は、このあるものに『志向的に関係づけられている』といわれるのである。この場合よく注意しなければいけないのは次の点である。すなわち、ここでは何らかの心理学的な出来事—体験とよばれるような出来事—と、それとは別の実在的現存在—対象と呼ばれる現存在—との間の、何らかの関係が問題になっているのではないということ、あるいはまた、これら二つのもの間に、客観的事実において成り立つでもあろうような心理物理的なまたそのほかの仕方での実在的な何らかの結合が問題になっているのでもないということである。むしろこ

ことを主題化するのである。またこの相関関係は反省によって取り出されてくるのであるから疑わしいところはないのである。素朴な自然的態度において生きている場合、わたしたちが知覚している対象の存在を疑うことはないのであるが、しかしそのことは皮肉にもその存在を疑う可能性の余地を残すことになるのである。わたしたちが知覚していたと思っていたことが実は幻覚であった場合、幻覚という体験における幻覚の対象は実際には存在しない、しかし反省によってその幻覚体験を主題化した場合、幻覚体験と幻覚の対象とは疑う余地のないものとしてわたしたちに与えられているのである。従ってこの現象学的還元という操作の内にいる場合には、対象が現実存在しているか、つまり実在しているかどうかということは問題ではなく、対象がわたしたちに与えられているということ、(あるいは対象が意識に与えられているということ) そのことが対象の存在を保証するのである。従ってフッサールは「対象の存在は、専らその対象が知覚されることのうちにある」(III/1, 230)ということができるのである。

以上で相関関係という問題設定が、現象学的還元を導くのであるということも明らかになったのではないだろうか。すなわち、相関関係という関係を絶対的に疑うことできない地盤の上で主題化するということが現象学的還元という方法的操作の役割なのである。

(2) 意識という絶対的存在と対象の相対的存在

上では、現象学的分析にとっての現象学的還元の必然性について述べたのであるが、次にその還元を施された意識と、それに不可分な対象とについてさらに詳しく考察することにする。ここではすでに還元が施されているものとして考察を進めていくことにする。

わたしは上で、対象が与えられているということが対象の存在を保証すると述べた。このことの意味をより明らかにして、現象学的還元を施された意識と対象の性格を明らかにしよう。

還元の結果あきらかになったことは、還元によって与えられた意識とは絶対に疑えないものであるということである。それを疑うことはひとつの背理へと導くのである。それに対して対象のほうはどうであろうか。素朴な自然的態度においてわたしたちが知覚していると思っている対象は、常に疑いを差しはさむ余地のある対象である。しかし還元によって与えられてくる対象はもはや疑う余地はないのである。なぜなら、それを疑うことがひとつの背理へと導く体験と密接不可分に結びついているものだからである。しかしそのことと同時に、そのような対象の存在は相対的なものであるということも明確になってくる。なぜなら、対象の存在が疑えないということができるのは、その対象が知覚されていることによるからである。もしも事物世界が無化されるとしたら対象はどうなるだろうか。明らかにその場合には対象も無化させられるのであるが、しかしそのことによって体験までもがなくなってしまうということはないのである。もちろん体験においても、その対象がなくなってしまうのであるから、

こでも、いつでも問題になっているのは、純粹に現象学的な諸体験」(III/1, S. 74)である。現象学的体験が実在的な体験ではないということについては以下で述べる。

何らかの変化を蒙ることはあるのではあるが、しかし対象とともに消え去るわけではない。フッサールはこのような意識の絶対的存在と対象の意識への依拠について次のようにいう。

いかなる実在的存在も、つまり意識にとって現出を通して呈示されかつ証示されてくるようないかなる実在的存在も、(体験流という最広義における)意識そのものの存在にとっては必然的ではないのである。

内在的存在はそれゆえ、それが現実存在するためには原理的にいかなる「事物」をも必要としないという意味において絶対的存在である。

他方、超越的な「事物」の世界は、全く意識に依拠しており、しかもひとつの論理的に案出された意識にではなく、顕在的な意識に依拠しているのである。(III/I, S. 104)

従って、意識と実在的存在とは全く異なる種類の存在なのであり、意識は「必然的かつ絶対的」(III/I, S. 105)であり、実在的存在は「単に偶然的で意識に相対的な存在」(ebd.)である。フッサールはこのような絶対的存在である意識に関して次のような性格づけを行っている。それによると意識とは、「独立して完結した存在連関」(ebd.)なのであり、この連関の中には「何ものも押し入ることもできなければ何ものも洩れ落ちることもできない」(ebd.)という。この言明にはフッサールの信念あるいは企図がひそんでいるように思われる。それは現象学を究極的な自己責任に基づく学として打ち立てるという企図である。しかしここではそのことはおいておき、意識に相対的な存在といわれる対象のほうに目を転じてみよう。

知覚の対象は実在的内在ではなく、志向的内在であるということであった。これは対象が意識の志向性という特性によって意識と密接に結びついているということの意味しているのである。つまりわたしたちは感覚与件を統握によって生気づけることによって、その対象を現出させるのである。統握という働きはすでに『論研』において述べられていた事柄である。すなわち統握とはあるものをあるもの「として」把握するという働きであり、そこにおいてわたしたちは対象に意味付与(Sinngebung)⁸⁸を行っているのである。「ひとり経験のみこそが、事物にその意味を指定するゆえんのものなのである」(III/I, S. 100)とフッサールはいう。こうして諸々の対象はそれぞれある意味としてわたしたちに与えられているのであり、ひいては世界もある意味として与えられるであろう。そこからまた次のようにいうことも許されるであろう。現象学的還元を施された純粹意識の領圏においては対象の存在とは、意味としての存在であるということである。従ってまた、対象の存在を問うということはその意味を問うということでもある⁸⁹。

(3) 純粹意識と心理学的意識

⁸⁸ この語は『論理学研究』での意味賦与(Bedeutungsverleihen)が拡張されたものと考えてよいであろう。

⁸⁹ このことが論理学と現象学の関係を考える上できわめて重要な事柄である。ここから純粹論理学における命題論と存在論の二面性という『論理学』での主張も理解できるようになるであろう。

還元によってえられてくる「残余」、すなわち純粋意識が絶対的であるということはもはや明らかであろう。この純粋意識の絶対性という性格からフッサールは『論研』時代の実在論の立場を離れることになる。また現象学と記述的心理学を同一視することももはや許されなくなるのである。それは同時に超越論的観念論へとフッサールが踏み出したということでもある。

現象学は徹頭徹尾この純粋意識の領野を動くのであるが、心理学もまた意識をその主題とする。そうすると現象学と心理学との関係が当然問題となってくるであろう。現象学は新しい種類の心理学なのであるかどうかということである。結論を簡単に述べてしまうならば、現象学が問題とする純粋意識は、心理学が扱うような意識とははっきりと区別されなければならないのである。そのことから現象学と心理学とは区別されなければならないのである。つまり現象学が扱う純粋意識は、実在的なものと区別され、そしてまたその実在的なものが依拠し、そのことによって実在的なものの総体である世界すらもが依拠するような絶対的な存在であり、それはいっさい実在的世界に組み込まれてはいないのである。それに対し心理学が扱う意識は、身体と結びつき、それによって実在的世界に組み込まれている意識である。そのように身体と結びついた意識は、超越的という性格をもち、その他の実在的な事物と同様に、偶然的で相対的なものになってしまうのである。

このことがまたデカルトとフッサールの差異でもある。デカルトはコギトを発見して次のようにいうのである。「それゆえわたしは・・・考えるものである、すなわち精神、あるいは靈魂、あるいは悟性、あるいは理性である」と。デカルトはコギトと靈魂(animus)を同一視している。しかしフッサールにとって靈魂とは、常に身体と関係している意識のことを指すのであり、それゆえフッサールは彼がデカルトに導かれて再発見したコギトをデカルトのように靈魂と同一視することはできないのである。デカルトが発見し、また心理学者が扱うような意識は常に実在的なものである、それに対して現象学が問題とする純粋意識は、「非実在的(irreal)」であるといわれる。

この点をもう少し詳しく、1911年に発表された『厳密な学としての哲学』を参照しながら明らかにしておきたいと思う。フッサールはこの論文において自然主義的哲学と歴史主義の二つを批判しているが、ここではもっぱら自然主義哲学が問題である。フッサールによれば自然主義とは、「自然、すなわち精密な自然法則に従う、空間時間的な存在の統一という意味での自然の発見の結果現れてきたもの」(XXV, S. 8)である。そしてフッサールはこの自然主義の特徴を「意識の自然化」と「理念の自然化」に見ている⁹⁰。理念の自然化とは、フッサールが『論研』の第一巻において徹底的に論駁したものであるので、ここでは詳しくはふれないでおく。問題は意識の自然化である。『論研』を執筆していたころ、フッサールはいまだ現象学を記述的心理学から明確に区別してはいなかったのであるが、この意識の自然化の問題と取り組むことによって現象学と記述的心理学の間に明瞭な線を引くことになるのである。

『厳密な学としての哲学』においてフッサールは心理学を「意識の自然科学」とし、それに現象学を対置している⁹¹。両者はともに意識を取り扱う学問であるが、心理学が、経験的意識を、つまり経験的態度における意識を扱うのに対して、現象学は現象学的態度における意識を扱うとされる。それではな

⁹⁰ Vgl., XXV, S. 9.

⁹¹ Vgl., XXV, S. 17.

ぜ意識の自然科学に対して、意識の現象学が必要なのだろうか、そのことを明らかにしなければならぬだろう。心理学が自然的態度において経験的意識を取り扱うということ、このことが意味するのは、心理学は経験的科学、あるいは事実学であるということである。従って心理学によって哲学を基礎づけるということは不適當であることになる。これがまず意識の現象学が必要とされる理由の第一である。次に「自然科学の素朴さ」という理由を挙げることができるであろう。すなわち自然科学にとって、みずからの扱う対象がそこに存在しているということは自明の前提なのである。近代の自然科学の発展、そしてそれを利用した科学技術の進歩を見るならば、もちろんそれを素朴に前提しても許される場面もあることは明かである。しかし次のような疑問は自然科学においては依然として謎のままであろう。

意識としての経験がいかにして対象を与えたり対象にであったりすることができるのか。またいかにして経験が、経験によって単に主観的に消しあったり、主観的に強めあったりするだけでなく、相互にその権利を保証しあったり誤りを正しあったりすることができるのか。いかにして経験論理的な意識の働きは、客観的に妥当するものをいいあらわすのであるか。なぜいけば意識の働きの規則が事物にとって無関係でないのか。(XXV, S. 14)

これらの疑問に答えるためには、「空間、時間、因果性などによって規定された事物的なものの存在を措定的に定立すること(thetische Existenzsetzungen von Dinglichkeiten)を含む一切の言表」(XXV, S. 15)を排除しなければならないという。これは『イデー I』でいわれているエポケーのことと考えて差し支えないであろう。さらにここで、フッサールはその言葉を使っていないが、自然科学の素朴さを克服するために、超越論的還元という操作が必要である。すなわちフッサールは、「意識と存在との関係の諸問題を探求しようとするのであれば、それは単に存在を意識の相関項(correlatum)としてのみ、つまりそれぞれの意識に応じて『思念されたもの(Gemeintes)』としてのみ、眼前に持ちうるにすぎない」(XXV, S. 15)という。ここで重要なのは、「思念されたものとして」ということである。自然科学が素朴に前提としている対象の存在と思念されたものとしての存在との相違を明らかにする必要がある。この相違、あるいは対立は、心的存在と物理的存在、意識と実在、自然と現象の対立と事象的には同じであるといわれる⁹²。

還元によって獲得された純粋意識が絶対的なものであり、更には非実在的なものであるということは先に確認したとおりであるが、ノエシスーノエマの相関関係という観点に立つならば、獲得された純粋意識には、その対象が不可分に備わっているはずである。還元によって意識が非実在的な性格をもつとするならば、それと不可分に結びついている対象の存在のほうはどうであろうか。少々長くなるが、フッサールの言葉を引用して、自然科学が素朴に前提する対象の存在と、現象学的態度において思念されたものとしての対象の存在との相違を明確にしたいと思う。まずは自然科学が前提する存在に関して。

⁹² Vgl., Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation*, 1973, Martinus Nijhoff, S. 105f.

同一の事物的なものは、われわれすべての眼前にあり、われわれすべてによってその本性に則して規定される。ところで事物的な物の本性とは次のことを意味する。すなわち事物的なものは多様に変化する主観的な現象として経験のうちに現れはするが、それでもなおそれは持続する諸性質または変化する諸性質の時間的統一として存在し、一つの空間と一つの時間とを持つ一つの物体界の連関、すなわちこれら一切の事物的なものを結合する連関のうちに結びつけられたものとして存在する。それらはただこの統一のうちにおいてのみそれであるところのものとして存在する。〔中略〕物体的に存在するものはすべて、ありとあらゆる変化の法則に支配されている。そしてこの法則は同一的なもの、つまり事物に関わるのであるが、しかしそれだけ切り離されたものとして存在している事物にではなく、一つの自然という統一的、現実的ならびに可能的な連関のうちに存在する事物に関わるのである。それぞれの事物は、それが一つの全自然のうちにおける諸々の因果関係の統一であることによって、その本性を持つのである。

実在的な諸性質（事物的—実在的、物体的）とは、因果の法則によってあらかじめ描かれている、同一的なものの変化の可能性に対する名称である。(XXV, S. 27)

ここでおこなわれていることは、主観的なもの、あるいは「第二性質の除去」(XXV, S. 28)であるとフッサールはいう。

それでは他方思念されたものとしての対象の存在はどうであろうか、その場合、思念されたものとしての対象は心的なもの(Das Psychische)とみなされる。それについてフッサールは次のようにいう。

心的な存在、つまり現象としての存在は、原理的に多数の、個々別々の知覚において同一の個体として経験されうるような統一ではない。それは、同一主観の諸知覚においてさえも、そのような統一としては決して経験されえないのである、換言すれば、心的なもの領域においては、現象と存在との間にはいかなる区別もないのである、自然が現象において現れる存在であるならば、現象そのもの（実際心理学者はこれを心的なものと考えている）は、それ自身さらに存在—それは、その背後にある現象を通じて現れる—では決してない。〔中略〕われわれが心的現象と名づけているものはすべて、それ自体としてみれば、まさに現象なのであって、決して自然ではないのである。

従って現象は決して実在的な統一ではない。それは実在的な諸性質をもつものではない。現象は、実在的部分や実在的变化や、因果関係に少しも関知しない。これらの言葉はすべて自然科学的に理解された意味でいわれている。現象に自然を帰すること、現象の実在的な決定要素や現象の因果的な諸連関を探究すること—これらのことは純然たる背理なのであって、〔中略〕このものを自然化するといった背理なのである。(XXV, S. 28-29)

この二つの引用から自然科学が素朴に前提している対象の存在と、現象学的態度における現象としての存在の相違は明かであろう。まず前者においては、対象は確かに主観的な現象として経験に与えられているのではあるが、しかし自然科学者が取り扱うのは、多様な主観的現象ではなく、むしろそれらを

貫いている持続的な諸性質、そしてそれを担う同一的なものなのである。そしてまた諸性質は因果連関の法則に服しているものであり、性質の変化も因果連関の法則に従っているのである。この特徴のうちで最も注目しなければならないのは、存在と現象の分離ということである。それに対して現象学的態度において対象は現象となるのであるが、それは存在と別ではないといわれ、さらにその現象は因果関係となんの関わりもないとされている。現象が因果関係となんの関わりもないのだとするならば、現象がいったいどのような法則に従っているのか、それが問題であるが、それはのちに考察することにした⁹³。わたしたちはここで現象と存在が区別されないということを注目しなければならない。現象と存在を区別しないということは、先にも述べたが、対象はわたしたちに与えられるがままのものとして存在しているということであり、そのようなものとして、すなわち経験に則して主題化されるということである。知覚されたものは知覚されたものとして、想起されたものは想起されたものとして、また想像されたものは想像されたものとして主題化されるのである。どのようなものとして、あるいはいかにして対象がわたしたちの意識に与えられているか、それが問題なのである。それは単に意識の様態の問題ではなく、同時に対象の存在の問題でもある。すなわち対象は意識において与えられたものとしてのみ存在しているのであって、想起において与えられた対象は、想起されたものとして存在しているのであり、そのようなものとしてのみ存在するのである。従って、対象が存在するということを「認識に即して (erkenntnismäßig) 証示」(XXV, S. 16)することが可能なのである。

ここでさらにこの純粋意識の領野が超越論的といわれることについて述べておきたい。超越論的という語をカントが定式化したことはよく知られていることである。それによれば超越論的とは、「対象ではなく、むしろ対象を我々が認識する仕方—それがア prioriに可能である限りにおいて—に一般に関与するすべての認識を超越論的と名づける⁹⁴」といわれている。フッサールにおいてはどうかであろうか。フッサールは『イデー I』においては明確に超越論的ということの定義を行っていない。しかし後年に書かれた『イデー I』へのあとがきにおいては超越論的主観性を「あらゆる意味付与と存在確証との根源的な場所」(V, S. 139)であると述べている。ここから超越論的ということを理解するならば、超越論的とは、対象に意味を与え、その存在を確証する意識の働きのことを表示しているということができるであろう。このことはまさにわたしたちがこれまで見てきた還元によって明らかにされたことである。自然的態度の一般定立を停止し、素朴に対象に向かうのではなく、むしろ体験とその対象との相関関係を主題化するという、そのことによって実在的事物の存在が意識に依拠し、それは意味として与えられているということが明らかになったのである。従ってこの還元によって発見された純粋意識の領野が超越論的といわれ、またそこへと導く還元が超越論的還元と称されるのである。

(4) 形相的還元について

⁹³ 第2部を参照せよ。

⁹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg., Jens Timmermann, 1998, Felix Meiner Verlag, S. 82.

フッサールは心理学と超越論的現象学の区別を行うにあたり、二つの点をあげている⁹⁵。ひとつは、これまで見てきたように、実在性と非実在性による区別であり、あとのひとつは、先のものとも関係するが、心理学は「事実問題(matters of fact)」に関する学であるということである。このことを知るためにわたしたちは形相的還元を行わなければならないのである。ここでは現象学の学問としての身分が問題となる。フッサールは様々な言葉で現象学を性格づけている。例えば純粹現象学、超越論的現象学、超越論的に純粹な意識の記述的本質論などである。現象学は単に純粹意識、あるいは超越論的に純化された意識ではなく、そのような意識とその相関者の本質を扱う学問である。このことは、現象学に課せられた諸学の基礎づけという課題と密接に関連するものである。

問題は事実と本質との関係である。現象学は還元を施された純粹意識という領野を動き回るのであるが、他方自然的態度において営まれる学問もある。そのような自然的態度の学問⁹⁶は世界を、つまり「可能な経験および経験認識の諸対象の全総体」(III/I, S. 11)を探求の領野としている。そのような学問の中で、経験とともに学問が始まり、そして経験の内のみを動き回る学問がある。そのような学問が経験科学、あるいは事実学とよばれる。事実学は「空間時間的に現存在するもの」(III/I, S. 12)を定立するのであるが、それは先にも述べたように、偶然的なものである。偶然的とは、あるものが現在これこれのようなものとして存在しているが、しかしそれはまた別のよう仕方で存在したかもしれないということである。そのような偶然的なものを対象としている自然科学において、ある一定の法則が発見されるが、しかしその法則は、「事実上の規則」(ebd.)なのであり、全く別の内容でありえたかもしれないのである。しかし偶然的なものは、単に偶然的なものであるというわけではない。というのもそのものが偶然的なものであるということは、逆説的にも必然的であるからである。すなわち偶然的なものは、必然的に、別の状況においては別のあり方をしえるのである。

まさにある本質を持ち、従ってある純粹に把握されるべき形相を持つということが、どんな偶然的なものであれみなその意味に属している。(ebd.)

従って、偶然的なものと必然的なものとは全く切り離れているわけではなく、それなりの関係を持っているのである。さて、必然性とは、空間時間をこえて、いつでも、どこでも、ということの意味しているものであり、それは本質普遍性と関係するのであり、本質必然性と本質普遍性とは相関者であるといわれる⁹⁷。

わたしたちの普通の経験は、偶然的な個物を定立するのである。それでは、空間時間をこえた本質をわたしたちは何によって知るのであろうか。周知の通り、フッサールはここで本質直観というものを主張するのである。本質はこの本質直観によって与えられるのである。この本質直観は『論研』において

⁹⁵ Vgl., III/1, S.6f.

⁹⁶ フッサールは自然的態度による学問として、自然科学、精神科学、社会学的諸学科をあげている。つまりは現象学的態度によっておこなわれる学問以外はすべて自然的態度による学問といってよいであろう。Vgl., III/I, S. 10f.

⁹⁷ Vgl., III/1, S. 19.

意味の理念性を捉える働きや範疇的直観として語られていたものと同種のものと考えてよいであろう。

『論研』において、範疇的直観は感性的直観に基づけられているといわれていたが、『イデーI』においては、個的直観は本質直観に転化させられることができるといわれている。この二つの直観の関係は、『論研』から『イデーI』へのフッサールの思索の転回において変化しているわけではない。フッサールは次のようにして本質が取り出されてくるといふ。

この普遍的本質は、これを純粋に理解すれば、個的な音から（個別的に、あるいは他の諸々の音との比較を通して「共通のもの」として）直観しつつ取り出された契機にほかならない。（III/1, S. 13 傍点は引用者による）

本質をえるためにまず必要なものは、ここでは個的な音であり、それは個的、あるいは経験的直観によって与えられるものである。そして次に諸々の音との比較において共通なものが本質として直観されるのである。従って本質直観によっていきなり本質が与えられるわけではなく、それは常に個的直観から転化されるものなのである⁹⁸。単なる個的直観が本質を与えるのではないということには注意しておかなければならない。個的直観はあくまでも本質直観のための基盤なのであり、それによって時間空間をこえ、すなわち事実的なものではない本質が与えられることはないのである。従ってまたあくまでも経験的な法則であるような自然法則と、本質必然的な法則とは区別されなければならないのである。つまり自然法則はなるほど普遍的であるかもしれない、しかしそれは現実世界における普遍性なのであって、常に現存在定立を伴っているのであるが、それに対して本質必然性といわれているものは、そのような定立を伴っていないのである。

ここでの考察をわたしたちは事実学から始めたのであるが、それは常に個的なものを定立するのである。しかしまた個的なものとは全く別種の本質もある。そのような本質を扱う学問が本質学とよばれる。事実と本質、個的直観と本質直観が無関係ではないのと同様、事実学と本質学も無関係ではない。そしてまた個的直観によって本質が獲られるのではないのと同様に、個的直観は本質学を基礎づけることはできない。本質学は本質直観によって基礎づけられるのである。

ここでわたしたちが論じている本質と非常に似通ったものがある。それは「形式」である。本質とは、例えば音の本質の場合、あらゆる個々の音をすべてに共通する何かである。他方形式もまた個々のものの差異をこえて共通する何かである。それゆえフッサールはこのような形式もいちおう⁹⁹ 本質の内に数え入れ、形式的本質とよんでいる。これまでわたしたちが論じてきた音の本質やその他例えば色の本質、物質的事物の本質などは形式的な本質ではなく質料的本質といわれる。従って現象学が本質学であるといっても、それは形式的本質を扱うのではなく、質料的本質を扱うのであると考えられるが、そこにも問題があることは先にも指摘した¹⁰⁰とおりであり、そのことを考察しなければならない。

⁹⁸ 本質直観から個的直観への転化も可能である。

⁹⁹ しかしフッサールはこのような形式的本質は本来の意味での本質ではないという。Vgl., III, S. 21.

¹⁰⁰ 46頁。

3節 形態学的本質と精密な本質

確かに現象学は本質学であるから、事実学を基礎づけることはできる。しかし形式と質料の関係についてはまだ解明されていない。特に現象学が最初に基礎づけなければならない、論理学との関係が重要である。確かに現象学者が現象学的還元によって無前提の立場に立ったとしても、いざ現象学が実行されるならどのようなことが起こるのであろうか。つまり、現象学は記述を旨としてその分析を進めていくのであり、その記述に用いられる言語の問題が登場するのである。

例えば現象学的記述に用いられる言語が、わたしたちが日常使っているような言語で進められるならば、そこには危険が付きまとうのではないだろうか。例えば、わたしたちが日常使用する言語は、すでに存在する言語の枠組みに一定程度準拠して成立しているであろう。しかしそうすると現象学の分析は、結局それを記述する段になると、再び伝統的な論理学の枠組みに押し込められてしまうことになるのではないだろうか。そうすることによって現象学がせっかく手に入れた権利が再び失われてしまうことにはならないのだろうか。つまり論理学を基礎づけるべき現象学の成果が、結局は基礎づけるべき当の論理学によって型押しをされてしまうのである。従ってあらゆるものが最終的には命題形式へと連れ戻されてしまうのである¹⁰¹。

この問題は現象学にとって非常に重要な問題であるが、ここではフッサールが記述に用いる言語に対してどのような見解をもっていたかということを中心に明らかにしておくことにする。

『イデーニI』での見解によれば、現象学とは「純粋な直観の内部に踏みとどまる本質論以外の何ものでもあろうとし」(III/1, S. 139)ない。そしてその現象学においては「超越論的に純粋な意識の範例的な所与に即して、直接的な直観を遂行し、それらの所与を概念的、あるいは術語的に確定する」(ebd.)のであるという。しかしその際に用いられる言葉は「一般的な言語」(III/1, S. 140)からもたらされるがゆえに、多義的で、意味の変動という点では曖昧である。しかし他方で、その表現が直観によってもたらされた所与と合致するならばその曖昧さは取り除かれ、「ここといまにおける顕在的で明瞭な意味として、規定された意味を受け取る」(ebd.)ことになる。また「人工的言語をできる限り避けることは十分理由のあることである」(ebd.)ともいう。というのも「哲学においては数学におけるように定義するということはできない」(III/1, S. 9)のであるからである。先にも述べたが、例えば数学における公理は前提として立てられるものであり、直観との合致は全く問題外である。そこに数学の問題点があるのであろうが、しかしそうすることによって数学においては術語が最初から曖昧さなく、一義的に確定されることができよう。これは哲学、あるいは現象学の扱う対象と数学の扱う対象との決定的な相違によるものともいえる。

¹⁰¹これはすでにオイゲン・フィンクが提起した問題である。そこでフィンクは現象学における三つのパラドックスを提出している。第一に、表明の状況(*die Situation der Äußerung*)のパラドックスである。第二に現象学的命題のパラドックスであり、そして第三に超越論的諸規定のパラドックスである。Vgl., Eugen Fink, ebd., S.153ff.

そこで再び二種類の本質という話しに戻らねばならない。先にフッサールに従い本質を形式的本質と質料的本質に区別したが、さらに別の区別もある。一方で数学のような学科が扱う本質は、精密な本質といわれ、他方で現象学が扱う本質は、形態学的、あるいは類型の本質といわれる。この二つの区別は互いに交差するものであると思われる。前者の精密な本質は、精密な諸概念をその相関者として持っており、ということは精密な概念によって規定可能であるということであり、「カント的な意味での理念の性格」(III/1, S. 155)をもっており、「人の見ることのできないものを表現」(ebd.)しているのであるといわれる。これに対して、記述によって分析を進めていく場合のその記述の概念は、「素朴な直観から直接取り出された本質を表現する概念であって、何らの理念をも表現する概念」(ebd.)ではない。記述学は「漠然とした形態学的類型についての形態学的諸概念を形成」(ebd.)するのであり、それは常に流動的である。よく挙げられる例であるが、このような本質をあらわす際に用いられる表現は、「のぎりの歯のようにギザギザの」とか、「レンズのような形をした」などといった表現である。このように表現される形態学的本質は、流動的ではあるが、しかし「しっかりとした堅固さや、きちんと区別されうる」(III/1, S. 155-156)という性格をもっている。

形式的本質と質料的本質との区別と、精密な本質と形態学的本質という区別、この二つの区別は交差するものであると述べた。そうすると以下の四つの本質学が可能である。(1) 形式的かつ精密な本質学 (2) 質料的かつ精密な本質学 (3) 形式的かつ形態学的本質学 (4) 質料的かつ形態学的本質学の四つである。例えばフッサールは質料的な数学一般の代表者として幾何学をあげ、それを現象学と対比している¹⁰²。その記述からするならば、幾何学は、質料的かつ精密な本質学であることになる。形式的かつ精密な本質学には、おそらく集合論などがあてはまることになるであろう。そして現象学は「質料的形相学」(III/1, 150)であるという規定や、上述した形態学的本質に関する規定、超越論的に純粋な意識の記述的本質論であるという規定を考えあわせるならば、質料的かつ形態学的本質学ということになるであろう。それでは、(3)の形式的かつ形態学的本質学にあてはめられる学問はいかなる学問であろうか、あるいはそもそもそのような学問は存在しえないのだろうか。これは現象学が何であるのかという問題とも密接に関わるであろう。このことを明らかにするためには、現象学的還元によって主題化される意識とフッサールの探求の方向がどのようなものなのかということをおまねかなければならない。

4 節 根元領域(Urregion)としての意識

先にわたしは現象学を質料的かつ形態学的本質学に組み入れた。このことの原因をもう少し詳しく述べておくことにする。

フッサールは『イデー I』において一つの問いを提出している。それは、「現象学は体験の『幾何学』といった形で構成されねばならないのか、もしくは構成されうるかどうか」(III/1, S. 150)という問いである。あるいは同じことであるが、「意識流は、一つの真正な数学的多様体であるのか」(III/1, S. 153-154)

¹⁰² Vgl., III/1, S. 153f.

ともいう。ここでなぜ幾何学が引き合いに出されるかといえば、それは幾何学が精密ではあるものの質料的な学問であるからに他ならない。例えばユークリッド幾何学とは三次元多様体の理論といわれるように、たんに対象一般といった空虚なものを扱っているのではなく、むしろ三次元空間に存在している対象に関する理論なのである。このような問いに対してフッサールは「現象学は体験の幾何学ではない」といった明確な回答を与えてはいないが、しかしこの問いに否定的な答えを与えるであろうことは明らかである。つまり幾何学は「記述しながら進むというやり方採ってはいない」(III/1, S. 151)のであって、ある公理系を確立し、その公理系から演繹によって、三次元空間内のあらゆる対象を規定することを目指しているのである。それに対して現象学は、「超越論的に純粋な体験の、記述的本質論」(III/1, S. 156)であり、そして記述の本性のうちには、「高次の段階の作業は、低次の段階の作業に、いささかも依存しないのであって、だから例えば、体系的な帰納的方法が方法上要求されて、普遍性の段階を一步一步昇っていかねばならないといったような具合には全くなっていない」(III/1, S. 157)ということが含まれており、さらに「演繹的な理論化といったものは、上来の論述からして、現象学からは排除されている」(ebd.)のである。そして現象学は、記述すべきものを直観によって捉えるのである。従って、現象学は「記述的本質学としてはしかし、数学的諸学とは全く異なつた根本部門の形相的学に属する」(III/1, S. 158)のである。従って現象学が対象とするのは、精密な本質ではない。

それでは現象学者が直観によって捉える対象は形式的なものであろうか、それとも質料的なものであろうか。現象学者は現象学的還元によって、その眼差しを意識へと向ける¹⁰³。それは、上でも見たように、そこにこそ論理的なものの起源が隠されているからである。このように取り出されてくる意識をフッサールは次のようにいう。

現象学的還元によって、われわれには、超越論的意識の王国が、ある特定の意味において「絶対的な」存在の王国として、明らかになり出現してきた。この王国は、存在一般の根元範疇であり（あるいはわれわれの言い方では、根元領域であり）、他の一切の存在領域は、それに根ざし、その本質上それへと関係づけられ、したがってまたことごとく本質上それに依存したものである。(III/1, S. 158-159 傍点は引用者による。)

ここで注意しなければならないのは、フッサールは意識を領域としてではなく、根元範疇、あるいは根元領域と述べていることである。そして他のあらゆる領域がその根元領域に関係づけられ、もっぱらそれに基づけられているのである。例えば、フッサールは、結局は生前には公刊されることのなかった『イデーニ II』において領域的存在論を企てているが、そこでは物理的自然、心をもった(animal)自然、精神世界の三つの領域が立てられている。そして物理的自然には単なる物質が、心をもった自然には動物のような存在が、そして精神的世界には人格の共同体や教会といったものがそれぞれ属する。しかしそれらの対象は意識を前提とし、意識に対して現れてくる対象なのであって、意識なしには何ものでも

¹⁰³ むしろ意識と対象との相関関係に目を向けるというほうが正確である。

ないのである。したがって意識は他の領域と並列されるようなものではなく、むしろそれらの領域を可能にするような根元領域であるということになるのである。「現象学的方法は徹頭徹尾、反省の諸作用の中で、行われ活動するのである」(III/1, S. 162)といわれ、また「反省とは、意識一般を認識するための意識の方法」(III/1, S. 165)であるといわれる通り、現象学はあらゆる領域を可能にする意識を主題とするのである。しかしながら、フッサールは現象学の別の可能性についても言及している。

自然科学的経験および思考の側面からいって、自然科学的意識の現象学というものが存在するばかりではなく、自然科学的意識の相関者としての自然そのものの現象学というものもまた存在する。同様に心理学や精神科学は遮断を受けるのではあるが、しかし、人間の現象学、人間の人格性の現象学、人間の人格的特質の現象学、人間の意識過程の現象学といったものも存在するのであり、さらには、社会的精神の現象学、社会的諸形態の現象学、文化形成体の現象学といったものも存在するのである。(III/1, S. 159)

ここで注目すべきは、例えば、自然そのものの現象学といったものが可能であるといわれていることである。自然そのものとは、当然のことながら意識ではない。むしろそれは、反省によって対象にされた(=認識された)意識に現れてくる対象についての現象学である¹⁰⁴。しかしそうであるとするならば、このような現象学は、それが扱う対象が領域を越えて異なっているのであるから、根元領域を主題とする現象学から区別されなければならないであろう。この相違を理解しなければ、フッサールの現象学を誤解することになってしまうように思われる。

従って大きくわけるならば二種類の現象学があるということがいえるであろう。実際わたしたちが通常『イデーニ I』と表示している著作のタイトルは、『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第一巻 純粋現象学への一般的序論』であり、一方に純粋現象学があり、他方に現象学的哲学があるということをつッサール自身が告げているのではないだろうか。そしてこの第一巻は、そのタイトルに従うならば、純粋現象学について述べられていると理解すべきではないだろうか。それではいったい純粋現象学と現象学的哲学との相違はどこにあるのか、ということをはっきりと示さなければならないであろう。

まずは『イデーニ I』が純粋現象学を目指しているということを示していると考えられる箇所をひいておこう。

超越論的現象学は、この第一巻においては、この経験領野の、経験事実に関する、経験的な学として、基礎づけられはしない。〔中略〕したがって、この第一巻において問題になっているのは、一つの「アブリオリナ」学(根源的直観的な有様における普遍的なものに、形相的に立ち向かっている一つの学)、なのである。この学は、超越論的主観性の経験領野の、その事実的な諸体験をそなえた事実的な姿においては、単に、純粋可能性としてだけ、要求するに過ぎず、そうした事実的諸体験を、全く任意に変動さ

¹⁰⁴ これらのことを述べているときに、すでに『イデーニ II』の構想があったものと推測できる。

れてゆく純粋な直観的諸可能性と同列において、さてこうしておいて今度は、すべての自由な変動を経めぐったあげく、超越論的主観性の不壊の本質構造を、その「アプリアリ」として、取り出すわけである。(V, S. 141-142 傍点は引用者による)

そしてこのすぐ後にも次のように述べている。

形相的現象学は、この第一巻においては、単に形相的な「記述」の王国にだけ、限られている。すなわち超越論的主観性の直接的に洞察されうる本質諸構造の王国にだけ、限られている。というのも、この王国は、すでにそれ自身において、一つの体系的に完結した、無限の本質固有性の世界をなしているからである。(V, S. 142 傍点は引用者による。)

この文章は現在フッサリアーナの五巻に収録されている『イデーナ I』への後書きのための文章である。ここからも明らかのように、『イデーナ I』において問題となっているのは、超越論的主観性の「本質構造」なのであって、内容ではない、ととりあえずはいうことができるのではないだろうか。たしかに現象学の根本問題といわれる意識の志向性は、意識は常に何かについての意識である¹⁰⁵といわれ、意識とその内容は不可分であるともいえるが、フッサール自身その構造のみを取り出すことが可能であると考えていたといえるであろう。それでは、構造を扱えば純粋現象学になり、その内容もともに考察するならば現象学的哲学になるということであろうか。このことを明らかにするために、哲学に対するフッサールの見解を明らかにしなければならないだろう。

フッサールの哲学の概念規定にとって、二つの契機が構成的かつ本質的であるとシューマンは指摘している¹⁰⁶。その二つの契機とは、哲学的知の普遍性という量的な契機であり、もう一つは、最終的な妥当性という質的なものである。例えばフッサールは、「わたしにとって哲学は、その理念に従えば普遍的で、そしてラディカルな意味において厳密な学問である」(V, S. 139)とか、「哲学は、自らを絶対的に正当化する学問であって、それに加えて普遍的な学問である」(VIII, S. 30)などという。そこから哲学は、一方で絶対的な認識を目指すものであるということができよう。また普遍的ということに関していうと、それはいつ、いついかなるときにでもという意味での普遍と、全体という意味での普遍の両方を意味するであろう。前者の場合、それは絶対的な認識ということと重なり合うであろうが、後者の場合それは哲学の対象領域に関わるであろう。すなわち哲学は個別的な対象に関わるのではなく、その全体へと関わるものであるということの意味するであろう。そのときに哲学は「存在者一般の真の普遍的な意味とその普遍的な構造」(I, S. 120)についての学問であるということになる。

¹⁰⁵ 志向性の問題は第二部で論じる。

¹⁰⁶ Vgl., Karl Schuhmann, Husserls Idee der Philosophie, in *Husserl Studies*, Vol. 5, Kluwer Academic Publishers, 1988, S. 237. またこれ以外のものとしては以下の論文も参考にした。Marcus Brainard, *Belief and its Neutralization- Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, State University of New York Press, 2002, p. 48ff.

わたしたちは多様体論、あるいは形式的存在論が空虚な形式において、可能的であれ、現実的であれ存在一般を扱う学と規定されていたのを先に見た。しかしそれは未だ十分なものではないのであって、そこで一つの転回が、すなわち対象に向けられた学問から、主観に向けられた学問が要請されたのであった。しかし現象学的還元を考察したときにも繰り返し述べたが、主観を、あるいは純粹意識の領野に焦点を合わせ、そしてそこそが現象学的探求の場であるということは、単に主観のみを扱うということの意味しているのではなく、むしろ主観的なものと客観的なものの相関関係を主題化するということの意味しているのである。そのような場を探求する学問のことをフッサールは現象学と呼んだのである。従って未だ対象のみに目を向けている哲学は素朴である。

哲学が対象へと方向づけられたものであるとするならば、現象学は直接的には哲学ではないであろう。なぜならそれは対象にではなく、対象が対象として現出してくるような場を探求するのであるから。しかし現象学は、哲学の一部であるのかもしれない。つまり、哲学が対象、あるいは存在するもの一般へと向けられたものであるとするならば、存在者が存在することが可能になるような場が必要であろう。フッサールに従うならば、まさにその場こそが超越論的主観性であろう。そしてその探究こそが現象学の課題なのであり、超越論的主観性という場において初めて対象が現出するようになり、そのことによって、哲学の対象が成立するとするならば、超越論的主観性は対象を基づけているのである。それと同様に現象学は哲学を基づけるということになるであろう。それゆえにフッサールは、「現象学は、哲学の基礎学である」(III/1, S. 3)というのである。ここで、基づけるということは、フッサールが全体と部分の理論において定義した基づけの意味において理解されなければならない。しかもそれは一方的な基づけであり、「現象学は常に哲学なしにでも可能である¹⁰⁷」が、哲学は現象学なしには不可能なのであるということになるであろう。なぜなら、現象学は究極の自己責任を目指すものであり、自らによって自らを基礎づけ、それがあらゆるものを基礎づけるために一切の前提を排除し、原理的に現象学は一切いかなる学問にも依存しないということをフッサールは現象学の理念として語っているのであるから。そして基づけているということをおのうに理解するならば、そしてフッサールの意図からするならば、現象学と哲学は不可分の統一を形成しているのであって、それゆえに全体としての哲学の一部であることができる。

以上のことから、現象学は端的に哲学であるわけではなく、現象学と哲学とを安易に同一視することはできない。しかしながら他方で、現象学は哲学の必要不可欠の前段階という意味では、哲学の一部でもある。しかしそれは伝統的な哲学と同一の次元にあるのではなく、哲学の新たな次元を切り開いたということもできるかもしれない。先に述べたことの繰り返しになるが、存在する対象をその全体性において考察するのが哲学であるとするならば、フッサールの現象学は存在する対象が存在するようになること、そのことを探求しているのである。存在すること、あるいは現出すること、そのことが超越論的主観性において生じているのであって、存在するものがその存在の様式によってそれぞれその領域を形成するとするならば、存在することそのものが生じている超越論的主観性はあらゆる領域の源泉であ

¹⁰⁷ Karl Schuhmann, ebd., S. 246.

り、根元領域なのである。それは確かに根元「領域」と呼ばれてはいるが、他の領域のように何らかの質料性を意味しているというよりは、あらゆる質料性が成立するような枠組み（それが相関関係である）のことを意味していると考えられるであろう。それゆえにこそフッサールは『イデーンI』において超越論的主観性の本質構造にその分析を限定したのではないと思われる。

しかしそうであるとするならば、現象学は、それが哲学の前段階である限りにおいては、質料的な学問ではないということもいえるであろう。それでは現象学は形式的な学問であるということになるのだろうか。確かに超越論的主観性の構造を扱うという意味においては形式的な学問であるが、しかしその際の形式ということが意味しているのは、数学的多様体論において問題となるような形式、すなわち演繹的体系という意味での形式ではない。そのような可能性は、意識の自然化に対する批判によって、あらかじめ封じ込められているし、現象学が扱う本質が形態学的本質であるということによっても拒否されているのである。先に本質学を四つの可能性に分類したが、以上のことからするならば、現象学は、それが哲学の基礎学である限りにおいては、先に当てはめるものがなかった形式的かつ形態学的本質学に組み込まなければならないのである。

このことによって現象学によるあらゆる学の基礎づけという課題のもつ困難も解消されるであろう。つまりフッサールが「領域は形式に従属する」という限り、質料的な学問が形式的な学問を基礎づけることはできないであろう。それゆえ、現象学を単に質料的本質学として規定してしまうならば、現象学は論理学を基礎づけることは不可能になってしまう—もちろん自然そのもの、物理学的事物、あるいは共同体等々に関する現象学というものも可能であるが、しかしそれは現象学的哲学¹⁰⁸として可能なのである—。それに対して、現象学を形式的かつ形態学的本質学として規定するならば、少なくとも形式と領域の関係に関する困難は解消されるであろう。また現象学が扱う超越論的主観性はあらゆる領域—もちろんそこには自然科学の対象領域も含まれるであろう—を可能にするような根元領域であるがゆえに、各領域に成立する学問を現象学が基礎づけることもできるのである。つまり、先に哲学と現象学の基づけ関係について述べたが、あらゆる学問に関してその基づけ関係が成立しなければならないのである。

しかしそれでは、超越論的主観性の構造とはどのようなものであろうか。それは現象学の中心問題とされる志向性の問題と切り離すことはできない。この意識の志向性の具体的な分析に関しては第二部に譲ることにして、以下では学問論的な観点から、『論理学』の第二篇において提示されている超越論的論理学の問題を扱うことにしたい。

¹⁰⁸ 質料的学問という場合、明らかにその学問は対象に向けられた学問なのであって、現象学が質料的であるといわれる場合存在者としての対象に向けられているという意味で、それは現象学的哲学なのである。現象学が超越論的主観性をその探究の場とするという場合、やはり超越論的主観性が「対象」として扱われることになるが、しかしそれは存在者としての対象ではなく、ハイデガールの言い回しを用いるならば、存在者の存在を問題としているといえるであろう。

5章 超越論的主観性の構造分析—超越論的論理学—

これまでの考察は、フッサールの学問の基礎づけに関する問題から出発し、形式論理学へと到った。しかし、この形式論理学は客観的な形成体に関してはもっとも基礎的な学問であるが、しかしそれはロゴスの一面に過ぎないのであって、そこで、主観的なものに向けられた論理学が要請されるのであり、それこそが形式論理学を基礎づけ、ひいてはあらゆる学問を基礎づけるのである。その転回をフッサールは『論理学』の第二篇において、「形式的論理学から超越論的論理学へ」という表題のもとに行っている。以下ではこの超越論的論理学が超越論的主観性の構造と密接に関連するものであることを示し、それと同時に現象学そのものの性格をも明らかにしたいと思う。

1節 超越論的論理学による形式論理学の補完

これまでたびたび論じてきたことではあるが、学問の基礎づけには、形式論理学のみでは未だ不十分である。その理由としては、形式論理学がロゴスの客観的な側面にしか目を向けていないということである。しかしながら、フッサールにとっては客観的なものの起源は主観の側にあるのであって、それゆえにわたしたちはロゴスのもう一方の側面、すなわち主観の側におけるロゴスを問題としなければならないのである。しかしながらこのような転回は様々な批判や誤解を招くこともある。そのひとつは、やはり心理学主義の問題である。すなわちロゴスの主観的な側面を、つまり意識を主題化することによって、フッサールが一度は論駁した心理学主義へと立ち戻ることになるのではないかという批判である。例えば『論研』の第一巻に新たな哲学の登場を期待し、フッサールとも交流のあったミュンヘン学派にとって、その第二巻において意識の分析へと進んだフッサールは心理学主義への後戻りであるという印象を与えた。もちろんフッサール自身もまたこの意識を主題化することに関わる微妙な問題を十分わきまえていたと思われるし、それゆえにたびたび心理学と現象学の関係を論じている。例えば『イデーニ』においては純粹意識と心理学的意識との対比によってそのことが語られていた。『論理学』においてもやはり心理学主義という批判に対する弁明を行っている。フッサールはそこで「論理学的研究の二面性の要請」(XVII, S. 159)ということの意味を解明しつつ、主観的な方面に向けられた研究が心理学主義への後戻りではないということを論じているので、まずはそのことを確認することにしよう。

フッサールは『論研』の第一巻に言及しつつその当時「支配的であった経験主義は、あらゆる理念的形成体の固有の客観性に対して盲目であり、いたるところでその経験主義はそのような客観性を心理学的にその都度の心的な活動性や習慣性として評価している」(ebd.)という。気をつけなければならないのは、ここでフッサールは心理学主義を論理学における意識の側面を主題化したことによって批判しているのではないということである。当然そのこと自体はある意味では正当なのである。しかしながら「判断は判断体験ではないし、真理は明証性の体験ではない」(ebd.)のである。この相違を見落とし、客観的な形成体を心的なものに還元してしまうことを批判しているのである。それゆえフッサールは再び『論

研』を振り返り、そこで批判していたのは「全く特別な意味での心理学主義」(XVII, S. 160)であって、「論理学の主題である非実在的な意義形成体の心理学化」(ebd.)を批判していたのだという。

フッサールは『論理学』において、主観的側面の探求の重要性を説いているのであるから、心理学とは別の方法をとらなければならないことは明らかであろう。それが「主観的—相関的研究」(ebd.)である。すなわち判断や真理などのような非実在的対象の固有の存在を認め、それを意識へと解消することなく、しかしながら意識との関連を問うという道である。

先に「判断は判断体験ではない」と述べたが、その二つを明確に区別することは難しいし、それどころかそれらは密接な関係がある。その区別を明確にするために、次のような例を考えてみよう。たとえば同一の判断を何人もの人が行うということも可能であるが、しかしながらその際、多数の判断があるというべきであろうか。このことに関してフッサールは「反復された作用において、等しく、あるいは類似的に形成された判断や推論などは、単に等しく類似なのではなく、数的に同一的な同じ判断、推論等なのである」(XVII, S. 162)という。他方何人もの人ではなく、ただひとりの人の場合でも同一の判断を繰り返しおこなってみるならば、判断するという体験そのものは時間とともに流れ去り、繰り返すごとに新たな体験ということが出来るであろうが、しかしそのことによって判断そのものが常に新しくなるというわけではない。判断すること、すなわち体験は時間的であるが、判断そのものは時間的ではないのである。またそれは感性的な事物のように延長を持っているわけでもない。そのような対象は実在的なものではなく、非実在的なものである¹⁰⁹。

このようにして論理学の主題となる意味といったものが非実在的なものであるということは明らかになったが、次にそれを明証性にまでもたらさなければならないのである。これも先に論じたことではあるが、形式論理学は整合性の段階にとどまっており、そこでえられる明証性は判明な明証性にすぎない。フッサールはそれを明晰な明証性へともたらすことを要求しているのである。そうすると今度はそのような非実在的な対象に関する明晰な明証性は可能か、という問題が登場することになるであろう。このことに関してフッサールは「理念的諸対象の最広義の意味における非実在的な諸対象の明証性は、その能作においてふつうの、いわゆる内的あるいは外的経験の明証性と全く類比的である」(XVII, S. 163)という。すなわち「理念的なものと、従ってそのような対象性の同一性は、等しく根源的に直接『見る』ことができる」(ebd.)のである。

例えばわたしたちが目のある事物を見ている場合、そのものは個別的な対象として現れている。そして私が場所を移動したり、あるいは目を動かしたりするならば、その都度その事物は異なった姿を与えてくる。しかし、わたしは見え方が変わったからといって、その事物が他の事物になったとは考えない。経験の経過とともに、その都度の知覚は過去のものになっていく。しかしそれは忘れ去られるわけではない。そのことによってその都度異なる姿を現す事物が同一の事物であると認識することができる。その際、その都度の現れ方とは別に、その事物の同一性が保持されているのである。その同一性そのものはその都度の現れ方と同じように瞬間毎に流れ去っていくのではなく、その事物に関する経験を

¹⁰⁹ 意義の客観性の問題や以下の明証性にかかわる具体的な問題は第2部で詳しく論じる。

貫いて同一的に留まっているのである。それゆえ、その事物の同一性は、実在的なものではなく、非実在的なものである。しかしその同一性は、その都度の現れ方と同様に、経験可能なのである。つまり瞬間毎に現れ方が変わっているのに、わたしたちはその事物を同一の事物としてみているのであるから、その事物の同一性は—その都度異なる様相を見ているというのとは別の意味ではあるにせよ—確かに「見る」ことができるのである。そしてそのようなものを「見る」ことができるということ、すなわち明証的であるということは、その事物の同一性そのものが与えられているということ、あるいは事物の側からいうならば、自らの同一性そのものを与えているのである。すなわち「明証性とは自己能与の志向的能作(Leistung)」(XVII, S. 166)なのである。あるいはより詳しくいうなら以下のようなことを意味している。

明証性は志向性の、すなわち何かについての意識の普遍的かつ卓越した形態である。その明証性においては、意識された対象的なものは自己的に把握されたもの(Selbsterfaßten)、あるいは自己的に見られたもの(Selbstgesehen)、あるいは意識に即してそれ自身のもとにあるという仕方で意識されているのである。われわれは次のようにいうこともできるであろう。私が「それそのもの」を把握したというのは、例えば絵の中で把握したものと対比において、あるいはその他の直観的または空虚な思念よりも根源的であって、本源的な意識なのである。(ebd.)

この自己能与の明証性こそが最終的な正当性の標識であるとフッサールは考えているのであって、従って形式論理学もこの明証性による審判を受けなければならないのである。

2 節 志向性の目的論的構造

フッサールはこの自己能与の明証性を「普遍的意識連関における機能(Funktion)」(XVII, S. 168)であるという。それゆえにこの自己能与へと向かう意識の働きは、個別的な意識のみならず、全意識連関を貫いているのである。ここで「機能」という語に注目しておかねばならない。

この言葉はすでに『イデーニ I』において用いられており、そこでは機能をいいかえて「意識対象性の構成」(III/1, S. 196)としている。それをさらにいいかえて、「諸々のノエシスが素材的なものを生気づけながら、また互いに組み合わせられて多様かつ統一的な連続と総合とになりながら、あるものについての意識を成立させて、その結果、その対象性の客観的統一がそこに調和的にはっきりと表され、かつ理性的に規定されるようになる」(ebd.)ということの意味しているという。ここではノエシスや素材といったことはおいておくとして、多様かつ統一ということに注意しなければならない。先にも述べたが、同一の事物に関して様々な現出が意識に与えられる。その際、感覚的な素材はその都度変化しており、多様である。しかしながらそのような多様性を通して同一の対象についての認識が成立するのである。このような観点から意識を研究することが機能的問題であるといわれる。

この考察が関心を振り向けるものは、諸々の意識多様体である。その意識多様体は、本質的に、諸体験そのものにおいて、また諸体験の意味付与やノエシス一般において、いわばあらかじめその下図を描かれ、いわばそれらのものから取り出されうるものなのである。〔中略〕いかにして同じものが、つまりいかにしてありとあらゆる種類の客観的統一、意識に実的に内在していない客観的統一が、にもかかわらず、「意識された」統一、「思向された」統一になるのか。(III/1, S. 197)

フッサールは明証性が普遍的意識連関における機能であるといっているのであるから、明証性こそが諸々の体験を総合し、最終的には統一的、あるいは同一の事物についての認識を成立させるものであるということになるであろう。周知の通り、意識の本質的特徴をフッサールは志向性と表示する。そしてフッサールは上述のことから、「志向性一般—何かについての意識をもつという体験—と明証性、すなわち自己能与の志向性は、本質的に共属的な概念」(XVII, S. 168)であり、そのことは「志向性の根本法則」(ebd.)なのであるという。繰り返しになるが、意識は自己能与の明証性を目指すのであって、そこに意識に備わる目的論的構造を見て取ることができる。

明証性は、すべての意識生に関係づけられる普遍的な志向性の様式であって、その明証性によって、意識生はある普遍的な目的論的構造をもつ。(ebd.)

また意識多様体ということについても見ておく必要があるであろう。明晰な明証性と判明な明証性というように、明証性にも様々な度合があり、またそもそも意識のありかたにも様々な様式がある。例えば目の前の事物を実際に見ているという知覚もあれば、それを思い出している想起もある。またそのような事物を想像するということも可能であろう。また同じ事物に関する知覚においても、様々な現出が与えられてくるのであり、そのようにして意識は「無限に開かれた多様性」(ebd.)をもちうるのであるが、しかしその多様性は「共定立(con-positio)の統一形式の中で、同一物についての意識として、ある一つの意識へと結合される」(ebd.)のである。つまり様々な多様性を貫く同一性を、そしてそれそのものを見ることこそが意識生の究極的な目標であるということになる。また意識多様体(Bewußtseismannigfaltigkeit)という言葉そのものについての注意が必要である。ここでいわれている多様体が、数学的多様体と異なるものは明らかであろう。フッサールは『イデー I』において数学的多様体論と現象学を明確に区別していたし、『論理学』においても多様体論を客観的な方面に向けられた演繹体系のことを意味しているであり、それと現象学との区別をおこなっている。しかしながらここでフッサールは何のことわりもなく意識に多様体という語を用いている。これはいったいどのような理由によるものであろうか、このことが明確にされなければならないだろう。

数学的多様体とは、ある法則によって支配される領野(Gebiet)のことであった。この場合、その法則は演繹的な規則を意味しているがゆえに、意識の場合とは異なる。しかしながらこの意識という根元領域もまた、ある根本法則—この場合、機能といった方がよいかもしれないが—によって支配されているのである。もちろんこの場合、法則は演繹的な規則を意味しているわけではないが、しかしそれでも意識

には何らかの法則が、しかも本質的なものとして備わっているのであって、それゆえに意識に多様体という語を用いることも可能なのである。

さて、明証性の問題に戻ろう。フッサールは明証性を理解するためには、「意識の、とりわけ経験する意識の対象への方向だけでは十分ではなく」(XVII, S. 172)、「意識多様体を現象学的反省において眼差しのうちにもたらし、それを構造的に分節化する必要がある」(ebd.)という。なぜなら、明証性は一挙に与えられるわけではなく、「明証的な自己能与は構成の過程として性格づけられる」(XVII, S. 173)のであって、その過程の一つ一つがいかなる役割を果たしているかが問われなければならないからである。先にも述べたが、同一的な対象を構成する経験の一つ一つの局面においては、対象の現出は様々に与えられている。すなわち、対象は「変化する自己指示」(ebd.)のうちで常に新たな側面を提示してくるのではあるが、そのような「顕在的経験の多様性を越えて一つの現存在」(ebd.)が形成される。先に経験の一つ一つの局面と述べた。確かに事物知覚の場面を採り上げてみるならば、その事物の現出が変化すると共に新たな局面に入っているといえることができる。しかしそこで意味されていることは、経験が分断されているということではない。ある事物についての知覚の個々の局面が総合的に統一されるように、一方の事物の知覚とそれとは別の事物の知覚も最終的には統一される。そうであるとするならば、あらゆる個別的な経験は最終的には一つの経験へと統一されることになる。そのようにして統一された意識も、それが意識である限りは先の根本法則を持つことになるであろう。従って、意識は目的論的構造を持つことになる。

フッサールのこのような信念が何に基づいているのかということをはっきりと明かにしておこう。ここで重要な役割を果たしているのがロゴスの二側面という考え方、あるいは相関関係という問題である。先に見た通りフランクの指摘によれば、現象学的還元という方法は、相関関係の問題系の中からでてきたものであり、その帰結は、存在するとは知覚されてあるということであった。従って、現象学においては、存在するということと、経験されている、あるいは意識に与えられているということは同じ事態の二つの側面なのである。それゆえにフッサールは「対象の範疇と明証性の範疇は相関者である」(XVII, S. 169)というのである。

例えばわたしがペガサスを想像している場合、そのペガサスは想像されたものとして存在している。そのペガサス自体は意識の内のどこを探してみても存在しないであろうし、また意識の外を探してみても存在しない。しかしそれは想像されたものとして存在しているのである。志向性についての詳しい分析は第二部に譲るとして、まさにこのことが意識の志向性の働きなのである。それゆえ、ペガサスという対象は、意識に解消されるものではないが、しかし意識と無関係に存在しているわけではなく、むしろ、意識を前提にして存在しているのである。また別の例を考えてみよう。わたしが目の前にある事物を机として知覚しているとしよう。そして目を閉じてその机を思い出すならば、その机は思い出された机として存在しているのであり、意識の様態と対象の存在様式とは常に一致しているのである。それゆえにフッサールは「客観的なものに相関的なアプリアリとしての主観性の構造」(XVII, S. 190)について語ることができるのである。また客観的なものといわれるものが、事物の同一性であるとするならば、それは個別的な意識を越えているのであるということの意味しており、それに相関的な主観も、その同一

性を自己能与の明証性にまでもたすることができるならば、それはもはや個別的な、あるいは実在的な意識においてそれが生じているのではないであろう。従って事物の同一性を構成するような主観は、経験を越えているといえる。しかしそれは超経験的というよりは、「個々の」経験を可能ならしめるような条件であるということである。つまり、わたしたちが同一の対象の様々な現出を、まさに同一の事物についての現出として把握するためには、個々の現出に先立って、その同一性が確保されていなければならないであろう。相関的に主観の側でも、個々の経験に先立って、その事物の同一性の経験が成立していなければならないだろう。というのも、そうでなければ、個々の経験は単に雑多な経験となってしまう、同一の事物についての経験としては成立しないからである。それゆえに主観のこのような同一性を目指すという目的論的な構造は、個々の経験に先立ち、それを可能ならしめるものとしてアプリアリな構造なのである。

いま、事物の同一性と、それに相関的な主観の目的論的構造は、個々の現出と経験に先立ち、それらの成立の前提となっているということを述べたのであるが、しかし、そのようなことを前提にすること自体が問われる必要はないのであろうか。この点が検討されなければならないのである。

3 節 排中律の擁護と意識の整合性

志向性の目的論的構造というのは、意識が対象の同一性を、しかも自己能与の明証性にいたるまで目指して進んでいくということであった。その際対象とは、意識に与えられたものとしての対象であって、意識の様態と対象の存在様式とは一致している。そして意識に与えられた対象が、様々な外観を呈することはあっても、その同一性を保持しているということ、また意識も多様な意識があるにもかかわらず究極的には統一的な意識流へと結合されるということによって目的論的構造が成立している。従って相関関係が志向性の目的論的構造という主張の一つの根拠になっているのである。しかし、ここでさらにもう一つ目的論的構造を支える根拠について述べておかなければならない。それは、フッサールによる排中律の擁護である。

周知の通り、排中律とは、ある命題は必ず真か偽かのどちらかであるということを主張するものである。もしもこの原理が適用されるとするならば、あらゆる問題が真であるか偽であるかは別として解決可能であるという帰結を導くことになる。実際ヒルベルトは1900年に開かれた国際数学会議において、数学における23の未解決問題を提示する際に「すべての問題の解決可能性の公理¹¹⁰」を掲げ、「定まった数学の問題は厳密な解決をぜひとも必要とし、その解決は、もし解があるならば、その問題に解答を与えるか、あるいはその解答は不可能であり、従ってそれをとこうとする努力が失敗したのは当然であったことを証明するか、そのいずれかである¹¹¹」と述べている。それに対して直観主義の立場からブラウアーは、排中律の無制限な適用に対して批判的であり、当然、解決不可能な問題は存在しないとい

¹¹⁰ David Hilbert, 『数学の問題』, 1969年, 共立出版, 9頁。

¹¹¹ 前掲書, 同頁。

うヒルベルトの主張に対しても批判的である。またこの二つの主義のあいだで次のようなやりとりがあったことが伝えられている。それはブラウアーがゲッティンゲンで講演を行ったときのことである。もちろんゲッティンゲンにはヒルベルトがいる。さて、その講演においてブラウアーは π の少数展開において9が十回連続して現れるかどうかという問題を採り上げ、それは決定できないという主旨の発言をおこなった。しかし聴衆の中から、有限な人間ではなく、全知全能の神なら知っているのではないか、という発言があった。そのような発言に対してブラウアーは、「わたしは神との情報ルートを持っていません」と答えたという¹¹²。ブラウアーは有限な人間の立場から、超越化的かつ認識論的に素朴なヒルベルトの形式主義に対して批判をおこない、それに一種の歯止めをかけようとしている。それに対してヒルベルトは、従来の数学の様々な成果を保存したままで、さらにそれを完全なものにしようとしているのである。それではフッサールの立場どうであろうか。

フッサールはヒルベルトの形式数学を、客観的な方面に向けられた論理学として高く評価しているように思われる。しかしながら、何度も見てきたように、ヒルベルトの数学が形式的な整合性にのみ目を向けていること、つまり明晰な明証性ではなく、判明な明証性で満足していることに対しては批判的である。その点においてフッサールとブラウアーは意見の一致を見るであろう。それは以前に見た、ワイルのフッサールに対する評価からも明らかであろう。さて、ヒルベルトの数学的問題の解決可能性を公理は排中律の擁護を前提としている持っている。フッサールはこの点を『論理学』において、「論理学の理念化的前提」として検討しているので、それを見ておくことにしよう¹¹³。

数学が前提とするものを批判するにあたり、フッサールは数学を「分析的な判断の整合性の論理学」(XVII, S. 191)であると規定する。そしてそれは、「その普遍的な形式によって、可能な判断の無限に開かれた外延に関係し、その理念的同一性を前提としている」(ibid.)という。わたしたちが何らかの判断をおこなう場合、その判断作用そのものは変化しうるが、しかし判断そのものはそれが同一の判断である限りは変化しない。つまりそのような場合、同一の判断に向かって志向的統一が形成されているのである。もちろん同一の判断が様々な意識様態において判断されることもある。例えば非常に曖昧にある判断をしたが、しかしながらそれから様々なことがわかり先の曖昧な判断を、非常に明晰に判断することもできる。このような様々な判断作用と対照的に、判断そのものは同一であり、そしてそれゆえにこそ判断そのものは意識に解消されることはできないということを論じてきたが、その同一性をわたしたちは自明のものとして不問に付してきた。実際日常生活においてもそのようなことに疑問をさしはさむことはないであろうし、また学問においてもその同一性を自明のものとしているであろう。しかしここでその同一性ということがやはり問われなければならない。いったい、異なる判断作用において遂行される同一の判断の、その同一性はいかにして保証されるのか、ということが問題である。あるいは対象の多様な側面を貫いて、いかにして非実在的な対象の同一性が成立するかということが問題である。同一性の問題は常に明証性の問題と絡み合っているのもあって、どのような場合にでもこの明証性がえられるというこ

¹¹² 佐々木力、『科学革命の歴史構造（下）』、講談社、1995年、124頁以下参照。

¹¹³ フッサール自身はヒルベルトの名前を挙げて分析を行っているわけではないが、当時の情勢からそのように理解することができる。

とは、それほど自明のものではないであろう。第1章においてわたしたちは学問が判断から成立しているということを見たが、そうであるならば、この判断の同一性の問題は、まさに学問成立の問題とも密接に関わっているのであって、学問論を目指す現象学にとっては自明のものとしておいておくことはできない問題なのである。

素朴に実行されたものとしての方法が匿名的なままあって、その志向的能作を主題的に明瞭にしない限りは、あの僭称された正当性を妥当させるいかなる権利も持っていない。(XVII, S. 194)

フッサールが特に論理学の理念化的前提として検討しているのは、以下同様(Und so weiter)という形式の無限と矛盾律と排中律の三つである。志向性の目的論的構造との関連で、排中律を採り上げなければならないが、同一性の問題は以下同様ということと結びつくのでこれら三つの前提を順に見ておくことにする。

フッサールによれば、以下同様とは、反復的な無限のことを意味しているのであって、その主観的相関者は、「繰り返し(immer wieder)できる」(XVII, S. 196)ということである。しかしながら人間の有限性のゆえに、実際には、無限に繰り返すことはできないということは明らかであろう。そうすると、このような無限が成立するためには、何らかの理念化が働いているということになるであろう。しかしながら、このような理念化が論理学および数学の到るところで意味を規定するような役割を果たしているとフッサールはいう。例えば自然数列を考えてみよう。自然数列は以下のように表される。

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,n, n+1, etc.

このような仕方では自然数列は無限に続いていくと考えられている。つまりある数 n があるならば、それに1をたすことによって、自然数は無限に続いていくのである。 n がいかなる数であれ、わたしたちはそのような操作を行うことができる。この $n+1$ という法則に則る限り自然数列の無限性は保証されているのであって、それゆえ、この無限は法則の内に含まれているといってもいであろう。形式的な数学とはこのような法則に関する学であり、それゆえに数学は「構成的無限性」(ebd.)の学問なのである。しかし数学はこの法則については問題とすることができるが、その主観的相関者である「繰り返しできる」ということに関しては目を閉ざしているのである。もう少し明瞭にいうならば、無限というものは有限な人間によって達成されるものではないので、それは理念としてしか語りえないのである。しかしそのような理念について語ることは、わたしたちが「繰り返しできる」という能力を持っているからである。すなわち理念性(あるいは非実在性)は「繰り返しできる」という能力に基づくのである¹¹⁴。

¹¹⁴ このような対象性に対して理念性という語を用いるか、非実在性という語を用いるかでフッサールは揺れているように思われる。インガルデンはフッサールが志向性によって与えられる対象に対して理念性という語を用いることに対して批判的である。Vgl., Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Max Niemeyer Verlag, 1931, S. XIV.

さて、以上見てきた問題は、判断が判断として成立する最低限の条件、つまり判断の同一性のみを問題としていたのであって、あの論理学の三層化との対応をつけるならば、第一層の純粹形式論の段階にあたる。そうするならば、次に第二層の整合性論理学における原理が問題とならねばならないだろう。

フッサールは整合性をたびたび無矛盾性とよびかえていたが、まさにこの層における原理はその矛盾に関わる原理、すなわち矛盾律である。矛盾律とは、「あらゆる矛盾した判断は、それと矛盾する判断によって排除される。他の判断の分析的帰結であるようなあらゆる判断は、そのうちにとともに含まれている」(XVII, S. 197)ということの意味するという。そして後者の命題が意味していることを主観的にいうならば、「ある判断思念を持ち、そしてこれを解明しつつ何らかの分析的帰結を導くものは誰でも、その帰結をただ事実上判断しているだけではなく、むしろそのように判断する以外にはありえない」(ebd.)ということの意味している。すなわち、単なる事実ではなく、あらゆる可能性を含めた上で、それ以外はありえないということの意味しているのである。それ以外にありえないということは、逆にいえば、そうでなければならないということであるから、この法則は必然性をも意味していることになるであろう。さて、矛盾律は、「それ以外にはありえない」という仕方で一相関的に客観的にいうならば、二つの矛盾した判断の統一の不可能性ということであるが、その判断に矛盾するような判断を排除するわけである。だからといってそれが現象学的な意味での真理ではないということは明らかであろう。それは単に妥当しているだけであって、矛盾律はいまだ判明な明証性の段階に留まっているのである。つまり「そのことによって、そもそもあらゆる判断が一致へともたらされうるということはまだいわれていない。まさにそのことは排中律、あるいは主観的な明証性の相関者のうちにとともに含まれている」(XVII, S. 200)という。さて、排中律は、ある命題は必ず真か偽かのどちらかであると主張するものであることは先に述べたが、それをフッサールは以下のように述べている。

あらゆる判断は、その事象そのものへと近づいて行き、肯定的な一致においてであれ、否定的な一致においてであれ、そちらのほうへ向けられている。判断が明証的に真である場合—その都度の判断作用において思念され、そしていまや自己所与的なものとして自らを提供している範疇的对象性との充実化しつつ確証する合致のうちであり、他方その判断が明証的に偽であるのは、判断思念（思念された範疇的对象性そのもの）の部分的な充実化と一つになって、自己所与的なものとして、総体的な判断思念には矛盾し、そして必然的に「廃棄」されるような範疇的对象性が明示される。(XVII, S. 201)

フッサールは排中律をこのように定義し、さらに続けて、この排中律は「主観的な観点から二つの部分を持つ」(ebd.)という。わたしが何らかの判断を行っている場合、その判断は、排中律を適用するならば、常に真か偽かのどちらかである。その場合、先の引用からするならば、その判断が偽ではあっても、それは偽として自己所与的なものになっているのであって、そういった意味では偽なるものではあっても一致へともたらされているということになるであろう。それゆえに、「あらゆる判断は原理的に一致へともたらされる」のである。従って、排中律は一方では、ある判断は常に真か偽かのどちらかであるということをも主張しつつ、また同時に、判断は常に明証性へともたらされるということをも意味しているの

である。

われわれはすべてどれほどわずかな判断でさえ事実上、そして最高の努力をもってしても直観的に証示することはできないということを十分知っている。しかしながら、「それ自体」明証的にされえず、しかも肯定的、あるいは否定的な明証性という意味で明証的にされえないような、非明証的な判断は存在しないということはアプリアリに洞察的なのである。(ebd.)

この言明の後半部分から必然的に帰結するのは、あらゆる判断の決定可能性¹¹⁵という原理である。決定可能性とは、「あらゆる判断はそれ自体決定される。あらゆる判断は、真か偽かの述語をその本質として『持つ』」(XVII, S. 205)ということの意味するという。ヒルベルトは排中律を擁護することによって、すべての数学の問題の解決可能性を主張していたのであったが、彼の主張からもこれは明らかにフッサールのいう決定可能性を意味するであろう。ブラウアーもまた排中律とすべての数学的問題の解決可能性は同一であると考えている¹¹⁶。先に、フッサールとブラウアーとが、ヒルベルトの形式主義に対する批判において意見の一致をみると述べた。しかしながら、排中律の擁護から決定可能性へと到る帰結に関しては、結局ヒルベルトと同調することになるようにも思われる。もちろん、フッサールは単に客観的な法則として排中律を擁護しているわけではなく、それを主観的な側面から基礎づけようとしているのではあるが。

ところがこの点に関して、フッサールの研究者からは疑義が提出されている。例えばシュミットは、「この原理の普遍的な妥当性が問題として立てられていない¹¹⁷」という指摘をしており、またローマーは、「排中律に対してフッサールは対応する法則を定式化していない¹¹⁸」といい、さらに続けて、「そのような主観的な明証性の法則は存在しない¹¹⁹」という。これまでみてきた理念的なものの反復可能性、および矛盾律という論理学と数学の理念化的前提に対して、確かにフッサールはそれを主観の側から基礎づけようとして、そのようなものが成立するための主観の側の法則を提示してきた。それは「繰り返しできる」ということや「それ以外にはありえない」ということである。排中律に関して、確かにフッサールはそれが明証性にもたらされうるということは明瞭に述べている。しかし先の指摘にもある通り、それではいったい、いかにしてあらゆる判断は明証性にもたらされうるのか、ということをフッサールは述べていない。それどころか、フッサールは先の引用にあるように、ほんのわずかな判断ですら事実上、しかも最高の努力をもってしても直観的に証示されることはできない、とすら述べていたのである。もしそうであるのならば、この排中律を現象学的に基礎づけることはできないということにならないだろう

¹¹⁵ Vgl., XVII, S. 203ff.

¹¹⁶ Vgl., L. E. J. Brouwer, *Intuitionistic Reflections on Formalism*, translated by Stefan Bauer-Mengelberg, in *From Frege to Gödel – A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, ed. Jean van Heijenoort, Harvard University Press, 1967, p. 491.

¹¹⁷ Roger Schmit, ebd., S. 61.

¹¹⁸ Dieter Lohmar, *Edmund Husserls >Formal und transzendente Logik<*, 2000, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 146.

¹¹⁹ ebd.

か。またそうであるならば、現象学的観点からは排中律を前提としたヒルベルトの形式数学を正当化することはできないということになってしまうであろう。

もちろんここでフッサールがヒルベルトの形式数学を批判し、新たな、現象学的数学の建設を語るのであれば何らの問題も生じないであろうし、もしそうであるならば、その点でやはりフッサールとブラウアーは共通の立場に立つことができるであろう。実際に、ヘルマン・ワイルはそのような立場にいるように思われる。しかしながらフッサールがこの『論理学』においてヒルベルトの名前に直接言及することはほとんどないし、またその後のフッサールの思索を見渡してみても、例えば『危機』においては再び多様体論が採り上げられ、批判的に論じられてはいるが、しかしそれはあくまで多様体論の認識論的な素朴さや過度の形式化による意味の喪失を批判しているのものであって、そのような自然科学を打ち壊すというよりは、むしろその素朴さや意味の空洞化に対して、現象学的な基盤を与えることに主眼がおかれているように思われる。従って、ブラウアーが新たな、直観主義的数学を建設しようとしたように、フッサールが現象学的数学を建設しようとしたということはおそらくいえないであろう。

話を戻して、『論理学』での議論に限定しよう。確かにフッサールは排中律の問題に関して他の二つの原理のように、客観的な原理に対応する主観の法則を明示してはいないようにも思われる。しかしだからといってフッサールが排中律を明瞭に否定しているというわけではなく、積極的に擁護していると考えられるところもある。

どのような場合にでもわれわれは論理学者として意のままになる同一的な判断の确实性に立脚している。しかしながらいまやその判断は「それ自体決定されている」。すなわちある「方法」によって、つまり直接的に、または間接的に一致へと、あるいは真か偽かの明証化へと導いていくそれ自体存在しかつ、実行可能な認識する思惟の道を通してということである。このようなことすべてとともに可能な判断のあらゆる主観に、従ってまたあらゆる人間とあらゆる考えるものに驚くべきアプリアリが負わされている。驚くべきというのは、ある一定の最終的な成果をともなった思惟の道が、足を踏み入れられるべきものであるが、しかし決して踏み入れられないものとして「それ自体存在している」とか、実行可能であるが、しかし決して実行されないものとして知られざる主観の諸形態の思惟活動が「それ自体存在する」ということをわれわれはいかにして知なのか、ということがあるからである。(ebd.)

ここでわたしたちが注目しなければならないのは、フッサールがあらゆる人間に負わされているという「驚くべきアプリアリ」である。まさにこのアプリアリがあるからこそ、実際には実行できないような思惟を実行可能なものとして考えることができるのであり、それゆえにこそ、事実上は不可能であっても、あらゆる判断は決定されるということがいえるのである。それではいったいこの「驚くべきアプリアリ」とは何か、このことが問題であろう。ここでわたしたちが思い出さなければならないのが志向性の目的論的構造である。つまり、あらゆる意識は、それに志向性がそなわっている限りですべて対象の自己所与へと進んでいくということである。つまり対象が自己所与的になるということは、その対象が明証的に意識に与えられているということであって、それをさらにいいかえるならば、意識と対象

とが一致へともたらされているということになる。またさらにそのような場合、その対象についての判断も、真か偽かの相違はあるとしても決定可能であろう。従って意識に目的論的な構造がそなわっているという主張をとる限り、その主張は同時に排中律とあらゆる判断の決定可能性の原理を主張することになるであろう。確かにフッサールは排中律を論じている箇所において、それに対応する主観の側の法則を明示してはいない。しかしながら一繰り返しになるが一、意識に目的論的構造を認める限り、それは常にその判断作用において判断されている自体を自己所与にまでもたらすことが、事実上ではなくとも、可能なのであるということを含んでいるのであるから、その判断は常に真か偽かを決定することが可能なのである。それゆえに排中律に対応する主観の側の法則は意識の目的論的構造であるということがいえるであろう。実際フッサールはそれを根本法則と述べていたのである。

さてこれまでフッサールによる論理学における理念化的前提に対する批判を見てきたのであるが、この批判は、論理学が前提としているものを無効にするということの意味しているのではない。むしろここでの批判とは、ローマーが指摘する通り、「諸定立の正当性の規定とこの正当性の限界¹²⁰」を明確に示すことである。実際フッサールは三つの原理を批判し、現象学的解明を行い、それが主観の一定の構造に対応するものであるということを一少なくとも二つの原理については一明確に示してきた。しかしそのことはその原理がいつ、いかなる場合にでも適用されてもよいということの意味しているわけではない。つまりそれらの原理が正当化されるのは主観の側面の法則を前提してはじめて本来の意味をもつのである。それゆえに理念化的前提の正当性と限界を示したといってもよいであろう。

しかし排中律と意識の目的論的構造との関連は確かにそれほど明瞭には語られていない。そこでこの明瞭に語られていない、ということの意味をわたしたちは問うべきであろう。というのも、明瞭に語られていないということは、その両者の関連はフッサールにとってあまりにも自明のことであって、語る必要を感じられなかったのかもしれない。しかしその自明性は、フッサールが拭いきれなかった素朴さを意味するかもしれないのである。

あらゆる学問の基礎づけを目指す現象学にとって、明証性、しかもその最も根源的な明晰な明証性の問題は極めて重要な問題である。なぜならそのことを解明しない限り現象学があらゆる学問の基礎づけを行うという理念の正当性は保証されないのであり、また自らの学問的正当性すらも示しえないということになるであろう。さて、意識の目的論的構造と排中律の擁護という問題は、フッサールの基本的な思索の枠組みである相関関係¹²¹ということに引きつけて考えることができるであろう。意識の目的論的構造を支える根拠は何かといえば、意識は常に対象の自己所与へと向かうということである。つまり多様な現出を貫いて同一の事物が与えられているということ、あるいは多様な現出に対応して多様な経験が可能であり、しかしながら多様な現出を貫いて同一の事物が与えられるというように、多様な経験もまたそれが同一の事物についての経験である限り、総合され統一的な意識流を形成するということである。この統一化的な働きは、たんに同一物についての経験にだけ及ぶわけではなく、ある事物と他の事物についての経験の統一ということにまで及ぶ。そして相関的にその二つの事物も何らかの統一的な連関の

¹²⁰ Dieter Lohmar, ebd., S. 133.

¹²¹ Vgl., VI, S. 169.

うちにおかれることになる。従って、相関関係とは、意識の統一性と事物の総体としての世界の統一性ということの意味することになる。世界の問題はいまはおいておくとして、ともかく意識の統一性と事物の同一性のあいだに相関関係があるとすれば、常に対象の自己所与への通路は確保されているということになり、そこに意識の普遍的な機能としての目的論的構造をみることができるであろう。他方の排中律は、ある判断は常に真か偽かのどちらかであるということであるが、もしも常に同一的な対象が自己所与にまでもたらされうるとすれば、そこでは意識と対象との一致も確保されるであろうし、その場合は真であるということになり、そうでないなら偽であるということになる。

このような議論において前提されているのは、明らかに意識流の統一性と対象の同一性である。もしもこの両者が保証されていなければ、意識の目的論的構造についても、また明晰な明証性についても語ることはできないであろう。またこのことから、次のようなことが帰結するように思われる。つまり、フッサール自身は明晰な明証性が他の明証性を基礎づけるし、相関的に諸学問を基礎づけると考えている。しかし明晰な明証性は、フッサール自身も述べていた通り、事実上えられることはなく、それゆえに理念として可能なのである。そしてそのような理念を成立させるのが意識の統一性と対象の同一性とそれらの相関関係であるとするならば、明晰な明証性の可能性は、むしろ意識の統一性と対象の同一性によって制約されているということになるのではないだろうか。つまり明晰な明証性が理念としてのみ可能なならば、その理念を成立させるのが意識の統一性と対象の同一性の相関関係であって、それらのほうが明晰な明証性を基づけているということになるであろう¹²²。

もうすこし明瞭に語ってみよう。統一的な意識流というのは、整合的な意識流といいかえてもよいであろう。なぜなら、個々の経験が総合的に統一されて一つの意識流を形成するというこのうちには、それらの経験は矛盾のない、調和的な連関をもつということの意味しているからである。それと相関的に対象もその同一性をえることができる。もちろんここでは未だ明晰な明証性はえられていないが、判明な明証性には到達している。しかしこのような統一的な意識流と対象の同一性が確保されるやいなや、その自己所与への通路も確保されるのである。従って、今やフッサールの思惑とは逆に、明晰な明証性は判明な明証性に基礎づけられるといわなければならないのである。以前にも引用したが、実際にフッサール自身が「無矛盾性は可能な真理の本質的制約である」(XVII, S. 60)と述べているのである。このような解釈はたいていのフッサール解釈に対立するものではあろうが、しかし意識の目的論的構造というフッサールの主張を認めるならば、このような帰結を招かざるをえないのではないかと思われる。

この主張の根拠をもうすこし別の視点から考えてみよう。フッサールは矛盾律と排中律を「二重の原理」(XVII, S. 201)といい、それは「あらゆる判断は、真か偽かのどちらかである」(ebd.)ということをしているという。しかもそのことが意味しているのは、あるときは真であり、ある時は偽であるということではなく、「常に(ein für allemal)真か偽である」ということである。ここで重要なのは、矛盾律と排中律が二重の原理として語られていることである。確かに矛盾律の原理においては未だ真理は問題とさ

¹²² ここで基づけというのは厳密に全体と部分の理論において定義された意味での基づけである。つまり意識の統一性と対象の同一性なしには、明晰な明証性はありえないということである。

れていないとフッサールは述べていたが、しかしいちど矛盾律が適用なされるならば、それは自ずから真理、あるいは真偽の決定へと導かれるのである。

さらに、「常に」ということを考えてみよう。この『常に』は主観的な言い回しであって、純粹に客観的な諸原理には属さない」(ebd.)という。しかしそのような客観的な諸原理も主観性の構造を前提とする限り、主観的な言い回しは避けられないであろう。とはいえ、この主観性というのは、たんに個人のことを意味しているわけではない。というのも学問はある個人に対してのみ妥当するのではなく、むしろ『あらゆる人』に関係づけられうる」(ebd.)ものだからである¹²³。従って、少なくとも学問的な判断は、「常に、そしてあらゆる人にとって妥当する」(ebd.)という要求を持つのである。

しかしここでさらに「あらゆる人」とは誰のことなのか、という新たな問題に直面する。もちろん字義通りにとれば、すべての人間ということの意味しているとは思われるが、しかしここで忘れてはならないのは、最終的な真理、あるいは明晰な明証性は、意識の整合性を本質的な制約としてもつということである。そうであるとするならば、「あらゆる人」ということで考えられるのは、統一的な意識流をもった人であるということになるであろう。ここで、たびたび引き合いに出されるフッサールの「正常性」概念についてもすこし検討しておく必要がある。「幾何学の起源」においてフッサールは以下のように述べている。

まさにこの人間性の地平には普遍的言語が属している。人間性は直接のおよび間接的言語共同体として、前もって意識されている。明らかに、可能な伝達手段としての言語および広範囲に達するその記録によってのみ、人間性の地平は、人間にとって常にそうであるように開かれて限りない地平であることができる。意識の面からみて、成人の正常な人間性（異常者や幼児の世界はこれから除かれる）が、人間性の地平として、また言語共同体として優先される。人類とはおのおのの人間にとって、その「われわれ」という地平をなしており、正常な仕方互いに十分理解しつつ語り合える能力の共同体である。そしてこの共同体の中では、誰でもが彼の人間的環境の中に現存するすべてのものを、客観的に存在するものとして語るることができる。(VI, S. 369-370)

この文章には様々な問題点が含まれているが、ここでは現在問題となっていることにしぼって議論を進める。この引用からもわかるように、明らかにフッサールが人間ということ考えているのは、正常な成人のことである。フッサールの主要な目的は、学問の基礎づけであるから、そもそも学問的活動を営むことができないということが、彼の視野の中には入って来ないのである。従って、「あらゆる人」とフッサールがいう場合、そこでは明らかに「学問的活動を営む能力を持ったあらゆる人」ということを意味しているのであって、そしてそこには、例えば $1 + 1 = 2$ という数学の判断がいくつあっても、それは別々の判断なのではなく、常に同一の判断なのであるということを認識する能力も含まれているこ

¹²³ ここにおいて間主観的な明証性という問題圏が登場するのではあるが、ここではその問題はおいておくことにしよう。

とであろう。従って、フッサールによる学問の基礎づけという理念には常に、ある種の能力、意識の統一性、正常性といったものが前提されてしまっているのである。おそらくこれらのものを前提としなければ、既存の学問というものも成立しないであろうから、現象学が既存の学問に対する基礎づけを行おうとするならば、これらは常に問われざる前提—現象学における理念化的前提—として機能することになるのである。

4 節 破綻なき全体性—経験と世界の調和性—

さて、形式論理学の基礎づけという課題を掲げ、フッサールはこれまで閉ざされていた論理学の主観的な側面を、超越論的論理学というタイトルのもとで分析しているわけであるが、その際この超越論的論理学の起点はどこにあるのか、ということが問題になる。つまり何をこの考察の出発点としてとればよいのかということである。そこでフッサールは「諸判断の究極的判断への還元」(XVII, S. 209)を実行する。この還元をいいかえて、フッサールは「判断から判断基体への遡行、真理から主題的对象 (Gegenständen-worüber)への遡行」(ebd.)ともいう。

形式論理学は判断を形式化することによって、あらゆる判断に適用可能な法則を提示する。しかしながらこのような形式化された判断、例えば $S \text{ ist } p$ という判断は、未規定的であり、 S や p に何らかのものが代入され、個別化されたとしても、それが究極的な、あるいは最も基本的な判断となっているかどうかを決定することはできない。例えば S にはどのようなものでも代入することもできるわけであるから、そこに $S \text{ ist } a$ という別の判断を代入することも可能である。そうであるならば、その代入された判断をさらに分析していく必要がある。しかしこのことから明らかになるのは、 S の位置にこのような形式をもったものが代入された判断は究極的な判断ではないということである。さて、フッサールは判断基体を「それ自身すでに以前のカテゴリ—形式の判断の結果としてあらわれる判断対象と現実的に根源的な基体」(EU, S. 20)との二つにわけており、その「根源的な基体は個別的对象である」(ebd.)という。従って究極的判断は個別的对象についての判断であるということになる。

根源的基体は個物であり、個別的对象である。そして、考えるすべての判断は、時に複雑な媒介をへつつも、最終的には個別的对象に関係する。(ebd.)

それでは、このような個別的对象についての判断が超越論的論理学の考察の出発点になるのであろうか。そうではない。なぜなら、「何かについての判断」は常に何かを前提としなければならない。いいかえるならば、何らかの判断を行う場合には、その判断において判断されている対象が、判断に先立って与えられているのでなければならないのである。従って、判断に先立つような経験、すなわち先述定的経験があらゆる判断の基盤となっているのである。従って、超越論的論理学は、そこからはじめなければならないのである。それゆえに、超越論的論理学においては、判断そのものではなく、判断が成立するための経験と対象との関係が主題となる。また、論理学においては諸判断の関係が問題になるが、そ

の際もやはり、判断において判断されている対象、あるいは判断に先立って経験に与えられている対象相互の関係へと遡って究明しなければならないのである。従って論理学は「経験の理論」(XVII, S. 219)を要求するとフッサールはいう。そこから以下のようなテーゼを引き出すことができるであろう。ここではとくに論理学の三層化ということに焦点を絞って三つのテーゼをあげておく。(1) 判断の理念的実在は、判断内容の理念的実在を前提する¹²⁴。(2) 判断内容の理念的実在は、可能的経験の統一という制約に結びつけられる¹²⁵。(3) 判断の明証性は、対象の明証性に基づけられる¹²⁶。これら三つのテーゼを詳細に検討しなければならないがとくに二番目のテーゼを取り上げたいと思う。というのも、先に述べたように、フッサール自身は明晰な明証性をもっとも根源的な明証性であると考えているが、しかしながら実際にはその明証性は判明な明証性を前提するのである。たとえ判断から、判断に先立つ経験へと遡ったとしても、この関係が維持されているはずであろうからである。

これまで何度か、判断はそれが繰り返しおこなわれるたびに、数的に増えるわけではなく、同一の判断であるということを書いてきた。まさにこのことこそが判断の理念性である。さて、判断が判断として成立するためにはそのような理念性が必要であろうが、さらにもう一つ付け加えるとすれば、判断は常に何らかの意味を表現するのであって、有意味性が判断が判断として成立するためには必要である。それゆえに形式論理学の第一層の形式論において有意味と無意味をわけるための原理が必要になる。それが以前にみた純粋文法学である¹²⁷。例えばフッサールは『論理学』において「この色+1は3である (Diese Farbe+1 ergibt 3)」という判断は何ら意味をもたず、「調和性と矛盾を越えて」(XVII, S. 224)おり、無意味であるという¹²⁸。確かに「色」や「+」などそのものは無意味ではない、しかしながらこの判断全体としては無意味である。判断の明証性が経験の明証性へと遡って関係づけられるように、判断の有意味性は、やはり経験の有意味性へと関係づけられる。また判断の意味が純粋文法学の法則によって統一されて有意味になるように、経験の統一性というものが意味の統一性の前提となる。先にみたように *S ist p* という形式化された判断にどのようなものが代入されてもよいというわけではなく、そこには何らかの制約があるのである、つまり「代入されるあるものはまさに、経験の統一の中に、従って相関的に、経験可能なもの一般のすべてを含む世界の統一の中に、つまり、たんに事実的な経験の統一というだけでなく、想像しうる一切の可能な経験の統一の中に入ってくる存在者であるという前提」(EU, S. 36)があるとフッサールはいう。やはりここでも経験の統一性が、そして相関的に世界の統一性が重要な役割を果たしている。そしてこの統一性の威力というものは強力である。例えば否定という現象はそのような統一性を破るような契機であるが、それをフッサールは次のように定義する。

古い意味は妥当しないものとされ、それに新しい妥当な意味がおきかえられているのである。それこそが否定ということであり、志向された意味に新しい充足意味を代置するということである。(EU, S. 98)

¹²⁴ Vgl., XVII, S. 223f.

¹²⁵ Vgl., XVII, S. 225ff.

¹²⁶ Vgl., XVII, S. 211.

¹²⁷ 2章5節を参照せよ。

¹²⁸ 『論研』での言い方に従うならば、反意味といった方がよいであろう。

つまりある判断が否定されるということは、その判断が否定されたままで統一性がとれないままであるということではなく、わたしたちの経験はある判断が否定されるやいなや新たな統一性を作り上げているのである。もちろんそれは以前通りの統一性ではなく、新たな統一性ではあるが。従って「すべては再び調和する」(ebd.)のである。

なぜ「すべては再び調和する」のかといえ、否定されるものは常に経験全体の一部でしかないからである。つまり「否定は常に部分的な抹消であるが、その部分的な抹消は、全体として維持される確信を基盤とし、最終的には普遍的に世界信念を基盤としている」(ebd.)のである。ここまで現象学的還元の挫折という重大問題について何も触れてこなかったが、ここでそのことを論じないわけにはいかないであろう。しかしそのことについては多くの研究者が論じているので、ここでは最低限にとどめておくことにする¹²⁹。

フッサールは学問の基礎づけという理念のもと、絶対確実な地盤を手に入れるために現象学的還元を行った。そしてそれによって「われあり」を見いだしたのである。『イデーニ I』においてフッサールは自然的態度から現象学的態度へと一足飛びに飛び越えることができるかのように論じていたが、しかしながら 1920年代の『第一哲学』の講義において再び還元の理論を論じるにあたりフッサールは超越論的主観性へといたるための「動機」の重要性に気がついたのである。つまり現象学的還元を行う以前には、わたしたちは自然的態度のうちにいるのであって、そこにおいて以外、絶対的な地盤へと導く手がかりは与えられないのである。もちろん、自然的態度のうちに安住することはできないので、自然的態度のうちにあり、それにもかかわらず自然的態度の素朴さを克服するための手がかりを見いださなければならぬのである。それこそが学問という理念であろう。

全現象学は、まずは端的な、従ってそれ自身ある種の素朴さのうちにあるが、しかしまた批判的にそれ自身ロゴスへと向かっていくような超越論的主観性についての慎重な学問的自己省察に他ならない。自己省察とは、事実から本質必然性へ、そしてその他一切の「論理的なもの」が出現する原ロゴス(Urlogos)へと進んでいくのである。(XVII, S. 280)

学問とは真理の認識を目指すものであり、そこから認識する生は絶えず自己批判に晒されることになるが、そこに自然的態度の素朴さを克服する契機を見いだすことができるのである。

このように現象学的還元への挫折という事態は、第一のものでありかつ、絶対確実なものなどありえないということを意味するであろう。つまり、常にすでに暗黙のうちに前提とされているものがある、ということである。その前提とは、究極的には「世界がある」ということである。世界はその部分に関しては確かに変様を蒙ることがある。しかし世界全体としてはそのような変様をのみこみつつ、常に調和

¹²⁹ 現象学的還元への挫折ということについては以下のものを参照せよ。Ludwig Landgrebe, *Husserl's Abschied vom Cartesianismus*, in *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher, 1963. 新田義弘、『現象学とは何か』、講談社、1992年、65頁以下。

的にある。相関的にわたしたちの世界があるという信念もまた、この信念が否定を受けるなどして変様することはあっても、世界があるということ自体は維持され続けるのであり、それゆえにこそ意識は常に統一的なのである。繰り返しになるが、以上のように世界は全体として破れなきものとして常にすでにあるのであって、それと相関的に意識も破れなき意識としてある。そしてそのような意識によって認識されるものはすべて意識の統一性へと組み込まれることになるのである。それゆえにフッサールは『論理学』の最後で「すべては生の統一にアプリアリに属する構造形式である」(XVII, S. 295)と述べている。従って最終的には、この生の統一に属する構造形式をこそ綿密に分析しなければならないし、そのことによって客観的な方面に向けられた論理学の基礎づけを行うことができるのであろう。

最後にこの第1部のまとめをしておきたいと思う。わたしたちはフッサールの現象学による学問の基礎づけという課題から考察をはじめてきたのであった。伝統的には学問を基礎づけるものは論理学であると見なされてきた。しかしフッサールによればその伝統的な論理学は、客観的な方面にしか目を向けていないのであり、その起源が存する主観的な方面を取り逃がしてきていたのである。そこでフッサールは主観的な方面に向けられた論理学を超越論的論理学という名のもとで考察してきたのである。そこではもはや判断作用ではなく、それに先立つ先述定的経験が主題となる。そこは判断に先立ち意識が世界と出会う場面である。従って論理学はたんに判断にのみ関係づけられるわけではなく、世界へと関係づけられなければならないのである。従って論理学はまた「世界の論理学」(EU, S. 37)、あるいは『論理学』の言葉でいうならば「感性的世界のロゴス」(XVII, S. 297)でもある。この世界の論理学ということが意味することは、単なる判断ではなく、それに先だって対象が対象として現れてくる法則についての学問であるということである。そしてそれは超越論的主観性の本質構造、あるいは志向性の根本法則へと基づけられるのである。それゆえ次の第2部においては対象が対象として現れてくるということ—現象学においては対象が意識に与えられるということと同じである—そのことがどのような事態かということとを考察したい。

第 2 部 意味する存在—意味から類型へ—

第1章 数の起源—現象学成立の一契機—

はじめにも述べた通り本稿の問いは、「現象学とは何か」という問いである。先の第1部においてはもっぱら現象学の方法論的、あるいは理念的な側面から現象学の基本的な特徴を浮き彫りにしようとした。そこでこの第2部においては、現象学の中心問題といわれる意識の志向性についてのフッサールの分析を追うことによって、「現象学とは何か」という問いに対する解答を見いだしたいと思う。

ところで、「現象学とは何か」という問いはたびたび提出される問いであり、その都度一定の解答がえられている。しかし答えが提出されたからといって現象学が何であるかが明瞭になったというわけでもない。フッサールの現象学だけを取り上げてみても、事情は同様である。その原因の一つとしてフッサールはたびたび自らの立場を変更しているということをあげることができよう。それゆえどの時期の思想に焦点を当てるかによって、彼の現象学の性格もまた変わってくるのである。フッサールの思想の時代区分を行うならば、数学の諸問題を心理学によって解明しようとして試みていた前現象学期、『論研』に代表される客観主義的色調の濃い前期現象学、現象学的還元という方法を確立し、超越論的観念論を標榜する中期、そして『デカルト的省察』や『危機』に代表されるような、生活世界の問題系を中心に据えている後期、というように区分することができるであろう。この章においては、フッサール現象学の成立をめぐる問題を、すなわち、一般に心理学主義から論理学主義への移行として語られる前現象学期から『論研』への移行の時期に焦点を当てて考察を行いたいと思う。

フッサールは自らの哲学的立場をたびたび変えているわけではあるが、しかしその中に一貫したものを見いだすこともできる。それは第1部においてみてきたように、「学問の基礎づけ」という課題である。またこれまでたびたび言及してきたように「相関関係の分析」という課題である。すなわちフッサールは次のようにいう。

この経験対象と与えられ方との普遍的な相関のアプリオリを最初に思いついたとき（それはわたしの『論研』を推敲している間のほぼ1898年頃のことであるが）、それは深くわたしの心を動かしたので、それ以来わたしの全生涯の労作は、この相関のアプリオリを体系的に完成するという課題によって支配されてきた。(VI, S. 169)

このような相関関係の分析という課題は、『論研』においては次のように提示されている。すなわちその著作においてフッサールは「客観性の自体が表象され、そして認識において把握されるということ、従って最終的には再び主観的になるということは、いったいいかにして理解されるべきか」(XIX/1, S. 12-13)と述べている。基礎づけという問題と相関関係の分析という問題は全く別の問題ではなく、むしろ相関関係の分析を行うことによって学問を基礎づけようとしたといえるであろう。

また一般に現象学が成立したと承認されている『論研』とそれ以前の時期のフッサールの立場を区別するものは何かというならば、それは理念的対象の存在を認めるという点に求められるであろう。このことは多くの研究者の間で一致を見ていることである。しかしそれでは、理念的なものの存在をフッサ

ールはいつ、いかなる経緯で認めるに至ったのかということに関してはいまだ決着を見ていない。この議論は、一方で同時代の哲学者フレイゲの影響によるものであるとする解釈¹³⁰と、他方で、フレイゲとは独自に、フレイゲと同じ立場に至ったとする解釈¹³¹とがある。本稿では、この議論に第三の視点を提供すべく、フッサールの数学の思想を吟味し、その中で理念的対象の存在を認めざるをえなくなるような事態を明らかにしてみたいと思う。

議論の筋道としては、まず(1)フッサールが数学をどのような観点から取り扱っていたかということ、次に(2)数学の根幹である数に関して、フッサールが数をいかなるものとして考えていたのかということ、さらに(3)数学にとって不可欠である無限に関するフッサールの態度を考察し、そして(4)そこにおいて必然的にフッサールは理念的なものの存在を認めざるをえなかったということを確認したい。

1 節 『算術の哲学』の基本的性格

フッサール現象学の中心問題が志向性であるということはもはや言い尽くされているであろう。現象学のいかなる問題を取り上げてみても、意識の志向性と関係のない問題は一つもない。そのような意味で、この志向性という概念をフッサールに教えたブレンターノの影響を軽く見ることはできない。しかし、フッサールはたんに意識の志向性の分析をおこなっていたわけではないのである。先にも述べたが、フッサールにとっての最終的な課題は学問の基礎づけというところに据えられているのであって、意識の分析はそのためのものである。もちろんブレンターノの心理学も学問の基礎づけということを目指しているが、しかしこの基礎づけという観点からフッサールに影響を与えた人物の名前を挙げるとするならば、彼の数学の師であるヴァイアーシュトラウスの名前を挙げなければならない。フッサールは次のように書き残している。

わたしの偉大な師であるヴァイアーシュトラウスは、わたしの学生時代に講義を通して、数学のラジカルな基礎づけというものに対する関心を、わたしの中に呼び起こした。(Dok I, S. 7)

当時の数学の世界では、数学のあらゆる分野を算術へと還元する、いわゆる算術化運動が盛んにおこなわれていた時期であり、ヴァイアーシュトラウスは解析学の基礎づけによってその運動を強力に押し進め、当時の数学界で指導的な地位にあった。ここで当時の数学界の状況を概観しておくことにしよう。算術化の運動は、算術によって数学のあらゆる分野を基礎づけようとするものであるが、そうすると、算術の最も根本的な概念である数やさらには加減乗除という操作がいかにして可能になるかということが問題となる。特に問題は数という概念であり、多くの数学者や論理学、哲学者たちが議論をかわすことになる。例えば「切断」という概念を導入して、無理数を有理数化することに成功したデデキントは

¹³⁰ Dagfinn Føllesdal, *Husserl und Frege*, I. Kommisjon Hos H. Achehong & Co., W. Nygaard, Oslo, 1958.

¹³¹ J. N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Indiana University Press, 1982.

「数とは何か何であるべきか」という論文を残しているし、フレーゲも『算術の基礎づけ』の冒頭で、「数の1とは何か」という問いを発している¹³²。この当時数に関する見解として一般的に認められていたのは、数とは数えることによって成立する、という見解である¹³³。この算術化の運動の中からカントールの集合論が生まれ、そこに含まれていたパラドックス¹³⁴によって数学基礎論論争が生じることになる。この論争では、形式主義、直観主義、論理主義¹³⁵という三つの派が激しい論戦を繰り広げており、またこの論争の中で現代数学の基盤が形成されていったといってもよいであろう¹³⁶。数の問題に絞って述べておこなれば、当時事数をより先なるものとするか、それとも基数をより先なるものとするかということでも論争があり、前者は整数論の第一人者であるクローネッカーを代表とし、後者はヴァイアーシュトラウスを代表としていた。この両者はともにベルリン大学に在籍しており、当時の数学の世界では代表的な指導者であった。学生時代のフッサールはこの両者の講義に出席していた。

さて、数学者たちは、数とは数えることによって成立するということを前提にして、もっぱら技術的な問題の方へと目を向けてしまうのであるが、哲学者はそのような前提をさらに問わなければならないのである。フッサールの学問の基礎づけという課題がヴァイアーシュトラウスの影響であるということはすでに述べたが、フッサールはたんに数学者として基礎づけの問題に取り組んでいたわけではない。彼にとっては「論理的、そして心理学的関心を充たすこと」(XII, S. 13)が『算術の哲学』での課題なのであって、それは哲学、あるいは心理学による数学の基礎づけと言い換えてもよいであろう。特に問題となるのは、数えるという主観的な作用と、数という客観的、理念的対象との関係である。

ここで『算術の哲学』の全体構成を見ておこう。この著作は二部構成になっており、第一部は、「多、単位そして基数の本来的概念」というタイトルが付けられている。この第一部は教授資格論文の「数の概念について」を下敷きにして書かれたものである。そして第二部は、「記号的基数概念と基数論-算術の論理的源泉」というタイトルが付けられている。この『算術の哲学』の二部構成にフッサールのブレンターノからの影響を見ることができる。第一部の「本来的概念」と第二部の「記号的」あるいは非本来的という区別の仕方は、フッサール自身が語るとおりブレンターノの区別を受け継いでいるのである¹³⁷。

¹³² Vgl., Richard Dedekind, 「数とは何かなんであるべきか」, 『数について』所収, 岩波書店, 1961. Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Felix Meiner, 1988, S. 3.

¹³³ Vgl., Dedekind, 前掲書, 12 頁。

¹³⁴ リシャールのパラドックス、ラッセルのパラドックス、ブラリ=フォルティのパラドックスが有名である。

¹³⁵ 『論研』でのフッサールの立場は論理学主義といわれるものであるが、しかしその場合の論理学主義は論理学に対する態度の取り方であって、数学基礎論における論理学主義と全く同一というわけではない、ということに注意しなければならない。数学の基礎に関する論理主義は、フレーゲ、ラッセル、ホワイトヘッドによって代表され、特にフッサールとフレーゲは極めて近い立場にいるが、しかしフッサールの数学に関する見解をフレーゲやラッセル等の論理主義と同一視することはできない。

¹³⁶ ゲーデルの不完全性定理もこの論争のなかからでてきたものである。

¹³⁷ Vgl., XII, S. 193. ここで「本来的概念」と「記号的」あるいは「非本来的」という語について述べておきたいと思う。これらの語は、「直接的」と「間接的」あるいは「現前」と「不在」という語と置き換えることができるであろう。例えばわたしが目の前にある家を見ているとき、その知覚において家は直接わたしに現前しているのであり、そのような場合には、「本来的」といわれる。それに対して、わたしが自分の部屋の中において「パリのエッフェル塔」という言葉を聞いたとき、わたしにとってパリのエッフェル塔は直接的に現前しているわけではなく、むしろ「間接的に、記号によって」(XII, S. 193)表象されて

このことからフッサールの意図が、ヴァイアーシュトラウスから受け継いだ算術の基礎づけというアイデアをブレンターノの心理学によって遂行するものであるということは明らかであろう。さらにフッサールは基数は集合に関係し、序数は列に関係するとし、さらに列は秩序づけられた集合であるということから、序数よりも基数のほうがより先なるものであるという基数優先主義の立場をとっている。

フッサールによれば、数とは「諸単位(Einheiten)からなる多(Vielheit)である」(XII, S. 14)とされる。従って多について語ることに数について語ることは同じである。しかしそれでは諸単位とは何か、また多とは何かということが問題である。特にこの概念の「起源」(XII, S. 298)が問題とされている。そこで次に「基数概念の起源と内容に関する分析」と題された『算術の哲学』の第四章を中心にこの問題を考察してみたい。

2 節 基数の起源

数とは一つの全体であり、多数のものが一つにまとめあげられたものである。その場合、何ら内容的な共通性は顧慮される必要はない。そのことによって内容的に相違するものが、同じ数においてよばれることが可能なのである。すなわち数とは形式的な概念、あるいはカテゴリーである。さて、当時の一般的な見解では、数は数えることによって成立するとされていたことはすでに述べたが、事はそれほど単純ではない。つまりいくら数えたとしても、以前に数えたものをすべて忘れていればおそらく数は成立しないであろう。数えるとは、以前数えた数を何らかの形で保持しつつ、現在数えている数と結合することによってはじめて成立するのである。フッサールは、「わたしたちにある特殊なクラスの全体があらわれる場合、全体という概念は、よく性格づけられた結合への反省によってのみ成立する」(XII, S. 20)という。結合への反省によってはじめて全体が、すなわち数が成立するのである。この結合のことをフッサールは集合的結合とよぶ。しかしこの結合においては、全く異質なもの同士が結合されることも可能である。例えば赤、ナポレオン、月というものを結合して3という一つの数において考えることも可能である。しかしながらそのためには結合と同時に内容の抽象がおこなわれなければならない。個々の内容を結合しつつ、その内容を抽象することによって数が成立するのである。これが数えるという作用において生じていることである。しかしこのようなフッサールの見解はいまだ曖昧である。すなわちこの見解のうち心理学主義的な見解をみることもできるが、他方同時に心理学主義からの訣別をうかがわすような見解をもみることができるのである。問題は集合的結合というものがいったい何か、より精確に言うならば、それは作用なのか、それとも作用による成果なのかということである。

フッサールによれば、集合的結合は「多という概念の最も本質的な成素部分(Bestandteil)をなす」(XII, S. 78)のであるが、しかしそれは多という概念そのものと同一ではないとされる。なぜなら多という概念は、形式的、抽象的な概念であるが、集合的結合そのものは抽象する働きではないからである。フッサールは、多という抽象的な概念は「具体的直観の基づけなしには考えられないもの」(XII, S. 79)であるという。

いるのである。

この具体的直観ということでフッサールが念頭においているのは、主に感性的直観のことと考えてよいであろう。そうすると感性的直観そのものは、いまだカテゴリーを捉えるような直観ではないということになる。この具体的、あるいは感性的直観によって捉えられている内容を抽象し、そしてさらにそれを反省することによって、はじめて形式的概念としての数が成立することになる。従って数を捉える直観は具体的直観と比べてみるならば、「高次の」直観であるということがいえる¹³⁸。それゆえフッサールはこの時点においてすでに感性的直観とは別種の、『論研』での言葉を使うならば、いわばカテゴリー的直観を認めていると考えることができるであろう。しかしこのことからフッサールが『算術の哲学』の時代にすでに心理学主義と袂を分かっているという結論を下すことはできない。なぜなら、それでもなおフッサールは、数は「集合的結合への反省によってのみ成立する」というからである。この言葉のうちに含意されているのが、反省という作用が数を創造するということであるならば、数は時間的存在となりフッサールはいまだ理念的対象の存在を認めていないということになるであろう。問題は先にも述べたが、集合的結合が心的作用としての結合する働きであるのか、それとも結合されたものとしての対象であるのかということである。

結論から先にいってしまうならば、この問いに関してはどちらとも言い難いということである。しかしそのことはまた同時に、フッサールは『算術の哲学』の時代においては、まだ十分に作用とその対象との区別をおこなっていないということになるであろう。この点に留意しながら再び数の成立過程を追ってみたいと思う。例えば先ほどの、赤、ナポレオン、月を3として把握することを考えてみよう。まず最初にその3つのものを把握する作用がある、そこではいまだそれらは3としては把握されておらず、個々のものと考えられている。それら個々の対象はある特定の規定された対象である。しかしわたしたちがそれらのものを3として把握するときには、特定の性質には注意を向けず、個々のものをそれぞれ「あるもの」として把握する。そしてそれらあるものを集合的結合によって結びつけ、そしてそれに対して反省をおこなうことによって3という数が成立するのである。さて、反省においていったい何がその対象となっているのであろうか。「総体表象を内容としてもっているあの際だたせる関心と注意という基礎的な作用への反省において、集合的結合の抽象的表象を獲得するのであり、それによって多という一般概念を単に集合的な仕方ですべてを結びつける全体として形成する」(XII, S. 335)という。この引用からわかることは、反省は、作用を反省するということである。しかしまたその作用は、総体表象を内容としてもっているのであるから、反省は作用とともにその内容をも反省するということになる。しかしいまだ内容や表象といった言葉が明確には規定されていない。特に「集合的結合の抽象的表象」という場合、「集合的結合を表象すること」であるのか、「集合的結合という表象されたもの」であるのかが不明瞭である。実際フッサールはこの不備に気づき、『論研』においては表象という語の様々な意味を分

¹³⁸ フッサール自身は「高次の作用」という言い方をしている。またこの点に現象学的構成分析の萌芽をみる研究者もいる。Vgl., Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Nijhoff, 1964, S. 15ff. J. Philip Miller, *Numbers in Presence and Absence. A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*, Nijhoff, 1982, S. 38ff. Rudolf Bernet/ Eduard Marbach/ Iso Kern, *Edmund Husserl Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989, S.14.

類する作業を行っているのである¹³⁹。フレーゲも『算術の哲学』の書評において、この点を批判している。つまり「主観的なものと客観的なものが表象という言葉で包括されるということは、両者の境界をなくすものである¹⁴⁰」とフレーゲは批判しているのである。フッサールへのフレーゲからの影響を認める論者は、この点を論拠にしている。他方の論者は、『算術の哲学』と同じ年に執筆された、いわゆる「シュレーダー批判」－それはフレーゲの書評の三年前にかかっている－においてすでにフッサールは、シュレーダーを意味と表象、ならびに意味と対象とを十分に区別していないとして批判していることからフレーゲとは独立に、同じ区別にたどり着いたのだと主張している。実際にフッサールがフレーゲの書評以前に区別しているということが明らかな以上後者の方に分があるように思えるが、しかしそれでもなおフッサールはなぜ主観的なものと客観的なものを区別しなければならなかったのか、という問いは残されたままである。ここでの課題はそこにあるのだが、今しばらく数の成立に関する考察を続けていこう。

これまで考察してきたのは数の成立過程であるが、しかしそれをフッサールは「起源の分析」と称しているのである。それではいったい「起源」とは何を意味しているのか、ということがここでの問題である。デ・ペールはフッサールにとって起源の分析とは「概念が生じてくる仕方の記述¹⁴¹」のことであると指摘している。ここに『算術の哲学』における現象学的分析の萌芽を見ることができるのではないだろうか。すなわちフッサールは『算術の哲学』を始めるにあたり、「多とは何か、そして単位とは何か」(XII, S. 14)という問いを立てている。それに対する彼の解答は、「何」として答えるのではなく、まさにフッサールが自ら後に述べている¹⁴²ように「いかにして」というように答える。つまり多とは集合的結合を反省することによって生じると答えているのである。起源の分析とは、まさにある対象がそのようなものとして与えられるのはいかにしてか、ということを知ることだといえるだろう。これを例えば「幾何学の起源」のフッサールの言葉と比べてみよう。

そもそも幾何学の理念性は（すべての科学のそれと同じように）、最初の創見者の心の意識空間内の形象であったその本源的な人格的内部起源からいかにして理念的対象性へとたどり着くのだろうか。(VI, S. 369 傍点は引用者による。)

ここで述べられている事柄は「幾何学の起源」における主題とってよいであろう。ここでもフッサールは幾何学が何であるか、ではなく、むしろ幾何学、あるいは幾何学における理念的対象性がいかにして意識に与えられるかということを究明しているのである。さらに付け加えておこなれば、やはりここでも客観的なものが主観的なもののうちに成立し、そして客観的なものになるのはいかにしてかという『論研』での問題意識との連続をみることができるであろう。

¹³⁹ Vgl., XIX/1, S. 520ff.

¹⁴⁰ Gottlob Frege, Rezension von: E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I in *Kleine Schriften*, Hrsg. Ignacio Angelelli, Georg Olms, 1990, S. 182.

¹⁴¹ Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought*, Martinus Nijhoff, 1978, S. 16.

¹⁴² Vgl., XVII, S. 91.

起源の分析とは「何か」を問うものではなく「いかにして」を問うのである。そうするならばやはりこの『算術の哲学』においてもすでに現象学的分析の萌芽がみられるとあってよいであろう。

またこの起源の分析という試みは、「根拠からの認識」というフッサールの学問の基礎づけの考えかたとも一致する。根拠からの認識とはある事態の合法則性を認識することである。すなわちある事態がしじかの法則によって成立しているということを知ることである。この『算術の哲学』での本来的基数概念の起源の分析においてフッサールは、いかなる法則（仕方）で基数が成立しているのかということをはっきりさせたのである。すなわち基数とは「あるものとあるものとあるもの……以下同様」という仕方（法則）で成立しているものであり、それを記述し、認識することが基数概念の起源の分析になっているのである。このようにしてフッサールは基数が成立する法則をはっきりさせたのである。算術とは数についての学問であり、その数がいかなる法則によって成立しているかということは数の起源の分析であると同時に、算術の基礎づけともなるのである。

ここで『算術の哲学』でのフッサールの分析をひとまず総括しておきたいと思う。数の成立にとって重要な役割を果たすのは、反省ということである。そのことは、数は単に感性的作用において把握されるのではなく、より高次の作用において把握されるものであるということの意味する。この点に現象学的分析の萌芽をみることはできる。実際フッサール自身後にこの著作を振り返り「『算術の哲学』は、処女作として非常に未熟なものであった。しかし集合（総体、集合）や基数が根源的に産出的な仕方と与えられる、集めるといふことや数えるといふ自発的活動への遡行による最初の試みを提示した」(XVII, S. 90-91)と述べている。

しかしながら、反省によって把握される数がいよいよ何か、特に集合的結合という概念が不分明のまま放置されていることによってこの分析は、心理学主義的な色彩を拭い去ることができないでいる。すなわち反省が数を成立させるといういい方には、数が作用に還元できるかのような印象を与えるのである。フッサールの後の言葉を借りていうならば、彼はこの『算術の哲学』において数を「心理学化」(XVII, S. 160)してしまっているといってもよいであろう。従ってまた数を理念的対象として承認するとは言い難いし、そのことによって、高次の作用に対応する対象がみあたらず、相関関係の分析という視点も確立されていないといわなければならないだろう。

3節 無限集合をめぐる

これまでみてきたように、『算術の哲学』のフッサールはいまだ理念的対象を認めるには至っていないのではあるが、しかしまた完全に心理学主義に与しているとも言い難い¹⁴³。さて、これまでフッサールの本来的基数概念の分析を追ってきたのであるが、彼によれば、わたしたちが本来的に表象できる数は1 2（あるいは1 0）までであるという。従ってそれ以上の数は本来的には表象できない、すなわち記

¹⁴³ ズカーレは心理学主義を「強い心理学主義」と「弱い心理学主義」とに分け、フッサールはせいぜい後者に属するのみであるという。Vgl., Michael Sukale, *Comparative Studies in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, 1976, S.24f.

号的、あるいは非本来的にのみ表象しうるのである。確かに13や14あるいは20や50という数をわたしたちは表象することはできるであろう。しかし100000ではどうであろうか、また数とは一般に無限であると認められているが、無限の数というものを表象することができるであろうか。「数学とは無限についての学である¹⁴⁴」といわれるほど数学にとって無限の問題は重要である。従ってフッサールもまた無限の問題に取り組みねばならないのであるが、この問題においてこれまでとは異なる全く新たな対象性としてあらわになるであろう。

本来的に表象できる数であれ、記号的に表象される数であれ、それが有限な数であるならば、わたしたちは根気よく一つ一つ数えて、ある数に到達することはできる。しかし無限であるならどうであろうか。わたしたちは無限の数を数えきることができるであろうか。それは不可能である。なぜなら、数が無限であるということは、常に数えた数の次の数が存在するということを意味しているからである。もしもどれだけの時間がかかろうとも最後の数を数えることができるならば、その数は有限であるということになる。有限なわたしたちは、無限の数を数えることはできないのである。

ここで無限の問題を考察する前に、その橋渡しとして、記号的に表象される数がいかにして成立するかということを見ておきたいと思う。さてまず記号的に表象されるということが何を意味しているのかというと、それは「記号による表象」(XII, S. 193)のことである。例えばわたしたちが100という数を表象することを考えてみよう。本来的に表象できるのが10であるとするならば、残りの90をわたしたちはいかにして表象しているのであろうか。フッサールの演算の操作に従って考えてみると次のようになる。まず10という数が成立するためには、「あるものそしてあるものそしてあるもの」という操作をおこなう。そしてそのようにして成立した10をXというように記号化する。この操作を10回繰り返すならば100が成立するというわけである。このような操作によって本来的には表象しえない数も、記号によって表象されるようになるわけであるが、しかしやはり記号による表象も有限数に限られることになるであろう。無限に関してフッサールは「すべての認識の本質にとって必然的な制限を越えて、そしてそのことによって、実際に本質的に新たな内容を獲得する」(XII, S.218)という。このことが意味するのは、本来的表象と非本来的表象の区別のうちで、さらに非本来的表象において、無限集合の表象は、有限な数についての記号的表象とは異なる内容を持つということである。これは先にも述べたが、記号表象による場合でも、それが有限であれば、一つ一つ数えることはできるが、無限集合の表象においては人間の有限な能力のために、その可能性は閉ざされているのであるから、有限の場合とは全く別の事態がそこでは生じているのである。さてそれではこの無限集合はいかにして成立するのか、またその心理学的そして論理的な内実は何か、というのがフッサールの問いである。まずは無限集合がどのように形成されるのかということについてフッサールの見解をみておこう。

¹⁴⁴ Hermann Wyle, 『数学と自然科学の哲学』(菅原正夫・下村寅太郎・森繁雄訳), 岩波書店, 1959年, 74頁。

一つの明瞭な原理が与えられている。それによってわたしたちはある種の与えられた類のすべてのす
でに形成された概念を新たな、つまり第一のものとはきっぱりと区別され、アプリアリな確実性が存し、
決して出発点の諸概念や、すでに産出された諸概念へと戻ることのないような概念へと変形させうる。(XII,
S. 219)

ここでいわれる明瞭な原理とは、「付け加える(plus)」、すなわち「そして」という操作である。例えば
ある任意の与えられた数に1を付け加えるならば、新しい数が生じる。この操作は無限に継続可能であ
り、それによって無限の数を形成することができる。この構成原理が無限集合においては非常に重要で
あり、この原理に従って新たな数を産出する限り、その確実性はアプリアリに保証されるのである。し
かしそうすると、ここでいわれている無限ということは、有限の延長線上にある無限、閉じることのな
い無限であって、つまりは潜在的無限であるということになる。しかしこのようにいわれる無限が「認
識の必然的な制限を越え」た「本質的に新たな内容」ということができるであろうか。この問いに答え
なければならないのであるが、フッサール自身は、この無限集合を「想像的な概念」(XII, S. 221)であっ
て、「普通は妥当しない」(ebd.)として自らの考察からは排除してしまっている。しかしこの無限集合に
対するフッサールの態度のうちこそ、彼が心理学主義から訣別せざるをえなくなるような地点をみい
だすこともできるのである。

先にも述べたが、有限なわたしたちは無限の数を数えることはできない。このことは同時に、もしも
無限というものが存在するとするならば、それは主観的な作用とは全く別の種類のものとして存在しな
ければならないということの意味している。逆に言うならば、この無限を認めえないということこそ、
フッサールが作用とそれによって把握される対象との区別が十分にできていないということの証となる
であろう。すなわち、数え、そしてそれを反省することによって数が成立するという前提のもとでは、
無限を認めるならば、心的作用も無限でなければならぬし、作用が有限であるならば、有限の数しか、
あるいはせいぜい潜在的無限しか成立しえないからである。

4 節 『算術の哲学』から『論研』へ

このような無限に対する態度は、当時の数学界においてはクローネッカーのものと近い態度であろう。
しかし、算術の根拠づけという発想、さらには基数優先主義という発想はヴァイアーシュトラウスの影
響であることは明らかである。またヴァイアーシュトラウスは当時数少ないカントールの支持者であり、
実無限を認める立場にある。『算術の哲学』でフッサールが潜在的無限だけしか認めないということは、
その部分だけはクローネッカーの見解に従ったということなのだろうか。

『算術の哲学』でのフッサールは先にも述べたとおり、算術的な関心よりも、むしろ論理的、そし
てまた心理学的な関心が強く働いている。この傾向はもちろんブレンターノの影響によるものである。そ
してまたヴァイアーシュトラウスの講義を聴いたフッサールが「わたしたちは数えるという操作に従う
ことによって、一番うまく数の概念に到達する」(XII, S. XXIV)とノートに書き付けているとエライは報告

している。そしてこのようなヴァイアーシュトラウスによる数の概念の心理学的な導入が、ブレンターノやシュトゥンプフによる論理学の心理学的基礎づけと一体化する¹⁴⁵ というのなら、『算術の哲学』でのフッサールの有限主義的な立場は、クローネッカーによる影響というよりは、むしろブレンターノの影響と考えることができるのである。実際「ブレンターノに対するフッサールの『新しさ』(のひとつ)は、イデアールなものの発見¹⁴⁶」であるのだから。つまりブレンターノは、そしてまたブレンターノに従っていた頃のフッサールは理想的なものを知らないのである。従ってそこではカントールが主張するような実無限は認められないであろう。そうするとフッサールがとるべき道は、クローネッカー流の構成主義的な立場にならざるをえないのである。

フッサールの『算術の哲学』を詳しく研究しているシュミットは、このようなフッサールの立場をクローネッカーの影響によるものであるとしている¹⁴⁷。彼はフッサールの立場を構成主義と心理学主義との混合であると考えている。その論拠となるのは、フッサールの考察においては潜在的無限しか認められない有限主義の立場、あるいは本来の数的事物を考えるならば、超有限主義(Ultrafinitism)的な立場をとっているということである。しかしなぜフッサールはこのような超有限主義の立場にまで進む必要があったのであろうか。もしもクローネッカーの影響を受けていたとするならば、フッサールもまた潜在的無限を認める有限主義の立場で満足していてもよかつたのではないだろうか。ここでやはりフッサールにとって決定的な影響を与えているのはブレンターノの心理学であるといわねばならないだろう。ブレンターノの本来のと非本来的という区別、これこそがフッサールの数に関する立場を決定づけているのである。そうでなければフッサールが数を本来のと非本来的とに区別する必要はないし、また超有限主義的な立場まで進む必要もないはずである。この本来のと非本来的という区別は、数学的な区別ではなく、むしろ心理学的な区別であって、表象作用の様式の相違であり、数そのものの相違ではないのである。

フッサールはブレンターノの心理学による拘束のために、有限主義の立場をとるのであり、実無限という理念の対象を認めることができないのである。フッサールは『論研』において以前の自分の研究を振り返り次のように述べている。

『算術の哲学』第一巻（公刊されたのはこの巻だけである）においては心理学的研究がその大半を占めている、この心理学的基づけはいろいろな点でどうしてもわたしに十分な満足を与えなかった。数学的諸表象の起源の問いであるとか、実践的方法の実際に心理学的に規定された形成などが問題になった場合には、わたしには心理学的分析の成果は明晰で教示に富むものと思われた。しかし思考作用の心理学的諸関連から思考内容の論理的統一性（理論の統一性）へ移った途端に、正当な連続性や明晰性はもはやどうにも見出されなくなった。(XVIII, S. 6)

¹⁴⁵ Vgl., XVIII, S, XVIII.

¹⁴⁶ 谷徹, 『意識の自然』, 勁草書房, 1998年, 103頁。

¹⁴⁷ Vgl., Roger Schmit, *Husserls Philosophie der Mathematik*, Bouvier Verlag, 1981, S. 29.

フッサールは以前の立場すべてを否定しているわけではない。起源の問いの解明に関しては一定の評価を与えているのであり、彼が批判するのは、作用の対象に関する分析である。先にもみたように、反省によって数が成立するという言明のうちには、数を捉える作用は、感性的なものを捉える作用ではなく、それに基づけられたカテゴリー的直観であるということを含意している。しかしその相関者である理念的対象が十分明瞭に認められていないことによって、相関関係の分析という現象学の視座が確立していないのである。

ところが『論研』でのフッサールはカントールの集合論に学問としての理想像をみている¹⁴⁸ のであり、当然実無限も認められているはずである。この変化はいつ起こったのか、この問いに答えなければならぬ。ここで注目しなければならないのは、『算術の哲学』と同じ年に書かれた「総体の教説について」という草稿である。

フッサールはその草稿において次のように書いている。

集めるという作用への反省が、総体という概念が前提している直観を提供する。しかし多数の場合、集合的な統合は実際には遂行しえない。このことは論理学の目的にとって何ら制限ではない。〔中略〕いかなる対象が、志向された統一に属するか、またはそうでないかということを一般的な仕方決定する概念的諸規定が存在しうるのである。(XII, S. 385)

総体の成立にとって反省が重要な役割を果たしているのは、『算術の哲学』と同じであるが、しかしフッサールはここで人間の有限な能力を超えるものの存在を認めているのである。また当然のことながら、それは作用によって成立するといわれるのではなく、むしろ概念として存在しているのである。またこの草稿においてフッサールは実無限を認めていることも明らかである。すなわちフッサールは、「 a が有限であるならば、 $a + b \neq a$ である。というのも $a + b = a$ ならば、 $a + b$ は無限であるからである」(XII, S. 407)と述べている。このような無限の性格づけはカントールのもとのほぼ同じである¹⁴⁹。有限数にどれだけ多くの数を付け加えたとしても有限数しかでてこないのである。すなわち a が有限数であるならば、 $a + 1$ もまた有限数である。すなわちここでいわれている無限は、有限数の延長線上にあるような潜在的無限ではなく、有限とは異なる次元に属する実無限である。この実無限を認めることによって、高次の作用の相関者の存在が認められるのである。

このように、実無限が作用とは全く別のものとして、しかしながら作用との関係を保ちつつ存在するということによって始めてそのようなものの相関関係の分析も可能になるのである。

フッサールは『論研』においては数学だけではなく、学問一般に関心を広げ、その基礎づけを行おうとしている。経験科学を排除するわけではないが、しかしフッサールにとって学問とは、少なくとも最も基礎的な学問は、永遠不変の真理を表現するものでなければならない。しかしそれはまた同時に人間

¹⁴⁸ Vgl., XVIII, S.248ff.

¹⁴⁹ もしもフッサールが潜在的無限を認める立場にいるとするならば、 a が無限であったとしても、 $a+b=a$ とはならず、やはり $a+b \neq a$ となるであろう。

の意識活動と全く無縁なものでもない。先に述べたが、そこで問題となるのはいかにして理念的なものが主観的作用という実在的なものと関係するのか、ということである。この問いは当然理念的対象の存在を前提にしてしか提出されえないのであり、理念的対象の承認こそが学問の基礎づけの前提となるのである。従って現象学の課題を学問の基礎づけのうちにみるならば、理念的対象の存在をフッサールが承認したときようやく現象学が成立したといえることができるであろう。この章ではフッサールの数の起源の分析を追って、彼が実無限という理念的対象を承認する過程を明らかにしてきたのであるが、そのことは、唯一ではないにしろ、現象学が成立するための一契機を明らかにしたといえるのではないだろうか。

第2章 Ideale Einheit としての意義－『論研』における意義の理論－

上で見てきたようにもともと数学者であったフッサールは、まずは数学の問題から自らの研究を始めている。もちろん『算術の哲学』においてはもはや数学者としてではなく、むしろ哲学者として数学の問題に取り組んでいるのではあるが。そしてその問題において理念的なものの存在を認めざるをえないような立場にいたった。その後フッサールは数学のみならず学問一般へとその関心をひろげ、学問一般の基礎づけという課題に取り組むことになる。この第2章ではその手始めとなった－そしてその後も引き続き彼の中心問題となることになる－意義、あるいは意味の問題を扱う¹⁵⁰。というのも、学問が諸判断の統一から成立するとするならば、学問は諸判断によって表現される意味の統一によって成立するともいえるからである。

1節 作用の多様性と意味の同一性

フッサールは意義(Bedeutung)を「多様性における Einheit」(XIX/1, S. 50)¹⁵¹として定義しているのだが、ソコロフスキーのあげる三つの形式的構造の第二番目が、まさにこの「多様性における Einheit」である。わたしたちもこの多様性と Einheit との関連に注目しながら、意義の問題を考察し、フッサールの意味の理論全体の考察のための足場を固めたいと思う。

『論研』の第一巻においてフッサールは心理学主義者たちによる学問の基礎づけを、あるいは心理学主義化された学問観をきわめて激烈に批判し、学問の客観性、あるいは理念性を、ひいては学問の不変性を擁護したのであった。しかしながらやはりそのような学問も最終的には意識の側に起源を求めなければならなかったのである。そこでフッサールに課せられた課題は、意識という実在的なものと意義という理念的なものとのがいかにして関わりうるのかという問題である。このような問題において何よりも先に解決されねばならないのが、学問を構成する判断とそのうちで表現される意味の同一性あるいは Einheit と、作用の多様性という問題である。この問題を以下の三つの観点から検討してみたいと思う。まず第一に、意義を表現するもの－例えば文字や音声－の実在的な多様性と、表現されるものの同一性の問題。第二に意義の心理学主義的実在化の問題。そして第三に本質的に偶因的な表現の問題。

まずは第一の問題に関して。フッサールは、これまで表現に関しては次のような区別がおこなわれていたということを指摘する¹⁵²。すなわち一方で物理的側面からみられた表現、つまり分節された音声複

¹⁵⁰ 『論研』においてフッサールは意義(Bedeutung)をもっぱら表現の意味のためにとっておき、意味(Sinn)はそれよりも一般的な場面において使用している。

¹⁵¹ 『論研』の翻訳において、Einheit は「統一」と訳されているが、先に見たように Einheit には様々な意味があるので、ここではフッサールの意味するところが明らかになるまでは、ドイツ語の Einheit をそのまま使用することにする。もちろん Einheit には「統一」という意味があるので、そのように訳するのが悪いわけではない一つの言葉に一つの訳語を与えておく方が好都合なこともあるが、無用の誤解を避けるためにここでは慎重を期したい。

¹⁵² Vgl., XIX/1, S. 38.

合や文字記号などである。そして他方で、表現と連合的に結びつき、それによってその表現を何かの表現たらしめる心的体験の全体、である。しかしフッサールは、このような区別は、誤りであり、特に「論理学の諸目的にとっては十分ではない」(XIX/1, S. 38)と批判する。そしてフッサールは現象学的区別と理念的区別という二種類の区別をおこなうことになる。まずは現象学的区別のほうをみてみよう。表現においてはまず、表現の物理的現象（例えば文字記号や音声）が一方にあり、他方で表現に意味を与え、場合によっては直観的充実を与える諸作用がある。しかしこの諸作用はさらに二つに区別され、一方で、意味賦与作用 (bedeutungsverleihender Akt) あるいは意味志向があり、他方に、意味充実作用 (bedeutungsfüllender Akt)がある。前者は表現が表現である以上、すなわち、表現が意味を担うものである以上、表現にとって本質的な作用である。後者は、表現そのものにとっては本質的ではないが、しかし「意味志向を多かれ少なかれ適切に充実し（確証し、強化し、顕示し）それによって表現の対象的關係を顕在化する」(XIX/1, S. 44)作用であるとされる。

さて、ここで問題なのは、表現の感性的な側面である。それがここで考察する表現にとってどのような役割を果たしているのかということが問題である。この問題を考察するために、わたしたちはフッサールがおこなった、十分よく知られている、またきわめて問題の多い一つの区別を導入しなければならない。それは表現と記号の区別である。「表現と意味」と題された『論研』の第一研究の冒頭でフッサールはこの区別をおこなっている¹⁵³。

表現と記号という用語は、同義語として取り扱われる場合が少なくない。しかしそれらが普通の日常会話においては、決して常に一致しているわけではない、ということに注意するのも無駄ではあるまい。(XIX/1, S. 30)

すなわち、記号は何かを表す記号であるが、しかしすべての記号が意義(Bedeutung)を持つわけではないのである。フッサールによれば、指標という意味での記号は、「何ものをも表現しはしない」(ebd.)のである。表現は指標存在(Anzeichensein)と常に絡み合っただけで現れないが、しかし指標存在は、表現なしにでも現れることができるのであって、指標という概念の外延は表現という概念よりも広いのである。

フッサールに従ってまずは指標について考察することにしよう。指標とは例えば、烙印が奴隷の記号であり、旗は国家の記号であり、そのほか火星の運河、ハンカチの結び目などである。これらの指標に共通することは、「誰かがそれらの存立について顕在的な知識を有する何らかの諸対象ないし事態は、何らかの他の諸対象ないし諸事態の存立を一方の存在の確信が他方の存在の確信ないしは憶測の動機として（しかも非洞察的な動機として）彼によって体験される」(XIX/1, S. 32)ということである。そうするとここには、二つの判断の統一が備わっていることになる。例えばわたしが夜道を歩いていて、ふと空を見上げると月がぼんやりとかすんでいるのを見た、そうすると明日は雨だろうと思った。ここで二つの判断とは「月がかすんでいる」と「明日は雨だろう」である。この二つの判断をつなぐものは、「から」

¹⁵³ デリダによればこの区別こそがフッサール現象学の性格を決定づけているという。Vgl., Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, puf, 1967, p. 2.

という理由を表す接続詞である。そうすると「月がかすんでいるから、明日は雨だろう」という判断の統一が構成される。この「から(Weil)」をフッサールは「動機づけの客観的相関者」(ebd.)であるという。従って指示が成立するためには、客観の側では「から」が、そして主観の側では「動機づけ」がなければならない。この契機が指示にとっては本質的な契機である。一方のものを見ても他方のものが浮かび上がらない場合、あるいは二つのものがあっても、その二つが結びつかない場合、どちらの場合においても指示は成立しえない。それゆえ一方と他方を結びつける「動機づけ」によって、「独特の統一体」が成立するのである。あるいはフッサールはこのような統一体の形成を連合とも述べ、その機能を次のようなものとして提示している。

単に共在しているもの(Zusammenseiendes)から共属しているもの(Zusammengehöriges)を形成すること—より精確に言えば、共在するものから共属しつつ現出する志向的統一を形成する(XIX/1, S. 36)

この連合は、「再生による観念の組織化」(ebd.)をするばかりでなく、創造的であるという。それでは連合が創造的とはいったいどういうことであろうか。フッサールはこの問いに対して、「連合は諸内容をただ単に意識に呼び戻すだけでなく、それらがすでに与えられている諸内容と、それら双方の諸内容の本質（それらの類的規定性）が法則で定めているとおりに、結合するのをそれら諸内容自身にまかせている」(ebd.)と答える。とするならば、連合は再生ではないかもしれないが、創造的でもありえないのではないだろうかという疑問がでるかもしれない。というのも連合は、あらかじめ定められている法則に従って、結合するのであるから。

しかしそれが創造的といえるのは、二つのものが単なる共在から共属へと移行することによって、独特の統一体を形成するからである。先に見たような言語的な判断においてこのことを考えるならば、連合は、あるいは連合という能作の客観的相関者である「から」という接続詞は二つの判断を統一して、より高次の判断を創造しているということができる。

以上フッサールの記号、および指示の現象に関する分析をみてきたのであるが、しかしおそらくこれではまだ不十分である。というのも指示の現象に関して、いまだフッサールが語っていない重要な契機が抜け落ちているからである。その契機はフッサールが表現をさらに「孤独な心的生活」へと還元することによって明らかになるであろう。

わたしたちが何かを表現する場合、それは他人に何かを伝えるために表現をおこなうのである。例えば文字を書くことや言葉を発することによって¹⁵⁴。この時、感性的な文字や声はどのような役割を果たしているであろうか。簡単にいってしまえば、伝達的会話において、表現の物理的側面は指標の役割を果たしているのである。というのも、わたしたちが、ある人が何かを表現しているということがわかるのは、表現者が声を発するか、文字を書くかによってだからである。すなわちわたしたちは文字を見、

¹⁵⁴ フッサールが『論研』で表現ということで考えているのは言語的表現のみである。例えば表情や身振りもある意味で表現ではあるが、ここでは表明(Außerung)とされ、言語的な表現とは区別されているし、また考察からも除外されている。

音声複合を聴くことによって、そこに意味の現存を確信するように動機づけられているのである。しかし逆説的にも、意味を担うものである表現にとって、その物理的側面は本質的ではないとフッサールいうのである。なるほど、わたしたちが、ある人が意味を表現しているということがわかるのは、その物理的側面のおかげなのではあるが、しかし、わたしたちが表現を表現として受け取っている場合、わたしたちの関心は、感性的な音声や文字ではなく、それによって表現されている意味に向かっているのである。「意味は言葉によって狙われ、この記号を介して思念されているもののように思われる。従って表現は関心を自分自身からそらして、意味へ向け」(XIX/1, S. 42)るのである。

それでは独り言の場合はどうであろうか。フッサールは、独り言においても表現は表現として成立してはいるが、しかしその際表現の指標機能は働いていないと考えている。なぜなら、たとえ独り言において実際に声を出したとしても、その人はその音声によって意味の現存について動機づけられているわけではないからである。フッサールの言葉でいうなら、「指標として役立つべきものは、現存するものとして(als daseiend)われわれによって知覚されねばならない」(XIX/1, S. 42)のであり、独り言の場合には、表象された言葉で満足しているものであり、それは「実在していない」(ebd.)のである。

この事情をもう少しよく考えてみることにしよう。指示という現象をフッサールは、「一方の存在の確信が他方の存在の確信ないしは憶測の動機として体験される」と規定したのであった。ここで注意しなければならないのは、二つの存在のあり方である。もしもこの二つの存在が両方とも現前しているとするならば、一方の存在の確信が他方の存在の確信の動機づけになるということではなく、二つの存在は指示という関係において結びつけられることはないであろう。なぜなら両者はともに現前するものとして、それぞれその存在を確信することができるし、一方から他方を憶測する必要はないであろう。従って両者がともに現前している場合には指示という現象は生じないのである。指示という現象が成立するためには、一方の存在の現前と他方の存在の不在という事態が存立していなければならないのである¹⁵⁵。

そうすると伝達的会話において表現が指標の働きもしているという場合には、何かが現前しており、何かが不在でなければならないし、また孤独な心的生活においては表現はもはや指標の働きをしていないのだとするならば、その場合には、あらゆるものが現前していなければならないのである。

伝達的会話において現前しているものは何か、それは明らかに表現の物理的側面である。わたしたちはそれによって話者が何かを表現しているということを知るのである。それでは何が不在なのだろうか。話者が自らの体験を語っているような場合、聞き手の側は話者の声によって表現がなされているということを知り、そして話者の「体験を知覚する」(XIX/1, S. 41)のである。しかしそれは「話者の体験を体験する」(ebd.)のではないとフッサールはいう。すなわち聞き手は話者の体験に関しては外部知覚しかもちえないのであって、それは話者の体験に関する「憶測的把握」(ebd.)にすぎないのである。すなわち聞き手にとって話者の体験は現前するものではなく不在なのである。それゆえにこそまた表現が指示の機能を発揮することができるのである。

¹⁵⁵ここにソコロフスキーがあげていた第三番目の構造が登場するのである。

一方独り言の場合はどうであろうか。例えばわたしがわたし自身の体験をわたしに語りかけるということを考えてみよう。このような場合、どれだけ自分の体験を声に出し、文字に書いて感性的な側面を形成しようとも、それは指標の役割は果たさないのである。なぜなら、わたしにとってわたしの体験は現前するものであり、そこには隠されているもの、不在のものは何もないのである¹⁵⁶。従ってそこでは指示が成立すべき事態が存立していないのである。

フッサールのこの第一研究での主題は意義の問題である。従って、できり限り意義だけを取り出そうとして、表現を孤独な心的生における表現へと還元したと考えられる。しかしそれと同時に、やはりデリダの指摘するとおり、ここにフッサール現象学のもっとも中核的な特徴を見ることができよう。つまりフッサールにとっての最高の原理は明証性なのであり、ここでおこなわれている表現の孤独な心的生への「還元」によって、意義がなんの媒介もなく、そのものとして与えられるようになるのである。このような発想のうちにフッサールが「一切の諸原理の原理」(III/1, S. 51)とよんだものの先行形態を見ることができよう。それゆえデリダの批判はこの場面に焦点が合わせられているのである。

しかしフッサールの歩んだ道を見渡してみるならば、デリダの批判ははずれているわけではないが、見落としているものがあるように思われる。ここはそのことを論じる場ではないが、簡単に指摘しておくならば、現前と不在という問題に関して、確かにフッサールにとっての最高の原理が明証性である限り現前のほうが不在に比べて絶対的な権利を持つことは明らかである。しかし後期の発生的現象学へと移行するにつれて、現前を支える不在の役割が強調されているようにおもわれる。例えば発生的現象学における中心概念である地平や連合といった問題は指示の問題と密接に絡み合っており、それはいいかえるならば、不在の問題であるといってもよいであろう。この問題は明証性が可能かという問題とともに地平の問題に取り組む際に再び取り上げたいと思う¹⁵⁷。

さてわたしたちの当初の問題に立ち戻ろう。フッサールは表現を形成する作用として、感性的作用と、意味志向と意味充実とに区別したのであった。しかしこのうちで、意味充実は常に存在するとは限らない。なぜなら、意味充実が表現の対象的関係を実現するのであるが、これは必ずしも実現するとは限らないからである。たとえばわたしたちが日本にいて、その場合にでも「今日パリでは雪が降っている」という表現の意味を理解することはできる。しかし日本にいてわたしたちは実際にその表現を直観的に充実できるわけではない、ということは明らかであろう。さてしかし、感性的作用、意味志向、意味充実の三つの側面は、相並んで存在しているだけでなく、やはり独特の統一体を形成しているのである。

表現とその対象性との関係が実現されている場合には、意味によって生かされた表現は、意味充実と一体化する。まず語音が意味志向と一体化し、ついで意味志向が（一般に志向がその充実と一体化するのと同様の仕方）それに該当する意味充実と一体化するのである。(XIX/1, S. 45)

¹⁵⁶ 『イデーア I』での言葉をかりて「体験は射映しない」といってもよいかもしれない。Vgl., III, §43, 44.

¹⁵⁷ 第6章を参照せよ。

以上が主観的に考察された表現の区別である。次に表現の客観的考察を見ておかねばならない。ここに多様性と *Einheit* の関係が如実に現れてくるのである。この客観的考察をフッサールは、表現の理念的区別とよんでいる。

わたしたちが表現の意味、という場合いったい何を考えているのだろうか。例えば「平方余剰」という表現、それはいつどこで誰が表明しようとも、常に全く同一の表現である。しかしその表現は、様々な音声や様々な文字記号によってなされるのである。従って同一の表現という場合、わたしたちの関心は、表現の感性的な側面¹⁵⁸ に向けられているのではない。むしろ表現を「スペチエス的な表現」(XIX/1, S. 49)として考えているのである。このようなことがいえるのは、「平方余剰」といった数学的な表現の場合だけではない。「地球は円盤の形をしている」という誤った表現を考えてみよう。この表現は確かに誤ってはいる。しかしこの表現もいつ、どこで、誰が表現しようとして常に同じことを表現しているのである。あるいはまた「信号の黄色は注意である」という表現の場合も同様であろう。法律によって注意の色が紫になったとしても、「信号の黄色は注意である」という表現は常に同じことを表現しているのである。従ってこのような表現—上の例でいうならば判断といった方が正しいかもしれないが—において表現されているものは「主観的なものではなく」(XIX/1, S. 50)、また「生成するものでも消滅するものでもない」(ebd.)のである。従ってフッサールは次のようにいうのである。

真とみなしたり、言表したりする一時的な体験から、その理念的内容を、つまり多様性の中の *Einheit* としての言表の意味を区別するのである。(ebd.)

繰り返すが、ここで重要なのは、多様性と *Einheit* との関係なのであり、一方で、例えば様々な作用の多様性、ここでは例えば、同一の判断をおこなう判断作用の多様性、つまり同一人物が同じ判断を今日おこない、また昨日もおこなったとするならば、その判断作用そのものは二つの作用であるということができよう、しかしそこで判断されている事態は二つの事態なのではなく、同じ一つの事態なのである。あるいはまたその判断が様々に書き表されたとしても、それは同じ一つの判断である。もう少しわかりやすい例を挙げるなら、ある文学作品は印刷された部数だけ実在しているが、しかしその作品そのものは、いくら印刷されようとも増えることはなく、常に同じ一つの作品なのである。従ってここで多様なものと常に同じ一つのものであるものとは明確に区別されなければならないのである。この区別を明確におこなわないならば、心理学主義へ陥る危険が付きまとうのである。ここでわたしたちは第二の観点、つまり意味の心理学主義的実在化に対する批判に足を踏み入れることになる。

¹⁵⁸ この感性的側面とは、先ほどまでの主観的で感性的な側面のことでなく、客観的で感性的な側面のことである。

2 節 意味の理念性－意味の心象説批判と偶因的表現－

フッサールは意味に関する心理学主義的見解を「顕示的想像心象を意味とみなす説」¹⁵⁹として批判している。顕示的想像心象を意味とみなす説とは、フッサールによれば、「生き生きした有意味表現の全ての能作を、その表現に常に付帯する何らかの想像心象の喚起に還元しようとする」(XIX/1, S. 67)説のことである。それゆえこの説に従えば、例えば数字の5の意味は、わたしたちが5という文字を見たときに生じる心象のことであるということになる。そうするとある人は5という文字を見たときに五つの点を思い浮かべるかもしれないし、また別の人はバナナが五本というのを思い浮かべるかもしれない。心象が意味であるならば、5の意味は各人によって異なっていることになる。さらに全く想像心象が浮かばないようなものを見た場合、フッサールはこの場合の例として「奇数次の代数方程式は全て少なくとも一つの実根を持つ」という命題をあげている¹⁶⁰が、この場合この命題は無意味な命題となってしまう。しかしながらこの命題は明らかに無意味な命題ではなく、従って、心象と意味を区別しなければならないのである。また想像心象は一時的なものであり、それはわたしたちの意識の流れとともに流れ去ってしまうのであるが、想像心象がなくなったからといってその意味までもが消滅してしまうのではない。判断において判断された事態が様々な実在的な時間点において常に同一であるのと同様に、意味もまた常に同一のまま留まるものなのである。

上の二つの批判から明らかのように、フッサールにとって語の意味、つまり意義とは常に同一のものでなければならない。従ってフッサールは、語（の意味）にまとりつく様々な複義性あるいは意味の動揺を取り除いていかなければならないことになる。

複義性や動揺の最たるものが「わたし」や「ここ」などの人称代名詞と指示代名詞である。この問題に関わるのが第三の点である。人称代名詞や指示代名詞を含むような表現はいわば主観的表現なのであり、フッサールは意味が一義的に規定されている表現を客観的表現という。客観的表現は「その表現がただその音声的現出内実によってのみその意味を拘束している場合、ないしは拘束しうる場合であり、従って表明する人物やその表明の事情を必ずしも顧慮しなくても、理解しうる」(XIX/1, S. 86)ような表現のことをいう。例えば「わたしは今日風邪をひいている」という表現を考えてみよう。この表現を全く何の背景もなしに読んだ場合、いったい「わたし」とは誰のことなのか、そしてまた「今日」とはいつのことなのか全く理解することはできない。その表現を書いた人物そしてその時間が与えられて初めてその表現を完全に理解することができるのである。しかしそのような背景が与えられなければその表現について全く理解することはできないということではない。何の脈絡もなくその表現を読んだとしても、わたしはその表現中の「わたし」という言葉の持つ意味、つまり「そのつど自分自身を表示する話者」ということを理解することはできるし、また「今日」という言葉の意味も同様に理解することができる。ここでフッサールはこのような本質的に偶因的な表現の場合には、二つの意味を区別する。一方は「普遍的機能に関わる意味」(XIX/1, S. 89)であり、他方では「今ここで思念されているもの」(ebd.)として告

¹⁵⁹ Vgl., XIX/1, S. 67.

¹⁶⁰ Vgl., XIX/1, S. 68.

知されるような意味である。前者はさらに「指示する意味」とよばれ、後者は「指示された意味」とよばれる。この問題は第六研究において再び取り上げられ、そこでフッサールは結論を与えている。そこでの結論を簡単にまとめてみると、本質的に偶因的な表現の場合には、知覚が意味に対して重要な寄与をなしているということである。つまり「わたし」という語を理解するとき、その言葉だけでは、指示する意味しかわたしたちは理解できないのであるが、しかしその言葉を発した人物を知覚することによって指示された意味をも理解するようになるのである。この知覚そのものは意味を持つわけではない。このことは同じ一つの知覚に対して、様々な表現を与えることができるということを考えてみれば明らかであろう。しかしまた、その知覚が表現を縛るということも明らかであろう。例えば「車の知覚」に関する表現に、比喩的な表現は度外視するとして、「鳥が飛び立つ」とか「雨が降りそうだ」などという表現を与えることはないだろう。これらのことから「知覚は意味を内蔵しないが、意味を規定する」(XIX/2, S. 555)といわれる。しかしこの場合、知覚が意味を規定すると同時に、意味によって知覚も規定されているということもいえるのではないだろうか。例えば「わたし」という表現を聞いた場合、知覚の側では、「わたし」という語がもつ普遍的機能に関わる意味に従って知覚が働くのではないだろうか。つまり「わたし」という語が指し示す方へと知覚が向いていくのではないだろうか。

各人が自分自身について話す場合、それぞれわたしというのであるから、この語はこの事実を表す普遍的に有効な指標という性格を有しているのである。この指示を媒介にして、聞き手には意味の理解が成り立つのである。(XIX/1, S. 88)

本質的に偶因的な表現の場合、意味—正確にいうならば指示する意味—が指示の機能も果たしているのである。そうするとここでは、フッサールが一度は排除したはずの指示の現象が、意味と不可分に絡み合っているということになる。フッサール自身はこのことに関して何らの注意も払っていないように思われる。彼自身が下した結論は、本質的に偶因的な表現の場合でも、知覚によってその意味が規定されるならば、それは客観的表現に置き換えることができるということから意味は絶対的な同一性をもちうるということであり、またそのことから「客観的理性の無限界性」(XIX/1, S. 95)を主張している。客観的理性の無限界性に関してはともかく、意味と指示との関係はもっと深く追求されるべき問題であろう。

以上わたしたちはフッサールの意義に関する見解を見てきたわけであるが、ここで、これらの考察からフッサールが意義を *ideale Einheit* と定義する際の *Einheit* とは何を意味しているのかということ明らかにすることにしよう。上の三つの見解においてフッサールが一貫して主張していることは、意義は様々なものの変動にもかかわらず常に同一のまま留まるものであるということである。例えばフッサールは次のようにいう。

個々の体験のこのような無限の多様性に反して、それら諸体験の中で表現されているものは、常に同一(*Identisches*)であり、最も厳密な意味で同じもの(*dasselbe*)である。人物や作用の数とともに、命題の意味が多様化したわけではなく、理念的論理的意味での判断は一つ(*eines*)なのである。(XIX/1, S. 105)

この引用から最早 *Einheit* が何を意味するかは明らかであろう。第 1 部においてわたしは全体と部分の理論に関連して、*Einheit* の三つの意味を区別したのであるが、*ideale Einheit* としての意義は、「同一のもの」であり、しかも「最も厳密な意味で同じもの」、さらに「一つ」のものなのである。従って三つの *Einheit* の意味の区別からするならば、ここでいわれる *Einheit* は「一つであること」すなわち一性という意味での *Einheit* であるということである。またこの一性は、スペチエスの一性として、「多数の様々な個物を包括しうる」(XIX/1, S. 105-106)のである。そしてフッサールは意味とその個別例との関係を次のように例示している。

そのつどの意味作用に対する意味の（表象作用に対する論理的表象の、判断作用に対する論理的表象の、判断作用に対する論理的判断の、推論作用に対する論理的推論の）関係は、例えばスペチエスとしての赤がこれと同じ赤色を所有するここにある細長い紙片に対する関係と同じである。どの紙片も他の構成的契機の外に、それぞれの個体的な赤色を、すなわちこの色のスペチエスの個別的事例を所有しているのであるが、しかしこのスペチエスそれ自身は、この紙片のうちにも、また世界のどこにもリアルに実在してはいない、特に、われわれの思考作用がリアルな存在の領域に、すなわち時間の領域に属している以上、われわれの思考作用のうちにも実在していない(XIX/1, S. 106)。

『算術の哲学』においてわたしはいまだフッサールが理念的なものと実在的なものとの区別が曖昧であると指摘したが、しかしこの『論研』においては以上みてきたように、理念的なものと実在的なものとの間に明確な線を引き、実在的なものの多数性と理念的なものの一性を明瞭に描き出しているのである。そしてそれによってフッサールは、理念的客観主義の立場に立ち、意義の心理学主義的実在化を拒絶しているとひとまずは考えることができる。この客観主義的立場によって、意味の同一性を確保することはできる、しかしまたこのような立場は、それ固有の問題に巻き込まれざるをえない。しかしその問題については後に述べることにして、ここではさらに意義がスペチエス的一性であるということとはどのようなことか、あるいはそれはどのように成立するのかということ考察することにする。

3 節 スペチエスの一性、同一性と相等性

まずフッサールの論述を引用し、それを手がかりにして考察を進めよう。彼は「相等しい諸事物の場合にも非本来的には同一性を云々しうるが、しかしこのようないい方は、それが非本来的なものであるだけに、更にその背後にそれに対応する本来的ないい方を、つまり同一性を遡示している」(XIX/1, S. 112)、あるいは「相等性が存立するところには常に厳密な意味での同一性をも見いだす」(ebd.)と述べている。例えば同じ型によって作られた相等しい洋服を、わたしたちは同じ洋服と呼ぶことができるのであるが、それにはその二着の洋服の相等しい観点（例えば形やデザイン）を指摘しなければならないのであって、この観点が同一性にあたるのであるとフッサールは述べているのである。フッサールは同一

性を定義することは絶対に不可能であると述べている¹⁶¹が、相等性は「一つの同じスペチエスに属する諸対象の相互関係である」(ebd.)としている。そして相等性を語る際の観点とは、スペチエスの同一性であるという。

ここで注意しなければならないのは、スペチエスの同一性とは、スペチエスの相等性ではなく、スペチエスの一性であるということであって、もしも「スペチエスが比較される二つの事物に対してただ単に相等しい」(XIX/1, S. 112) ののであれば、「極めて不合理な無限遡行」(XIX/1, S. 113) に陥るのである。つまり様々な個物を相等しいというためには、それらが同一のスペチエスに属していなければならないのであり、その同一のスペチエスとは、同じ一つのスペチエスということである。さらにこのスペチエスを多様性へと分解してはならない。

さてこのスペチエスであるが、これはフッサールによれば理念的抽象 (ideierende Abstraktion) によってえられるとする。それゆえ次に理念的抽象とはどのようなものかを見ておきたいと思う。

理念的抽象¹⁶² の理論は、『論研』の第二研究において論じられているが、そこでフッサールはロックに始まるイギリス経験論の注意、あるいは抽象の理論、更に代表象の理論に批判を加え、彼独自の抽象の理論を形成している。そこでまずフッサールが理解している限りでの経験論の抽象理論と代表象理論を確認することから始めたい。

まずロックによる普遍者の心理学的実体化とは「リアルな現実のなかには普遍者のようなものは何も実在せず、ただ個体的事物のみがリアルに実在し、それらが相等性と相似性に基づいて種と類に整理される」(XIX/1, S.126) という思想の中から生じてきた。更にまたロックが様々なものを混同している¹⁶³ がゆえに、三角形の普遍的観念の際に不合理に巻き込まれたとする。

次にフッサールは J.S.ミルの抽象理論の吟味にはいる。J.S.ミルの抽象作用とは、単なる「注意の能作」(XIX/1, S. 137) にすぎないとされ、それだけで単独に表象されることはできないが、単独で注目されることのできる徴表に「専一的注意(eine ausschließliche Aufmerksamkeit)」(ebd.) を向けることであるとする。そしてこの専一的注意は、普遍化を生ぜしめるとされる。というのもそれは「抽象されたものの相違を、すなわちその個体化を消失させるのである。全ての個体化の契機の度外視は、集中的な注意凝向 (Zuwendung) の裏面として与えられているのであり、この度外視が属性を実際には同一のものとしてわたしたちに提供するのである。なぜなら、どのように抽象が行われようと常に属性はそのつど異なるものとしては現れえないからである」(XIX/1, S.151) とされる。

¹⁶¹ Vgl., XIX/1, S. 113.

¹⁶² フッサールは第二研究でこの理念的抽象以外に普遍化的抽象(generalisierende Abstraktion)という言葉も使っている(XIX/1, S.183,223)がこの二つの意味は同じである。

¹⁶³ フッサールが指摘する混同をあげておくと、観念という語について、そして次に現出するものと現出作用との混同、内在的内容と感覚、一般的観念という名称の下に、スペチエスの属性としての徴表と対象的契機としての徴表の混同、直観的表象という意味での表象と意味表象という意味での表象の区別が欠けていることである。Vgl., XIX/1, S. 127-129.

最後にパークリーの代表象理論について確認しておきたい。フッサールによるとパークリーの主張とは「個別観念は同じ種類の他の個別観念の代理をするために使われる」(XIX/1, S. 178) というものである。

この三つの説が共通して批判されるのは、抽象が注意に帰せられているということ、そして注意、あるいは抽象の働きは、単に個別者にのみ向かうにすぎないという点であろう。ロックにおいては普遍者は拒絶されているし、J.S.ミルの説でいわれている属性とは、個別者の属性であるので、その属性もまた個別者にならざるをえないわけであり、パークリーの代表象も、他のものの代表としての個別観念にすぎないのである。普遍者が存在しえないのであれば、このような説も容認されうるかもしれない。しかし普遍者、スペチエス、理想的対象といったものは単なる語り方の問題ではなく、真に存在しているのであるとフッサールはいう。

フッサールにおいては注意と抽象とは区別されなければならない。注意とは「疑いもなく直観的および思考的な思念作用の全領域を包摂しており、従ってまた明確に限定された意味での、しかも直観作用と思考作用を一様に包含する非常に広い意味での表象作用の全領域をも包摂している。結局その概念は一般に何かについての意識という概念と同じ外延を有している」(XIX/1, S. 164) という。それに対して抽象は「部分内容の単なる強調ではなく、スペチエス的一性を直観に基づいて直接的に把握する独特な意識」(XIX/1, S. 157) であるとされ、それ故にこれによってえられる対象は、「直観の場合の思念とはまったく別の意味を持ち、またしばしば全く別の対象」(XIX/1, S. 171) なのである。

それではフッサールの理念化的抽象とはどのように行われるべきものなのか。それは新たな統握様式としかいいようのないものである。その統握様式によって、「今、ここ」という個体化の契機を脱し去ったイデーをわたしたちは思念するようになるのである。このように述べたからといってその新たな統握には、感性的な契機が全く必要ないというわけではない。つまり同じ現出が、「一方では現出は個体的思念のための表象の基盤なのであり」(XIX/1, S. 109) 他方で「スペチエス化する統握と思念の作用のための表象の基盤」(ebd.)なのであって、この新たな統握様式は、感性的な直観の統握によって「基づけられた思念」(ebd.)なのである。例えば「今この目の前にあるカップ」、つまり個体的なカップを思念していきましょう。そしてそのとき、それと「同じカップ」を買おうと思ったとたん、もはやその同じカップは「今、ここ」という個体化の契機を脱しているのである。「同じ」とはスペチエスに関して同一なのである。それでわたしたちはこの理念化的抽象によって新たな質料を受け取るのではなく、新たな形式を受け取るのである。例えば「全ての A」というものを考えてみよう。「全ての A」はこの世にあるありとあらゆる A を集めてきても「全ての A」とはならない。「全ての A」を思念するには、理念化的抽象によって「全ての」という形式をえることが必要なのである。また理念化的抽象は基づけられた思念であるので、その相関項であるスペチエスも基づけられている。

4 節 表現の意味と対象

以上みてきた意義の心理学主義的実在化への拒絶のよりどころのひとつが、表現における意義と対象の区別である。この区別に関してはフェレスダールの研究以来、たびたびフッサールとフレーゲとの比較研究を行う際の中心問題として取り上げられてきている。この二人の関係は先の章でも指摘したとおり、『算術の哲学』に関するフレーゲの書評から始まる。繰り返しになるが、『算術の哲学』での心理学主義的見解をフレーゲは批判していたわけであるが、フレーゲの批判のみがフッサールを心理学主義から離反させたものではない。フッサールの心理学主義から論理主義への転向がフレーゲの影響によるものであるかどうかはともかく、明らかにこの『論研』において、心理学主義的な学説に対してフッサールは批判を行っている。そして『論研』におけるフッサールの意味と対象の区別はフレーゲのものときわめて類似していることも確かである。そこから、例えばドレイファスは、フッサールのこの意味と対象の区別は、フレーゲの区別を用語だけかえたものであると述べている¹⁶⁴。しかしここではその問題には深く立ち入らず、フッサールが意味をどのようなものとしてとらえていたのか、ということに焦点を絞っておきたいと思う。

フレーゲの有名な例を引いておこなうならば、「明けの明星」と「宵の明星」は両方の表現とも、同じ金星についての表現なのであるが、しかしそれらの意味(Sinn)は異なるということである。従って、表現の意義とそれが指示する対象—フレーゲの用語では意味(Bedeutung)—は異なるのである。そして表現の意義とは、フレーゲによれば、「表示されたものの与えられる様態¹⁶⁵」のことであるという。フレーゲの関心は、表現の意義ではなく、むしろある表現の真理値が問題であり、それ故に表現が表現している対象のほうに分析の重点が置かれている。それに対してフッサールの場合、対象よりはむしろ意味に関心が向けられているように思われる。すなわちフッサールは、「表現の本質はもっぱら意味にある」(XIX/1, S. 55)という。重点の違いはあるにせよ、両者において表現、意味、対象の三つの項の関係はほぼ等しいと考えられる。すなわち、表現は意味を介して対象を表示するのである。

フレーゲの場合、問題は表現の真理値、すなわち意味なのであって、それは明らかに意識の「外」に存するものであって、心理学主義への転落の危険性は少ないように思われる。しかしながら、それはそれで困難な問題を抱え込むことになる。

ここでB・スミスに従って、論理学の基礎づけに関する心理学主義と論理学主義の長所と短所を簡単にまとめておくことにする¹⁶⁶。心理学主義者たちは、意義を心理的な作用に内在するものとみなしている。フッサールはそれに対して、もしも意義を心理的な作用に内在するものであるとみなすならば、意義が動揺するものとなり、懐疑主義的相対主義という帰結を引き寄せることになるかと批判していたのであった。またそれと同時に、そのような意義は私秘的なものになり、それによってコミュニケーションが不可能になるという批判をすることもできるであろう。しかしこのような心理学主義の短所は同時に長所へと転換することもできる。つまり意味の問題を解明するに際して、わたしたちは、その意味をい

¹⁶⁴ Vgl., Hubert L. Dreyfus, Husserl's Perceptual Noema, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1984, p.100.

¹⁶⁵ Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, in *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, Hrsg. Von Günter Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, S. 41.

¹⁶⁶ Vgl., Barry Smith, Husserl's Theory of Meaning and Reference, in *Mind, Meaning and Mathematics*, ed. by L. Haaparanta, Kluwer Academic Publishers, 1994 p. 163-183.

かにして把握しうるのか、ということの説明しなければならないのであるが、心理学主義の見解に立つなら、その説明は容易である。なぜなら意義はそもそも作用に内在するものであるから。他方論理学主義の立場に立つなら、意義は動揺することはありえず、私秘的でもなく、コミュニケーションも可能になる。しかしそれと同時に、それではわたしたちはいかにしてそのような意義を把握することができるのか、という難問を抱え込むことになる。フッサールが論理学主義の立場に立つとするならば、彼も当然この問題に直面せざるをえないのである。

フッサールが心理学主義を拒否していることは明らかである。そしてまた、彼が意義をスペチエスであるとか、理念的一性であると定義するところからして、客観主義あるいは論理主義の立場に立っているということもできるかもしれない。フッサールが問題としている表現の意義は、その存在論的な地位が微妙である。なるほどフッサールは意義の同一性、あるいはスペチエス的一性を主張してはいるが、表現と対象の間、あるいは作用と対象の間に位置すると思われる。もちろんフッサールは心理学主義を拒否しているわけであるから、意義が何らかの感覚と同じように意識の「内」に単に内在するということができない。それでは、対象のように意識の「外」にあるのであろうか。しかしながらそのような見解は『論研』の第二研究によってきっぱりと拒否されている。

二つの誤解が普遍的対象に関する諸学説の発展を支配してきた。その第一は、普遍者の形而上学的実体化、すなわちスペチエスのリアルな実在を志向の外に想定することである。

第二は、普遍者の心理学的実体化、すなわちスペチエスのリアルな実在を志向の中に想定することである。(XIX/1, S. 127)

さらにまた心理学主義の側から「スペチエスがリアルなものでもなく、また志向に内在するようなものでもない」とすれば、それらは全く何ものでもない。われわれはあるものについて、それが少なくともわれわれの思考の中にあるのでなければ、いかにして語りえようか。それゆえ理念的なものの存在はむしろ、意識の中の存在である。従ってそれは意識内容と呼ばれる。それに反してリアルな存在は決して単なる意識内存在、ないし内容-存在ではなく、自体的存在、超越的存在、意識の外存在である」(XIX/1, S. 128-129)という主張がなされうるのを想定して、フッサールは、「われわれには意識の<<中>>も<<外>>と全く同様リアルと見なされる。個体はその成素も含めリアルである。それは一つの<ここといま>である。実在性の特徴的な徴表としてはわれわれには時間性で十分である」(XIX/1, S. 129)と答えている。それに対して理念的なものは非時間的である。そしてそれは確かに思考内容ではないが、だからといってわたしたちの思考と無関係なのではなく、むしろ「思考された対象」(ebd.)なのである。

従って問題は、理念的なものという非時間的存在と、わたしたちの思考作用という時間的なものといかに関わるのか、ということである。そこで問題は、『論研』の当初の問題に戻ってくるのである。先にも引用した通りフッサールは『論研』の第二巻のはじめに次のように書いていたのであった。

客観性の「自体」が「表象」され、しかも認識によって「把握」されるということ、従って結局は再び主観的になるということは、いったいどのように理解されるべきであろうか。(XIX/1, 12-13)¹⁶⁷

従ってわたしたちとしても、理念的なものが実在的なものといかにして関わりうるのか、ということ を明らかにしなければならない。確かにフッサールは『論研』において理念的対象の存在を認めること によって、『算術の哲学』での立場を克服し、また現象学的考察のための視座である相関関係の考察を行 いうる位置にいる。しかし『算術の哲学』での困難を克服することは、また別の困難を生み出すことにも なっているのである。意義を理念的なものとして認めるだけであるならば、フッサールは、フレーゲ と同様に意味のプラトン主義的見解を採用したということがいえるであろうが、しかしフッサールの意 義の理論はいわゆる意味論ではなく、むしろ認識をこそ問題にしているものであり、フッサール自身述べて いるように、客観性の自体をいかにして認識において把握するか、ということ を明らかにするのが彼の 課題なのである。

先の引用でフッサールは「思考作用がリアルな存在の領域に属している以上、意義はその中には実在 しない」と述べていた。また『論研』の第一巻においては、「心理学主義的論理学者は理念的法則とリアル な法則、規範化的規整と因果的規整、論理的必然性とリアルな必然性、論理的根拠とリアルな根拠の 間の、永遠に橋渡しのできぬ根本的本質的な相違を見落とししている」(XVIII, S. 79-80)と述べていたのであ った。もちろんそれらの相違を見極めることと、それらが全く関係のないものである主張することとは 別のことである。つまりフッサールの意図、すなわち、論理的諸概念、(論理的)諸対象を現象学的 起源にまで遡って基礎づけることを達成するためには、理念的なものと実在的なものとの相違を明らか にするだけでは不十分である。つまり理念的なものと実在的なものとの相違を明らかにすることは、心 理学が論理学を基礎づけることは不可能であるということ を証明したにすぎないのである。フッサール にとっての次の課題は、理念的なものと実在的なものとの「永遠に橋渡しできぬ相違」を保持しつつ、 それらの関係を明らかにすることである。ここでわたしたちは、作用の、すなわち志向的体験の分析へ と進まなければならないのである。

¹⁶⁷ 第一版においては「主観性の自体が表象され、従ってある種再び主観的になるということ」となっていた。

第3章 志向的内在としての意味と作用

周知の通り、志向性という概念はフッサールがブレンターノから受け継いだものである。ブレンターノは現象を心的現象と物理的現象に分類し、心的現象の特性として、志向的内在という概念を提出したのである。たびたび引かれる箇所であるが、ここでブレンターノの志向的内在という概念の定義をみておくことにする。

あらゆる心的現象は中世のスコラ哲学者たちが対象の志向的（または心的）内在と名づけたものによって、そしてわれわれが、曖昧な表現によってではあるが、内容への関係、客観（そのことでわれわれは実在性を考えているのではない）への方向、あるいは内在的对象性への方向と呼ぼうとするものによって性格づけられる。あらゆる心的現象は、同じような仕方ではないにしろ、何かを客観としてそれ自身のうちに含んでいるのである。表象においては何か表象され、判断においては何か承認、あるいは拒絶され、愛においては何か愛され、憎しみにおいては何か憎まれ、欲求においては何か欲求される。

このような志向的内在は、心的現象にもっぱら固有なのである。いかなる物理的現象も類似のものを示すことはない。心的現象は志向的に対象をそれ自身のうちに含むような現象なのであるというのであるから、そしてそのことによってわれわれは心的現象を定義するのである。¹⁶⁸

これがブレンターノの志向的ということの定義であるが、わたしたちの議論にとって重要なのは、「心的現象は志向的に対象をそれ自身のうちに含む」ということである。それはどのようにして含まれているのか、このことが問題である。

さて、フッサールはこのようなブレンターノの概念を引き継いだわけであるが、しかし、彼はブレンターノの定義をそのまま引き継いだわけではない。そこで、まずはフッサールとブレンターノの相違はどこにあるのかということをも明らかにしつつ、「志向的に対象をそれ自身のうちに含む」ということが何を意味しているのかということをも明らかにしたい。そのことによって、意識という実在的なものと、意味という理念的なものとがいかにして関係しうるかということも明らかになるであろう。

1 節 志向性

フッサールは「志向的体験とその〈内容〉」というタイトルのもと『論研』の第五研究において意識の志向性とその内容との関係を論じている。そこでの課題をフッサールは次のように述べている。

¹⁶⁸ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Hrg. Oskar Klaus, Felix Meiner Verlag, 1973, S. 124-125.

われわれは第二研究でスペチエス一般の理念性の意味を明らかにし、さらにそれと同時に純粋論理学にとって重要なく意味の理念性>の意味を解明した。あらゆる理念的一性に対してそうであるように、意味にはリアルな可能性が、また場合によっては現実性が対応し、スペチエス的な意味には意味作用が対応している。しかも前者は後者から理念的に把握された諸契機に他ならない。そこで今度は<意味という最高類がそこに起源を有する心的体験の類>や<種々様々な意味の種類がその中で成立する、それら諸体験の低次の諸種類>に関して、新しい問題が生ずる。従って意味の概念とその主要な亜種の起源に関する問いに答えなければならない。(XIX/1, S. 352)

この課題に対してフッサールはすぐ後で前もって一定の解答を与えている。

「作用」とは意味作用の体験でなければならず、その都度の個々の作用に内在する意味的なものは、対象の中にはなく、まさに作用体験のうちに伏在しているはずであり、作用を対象へ「向けられた」、「志向的」体験たらしめるもののうちに伏在しているはずである。(XIX/1, S. 353)

以上の引用から、わたしたちの考察の方向がまさにフッサールの問題意識と同じ方向に向いていることは明らかであろう。繰り返しになるが、問題はいかにして意識と意味とが関係するのかということである。

第五研究の考察を始めるに当たって、フッサールは意識という概念を大きく三つに分類している¹⁶⁹。第一に、経験的自我の実的な現象学的成素全体としての、すなわち体験流の統一の中での心的諸体験の織り合わせとしての意識である。第二に自己の心的諸体験の内的覚知としての意識であり、第三にあらゆる<心的作用>ないしは<志向的体験>の総称としての意識である。ここでは第一の概念と第三の概念のみを見ておくことにする。

第一の意識概念でフッサールが念頭においているのは、「刻々と変動しながら、様々に結合し混合しあって、それぞれの心的個体の実的な意識統一を形成する、実在的な出来事」(XIX/1, S. 357)のことである¹⁷⁰。ここで実的(reell)という概念について説明しておかなければならない。というのもこの概念は後に「志向的」と対置され、意識と意味との関係にとって重要な役割を果たすからである。

例えばわたしが目の前にあるカップを見ている場合を考えてみよう。それはステンレス製で表面はつるつるしているように見える。この場合、わたしは何を体験し、何が意識の「内」にあるのであろうか。フッサールによれば、色の感覚契機は、体験された、あるいは意識された内容であるのに対し、対象それ自身は、「体験されても意識されてもいない」(XIX/1, S. 358)という。しかしもしも、対象それ自身が意識されても体験されてもいないのだとしたら、わたしたちはどのようにして対象を見ているのであろうか。それに対してフッサールは「色には色彩感覚が、質的に規定された現象学的な色の契機が対応しているのであり、そしてこの契機が知覚の中で、従ってその契機自身に付属する知覚の組成要素（対

¹⁶⁹ Vgl., XIX/1, S. 356.

¹⁷⁰ 「実的」が第一版では「実在的」となっていた。

象の色彩現出)の中で『統握』され、客観化されるのである」(ebd.)¹⁷¹という。ここで重要なのは、現出(Erscheinung)、統握、客観化された対象、あるいは現出する対象の関係である。特に現出と現出する対象との相違を明確にしておかなければならない。

フッサールによれば、事物の現出は、現出する事物ではなく、「現出が<意識の関連に属するものとして>われわれに体験されるのに対し、事物は<現象界に属するものとしてわれわれに現出するのである」(XIX/1, S. 359-360)が、「現出それ自身は現出せず、それらは体験される」(XIX/1, S. 360)のである。従って、わたしたちが何らかのものを知覚している場合、その知覚作用を実際に構成しているのは、色彩感覚などの実的内容である。しかしながら、わたしたちが何らかの対象を見ている場合、意識を構成しているそのような感覚内容を見ているわけではなく、まさにその対象を見ているのである。従って、感覚内容は現出するものではないのである。それに対して現出している対象は、わたしの意識の中に実際に含まれているわけではない。しかしそのような対象を見ているということは、その対象は意識と何らかの関係にあるといえるであろう。あるいは実的内容が統握によって客観化されることにより、対象が現出するのであるから、実的内容とは違う意味ではあるが、その対象も意識の中にあるということもできるであろう¹⁷²。フッサールはこれを志向的内容という。

結局この第一の意識概念の分析は非常に重要ではあるが、しかしここで考えられている意識は記述心理学が対象とするような意識であり、フッサールは『論研』の第二版でこのような意識を純粹現象学的に把握することが必要であるとし、そのままでは現象学的分析の俎上には載らないことを明示している¹⁷³。

さて、第一の意識概念を検討することによって、わたしたちは意識の実的内容と志向的内容という区別に突き当たったのであるが、この意識の志向的内容というものがどのような内容なのか、あるいはどのように意識に含まれているのか、ということをはっきりと明らかにしなければならない。そのことが第三の意識概念の分析を通して明らかになると思われる。

先にも述べた通り、フッサールはブレンターノの心的現象に関する見解を受け継いでいるわけではあるが、しかしそこにいくつかの批判点を見いだすこともできる。まずフッサールが指摘するのは、志向的体験は、「何かを対象としてそれ自身のうちに含む」という言い方である。このような表現は二つの誤解を誘発するという¹⁷⁴。第一に、志向的体験が、意識ないし自我と意識された事象との間に生ずる実在的な出来事、ないしは実在的な関係作用であるかのように誤解されるという。第二に、意識のうちに同じように実的に見いだされる、作用と志向的客観というこの二つの事象の間関係であるかのように考えられるという。ここではまず、意識と対象の関係が志向的といわれる場合、実在的な関係とは区別されねばならないということをはっきりとしておく。

志向性は「ある種の経験を区別する特徴(distinguishing feature of certain kinds of experiences)¹⁷⁵」といわれる。ということは志向的でない経験も存在するということである。フッサールによれば感覚的感

¹⁷¹ 「現象学的な色」が一版では「主観的な色」となっていた。

¹⁷² フッサールは、「非本来的(志向的)な意味で知覚の中にある」(XIX/1, S. 361)という。

¹⁷³ Vgl., XIX/1, S. 357.

¹⁷⁴ Vgl., XIX/1, S. 385.

¹⁷⁵ John J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object* Kuluwer

情(sinnliche Gefühle)は志向的ではないのである¹⁷⁶。例えば、気に入る、気に入らない、喜び、不愉快、愛する、憎むなどといった感情と、感覚的感情、すなわち感覚的な痛みをくらべてみた場合、前者の感情は必ず何らかの対物的なものへの関係を有しているが後者はそうとはいえない。気に入るということは何かを気に入るのであり、喜ぶということは何かについての喜びであり、不愉快は何かについての不愉快である。一方感覚的感情は、「青や赤などの感覚内容と同列に置かれるべき」(XIX/1, S. 406)であるとフッサールはいう。例えば火傷の痛みは、火傷をした身体の部分に、あるいは火傷の原因となったものに関係づけられるのではあるが、それは対物的統握、あるいは対物的に解釈されることによって関係づけられるのであって、そのことによってその感覚そのものを志向的体験とは呼べない。フッサールによれば、「感覚それ自身は作用ではなく、感覚とともに作用が構成される」(ebd.)という。この志向的関係と非志向的関係の違いをスミスとマッキンタイアーに従ってさらに明確に区別しておきたいと思う¹⁷⁷。

まず非志向的関係についてみておこう。先ほどは感覚的感情であったが、他にも例えば「私が太郎より背が高いこと」や「誰かが木の下に立っていること」というのも志向的な関係ではない。それゆえ志向的関係は「独特の種類の関係 (relations of a unique sort) ¹⁷⁸」であるといえる。さて私が太郎より背が高いという非志向的関係の場合、この関係は太郎が実在しなければ成立しないような関係である。それゆえ非志向的関係は、実在に依存(existence-dependence)するといわれる。一方志向的関係はどうかというと、この場合志向される対象が実在しなくても志向的関係は成立するといわれ、それ故に志向的関係は実在から独立(existence-independence)とされる。つまり志向されている対象は「志向的体験の中で思念され」(XIX/1, S. 386)ているのであり、このような体験が現在していれば、「志向的関係が成就されている」(ebd.)といえるのであって、その対象が実在していない場合にでも、「そのような体験はそれ自身の志向を伴って、意識のうちに存在しうるのである」(ebd.)とされる。このような事情をフッサールは次のように示している。

私が神ジュピターを表象する場合、この神は表象された対象である。それは私の作用のうちに内在的に現在しており、私の作用のうちに心的内在を有している。〈中略〉しかしもちろん、神ジュピターのようなものが体験の内部に見いだされるわけではない。従って内在的、心的対象は体験の記述的成素に属しているのではない。〈中略〉しかしこのことは、神ジュピターのあの表象作用が現実中存在し、そのような性質の体験、そのような特定の心理状態であることや、現に自分でそのような表象作用をしているものが、私は、様々な伝説の主である、あの神話的な神々の王を表象していると主張する権利を妨げるものではない(ebd.)。

それゆえ志向的関係は、実在から独立であるといわれるのである。

Academic Publishers, 1990, p.11.

¹⁷⁶ Vgl., XIX/1, S. 406ff.

¹⁷⁷ D.W. Smith and R. McIntyre, *Husserl and Intentionality - A Study of Mind, Meaning, and Language*, D. Reidel, 1982, p. 10-15.

¹⁷⁸ D.W. Smith and R. McIntyre, ebd., p.10.

さらにスミスとマッキンタイアーによれば、非志向的関係は概念から独立(conception-independence)であるという¹⁷⁹。例えば「私が太郎より背が高いこと」という先ほどの非志向的関係の場合、太郎は様々な仕方と呼ばれることが出来る。例えば「日本一足が早い」とか「次郎の兄」などのように。しかし私と太郎の背の関係において、太郎が日本一足が早いことや、太郎が次郎の兄であるということは全く問題にならない。それゆえ「非志向的関係は一般に、それが関係する存在者を理解するいかなる特定の仕方からも独立(independent of any particular way of conceiving the entities)している¹⁸⁰」のである。他方、志向的関係は特定の概念¹⁸¹と関係してのみ保たれる関係であるという。従って志向的関係は「ある特定の仕方理解されたものとしての何かを意識すること¹⁸²」であるとされる。つまりわたしたちの意識と対象との間に生じる関係である。例えば私は、自分の兄弟を当然自分の「兄弟」としてみているわけであるが、しかし彼はまた彼の会社の同僚からは、「同僚」としてみられているのである。

これは第一研究でなされた同じ対象を指示するが、意味の違う表現によって明らかであろう。すなわちわたしたちがナポレオンを「イエナの勝者」として理解することと「ウオーターローの敗者」として理解することとは違っている。このように志向的関係においてわたしたちの作用は、様々な概念を通して同一の人物である鈴木さんに向かっているのである。そこで志向性とは意味を媒介にして対象に向かう働き、あるいは対象をある特定の意味として解釈する働きであるということが出来る。それゆえスミスとマッキンタイアーはフッサールの志向性理論を媒介理論(mediator-theory)¹⁸³と名付けている。

志向的関係について注意しなければならないことがある。それは志向的関係とは因果的な関係ではないということである。フッサールは、「志向的関係を因果関係とみなし、そしてそれを経験的な、しかも実体的—因果的な必然性の連関であるかのように思わせるのは、確かに原理的な背理である」(XIX/1, S. 405)¹⁸⁴としている。つまり私と太郎の背の高さで問題になるのは、私の物理的な身体と太郎の物理的な身体であるのに対し、志向的関係は、その対象が実在しない場合にも生じる関係であって、そこに因果連関が生じるはずはないのである¹⁸⁵。

志向的関係と非志向的関係の相違は明らかになったので、次に志向性によってわたしたちの意識に与えられるものはどのようなものなのかということをはっきりさせる必要がある。というのもわたしたちは理念的意味に対応するものを作用に見いださなければならないからである。そこでフッサールに従って作用の志向的内容と実的内容という区別を導入しなければならない。

フッサールによると作用の実的内容とは、「具体的な部分であるか抽象的な部分であるかを問わず、作用の諸部分の全体であり、換言すれば、作用を実的に形成する部分体験の全体である」(XIX/1, S. 411)

¹⁷⁹ D.W. Smith and R. McIntyre, ebd., p.13.

¹⁸⁰ ebd.

¹⁸¹ スミスとマッキンタイアーはこの概念(conception)という言葉はフッサールの術語では統握(Auffassung)であるとしている。

¹⁸² D.W. Smith and R. McIntyre, ebd., p. 14.

¹⁸³ Ebd., p. 87.

¹⁸⁴ この文章は第二版において加筆されたものである。

¹⁸⁵ 志向的関係は、むしろ動機づけ連関として考察されなければならない。

とされる。そしてこのような実的内容を扱うのは、純粹記述的心理学であるとされる¹⁸⁶。さてわたしたちはこの作用の実的な内容を体験し、所有しているのではあるが、その内容を知覚してはいない。わたしたちが知覚しているのは、現出している事物である。例えばわたしたちが赤いポストを見ているとき、わたしたちはそのポストを体験しているのではなく、その色彩感覚を体験しているのであり、そのようなものが実的内容といわれる。この実的内容を解釈し、わたしたちにとって対象化させる働きが統握あるいは統覚である。フッサールはこの統握を「私に対する対象の存在を始めて形成する一つの体験性格である」(XIX/1, S. 397) とか「統覚とは体験それ自身のうちに、記述的内容のうちに、感覚の生の存在に対して見いだされる付加物 (Überschuß)」(XIX/1, S. 399) と定義している。先にも述べた通り志向性とは、「ある特定の仕方理解されたものとしての何かを意識すること」であり、この「として」の働きを統握が行っているのである。

この統握の働きによって、実的内容が解釈され、志向的内容になるのであるが、フッサールは志向的内容として(一)志向的对象、(二)志向的質料(その志向的性質に対する)、(三)志向的本質の三つをあげている¹⁸⁷。意味とは「直観と何らかの関係を持ちうる意味志向のうちに伏在する」(XIX/1, S. 352) のであるから、この志向的内容のどれかが理念的な意味に対応する作用における意味的なものであるはずである。それゆえこの志向的内容を吟味し、どの内容が意味に対応するものなのかを明らかにしなければならない。

2 節 志向的对象

志向的对象とは「わたしたちが一軒の家を表象している場合なら、まさにその家」(XIX/1, S. 414) のことである。しかしこの家について区別されなければならないことがある。それは「志向されているがままの対象(*der Gegenstand, so wie er intendiert ist*)」と「志向されている当の対象そのもの (*schlechthin der Gegenstand welcher intendiert ist*)」の区別である(*ibd.*)。志向されている当の対象は、常に同一であるが、志向されているがままの対象は多様にわたしたちに与えられている。この構造を可能にしているのが意味であり、そのような意味として対象を解釈するのが統握の働きである。

さて志向的对象といわれる場合それは志向されている当の対象であるのか、それとも志向されているがままの対象であるかを問うてみなければならない。先にも述べたが志向的对象とは、フッサールによれば、「一軒の家を表象しているなら、まさにその家のことである」ということであつた。しかしこの表現からは表象されている家なのか、その表象のもとになっている家のことなのか判断がつかない。そこで対象という言葉を手がかりにして志向的对象とは何かを明らかにしてみたい。わたしたちがこれまでの考察で対象と出会ったのは、意味と対象の区別においてであつた。そこでは「イエナの勝者」と「ウオーターローの敗者」という意味の違う表現がナポレオンという同一の対象を指示するといわれていた。

¹⁸⁶ 『論研』の第一版においてフッサールは現象学と記述心理学とを厳密に区別していなかったもので、実的内容の記述が現象学の課題として語られている。

¹⁸⁷ Vgl., XIX/1, S. 413.

つまりわたしたちはイエナの勝者として、あるいはウオーターローの敗者としてナポレオンを理解しているのである。これを先の区別に差し戻して考えてみるならば、志向的对象とは志向されている当の対象であるということは明らかであろう。これでわたしたちは志向的对象を明らかにするとともに意味がどこにあるかということを理解するための手がかりを見いだしたことになる。なぜなら志向性は意味を媒介にして対象に向かう働きであり、ナポレオンの場合に媒介になっているのは「イエナの勝者」あるいは「ウオーターローの敗者」という意味だからである。つまり意味とは志向されているがままの対象のほうにあるということになるだろう。

この志向的对象についてもう少し述べておかなければならない。問題は志向的对象は志向的内容であるのかどうか、あるいはそれは作用のうちにあるのかどうかということである。フッサールは「志向的对象のことが思念されている場合には、志向的内容という言い方を一切やめて、当該作用の志向的对象というのが一番適切であろう」(XIX/1, S. 416)と述べている。この文の解釈に関してドラumontは志向的对象を志向的内容と呼ぶのは、曖昧であるからフッサールは避けているだけで、志向的对象はあくまでも内容であり、作用のうちにあると考えている¹⁸⁸。しかしながら「認識の志向的内容(認識の理念的意味、認識が思念しているもの、及びそのことによって必然的に認識とともに指定されているもの)に属しているものを、認識の志向的对象に属しているものと混同し」(XIX/1, S.211)ているとしてコウネリウスを批判したり、「表象の内部に存在しない諸対象」(XIX/1, S. 450)という表現を考えてみるならば、志向的对象は作用のうちにあるということは出来ないだろう¹⁸⁹し、志向的对象と志向的内容の区別は単に言葉の多義性によるものではないと考えるのが妥当であると思われる。

3節 意味的本質と意義

フッサールはこの志向されている当の対象と志向されているがままの対象と関連して、それとは別の更に重要な区別をあげているのでこれを見ておかなければならない。それは一つの作用が全体として向かっている対象性と、同一の作用を形成する種々の部分作用が向かっている諸対象の区別である。そしてフッサールは「ある一つの作用がたとえいくつもの部分作用の複合であるとしても、そもそもそれが一つ以上の作用である以上、その作用は一つの対象性のうちにその相関者を有している。そしてこの対象性こそ、完全かつ第一次的な意味でその作用が関係しているといわれうるものに他ならない」(XIX/1, S. 415)と述べている。例えば「ナイフが机の上にある」という判断の場合、部分作用は机やナイフに向かっているのであるが、その統一された作用は、「ナイフが机の上にある」という判断に向かっているのである。この場合作用の面でも部分作用が統一されているのに対応し、判断もその独立的意味と非独立的意味が統一されている。

¹⁸⁸ Vgl., J.J.Drummond, ebd. S. 31, S. 37.

¹⁸⁹ フッサールにとっては全てが意識の内にあるといってもよいわけであるから、このように主張することは誤りととられるかもしれない。ここで私が主張していることは、実的な成素としては意識の内にはないということであり、志向的对象は志向的に作用に内在しているのである。ドラumontの主張では志向的内容が実的に、意識の内にあると解釈される曖昧さがある。

このことと関連して作用の基づけと対象の基づけについても述べておかなければならない。フッサールはブレンターノの心的現象についての第二の規定、「それらは表象であるか、あるいはそれらの基盤としての表象に基づいているかである」(XIX/1, S. 383)の表象概念の曖昧さを批判、検討し、「志向的体験は全て客観化作用であるか、もしくはそのような作用を基礎に持つ」(XIX/1, S. 514)といいかえている。更にまた「Sはpである」という判断から「Sがpであることは喜ばしい」という判断を形成するような場合、前者の判断には多光線的(mehrstrahlig)な志向によってその判断に向かっているのに対し、後者の「Sがpであること」では単一光線的(einstrahlig)な志向によってその判断に向かっている。そして「Sがpであること」においてわたしたちはもはや判断を行っているのではなく、それを事態という対象として意識しているのである。しかし「単一光線的にその事態に向けられる志向は多光線的な志向を前提」(XIX/1, S. 492)しているのである。相関関係に顧慮して述べておこなば「SがPであること(daß S p ist)」¹⁹⁰は、「SはPである」という判断を前提しているのである。つまり「Sがpであること」という事態は、「Sはpである」という判断に基づけられているといってもよいであろう。

志向的对象とは、志向されている当の対象そのもののことを指すのであって、それはまさに対象そのもののことである。わたしたちの作用はその対象へ意味を媒介にして向かっているのであるから、わたしたちはまだ作用における意味を見いだしたことはない、それゆえ次に志向的内容の第二の概念、志向的質料とそれに対する志向的性質の検討に移らねばならない。この二つの概念は以下の一連の文の比較において明らかになり、またこれらの概念は志向的对象にではなく、志向されているがままの対象にかかわることも明らかになるであろう。

(一) 太郎は次郎の兄である。(二) 太郎は次郎の兄であるのか。(三) 太郎が次郎の兄であってほしい。(四) 2は偶数であるか。(五) 日本は民主主義国家であるか。(六) 明日雨は降るのだろうか。

(一) から (三) の文の共通の素材(stoff)になっているのは、太郎が次郎の兄であるということである。しかしながら (一) は主張文であり、(二) は疑問文であり、(三) は願望文である。一方 (四) から (六) の文では素材になっているものは、それぞれ異なっているが、どの文も疑問文である。それゆえここには二つの区別可能な要素がある。文の素材といわれているものをフッサールは作用質料といい、主張、疑問、願望などを作用性質という。フッサールによれば作用質料とは、「作用の中にあって、対象への関係を初めて作用に賦与するものであり、しかも作用に与えられるこの関係は完全に規定されているがために、作用が思念する対象一般のみならず、作用がそれを思念する仕方までも」(XIX/1, S. 429)確定するもの、あるいは「作用の現象学的内容のうちに伏在する作用の特性であり、作用がその都度の対象性を統握するのを規定するだけでなく、作用がそれをどのようなものとして統握し、また作用自身がどのような徴表、関係、範疇的諸形式を対象性に割り当てるかをも規定する特性」(XIX/1, S. 430)であるという。一方作用性質は「質料と切り離しては全く考えられない、作用の抽象的契機」(ebd.)であるとされる。

¹⁹⁰ この事態は単一光線的志向の対象であり、「SはPである」という判断は、多光線的志向の対象たる判断である。また判断が事態へ変換することによって、その判断は、「～ということ(daß)」という新たな範疇形式を受け取ることになる。それゆえここで「～ということ」を直観するための範疇的直観が必要になるわけであるが、その範疇的直観は感性的直観に基づけられているとされる。更に理念的抽象もこの範疇的直観の内に数え入れることができる。『論研』第六研究第二部参照。

作用質料は「作用の中であって対象への関係を作用に賦与する」といわれているが、これはどうということなのか明らかにしてみよう。例えばわたしたちは「イエナの勝者」や「ウオーターローの敗者」や「三時間しか眠らない男」という表現でナポレオンを意味し、指示することが出来るわけであるが、この場合わたしたちはナポレオンをイエナの勝者や、ウオーターローの敗者や、三時間しか眠らない男として統握しているのである。つまりわたしたちは同一の対象に関して様々に統握することが出来る。これがまさに「対象への関係の仕方(die Weise der gegenstandlichen Beziehung)」(XIX/1, S. 427)である。それゆえ作用質料はまた「対象的統握の意味(または略して統握意味)」(XIX/1, S. 430)と呼ばれるのである¹⁹¹。しかし対象への関係の仕方は作用質料によるものだけではない。先の(一)から(三)の文章では作用質料は同じであったが、しかし主張されるもの、疑問にふされるもの、願望されるものというようにその作用質料にかかわっているのである。それゆえ対象への関係の仕方は作用性質によっても賦与されるのであって、二つあることになる。

さて作用性質は作用質料に基づけられた作用の抽象的契機であるといわれた。これはいかなる作用質料もない疑問や願望が考えられないことを考慮してみるならば明らかであろう。また反対に作用質料についても、いかなる作用性質も持たない作用質料はないといわれる。それゆえ作用質料も作用性質に基づけられている。つまり作用質料と作用性質は、相互に基づけ合い、作用の中で独特の統一を形成しており、そしてこの統一が志向的本質と呼ばれる。またこの志向的本質が意味的本質といわれ、その「理念化的抽象が、われわれの理念的な意味での意味を成立させる」(XIX/1, S. 431)といわれる。ようやくわたしたちはここで作用における意味に出会うことが出来たのである。

作用の本質は志向的本質と呼ばれる統一体であると述べたが、作用はそれだけに尽きるものではない。しかしそれ以外の要素が変化したとしてもその変化は非本質的な変化とみなされる。というのも、論理学とは意味の学問であり、このような変化は意味になんら影響を与えるものではないので—志向的本質は意味的本質であり、その変化だけが意味の変化に本質的に影響を与えるのだから—非本質的とされ、非本質的な要素の変化がどうであれ、志向的本質に変化が生じなければ、それは同じ作用であるといえるのである¹⁹²。この同じ作用ということに関して少し長くなるがフッサールの言葉を引用しておきたい。

私がグリーンランドの氷原について有する表象は、ナンセンがそれについて有する表象とは確かに異なっているが、しかし対象は同じである。〈中略〉同じ表象ないしは同じ判断などという場合も、あたかも私が他人の意識といわば一緒に発生したかのようにみなして、各作用の一つ一つが全く同一であるといっているわけではない。それはまた、完全な相等性の関係を、すなわちあたかも一方の作用が他方の作用の単なる複写に過ぎないかのように、諸作用のあらゆる内的構成要素の識別不可能な相当性を意味しているのでもない。わたしたちがある事象について同じ表象を持つのはその事象が単に一般的ではなく、精確に同じ事象として、すなわち先程の論述によれば同じ統握意味で、または同じ質料に基

¹⁹¹ これが『イデーニI』ではノエマと呼ばれることになる。

¹⁹² より正しくいうならば、相等しい作用である。

づいてわたしたちに表象されているような諸表象をわたしたちが所有している場合である。事実その時わたしたちは、他の点で現象学的な差異があるにしても、本質的には同じ事象を表象しているのである (XIX/1, S. 432)。

ここでいわれている「同じ表象」とは、同一の表象ではなく、相等しい表象である。それぞれの体験において、相等しい意味の本質を有した表象であって、つまり同一のスペチエスに属する意味の本質を有した表象である。それゆえこの意味の本質の理念的抽象が、理念的な意味での意義を成立させるのである¹⁹³。この理念的抽象を論じたときに述べたように、理念的抽象は、抽象を行うための基盤が必要である。例えばそれは感性的経験であり、また、その経験によって捉えられている感性的対象である。これらを基盤として抽象が行われることで、理念的对象が成立するのであって、この理念的对象は感性的対象に基づけられているし、理念的对象を把握する高次の作用もまた感性的経験に基づけられているのである。

4節 フッサールはプラトニストか？

さて、このような結論から何を引き出すことができるであろうか。確かにフッサールはこの『論研』においては、心理学主義を拒否していることは明らかである。しかしだからといって、論理学主義に与しているということになるであろうか。確かにフッサールは論理的なものを意識へと還元してしまうのではなく、その理念性を認めている。その意味でフッサールが論理主義に近いということはいえる。しかしフッサールにとっての『論研』での課題は、何度も指摘しているように、「客観性の自体が表象され、そして認識において把握されるということ、従って最終的には再び主観的になるということは、いったいいかにして理解されるべきか」という問題を解決すること、すなわち主観と客観の相関関係の解明である。その際分析の俎上に載るのは、理念的なものとそれを捉える認識作用である。あるいは B・スミスが指摘した、論理主義の難点を克服することが問題なのである。従って、フッサールをフレーゲと同じく論理主義と見なすのは全くの誤りではないにしろ、誤解を招きやすい分類であろう。なぜなら、フッサールが心理学主義を拒否するのは、心理学では学問の基礎づけはできないからである。もうすこし正確に言うならば、永遠の真理を表明する学問の基礎としては心理学が対象とするような、意識概念では不十分だからである。しかしだからといってフッサールは心理学が必要ないといっているわけではない。それどころか、「具体的な思考体験の現象学的分析がたとえ純粹論理学の最も固有な領域に属していないとしても、やはりそれは純粹論理学的研究を促進するために不可欠なものである」(XIX/1, S. 9)¹⁹⁴とすらいう。

¹⁹³ このフッサールの主張は、ほとんど顧みられることがないように思われるが、しかし「意味の本質の理念的抽象が、理念的な意味での意義を成立させる」というフッサールの主張は、ノエマの意味が何であるかを理解するのにきわめて重要な意味を持っていると思われる。

¹⁹⁴ この一文は第二版での文章であり、第一版では「純粹論理学の最も固有な領域に属しているのは、理

このようなフッサールの方向性を初期の現象学者達、ミュンヘン学派やゲッティンゲン学派の現象学者達は見誤っていたといつてよいであろう。それゆえに、客観主義的色調の濃い第一巻から体験の分析へと方向転換する第二巻への、さらには『イデーニ I』への転回を彼らは受け入れることができなかった。

しかしまた現代のフッサール研究においても、彼の意味の理論がプラトン主義的であると指摘する研究者もいる。例えばフェレスダールの影響を強く受けている、スミスとマッキンタイアがそうである¹⁹⁵。

彼らの議論をすこし見てみることにしよう。彼らによれば、『論研』においてフッサールは「作用の志向的内容をその現象学的類型あるいはスペチエスと同一化している¹⁹⁶」という。そしてそれゆえに志向的内容を「理念的な体験のスペチエス」(XIX/1, S. 577)であるとフッサールは考えているという¹⁹⁷。あるいはまたフッサールは志向的内容を志向の本質とよびかえることもある¹⁹⁸。そしてこの本質をフッサールは「独立した実在、非時間的な普遍者¹⁹⁹」として理解しているというところから、プラトン主義的ということがいわれる²⁰⁰。フッサール自身、スペチエスを非時間的であると性格づけているので、そのこと自体は間違っていないように思われるが、問題は「独立した実在」ということである。これまでみてきたように、意義とは志向的本質の理念的抽象によって成立するのである。この理念的抽象はあくまでも感性的直観を基盤として成立するものであり、相関的に理念的一性としての意義もまた、低次の感性的な事物に基づいて成立するのである。もちろん、「基づいて」ということは、理念的なものが感性的なものへと還元されてしまうような関係のことを意味しているのではなく、それは感性的なものを拠り所としつつも、それに還元することはできない独自の存在なのである。あるいは感性的なものなしに、理念的なものは存在しえないが、しかしながら理念的なものは感性的なものではないのである。この関係を見逃すならば、フッサールの努力も水泡に帰すことになってしまうであろう。というのもしも意義を独立した実在と見なすならば、フッサールもまた論理学主義の困難を抱え込むことになってしまうからである。

とはいえこのような解釈を生むことについてはフッサール自身にも責任の一端があるように思われる。例えばフッサール自身『論研』の第二版への序言において第一版の重大な不備として「一面的に理性の真理に定位した真理自体の概念」(XVIII, S. 18)をあげている。あるいはまた『論研』第一研究の最後で次のような主張もおこなっている。

数一算術学が前提する理念的な意味での一は数える作用とともに生成消滅するのではなく、従ってまた無限数列は類的諸対象の総体を、すなわち理念的法則性によって明確に限定され、客観的に確定した

念的分析であつて、現象学的分析ではないとしても、やはり後者は前者を促進するために不可欠なものであろう」となっていた。

¹⁹⁵あるいはまた、フレイゲ研究で有名なマイケル・ダメットをこの中にいれてもよいかもしれない。Vgl., D. Woodruff Smith and R. McIntyre, ebd. P.117. Michael Dummett, *Origins of analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1996, p. 47.

¹⁹⁶ D. Woodruff Smith and R. McIntyre, ebd., 116.

¹⁹⁷ Vgl., ebd.

¹⁹⁸ Vgl., XIX/1, S. 578.

¹⁹⁹ D. Woodruff Smith and R. McIntyre, ebd., p.117.

²⁰⁰ ダメットも同様の理解をしているように思われる。

総体を提示し、しかも誰もこの総体を増減できないのであるが、概念、命題、真理のような理念的な純粹論理的統一体の場合も、要するに論理的意味の場合もそれと同じである。これらは類的諸対象の理念的に閉ざされた総体を形成しているので、これら諸対象にとっては、思考され表現されるということは全く偶然的な事柄である。(XIX/1, S. 110)

確かに理念的なものが感性的なものに還元しえないという意味では、「閉じている」ということもできるのであるが、それは論理学における主観的な側面を捨象してはじめていえることであって、より大きな連関のうちに論理学を置き入れてみるならば、閉じていることがそのまま独立しているということにはならないであろう²⁰¹。つまり意味の独立性とは絶対的な独立性ではなく、相対的な独立性でしかないのである。

おそらくこの点にこそフッサールが『論研』から『イデー I』へと転回したことの鍵が隠されているのではないかと思われる。確かにフッサールが明確に語っているように、『論研』においても相関関係というものがその分析の中心になっていると思われる。しかしながらこの『論研』においてはどちらかといえば、まず主観と客観が存在し、そのあとその二つの項のあいだに関係が成立すると考えていると思われる。それは先の引用で、理念的なものにとって「思考され表現されることは全く偶然的な事柄である」といわれていたことから明らかではないだろうか。つまりこの主張からは、思考したり表現したりすること以前に、すでに理念的なものとしての意味が存在しているということになるであろう。それに対して第1部においてみたように、現象学的還元という方法によって主題化されるのは、主観と客観との関係である。このような視点からするならば、まず関係が存在するのであって、項はその後見いだされるものである。またそうでなければ「相関のアプリオリ」ということも成立しないのではないだろうか。つまりもしも主観と客観とがたんに偶然に出会うだけであるならば、そのような関係は経験的な関係となってしまうであろう。従って相関のアプリオリという視点からするならば、主観はつねにすでに「客観」と関係を結んでしまっているのである。すなわちそのような関係こそがはじめて客観を経験することを可能にするのである。あるいはもしも主観と客観との出会いが偶然であったとしても、その偶然性を成立させるような本質必然性こそが相関のアプリオリなのではないだろうか。従って『論研』時代のフッサールはいまだ相関のアプリオリという視点を十分には手に入れていないように思われる。そこで次の章においてはこの相関関係を主題化することに成功した『イデー I』での分析をみておくことにする。

²⁰¹ 例えば村田純一は「意味は、論理的探求の作用に対しては独立した対象としてあらわれるが、その根源形態では独立自存するのではな」と述べている。村田純一、『知覚と生活世界』、東京大学出版会、1995年、11頁。

第4章 静態的類型論—意識に備わる諸類型—

最初に結論めいたことをいうならば、意識の志向性には判断の様々な要素が備わっており、それゆえにこそ判断の起源を意識に求めるということが可能なのであり、またそこから学問の基礎づけも可能なのである。『イデーニ I』のある箇所においてフッサールは次のように述べている。

思念されたものそのものはどれもみな、つまりノエマ的意味における思念はどれもみな（しかも、ノエマ的核としてのそれは）、どんな作用のそれであれ、意義によって表現されうるのである。それゆえわれわれは次のように論題提起する。

すなわち、ロゴスの意義は一つの表現である。

語として言い表されたものが表現と呼ばれうるのは、ひとえに、それに属している意義が、表現作用をしているからにほかならない。意義のうちこそ、表現作用は根源的に存するのである。表現というものは、一つの注目すべき形式であって、この形式は、あらゆる意味に（ノエマ的核に）適合しえて、その意味をロゴスの王国へと、つまり概念的なもの、従ってまた普遍的なものの王国へと高めるのである。（III/1, S. 286）

ここではまず、意識、判断、対象という三つのものの関係を中心にしてノエシス—ノエマの相関関係の問題を探求したいと思う。さらには、これをフッサールによる一種の判断論として提示してみたいと思う。

1 節 ノエシス—ノエマ関係の基本的枠組み

意識は常になにものかについての意識である、ということが志向性の定義として一般に認められている。しかし意識は単に何かについての意識であるということではない。すなわち統握の働きによって、意識は何かを何かとして統握しているのであった。従ってそこでは単に「何」だけが問題になるのではなく、「いかに」ということも等しく問題となるのである。いいかえるならば、対象は常に、「何」と「いかに」とが絡み合った状態で意識に与えられているのである。『論研』においてフッサールはこのような事態をあらわすために、志向的性質と志向的質料がともに意識の本質的な契機であり、それらの統一こそが意識において意味的本質を形成すると述べていたのであった。『イデーニ I』においてもこの考えに基本的に変化はないように思われるが、しかしさらに詳細な吟味がなされている。

ここで一つの例をとって意識のノエシス—ノエマ構造の基本的な枠組みを提示することにしよう。

わたしはいま一本の緑の木を知覚している。

この単純な表現の中にすでに「何」と「いかに」の絡み合いが現れているのである。意識に「何」が与えられているかということ、それは明らかに「一本の緑の木」である。そしてそれがいかにして与えられているかということ、「いま」という時間様相と「知覚」という意識の様相において与えられているのである。『論研』にいても述べられていたように、「何」を変化させずに、「いかに」を変化することが可能である。

わたしは一本の緑の木を思い出している。

わたしは一本の緑の木を想像している。

ここで意識に備わる基本的な構造を取り出してみよう。知覚という作用においても想起や想像においても共通する一つの構造がある。上の三つの表現を形式化して考えてみると、どの表現にも共通する形式を取り出すことができる。すなわちそれは「わたしは何かを意識する」という形式である。いいかえるならば、「エゴーコギトーコギタートゥム」という構造である。フッサールは『イデーニ I』においてこの表現を用いているわけではないが²⁰²、どのような意識もコギトの形式をもっている、あるいはそのような形式をもつような意識へと変様させることができると考えている。

さしあたりまず、どんな意識もみな、その中で純粋自我がその意識を「遂行する自我」としてもともと生きておらず、従ってその意識はもともと「コギト」の形式をもっていないとしても、しかしその意識をこのコギトの形式へと移行させる本質可能的な変様を蒙りうるものであろう。(III/1, S. 259)

このコギトには、もちろん自我と対象が結びついているのであるから、コギトを「エゴーコギトーコギタートゥム」と言い替えても差し支えはないであろう。この「エゴーコギトーコギタートゥム」をフッサールは『デカルト的省察』において「形式として、あらゆるものを包括する最も普遍的な類型(Typik)」(I, S. 87) といっている。そしてこの最も普遍的な類型のもとに、様々な特殊類型が包摂されることになる。例えば知覚という様態において対象を意識するのか、想像という様態なのか、あるいはまた想起という様態なのか等である。しかしいかなる意識の様態においてであれ、意識は常になにものかについての意識なのであるから、「エゴーコギトーコギタートゥム」という類型がそこには貫かれているのである。ここでわたしたちが注意したいのは、フッサールは類型を形式として理解していることである。もちろん、形式といってもフッサールが形式的学問と質料的学問とに分類した際に念頭におかれていた形式、あるいは精密な形式といった方がよいかもかもしれない、と同一視することはできないであろうが、しかしそれでも類型は一つの形式であるということは忘れてはならない。さてこの最も普遍的な類型のもとに様々な特殊類型が包摂されることになる。例えば知覚という意識の様態なのか、想像という様態か、あ

²⁰² この言葉そのものは使っていないが次のように述べている。「純粋意識は一方ではその純粋意識相関者をとめない、他方ではその純粋自我をとまなうもの」(III/1, S. 67)であると。

るいはまた想起という様態か、等である。これらは、それが意識であり、それゆえにその意識は常になにものかについての意識であるがゆえに、最も普遍的な類型に貫かれているのである。ここで知覚や想起や想像などが類型と呼ばれることについて少し考えてみよう。

類型とは何であったかということをもう一度述べておこなうならば、それは不精密ではあり、流動的ではあるが、しかししっかりとした堅固さやきちんと区別されうるという性格をもっているものであった。この性格は、まさに知覚や想起などといった意識の様態に当てはまるものである。すなわち、ある意識の様態が知覚であるか想起であるか、想像であるか、あるいはまた期待であるか、等は精密に定義されるものではないであろう。しかしそうはいつでもやはり知覚と想像は異なるものであるし、期待と知覚、知覚と想起なども異なるものであって、その間にはきっちりとした区別を引くことは可能である。さらにまたこのようにきっちりとは区別しうるものではあるが、知覚から想起へ、そしてまた想像へ、あるいは期待から知覚へという変化も可能であり、意識の様態は流動的なのである。従って意識の様態は類型としての性格を完全に備えているものであって、それゆえに様々な様態が特殊類型といわれているのである。実際にフッサールは『イデー I』において様々な表象変様を類型として示している²⁰³。さらに続けていうならば、フッサールは1921年に「静態的現象学の方法と発生的現象学の方法」という草稿を書き残しているが、その中で現象学を「志向的類型論(intentionale Typik)」(XI, S. 341)として性格づけている²⁰⁴。フッサールは次のようにいう。

われわれが追求するのは、人間と世界という理念の現象学的—形相的把握を通して、理性のすべての可能な諸連関を組織的に（従って最も根底から、当の対象を斉一的に確証する経験の可能な連関の中に、理性の連関、ならびに最終的にはモノダの全体的世界を）探求し、その本質形態を獲得できるような志向的類型論である。また同様に、可能性の自由な領域において、形式的—論理的理性としての理性一般の形式的法則性の本質構造が追求される。(ebd. 傍点は引用者による。)

これに近い見解、すなわち本質構造の探求という見解が『イデー I』への後書きにおいても述べられていたのをわたしたちは以前にみたのであるが、このような観点からみれば、『イデー I』において、特に「ノエシス—ノエマ的構造の問題探求のために」と題された第三編第四章では一種の志向的類型論が、特に静態的な志向的類型論が展開されていると読むことができる。そこで次にこの章でのフッサールの論述につき従い、様々な類型の分類とそれらの連関を明らかにしてみたいと思う。

2 節 意識に備わる諸類型

²⁰³ Vgl., III/1, S. 235.

²⁰⁴ このような志向的類型論という発想は、おそらくディルタイからの影響と思われるが、そのことに関しては以下の論文を参照せよ。榊原哲也、「ディルタイと中期フッサール現象学の生成」、『ディルタイ研究』第10号、1998年、102—132頁。Ernst W. Orth, Husserls Begriff der cogitativen Typen und seine methodologische Reichweite, in *Phänomenologische Forschungen I*, Karl Alber, 1975, S. 138-167.

まず99節にておいて最初の区別が導入される。例えばわたしたちはある一つの対象を異なった様態において意識することができるということを考えてみよう。先の例でいうならば、わたしたちは一本の緑の木をあるときは知覚において、別の時には想起において、あるいは想像において等々として意識することができる。そのような場合、「一本の緑の木」についての意識であるということは変わらないが、しかしそれを意識する仕方が異なっているのである。

「同一の現出する木そのもの」が、その現出作用の同一の「客観的」様式(Wie)を備えているにも関わらず、それと対照的に、直観様式ごとにかつまたそのほかの表象様式のいかに応じて変化するところの所与性様式の相違というものが、あくまでも残り続けるわけなのである。

あの同一的なものは、ある一つの場合には、「原的」に意識され、もう一つ別の場合には、「想起的」に意識され、さらにまた他の場合には、「写像的」に意識される、等々のわけである。さてこのことによって、「現出している樹木そのもの」に付着している諸性格というものが表示されているのである。ただしその諸性格は、ノエマ的相関者の方へと目を差し向けることによって見いだされうるものであって、体験および体験の实的成素の方へと眼差しを向けることによって見いだされうるものではない。右の諸性格によって表現されているものは、ノエシス的諸契機という意味での意識の諸様式ではなく、むしろ意識されたもの自身がそのものとしておのれを与えてくるゆえんの諸様式のことである。(III/1, S. 233)

まず最初の区別は、原的に意識されるということと、それ以外の仕方では意識されるという区別である。想起や想像などは、準現前化の意識であり、それは「固有の現象学的本質において、知覚というものに逆に関係づけられている」(ebd.)といわれる。例えば想起において想起されている対象は、想起されたものとして、あるいはかつて現在していたものとして意識に与えられているわけであるが、「かつて現在していた」ものは、「現在している」というあり方の変様なのである。つまり現在していたということがなければかつて現在していたものとして意識に現れることはないのである。それに対して、いままさに対象がありありと現在しているものとして与えられているのが知覚の原的、あるいは現前化という様態である。これが第一の区別である。上の引用でフッサールは、諸性格はノエマへと目を向けたときに見いだされるものと述べているが、しかし「ノエマ的な諸性格づけのうちにノエシス的な諸性格づけが反映して現れてくる」(III/1, S. 232)のでもあるから、この諸性格による区別は意識にも適用されるのである。従って当然のことであるが、想起されたものは、想起の意識において与えられ、想像されたものは想像という意識様態において与えられるのである。このことがまさにノエシス—ノエマの相関関係ということであろう。

ここまで述べてきた範囲では、意識の様態は連続的な移行が可能であるということである。例えば未来予示から知覚、そして過去把持へと意識様態が変化していくのである。しかしこのような変化だけではなく、段階形成をなして意識様態が変化していくこともありうる。例えば想起の場合、わたしたちはいったい何を思い出しているのでしょうか。わたしたちは単に一本の緑の木を思い出しているのでは

うか。そういっても間違いはないかもしれないが、一つ注意をしなければならない。つまり想起において単に一本の緑の木が意識に与えられているのではなく、むしろ想起において想起されたものは、それが知覚されていたということと共に与えられているのである。すなわち、想起においては、一本の緑の木を知覚したという体験が想起されているのである。もしもそうではなく、想起においても一本の緑の木が表象されているというならば、想起と想像との区別がつかなくなってしまうであろう。

わたしは一本の緑の木を想起している。

この表現をより正確に書くならば、次のようになるであろう。

わたしは一本の緑の木を知覚したことを想起している。

さらにこの想起体験を想起することも可能であり、以下同様に、無限にこの連鎖を繰り返すことができる。わかりやすくするために、知覚を W、木を b、想起を E としてあらわしてみるならば次のようになる。

現在の木の知覚 W(b)

その体験の想起 E(W(b))

さらに想起の想起 E(E(W(b)))

第三段階の想起の対象は、もとの知覚を含んだ第二段階の想起体験である。このようにして絶えず段階形成は進んでいくが、そのさい「ノエシスとノエマとの双方においてともに、段階をなしたありさまで」(III/1, S. 235)、あるいは「順次大きな箱の中に同型の小さな箱が収まっているかのように」(ebd.)変化していくのである。従って逆にこの段階形成を遡っていけば、もとの原的な知覚にたどり着くことができるはずである。

しかしさらにフッサールはこれまで述べてきた諸性格とは全く別個の諸性格がまだあるという。そしてその諸性格は「根本的にことなつたもろもろの類に」(III/1, S. 239)組み入れられるという。フッサールによると、その新たな諸性格とは「臆見的諸性格」、あるいは「信念諸性格」と呼ばれるものである²⁰⁵。この性格はどのようなものかという、知覚の場合には、知覚信念、つまり「知覚していることを確実だと思っている信念」(ebd.)のことであるという。このようなノエシス側の信念に対して、ノエマの側では、「現実的」という存在性格が成立してくるのである。そしてこの存在性格はやはり変様可能なものであり、可能的や蓋然的、問題的、疑わしいなどの存在様相をとりうる。それと相関的にノエシスの側でも変化が生じ、察知や推測、疑問、懐疑などの性格をとりうる。そしてこれらの作用は、存在を定立す

²⁰⁵ 全く別個の諸性格とはいえ、この新たな諸性格は、先の諸性格に結びつくものである。

る作用、すなわち定立的な作用なのである。さて、第一の性格において述べたように、この諸性格の変様においても、やはりそれを逆にたどっていくならば、もとの性格にたどり着くことができるのである。それをフッサールは様相化されていない根元形式とよんでおり、ノエマの側では、そのものが「存在するという性格自体」である。すなわち他の性格、例えば、可能的ということは、可能的に存在するということであり、蓋然的とは蓋然的に存在するということなのである。「存在するという性格自体」に相関的なノエシスの側の性格は何かというと、それは根元信念、あるいは根元臆見と呼ばれる。

さらにフッサールはまた新しい変様を提示するが、それは「高次の段階の変様」(III/1, S. 243)であるとされる。それは否定と肯定である²⁰⁶。フッサールによれば否定のノエマ的な働きは「対応する設定立的な性格に線を引いて消すこと(Durchstreichung)」(ebd.)であり、肯定とは「あることの下に線を引く(unterstreichen)」(ebd.)ことである。否定においてある設定立的性格²⁰⁷が棒線を引かれ消されてしまうのではあるが、しかしそれは存在するという自体まで消してしまうことはできないのであり、従って否定とは、別の仕方では存在するという意味でもある。

3節 中立変様

以上わたしたちは様々な類型的な区別をみてきたわけであるが、フッサールはさらになお「一つのきわめて重要な変様」(III/1, S. 247)あるいは「最高度に重大な普遍的意識変様」(ebd.)を提示している。この変様は中立変様とよばれる。フッサールによれば、中立変様が諸々の様相に加えられるならば、「どんな臆見の様相もみなことごとくある種の仕方ですべて停止させられ、全く力をそがれてしまう」(ebd.)といったものである。ここで注意しなければならないのは、この中立変様と否定とは異なるものであるということである。すなわち中立変様はいかなる「実行成果も作り出さ(leisten)」ないのに対して、否定は、先にも述べたが、別の仕方では存在するという実行成果を作り出すのである。さらにこの中立変様をフッサールは現象学的還元におけるエポケーと「親しく親近である」(III/1, S. 248)という²⁰⁸。さらに中立変様とその他の変様との相違をフッサールに従って述べておくならば、中立性変様以外の変様は様々な命題を生み出す。そしてそれらの命題は「存在者として性格づけられる」(ebd.)のであるが、しかし中立変様においては、存在者を生み出すことはない。「中立化された定立の相関者は、定立されうるいかなるものも含まず、本当に現実に述定されうるいかなるものも含まない」(ebd.)のである。ここにフッサールの一つの確信をみることができる。それは存在と定立との関係である。つまり中立変様以外の変様において、対象は何らかの仕方では定立されており、それが定立されるならば、その対象は存在するものとして性格づけられるのである。それに対して中立変様においては「定立性格が力を欠如」(ebd.)しているの

²⁰⁶ ここでわたしたちは肯定や否定が高次の段階の変様であるといわれていることに気をつけなければならない。ここにフッサールの判断に関する見解が如実に現れているように思われる。そのことについては次の3節「中立変様」において論じる。

²⁰⁷ 設定立という語の意味はすぐ後の4節で明らかになる。

²⁰⁸ しかし後にフッサールは自分で所有していた『イデーニ』のこの箇所に「否」という書き込みをおこなっている。

あり、それによってその対象は存在者として性格づけられることはないのである。従って、定立されていること＝存在者である、という等式が成り立つことになる。またこのことから、中立変様は、「理性による正当化の判決」(III/1, S. 249)を受け付けないのである。つまり中立変様は単に思い浮かべるだけであり、何事も要求しないのである。しかし単に思い浮かべるだけといっても中立変様は想像とは異なるとフッサールはいう。簡単にこの両者の違いをフッサールに従って指摘しておくならば、まず想像とは、定立的な準現前化の中立変様であるということである²⁰⁹。他方中立変様は、そもそも定立をなんら含んでいないのである。

さてしかしフッサールは何のためにこの中立変様についてこれほど詳しく論じているのかということを考えてみる必要があるであろう。中立変様を論じる理由としてまず考えられるのは、後に否定されたとはいえ『イデー I』執筆当時はフッサール自身述べているとおり、それがエポケーときわめて近い性格をもっていると考えていたということである。第二の理由としては、判断論との関連において中立変様を論じるが必要であったということである。

第一の理由に関して考えてみよう。自ら所有していた『イデー I』のこの箇所にフッサールは後年、「否」という書き込みをおこなっている。もちろんこの書き込みは後年のものであるから、『イデー I』執筆当時は中立変様とエポケーはじっさい彼自身、近いと考えていたことは明らかである。しかしこの中立変様が論じられている箇所においてはすでに現象学的還元が遂行されており、主題はそれによって取り出されたノエシス－ノエマの構造的な探求のはずであり、この場面で再びエポケーを問題とするのは不適切であろう。さらに中立変様とエポケーの相違が明らかになるのは、エポケーは反省によって遂行されるのに対して、中立変様は反省によって成立するものではないということである。つまりエポケーによって括弧にくくられるものは、自然的態度における一般定立であり、エポケーは自然的態度において遂行されている定立をそのまま取り出してくるための手続きであり、定立を消し去ってしまうものではないのである。もう少しわかりやすく説明してみよう。

わたしたちが自然的態度において何らかの事物を知覚している場合、わたしたちはその対象の存在を疑ったりすることはないし、またその知覚には様々な先入見に覆われている。それは例えば「理念の衣」といわれるものであったりする。そのような先入見に覆われて、わたしたちは、その対象は四角であるといったりする。しかし実際にその対象が四角ではあり得ない。それでもわたしたちは、先入見にとらわれて、その対象を四角であるというのである。現象学的還元は、このような自然的態度における認識を主題化するための態度であり、自然的態度において四角い対象の知覚という作用がいかにして成立しているのかということ进行分析するのである。従って現象学的還元は、あるいはより正確にはエポケーは、その対象は四角である、という定立を抹消してしまうのではなく－もし抹消するならば、現象学が分析するものがなくなってしまうであろう－、定立されたものを定立されたものとして括弧でくくり、そのまま取り出してくる操作であり、それは常に反省によってしかなしえないことである。それに対して中立変様は、必ずしも反省である必要はないであろう。例えばフッサールは中立変様の例として、「水の精

²⁰⁹ Vgl. III/1, S. 250.

が輪舞を演じていることをただ単に思い浮かべる」ということをあげている²¹⁰が、これは別に反省しなければできないことではないであろう。もちろん、「水の精が輪舞を演じていることをただ単に思い浮かべる」ことを主題化するためには反省する必要があるであろうが、単に思い浮かべ、そのことに没頭することも可能であり、その際反省は一切必要ないのである。従って中立変様は、直線的に対象に向かっている自然的態度においても可能なのであり、きわめて近いからといって、エポケーと同一視することはできないのである。それゆえフッサール自身もやはり「単純に同一視してはならない」(III/1, S. 64)とも述べているのである。従ってフッサールがノエシス―ノエマの構造分析において中立変様を論じているのは、エポケーと関連しているからという理由は退けられなければならない。

それでは第二の理由はどうであろうか。わたしとしてはこの第二の理由こそがフッサールが中立変様について論じている理由であるように思われる。フッサールが自ら述べているとおり、この中立変様は、『論研』で論じられていた性質変様と同じものである。この性質変様は第五研究の第五章「判断論再説。名辞的作用と命題的作用の質的な統一類としての表象」において論じられており、それはまたマイノングの「想定(Annahme)」という概念とも近い問題であるともいわれている。ここで当時の判断をめぐる様々な説を検討すべきであろうが、さしあたってフッサールと直接関係のある範囲で簡単に触れておくことにする²¹¹。

判断の本質を何であるとするかということについては大別すると二つの立場がある。一方は、判断の本質は、主語と述語の関係にあるとする立場であり、他方はある表象に対していかなる態度決定をするかということこそが判断の本質であるとする立場である。例えば、カントやヘーゲルは前者の立場にたち、カントは主語と述語の総合を判断の本質と考えているし、ヘーゲルは、判断とは原分割(Ur-teil)であるとして、主語と述語の分割のうちに判断の本質をみているという。この立場に対して、後者の立場にたつのは、ブレンターノやマイノングである。この態度決定説においては、判断の本質は、主語と述語の総合(あるいは分離)にあるのではなく、むしろ、肯定、否定の態度決定にあるとする。ブレンターノの心的現象と物理的現象との区別はよく知られているが、彼はさらに心的現象を、表象、判断、情意の三つの類に区別している²¹²。この三つのうちで、判断には肯定と否定、そして情意には愛と憎の対立があるが、表象にはそのような対立はないのであり、そこから判断とは、表象よりも情意に近いものとなる。そしてまた、判断が何らかの態度決定を採りうるのは、表象によって、その材料が与えられているからであるということになる。しかしこのような説に問題点がないわけではない。まず第一に、判断において、表象が態度決定のための与件となるということは、表象はすでに主語と述語の結合態であると考えられる。そうすると態度決定するというとき、すなわち判断を下すときに、いったい何に関して判断を下しているのか明らかではないということである。すなわち表象がすでに主語と述語の結合態で

²¹⁰ Vgl., III/1, S. 64.

²¹¹ 以下の整理に関しては、次のものを参照せよ。廣松渉、『世界の共同主観的存在構造』、1991年、II 2「判断の認識論的構造」。またマイノングの想定という概念に関しては以下のものも参照した。Reinhardt Grossmann, *Meinong (The Arguments of the Philosophers)*, Routledge & Kegan Paul, 1974, p.78-105.

²¹² Vgl., Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, 1971, Felix Meiner, S. 34f.

あるとするならば、態度決定は主語対象だけに向かっているのではなく、むしろ全体へと向かっているはずである。さらに判断の態度決定における与件は、それ自身表象作用の対象であるのか、それとも表象であるのか、どちらか明らかではない。さらに第二に、真や偽とされるものは、対象的存在であるのか、あるいは、肯定、否定を待って真理性、虚偽性が成立するののかという点も明らかではない。

このようなブレンターノの説を受けて、マイノングは次のような論を展開している。まずマイノングは、対象を客体(Objekt)と客観的なもの(Objektiv)とに区別する。前者は、トワルドウスキーのいう表象の対象に近いものであり、後者はボルツァーノの命題自体というものに近い。マイノングによれば、判断とは、判断されるもの(Das Geurteilte)、すなわち客観的なものを判断作用によって把握することであるとされる。このとき「～について判断されるもの(Das Beurteilte)」は表象の対象ではあるが、判断の対象ではないとされる。つまり判断の対象とは、例えば「A は B であること」という事態である。しかしそうすると客観的なものを把握する際には、常に肯定か否定かをおこなわなければならなくなる。廣松の例に従うならば、歯の痛みをこらえながら、「歯は痛くない」という、否定的な客観的なものを意識するとき、それは「歯は痛くない」という否定判断を下しているということになってしまうのである。しかしマイノングはここで「想定」という概念を導入して、このような困難から逃れているのである。すなわち歯の痛みをこらえながら「歯は痛くない」という判断は、真の判断ではなく、「想像上の判断」であるということである。

性質変様が論じられている箇所、およびこの中立変様が定立的な意識との対比において論じられていること、また先に見たとおり肯定や否定が「高次の作用」であるとされていること、さらにフッサールが志向を態度決定といいかえている²¹³ ということを考えあわせるならば、フッサールの立場は後者に属するものと考えてよいであろう²¹⁴。

マイノングの想定という概念とフッサールの中立変様という概念の相違をここで簡単に述べておくことにしよう。フッサール自身マイノングとの近い関係を述べているのではあるが、しかしフッサールの解釈に従うならば、マイノングは想定を想像と混同してしまっているのである²¹⁵。

さて、態度決定とは、肯定、否定、あるいは真や偽などと態度を決めることなのであり、それは定立ということと同じことである。それに対して中立変様においてわたしたちはいかなる態度をもとらないということになる。さらにそれは理性による正当性の判決を受け付けるものでもなかった。わたしたちの課題は現象学と論理学との関係を明らかにすることであり、また諸学問の基礎づけという観点からフッサール現象学を解明することにある。論理学は常に、肯定と否定、真と偽、などといったものに関わるものであるし、また理性の正当性の判決を受けるものである。いやむしろフッサール現象学の立場からするならば、論理学の様々な法則に対して、理性の正当性の判決を下すことが問題なのであるといってもよいかもしれない。そうであるならば、最初から理性の正当性の判決を受け付けるものではない中

²¹³ Vgl., III/1, S. 269.

²¹⁴ しかし後にわたしたちは、フッサールの立場が単純に後者に限定されるものではないということを知るようになるだろう。

²¹⁵ Vgl., III/1, S. 254, Anm.

立性変様や中立化された意識というのは、問題の圏外に置かれてしまうのである²¹⁶。従ってわたしたちがこのあと問題にするのは、もっぱら設定立的意識ということになる。

4 節 意識の顕在性と潜在性

わたしたちはさらに意識に備わる区別を提示しなければならない。それは意識の潜在性と顕在性という区別である。意識とは一つの流れであり、ある時にありありと原的に意識に与えられていたものもの、いつかは流れ去り記憶の底に沈んでいく。このような二つの状態はやはり区別されるべきなのであり、その区別が意識の顕在性と潜在性との区別である。これ前での叙述の中で、わたしは定立と設定立という二つの語を用いてきたが、ここでこの語の相違を明らかにしておこう。これまでわたしはもっぱら顕在的な意識を考察していたのであった。確かに想起は過去のものが対象になっているのであるが、しかしその想起作用そのものは、顕在的な意識なのである。フッサールはこのような顕在的な態度決定に対して定立という語を用いているのである。しかし潜在的な作用もある²¹⁷。潜在的な意識においてわたしたちは何の態度決定も行っていない、いいかえるならば、潜在的な意識には志向は属していないのだろうか。あるいはまた潜在的な意識は、中立化された意識と同じであろうか。そうではない。「中立変様は、現実に定立である唯一の定立であるところの顕在的定立に接続しておこる一つの特変様ではなくて、あらゆる意識一般の一つの根本本質的な特有性に関わるもの」(III/1, S. 258-259)なのである。従って顕在的な意識が、時間の流れとともに過ぎ去ってゆき潜在性へと沈み込んだとしても、そのことによって定立的な意識が中立化された意識へと変様することはないのである。

ここまで意識が流れ去ることによって潜在的になるということだけを述べてきているが、しかし顕在的に知覚されているものとともに知覚されているもの、そしてそこへと向かっている意識も潜在的である。例えばわたしが一本の木を知覚している場合、その木、そしてそれに向かっている意識は顕在的である。しかしその木は何の背景もなく立っているわけではない。その木の回りには、例えば、他の木や家があり、あるいは地面がある。わたしは主題的に定立されている木とともにそのような背景をも知覚している。わたしがそのような主題的な木を現実的に存在している木であると知覚しているような場合、その背景もまた主題的ではないにしろ、現実に存在しているものとして知覚されているのである。

どんな知覚もみな、それなりの知覚背景をもっていよう。特別の把握を受けた事物は、知覚的にそれと一緒に現出しているそれなりの事物的周囲をもっており、この事物的周囲は、特別の現存在定立を欠いている。しかしこのような事物的周囲もやはり、「現実的に存在している」周囲であって、この周囲が

²¹⁶ とはいえ、意識に備わるあらゆる類型を取り出しその相互連関を明らかにするという課題からするならば、中立化された意識も現象学にとって必要不可欠なテーマである。

²¹⁷ この用語法は、少々混乱を招くものである。フッサール自身も『論研』においては志向的体験と作用とを同じものとして扱っていたのであるが、潜在的な意識の発見によりこの等価関係は維持できなくなるのである。なぜなら潜在的な意識といえどもやはり志向性という特質を持っているのである。作用(Akt)は顕在的なもの(Aktuell)を意味するのであるが、志向的体験はそれだけに尽きるものではないのである。

意識される仕方たるや、顕在的に存在定立するような眼差しが—本質可能性という意味において—その周囲に対しても向けられうるというような具合になっている。その周囲は、いってみれば、潜在的な定立の統一なのである。(III/1, S. 257)

さて、定立的意識とその対象には、その影として中立化された意識とその対象が対応するのであり²¹⁸、従って中立化された意識にも潜在性と顕在性とがあることになる。ここまで定立的意識と中立化された意識の対比で語ってきたのであるが、しかし定立的には潜在的と顕在的とがあるのであって、この両者を含めたものが設定立的といわれるのである。従って、中立化された意識と対比されるべきは、定立的意識であるよりはむしろ設定立的意識である。

意識とは、「繰り返し新たに分岐していく諸構造」(III/1, S. 295)²¹⁹によって支配されているのであり、わたしたちはここまでその諸構造をみてきたのであるが、ここでそれらをもう一度整理して提示しておくことにする。

まず最初に意識に備わる最も普遍的な構造、あるいは類型²²⁰は(1)コギト、またはエゴ—コギト—コギタートウムという構造である。どのような意識であれ、それが意識とよばれる限りはこの構造をもっているのである。そして次にこのコギトは、(2)設定立的か中立的かということで区別される。これ以後、中立的な意識は設定立的意識の影であり、設定立的意識において区別されるものはすべて中立化された意識においても同様に区別されるので、設定立的意識だけに言及することにする。そしてこの設定立的意識において(3)それが顕在的か潜在的かという区別が現れる。そして顕在的、潜在的意識ともに、さらに(4)知覚であるか、想起であるか、想像であるか、あるいはまた愛情であるが、評価作用であるかなどの区別をもっているのである。以上の四つに付け加えてさらに意識には、それが現前化的であるかもしくは準現前化的であるかという区別が備わっている。繰り返しになるが、意識であればどれでも、以上の(1)から(5)までの性質を持っているのである。例えば、設定立的で、顕在的な知覚であるとか、設定立的で潜在的な愛情であるとか、また中立的で顕在的な想起であるかなどである。意識はこのような構造によって完全に支配されているのであり、それゆえにこの構造を一つ残らず明示し、それらの相互関係(例えばいかにして顕在的なものが潜在的なものへと移行するのか、逆に潜在的なものがいかにして顕在的なものへと移行するのか、あるいはまたいかにして知覚が想像へと変様するのかなどである。もちろんノエマの側でも相関的に変様するのであるが。)を解明することができたならば、意識の、あるいは超越論的主観性の構造を隈無く解明することができたといってもよいのである。さらにこれは単に超越論的主観性の構造というにとどまらないのである。すなわち、対象は、そしてひ

²¹⁸ Vgl., III/1, S. 259.

²¹⁹ これに続けてフッサールは次のように述べている。「問題となっているのは、実際、あらゆる志向的構造を貫通する一つの基礎的構造であって、この基礎的構造こそは、従って、現象学的方法態度を支配する主導的動因をなすはずのものであり、かつ志向性の諸問題に関係するあらゆる探求の行路を規定するものでなければならない」(III/1, S. 295)。この文章から、ここで問題になっている構造がいかに重要なものかということは明らかであろう。

²²⁰ フッサールにおいて、類型、形態、構造という語はほぼ同じ意味で使われているように思われる。場合によっては「形式」という言葉さえも以上の語と同義として用いられている。Vgl., III/1, S. 259.

いては世界は、この超越論的主観性によって構成されているのであって、それは意識に与えられるがままに存在しているのであり、超越論的主観性の構造を解明することは世界の構造を解明することに等しいのである。

しかしこれではまだ十分ではない。というのもこれまでの論述ではいまだ対象の存在様式が、すなわち対象の所与性様式が明らかにされただけであって、その対象そのものについてはほとんど何もいわれていないのである。しかしすぐさまここで対象そのものの考察にはいるのではなく、この所与性様式に関わる問題にいましばらく留まりたいと思う。

5 節 意識・判断・世界の同型性

わたしたちはこれまでノエシス－ノエマに備わる様々な諸類型をみてきたのであるが、その諸類型を分析する際、わたしはいくつかの例を挙げてきた。つまり体験を表現にもたらすことによって体験に備わる諸類型を分析してきたのであった。このようにわたしたちは、体験を言語化して、あるいは言語化された体験を手がかりにして、ノエシス－ノエマの構造を分析してきたのである。それゆえここで体験と言語の関係について考察しておく必要があるであろう。

対象が意識に与えられるとき、その対象はいわば裸の対象として与えられているのではなく、その対象は様々な存在性格を伴って意識に与えられているのである。その存在性格は、ノエシスの側では定立的諸性格に対応するものであった。「どのような意識もみな、顕在的にか潜在的にか、いずれかの仕方、定立的な意識である」(III/1, S. 270)とフッサールはいう。それゆえ、そのような意識に与えられた対象は現実的に定立されうるノエマをもつのである。対象は定立される(setzen)ことによって、命題(Satz)という形態をとることになるが、それはいかなる定立的諸性格もすべて臆見的諸性格をもっているからである。逆にいうならば、対象は意識に与えられ、存在性格をまとうことによって初めて存在するということになるのであるから、対象は常に命題という形態をとらねばならないのである。ここに『論理学』においていわれていた、論理学の命題論と存在論という二面性が現れてくるのである。しかしこのことは『論研』においてもすでにいわれていたことである。『論研』の第一巻62節においてフッサールは次のようにいっている。

なにものもかくかくに規定されずには存在することはできない。(XVIII, S. 230)

またこのことからフッサールは次のようにも主張することができるのである。

すべての作用もしくはすべての作用相関者は明白裡にか暗黙裡にか、それ自身のうちにある論理的なものを内蔵している。表現作用のノエシスの層は一切のノエシス的なものに（もしくは、表現の層は一切のノエマ的なものに）密着させられるという本質普遍性によって、作用は常に論理的に解明されうるのである。(III/1, S. 271 傍点は引用者による。)

ノエシスの側には定立的諸性格が、さらには根元的臆見が潜んでいるのであり、それによって対象は存在諸性格をまとうことになる。ノエシスとノエマは平行関係にあるのであり、作用が論理的に解明されうるものであるとするならば、当然その対象も論理的に解明されるものでなければならない。この二つの項を貫く統一原理こそがロゴスなのである。このこともまた『論理学』においてロゴスの二つの意味ということで言及されていたものである。ロゴスとは、一方で語や語り、語りによって語られた事態を意味し、他方でそれは理性を意味するのであった。この二つのものはロゴスの派生態（あるいはロゴスそのものといってもよいかもしれない）なのであるから、ともにロゴ斯的、論理的なものである。

意識は、それが臆見的諸性格をもつということで論理的なものであり、また対象も相関的に存在的諸性格をもつことにより、命題という形態をとり、論理的なものとなる。さらに個々の対象ばかりではなく、それらの総体である世界もまた論理的なものでなければならない。このようにして意識・命題・世界のロゴスによる支配が完成するのであり、そのことによってそれらは等しく論理的に解明可能なものとなるのである。

このようなロゴスの支配のもとで、表現の役割とはいったい何なのであろうか。表現は体験を単に写し取るだけのものなのであろうか。このような問いにフッサールは、「表現の層は、すべての他の志向的なものにまさに表現を貸し与えるのであり、生産的ではない」(III/1, S. 287)とまずは答える。表現の層が他の志向的なものに表現を貸し与えるとはいっても、それは他の志向的なものの上に単に覆い被さるというのではなく、「志向的の下部層に新しい志向的機能を行使するとともに、その下部層から相関的に志向的機能をこうむる」(III/1, S. 288)ものである。この引用の前半と後半がともに明らかにされることによって、表現と体験との関係も明らかになるであろう。

これまでの論述で、意識はロゴスの支配を受け、整然と整っているように論じてきたのであるが、フッサールはさらに混乱性と判明性という様相を持ち込む。例えば普段わたしたちが何かを知覚したりする場合、現在の知覚体験は過去と未来に取り囲まれているのであり、そのことによって、予期が働きこれから知覚されるであろうものを察知している。このような場合、予期されたものがそのまま与えられるなら問題はない。あるいは予期がはずれる場合もあろうが、その際には否定という現象が生じる。しかしまたわたしたちが全く予期しえないものがふと頭をよぎる場合もある。そのような場合、そのものは何らかの統一性を持ちひとかたまりのものとして意識に与えられてはいるが、しかし顕在的に意識されているものと比べると、いまだ充分には分節化されていない混乱したものである。しかしそのふと頭をよぎったものを主題化するならば、その混乱は取り除かれ、判明的なものとなる。その際に分節化を行うのがロゴス的な表現の層なのである²²¹。このことが引用文の前半でいわれていることである。次に後半でいわれていることであるが、ここで『論研』で問題になっていた意義(Bedeutung)概念の拡大をしなければならない。

²²¹ Vgl., III/1, S. 289.

意義作用とか意義という語は、言語上の領圏すなわち「表現作用」の領圏に対してのみ、適用される語にすぎない。けれども、これらの語の意義を拡大し、かつ適切な仕方で変様することはほとんど避けがたいことでもあり同時に一つの重要な認識の歩みなのである。そのようにその語義を拡大し変様することによって、その語義は、ある種の仕方で、ノエシス―ノエマ的領圏全体に適用されるようになり、従って、あらゆる作用に適用されるようになり、その際その作用が表現的な作用と絡み合っているやうがいまいがそれはどうでもかまわないということになるのである。〔中略〕われわれは、意義という語は、旧来の概念をあらわす場合に特に抜擢してこれを使用し、ことに「論理的意義」とか「表現作用的」意義といった複合的な言い方の際にこれを抜擢して使用しようと思う。(III/1, S. 285)

さて、先の『論研』での分析においてみたように、意義は表現において表現されるのであるが、それは自体的に独立したプラトンの理念のようなものではなく、むしろ作用のうちの意味的本質に基づいて成立するのであった。この見解は『イデーンI』においてもフッサールは変えていない。

意義というものは非自立的であるために、その結果当然、右の法則の明証を媒介するところの、論理的本質形成体の例証(Exemplifikation)には、下部層もまた随伴してくることになり、しかも論理的表現を受けるような下部層が随伴してくることになるのである。(III/1, S. 290)

このことが先の引用の後半の志向的機能であろう。論理的意義は、その下部層である意味によって縛られているのであり、それと無関係に意義作用を行うことはできないのである。これで体験と表現の関係も幾分明らかになったのではないだろうか。すなわち、表現は体験を分節化し、それを「論理的判明性」(III/1, S. 289)へともたすのであるが、他方で、その表現作用の層は、下部層によって縛られており、体験と無関係に意義は成立しないのである。さらに表現は体験を写し取るだけかどうかという先の問への答えも与えておこう。フッサールによれば、「意義作用の層は、下部層をいわばそのまま一字一句写し取った一種の繰り返しなどではなく、しかも原理的にそうしたものではない」(III/1, S. 291)という。このことはもはや明らかであろう。意義作用が、下部層の単なる模写であるとするならば、いかに表現を与えたとしても、その表現は論理的判明性を持つにはいたらないのである。従って論理的判明性へといたるためには、何らかのより明確な構造を持たなければならない。

6節 分節化された総合(1)－意識の統一性と多層性－

先にノエシス、ノエマ双方ともに段階形成をこうむるということ述べたが、ここでこの問題について考察しておかなければならない。もう一度以前の例を思い出してみよう。

わたしは一本の緑の木を知覚している。

この体験を想起するならば、次のようになるのであった。

わたしは一本の緑の木を知覚したことを想起している。

わたしが何らかの対象を想起する場合、わたしはその対象を再び表象しているのではなく、以前の体験を、ということはすなわちそれに不可分に属している対象とともに想起しているのである。従ってその際、想起の対象は単なる「一本の緑の木」なのではなく、「かつて知覚された一本の緑の木」ということになる。もとの知覚と比較してみるならば、ここに一つの段階が形成されていることは明らかであろう。

ここで想起体験は以前の知覚体験に基づいて成立するのであり、前者は基づけられた作用ということになる。従って諸様態の段階形成とは、基づけによる統一形成である。基づけられた高次の彩色は、基づける低次の意識の定立的諸性格を含んでいるのであり、そのノエマもまた低次の存在性格をもっているのである。

すべての総合的統一的な意識はたとえどんなに多くの特殊な諸定立や諸綜合がそれに組み込まれているようにも、総合的統一的な意識である限りはおのれに帰属する総体的な対象というものをもっている。
(III/1, S. 275)

このような高次の意識をフッサールは「一つの複数的な意識」(ebd.)であると述べている。一つの複数的な意識とは、逆説的な言い方である。これまで例えば知覚体験であるとか、想起体験であるとか等いわば個々の体験について語ってきたのである。しかし意識とは本来的には一つの流れなのであり、個々の体験はすべて、この一つの意識流に属するものなのである。それゆえにこそ、諸類型の変様の可能性も生じるのである。しかしまた確かに一つの意識流に属するとはいっても、知覚体験と想起体験は同じではないのであり、それなりに区別されねばならないものである。従ってフッサールは一つの複数的な意識という言い方をしているのである。

この一つの複数の意識はまた、多定立的作用(polythetischer Akt)ともいわれる。例えば想起においては、想起という定立的性格が備わっているが、さらに以前の体験の定立的諸性格もうちに含まれているので、多定立的といわれるのである。それに対して以前の知覚体験だけを取り出してみるならば、それは単一定立的(monothetisch)な体験である。ここで単一定立的な体験から多定立的な体験への移行をみてみよう。先の例で考えるならば、まず知覚体験がある。そして想起においてはその知覚体験を（しかしそれは常に対象と不可分である）対象とするのである。そこで生じていることは、言語で表現してみるならば、「一本の緑の木を知覚している」から「一本の緑の木を知覚したこと」への移行である。ドイツ語でいうならば、以前の体験は *daß* 節へと移行することにより、名詞節になっているのである。従って単一定立的作用から、多定立的作用への移行においては、「名詞化」ということが生じているのである。

この名詞化にこそ意識の統一性の可能性が潜んでいるとように思われる。単一定立的作用といえども、そのうちには主語と述語への分岐(S ist p.)があるのであって、それに対応して作用の側も分岐が生じる。それをフッサールは多光線的(vielstrahlig)意識²²²とよんでいる。それに対して、単一光線的(einstrahlig)な意識というのもある。つまり S ist p という命題が名詞化されると、Sp-sein (p である S)、あるいは daß S p ist (S が p であること) となり、主語、述語への分岐がなくなり、単一光線的意識へと変化するるのである。この多光線的意識から単一光線的意識への変化は、本質法則的な可能性であるとフッサールはいう。

総合的対象性の構成にはことごとく、多光線的に意識されたものを単一光線において素朴に意識されたものへと変転させるという本質可能性が属している。換言すれば、前者において総合的に構成されたものを、「一つの定立からなる」作用において、特有の意味で「対象的なものにする」ということである。(III/1, S. 275-276)

多光線的から単一光線的に意識されるようになった対象は、さらに定立的諸性格と結びつき、一つの命題となるのである。このようにして一つの意識でありながら、様々に分岐分節化された構造をもち、一つの複数の意識ということが可能なのである。

対象は常に存在性格をもつということは繰り返し述べてきたことである。それによってその対象は確実にか、問題的にか、あるいは可能のかなどして、現実的に存在する対象となるのである。しかしまた対象はそのような存在性格以外のものをも常に持っているのではないだろうか。対象は定立的諸性格によって、確かに定立されはするのであるが、しかし定立された対象は、主語と述語へと分岐されているのではないだろうか。わたしたちはこれまで意識、判断、対象の諸類型を考察してきたし、その諸類型の相互連関をもみてきたのである。しかしそのことによって意識に備わるすべての類型を考察しえたとはいえないのではないだろうか。つまりこれまでみてきたものは、論理学でいうならば、様相の問題なのであり、主語と述語の関係についてはなにも述べていないに等しいのである。もちろん、判断論の流れを概観したときに、フッサールが態度決定説の立場に立っているということを認めたので、わたしたちはひとまず態度決定説の立場に立って考察していたのであり、そのことは当然なのかもしれない。しかし多光線意識と単一光線意識という問題において、主題は判断の様相ではなく、主語と述語の関係へと移行しているのであって、このこともまた考察しなければならないであろう。

7 節 分節化された総合(2) —ノエマ的意味の形式的構造—

これまで判断に関する見解において、フッサールは態度決定説の立場に立っていると述べてきた。このこと自体は妥当な主張であると思われるが、しかし先に見たようにフッサールの考察は、態度決定の

²²² Vgl., III/1, S. 275-276. 『経験と判断』においては、mehrstrahlig という語が使用されている。

問題、すなわち判断の様相にだけ関わる問題に留まっているわけではない。実際フッサールは『経験と判断』において次のようにもいっているのである。少々長くなるが引用しておこう。

形式論理学の核心は命題論理学、つまり判断と「その形式」に関する理論なのだ。それも起源のぎりぎりにまでさかのぼってそういえるばかりでなく、形式的な普遍学たる形式数学をうちに含むような、じゅうぶん完成された形式論理学についても同じことがいえる。たとえ完成された形式論理学においては、形式的命題論に形式的存在論が、つまりあるもの一般やその変化形式に関する理論、従って、対象、性質、関係、多数性などといった概念に関する理論が対置され、伝統的論理学の問題圏の中では、いつでもすでに両方の領域から出てきた問いがあつかわれていたとしても、そのことにはかわりはない。ここではただ次のことをいうにとどめよう。形式命題論と形式存在論の関係、両者の相関的な相互依存性、その内的な統一はきわめて強固なものであって、それに比べれば両者の分離は単に一時的なもの、領域の違いというより単なる立場の違いに由来するものである。〔中略〕今はただ形式的存在論の主題をなす一切のカテゴリー形式はやがては判断作用の対象となることだけをいっておこう。対象一般を論理的に思考するためのあるもの一般という空虚な概念からしてすでに、判断のなかにしか現れないものであり、あるものの変化形式についても全く同様である。性質とは、判断のうちにさしあたって従属的にあらわれる形式をさししめすもので、それが名辞化されると性質という基体形式になる。同様に、複数はまず複数判断のうちにあらわれ、名辞化され、強い意味—基体、主題となる対象という意味—での対象に変形されることによって集合をうみだす。形式存在論のうちにあらわれる他のすべての概念についても、同様のことを示すことができる。以上のことからわれわれは、判断論は歴史的根拠からしても、事柄に関わる根拠からしても、形式論理学の全問題領域のなかで中心的な位置を占めるということができる。(EU, S. 1-3)

もちろん『イデーン I』と『経験と判断』の間にフッサールの方法²²³ は大きく変化しているということとは明らかである。しかし発生的現象学の立場への移行が判断に対する見解の変化を引き起こすということに、なんら必然的な理由は見あたらない。じっさい、 $S \text{ ist } p$ という形式の発生を追求することだけが発生的現象学のテーマとなるのではなく、様相の発生もテーマとすることはできるのであるし、また実際に行ってもいる²²⁴。わたしのみるところ、フッサールがおこなったのは、判断論の二つの立場の総合の試みである。以下でそのことを明らかにしたいと思う。

再び先の例を取り上げてみよう。

わたしは一本の緑の木を知覚している。

²²³ 方法が変化しているということ、つまりは静態的現象学から発生的現象学へと移行したということが、フッサールの哲学的な目標までも変えているわけではない。フッサールの課題は相変わらず学問の基礎づけにある。それゆえにこそ命題論理学の中心問題である述語判断の解明に取り組んでいるのである。

²²⁴ 例えば『経験と判断』の21節や『受動的総合』の第一部では「様相化」の問題が論じられている。

「知覚している」というのが定立的諸性格であった。その知覚の対象は緑の木である。さらに、日本語の場合あからさまには表明されていないが、ドイツ語においては、動詞とともに時制があらわされており、時間様相は現在である。定立的諸性格、対象、時間様相、この三つの要素が統一されて全きノエマというものを形成しているのである²²⁵。より正確に述べておこならば、わたしたちが普通に対象と呼んでいるものは、この三つの要素を常にともなったものなのであり、従って、上の三つの要素のうち対象と述べたものはより正確には「对象的意味」、あるいは「ノエマ的意味」というべきであろう。この对象的意味は、全きノエマの「中心的核」(III/1, S. 210)ともよばれ、定立的諸性格や時間様相はそのまわりに群がり集まるのである。

定立的諸性格や時間様相は、対象の存在様式を決定するものである。すなわち対象がいかん存在しているか、あるいはまた対象がいかんして意識に与えられているからということを表示するものである。わたしたちは先に対象が与えられる時には、常に「何」と「いかに」の絡み合いにおいて与えられているということを述べた。このノエマ的意味が「何」であることは明らかであろう。それによって意識に何が与えられているかということが決定されるのである。フッサールは次のように述べている。

ノエマはそれ自身において、对象的な関係というものをもち、しかもノエマに固有の「意味」を介して对象的な関係をもつのである。(III/1, S. 296)

この引用でいわれているノエマは、定立的諸性格などを含んだ全きノエマであり、ノエマに固有の意味といわれているのがノエマ的意味であろう。従って、ノエマ的意味は、意識の志向性が何に向かっているのか、あるいはある意識が何についての意識なのかを決定するようなものである。従ってまた志向性において、その方向性と対象性とは不可分である²²⁶。ノエマと対象との関係は後に考察することにして、ここではノエマ的意味の形式的構造について考察してみたい。

フッサールによれば意識の対象には、何らかのノエマ的成素が付着しており、それは一定の記述によって展開されるものであるという。一定のというのは、この場合主観的な表現を避けるということの意味している。この記述においては、「形式存在論的な表現、例えば対象、性情、事態というような表現が用いられるし、また質料的存在論的な表現、例えば事物、形姿、原因といったような表現が用いられるし、さらにはまた事象内容を含んだ規定、例えば、ざらざらした、固い、色彩のあるといった規定が用いられる」(III/1, S. 300)という。それに対して「知覚的に、想起的に、思考的に、与えられたというような表現」(ibid.)は排除されているのである。というのも、この排除されている表現はこれまでみてきたように、定立的諸性格、すなわちノエシスの側に属する表現なのであり、それは確かにノエマと不可分に結びつくものなのではあるが、しかしノエマとは別の次元に属する表現なのである。

²²⁵ これまで単にノエマとっていたものは、この全きノエマのことを意味していたのである。

²²⁶ Vgl., III/1, S. 300.

さて、ノエマの記述において用いられる表現は、ある対象に関する述語なのであり、その述語によって対象は多かれ少なかれ規定されるのである。この述語は当然のことながらある対象に関する述語なのである。「諸述語は何かあるものについての諸述語である」(III/1, S. 301)とフッサールはいう²²⁷。ここでいわれている「あるもの」とは、意識の対象であり、それはまた同時に記述の際の主語である。このあるものは諸述語の担い手であり、それらの統一点である。あるものと述語は不可分であるが、しかしそれらは区別されなければならないものである。というのも、ある同一の「あるもの」に対して様々な述語を与えることが可能だからである。例えば先ほどの例をもう一度取り上げてみよう。「私は一本の緑の木を知覚している」という場合、ノエマ的意味は、「一本の緑の木」である。このばあい述語は、「一本の緑の」であり、他方「あるもの」は「木」である。しかしこの「木」という対象は、「一本の緑の」という規定(述語)以外の規定をも持っているはずである。例えば「大きい」とか「幹が太い」とか「よく繁った」とかである。これら諸述語は、すべて同一の対象に関する述語なのであるから一多様な述語と同一の主語というソコロウスキーの指摘していたあの三つの構造のうちの一つに再び出会っているのであるが、それらは区別されなければならないのである。この諸述語からは区別されるべきあるもの、あるいは X は、その言葉から明らかなように、全く内容空虚で形式的なものであり、またそれ故にこそ多様な述語をになうことができるのである、そしてその述語が X の内容をなすのである。

私たちはここでノエマの意味が分節化された構造を備えているということを見るのである。先ほどの「一本の緑の木の知覚」という例でいうならば、その知覚体験の対象は、「一本の緑の木(ein grünen Baum)」なのであり、これは単一光線的に捉えられているのであるが、しかしこれは名辞化された表現であり、もとの表現に戻してみるならば、「木は緑である(Ein Baum ist grün.)」ということになるであろう。ノエマにとって意味は必ず必要なものである。「いかなるノエマにおいても意味というものは欠如することができなし、従って意味の必然的な中心、統一点、純然たる規定可能な X は欠如することができない」(III/1, S. 303)のである。ノエマ的意味に、規定可能な X が不可欠であるとするならば、それが諸規定と不可分であるがゆえに、ノエマ的意味はすでに分節化された総合という構造を、あるいは S ist p という判断構造をすでに備えているのである。従って主語と述語の関係に関するフッサールの見解は、分離でもなく総合でもなく、むしろ分離による総合ということができるであろう。しかし『イデー I』におけるこの見解は未だ不十分であり、主語と述語の関係に関するさらに踏み込んだ見解は『経験と判断』において与えられることになる。

わたしたちは先に意識に備わる諸類型ということで、様々な意識様態の区別を行ったのであるが、これまでみてきたノエマ的意味の分析、特に X とその諸規定の関係を考えるならば、また別の意味での類型に出会うのである。次の章においてそのことについて考えてみることにする。

²²⁷ 私たちはここで志向性と述語との平行関係をみるべきであろう。すなわち、意識は常に「何かについての意識」なのであって、意識は対象に述語を付与する能力であると考えてよいであろう。しかしそのことの考察は当面の問題を超えてしまうことになるので、ここでこの平行関係については扱わない。

第5章 ノエマの意味

フッサールが『論研』において問題としていた意義は『イデー I』においては作用の全領域にまで広げられ、『論研』において統握意味（作用質料）とよばれていたものがノエマの意味とよばれることになった。フッサールによれば「ノエマとは、意義という理念を作用の全領域へと普遍化したものである」（V, S. 89）とされる。

ここではまずフッサールのノエマという概念についてのフェレスダールとギュルピッチの代表的な二つの解釈²²⁸を取り上げ、その二つの解釈の比較をしてノエマという概念を明らかにしたい。

1 節 ノエマの意味に関する二つの解釈

フェレスダールはフッサールのノエマという概念についての見解を12のテーゼにまとめて提示している²²⁹ので、まずそれを見ておく。

- (1) ノエマは内包的存在者であり、意味 (Bedeutung) の概念の一般化である。
- (2) ノエマは二つの契機を持つ。
 - 1 同じ対象を持つすべての作用に共通なもの。
 - 2 異なった定立的諸性格を持った作用において異なるもの。
- (3) ノエマの意味は、それによって意識が対象に関わるものである。
- (4) 作用のノエマは作用の対象ではない。
- (5) 同一のノエマにはただ一つの対象が対応する。
- (6) 同一の対象に様々な異なったノエマが対応してもよい
- (7) それぞれの作用は唯一のノエマを持つ。
- (8) ノエマは抽象的存在者である。
- (9) ノエマはわたしたちの感覚によって知覚されはしない。
- (10) ノエマは特別な反省、つまり現象学的反省によって知られる。
- (11) 現象学的反省は反復されうる。

²²⁸ D・スミスとB・スミスによれば、フッサールのノエマ概念に関する解釈は次の5つに分類することができるという。(1) 新—現象主義的モデル。この立場はギュルピッチを中心とするニュースクールグループにおいて主張されている。(2) インガルデンによって展開された志向的对象モデル。(3) フェレスダール、ドレイファス、マッキンタイアとD・スミスらによって展開されている意味としての内容モデル。(4) ソコロウスキーやドラモンドらアメリカ東海岸の研究者によって展開されている射影モデル。(5) B・スミスやウィラードによって主張されているアリストテレス的モデル。Vgl., Barry Smith and David Woodruff Smith, Introduction, *The Cambridge Companion to Husserl*, 1995, Cambridge University Press, p. 23ff.

²²⁹ Dagfinn Føllesdal, Husserl's Notion of Noema, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1982.

(12) この諸規定性のパターンは、所与性様式とともにノエマを形成する。

以上がフェレスダールのノエマについてのテーゼである。次にギュルピッチの解釈についても見ておきたい。

ギュルピッチによればフッサールの志向性の理論は二つの歴史的な問題によって動機づけられたものであるといわれる。一つはデカルトに遡るものであり、それは意識外の (extramental) 事実や出来事などを指示する心的状態の客観的な認識の意味という問題であり、もう一つはヒュームの観念についての理論と結びつけられるものである。それは、多様な心的状態や経験を通して同一的に同じものとして与えられる対象に関する意識という問題である。ギュルピッチはこの二つ目の問題、つまり同一性の意識の問題をより根本的なものであると見なしている。しかしヒュームの理論では同一性の意識を説明できないのであって、それゆえ全く新たな、そして徹底的な概念が要求されるとギュルピッチは考えている。それこそが志向性という概念なのであるが、彼は志向性を何かに「向けられていること (directedness)」として特徴づけるだけでは不十分であるとしている。というのもそれは作用の現象的特性を指示するだけであって、わたしたちがいかにしてあるものの同一性を知ることになるのか、という問題を不問のままにしていると考えているからである。そしてギュルピッチは、志向性は「向けられていること」よりも、むしろその作用が向けられているところのあるもの (something) に基づかねばならないと考えている。そしてギュルピッチは、フッサールの意味と対象の区別を示して、作用の多様性と意味の同一性を示し、さらにフッサールが『論研』において提出していた「グリーンランド」という表現を例に取り、「意味の多様性」を示している。つまりグリーンランドという表現を聞いた場合、わたしたちはある種の対象を持つ。つまりある種の仕方で志向された島というように。同じことが北極の探検家にもおこっている。わたしたちも探検家も同じ対象を志向している。しかしわたしたちによって非常に曖昧に志向され、意味されたものとしてのグリーンランドは、そのグリーンランドを実際に訪れ、くまなく知っているような北極の探検家によって意味されたグリーンランドとは異なっている。従って同一の志向された対象 (object which is intended) を指示するような多様な意味が存在することになり、ギュルピッチは作用の多様性と意味の多様性という二つの多様性の概念を持っている。

ギュルピッチは、この考察を知覚の場面に移してさらに考察を続けている。知覚において、わたしたちはあるものをある一つの側面からしか見ることができない。例えば家を知覚する場合、わたしたちは常に家の一側面しか見ることができない。さて、ここでわたしたちが目を開けたり閉じたりする、そうするとわたしたちは一連の知覚作用を体験することになるのであるが、それぞれの知覚は、それらが連続的なものであるという事実によって、それぞれに異なった知覚であるということになる。しかしながら、これらの知覚すべてを通して、同一の家が知覚されているのであり、しかも同一の射映から知覚されているのである。ここでもやはり、同一的な存在者、つまりまさに知覚されているように知覚されたもの、「知覚されたものそのもの (das Wahrgenommene als solches)」が登場する。さて、この知覚されたものそのものは、フッサールによって「知覚意味 (Wahrnehmungssinn)」といわれる。さらにまたこれがノエマであるとされる。ここで区別されねばならないのは、知覚という作用とそのノエマである。と

いうのも知覚という作用は、目を閉じたり、開けたりするたびに異なる作用であるということが出来るわけであるが、それを貫いているもの、それは常に同一なのであるからである。ギュルピッチは、言語において二つの多様性を手に入れたように、この知覚の場面においても二つの多様性を明らかにしようとしている。例えば先ほどの家を、今度は別の角度から、前や後ろから知覚するとしたならば、わたしたちは様々な射映を通して知覚していることになる。ここにも「志向された対象(object which is intended)」と「志向されるがままの対象 (object as it is intended)」、つまりノエマとの区別が登場することになる。つまり「知覚ノエマの多様性が同一のものに関係づけられる²³⁰」のである。

ギュルピッチはさらに別の点からも考察を進めている。例えば今例に取った家が、建て替えのために壊されてなくなってしまったとしよう、しかしながらそれによってノエマは影響を被らないとギュルピッチはいう。その家が壊されて、なくなった後でもわたしたちはその家を思い出すことができる。しかしそれはもはや知覚のノエマではない、それは記憶のノエマになってしまっているのである。このようにノエマは様々な異なるにも関わらず、それらには共通の地層(stratum)を持っているのであって、それがノエマの核であるとギュルピッチはいう。そしてさらにノエマには、核と諸性格とに分けられる。そしてこの諸性格が所与の様態を示すものである。

ギュルピッチによれば、この区別によって、非知覚的な経験を説明することが可能になるという。つまり、先ほどの例でいえば、知覚のノエマと記憶のノエマとは、核は同じであるが、その諸性格がことなるのである。以上のような考察からギュルピッチはノエマと知覚されたものの関係を次のように述べている。ある対象は、様々な射映を通してみられているのであり、そもそも対象は、ある一つの、または他の射映のうち以外で知覚されることはありえないのである。従って知覚されたものは「射映的(adumbrational)な表象のグループ、より正確にいうならば射映的な表象の体系的に組織化された全体²³¹」であるということが判明する。野家が指摘するように²³²、ギュルピッチはノエマと対象を全体と部分の関係において捉えているということができる。

2節 二つの解釈の検討

さて以上でフッサールのノエマという概念に関する二つの代表的な解釈がそろったので、次にこれらの解釈について、フッサールの叙述に照らしながら検討を進めていきたい。まず両者の解釈の共通点からあげておくことにする。フェレスダールもギュルピッチもともに、ノエマが意味(Bedeutung)の一般化であるということは認めており、そのことは先にも述べたがフッサール自身が述べていることでもある。またノエマが二つの契機からなるということも両者に共通している。この点に関してもフッサール自身

²³⁰ Aron Gurwitsch, *Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness*, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, MIT Press, 1982, p.64.

²³¹ ebd., p. 68.

²³² 野家啓一、「志向性と指示行為」、『無根拠からの出発』所収、勁草書房、1995年、194頁。

が、述語ノエマとあらゆる述語を捨象されたところの純然たる X とのを区別しているところからも²³³ 妥当する。

両者の解釈での対立点は、フェレスダールのテーゼの番号でいうならば、(3)、(4)、(8)、(9)にある。それはノエマと対象との関係（テーゼ3と4）そしてノエマの存在様式（テーゼ8と9）に関係するものである。この二つの関係は、フッサールがノエマに関する説明のために提出した一つの例に関連して明らかにすることができるのではないと思われる。その例とは樹木の知覚とその樹木のノエマに関する例である。これはノエマ的観点からなされる記述的言表が現実に関する言表と等しいにも関わらず、徹底的な意味変様を蒙ってしまっている、つまりそこで記述されているものは、正確に同じものとして与えられていても、徹底的に別のものになっているということを明確にするために出された例である。

その単なる樹木自体、それは自然の中の事物だが、それは、樹木として知覚されたものそのもの以外の何ものでもない。それは知覚意味として知覚に切り離しがたく属しているのである。樹木自体は、丸焼けになったり、その科学的要素に解体したり、等々することができる。ところが意味というものは一すなわち、この知覚の意味、つまり知覚の本質に必然的に属しているものは丸焼けになることはできないし、またそれは、何らの科学的要素をも、何らの力をも、何らの実在的特性をも、持ってはいないのである。(III/1, S. 205)

この引用から明らかなことは、まず、知覚されたものそのもの、つまりこの場合であれば実在的な樹木と、そのノエマとは別のものであるということ。知覚されたものそのものは実在性という性格を持つものに対して、ノエマはそのような特性を持たないということである。

フェレスダールによれば、ノエマの意味とは、それによって意識が対象と関わる場所のものであり、ノエマと対象とを区別している。他方ギュルピッチによれば、対象とは様々な射映を体系的に組織化した全体とされる。つまりノエマを対象の一部分として見なしているのであった。この二つの解釈に関してはフッサール自身の上での叙述を見れば明らかであるし、また「ノエマにおいてある意味を持ち、この意味を介して、その体験は、対象へと関係する」(III/1, S. 310)とも述べていることから、フェレスダールに有利なように思われる。とはいえ、ギュルピッチもノエマと対象を同一視しているわけではないとも考えられる。なぜなら、ある対象を知覚していて、その対象が消えてしまったとき、ギュルピッチはそのノエマまでもが消えてしまうということは主張していないし、彼は知覚のノエマが記憶のノエマになると主張していたのであった。それゆえ「樹木自体の焼失はその『部分』としてのノエマの意味の焼失をも含意する²³⁴」とまではいえないであろう。ギュルピッチの誤りは、対象とノエマとを全体と部分の

²³³ Vgl., III/1, S. 302, S. 297.

²³⁴ 野家啓一、前掲書、194頁。

関係において捉えたことではなく、ノエマを介して対象に関係するという志向性の特性を見逃したことでありといえる²³⁵。

さて次にノエマの存在様式ということについて考えてみたい。フェレスダールはノエマを抽象的存在者であると規定している。その根拠となっているのは、実在的な樹木が焼失したとしてもノエマは焼失しないというフッサールの主張であり、またフッサールの「ノエマと意味」という草稿である。フェレスダールによればフッサールはその草稿において、「意味とは非実在的な対象であって、時間のうちに存在するのではない²³⁶」と述べているという。さらにまたフッサールは、「意味は実在性を持たない」と述べているという。このような論拠からフェレスダールはノエマを抽象的存在者と規定しているのであり、またテーゼ（9）においてノエマは感覚によって知覚することはできないとしているのである。またさらに、この抽象的存在者であるということからフッサールのノエマ的意味とフレーゲの意味（Sinn）との平行関係を主張するのである。それゆえ、フェレスダールがノエマ的意味を抽象的存在者であるというときの「抽象的」という言葉が意味しているのは、「理念的」ということに近いであろう。この主張は正しいものであろうか。このことについて『論研』に遡って考えてみたいと思う。

『イデー I』においてノエマ的意味といわれているものは、『論研』においては統握意味とよばれていた。これは作用質料と同じものであり、それは作用性質と相互に基づけあって志向的本質をなすような非独立的部分、つまり契機であった。フッサールは独立的対象や非独立的対象の概念を規定し直し、独立的対象を具体物とよび、非独立的対象を抽象物とよび直している²³⁷。そうであるならば、色や形（延長）といった抽象物は知覚可能なのである。つまりノエマが抽象的とよばれるにしても、それは「概念」のような抽象物を指しているのではなく、基づけを必要とするようなもののことを指しているのである。ノエマは常にノエシスのノエマなのであって、ノエマだけで存在することはできないのである。フェレスダールの抽象的存在者という規定は明らかに「抽象的」という語の誤解に基づいているのではないかと思われる²³⁸。またそうだとすると、ギュルピッチがノエマと対象を全体と部分の関係であるとみなしたこともあながち誤りではないといえることができるかもしれない。つまりノエマとは非独立的「部分」、すなわち抽象物なのであって、何らかの全体を必要とするような存在者なのである。

3節 ノエマ的意味における諸区別

フッサールはノエマ的意味に関して次の二つを区別しているのは先に見た通りである。（1）述語意味、（2）核である。さてこの核と呼ばれるものは、諸々の述語からは区別されるのであるが、しかしそれ

²³⁵ ギュルピッチの解釈を呈示したときにも述べたが、彼は志向性の「向けられていること」という性格は現象的な性格であり、同一性の意識を説明しないままにしておくこととみなし、それ以上この性格については言及をしていない。

²³⁶ Dagfinn Føllesdal, ebd., p.77.

²³⁷ Vgl., III/1, S. 34f.

²³⁸ このフェレスダールの解釈はD・スミスとマッキンタイアーの解釈にも影響を及ぼしており、それゆえに彼らは『論研』でのフッサールの意義に関する見解をプラトン主義的であるというのであるが、これも先に見たようにその責任の一端はフッサールにあったとはいえ、やはり間違いである。

ら諸述語の中心点としての機能を果たしているのであって、つまり述語とは常に何かあるものの述語なのであり、その何かあるものこそが核と呼ばれるものなのである。これはあらゆる述語を捨象されたところの「純然たるX」とも呼ばれる。

さてこのXは述語と区別されながら、その述語が何についての述語かということの規定するものであると述べたが、そうであるならば、このXによってわたしたちの意識はあるものに結びつけられているということになる。つまりこのXによってわたしたちは対象と関係することになる。このようにノエマ的意味には様々な述語とその述語が何かあるものの述語であることを可能にしているXとからなるものである。

ここでフッサールの分析の方法について少し考えてみたいと思う。フッサールは本来切り離し得ないものをあえて分析をしやすいするために切り離して分析するという考察方法を探ることがある。それが様々な誤解を生み出す原因ともなっているように思われる。例えば『論研』の第一研究において、彼は純粋に意味を考察するために、表現に不可欠な伝達のための告知という機能を排除し、意味を「孤独な心的生」において考察した。フッサール自身も認めているように、伝達は表現にとっては本来の使命なのである。しかし意味の考察において伝達の層を考慮に入れると、それにまつわる様々な問題を引き起こし、意味そのものの分析から遠のいてしまう。それゆえとりあえず告知という機能を排除したのであると考えられる。また第五研究において呈示された作用質料と作用性質はともに契機（非独立部分）であって、それらは単独では存在することができず、それらが相互に基づきあって志向的本質をなすものである。すなわち作用質料のない作用性質とか、作用性質のない作用質料といったものは考えることができないのである。しかしながらフッサールはそれらを取りあえず区別して分析を進めている。このようなフッサールの考察方法から考えてみると、ノエマの意味に関する規定可能なXと諸述語という分類も考察の簡便さのために二つに分離させられていると考えることができるのではないだろうか。

そもそもわたしたちはXだけを志向性によって捉えることができるのであろうか。繰り返しになるが志向性とは「意味を介して対象へと関係する」ような意識の働きなのであって、その意味は「何かあるもの」すなわちXと「規定的な内容」すなわち述語なしにはありえないのである。それゆえわたしたちはXだけを志向性によって捉えることはできない、Xは常に述語を伴っているのである。このことは地平という観点から考えても妥当するであろう。そもそもいかなる地平も持たない対象が存在しえるだろうか。ある対象が存在するならば常にその対象に関する内的地平と外的地平も存在することになるであろう。そしてその地平は、その中心点たる対象（すなわち主語）に関する「可能な述語」から形成されているのである。

次の章においてはこの地平の問題を採り上げることにする。その際この地平の問題と密接に関連し、現象学が学問論として自らの地位の正当性を示すために避けては通れない問題、すなわち明証性の問題をも含めて論じなければならない。またこの地平の問題を扱うことによって、わたしたちは『イデーニI』での静態的現象学から、発生的現象学へと転回しなければならない。

第6章 「無限に開かれた」地平と類型—理念としての明証性と「以下同様」の地平—

フッサールがその学問的生涯を貫いて追求しようとしていたことは、学問の絶対的な基盤を見いだすことであった。それゆえフッサールは現象学を学問論として打ち立てようとしていたのである。しかし現象学が学問論として成立するためには、いくつかの条件を満たさねばならない。これまでに（特に第1部において）論じてきたことを簡単に整理すると以下の4つのものが学問論としての現象学にとっての条件となる。（1）あらゆる学問を基礎づける学問論は、いかなる学問にも基礎づけられてはならない。

（2）学問論も学問である以上、その学問としての正当性を満たさねばならない。更に、フッサールのある種の予断から、次の条件が加えられることになる。（3）学問は、人間の意識活動の産物であるので、意識こそが学問の基盤となる。（4）学問的正当性の標識は明証性であり、それは「物と知性の一致」として性格づけられる。これらの条件を満たした上で現象学を成立させようとするならば、無前提的な立場から意識の分析を行い、物と知性がいかにして一致するのか、ということを示すのが課題となる。すなわち無前提的立場にたち意識の分析をするための方法（現象学的還元の理論）と明証性の理論が現象学の二本柱となる。しかしこの二つの柱が共に重大な困難を抱えており、フッサール現象学の躓きの石となっているということはよく知られている。例えば、現象学的還元に関しては、メルロ＝ポンティが「完全な還元の不可能性²³⁹」について言及しているし、明証性の理論が抱える問題に関しては、デリダによる現前の形而上学批判によって夙によく知られているであろう。

完全な還元の不可能性が意味するところは、現象学は現象学が要求する無前提性を、そしてまた「事象そのものへ」という現象学の格率を満たしえないということの意味するだろうし、明証性の理論が成就しえないとするならば、現象学はその正当性を示しえないということになるであろう。この二つの問題は相互に独立した問題ではなく、むしろ密接に関連している問題である。ここでは明証性の問題から、この二つの問題の関係を明らかにしたい。

1 節 対象とその地平

明証性の問題において最も問題となるのは、物質的事物の知覚という場面である。なぜなら、明証性とは物と知性の一致の経験であるが、そこでいわれている物とは、想像された物や想起された物であるよりは、まさにいま実際にありありと目の前にある「この物」のことであろう。なぜなら実際に実物として知覚されているものこそが有体的(*leibhaftig*)にありありと知覚されているものであるからであり、想像された物や想起された物は、その実物の派生態と考えられるからである。ここにおいて「一切の諸原理の原理」というフッサールの主張がなされる。

²³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. VIII.

すべての原的に与える働きをする直観こそは、認識の正当性の源泉である。つまりわたしたちに対し「直観」のうちで本原的に（いわばその有体的な現実性において）提示されてくるすべての物は、それが自分を与えてくる通りのままに、しかしまたそれがその際自分を与えてくる限界内においてのみ、端的に受け取らねばならない。(III/1, S. 51)

それでは原的経験とは何かというと、フッサールは「感性的知覚こそは、諸々の経験的作用の中で、ある確かな意味において、一つの根元的経験(Urerfahrung)という役割を演じていて、他のすべての経験的作用はおのれの基礎づけの力の主要部分を、この根元的経験から引き出してくる」(III/1, S. 81)という。

従って、感性的経験こそが最も原的経験とみなされ、相関的に感性的経験において経験されている感性的事物こそが最も原的であるということになる。そしてそこにおける明証性こそが現象学的分析の正当性を基礎づけるものである。しかし、フッサールは明証性においても様々な区別を行っている²⁴⁰。まずは蓋然的(assertorisch)明証性と必当然的(apodiktisch)明証性が区別される。フッサールによれば前者は「ある事物なりある個的な事態を認知する作用」(III/1, S. 317-318)であり、後者は「ある本質や本質態を洞察する作用」(III/1, S. 318)であるといわれる。従来明証性と洞察とが同義に用いられてきていたが、フッサールはこのような区別に基づき、必当然的明証性のみ洞察という語を用いる²⁴¹。すなわち洞察とは、ある事態の事実的な必然性ではなく本質的必然性を「見る」ことである。フッサールにとっては、個物は本質によって基礎づけられるものであるから、この明証性においても必当然的明証性が蓋然的明証性を基礎づけるのである。更にまた別の区別もある。それは十全的と不十全的という区別である。十全的とは「他であることを排除する」(III/1, S. 317)ということであり、そこでは対象は己を隠すところなく全面的に与えている。それに対して不十全的であるということは、「別様に規定される」という可能性を残したものである。当然ここでも十全な明証性が不十全な明証性よりも優先されることは明らかであろう。従って、正当性の源泉は、原的な経験、つまり対象を有体的に与えるような経験における必当然的かつ十全な明証性ということになるであろう。従って事物知覚こそが現象学が分析すべき第一のものとなる。

しかしこの最も本原的な事物知覚の場面において、フッサールは重大な困難を抱えることになる。それは、事物知覚において十全な明証性は不可能である、という問題である。物理的事物の本質には、常に一面的にしか現出しないということが属している。つまりわたしたちが何らかの物理的事物を見ている場合、見えているのは、その対象の一面だけであり、その裏側や下はわたしたちには隠されているのであり、常に別様に規定される余地を残しているのである。「事物的实在、すなわちそのような意味での存在は、ある完結した現出においては『不十全』にしか現出することはできず、このように不十全に与える働きをする現出に基づく理性定立は、『最終的』」(III/1, 319)のである。

もしもわたしたちが物理的事物を見ている場合、見えている面だけが意識に与えられているならば、このような困難はありえない。しかし実際には、わたしたちはそのような事物を見ているときに、その事物は見えている面だけだとは思っていない。見えている面には裏面があるとか下面があるとかという

²⁴⁰ Vgl., III/1, S. 285ff.

²⁴¹ Vgl., ebd.

ように思っている。それゆえに、それらの実際には見えていない面もまた、見えている面とは異なった仕方ではあれ、何らかの仕方意識に共に与えられているといえる。

事物というものは、必然的に単なる「現出様式」において与えられる。必然的にその際、「現実的に提示されたもの」の核は、統握において、その核と一緒に与えられている非本来的な「共所与性」の地平によって取り囲まれ、多少とも漠然とした未規定性の地平によって取り囲まれている。けれどもこの未規定性の意味はさらにまた、事物として知覚されるもの一般がそのものとして持つその普遍的意味によって、あるいは、わたしたちが事物知覚と名づけているこの知覚類型の普遍的本質によってあらかじめ予描されているのである。未規定性とは、実際、必然的に、ある確固として指定された様式における規定可能性のことを意味するからである。未規定性は予めすでに、ありうべき知覚多様の方を指し示していて、この多様は、連続的に相互に融合して知覚の統一へと結びあってゆくのであり、この統一において、連続的に持続する事物が常に新しい射映系列の中で繰り返し新しい（あるいは元に戻れば古い）「側面」を示すのである。〔中略〕このような仕方無限に不完全であるということが「事物」と事物知覚という相関関係の持つ取り除き難い本質に属しているのである。(III/1, S. 91-92)

物理的事物を見ているとき、実際に、顕在的に現出している部分と、実際には現出していない、潜在的な部分、地平が共に与えられている。ここに十全な明証性が不可能であることの原因がある。もしも物理的事物を見ているときに、まさに見えている部分以外の部分をわたしたちが思念することがなければ（相関的に物理的事物が見えている面以外の面をもっていなければ）問題は生じない。しかし現実にはわたしたちの経験は、見えていない部分までも「見て」しまうのである。そのことによって、物理的事物には常に未規定性の地平が残り続けるのである。しかし未規定でありながらも、そのような潜在的な地平を「見て」しまうということはどのようなことなのか、ここではそのことについて考察しておくことにする。フッサールは未規定性について次のようにも述べている。

未規定性という構成要素は一常に本質的に一充実の可能性に開かれており、この充実の可能性は、決して恣意的な可能性ではなく、その本質類型の面で予描されている動機づけられた可能性なのである。顕在的経験はすべて、己を超え出て、可能的経験を指し示すのであり、この可能的経験そのものもまた新しい可能的経験を指し示すのであり、こうして無限に進む。そしてこれらすべてのことは、本質上規定された、つまりアプリアリな類型に拘束された様式と規制形式に従っている。(III/1, S. 102)

顕在的経験の自己超出的指示(Übersichhinausweisen)が未規定性の原因である。しかしこれは一方の側の原因でしかない。つまり顕在的経験は確かに己を越えて可能的経験を指し示すのであるが、そのようなことが生じるのは、顕在的経験において経験されているもの、つまり対象の顕在的な部分に基づくのである。従って顕在的経験が可能的経験を指し示しているとしても、それは恣意的なものではなく、まさに顕在的経験において与えられている対象に動機づけられて可能的経験を指し示すのである。従って、

顕在的経験の自己超出的指示と共に、対象の顕在的な部分もまた己を超えてその潜在的な地平を指示しているといえる。つまりここには二重の超過という事態が潜んでいるのである。意識も対象も共に、その顕在的な部分は己を超えて潜在的な地平を指し示すのである。そして同時に、ここに実際には不可能な、十全な明証性が可能になる余地が残されてもいる。

物理的事物においては常に未規定性の地平が残る。そしてそれゆえに物理的事物は、常に異なった面を現しうる。つまり物理的事物は無限に異なった現出をもつのである。しかしながらそれが同一の事物の現出である限りは、互いに異なった現出ではあれ、何らかの重なりを持つことはできるであろう。あるいは事物というものは、「現出の多様に対して規則を指定している」(III/1, S. 350)のであって、「その多様は一般的な多様、偶然的により集まった多様ではない」(ebd.)のである。そうであるならば、同一の事物に関する無限に多様な現出は、「全く規定された現出系列、一定の秩序をそなえた現出系列、果てしなく進行する現出系列、しかしそれでいて、理念的全体としてみれば確固として完結した現出系列を指定」(ebd.)しているのである。そしてこのような現出系列を統制しているのが、アプリアリな類型である。従ってこのアプリアリな類型を獲得することができるならば、十全な明証性をえることも可能である。しかしこの可能性は現実的な可能性ではなく、むしろ理念としての可能性である。つまり「(カント的な意味での)『理念』というありさまにおいてならば、完全な所与性は、予描されている」(III/1, S. 331)、あるいは「どんな不完全な所与性もみな(どんな不十全に与える働きをするノエマもみな)おのれを完全化する理念的可能性のための規則を、その内に内蔵している」(III/1, S. 346)のである。しかしそれでは、「規則」とは何か、これをもうすこし明らかにするために、少々くどいようではあるが、もう一つフッサールの主張を引用しておく。

事物ノエマの本質には、しかも絶対的に洞察的な仕方で、調和的直観の「進行における無際限性」という理念的可能性が属している。しかも典型的に一定の下図を描かれた方向に向かってそうである(従ってまた、対応するノエシスの連続的連鎖における平行的な無際限性もそれに属している)。(ebd.)

しかしここにはある種の矛盾があるようにも思われる。つまり現出系列は果てしなく進む、しかしながらその現出系列は、同一物の現出である限りは完結しているのである。これは経験(意識)の側でも同じである。可能的経験は無限に進むが、しかしそれはあくまでも動機づけられた可能性であり、アプリアリな類型によって拘束されているのである。無限に進行することと、完結していること、この二つのことがどのように成立するのか、ということが明らかにされねばならないだろう。この矛盾を解く鍵はフッサールの次の言葉のうちにあると思われる。

ある現出物の統一に必然的に相属している規制された現出系列が、直観的に鳥瞰され理論的に把握されうるといふこと—その現出系列の無限性にもかかわらずである(この無限性は、規定された「以下同様(und so weiter)」においてまさに一義的に統御可能である)—。この現出系列は、その形相的固有性において、分析されえ、かつ記述されうるといふこと。統一体としての規定された現出物と、現出物の規

定された無限の多様との間の相関関係の法則的働きは、隈無く洞察されえ、こうしてあらゆる謎から剥奪される。(III/1, S. 351)

これは「構成」の問題がいかなる問題がということ論じた一文であるが、この引用からも明らかのように、現実的には不可能であるような事物知覚の十全な明証性が可能になるのは、「以下同様」という仕方においてである。しかしそれではいったいこの「以下同様」とは何か、そして現出系列が無限でありながら完結したものであるということとどのような関係にあるのか、ということが問われなければならない。

2 節 動機づけられた可能性としての地平－完全な還元の可能性－

フッサールは、無限に進んでいく可能的経験はアプリアリな類型によって拘束されていると述べていた。意識と対象の相関関係から、対象の未規定性の地平、つまり対象の可能な現出はその可能的経験と相関的に無限に進行する。そして、その対象の無限の現出系列が「以下同様」というしかたで完結したものとして一義的に統御可能であるならば、「アプリアリな類型」と「以下同様」との間にもやはり相関関係があるということになるであろう。

可能的経験は無限に進むが、しかしそれは常に動機づけられた可能性であるとフッサールは述べている。この動機づけをまずは明らかにしておきたいと思う。フッサールは『イデー II』の第五六節で「精神的生の根本法則性としての動機づけ」という表題のもと、動機づけを様々な種類に分類している²⁴²。そして「本来的な意味において自我は動機づけられた自我である」という。つまり「私は自分のテーゼに結論を与えるが、それは私が前提においてかくかくしかじか(so und so)に判断したから(weil)である」という例を出す。つまり動機づけるものと動機づけられるもの(動機づけ連関)とは「なぜなら－そのように(Weil-So)」(IV, S. 229)という連関にある。あるものが動機づけられているならば、それには常に動機づけるものが必然的に伴うのである。従って可能的経験が動機づけられた可能性であるならば、その経験を動機づける経験がある。それは現在の顕在的経験である。従って可能的経験といえども、それが動機づけられた可能性である限りは動機づける経験によってその可能性を制限されているのである。しかしまた顕在的経験は常に潜在的な、つまり可能的経験によって取り囲まれているのであるから、顕在的経験は常に動機づける働きをするのである。そうであるとするならば、ここには現象学的還元を挫折に導く重大な問題が潜んでいる。

後にデカルト的な道といわれる『イデー I』での現象学的還元の理論は、エポケー、超越論的還元、形相的還元の三つの段階からなる。エポケーは無前提的な立場に立つために「自然的経験における一般定立の廃止」を行い、超越論的還元は、個々の対象、ひいては世界を意識との相関関係において考察するための手続きであり、形相的還元は、現象学を本質学として成立させるための手続きである。動機づ

²⁴² Vgl., IV, 220ff.ここでは理性的動機づけをとりあげる。

けとの関係で問題となるのは、エポケーに関してである。つまり現象学が学問論として成立するための条件として、無前提性の要求を満たさなければならない。それゆえに、現象学は一切の学問、そしてそれまでの一切の経験と手を切らなければならない、そのための手続きがエポケーである。しかしながら、現在の顕在的経験は可能的経験を動機づけるものであると同時に、それ（顕在的経験）も以前は潜在的な経験であった以上、動機づけられた経験でしかありえないのである。つまり顕在的経験は常に動機づけられた経験であるということ、従ってその経験は常に前提をもたざるをえないということになる。そうであるとするならば、無前提的な立場に立つということは不可能ではないだろうか。フッサール自身もそのことに気づき、現象学はそれまでの静態的なものから発生的現象学へと転回することになる²⁴³。

静態的分析が、連続的に経過する意識の一断片を切り取り、そこでの意識と対象の相関関係を分析しようとしていたのに対して、発生的分析においては、意識の連続性を分断することなく、むしろ現在の経験が過去の経験の上に成立していることを踏まえ、現在の経験から遡行してその起源を明るみに出そうとする試みである。その際分析の中心となるのは、顕在的経験であるよりは、それを取り巻く潜在的な地平である。地平がいかにか形成され、それが現在の顕在的経験にどのような影響を及ぼすのかということが明らかにされなければならない。つまり現在の経験に先立つ先述定的経験の層が分析の俎上にあがることになる。

フッサールにおいて能動的経験と判断とはほぼ等しいものである。つまりわたしたちが何らかのものを能動的に経験しているならば、その際常に判断を行っているのであり、判断を行うとは、主語対象に対して何らかの規定を与えることである。そして先述定的であるということは能動的（述定的）経験に先立つということである。能動的経験は判断であるとしても、判断を行うためには、判断する対象が判断に先立ってわたしたちに与えられていなければならないのである。そのように対象に規定を能動的に与える以前に、単に対象を受容している段階が先述定的経験である。そこでは確かに能動的に規定が与えられているわけではないが、『所与』の単なる『混乱』ではなく、一定の構造、濃淡、様々な仕切を持った場（EU, S. 75）であるとフッサールはいう。そしてこの場を支配する法則は連合であり、それにより所与は単なる混乱ではないのである。

連合的発生の現象こそが、受動的に前もって与えられるものの領野を支配するものであり、内的時間意識の総合の上に積み上げられる。

連合というタイトルは、この連関において、意識一般に属する内在的発生の法則性の本質形式を示している。（EU, S. 77-78）

そして連合においては「もっぱらあるものがあるものを想起させるとか、あるものが他のものを指示するといった純粋に内在的な連関」（EU, S. 78）が問題になり、最も直接的な連合は、「類似性による連合」

²⁴³ この事情に関しては、以下の論文を参照せよ。Vgl., Ludwig Landgrebe, Husserls Abschied vom Cartesianismus, in *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher, 1963, S. 163-206.

(ebd.)であるとされる。つまり似たものが似たものを喚び起こすということが連合の最も基本的な働きである。

さて、先述定的経験の層は意識の最下層である時間意識の上に積み上げられている。それゆえ先述定的経験は時間意識と共に流れ去っていく。つまり現在の顕在的经验もやがて過去の地平へと流れ去り、最終的には「全く空虚で生命なき過去へと沈み込んでしまう」(EU, S.137)のである。しかしそれは跡形もなく消え去ってしまうのではなく、習慣的な所有物として、「常に新たな能動的で連合的な喚起(Weckung)に向けて準備している」(ebd.)のである。つまり経験は「根源的に構成された意味形態を習慣的知識として自分のうちに取り込んでいる」(ebd.)のであって、それ自身のうちに自らの歴史を担っている。現在の顕在的经验とは、そのような厚みを持ったものなのである。それと相関的に対象の側でもその歴史を持つということがいえる。ここに二重の超過の原因もある。意識も対象も共にその内に歴史を担っており、顕在的な部分が常に地平に取り囲まれていることによって、それは常に自らを超えてその歴史を喚び起こさざるをえないのである。従って無限に進行する可能的経験も、無限に多様な現出系列も共に、その歴史による制約を受けなければならないのである。従って可能的経験という地平であれ、無限な現出系列という地平であれ、それが地平であるならば、それは常に歴史による制約を受けており、どのような地平が形成されるかは、常に既に前もって予描されているのである。これは明らかに「無歴史的アプリオリズム」として構想された現象学の挫折を意味するであろう。以上のように、明証性の理論の分析は、必然的に現象学的還元理論の挫折に導くのである。

3 節 類型

現在の顕在的经验は常に過去の経験に動機づけられつつ、可能的経験を動機づける。相関的に対象の顕在的な部分は未だ潜在的な可能的現出を指示する。そのような動機づけられた可能性こそが地平である。物理的事物の知覚においてこの地平が常に残り続けるがゆえに、十全な明証性は不可能であるといわれていた。すなわち地平は無限に開かれているのである。しかしながら、地平が常に動機づけられた可能性の地平であるがゆえに、理念としてならば、十全な明証性が成立する余地がある。このことを明らかにしなければならないが、そのためにフッサールが可能的経験の無限の進行は、アプリオリな類型によって拘束されていると述べていたことを手掛かりにしよう。というのも、先に見た先述定的経験の分析こそ、「受動的に前もって構成され類型化」(EU, S. 398)の分析なのである。そこで、ここではいかにして先述定的経験において対象が典型的に構成されるか、ということを見ても、いかにして無限に進行する可能的経験が類型によって規制されるかということを見ても、明らかにしておきたい。

『経験と判断』は「論理学の発生論のための研究」という副題がつけられているが、これはフッサールの関心が当初から一貫しているものであることを示しているといえる。つまり学問とは、理論統一であるが、その理論は諸々の判断の基づけ統一である。現象学の課題は、そのような理論をつくりあげることにあるのではなく、むしろその理論を形成している判断の起源を追求し、明らかにすることにある。従って、この『経験と判断』においても、論理学の中心問題である述定的判断がいかにし

て構成されてくるのかということをはっきりとすることが問題となっている。しかし先にも述べたように述定的判断の各段階の分析は、それぞれ種類の構成の分析と見ることもできるのであり、先述定的経験の層の分析は、「受動的に前もって構成された類型化」(EU, S. 398)の分析と見ることができる。

先にも述べたように、わたしたちが対象に能動的に規定を与えるより先に、対象が与えられていなければならない。そこでは対象はわたしたちを触発し、わたしたちはそれを受容しているのである。しかしそこにおいても既に対象は連合の働きによってある程度は構造化されている。

フッサールの連合には二種類の働きがあるとされる。一方はいわば共時的な連合であり、他方は通時的な連合である。しかしこの二つは全く別々のものではなく、その二つが協同して働いているといった方がよいであろう。

前者の連合は、白い紙の上の赤い斑点という例でフッサールが語っているものである。白い紙の上のいくつかの赤い斑点は、互いの同質性によって融合する。そして白い部分もそれはそれで同質性によって融合する。また白い部分と赤い部分は対照をなしているが、しかし視覚的に与えられるものという同質性も持っており、それはそれで総合へともたらされる。このようにして根源的な対象の場がうち立てられるという。このような連合によってはじめて対象が世界から浮かび上がってくるがゆえに、フッサールはこれを原連合となづけている。

後者の連合について。これはまた再生産的連合ともいわれる。下図、そしてまた類型という問題にとって重要なのはこの再生産的連合である。対象は様々な経過を経て構成されてくるが、それは時間とともに流れ去ってゆき、最終的には「全く空虚で生命なき過去へと沈み込んでしまう」(EU, S.137)のである。とはいえ、先にも述べたがその対象は全く跡形もなく消え去るのではなく、むしろそれは習慣として所有され、そしていつでも連合的に喚び起こされることができるのである。このことが可能となるためには、「同じもと似たもの間で前もってすでに『感性的』統一が受動的に構成されていなければならない」(EU, S. 209-210)のである。

さて、このように前もって構造化された対象からの触発に自我が応諾するならばそこから先述定的経験における対象把握が始まる。その経験が進行するにつれて、対象は、能動的にはないが、より詳細な規定を受けることになり、わたしたちが能動的に判断するために整えられていくのである。その際経験は常に現在の経験と似た過去の経験を喚び起こし、それによって地平が描かれていくことになる。たとえばわたしたちが何らかの事物を見ている場合、意識においては、その対象と似た対象を見た過去の経験を喚び起こし、そしてその見えていない部分を予想しているのである。未規定的な地平が過去の経験の喚び起こしによって予描されるとするならば、その地平は確かに未だ未規定ではあるが、しかしながらそれは既に知っているものであるということになるであろう。そこでフッサールは『イデー I』において「未規定性とは規定可能性のことである」と述べていたのを今や、「未知性は既知性の一様態である」(EU, S. 34)という。そうであるとするならば、わたしたちの経験は既に知っているものを超えることはないということになるのではないだろうか。もちろん、経験が常に過去の経験の単なる反復であるというわけではない。例えば私が何らかの物を見ている場合、常に過去の似た対象を見た経験が連合的に喚び起こされ、その対象の未だ見えていない部分に関する予想が形成される。

しかしその対象の見えていない部分を実際に見てみた場合、過去の経験と異なっていたということはありうる。このような経験こそが否定という現象の原初的な形態であるが、以前にも述べた通り、否定とは、過去の経験を無化してしまうことではなく、「古い意味は妥当しないものとされ、それに新しい妥当な意味が置き換えられる」(EU, S. 98)ということである。繰り返しになるが、予期の当てはずれの場合、過去の経験はなくなってしまうのではなく、単にもはや妥当しないものとされるのである。そしてその否定という現象に出会ってからは、以前の未規定性の地平は変動し、新たな地平を形成することになる。しかしそこでいったい何が否定されているのか。例えば前面の白色を見て、裏面も「白である」と思っていたものが実際には「赤である」という場合、また「四角である」と思っていたものが実際には「円である」という場合、前者においては、「白」という意味が否定され「赤」という新たな意味が代置されるのであり、後者では「四角」の代わりに「円」が代置されている。白の代わりに赤が置き換えられる場合においても、「有色であること」という極めて一般的な枠組みは維持されており、予料が働くのも、そのような枠組みの内部においてのことである。しかしこの一般的な枠組みが前もって設定されているわけではない。つまりこの場合前面の白が裏面も白であるという予料を動機づけているのであるが、前面の白が全く別のものを動機づける可能性もある。しかしあるものがあるものを動機づけるとするならば、そこには一定程度の制限をもたざるをえないであろう。つまりあるものがどのようなものを動機づけるか、ということに関してはある程度の不確定の要素が入り込まざるをえないが、しかしあるものが他のものを動機づける以上、その動機づけ連関を支える枠組みが不可欠であろう。このような枠組みのことをフッサールは「開かれた可能性」という。

一般的な不特定性には自由変更の範囲があって、その範囲内にあるものは同じ資格で潜在的に包括され、どれ一つとして積極的に動機づけられたり、指定されたりはしないのである。その要素となるものは、ある枠にはまっているが、それ以外は全く不確定といった開かれた限定範囲に属するものである。それが開かれた可能性という概念をなす。(EU, S. 107)

動機づけられた可能性は無限に開かれている。しかしそれは開かれた可能性の範囲内での無限である。つまり開かれた可能性のうちにある要素は、それぞれ同じ資格でその内にあるのであって、例えば有色性という一般的な枠組みが与えられているとするならば、無限に可能な色がその内に含まれていることになる。しかし実際には、経験は常に動機づけられているのであるから、あらゆる要素（すなわちあらゆる可能的経験）が等しい資格でそこに含まれているわけではない。つまり開かれた可能性とは、実際には経験が進行した結果そこから初めてえられるものであるような、理念的な枠組みである。事実上は動機づけられた経験が先行するが、権利上は開かれた可能性が、動機づけ連関を制約しているということになる。

ここではもうすこし詳しく対象に具わる規定性に関して論じておかなければならない。ここでは前定的経験の層における第二段階である解明が問題となる。この段階では端的な把握において同一的に把握されている対象Sの内的地平に入り込み、その対象を α 、 β 等々と規定していくことになる。フッサ

ールはここに論理的カテゴリーの最初のもの発祥地があるという。こうして対象の内的地平の解明を終えると次に第三段階の關係把握へと関心は向かうことになる。さて、論理的カテゴリーの最初のものといわれている S や α 、 β についてみていこう。 S と α 、 β は同じ資格を持って存在しているのではない。 S とは常に α 、 β などを支える基体なのであり、 α 、 β は基体 S についての規定なのである。わたしたちの関心はいまや S を α 、 β と規定していくことに向かっているのであるが、しかしその規定は常に基体 S の規定なのであるから、これらの規定をとおして基体の S をより詳しく知ることになるのである。すなわち S は常に主題という性格をもっているのである。この基体 S と規定 α 、 β をそれぞれ主語と述語とみることは容易であろう。しかしそのような論理的カテゴリーは述定的経験をまたなければならぬのであり、従ってこの段階においては論理的カテゴリーの最初のもの発祥地といわれるのである。述定的経験においては、この二つのものを能動的に把握するということがおこなわれて、「 S ist p 」という判断が構成されることになる。この判断は前述述定的経験の層で生じている合致総合 (Deckungssynthesis) を基盤にして成立している。つまり基体 S と規定 p は常に何らかの重なり合いを持っているのである。この総合は事象上の共通性に基づいた総合であるといつてよいであろう。この述定作用は、「 S ist p 」という判断の構成において止まるわけではなく、認識関心の進展につれてさらなる判断を産みだしていくことも可能である。そうすると「 S ist p und q und r ... usw.」というような判断が構成されることもある。またあるいは「 S ist α 」といった判断を構成することもある。前者では集合的結合 (und) という新たな自発性が問題となり、後者では名詞化が問題となる。

集合的結合は、そもそも『算術の哲学』において基数概念の分析の際に用いられていた概念である。さて、「 S ist p und q und r ... usw.」という判断において、規定 p, q, r ... はそれぞれ基体 S と事象上の共通性によって総合されているが、他方 p, q, r ... という規定は、それぞれ und によって集合的に結合されている。この p, q, r は相互に重なり合っている必要はなく、基体とその規定との総合とは区別されなければならない。以上のような解明によって知覚されたものが沈殿して、類型を形成することになるのであるから、類型もまた同様の構造を持っているといえるであろう。すなわち類型とは基体と規定、あるいは主語と述語というように分節化された構造を持っているのである。

この類型という概念の構造が、『イデー I』でのノエマの意味と同じであることは明らかであろう。『イデー I』においてノエマとは、それを介して対象へと関係するところのものであった。他方類型とはわたしたちの経験を規制するような、つまり認識の枠組みであるが、わたしたちが何らかの事物を認識する際にはその枠組みを通して行わなければならないのであって、それゆえにわたしたちはその類型を通して対象に関係するということができるであろう。以下でそのことについてもう少し詳しく論じる。

4 節 「以下同様」の地平と類型

さて、経験が進行し、似たような経験が何度となく繰り返されるとどうなるだろうか。経験は消え去るのではなく、沈殿する。それゆえにわたしたちは習慣性を身につけるのである。この習慣性をもとにして似たものと似たものの連合が生じる。わたしたちに認識活動の最下層が連合の法則によって支配さ

れているとするならば、習慣性こそがわたしたちの認識を生み出すものであるといえるであろう。すなわち現在の認識は過去の認識の上に成立するのである。過去の認識活動なくしては現在の認識はありえない。

過去の経験が沈殿し、習慣性を形成することにより、現在の経験において予料が働くようになり、未規定性の地平が形成される。つまり未規定性の地平とは過去の経験によって予描されているのであり、類似性の連合の働きによって、一定の系列の可能的経験が他の可能性よりも際だち、それがその対象の類型として形成されてくる。つまり地平とは平坦な地平ではなく、むしろ一定の起伏をもった地平なのである。同じことであるが、地平のうちに含まれる要素には、わたしたちを強く触発してくるものや、そうでないものがある。現在の経験とは、このように過去の経験と、そしてそれによって形成される未来の可能的経験との絡み合っているのであり、端的に言うならば、現在の経験とは典型的経験なのである。

個々の対象と典型的一般者との関係は、むしろ既に個物のあらゆる経験のうちに共々働いている一個別的経験のうちに既に典型的に親しんでいたり知っていたりする地平があつて、各存在者は本質的にそうした地平のうちに見いだされるし、さらに、述語判断を下す際には、一般的な意味を持つ何らかの名前も使用せざるをえない。(EU, S. 381-382)

ここでいわれる類型は、わたしたちの経験と共に変動しうるものであり、未だ事実的なものである。つまり経験的類型の範囲は「確かに無限ではあるが、しかし現実的な範囲」(EU, S. 398)での無限である。しかしフッサールの求めているものは、必自然的な明証性であり、ある事態の本質必然性の洞察である。従ってフッサールは経験により形成された類型を本質類型にまで高めようとする。その際本質類型は「経験的地平の偶然性にも依存しないし、その開かれた範囲も、いわば単に後に現れるという形で設定されるのではなく、前もってアプリオリに設定される」(EU, S. 409-410)のであり、前もって設定されるということは「すべての経験的個物に原則を提示」(EU, S. 410)するということを意味している。そのための手続きが自由変更による本質看取である。それは「経験的ないし空想的対象を任意の見本に変え、その見本に同時に指導的『原像』の性格をもたせて、開かれた無限に多様な変項の生産の出発点とする」(EU, S. 410-411)のである。自由に変更するといっても、それが同一物に関する変更である限りは、一定の枠組みをもたねばならない。つまり自由変更の各変項を貫く統一体が存在しているのであり、その不変項がその対象に関する本質類型として登場するのである。それは、その種の対象の「必然的一般的な形式」(EU, S. 411)であり、「その種の対象が考えられるために必要不可欠のもの」(ebd.)である。

さて自由変項が無限に多様な変項を生産する操作であるといっても、現実的にはそれは不可能である。つまり有限なわたしたちは有限な変項しか生産することはできない。そこでフッサールは無限に多様な変項を生産することではなく、各変項の任意性を保持することが必要であるという²⁴⁴。そして「多様な変

²⁴⁴ Vgl., EU, S. 412f.

項作用のあらゆる過程には本質的に、『任意に以下同様(Das und so weiter nach Belieben)』という顕著な、そして決定的に重要な意識が含まれているのだ。それがあからこそ、『開かれた無限の』多様と名づけられるものが与えられる」(EU, S. 413)という。つまり一度、この「以下同様」という形式を獲得したならば、その後はどのような差異があれ、以下同様のものとみなされうるのである。なぜならこの形式は、その種の経験の本質法則なのであるから、それがそのような経験である以上は、その形式をもたなくてはならないのである。従って「任意に以下同様」の形式を見抜いたならば、その系列のすべてを一挙に見渡すことになるのである。

しかしここにフッサールにとって抜きがたい先入見として数学的な発想があるということが指摘できる。すなわち、「以下同様」の形式を証明することで全系列を証明されたものとみなす数学的帰納法の発想である。例えば第1部においてみたように、自然数は無限である。そしてそれは次のように表される。

1,2,3,4,5,6,7,8,9,...n, n+1, usw.

このように表される自然数が無限に続くということは明らかであろう。しかしそれが無限に続くのは、常に「+1」という法則に従っている限りである。つまり最後につけられている「以下同様」というのは、「以下同じように1を付け加えよ」ということであろう。そしてその法則に従う限りで自然数列はアプリアリに無限に進行することができるのである²⁴⁵。もちろんフッサールは数学的方法と現象学の方法とを同一視しているわけではなく、繰り返しその相違に言及している²⁴⁶。数列は数学的帰納法によって証明されるのであるが、現象学の扱う本質は洞察されるのである。しかし「Weil-So」という形式の動機づけ連関であれ、自由変項による本質看取であれ、「同様」ということが重要な働きをしているのであり、その内容を洞察する（「見る」）ことによって、すべてを一望の下に見渡すことになるのである。可能的な、未知の現出もわたしたちは既に知ってしまっているのである。いいかえるならば、ある系列の事態を貫く「以下同様」こそが、まさにその事態をその事態として成立させているのであり、まさにその事態の本質必然性である。それゆえ、そのような「以下同様」を見抜くことによって、十全な明証性を手に入れることができるのである。

ここで注意しなければならないことがある。つまりここでいわれている本質類型とは、プラトンのようなアイデアではないということ。確かにそれは現実的な経験に依存せず、むしろそれに原則を提示するものである、しかし本質類型は現実的であれ、空想的であれ、個々の経験作用に基づいて成立するものである。従ってそれは非独立的なものである。次に本質類型とは、実体的なものではなく、むしろある事態を貫く本質必然的な法則であるということ。確かにわたしたちの経験は本質類型による拘束を受けている。しかしだからといって常に同じものが繰り返し与えられてくるのではない。むしろそのつど異なったもの（異なった現出）が与えられてくるのである。しかしその無限に多様な現出を貫き、同一の対象が意識に与えられるようにするものが類型である。あるいは意識と対象の相関関係のうち存し、その現出が現出するための法則、そして相関的に、それについての意識が、それについての意識であるため

²⁴⁵ Vgl., XII, S. 219.

²⁴⁶ Vgl., III/1, 154ff., EU, 428 Amn.

の法則こそが本質類型なのである。従って、それぞれの経験において同一物が反復しているのではなく、むしろ同一法則によって、無限に多様な現出と無限に多様な経験が生みだされているのである²⁴⁷。

わたしたちは物理的事物の知覚という最も本原的な経験において、いかにして十全な明証性がえられるかということ明らかにしようとしてきた。物理的事物は常に一面的にしか現出せず、それゆえに常に未規定性の地平が残る。そのことによって、十全な明証性は不可能である。しかし、理念としては可能なのであって、それは物理的事物の知覚経験を貫く「以下同様」の法則を洞察することである。しかしこの結論をえるために現象学は重大な代償を払わなければならなかった。それが「完全な還元の可能性」ということである。つまりフッサールは物理的事物に関する顕在的経験を認識の究極の正当性の源泉としようとしたのであるが、しかしその分析の中から、顕在的経験は常に過去の既に潜在的になった経験の上のみ成立しうるということが明らかになったのである。わたしたちの認識は前提無しには成立しないのであり、そのことは現象学が要求する無前提性の要求を満たしえないこと、そして完全な還元が不可能であるということの意味している。わたしたちが何かを見るとき、常に既にその対象についての類型を通して見てしまっているのである。従って、現象学の格率である「事象そのものへ」が、前提無し、すなわち類型を介さないような事象であるとするならば、そのような事象に到達することはできないのである。

しかし「事象そのものへ」ということがまさにわたしたちの経験に与えられているものをそのままに受け取るということであるならば、それは可能かもしれない。つまり類型によって覆われた対象こそが、わたしたちが見ているものであり、その限りでは、それを「事象そのもの」ということもできるであろう。「事象そのもの」をそのように理解するならば、典型的経験こそが本原的経験なのである。

類型とは上でみたように様々な判断作用を通じて獲得されるものである。そうであるならば経験そのものが論理的、あるいはロゴス的であるということではないだろうか。このことこそフッサールが明らかにしたかったことではなかっただろうか。フッサールがロゴスという言葉の二面性を論じていたとき、それは一方で論理法則を、そして他方で理性の働きを論じていたのであり、現象学の課題は後者を明らかにすることにあつた。あるいは学問が理論統一として成立しており、その理論は諸々の判断の基づけ統一であるということ、このことは理性の客観的な側面をなし、現象学はそのような判断がいかにして成立してきたのかということ認識批判的に解明することにあつたともいえる。従って現象学が解明すべきものも当然のことながらロゴスの一方の側面であり、それ自体がロゴス的でなければならないのである。いまここで明らかになったことは、経験は類型に対応するような法則に先導されているということなのであり、そしてその類型そのものが論理的な構造をもっているということである。従って、それに則る限りその経験そのものもまたロゴス的であるということである。

フッサールが視野におさめていたのは、 $S \text{ ist } p$ というように表される述定的判断だけであるが、少なくともこの形式に関しては、その起源を明らかにすることができたといえるのではないだろうか。つまり、

²⁴⁷ このことは、第1部で、意識の整合性（判明な明証性）こそが明晰な明証性を基づけると述べたことと一致するであろう。

わたしたちの経験の原則である類型がそもそも S ist p という形式をもっているのであり、それなしにはいかなる経験も成り立たないのであるから。

第7章 真偽なき世界の現象学—学問の基礎づけの限界とそこからの可能性—

この論文を終えるにあたって、これまでの論述を整理し、フッサールによる学問の基礎づけという理念のもつ諸特徴と限界を明らかにしつつ、またそこからさらなる現象学の可能性を垣間見るように努めたい。その可能性は二つあるように思われる。前もってその二つの可能性を述べておくならば、第一に意識の目的論的構造という観念を捨て去る道であり、もう一つは現象の彼方を記述するという道であり、これらはともに排中律の問題と密接に関わるものである。

1節 意識と世界の破綻なき調和を前提とした学問の基礎づけ

第1部においてみたように、フッサールの学問の基礎づけという理念は、最終的には明晰な明証性によって正当化されなければならない。この明証性という観点から、フッサールは『論理学』において形式論理学の三層化に着手しているのである。そこで析出される三層とは、純粹形式論、整合性論理学、多様体論である。第一層の純粹形式論においては意味と無意味が区別され、その法則が扱われる。この意味と無意味を区別する法則は、『論理学研究』において「全体と部分の理論」の意味の領域への適用として語られた純粹文法学のことである。これは意味と無意味を区別するのみならず、さらに意味が独立的意味と非独立的意味とに区別され、特に非独立的意味の統一形式が問題となる。次に第二層は整合性論理学（あるいは無矛盾性論理学）においては、諸判断の結合形式が問題となり、諸判断の無矛盾性こそが「真理への本質的制約」であるということがいわれる。そして第三層は純粹多様体論といわれ、それはあらゆる可能な理論形式についての理論であると定義される。フッサール自身は明確に述べていないが、この純粹多様体論はヒルベルトの形式数学を念頭においているといわれており、それゆえに多様体とヒルベルトの形式数学の中心にある完全性公理をめぐって考察をした。この考察を通して明らかになったのは、現実性、あるいは「真なる存在」に対する両者の態度の相違である。ヒルベルトは、あくまでも無矛盾性にとどまるのに対し、フッサールはそれを越えていこうとする。フッサールによれば、無矛盾性は判明な明証性しか与えず、それは真理ではなく、妥当性しか与えないのであり、それを越えて明晰な明証性にいたってはじめて真理がえられるのである。そのためには客観的な方面に向けられた論理学では不十分なのであり、方向転換が要求され、超越論的論理学が要請される。

本稿では、この超越論的論理学の分析において特に「論理学の理念化的前提」とフッサールがよぶものを検討した。これは論理学が論理学として成立するために前提としなければならないものことであり、それが意識の側にいかにして基礎づけられるかということ明らかにすることによって、現象学による論理学の基礎づけの可能性もみえてくるのである。この前提は論理学の三つの層と対応して三つある。第一に理念的なものの反復の問題であり、第二に矛盾律、第三に排中律である。第一の前提は、主観的には「繰り返しできる」という能力に、第二の前提は「それ以外にはありえない」という意識に基づけられる。そして第三の排中律の問題であるが、これが現象学の基本的な性格を決定づけるものである。フッサールによれば、意識は常に明晰な明証性へと向かっていくものであり、それゆえに意識は目的論

的構造を持つのであった。この主張と一体となるのが、排中律という原理である。つまり意識が常に明晰な明証性へと向かっていくということは、常に真理（あるいは偽）がえられるということの意味しているのである。しかしながら第2部でも見たように、最高の明証性は現実的にはえられるものではなく、それは理念としてのみ可能なのである。しかしそうであるとするならば、「真理の本質的制約」とされた論理の整合性とそれに相関的な意識の整合性こそが、明晰な明証性と真理の可能性を支えるものとなるであろう。おそらくここにフッサール現象学の根本的な傾向を見ることができよう。すなわち、あらゆる意識が目的論的構造をもつとするならば、あらゆる意識は整合的、あるいは調和的でなければならない。意識の調和性と相関的に、その意識にあらわれる世界もまた調和的でなければならない。そして意識が調和的であるならば、常に真偽を決定することができるのであって、第三のものはない(*tertium non datur*)。さらに、偽と見なされるものですら、意識の調和性を乱すものではない。すなわち否定されるものは、否定されるものとして、再び意識の調和性へと回収されるのである。以上がフッサールの学問の基礎づけ、あるいは学問論としての現象学という理念からする帰結であろう。

しかしこのような帰結は、意識の目的論的構造というものを前提としてしか成立しないものである。そしてこの構造は、最高の確証である明晰な明証性を一種の規範、あるいは理念として導き出されるものである。しかしながら、フッサールも述べているとおり、明晰な明証性を獲得することは現実的には不可能であって、そうであるとするならばわたしたちはいかにしてある状態が、最高の状態（すなわち明晰な明証性）であるということを知ることができるのであろうか。繰り返しになるが、現実的にはそれは不可能なのであるから、そのような状態は恣意的に、あるいは過去の経験に照らし合わせて導き出される以外にはないであろう。そうすると、明晰な明証性は常に不確実性を自らのうちに抱え込むことになるであろう。確かに判明な明証性が明晰な明証性の本質的制約であるとするならば、意識の整合性があれば、そこから明晰な明証性という理念が導き出されるかもしれないが、その意識の整合性ということ自体もまた意識の目的論的構造に基づけられているのであって、その整合性は常にそのつどの整合性しか意味しないことになるであろう。しかしながら、それこそがわたしたちが実際に生きている世界の中で生じていることであるとするならば、わたしたちもまた、そのつどの整合性で満足すべきなのではないだろうか。すなわち、それこそが「事象そのもの」であるとするならば、現象学はそこにとどまるべきではないだろうか。

2 節 志向性—ロゴスとしての相関関係—

第2部においては、フッサールによる意識分析をほぼ時系列的に概観してきた。もともと数学者として出発したフッサールは、処女作の『算術の哲学』において算術を心理学的に基礎づけようとしていた。この分析は一定の成果を収めてはいるが、しかしながら結局は数という範疇的なものを十分には説明できていない。というものは当時いまだ理念的なものを認めることができていなかったからである。その後フッサールは関心を学問一般の基礎づけに広げ、『論研』においては学問の中心的な概念である意義の分析に着手している。この意義は理念的なものとされているが、そうすると次にその理念的なものが

意識といかなる関係にあるのかということを知明しなければならない。そこに志向性という概念が登場してくる。志向性とはあるものをあるものとして把握する意識の特性であるが、これによって意義と対象とが区別されるのであるが、意識はこの意義を通して対象と関係することになる。『イデーニ I』においてこの意義がさらに作用の全体へと一般化され、ノエマ的意味が登場し、それについての詳しい分析が行われている。このノエマの分析においてフッサールはあるテーゼを述べている。それはノエマの意味の表現可能性のテーゼである。そしてまたそれとほぼ同一であるが、ノエマの意味が命題論的な形式をもつということである²⁴⁸。この見解は発生的現象学へと転回しても維持されるものである。発生的現象学においては、もはや述定的経験ではなく、それに先立つ先述定的経験が分析の種だとなっているのであるが、しかしフッサールはそのような経験こそが「論理的カテゴリーの最初の発祥地」(EU, 127)であるという。

以上のことから何が帰結するかを明らかにしておこう。現象学の立場からするならば、まずは意識に与えられた事象から分析を始めなければならない。しかし意識に与えられるものは常に意味を通してしか与えられない。従って意味と対象は区別されるものではあるが、それでもなお対象は意味である。その意味がすでに命題論的形式を有しているのであるから、意識に与えられるものは、その形式に従って分節化されて与えられる。世界が意識に与えられるものの総体であるならば、世界もやはり命題論的形式に従って与えられねばならないのであり、それゆえに論理学は、それに従って世界が現出する「世界の論理学」ということになる。

もう一つ論じておかなければならないことがある。それは第1部において論じた現象学的還元についてである。現象学的還元こそが相関関係を主題化するために必要不可欠な方法であるが、これを遂行することによっていかなることが帰結するだろうか。現象学的還元を行うことによって、対象は徹頭徹尾、意識の相関者としてのみ考察されることになり、それゆえにフッサールは「対象の存在は知覚されることのうちにある」と述べたのである。しかし対象の存在が知覚されることのうちにあるということは、それは常に意識の志向性によって把握されているということであって、従って、対象の存在とは意味であるということになるであろう。何であれそれが存在するならば、意味として存在するのであり、何かがある意味であるならば、それは存在するのである。一般的に現象学は「現象のロゴスを問う」と理解されているが、むしろ現象学は「現象はロゴスである」と考えるのである。現象とは意識に与えられたものということであり、あるものが意識に与えられているならば、それは意味において与えられているのであり、その意味は、すなわちその存在はロゴスの形式を備えているのである。それゆえにこそフッサールは『論理学』において命題論と存在論をロゴスの二つの側面としているのである²⁴⁹。ここにロゴスによる世界の解明、あるいはより強くいうならば、ロゴスによる世界の支配という理想を見ることができよう。すなわち常に調和的な意識はあらゆるものをのみこみ、統一化し、ロゴスによって秩序づけるのである。

²⁴⁸ 第4章の始めをみよ。

²⁴⁹ 第1部第1章4節を参照せよ。

3節 相関関係の綻びと存在の彼方

以上のようなことが帰結するならば、すべてはロゴスへと回収されてしまい、わたしたちの世界はなんの破綻もない世界であるということになるであろう。つまり現象することが意味することであり、存在することであるならば、フッサール現象学においてその「外」を見ることは封じられているように思われる。しかしここで現象学に踏みとどまりつつ、その「外」を見る可能性を探ってみたいと思う。その手がかりはレヴィナスの思想のうちにあるように思われる。さて、レヴィナスはフランスにフッサールの現象学をいち早く紹介したことでよく知られているし、またそれと同時にフッサールの手厳しい批判者としても知られている。彼自身はその著書の『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方に』において自らの思想を「フッサール哲学の精神を継承するものである²⁵⁰」と述べている。それゆえこれまで述べてきたフッサール現象学のもつ根本的な傾向と「存在の彼方」とがどのような関係にあるかということ論じつつ、現象学にとどまりつつ現象の「外」を見る可能性について考えてみたい。

現象学はその運動の中で次第に現象するものから現象せざるものへと主題を移しているように思われる。実際フッサールにおいても発生的現象学では、現象を現象として成立させる現象しないもの、つまり地平の分析が重要になってきている。ハイデガーやメルロ＝ポンティにおいても現象せざるものが重要な問題である。しかしなが現象学の立場からは、現象せざるものは現象せざる現象としてしか主題化することはできない。現象せざるものを現象として主題化することは、それをロゴスのうちに回収することになってしまうのであり、従ってまた存在と化すのである。しかしこの回収は首尾よく成就することはない。なぜなら現象せざる現象は反意味であり、単純に有意味なものとして取り扱うことはできないのである。しかしそれゆえにこそここに現象学の立場から、現象せざるものへの通路を見出すことができるように思われる。フッサールは現象学的考察からこの反意味を排除してしまっている。有意味なもの単なる否定である無意味なもの、非存在は存在の一樣態である。また絶対的な意味での無意味はそもそもわたしたちにとって知ることはできない。なぜならそれはいっさい現象しないということであり、そもそもこのように現象しないともいえないようなものである。わたしたちが現象せざるものを何らかの形でしりうるならば、それをわたしたちは意味として知っているのである。しかしそれが有意味であるならば、すぐさま存在するものとなる。従って現象せざるものをわたしたちが主題化しようとするならば、現象せざるものとは、何らかの意味をもちつつ存在しないものでなければならないのである。それこそまさに反意味である。フッサールは次のようにいう。

後者（反意味）はむしろ有意味なもの領域の一部をなしているにもかかわらず、単に誇張して無意味とよばれているにすぎない。「円い四角」という結合は実は理念的意味の世界にそれ自身の実在しないし存在様式をもつある統一的な意味を伝達しているのである。しかしまたこの実在の意味に実在的対象が

²⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, p.230.

対応しえないことも確然的明証である。(XIX/1, 334 丸括弧内は引用者の補足)

先に対象は意味において与えられると述べたが、しかし意味と対象とは区別しなければならないのであり、意味は意識と対象とを媒介するものである。有意味なものの場合、意識と対象は意味に媒介されて相関関係のうちにある。しかし反意味において、媒介項である意味があるにもかかわらず、一方の極である対象が存在しないのであり、そこでは相関関係が成立しない。従って反意味とは相関関係の破綻であり、非対称性である。これこそがまさにレヴィナスが「超越論的統覚の初源的統一性の炸裂²⁵¹」とよんだ事態、すなわち倫理ではないだろうか。

レヴィナスの存在の彼方をもう少し詳しく見ておくことにしよう。存在の彼方、それは何として語りうるものではない。なぜなら、何かとして語るならばすぐさまそれは存在となるからである。レヴィナスは存在の彼方、あるいは存在するとは別の仕方、は存在でも非存在でもないという。またそれは別の仕方、存在するのでもないという。それでは存在の彼方を語ることはいかなることであろうか。存在の彼方が語られるやいなやそれは「別の仕方、存在すること」になる。なぜなら語ることは「意味の意味すること²⁵²」なのであるが、それゆえにこそ、語ることは「命題に豹変」し、「存在論」となるからである。すなわちわたしたちのこれまでの考察からも明らかのように、意味は命題なのであり、それはまた存在の存在することでもある。レヴィナスは次のようにいう。「諸命題を通じて言表された語りえないもの（あるいは無起源的なもの）は形式論理学の諸形式にはめ込まれる。このとき存在の彼方は断定的命題のうち措定され、存在でもあれば存在者でもあるという両義性のうちできらめくことになる²⁵³」。語ることは、実際に音声として、あるいは文字として語ることである必要はない。わたしたちが何かを意味として受け取ること、それが語ることなのである。しかし意味が常に命題形式を備えていることによって、語ることはすぐさま語られたことへと転化するのである。レヴィナスによれば、語られたことはノエマである²⁵⁴。従って存在の彼方を語るためには、「語られたことなき語ること」という矛盾した語りかたが必要なのである。存在の彼方、それは存在でも非存在でもなく、「存在の断絶」である。そしてその存在の断絶は倫理である。そしてまた倫理は「超越論的統覚の初源的統一性の炸裂—いいかえるなら経験の彼方²⁵⁵」なのである。

存在の彼方が何として語りうるのではないならば、存在とは何であろうか。レヴィナスは「存在はその意味から切り離すことはできないのだ！存在は語られる。存在はロゴスのうちにある²⁵⁶」とか「存在することは現象すなわち意味であり、現象ないし、意味のプロセスそれ自体が主題化、可視性、語られたことを備えている²⁵⁷」という。彼にとって、そしてまたフッサール現象学の必然的な帰結として、存在することと現象と意味とは等しいのであり、それゆえに「現象それ自体が—いま述べた新しい意味におい

²⁵¹ ebd., p.189.

²⁵² ebd., p. 6.

²⁵³ ebd., p. 8.

²⁵⁴ vgl., ebd., p. 59.

²⁵⁵ ebd., p. 189.

²⁵⁶ ebd., p. 58.

²⁵⁷ ebd., p.172.

てもまた「現象学であろう²⁵⁸」ということができるのである。

それでは倫理とは何か。なぜ倫理が経験の彼方-それはまた存在の彼方でもあろう-なのであろうか。フッサールをはじめとして、ハイデガー、メルロ＝ポンティは、それ自身は現象せずに、他のものを現象させる現象せざるもの、すなわち存在者の存在についての思索を行っていた。レヴィナスはブランショを論じた論文で、ハイデガーとブランショを比較しつつ、二人の決定的な相違を指摘している。それによればハイデガーは「存在の真理」へ至り、ブランショは「存在の誤謬=彷徨(erreur)²⁵⁹」に至るという。ハイデガーにおいて存在者は存在の真理に聴従しなければならないのである。レヴィナスは、「倫理は人間の最初の息吹を存在の光のうちではなく、存在者とのかかわりのうちに位置づける。存在者とのかかわりは、存在者の主題化に先行する。存在者がそこにおいては自我にとっての対象ではないような、そのようなかかわり、それこそがまさに正義なのである²⁶⁰」という。まさにこのような矛盾したところで倫理的なものが生じるのである。すなわち、倫理は存在者にかかわるものであるのだが、存在者は存在の真理に、そしてロゴスに従わねばならないのと同時に、自我の相関者でなければならない。しかし自我の相関者でないような在り方こそが正義なのである。存在者でありつつ存在の呪縛から逃れるような在り方においてはじめて倫理が可能なのである。「存在の誤謬」をいいかえて、レヴィナスは放浪(nomadisme)、「場所なき滞留」という。レヴィナスの倫理学はいわゆる倫理学ではない。むしろ「倫理学の倫理学」であり、倫理学が成立するその場を問うものである。そうであるならば、レヴィナスはいかなる法(ロゴス)をも前提してはならない。しかしそれはまた存在者が存在するところでもある。そのとき存在者は存在の真理に、あるいはまたロゴスに服従せざるをえないのである。従って存在者が存在するとしても、存在の真理に従わないところ、「いかなる受動性よりも受動的な受動性」、すなわちロゴスなき存在の荒野を彷徨わなければならないところを主題化せねばならないのである。それこそまさに矛盾であろう。しかしそれゆえに反意味に存在の彼方への通路を見出すことも可能であろう。それはまた、「第三のもの」へと現象学が足を踏み出すことを意味している。

レヴィナスの『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』は一種異様な用語法によって貫かれている。しかしそれはフッサール現象学を徹底させ、フッサールが考えなかったものを考える試みであるといえよう。存在の彼方とは、未知のものとの遭遇であるといえるかもしれない。フッサールによれば未知性は既知性の一様態である。確かにそうかもしれない。わたしたちが何かと出遭うなら、それは常に何かとして出遭われているのである。しかしながら、それが何であるかは知らないのである。無知、あるいは未知のものとの出遭い驚くこと、そのことが哲学の始まりである。哲学はその無知を克服する試みであるといえるであろう。しかし未知のものを知へと導き入れることによって、未知のものは常にロゴスの圏域に押し込まれてしまうのである。レヴィナスの歩んだ道はそれとは逆であろう。彼の試みは、未知のものを未知のままに語ろうとすることであり、他なるものを他なるものそのままに語ることなのである。

本稿は「現象学とは何か」という問いに対する答えを求めて進んできた。この考察において明らかに

²⁵⁸ ebd.

²⁵⁹ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana*, 1975, p.19.

²⁶⁰ ebd., p. 23.

なったことは、フッサールにとって、現象こそがロゴスであるということである。またそのロゴスは常に世界と意識の調和性の上に、あるいはその調和性そのものであるということである。しかし明晰な明証性が理念でしかありえないのだとするならば、いったいそれが調和的であるという保証は何に求められるのであろうか。フッサール自身は明晰な明証性という理念を規範とし、そこへ到るための道筋を本質法則として示しうると考えていた。しかしそれが理念であり、明晰な明証性という理念を明晰な明証性へともたすことができない以上、その理念は絶対的に正当化されることはできないように思われる。そしてここにおいて現象学による学問の基礎づけという理想も挫折を余儀なくされるのではないだろうか。しかしそこで現象学の別の方向性もみえてくるかもしれない。それはもはや明晰な明証、物と知性の一致における真理という理想を放棄し、本質法則との合致という意味での整合性ではなく、その都度の状況に対する整合性で満足する道である。それは絶対的な真偽ではなく、そのつどの真偽にとどまり、それを過去の経験と照らし合わせていく道である。そしてもう一つの道は、第三のものへと足を踏み出し、真偽なき世界の現象学を形成する道である。

文献表

一次文献

- Husserliana Bd. I: Cartesianische Meditation und Pariser Vorträge
- Husserliana Bd. II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen
- Husserliana Bd. III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.
Erstes Buch Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie
- Husserliana Bd. III/2: Ergänzende Texte(1912-1929)
- Husserliana Bd. IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.
Zweites Buch Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution
- Husserliana Bd. V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes
Buch Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften
- Husserliana Bd. VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.
Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie
- Husserliana Bd. VIII: Erste Philosophie(1923/24). Zweiter Teil Theorie der phänomenologischen
Reduktion
- Husserliana Bd. IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925
- Husserliana Bd. XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten
1918-1926
- Husserliana Bd. XII: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten(1890-1901)
- Husserliana Bd. XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft
- Husserliana Bd. XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Band Prolegomena zur reinen Logik
- Husserliana Bd. XIX/1: Logische Untersuchungen. Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie
und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil
- Husserliana Bd. XIX/2: Logische Untersuchungen. Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie
und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil
- Husserliana Bd. XXII: Aufsätze und Rezensionen(1890-1910)
- Husserliana Bd. XXV: Aufsätze und Vorträge(1911-1921)
- Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Felix Meiner Verlag, 1972.

二次文献

- Atwell, J. E. Husserl on Signification and Object in *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, ed. by J. N. Mohanty, Martinus Nijhoff, 1977.

- Bachelard, Suzanne *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, trans. by Lester E. Embree, Northwestern University Press, 1968.
- Becker, Oskar *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Max Niemeyer, 1973.
- *Grundlagen der Mathematik*, Suhrkamp, 1975.
- Bernet, Rudolf Bedeutung und intentionales Bewußtsein, Husserls Begriff des Bedeutungsphänomens, in *Phänomenologische Forschungen 8*, Hrsg., E. W. Orth, Alber, 1979.
- Husserls Begriff des Noema, in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Hrsg., Samuel Jsseling, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Bernet, Rudolf/ Kern, Iso/ Marbach, Eduard *Edmund Husserl Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, 1996.
- Biemel, Walter Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis-Thematik, in *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Hrsg., Elisabeth Ströker, Vittorio Klostermann, 1979.
- Brainard, Marcus *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, State University of New York Press, 2002.
- Brentano, Franz *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Hrsg., Oskar Kraus, Felix Meiner Verlag, 1973.
- *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, Hrsg., Oskar Kraus, Felix Meiner Verlag, 1971.
- Brouwer, Luitzen Egbertus Jan, Intuitionistic Reflections on Formalism, tran. by Stefan Bauer-Mengelberg, in *From Frege to Gödel. A Source Book in mathematical Logic, 1879-1931*, ed. by Jean van Heijenoort, Harvard University Press, 1967.
- Cantor, Georg *Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Olms, 1966.
- Cavailles, Jean *Sur la Logique et la Theorie de la Science*, Vrin, 1997.
- Cobb-Stevens, Richard *Husserl and Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, 1990
- De Boer, Theodore *The Development of Husserl's Thought*, trans. by Theodore Plantinga, Martinus Nijhoff, 1978.
- Dedekind, Richard 『数について』, 河野伊三郎訳, 岩波書店, 1961。
- Derrida, Jacques *La voix et le phénomène*, puf, 1967.
- Dreyfus, Hubert Husserl's Perceptual Noema, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1982.
- Drummond, John J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Kluwer, 1990.
- Dummett, Michael *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1993.
- Fellmann, Ferdinand 『現象学と表現主義』, 木田元訳, 講談社, 1994。

- Fink, Eugen *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966.
- Frege, Gottlob *Die Grundlagen der Arithmetik*, Hrsg., Christian Thiel, Felix Meiner Verlag, 1988.
- *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Hrsg. by Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Rezension von: E. G. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I* in *Kleine Schriften*, Hrsg., Ignacio Angelelli, Georg Olms, 1990.
- Føllesdal, Dagfinn *Husserl und Frege*, I. Kommisjon Hos H. Achehong & Co., W. Nygaard, Oslo, 1958.
- Husserl's Notion of Noema in *Husserl Intentionality & Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1982.
- Grossmann, Reinhardt *Meinong (The Arguments of the Philosophers)*, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Gurwitsch, Aron *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, 1966.
- Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1984.
- Hall, Harrison Was Husserl a Realist or an Idealist?, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1984.
- Hao, Wang 『ゲーデル再考 一人と哲学』, 産業図書, 1995.
- Hilbert, David *Neubegründung der Mathematik*, in *Gesammelte Abhandlungen Band III*, 1970.
- 『ヒルベルト 幾何学の基礎 クライン エルランゲンプログラム』, 寺阪英孝・大西正男訳, 共立出版, 1977.
- 『数学の問題』, 一松信訳, 共立出版, 1969.
- Hill, Claire Ortiz *Word and Object in Husserl, Frege and Russell*, Ohio University Press, 1991.
- 廣松渉 『世界の共同主観的存在構造』, 講談社, 1991.
- Holenstein, Elmar *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jaques Derrida, puf, 1962.
- Ingarden, Roman *Das literarische Kunstwerk*, Max Niemeyer, 1931.
- Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus“ in *Festschrift Edmund Husserl*, Max Niemeyer, 1974.
- *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Martinus Nijhoff, 1975.
- Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, 1998.
- Körner, Stephan 『数学の哲学』, 山本新訳, 公論社, 1987.
- Lampert, Jay *Synthesis and Backward Reference in Husserl's Logical Investigations*, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Landgrebe, Ludwig *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher, 1996.
- Lévinas, Emmanuel *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, VRIN, 1989.
- *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978.

- *Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana*, 1975.
- Lohmar, Dieter *Phänomenologie der Mathematik*, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- *Edmund Husserls >Formale und transzendente Logik<*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- Lübbe, Hermann 『歴史における意識』, 川島秀一・和田渡・工藤和男・森田訳, 晃洋書房, 1988.
- Maria Tito, Johanna *Logic in the Husserlian Context*, Northwestern University Press, 1990.
- McIntyre, Ronald/Smith, David Woodruff Husserl's Identification of Meaning and Noema, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1984.
- Merleau-Ponty, Maurice *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- Miller, J. Philip *Numbers in Presence and Absence*, Martinus Nijhoff, 1982.
- 三村尚彦 「初期フッサールにおける集合概念について」, 『千里山文学論集』所収, 1992.
- Misch, Georg *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Teubner, 1931.
- Mohanty, J.N. *Husserl and Frege*, Indiana University Press, 1982. (『フッサールとフレーゲ』, 貫成人訳, 勁草書房, 1991.)
- Husserl and Frege: A New Look an Their Relationship, in *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. by Hubert L. Dreyfus with Harrison Hall, The MIT Press, 1984.
- Husserl's Formalism, in *Phenomenology and the Formal Science*, ed. by Thomas M. Seebohm, Dagfinn Føllesdal, J.N.Mohanty, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserl's 'Logic of Truth', in *Mind, Meaning and Mathematics*, ed. by Leila Haaparanta, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, 1997.
- 森村修 「確定的多様態をめぐる諸問題」, 『思索』 22号所収, 1989.
- 村田純一 「現象学の成立 —ブレンターノとフッサール—」, 『現象学運動』所収, 岩波書店, 1993.
- 『知覚と生活世界』, 東京大学出版会, 1995.
- 新田義弘 『現象学とは何か』, 講談社, 1992.
- 『世界と生命 媒体性の現象学へ』, 青土社, 2001.
- 野家啓一 『無根拠からの出発』, 勁草書房, 1993.
- 野矢茂樹 『無限論の教室』, 講談社, 1998.
- Olesen, Søren Gosvig *Wissen und Phänomen: Eine Untersuchung der ontologischen Klärung der Wissenschaften bei Edmund Husserl, Alexandre Koyré und Gaston Bachelard*, Königshausen & Neuman, 1997.
- Orth, Ernst W. Husserls Begriff der cogitativen Typen und seine methodologische Reichweite, in *Phänomenologische Forschungen I*, Karl Alber, 1975.

- Philipse, Herman Transcendental Idealism, in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by Barry Smith and David Woodruff Smith, Cambridge University Press, 1995.
- Picker, Bernold Die Bedeutung der Mathematik fuer die Philosophie Edmund Husserls, in *Philosophia Naturalis Band VII*, 1962.
- Rang, Bernhard *Kausalität und Motivation*, Martinus Nijhoff, 1977.
- Rota, Gian-Carlo Edmund Husserl and the Reform of Logic, in *Explorations in Phenomenology*, ed. by David Carr and Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, 1973.
- Russell, Bartland *The Principles of Mathematics*, Geroge Allen & Unwin Ltd, 1972.
- 榊原哲也 「デルタイと中期フッサール現象学の生成」, 『デルタイ研究』第10号所収, 1998, 102-132頁。
- 佐々木力 『科学革命の歴史構造(下)』, 講談社, 1996。
- 「ヨーロッパ学問史のなかのライプニッツ」, 『思想』(No.930)所収, 2001年10月, 岩波書店。
- Schmit, Roger *Husserl's Philosophie der Mathematik*, Bouvier Verlag, 1981.
- Schuhmann, Karl Husserls Idee der Philosophie in *Husserl Studies Vol.5 No.3*, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Schutz, Alfred Type and Eidos in Husserl's late Philosophy, in *Collected Papers II*, Martinus Nijhoff, 1970.
- Life World, in *Collected Papers II*, Martinus Nijhoff, 1970.
- *Das Problem der Relevanz*, Suhrkamp, 1971.
- 下村寅太郎 『無限論の形成と構造』, みすず書房, 1979。
- Smith, Barry Husserl's Theory of Meaning and Reference, in *Mind, Meaning and Mathematics*, ed. by L.Haaparanta, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Smith, Barry/ Smith David Woodruff *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995.
- Smith, David Woodruff/ McIntre, Ronald *Husserl and Intentionality*, Reidel, 1982.
- Sokolowski, Robert *Husserlian Meditations. How word present things*, Northwestern University Press, 1974.
- The Logic of Parts and Wohles in Husserl's Investigations, in *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, ed. by J.N. Mohanthy, Martinus Nijhoff, 1976.
- Exact Science and the World in which We Live, in *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Hrsg., Elisabeth Ströker, Vittorio Klostermann, 1979.
- *Introduction to Phenomenology*, Canbridge university press, 2000.
- Logic and Mathematics in Husserl's Formal and Transcendental Logic, in *Explorations in Phenomenology*, ed. by David Carr Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, 1973.
- Sommer, Manfred *Husserl und der frühe Positivismus*, Vittorio Klostermann, 1985.

- 竹内外史 『集合とは何か』, 講談社, 1976。
 ————— 『ゲーデル』, 日本評論社, 1986。
- 高橋昌一郎 『ゲーデルの哲学—不完全性定理と神の存在論—』, 講談社, 1999。
- 谷徹 『意識の自然』, 勁草書房, 1998。
- Thao, Tran Duc 『現象学と弁証法的唯物論』, 竹内良知訳, 合同出版, 1971。
- Tieszen, Richard *Mathematics in The Cambridge Companion to Edmund Husserl*, ed. by Barry Smith and David Woodruff Smith, Cambridge University Press, 1995
- Tragesser, Robert *On the Phenomenological Foundations of Mathematics*, in *Explorations in Phenomenology*, ed. by David Carr Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, 1973
- 常俊宗三郎 「学問論としての論理学」, 『現象学の現在』所収, 世界思想社, 1989。
- 鷺田清一 『現象学の視線』, 講談社, 1998。
 ————— 『人称と行為』, 昭和堂, 1995。
- Welton, Donn *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Martinus Nijhoff, 1983.
- Wyle, Hermann 『数学と自然科学の哲学』(菅原正夫・下村寅太郎・森繁雄訳), 岩波書店, 1959。
 ————— *Diskussionsbemerkungen zu dem zweiten Hilbertischen Vortrag über die Grundlagen der Mathematik*, in *Gesammelte Abhandlungen Bd. III*, Springer, 1968。
 ————— *David Hilbert and his mathematical work*, in *Gesammelte Abhandlungen Bd. IV*, Springer, 1968.
- 山口一郎 『他者経験の現象学』, 国文社, 1985。