The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	現象学と方法の問題 : 付論 意識と時間 言語と論理
Author(s)	里見, 軍之
Citation	大阪大学文学部紀要. 1988, 28, p. 1-196
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/4463
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

現象学と方法の問題

付論　　意識と時間

言語と論理

里　見　軍　之

目　　次

第一章　現象学と方法の問題 …… 1

第１節　方法としての現象学 …… 1

1　「事象そのものへ」という概念の多義性 …… 1

2　フッサールの場合の使用例 …… 4

3　現象学的現象概念 …… 9

4　方法概念としての「事象そのものへ」 ……19

第２節　現象学の方法 ……26

1　範疇的直観 ……26

2　方法の手引きとしての明証性 ……39

3　「方法としての現象学」と「現象学の方法」 ……44

第３節　超越論的哲学としての現象学 ……47

1　現象学的還元 ……47

2　「超越論的」ということ ……69

3　理性の批判 ……86

4　「意識の経験の学」 ……93

第二章　意識と時間――フッサールの時間論―― …… 101

第１節　前経験的時間 …… 102

1　準時間的秩序 …… 102

2　時間化 …… 115

第２節　経験界の時間 …… 120

1　現象的時間 …… 120

2　客観的時間 …… 127

3　相互主観的時間 …… 133

第３節　意識生の時間 …… 136
1　自己時間化 …… 136
2　「生き生きとした現在」 …… 142

第三章　言語と論理――フッサール能理学の展開―― …… 151

第１節　言語から論理へ …… 151
第２節　論理学の構造 …… 159
1　純粋論理学の構想 …… 159
2　形式主義の問題 …… 166
第３節　論理と生 …… 169
注 …… 173
引用文献一覧 …… 186
主要訳語対照表 …… 198
初出一覧 …… 190

第一章　現象学と方法の問題

第１節　方法としての現象学

１　「事象そのものへ」という概念の多義性

フッサールは哲学が遵守すべき特記事項としてしばしば「事象そのものへ」という格率を掲げていることは周知の通りであるが、この概念が人口に膾炙するところとなったのは何と言ってもハイデッガーが現象学を「事象そのものへ」という原則で表される「方法概念」として規定して以来であろう。その後この原則を現象学の取るべき格率として引き継いでいる者も数多いのだが、しかし彼等の立場の違いによってそれぞれその意味するところは相当に異なっており、共通の側面を見出すことが甚だ困難である。おそらくフッサールはこの言葉に「本質へ」を代弁させたいのであろうし、ハイデッガーは「存在へ」、メルロー＝ポンティなら「生の世界へ」を意味させたいのであろう(1)。われわれは本節、次節において、主として方法の問題をめぐるフッサールとハイデッガーの比較対照を試みるのだが、この両者だけに限ってみても事態はかなり錯綜しているのである。この事態が見極め難い理由は、フッサールがこの言葉を様々な意味に用いているということとか、ハイデッガーも前期と後期とでそれに意味させる内容を違えているということとかにもあるし、また両者の問題設定や語り口が非常に異なっているということにもある。だからこの概念は、先入見なくして主題になっているものを誠実に見てとろうとする「姿勢」だけを言い表していると解釈されることが多い。もしこの言葉がこの程度のことしか意味していないとすれば、見かけるところこの原則はおよそ「学問」たるものが持つべき余りにも自明な性格を表現しているだけであって、ことさら現象学の特性を言い当てているものではないように思われる。実際それはいかなる学問であれこの格率に敢えて逆らう事など到底思い及ばないような最も外延の大きい、従って内容の極めて貧弱な概念であるように思われる。しかしながら確かに「事象そのもの」とか「事象そのものへ」という言葉には、「態度」だけではなく、他の立場をとる思想に対して自己の見解こそが真理を言い当てていることを示すために使用したくなるような魅力がある。「事象そのもの」という言葉に関して言えば、実際この概念は哲学史上度々登場していたのであって、現象学だけに固有なもので

はない。ヘーゲルと、ヘーゲルを批判するフォイエルバッハとが共に、自他の哲学を区別する拠り所としてこの言葉を用いていることが直ぐ思い出される例である(2)。

ヘーゲルは『精神現象学』の序言の冒頭の数頁で幾度か「事象そのもの」という概念を用いて自己の立場を説明する。蕾は花となり、花は果実となるのだが、この場合これ等諸形式は互いに区別されるばかりでなく、相容れないものとして排斥し合う。しかしこれ等の形式のそれぞれは、実は流動的な性質を備えている植物の生長過程の契機、有機的統一の契機であり、生命という全体としてみれば単に排除し合うのではなく、すべて必然的なものである。事象の本質は結果や目的の中ではなく、その実現の過程全体を通じて見出されるべきものである。「だが形式のこの始まりは先ず最初は充実した生命の厳粛さに道を開け、この厳粛さが事象そのものの経験へと導いていく」(3)。同様に、或る哲学体系を評価する場合でも、その最終的帰結や目的ではなく、その実現の過程、その生成の全体を見ることが重要である。過去および現在既にでき上がっている諸哲学体系を静的に比較するのではなくて、それ等を哲学の生成過程の内にあるものとして有機的に連関させてみることが必要である。「むきだしの結果は屍であり」、結果の比較だけで満足することは「事象そのものを避けて通る……虚構」(4)でしかない。つまりヘーゲルにとって「事象そのもの」とは区別と統一性とを内に含んだ流動する生命であり、一言で言えば「精神」である。「事象そのものに関わる」、「事象そのものの下に滞留する」とは外面的な結果だけに眼を奪われることなく、事象の内なる生成過程を見ることである。さて生成過程は精神の最も単純な直接態である「感性的確信」から始まる。この意識は「今」、「ここ」にある「このもの」が真の個別的な存在だと思い込んでいる。ところが「今」は朝であり得るし、昼でもあり得るが、昼の否定態としての夜でもあり得る。だから「今」は始め思い込まれていたような直接態ではなく、否定に媒介された一般者だったわけである。「ここ」についても、従ってまた「このもの」についても同様のことが言える。即ち感性的確信は自分が思い込んでいるものをどうしても表現することができない。表現することができないものは単に思い込まれただけの私念に過ぎないもの、真でないもの、理性的でないものである。言語によって感性的確信の真理が実は一般的なものであることが示されるわけである。こうして感性的確信は「真であると一摑む」即ち「知覚」に移行しなければならない、とされる。

フォイエルバッハは彼自身の決定的転回を告げたものとして知られている論文「ヘーゲル哲学の判批のために」において、ヘーゲルのこうした推論を真っ向から非難する。私の

兄弟のヨハンは私にとってあくまで個別的な、固有の人物であり、ヨハン一般とか、ヨハン性とかではない。「言語はここでは全く事象には属さない。感性的、個別的存在の実在性はわれわれにとってわれわれの血で確証された真理である。感性的領域で重要なことは目には目を、歯には歯を、である。事象へ。言葉よ去れ。君が言うところのものを私に示せ。感性的意識にとってまさに言葉こそ非実在的なもの、無価値なものである。だからどうして感性的意識は、個別的存在が言い表されないからといって、反駁されていると認めたり、反駁されていたりしなければならないのか。……。そしてこの点で感性的意識は完全に正しい。そうでなければわれわれは生活において事象にではなく、言葉で丸めこまれるであろう」(5)。即ちフォイエルバッハは「精神」の現象としての事象ではなく、感性的事象の独自の権利を認め、哲学の出発点に感性的、個別的存在を置くべきことを主張しているのである。しかし彼も言語の機能を全面的に否定しているわけではなく、「精神」の顕現としての言葉による感性の絶対的克服を批判しているだけである。私の思想と君の思想とは言葉による媒介、論証の伝達によって、両者の理性の同一性というかたちで通い合うことができる。ただこの場合、私の思想はあくまで私の自己活動によるものであり、君にとってもまた事態は同様である。従って伝達されたものは各自の自己活動にとって間接的な素材の役割しか果たさず、「薬の点滴のように」直接的に流し込まれるものではない。「だから論証する人が伝達するものも事象そのものではなく、手段でしかない」(6)。ここで用いられている「事象そのもの」は思想内容のことだが、思想内容も元をただせばやはり感性に立脚しているのだから、前述の「事象へ」と矛盾しているわけではない。

以上対比してみたところから、ヘーゲルとフォイエルバッハとは「事象へ」とか「事象そのもの」ということでそれぞれかなり重要なことを意味させている積もりではあるのだが、実際には「精神」の立場をとるのか「感性」の立場をとるのかによって、その概念の内容は殆ど正反対とも言えるようなものになっていることが解る。両者に共通するところが取り出されるとすれば、主題になっている事柄を忠実に記述しようという研究姿勢と、自分こそが「事象」を真に言い当てていることを強調するための修辞学的な役割だけであろう。このように、「事象そのもの」とか「事象そのものへ」という言葉は使い易いけれども、それだけに却って甚だ曖昧なところを含んでいるように思われる。そこで今、かなり表面的な作業になるのだが、こうした多義的な概念が真に現象学の原則または方法たり得るのか否かを検討するための出発点として、フッサールが用いる場合の「事象そのもの

へ」という言葉の使用例について、「事象そのもの」という概念をも参照しつつ事例分析をしてみたい。

2　フッサールの場合の使用例

フッサールが初めて「事象そのものへ」という言葉を用いたのはおそらく『論理学研究Ⅰ』(1900年) においてであろう。ここでは心理学主義の「欺瞞は、一般的に議論するのではなく、事象そのものへ (an) 歩み寄って行くなら消え去る」(XVIII, 159)[7] と言われている。この命題の字面だけ追うと、あれこれの諸言説を手掛かりに事態を分析するのではなく、問題に直接眼を向けなければならないということだけが言われているように見える。しかしこの文章は、論理学の法則が、心理上の形成態であるという理由で、心理学によって基礎づけられるべき規範法則である、と見なす心理学主義に反論する脈絡、即ち論理学的法則の客観的自立性を擁護する脈絡の内にある。ところでフレーゲは、まだ心理学主義の立場をとっていた時代のフッサールの著作『算術の哲学Ⅰ』(1891年) を論評した或る論文 (1894年) で、「主観的なもの」と「客観的なもの」、「表象」と「思想」とが異なることを主張し、且つ両側面の峻別をしていないフッサールの主観主義を批判しているのだが、ここで彼は、単なる心理的なものでしかない「主観的なもの」に対比しつつ、「客観的なもの」を「事象そのもの」とも呼んでいることが注目に値する[8]。フッサールも勿論このフレーゲの書評を読んではいるのだが、この用語は特定の立場を示すには余りにも一般的過ぎるから、これをフレーゲから借用したとは必ずしも言えないであろう。しかしとにかく結果的にはフレーゲと同様、客観主義の立場に立ってこの言葉が用いられているということは明らかである。

『論理学研究II』(1901年) におけるこの言葉の使用法は先程の引用文の場合とはやや異なっており、「妥当する思考単位としての論理学的諸概念はそれ等の起源を直観の内に持たなければならない。それ等は一定の体験に基づく理念化的抽象によって成立しなければならず、この抽象を新たに遂行する度毎に繰り返し新たに確証され、自己同一的に把握され得るのでなければならない。われわれは『単なる語』だけでは、つまり『概念』、『判断』、『真理』等に関する、純粋論理学の中で立てられる諸法則の意味と、それ等の多様な特殊態とを反省することによって先ず最初に得られるような、単に語の記号的理解だけでは全く満足できない。微かな、不明瞭な、非本来的な直観——例えいかなる直観であれ——によってしか生かされていない意義ではわれわれは満足できない。われわれは『事象

そのもの』へ（auf）帰りたい」（XIX/1, 10）と述べられている。即ちここでは、純粋論理学の基本概念が単に演算のための記号としてではなく、直観的に理解できるものでなければならないとされているのである。従ってここでは論理学を記号主義的、形式主義的に捉える立場に反対する意味で「事象そのものへ」という概念が用いられていると言えるであろう。同書、第二部でも「勿論『事象そのもの』を明晰にし、従って事象の可能性と真理とをわれわれに知らしめるところの、明証化する明晰性をわれわれが要求する場合には、われわれはわれわれの直観的な作用という意味での直観に頼るのである。それ故にこそ認識批判の脈絡では明晰性という言い方は直ちにこの狭い意味を持ち、それは充実化する直観への還帰、事象そのものの直観に由来する概念や命題の『起源』への還帰を意味している」（XIX/2, 600）とされているが、ここでも一方では概念や命題が事象そのものに起源を持つということ、しかも他方ではこれが直観的に理解可能であるということが主張されている。従って『論理学研究II』における「事象そのものへ」という言葉は概念や命題の客観的自立性を主張するためよりも、むしろその直観の必要性、可能性を示すために用いられていると言えるであろう。

『論理学研究Ⅰ』の第二版（1913年）の序言では、彼は改訂版を出版する意義を説明しながら次のように言う。「これ等諸研究が現象学に関心を持つ人々に助けとなると感じられるとすれば、その理由は、これ等諸研究が単なるプログラム（それどころか哲学があり余るほど与えているあの天翔けるやり方の一つ）を提示しているのではなくて、直接的に観取され、把握される事象に即した、実際に遂行される基礎研究の試みを提示しているということ、そしてそれ等諸研究が批判的なやり方をする場合でも、立場の説明に気をとられてしまうことなく、むしろ事象そのものと事象に即した研究とに最後の断を委ねているということである」（XVIII, 9）。この文章では「直接的に観取され、把握される事象」と言われているから、上例と同じく副次的には事象の直観可能性が語られているわけだが、その本旨は、諸哲学体系の外面的比較ではなく、哲学の課題そのものに直接対面しようとする姿勢を称揚することにあるだろう。つまり「事象そのものと事象に即した研究」ということで思考のスタイル、研究姿勢のことが言われているのである。

このように「事象そのもの」という言葉は『論理学研究』に関してだけでも既に三様の意味に使い分けられていることが分かる。即ちそれは先ず、哲学史上の既にでき上がっている諸体系にではなく、問題そのものに直接向かう研究姿勢に、次に、主題になっている事柄の直観可能性と必要性に、最後に、その客観的自立性に関係している。尤もフッサー

ルの現象学は第二の側面と第三の側面との相関関係を明らかにすることを主要な仕事の一つとしている程だから、この分け方は相対的なものでしかないということは留意しておく必要がある。さて超越論的哲学への転回後の彼の著作においてはどうであろうか。

『現象学の理念』（1907年）[9]ではその冒頭でこの講義の問題意識が述べられている。「事象そのものに的中する認識の可能性に関する反省が巻き込まれる困惑。いかにして認識はそれ自体において存在する事象との一致を確信し、それに的中し得るのであろうか。事象自体はわれわれの思考の運動や、この運動に規則を与える論理学的法則にどのように関わるのであろうか」（II, 3）。この文には「事象そのものに的中する認識」というような素朴実在論でもあるかのごとき言い回しがされており、誤解を招きかねないところも見られるのだが、とにかく「それ自体において存在する事象」と言われているところから見れば、ここでの「事象そのもの」は明らかに『論理学研究』の場合の第三の側面即ち事柄の客観的自立性を言い表している。但し次の二点で『論理学研究』よりも新たな展開を見せている。つまり、先ずこの場合の主題は形式的、論理学的諸概念ではなくて、知覚等の実質的認識であるという点と、次に、自立性とは言うものの相対的なものであり、意識の構成作用に対応するものであることが強調されている点である。「事象は思考作用ではないが、それでもやはりこの作用によって構成され、この作用によって所与性になる。そして本質的に、このような構成されることによってのみ事象はそれがある通りに自己を示すのである」（II, 72）。このようにこの時点でフッサールは既に超越論的な見方による問題設定をしていることが解る。

『ロゴス』誌の論文「厳密な学問としての哲学」（1911年）では、「スコラ哲学に対する生き生きとした反対活動の時期には、空疎な言語の分析から去れ、という合い言葉があった。事象そのものをこそわれわれは問わなければならない。われわれの言語にそれのみが意味と理性的な権利とを与えるところの、経験へ、直観へ還れ。全くその通りだ！」と言われる。だが当時、記述的心理学をとるブレンターノやシュトゥンプは実験心理学の側からはスコラ学者の烙印を押されていたのであり、また「現象学的に分析する者」さえ、自然科学的、実験的手法をとらないが故をもって、つまり「内省」に近い方法をとるが故に同じ烙印を押されかねなかったのである。だからフッサールは件の合い言葉には諸手を挙げて賛成するものの、続けて「しかし一体事象とは何であるのか。われわれが心理学において還っていかなければならないのはどのような経験なのか。われわれが実験において被験者に問いただす言明のようなものが事象であるのか」（SW, 27）と反問せざるを得なか

った。心理学が実験のデータを整理して理論的なものを組み立てる前に、果たさなければならない課題がある。それが前提し、用いている意識なり、知覚、想像、言明なりという概念は漠然としているままであってはならない。「しかし、学的に確定もせず、方法的に改訂もしないで、その客観を規定する諸概念を放置しておくような心理学は『精密さ』を要求し得るだろうか。勿論それは、重い、暖かい、量等の日常の概念で満足した物理学がそうであるのと同様に、要求し得ない」(SW, 30) のであり、これを行おうとするのが「現象学的な本質分析」である。従って「厳密な学問としての哲学」の場合には、「空疎な言語の分析」ではなく、「経験へ、直観へ」還ることが「事象そのもの」を問うことであるし、「哲学からではなく、事象と問題とから研究の推進力は出てくるのでなければならない」(SW, 71) のだから、「事象そのもの」ということで『論理学研究』での使用法で言えば、第一の側面即ち問題そのものに直接向かう研究姿勢が示されていると言える。またこれと同時に、「経験へ，直観へ」ということで、第二の、直観の必要性、可能性も示されているのであり、しかもこの経験、直観は実験心理学の場合のようにエンピリッシュなものではなく、「本質分析」に対応するものでなければならないのである。

彼の主著『イデーンⅠ』では「経験主義的自然主義」の評価に関連して次のように言われている。「そうした自然主義は、いかなる『イドラ』にも反対し、伝統や迷信の諸力にも、粗野な、あるいは洗練された各種の先入見にも反対して、自律的理性の権利が真理の問題における唯一の権威であると主張するような、認識実践上のラディカリズムである。さて事象に関して理性的に、または学問的に判断するということは、事象そのものに従うこと、または言説や意見から事象そのものへ (auf) 還帰すること、事象そのものをその自己所与性において問いただし、且つ事象に疎遠なあらゆる先入見を押し退けることを意味する」(III, 42)。このように彼は一方で経験主義者の動機、姿勢を高く評価するのだが、他方で、経験主義者が「経験」、「事象」をエンピリッシュなものだけに制限していることもまた「先入見」に他ならないと批判する。即ち「経験論者の論証の原理的欠陥は、『事象そのもの』へ (auf) の還帰という根本的要求が経験によるすべての認識の基礎づけという要求と同一視され、もしくは混同される点にある。彼等には直ちに、認識可能な『事象』の枠組みが明白に、自然主義的に制限されているので、普通の意味での経験が事象そのものを与える唯一の作用と見なされる」ことになるのだが、実はこの見方もやはり一種の「アプリオな思弁的構成」(III, 43) に他ならない。従ってここでは問題の概念は『ロゴス』論文と同様に、第一の、研究姿勢、態度を表し、また第二の、感性的なものを超えた

「本質」の直観可能性、必要性を表しているのである[10]。

最後に、晩年の『形式論理学と超越論的論理学』(1929年)の場合を検討しておこう。先ず「日常の判断においても既に時折特筆すべき意味での認識関心が生じる、即ち確実にしようとする『確認』の関心、『事象そのものに即して』、事象そのものが現実にある通りに確信しようとする欲求が生じる」(XVII, 127)という場合には、『イデーンI』の場合よりも遙かにありきたりの意味であるが、件の言葉には、主題とされているものの客観的自立性が前提されていて、また同時に、それに素直に従おうとする態度が込められていると言えよう。また学問的判断については、「厳密な(勿論理念的な)意味でのその領域を認識するとは、学問的成果、つまり事象そのものへの(an)の一致によってその『正しさ』、その『真理』を証明した成果、且つこの正しさにおいていつでも根源的に再産出可能な、即ち適合の再実現によって産出可能な成果以外の何ものをも、それ以外のいかなる判断をも妥当させないということを意味する。学者は『事象』を――そのつどの範疇的段階の対象性『そのもの』をこのように自己所有する以前には決して判断しないかのような具合ではない。しかしこうした判断すべてを学者はただ暫定的でしかないものと見なし、こうした判断の内で妥当している範疇的対象性を単に暫定的にしか妥当しないもの、単に思念されただけのものと見なす。思念されただけの範疇的対象性を通じて認識志向はまさに事象そのものへ(zu)、その自己所与性または明証へと向かう」(XVII, 129f.)と言われている。この引用文では、「一致」というやや問題となる概念も用いられているのだが、この点はさておき、とにかくこれによって、第三の、主題になっているものの客観的自立性が暗に語られているわけであり、その上、「事象そのものへ」と「自己所与性または明証へ」とが等置されていることから解るように、主として第二の、主題になっているものの直観可能性または直観の必要性が主張されている。また第三の点を明示している他の事例としては、命題学的論理学を評価する脈絡で、これは「事象そのものに密着した第一次的関心に、しかも事象そのものが真にいかにあるかという関心に仕えるための一つの手段でしかない」(XVII, 150)という一文が挙げられる。即ちここでは彼の客観主義的な考え方が「事象そのもの」という言葉に託して表現されているのである。更に、第二側面と第三側面とが密接に連関していて、言わば同時的に表現されているようなものとして、「日常生活の場合と同様、学問においても……経験は、事象そのものの下にある意識、事象そのものを全く直接的に把握し且つ所有する意識である」(XVII, 239)という事例もある。つまり経験は「事象そのものの下に」ありながら、それを「直接的に把握」できるものなのである。

さて以上のようなフッサールの場合の事例分析で解ったことは、『論理学研究』以来「事象そのもの」とか「事象そのものへ」という術語で三様の事態が示されているということであった。このうち第二側面の「直観性」と第三側面の「客観性」ということは実は哲学の自明な出発点ではなく、或る思索過程を通して出てきた結果であり、それを表現するためには必ずしも「事象そのものへ」という言い方を必要とはしない。われわれの目下の主題ではないが、この両側面を結合するもっとポジティヴな概念はおそらく「志向性」であり、より特殊的には「範疇的直観」であろう。他方第一側面の「研究姿勢」について言えば、われわれは確かに「事象そのものへ」という格率を哲学の、それどころかおよそ学問一般の出発点としてもよいであろうが、しかしこの格率の持つ外延の広さと自明さの故に却って、現象学独自の原則とするには躊躇せざるを得ない。少なくともこれだけでは「方法概念」にもならないのではないかと思われる。ところがハイデッガーは躊躇なくこれを方法概念として宣揚しているのである。それは、先ず「事象」を「現象」と置き換え、更に「現象学」を「現象」と「学」とに分解し、次いで、フッサールが必ずしも自覚的に考えてはいなかったと思われる「自らを示す」という「現象学的現象概念」と「見させる」という「学」の概念とをもっと判明にすることによって行われた。

3　現象学的現象概念

ハイデッガーは「現象」という概念の語源的意味をギリシア語に遡って見直し、「自らを自らに即して示すもの、明からさまなもの」という根源的語義を確認する。このように定義された「現象」と、「仮象」や「現れ」との関係に関して『存在と時間』では甚だ判り難い説明がなされているが、「時間概念の歴史のためのプロレゴーメナ」での叙述を参考にすれば多少は判り易くなる(11)。「仮象」とは「明からさまなものの僭称」、「僭称された、自らを示すこと」である。例えば或る照明の下で見られた赤い頬は身体に熱が「あたかもあるかのように」「自らを示す」こともあり得る。しかしこの疑似的な「自らを示す」ということについても、「現象」が本来的に「自らを示す」ということがあって初めて、疑似的だということも言えるのであり、もしこの「自らを示す」という基準がなければ、「自らを示す」と僭称すらできないであろう。また、「現れ」の方はこれより遙かに多義的に用いられているのだが、今第一義的なものだけを言えば、或るものを他のものによって間接的、媒介的に示す「指示連関」を意味している。例えば赤い頬が身体に熱があることを指示しているような場合である。この場合でも間接的、指示的にではあれ「自

らを示す」ということがなければ「現れ」でさえあり得ない。「だから現象は、存在者それ自身に即して、自ら自身を示す、存在者の出会い方である」[12]。「現象」が「自らを示す」ものと解されて初めて、「仮象」とか「現れ」等の派生的概念が理解できるのである。彼はこれだけの準備作業の後、更に三種の「現象」概念を区別する。先ず、現象概念で何が意味されているかが不確かであったり、何が「自らを示す」のかが未解決であったりする場合の「形式的な現象概念」がある。次に、内実の曖昧なこうした現象概念をもっと限定して、「自らを示す」ものに感性的な直観によって近ずき得るとする場合には「通俗的な現象概念」が得られる。現象主義の言う「現象」もこれに当たるであろう。最後に、「現象学的現象概念」は次のように言われる。即ち「カント的な問題設定の地平」で言えば、「現れ即ち通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すものは、主題的にも自らを示すことへともたらされることができる。そして自らをこのようにそれ自身に即して示すもの（『直観の形式』）が現象学の現象である。何故なら、カントが、空間は秩序のアプリオリな、おいてあるところであるという場合、このことで事象に基づいた超越論的言明を要求するなら、明らかに時間と空間とはこのように自らを示すことができるのでなければならないし、それ等は現象になることができるのでなければならない」[13]のだからである。尤もカントにおいては「現れ」は単に感性的な直観の多様を示すに過ぎず、そしてこの「現れは、それが範疇の統一に従って対象として考えられる限りで、現象と呼ばれる」[14]のだから、「範疇」の方が「直観の形式」以上に「現象学の現象」と言えるはずである。しかしハイデッガーはおそらく、「通俗的な現象概念」が「感性的な直観」によって把握され得るということと対比して、「現象学の現象」が「純粋直観」（ハイデッガーはこのカントの術語を用いないけれども）によって把握され得ると考え、このために例としては敢えて「直観の形式」だけを挙げているのではないかと思われる。要するに「現象学の現象」はエンピリッシュな直観が問題になっている場合には「差し当たり且つ大概は」注意されていないけれども、この直観に「そのつど先行するか相伴うかして」密かに「自らを示している」ものなのであり、従って現象学はこの「現象学の現象」を主題化し、これを「純粋直観」によって把握しなければならないのである。「本質上必然的に、明確な呈示の主題は何か。明らかにそれは、差し当たり且つ大概は自らを示さないものであり、そして差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されているのだが、同時に差し当たり且つ大概は自らを示しているものに本質的に属している或るものであり、自らを示しているものの意味と根拠をな

すものである」[15]。換言すれば、「現象学の現象」は通常は気付かれず、主題化されていないから、その意味では「自らを示す」ものではないようにも見えるのだが、しかしいかなる意味でも自らを示さないのではなく、実はその「自らを示している」姿が隠蔽されているだけであって、従って「自らを示す」ものとして主題化されなければならないし、また主題化可能なのである。それは確かに「差し当たり且つ大概は」現象となってはいないのではあるが、しかしやはり潜在的には現象であり、明からさまな現象となるべきものなのである。しかも、こうした「特筆される意味で現象と呼ばれるもの」[16]は普通の意味で「自らを示している」もの、例えば感性的な直観に「そのつど先行するか相伴うか」しているからというだけでなくて、例えば直観の形式のようにそれの根拠でもあるから、それは単に覆いを取り除かれ得るというだけでなく、是非とも覆いを取り除かれなければならないものである。「現象学の現象の『背後には』本質的には他の何ものもないが、しかし現象となるべきものが隠蔽されていることはあり得る。そしてまさに、差し当たり且つ大概は与えられていないからこそ現象学が必要である」[17]。さてここ迄の説明は、カントにおける時間と空間、あるいは「現れ」という概念で例示されているところから見て、通常の認識論的問題に関係しているとも見なされ得るのだが、実際にはハイデッガーが「現象学的現象概念」に関するこうした論述の際に念頭に置いているのは存在論なのである。「だが格別の意味で隠蔽されたままのもの、あるいはまた覆われた状態の中に墜ち込んでいるもの、あるいはただ偽りのかたちで自らを示しているものはこれやあれやの存在者ではなく、前述の考察が示したように、存在者の存在である」[18]。しかしわれわれは今は方法概念としての「事象そのものへ」という概念を一般的に検討することを眼目としているのだから、この「格別の意味」での現象ではなく、「通俗的な現象概念」に対立する意味での「特筆される意味で現象と呼ばれるもの」に差し当たり課題を限定しておきたい。次の問題は事象または現象をいかに把握できるかである。それは「自らを示す」とは言っても、「差し当たり且つ大概は」隠蔽されており、感性的な直観によっては近づき得ないものだから、近づくためには特別の仕方を必要とするはずである。そこで彼は例によってこの特別の仕方をギリシア語の語源に迄遡ることによって説明する。

ハイデッガーはロゴス（学）の根源的意味が「判断」や「言明」以前のもっと直接的なものであることをしばしば強調している。「ロゴスは見させることであるから、それ故それは真でも偽でもあり得るのである。また、『一致』という意味での構成的真理概念から解放されることも大切である。この観念はアレーテイアという概念の中で決して第一のも

のではない。アイーテウェインとしてのロゴスの『真であること』は、それについて話されている存在者をアポファイネスタイとしてのレゲインの中で隠蔽性から取り出し、それを隠蔽されていないもの（アレーテス）として見させる、即ち覆いを取り除くことを意味する」[19]。「従ってロゴスには非隠蔽性、アーレーテイアが属している。『真理』という言葉による翻訳、ましてやこの言葉の理論的な概念規定は、ギリシア人が哲学以前の理解として、『自明的に』アレーテイアの術語的使用の根底に置いたことの意味を隠蔽している」[20]。つまりロゴスには元々「自らを示す」ものの非隠蔽性が属しているのだが、それが通常は様々な理由で、様々なかたちで覆われてしまっているので、被さっているその覆いを取り除き、「事象そのもの」を「見させる」ことが学（ロゴス）の役割なのである。そして彼は「見させる」ための二つの仕方を「アイステーシス」と「ノエイン」というギリシア語で説明する。フッサールならそれぞれ「感性的直観」、「本質観取」（または「範疇的直観」）と呼ぶところである。先ず前者については、「ギリシア的意味で，しかも上述のロゴスよりももっと根源的に『真』であるのは、アイステーシス即ち或るものの端的な、感性的な受け入れである」[21]とされている。更にこれに続けて、「その受入れは常に真である」とも言われている。錯覚の場合のようにアイステーシスに限界があるという考え方こそわれわれには馴染みのものだということからすれば、まさかこの命題は錯覚のようなものも常に真だということを語っているのではないであろう。おそらくその真意は、例え錯覚であれ、錯覚されたものを見ていることには違いないのだから、そういうものを感覚しているということが真であるということにあるだろう。今仮に何等かのものとして受入れられたのであれば、この受入れられたということは確かに真であり、だがその後錯覚はそのまま信じ続けられることもあれば、訂正されることもあり得る。ハイデッガーがわざわざこうした一見奇妙に思われる命題を挿入しているのは、およそ認知なるもの始まりは先ずアイステーシス（感覚）にあるということを言いたいがためであろう。むしろ問題は「事象そのもの」の把握のためにはアイステーシスだけでは十分でないということである。そこで次に彼は「ノエイン」を取り上げる。「最も純粋な且つ最も根源的な意味で『真』であるもの――即ちただ覆いを取り除くだけであって、決して覆い隠し得ないものは純粋なノエイン、つまり存在者そのものの最も単純な存在規定を端的に見ながら受入れることである。このノエインは決して覆い隠し得ず、偽でもあり得ず、精々のところ受け入れないままでいること、アグノエインであることはあり得る、つまり端的な、適切な通路に不足していることはあり得る」[22]。ノエインはヌースに通ずる言葉でもあるのだが、

彼はあくまで「ノエイン、最広義での『直観』」[23]と言う。だからそれが理性と呼ばれる場合でも受け入れる能力としてである。「ロゴスの機能は或るものを端的に見させること、存在者を受け入れさせることだから、ロゴスは理性を意味することができる」[24]。しかし、このような直観は、これに対してカント以降現代まで再三再四異議が唱えられてきた曰く付きのものだというところからすれば、「最広義での直観」即ち超感性的直観の根拠を示すにはこれだけの説明では余りにも不十分であろう。彼はノエインの語源的意味を簡単に説明した後いきなり、「純粋なノエイン」が「ただ覆いを取り除くだけであって、決して覆い隠し得ないもの」だと断言する。この言明は「純粋なノエイン」が無条件に可能だということを意味しているのだろうか。それとも、数ある不純なノエインの中で、仮に「ただ覆いを取り除くだけであって、決して覆い隠し得ない」ような理想的な場合があるとすれば、それは「純粋な」ノエインによるものだということを意味しているのだろうか。前者の場合であればその根拠を示さなければならないし、後者の場合であればその手続きを説明しなければならない。「最広義での直観」の可能性を承認するにしても、少なくともアイステーシスとノエイン、不純なノエインと純粋なノエインとの関連は述べられて然るべきものである。こうした概念は哲学史上甚だ疑義のあったものだけに、彼は却って深入りしたくなかったのかもしれないが、しかし解明不十分の誹りは免れないであろう。彼は存在者を「隠蔽性から取り出し、それを隠蔽されていないもの（アレーテス）として見させる」時の、その「見させる」方法こそ先ず明らかにしておくべきであったと思われるのである。

これに関してフッサールの問題で言えば、解明されるべきことは件の第二の側面即ち主題になっている事柄の直観可能性、必要性と第三の側面即ちその客観的自立性との関係に当たるであろう。フッサールはこの問題に関していわゆる「範疇的直観」という概念で多くのことを語ったのだが、ハイデッガーは『存在と時間』ではこれに間接的に触れているだけである。つまり「以下の研究は、その『論理学研究』によって現象学を出現させたフッサールが立てた基盤の上でのみ可能となった」[25]と言われ、更に「以下の研究が『事象そのものへ』を開示するのに幾らかでも前進しているとするなら、著者はまず第一にフッサールに感謝するものである……」[26]と注記されているに過ぎない。ところでわれわれのこうした批判に対しては、ハイデッガー自身の発言を根拠にして次のような反批判があるかもしれない。即ち、直観可能性、必要性と客観的自立性との関係というわれわれの問題設定は「物と知性の一致」という伝統的な真理概念以上には出ていない、というものであ

る。こうした問題設定は、「今日でもなお普通に行われていることだが、認識を『主観と客観との間の関係』と見積もることであり、これは空虚なだけの『真理』を含んでいる」[27]に過ぎない。そもそも認識は「一致」でも「構築」でもなく、「存在者が自らを示すこと」に基づいて行われる「覆いを取り除く」（＝発見する）作業であると考えるところにこそ現象学の意義がある。「アポファンシスとしてのロゴスの真であることは、アポファイネスタイの仕方におけるアレーテウェインである、即ち存在者を――隠蔽性から取り出し――その非隠蔽性（覆いを取り除かれてあること）というかたちで見させることである。アリストテレスによって先に引用された箇所によれば、プラグマ、ファイノメナと同一視されているアレーテイアは『事象そのもの』、自らを示すところのもの、その覆いを取り除かれてあることの様式における存在者、を意味する」[28]。言わばわれわれは「『事象そのもの』によって導かれて、更に問い続けるように強いられている」[29]のである。さてこうした反論は確かに正鵠を射ており、それどころか現象学というものをより明確化したものとして評価してよいであろう。しかしフッサールの方は確かに或る意味では「認識を主観と客観との間の関係と見積もる」のではあるが、いわゆる「志向性」を手引きにしてであり、「今日でもなお普通に行われている」仕方によってではない。そして彼の場合にも認識は志向性の独特の様態たる「ノエイン」（範疇的直観）によるものであり、その真理性のメルクマールは「明証」である。これがハイデッガーの見方と抵触するものではないことは、ハイデッガーが当該の箇所でフッサールの『論理学研究II』第二部「認識の現象学的解明の諸要素」、特に「明証と真理」の章の参照を求めていることからも明らかである[30]。またハイデッガーは全く認識論を排斥したというわけではなく、特に「範疇的直観」に強い感銘を与えられていたことは彼自身が証言しているところでもある。後述するように、『存在と時間』を準備中であった時期の講義（「時間概念の歴史のためのプロレゴーメナ」1925年）ではこの概念を現象学の成果として高く評価しているし、晩年の回顧（『思索の事象に寄せて』1969年）においても彼にとってこの概念が持っていた重要な意味を振り返っているのである。だがとにかく今われわれが問題にしているのは「認識を主観と客観との間の関係と見積もる」か否かということではなく、肯否いずれにせよ「『事象そのもの』、自らを示すところのもの」をいかにして「非隠蔽性（覆いを取り除かれてあること）というかたちで見させる」か、というその「見させ」方なのである。

われわれは以上のように「ノエイン」については或る種の疑念を抱きはしたが、しかし「現象」は「自らを示すところのもの」、「学」は「或るものを端的に見させること」と

いうハイデッガーの指摘に適切さと鋭さを見ないわけにはいかない。付言すれば、彼の分析で優れているのはこの点だけではなく、更にこうした「研究の現象学的方法」[61]を当の「研究の現象学的方法」を用いて解明している点である。「現象」は元々はアレーテイアとして「自らを示す」ものであるにもかかわらず、歴史的に自明性の中に埋没し、「隠蔽され」、「覆い隠されて」しまっているので、改めて「覆いを取り除き」、「事象そのもの」を「見させる」のが「研究の現象学的方法」（彼にとって「現象学」そのものと等置可能である）であるのだが、彼は「現象学」という「現象」についても、ギリシアにおけるその根源的意味の解釈を通じて、自明性の中に埋没してしまっていたその語の「覆いを取り除く」ことによって、その「自ら示す」ところを「見させる」ことに成功したのである[62]。

さて次に、ハイデッガーの鋭利な解釈を参考にしつつ、「現象」、「ロゴス」等の概念についてフッサールが理解しているところを検討してみよう。フッサールは「現象」という言葉を、そのまま「現象」として、あるいは「時間構成的現象」、「意識現象」、「心理的現象」、「物理的現象」等の合成語としてさり気なく様々に用いている。彼にとってどうやら「現象」概念そのものは改めて問う必要もない自明な概念であるらしく、現象学を主唱するにしては意外なことにこれを判明には述べていない。ただ彼の場合「現象」が常に「意識」という場において考えられているということ、「意識」の場にあるものがすべて「現象」だとされることだけははっきりしている。従ってこのような「現象」と「意識」の相関を明らかにすることが現象学の仕事となる。現象学の或る定義に次のようなものがある、即ち「いかなる体験も（その中には外的直観の体験も含まれるのだが、この場合この対象はそれ自身外的現れと呼ばれる）反省的、内的直観の対象になり得るということを顧慮するなら、自我の体験統一の内のすべての体験は『現象』と呼ばれる。だから現象学は体験一般の理論であり、そしてこの体験一般に含まれているものなのだが、体験の内で明証的に証示可能なすべての所与の、つまり実的な所与ばかりでなく志向的な所与の理論でもある。そこで、純粋現象学は『純粋現象』についての、或る『純粋自我』の『純粋意識』の現象についての本質論である」(XIX/2, 765)。だからまた「現象」と「現れ」との関係についても、「現れ」は単にこうした「現象」の内なる区別に過ぎず、カントやハイデッガーの場合のように構造的に区別されるのではない。「現象という語には現れることと現れるものとの本質的相関によって二重の意味がある。ファイノメノンは現れるものをいうのであるが、しかし特に現れることそのこと、（粗雑に、心理学的に誤解され易いこの表現が許されるなら）主観的現象に対して用いられる」(II, 14)。「現象」という言

葉のこうした使用法を見ると、確かに彼独特の考え方がこの語に付されていることはよく解るが、しかしやはりこの語そのものの解明がなされていないこともまた明らかである。これに対してハイデッガーは「現象」を「自らを示すところのもの」と言い表し、特にこの「自らを」ということに関連して、ファイノメノンが動詞ファイネスタイから導かれ、ファイネスタイはファイノー（明かるみに出す）の中動態であることを指摘している[63]。ハイデッガーのように定義的にではないが、フッサールもハイデッガーの言い回しとよく似た再帰的表現を確かに用いてはいる。例えば、「思念されたもの」が「自らを呈示する」(XIX/1, 11) とか、「事象」が「自らを示す」(II, 72) とか、また「現象」が「自らを与える」(XIX/1, 11) とか、「事象」が「自らを示す」(II, 72) とか、また「現象」が「自らを与える」(SW, 37)、あるいは「事象的なもの」が「自らを告示する」(XVII, 53) 等と言われているし、「対象」の「自己所与性」(EU, 11)、あるいはこれと同義だが、「存在者」の「自己能与」(EU, 68)、更には「自己所与的対象」(EU, 172) というような表現もしばしば見られる。フッサールがどの程度意識的にこうした再帰態（中動態）を使用しているのかは解らないが、実際にはそれをハイデッガーが解明したような仕方で使用しているのであり、従って事実上は確かに彼の場合も「現象」は「自らを示すところのもの」であると言えるだろうし、またそうでなければそもそも現象学というものが成立し得ないであろう。フッサールも現象学を標榜するからには当然「現象」概念そのものを彼自身がもっと自覚的に分析しておくべきであっただろう。またそうであれば彼の「現象学」は哲学史的により収まりの良いものになったのであろうし、その定義もより分かり易いものになっていたであろう。

われわれは今度は「ロゴス」または「学」という概念を取り上げてみよう。この言葉もフッサールは十分自覚的には分析してはいない。それでも晩年になると彼は「ロゴス」という言葉の様々な意味を一応並べて解説してはいるのだが、これに特に「学的な関心が働いている場合には」「理性的な、即ち洞察的な思考、あるいは洞察的な真理に向けられた思考」(XVII, 22) を意味させる傾き、論理学に通じる伝統的な意味で解する傾きがある。そこでこの言葉自体の分析から離れて、ハイデッガーがこれに意味させた内容に対応する事態がフッサールの場合にはどのように考えられていたかを見てみよう。上述のようにハイデッガーは、「ロゴスの真であることは」「それについて話されている存在者を」「隠蔽されていないもの（アレーテス）として見させる即ち覆いを取り除くことを意味する」と言う。ハイデッガーの影響でもあろうか、晩年のフッサールはこうしたハイデッガー風

の言い回しを盛んに用いている。例えば「隠蔽された」という表現が非常に多いし、ハイデッガーの「覆う」と「覆いを取り除く」という対概念に酷似した、「隠す」と「露呈させる」、あるいは「隠し」と「露呈」という対概念もしばしば用いられる。『形式論理学と超越論的論理学』から例を拾えば次のようなものがある、即ち、形式論理学の概念や法則は客観性そのものだと思われ勝ちであるが、実はその背景にそうしたものを構成する「形成的活動性」が密かに働いていることが指摘され、そこでそうした「素朴さによって可能となったすべてのズレと隠しとに反対して」、「隠蔽された主観的形成方法の露呈」（XVII, 187）が必要であることが主張されている。あるいは、そのような活動性による「意味発生」に迄遡る「還元的考究」によって初めて「隠蔽された志向的含蓄が露呈される」（XVII, 215）と言われている。また『経験と判断』でも同様の主旨のことが語られている。伝統的論理学の扱う「論理学的なもの」にはそれを形成した論理的働きという起源があるのにもかかわらず、論理学者はこのことを不問に付しているのだが、本当は「かの下部層にこそ隠蔽された前提が見出され得る」（EU, 3）のである。そしてこの下部層たる「主観的作業、志向的作業」は「反省のまなざしの前にあからさまに横たわっているのではなく、それを指示している沈澱の中に含蓄されているだけである」ので、改めてこの含蓄を明らさまなものにしなければならない。「この志向的含蓄と、並びに、心理学の主観がその中で既にでき上がったものとして見出される世界の歴史そのものを露呈させる」とは「隠された主観性への還帰である——隠された、というのは、その志向的作業が反省によって顕在的に証示可能だからではなく、この働きが、予め与えられている世界の中に沈澱していることによって間接的に示されているに過ぎないからである」（EU, 47）。

こうしたフッサールの言い回しをよく見てみれば、実は単に言葉が酷似しているだけではなく、問題の設定仕方やそれを解く手続きがハイデッガーの場合と同一だということが解る。いわゆる「現象学の現象」はハイデッガーでは「存在」だから、彼の問題自体はフッサールの場合と異なっていることは言うまでもないが、今この点は度外視しておき、「方法」という面から見れば、「現象学の現象」に該当するフッサールの概念は「主観的作業、志向的作業」であろう。これは「論理学的なもの」の「隠蔽された前提」、「明らさまに横たわっているのではなく、それを指示している沈澱の中に含蓄されているだけ」のものだから、ハイデッガーの表現ではまさに「差し当たり且つ大概は自らを示さないものであり、そして差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されているのだが、同時に差し当たり且つ大概は自らを示しているものに本質的に属している或るも

のであり、自らを示しているものの意味と根拠をなすものである」と言える。しかもこの「隠された前提」は「予め与えられている世界の中に沈澱していることによって間接的に示されている」のだから、これまたまさに「通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すものは、主題的にも自らを示すことへともたらされることができる」のであり、また逆に「差し当たり且つ大概は与えられていないからこそ現象学が必要である」ということになる。従ってまた、フッサールの「隠蔽された主観的形成方法の露呈」ということこそ現象学の「ロゴス」として、「隠蔽されていないもの（アレーテス）として見せる即ち覆いを取り除くこと」であり、そのことによって「或るものを端的に見させる」ことである。このように両者の方法を比較してみると、両者のやり方には、普通よく解説されているような「事象そのものへ」という「態度」の共通性という程度のことよりも遙かに深いつながりが見られるのである。あるいは「つながり」というよりもむしろ、言葉の使用法から見てフッサール（後期）がハイデッガー（前期）から影響を受けたのではないかとも推測されるのである。しかしそれと共に逆に、ハイデッガーがフッサールのやり方の実質から学んで、自らの方法を整え、それを明確な、レトリックに富んだ表現にもたらしたのではないかとも推測され得るのだが、もしそうであれば、フッサールはハイデッガーを通じて自らの方法を再認識したことになるであろう。後年のハイデッガーの述懐（「現象学への私の道」）によれば、彼が大学生活を始めた一九〇九年に既に『論理学研究』に出会い、それ以降その魅力と、理解しきれない不安とに付きまとわれ、徹底的な研究を余儀なくされたという。その後フッサールはリッカートの後任として一九一六年にフライブルクに着任したのだが、そこで「私は一九一九年以降フッサールの近くで自ら教えつつ一学びつつ、現象学的に見るということを訓練し、同時に、変わったアリストテレス一理解をゼミナールで確かめていた時、私の関心は新たに『論理学研究』、就中第一版、第六研究に傾いていった。この箇所で特に究明されている、感性的直観と範疇的直観との区別が『存在者の多様な意義の規定のためのその射程』を私の前に露呈させたのであった」[64]。この「現象学的に見るということ」が具体的にいかなることであるかは詳らかにされていない。しかしそれは前述のような、ハイデッガーがフッサールから学び、自ら整えていった方法であり、フッサールが彼から逆影響を受けたやり方であったと考えても誤りではないであろう。確かに『論理学研究』のフッサールはまだ後年のような言い回しこそしていないものの、「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」ところの、また同時に、「感性的素材」に

「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示す」ところの「範疇的形式」を、その「覆いを取り除く」ことによって「端的に見させる」ことを図ったのである。しかも「見させる」働きたる当の「範疇的直観」自体をも、感性的直観に「先行するか相伴うかして自らを示す」ものとして、その「隠蔽されている」状態から「明るみにもたらし」、「見させ」たのである。従ってハイデッガーはこうした「現象学的に見る」という仕方をフッサールから学んで、独自の巧妙で明確な言葉に定着させたのではなかっただろうか。

ここでもう一度両者を対質させてみよう。先ずフッサールの側に立ってみると、ハイデッガーの場合には方法概念が云々されるにもかかわらず、方法の前提たる「現象」及び「学」が語源的に説明されているに過ぎず、具体的な手続きとしての「見させる」方法は明示されていないし、他方ハイデッガーの立場から見ると、フッサールの場合には肝心の「現象」または「事象」という概念が前提されているだけで、一向に解明されておらず、だから「現象学」も不分明なままである。また逆にわれわれが相補的な観点を取れば、両者相補い合うのであり、しかも「現象学的に見る」という点で密接なつながりが発見されたのである。勿論われわれはまだ「ノエイン」または「範疇的直観」にはまだ立ち入っていないのだが、それは次節の課題として、今は本節の主題である「事象そのものへ」という概念に帰っていきたい。

4　方法概念としての「事象そのものへ」

ハイデッガーは「時間概念の歴史のためのプロレゴーメナ」と題する講義でも既に「事象そのものへ」という言葉を語っている。そこでは、数学における形式主義と直観主義との対立、物理学における相対性理論による革命等の「今日の、学の危機」[63]を粗描し、それは個別科学と、そこで問われている事象との根本的関係が不確かなものとなったところに生じたと言う。そして今や「至る所でわれわれは事象そのものへという根源的理解にまで押し迫っているのが解る」[64]。ところで「現象学的原則は事象そのものへということであり、それは、伝統的な、即ち全く基盤がなくなった諸概念による構築とか放縦に浮動している問いとかに対して言われる」のであり、そして「われわれは現象学的原則の中に二重の要求を聞きとめる、即ちその一つは、確固とした基盤の上に立って証示しつつ研究するという意味での事象そのものへという要求（証示的作業の要求）、それから、フッサールが自分の哲学の営みをそう理解していたところだが、先ずもってこの基盤を新たに獲得

し、確定するという要求（基盤を露出させるという要求）である」[37]。しかしこれだけでは、確固とした基礎づけの上に、確固とした理論を築き上げるべしという、およそ哲学一般の、いやそれどころか学問一般の基本的要求または当然の研究姿勢の問題でしかない。そこで彼は論の展開のための手掛かりとして現象学による「三つの発見」[38]、即ち「第一に志向性、第二に範疇的直観、第三にアプリオリなものの根源的意味」[39]を取り上げる。この三つの中で最も重要な発見は範疇的直観であり、この概念を軸に彼の主張を一言でまとめて言えば、アプリオリなものも感性的直観とは違ったかたちでそれなりに志向され、直観され得るということであろう。「範疇的諸作用は或る新たな対象性を構成する。このことはいつでも志向的に理解されなければならず、その諸作用が初めて事物をどこかに生起せしめる、ということを意味しない。構成するというのは作るとか製造することとしての制作することではなく、存在者をその対象性において見させることを意味する」[40]。しかも「事象そのものへの端的な適合」、「こうした直接的に見る把握」が伝統的には「記述」と言われるから[41]、従って「現象学は志向性の、そのアプリオリな面における分析的記述である」[42]ということになる。

彼はこの考え方を押し進めて、『存在と時間』（1927年）では現象学をはっきり方法概念として説明する。現象学は「立場」とか「方向」ではなく、「現象学という表現は第一に或る方法概念を意味している」。「現象学という名称は、だから『事象そのものへ！』と定式化できるような或る原則を表現している――すべての放縦に浮動している構築や偶然の思い付きに反対し、見かけだけ証示済みの諸概念を継承することに反対し、しばしば数世代にも渉って『問題』として威張っている疑似問題に反対する」[43]。勿論これだけではごく自明なことが言われているに過ぎない。しかし彼自身は「実際には自明さが大切である」[44]と断言して、次に語義の起源からする分析に取りかかる。この断言の根拠は述べられていないが、彼は元々確かに、事柄の日常的、自明的な理解から出発し、この中に隠されているものを解釈し、明かるみにもたらすという手法を取ることが多く、おそらく今の場合もこの手法を踏襲して、単なる断言でも単なる語源解明でもなくて、「現象」や「学問」という一見自明な言葉の中に隠されている本来の意味を露呈させることを目的としていると見るべきであろう。そしてギリシア語の根源的意味が辿られた結果、「そこで現象学とは、アポファイネスタイ・タ・ファイノメナ、即ち、自らを示すものを、それがそれそのものから自らを示すままに、それそのものから見させることをいう。これが現象学という名前を自らに与える研究の形式的意味である。こうして、表現されていることは

先に定式化された『事象そのものへ！』という原則以外の何ものでもない」[45]と結論される。即ち、現象学は、従ってまた「事象そのものへ」という原則は「立場」とか「方向」ではなく、「自らを示すところのもの」を明らさまに「見させる」ための「取り扱い方」を示すものに過ぎない。そしてこの原則は主題となるものの「直接的呈示と直接的証示」[46]を基礎に置くのだから、「構築」ではなくて、「記述」が現象学のやり方となる。「記述的現象学」というのは「根本的に同語反復的」[47]なものである。但し「記述」と「分析」とは必ずしも矛盾するものではない。「事象」は見れば直ちは解るといったものとは限らず、むしろ「見させる」に到るためにも「分析」とか「解明」の並々ならぬ道程が必要であることが多いからである[48]。現象学そのもの「が」方法概念だと言われていたのだから、「記述」は副次的な意味で現象学「の」方法と言われるべきであろう。

さて、そのギリシア的、根源的意味では「現象」とは「自らを示すところのもの」であり、「学」（「ロゴス」）とは話題になっている「或るものを端的に見させる」ことだということがこうして明らかになった。現象学もまた「事象そのものへ」と定式化され、「方法概念」として明示された。特にハイデッガーはこれ等の概念を、「自らを示す」とか「それそのものから」という同種の概念を二重三重に重ね合わせながら、言葉巧みに表現した。従って「事象そのものへ」または現象学という概念が意味するところは、単に「すべての放縦に浮動している構築や偶然の思い付きに反対」するという「態度」だけではなく、また副次的にもせよ「記述」が方法であるという単純なことでもなかった。勿論恣意的な構築を排除することもなるほど研究姿勢として必要なことであるし、また「記述」もなるほど方法の一端を担わなければならないであろう。しかしこうしたことよりもっと根本的なことは、再三繰り返すように、「現象学」は「現象学の現象」（フッサールでは「本質」、ハイデッガーでは「存在」）、即ち「通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」、「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されているのだが、同時に差し当たり且つ大概は自らを示しているものに本質的に属している或るものであり、自らを示しているものの意味と根拠をなすもの」を、「隠蔽性から取り出し、それを隠蔽されていないもの（アレーテス）として」「端的に見させる」ものである。だが考えてみれば、いかなる哲学でも、いやいかなる学問でも、それがいやしく何事かをわざわざ語るからには、「隠蔽されている」ものを、その「覆いを取り除く」ことによって明るみに出すのであろうから、あるいは少なくとも明るみ出した積もりになるのではあろうから、前述の現象学の定義は余りに

一般的に過ぎると言われるかもしれない。あるいはこれはむしろ現象学の普遍性を示していると言われ得るかもしれない。だが何れにしても現象学の意味またはその一般性（普遍性）はこれだけに尽きるわけではなく、われわれは次節及び次々節で現象学にもっと立ち入って検討を加えるであろう。とにかくわれわれは目下のところ現象学の根源的な意味を主としてハイデッガーの言葉でまとめてきたのだが、この意味はフッサールにも通底するものであることが忘れられてはならない。

確かにフッサールはハイデッガーのようには豊かなレトリックも用いず、根源的意味を提示することもなく、またやたらに「直観」、「純粋」等の用語を振りかざし過ぎるところがあるので、彼の説明は必ずしも人を納得させるものではないし、ハイデッガーの定義とも重なり合うところが少ないようにも見える。例えば「さて現象学は実際純粋に記述的な学科、超越論的に純粋な直覚によって限無く研究する学科である」(III, 141f.) とか、「超越論的現象学は、われわれによって記述された『還元』を通じて超越論的意識の分野を我がものとし、それについて直接的直覚において与えられているものを把握し、純粋な本質記述と純粋な記述とを行い、しかも分析しつつ且つ絶えず新たな形態を自由に産出しつつ、新たな本質記述と本質規定とを果たしつつ、だが絶えず直接的直覚の枠内に留まりつつそうする」(V, 78) とかはこの種のものである。この類の定義の適否は実際に彼の哲学に立ち入って判断するより他に仕方がないのだが、確かに一般的ではない。「現象学、それは一つの学、学的諸学科の一つの連関を言い表す。だが現象学は同時に且つ就中或る方法と思考態度、特に哲学的な思考態度、特に哲学的方法を言い表す」(II, 23) とか「われわれの意味での現象学は一切の認識の起源、一切の認識の母の学である。そしてそれは一切の哲学的方法の故郷である」(V, 80) というような定義は前述の定義よりも穏やかなものではあるが、この場合の「思考態度」については言うまでもないであろうし、また「一切の認識の起源、一切の認識の母の学」と言われていることは「フッサールが自分の哲学の営みをそう理解していたところだが、先ずもってこの基盤を新たに獲得し、確定するという要求（基盤を露出させるという要求）」（ハイデッガーでは現存在の存在意味を露呈させるという要求）と言い替えられ得るであろう。そして特に「方法」と言われているものは「直接的直覚」（ハイデッガーでは「ノエイン」、または「証示的作業の要求」として述べられたものに当たる）と「純粋な本質記述」だと思われる。ここではなるほどまだ「覆う」とか「覆いを取り除く」とかについては何も語られていないものの、少なくとも「方法」については前述のハイデッガーによる定義と抵触するものではない。また後期のフッサー

ルが「隠す」とか「露呈させる」という概念を頻用していることは既に指摘された通りである。

ところでハイデッガーの場合に関して次のような異論があるかもしれない、即ち『存在と時間』以後「現象学」という語が次第に影が薄くなっていったところから見て、「事象そのものへ」という方法に元々限界があったことは明らかであり、従って「事象そのものへ」という概念は十分な方法概念ではない、というものである。われわれが「存在」について語り、意味づけるというよりも、逆に「存在の真理が言葉に到り、思索がこの言葉へ達する」[49]とされるところでは、事象そのもの「へ」ではなくて、事象そのもの方「から」われわれに到る方法こそ新たに考えられなければならなかった、というものである。つまり「将来の思索はもはや哲学ではない」のであり、われわれの言葉ではなく「存在の言葉」[50]が聞きとめられなければならないのである。このハイデッガーのいわゆる「転回」は方法の転回でもなければならない。移行期にあるものとして知られている『ヒューマニズムについて』（1949年）ではこの点に関してやや控えめにこう言われる。「存在の真理の中へと進み入り、考えようとする思索は、最初に通り抜けることの難儀さの故に、全く別の次元のことはごく僅かのことしか言葉にもたらさない。言葉が、なるほど現象学的に見るという本質的な助けを固持しながらも、それにもかかわらず『学問』とか『研究』とかへの相応しからざる意図を放棄するのになお成功しない限りは、言葉はなおそれ自身自らを偽ることになる」[51]。この「全く別の次元の」事象については、「将来の思索はもはや哲学ではない」のだから、「その事象性に相応しい発言」[52]とは「詩人的に」[53]語ることである。「言葉は存在の家である。その住まいに人間が住まうのである。思索する者と詩作する者とはこの住まいの番人である」[54]。ここでわれわれは二つの疑問に行き当たる、即ち第一に「学問」や「研究」でない現象学とはいかなるものかということ、第二に、後期ハイデッガーにとって現象学は思索（または詩作）という主たる方法に従属する「助け」でしかないのだが、「助け」であるにしてもそれはいかなる役割を果たし得るのかということである。先ず前者について見れば、本来「学問」や「研究」でない現象学というものは、学問の基礎づけのために現象学を構想したフッサールにとって形容矛盾以外の何ものでもないのだが、ハイデッガーにとっては必ずしもそうではない。「存在の真理」に直面した者が「事象性に相応しい発言」をするためにはもはや従来の、学問を志す現象学では間に合わない。だが「学問」への意図を放棄した現象学があり得ると仄めかされてもいる。それはおそらく「『事象そのもの』によって導かれて」、「自らを示す」現象からの呼

び掛けにその「覆いを取り除く」ことによって素直に聴従し、それに呼応するという現象学である。いやむしろ「覆いを取り除かれる」べきものは「学問」や「研究」の方だから、「現象学」というのも言い過ぎであろう。「端的に見させる」のは「学問」や「ノエイン」ではない方法でなければならない。従ってそれはいわゆる「知的直観」でも「範疇的直観」でもなく、詩的直観とも呼び得るようなものになる。つまりここでは既に「事象」も「ロゴス」も前期におけるのとは内実が変わってしまっているのであり、それにもかかわらずまだ「事象そのものへ」という標語を用いようとすれば、前期にも通底するようなその意味としては、「態度」、「姿勢」だけでしか考えられ得ない。もしそう解してもよいのであれば、第二の問題に対しても同様の答えが得られる。「現象学的に見るという本質的な助け」となることは件の「態度」、即ち「存在」の呼び掛けに呼応するという広義での「姿勢」である。こうして、現存在から存在そのものへの接近仕方を意味していた「事象そのものへ」という合い言葉が、彼の「転回」後は存在そのものからの呼び掛けに呼応することを意味するようになったと考えられる。従って、彼は「事象そのものへ」ということを廃棄したのではなく、その内実を或る意味で変えていったのである。とにかくフッサールから見れば彼の「事象そのものへ」または現象学が換骨奪胎されたことになるのだが、ハイデッガーから見ればフッサールの現象学では「事象そのものへ」達することができないのである。『思索の事象に寄せて』(1969年) においてはハイデッガーはこの点で直接フッサールを批判している。ハイデッガーは同書所収の論文「哲学の終末と思索の課題」において、明確に「事象そのものへ」という呼び掛けを行った近代の例としてヘーゲルとフッサールの場合を挙げる。ヘーゲルにおいて「事象」は「実体は主体である」という意味での「主体性」である。この命題はエゴ・コギトという主体の内で絶対的主体に到達されるということであり、逆に後者が前者のうちで初めて明白なものになるということでもある。またフッサールの場合においては、一切の事象は「超越論的主観性」によって基礎づけられるということも周知の通りである。確かに両者の考えるその内実はかけ離れたものであるが、しかしやはり両者にとって哲学すべき主題は「主体性 (主観性)」に他ならない。「われわれは『事象そのものへ』という呼び掛けの解明を道標として選んだ。この道標は、哲学の終末にあたって思索の課題を規定することへとわれわれを導くような道へとわれわれを連れていくべきであった。われわれはどこまで到達したのか。『事象そのものへ』という呼び掛けにとって、哲学がその事象として関わっているものが予め確定してしまっているという洞察迄である。ヘーゲルやフッサールから見れば——彼等

にとってだけではないが――、哲学の事象は主体性である。その呼び掛けにとって、事象それ自体が争点になっているのではなく、事象がよってもって現在的なものになるその現示である」[55]。彼等の場合、主体性という或る限定された場に入り、主体化（主観化）されたものだけが事象ということになる。つまり事象は「予め確定してしまっている」のであり、だから事象そのものは視野には入ってこない。「しかしヘーゲルもまた、フッサールやすべての形而上学と同様、存在を存在として問うていない」[56]。従って、「むしろ重要なことは、『事象そのものへ』という呼び掛けの中で何が思索されないままに留まっているかを問うことである」[57]。そして、「明るみ」、「アレーテイア」、「原現象」、「原一事象（＝原一因）」[58]等と呼ばれるこの「思索されないままに留まっているもの」はもはや「真理」とさえ言われない。「むしろアレーテイア、明るみという意味での非隠蔽性が初めて、真理の可能性を授ける」[59]のである。「明るみ」とか「非隠蔽性」とかと呼ばれてもこの「原現象」は相変わらず「秘密」であり、学問的現象学の手の届かないものである。それは例の学問の意図を放棄した広義での現象学、即ち事象そのものに語らしめる「態度」によってしか近づき得ないものである。同書に書収の「現象学への私の道」の末尾では次のように言われている。「現象学的哲学の時代は過ぎ去ったように見える。それは既に哲学の他の諸方向と並んで歴史上やっと記録されるに過ぎない何か過去のものと見なされている。しかし現象学はその最も固有な点ではいかなる方向でもない。現象学は時代と共に変わり且つ変わることによってのみ持続する、思索の可能性、即ち思索されるべきものの要請に対応する思索の可能性たる現象学がそのように経験され且つ保持されるなら、それは思索の事象、この事象の開示性は一つの秘密のままに留まるのだが、その事象のために名前としては消え去ってもよいのである」[60]。このように、「事象」は「学問」によっては「見させる」ことのできない「秘密」となり、「見させる」方法も言わば「秘密的なもの」になる。従って、今「態度」の問題は度外視して言えば、フッサールと共に現象学をあくまで「学」として考えるのであれば、「事象そのものへ」は学問の方法概念とはならず、逆にハイデッガーと共に「事象そのものへ」を方法概念として固持しようとするのであれば、現象学は「学」ではないことになる。だがわれわれはここではこうした二者択一を「括弧に入れて」、「学」としての現象学の方法の問題に帰っていこう。われわれの検討課題として残されているのは「方法概念としての現象学」ではなく、「現象学『の』方法」即ちハイデッガーの言う「ノエイン」またはフッサールの言う「範疇的直観」であった。

第2節　現象学の方法

1　範疇的直観

ハイデッガーがフッサールの「範疇的直観」という概念に魅力を感じていたことは既に見てきた通りであるが、『存在と時間』ではこれを「ノエイン」という概念に置き換え、しかもごく簡単に触れているだけであり、あるいは「直接的呈示と直接的証示」、「端的に見させること」等の表現でこれを暗示しているだけである。つまりこの概念を解明し、手続きを明らかにするのではなくて、語義の解説で済ませている。フッサールが果たした解明も行き届いたものとは言えないかもしれないが、しかし彼はこうした思い切った概念を提起するに当たって多くの紙幅を費やさざるを得なかった。それというのも「普遍的なもの」の存否については、ましてやその把握の仕方については古来から論争の的であったからである。就中カント以降現代迄、普遍的なものの直観即ち「知的直観」は神秘的、魔術的なものだとして退けられることが多い。カントによれば「感性の範囲を超えれば直観は全く存在しない」(1)。だから「しかし知的直観はわれわれのものではなく、それについてわれわれは可能性すらも洞察することができない」(2)。このようにカントが直観を感性的なものに限定したこと（尤も彼は感性の「形式」に関して「純粋直観」は認めたから、これについては現象学的現象概念をめぐって前例のハイデッガーのような解釈も出てきたのだが）は後世に大きな影響を残した。ヘーゲルに至っては知的直観は怠け者の思い付きでしかないと言わんばかりの調子で非難する。彼によれば、一足の靴を造るのでさえいろいろと学習し、訓練しなければならないのに、「哲学することそのことだけは、研究や学習や努力は必要ないと言われる。この安易な意見が最近直接知、直観による知の理論によって確証されている」(3)始末である。こうした理論は単に勝手な「断言するドグマティズム」(4)に過ぎない。その他にも知的直観批判は多々あるが、概ねカントやヘーゲルによるものと同工異曲である。フッサールの「範疇的直観」や「本質観取」についても同様の批判が加えられることが多い。こうした概念は「誇りではあるが、しばしば誤用され、またそれ以上にしばしば嘲笑された」(5)と評する人もある。それどころか、それは「フッサール自身によって実行されたのであれ、シェーラーやフォン・ヒルデブラントやサルトルによって実行されたのであれ、現象学的方法の基本的な弱点の一つ」(6)だと言う論者さえある。見掛けるところに確かに「範疇」と「直観」とはカント的視点から言えば矛盾概念ですらある。ではフッサールはどのようなところから敢えて「範疇的直観」というような概

念を導き出したのであろうか。

もともと数学者であったフッサールは一方で、当時ドイツで主流をなしていた実証主義を論理学にも適用した心理学主義に反対して、心理的なものに対する論理的なものの自立性、普遍性を擁護し、他方で、イギリス経験論の流れを汲むフッサールは論理的なものの自立性、普遍性を、任意に定義された記号と、任意に立てられた規則による記号間の演算に還元する形式主義に反対し、意味あるものとして意識に明証的に与えられたものと考える。それというのも、論理的なものを現実的な心理作用に還元する心理学主義の立場をとれば、その主義が主張すること自体もその時々で心理的に変異する相対的、蓋然的なものになってしまい、だからまたおよそ論理学というものが成立しなくなるし、逆に論理的なものの普遍性、必然性をトートロジーの体系、演算の整合性という点に求める形式主義の立場では、論理学は一種のゲームになってしまい、その「学問」としての意味が見失われてしまうからである。従って彼は『論理学研究』において、心理学主義には「範疇」の自立性、普遍性を対置し、形式主義には「直観」の明証性を対置することによって、両者の仲介を試みたと言えよう。尤もこうした理由付けは単に外的なものでしかなく、これには勿論もっと内的な理由も論理学そのものの内部に十分認められ得るのである。

或る事態を知覚し、それを言明する場合、例えば「ＥはＰである」、「或るＳはＰである」、「このＳはＰである」、「すべてのＳはＰである」等という命題を立てることがでしるし、更に否定による変形、連言的結合、選言的結合等によって複合形（推論）を作ることができる。これ等の命題を調べてみると、種類の違った二つのグループのものから成り立っていることが分かる。「さて容易に見て取れることだが、知覚自身によって充実され得る意義は、こうした『判断形式』のうち専ら文字記号で示される位置にあるもののみであり、他方それを補完する形式意義にとっては、これに充実を与えることができるものを知覚のうちに直接求めても、それは見込みがないし、それどころか根本的な誤りであろう」(XIX/2, 664)。つまりＥ、Ｓ、Ｐというアルファベットで示される「文字記号」の部分は他の同種のものに取り代え得る「関数的意義」を有しており且つ知覚可能なものであるのに対し、「できる」、「或る」、「すべての」等の「補完する形式意義」の部分は普通の意味では知覚できないものである。例えば「すべての人間は動物である」という命題において、「人間」や「動物」は知覚できるが、「すべての」や「である」は知覚できない。そして前者が「感性的素材」と呼ばれ、後者が「範疇的形式」と呼ばれる。このうち「範疇的形式」は今挙げられたものだけではなく、その他にも「そして」と「あるいは」、「な

らば」と「かくて」、「或るもの」と「何もない」等数多くある。ところでここ迄の彼の考え方を整合性や簡潔さを基準にしてもっと整理すれば、それは表面的には現代の記号論理学と大差ないものになるであろう。フッサールの「補完する形式意義」あるいは「範疇的形式」は命題論理学においては、命題変数の結合形式として記号で定義されているようなもの、つまり論理語、例えば否定記号（でない）、連言記号（そして）、選言記号（あるいは）、条件記号（ならば）等が対応するし、「関数的意義」を有しているE、S、P等は論理変項に当たる。また「或る」、「すべての」等の「範疇的形式」は述語論理学における量化子即ち存在記号、全称記号になるであろう。だが両者の対応もここ迄である。フッサールはこうした諸形式を任意の定義とも考えないし、また単なる慣用的な使用法とも見なさない。それ等は単にゲームのための駒の役割しか果たさないのでは無意味だし、また勝手に変え得る約束事であっては普遍性を持たないことになる。彼はあくまで「範疇的形式」そのもののアプリオリな可能性、理念性を認め且つわれわれが実際にその意味を観取し得るもの、意味充実され得るものとする。つまり単に「名辞」のみならず、「判断」という「事態」も成立可能であり且つそれがわれわれに理解可能である限りは、それの不可欠な構成要素である「範疇的形式」も直観され得るのでなければならないのである。「先ず、われわれが直ちに前提したように、実際に諸形式もまた充実されるということ、あるいは、単に『素材的な』意義契機のようなものだけではなく、しかじかの形式を持つ意義全体も充実されるということは、忠実な知覚言明のいかなる例を思い浮かべても、疑う余地がない」（XIX/2, 671）のである。「確証する自己呈示という様式で充実するいかなる作用」も「知覚」と呼ばれる限りは、「範疇的形式」の「直観」も一種の知覚であるが、「感性的素材」が対象ではないから、通常のエンピリッシュな知覚ではあり得ない。そこで彼は「感性的知覚」との違いと類似性を同時に表すために「超感性的知覚」という甚だ問題となりそうな概念を導入した。「もともとは感性的概念である直観と知覚との或る全く不可欠な拡張」（XIX/2, 541）が必要になったからである。但し「超感性的知覚」はかなり危険な表現であるので、これは「範疇的直観」によって代替さいていくことになる。とにかく「範疇的形式」を単にわれわれの単なる約束事または任意の規約、記号のための記号ではなく、それ自体で成立している客観的なものと見なす限り、どうしても「範疇的直観」という概念が必要となるのである。「実際われわれは、範疇的な形式を持つ意義が充実され、それが知覚によって確証されるということは何を意味するのか、という問いに対しては、その意義はその範疇的形成のうちにある対象そのものに関係づけられてい

るということより他の何の意味しない、としか答えようがない。この範疇的形式を伴う対象は、意義の単なる記号的な機能の場合のように単に思念されているのではなく、その対象はまさにこの形式そのものというかたちでわれわれの前に立てられているのである。換言すれば、それは単に思考されているのではなく、まさに直観され、知覚されているのである」(XIX/2, 671)。

この「範疇的直観」は「形式」の把握として提起されてるところからすれば、必ずしも「直観」という言葉で通常思われているほど魔術的なものではなく、或る意味で「悟性」または「理性」と両立し得るはずのものである。また「研究や学習や努力は必要ない」ような「直接知、直観による知の理論」としての「安易な意見」でもない。だから「観取と直覚という表現は現象学的に考えられてるものが誤解される一因をなしている。範疇的直観についてフッサールが詳述して以来既に明確になっていることだが、この連関における直観という言葉は決して端的な直接的観取を意味しておらず、端的に且つ直接的に直観されたものに即する形成的、産出的思考諸作用を前提としており、この諸作用の成果として範疇的形式や形相が成立し、対象的に固有の自己所与性にもたらされる」[7]とも解説されている。即ちそれは「直接知」ではあっても、われわれが言わば「基づけられた直接性」とでも呼び得るような性質を有しているのである。そこで「基づけ」というフッサールがしばしば用いている概念を見てみなければならない。例えば色は延長なしには考えられず、逆に延長は色なしには考えられないのだが、この場合色と延長とは一つの統一的直観の中で相互に基づけ合っているわけである。基づけの仕方はその他様々であって、一方的基づけの場合もあれば、間接的な基づけ関係の場合もあり得る。要するに「或るαそのものが、本質法則的に、それを或るμと結合する或る包括的統一の中にのみ存在する場合、われわれは、或るαそのものは或るμによる基づけを必要とする、と言い、あるいは、或るαそのものは或るμによる補完の必要がある、とも言う」(XIX/1, 267) のがこれに関する定義である。今このαに「範疇的形式」を、μに「感性的素材」を、「或る包括的統一」に「判断」(または「命題」)を代入することができる。結局判断における「範疇的形式」は感性的知覚による「感性的素材」の把握に基づけられて、しかもこれとは異なった「新たな対象」、「高次の対象」として「範疇的直観」によって把握されるということになる。このように、「範疇的直観」は「直観」とはいうものの、「端的な諸作用」ではなく、「基づけられた諸作用」であり、「それによって成立するのは、任意の主観的体験でもなければ、元の諸作用と結び付いた諸作用一般でもなく、われわれが述べたように、新たな

客観性を構成する諸作用である。成立している諸作用は、その内で或るものが現実的なものとして且つそれ自身というかたちで与えられたものとして現れているところのものであり、しかも、ここで現れているところのものは基づける諸作用の中だけではまだ与えられていなかったし、与えられ得なかったようなものである。だが他面、新たな対象性は旧い対象性に基礎を置いており、それは基礎をなす作用の中で現れている対象性に対して対象的関係を有している。それの現れる様式はこの関係によって本質的に規定されている。ここで問題になっているのは、このように基づけられた諸作用によってのみ『それ自身』現れに至り得る客観性の領域である」。「こうした基づけられた諸作用の中に直観作用と認識作用との範疇的なものがあり、この諸作用によって、表現として機能する場合の言明的思考は充実されるのである。こうした諸作用への完全な適合の可能性が言明の真理をその正当性として規定しているのである」(XIX/2, 675)。

以上の論述で主題とされていたものは判断の形成や判断の複合態（推論）の形成に関する範疇的諸作用であった。この「基づけられた諸作用」は基づける方の作用の諸対象を、例えばE、S、Pという素材を相互に結び付け、統一するものであった。従って勿論この場合には形式が措定されているばかりではなく、同時にその素材も同等の価値を以て措定されていなければならない。ところでフッサールはこうした諸作用の他に、あるいはこの諸作用を拡大して、更に「普遍的直観」なるものを提起する。「さてわれわれは或る別のグループの範疇的諸作用を考察してみる。この諸作用の場合には基づける諸作用の対象は基づけられる諸作用の志向の中には入り込んでこないで、後者に対する前者の密接な関係は関係づける作用によって初めて告示されるであろう。このグループに属するのが普遍的直観——勿論多くの人にとって木製の鉄というのと同じように聞こえる表現だが——の領域である」(XIX/2, 690)。要するに、先のグループのものは「形式」に関する範疇的諸作用であったが、今度の「或る別のグループの範疇的諸作用」は「実質」に関する直観である。今度の場合本来の志向の対象は基づけられるものだけであり、基づけるものの方は一般者の把握のための「個別事例」を提供するに過ぎず、主題的には志向されていない。例えばいろいろの赤いものや種々の三角形を実際に知覚したり（措定作用)、想像したり(非措定的作用）しながら、即ち基づける作用に基づけられながら、新たな範疇的諸作用即ち基づけられた作用によって、新たな対象たる、種としての「赤」とか「三角形」の「理念」を把握する場合、基づけられる作用の方は専らそれ等の「理念」に向かっているだけであり、個別事例は単なる手段でしかない。こうした作用は「理念」に向かうのだから

「理念化的抽象」とも呼ばれるし、「一般者」を「観取する」ことだから「一般者の直観」とも呼ばれる。あるいは普遍的なものを目指すという意味で「普遍性意識」とも名付けられる。前述のように歴史的に見て「知的直観」は非難されることが多いのだが、この非難は「範疇的直観」に対してよりも遙かにこの「普遍的直観」に向けられるであろう。尤もこの概念は『論理学研究』ではごく簡単に触れられているだけであったから、余り注目されなかったかもしれないのだが、その後彼がこの方法を大々的に掲げるようになったところから、問題視されることも多くなっていったのである。彼も「普遍的直観」という言葉が「木製の鉄というのと同じように聞こえる」のではないかという危惧を抱いてはいるのだが、しかし彼自身は、これは「範疇的直観」のほんのちょっとした拡張に過ぎず、従って「範疇的直観」を理解できさえすれば当然「普遍的直観」も理解可能であると考えているようである。『論理学研究II』第二版（1920年)、第二部（この部分は第一版では第六研究として納められており、第二部として独立したものではない）に付された序言においては次のように言われている。第二部（第六研究）の第一章（「客観化的志向と充実化」）は殆ど改訂していないのだが、「これに対し私は私にとって特に貴重な、『感性と悟性』に関する第二章のかなり大幅な改訂を試みた。私は、『感性的直観と範疇的直観』に関する節は先行の諸節の準備的論述と併せて、論理学的明証を（それと共に当然、価値論の領域や実践の領域における、それと対応するものをも）現象学的に解明する道を開いた、と今なお確信している。私の『純粋現象学のためのイデーン』に対する誤解は、もしこの節がよく注意されていたならあり得なかったであろう。だから、自明のことなのだが、『イデーン』において語られていた、普遍的本質を観る直接性はその他の範疇的直観の直接性と全く同様、非直観的な思考、例えば記号による空虚な思考の間接性と対立する。それにもかかわらず、人は理性の各理論によって基礎的な、感性的直観と範疇的直観との区別をよく知らなかったという、まさにこの故に、この直接性と、普通の意味での直観の直接性とをすり替えてしまったのである。殆ど二十年間に渉ってしばしば敵視され、それでいてよく利用されもした或る著作において呈示された、非常に効果的な意義のある端的な諸論定が顕著な学問的影響もないままであったということは、私の考えでは、哲学的学問の現在の状況をよく表している」(XIX/2, 534)。しかし人が『論理学研究』の当該箇所をよく読んでいたにしても、『イデーンI』における彼の叙述が余りに単純過ぎて、「私の『純粋現象学のためのイデーン』に対する誤解」を十分には解き得なかったであろう。だが念のため次に「しばしば敵視され、それでいてよく利用されもした或る著作」即ち『イデーンI』

における彼の説明を見てみよう。この著作では範疇的直観による形式的アプリオリの把握仕方よりも、「本質直観」、「本質観取」[8]と命名された、実質的、内容的アプリオリの把握仕方が主題化されている。

「普通の意味での経験科学は事実学である。経験作用という基づける認識作用は実在的なものを個体的なものとして措定する。その認識作用は実在的なものを空間―時間的に定在するものとして、この時間位置にあり、自己のこの持続を有し、しかもその本質上同様にいかなる他の時間位置にもあり得る実在性内実を有する或るものとして措定する。更には、この場所に、この物理的状態において（あるいはこの形態の身体的なものと一つになって与えられている）存在する或るものとして措定する」(III, 12)。このように「事実」というものは「個体的」、「実在的」、「空間―時間的」なものであり、従っていかにしても「偶然性」を免れ得ない。逆に言えば、それは真の必然性、普遍性には達しない。だが、例えばいろいろな音があるにしても、それ等がいろいろな「音」としてまとめられる限り、それ等に共通の「一般」として取り出され得る「音」という「形相」（「本質」）がなければならない。「こうして例えばいかなる音もそれ自体として或る本質を有しており、そして最上位には音一般、あるいはむしろ聴覚的なもの一般という普遍的本質を有している」。そして「先ず第一に『本質』とは、個物という自己固有の存在においてそれの何であるかとして見出されるものを言い表した。だがそれの何であるかを指すこうしたもののそれぞれは『理念の中へと置か』れ得る。経験的直観または個体的直観は本質直観（理念化）に転化され得る」(III, 13)」。この場合特異なことは、基づけるものとして「範例化する」役割を果たすのは知覚や回想のような経験的所与に限らず、単なる想像上の所与でもよいということである。「三角形」の本質を知るために範例とすることができるものは、ノートに書かれた図形でもよいし、想像で思い描いた図形でもよい。従って「このことと本質的に関連することだが、本質を措定し、且つ先ずそれを直観しつつ把握することは何等かの個体的定在の措定を全然含蓄しない。純粋な本質真理は事実に関するいかなる主張も含まず、従ってまた、本質真理だけからは豪末の事実真理も導出され得ない」(III, 17)。さてこの程度の説明で「殊に形相（理念）、本質という概念に付きまとっている、一部は神秘的な思想はさっぱりと除去される」(III, 16) であろうか。彼はこの箇所で自分の『ロゴス』論文を参照するように求めているが、その当該箇所では次のように述べられている。「本質直観は知覚よりも以上に困難さまたは『神秘的』秘密を隠し持っているものではない。われわれが『色』を全き明晰さ、全き所与に迄もち来すなら、所与は本質なのであり、

そしてわれわれが例えば知覚から知覚へと眼を転じつつ、純粋直観によって、『知覚』、知覚それ自身であるもの――任意の流動的な知覚単独体の同一的なもの――を所与に迄もち来すなら、われわれは知覚の本質を把握したのである」(SW, 39)。「本質直観によって把握された『本質』が、少なくとも非常に広い範囲で確固たる諸概念に固定されること、それと共に、それなりの仕方で客観的で絶対的に妥当する確固たる言明の可能性を与えることは、先入見のない人なら誰にでも自明的である。色の最低の種差、究極的なニュアンスは尽しく難いかもしれないが、しかし『音』と区別された『色』ならば、世にこれ程確実なものはない程確実な区別である」(SW, 39f.)。確かに色と音とを区別する程度のことなら「知覚よりも以上に困難さまたは『神秘的』秘密を隠し持っているものではない」であろうが、それにしても彼の説明程度で済む程簡単に「形相」は手に入るものであろうか。あるいは「形相」はいつでも観取できるような固定的なものであろうか。更にまた、そもそも「形相」はどのような性質のものなのであろうか。こうした問いに答えるには『イデーンI』における「本質観取」の説明は余りに簡明過ぎて、明晰とは言いかねるところがある。尤も彼も他の思想と対比することによって判明にしようと努力はしている。それというのも、一方では彼は或る種の直接的把握を唱えているのだから、これを経験論の言う知覚と区別しておかなければならないし、他方では形相なるものの存在を主張するのだから、プラトン主義だとの非難に答えておかなければならないからである。先ず経験論については、「『事象そのもの』への還帰という根本的要求が経験によって一切の認識を基礎づけるという要求と同一視または混同されている」と批判する。経験論者の言う直接的経験は「単独的個別者」しか与えず、これによって獲得される普遍性は精々帰納的、蓋然的、相対的一般性でしかない。従って経験論者の語る内容も、彼の用いる三段論法等の推論の方法も相対的でしかないことになり、だから「純粋に形相的思考」を認めない立場は「一つの懐疑論に陥り、これは真の懐疑論としては不合理によって自滅する」(III, 45) に到る。従って形相は唯名論の言うような名目的なものであってはならない。しかもそうでありながらそれはそれなりに確固とした経験（知覚や想像）の基礎の上に獲得されるものであって、「イデオロギー的に突飛なもの」や「スコラ学への逆行」ではなく、「形而上学的妖怪」や「アプリオリな思弁的構築」(II, 42) でもない。だから「『実証主義』がすべての学問を『実証的』なもの即ち原的に把握可能なものの上に絶対に先入見なく基礎づけることだけを言うのであれば、われわれは真の実証主義者である」(III, 46)。「懐疑的な消極主義（自らを実証主義と名乗っている）」を「真の実証主義」（＝積極主義）(SW, 70) によっ

て克服しなければならないのである。次に「プラトン的実在論」だとして非難される点については、「対象と実在的なもの、現実性と実在的現実性とが一にして同じものであれば、理念を対象や現実性として把握するのは勿論不合理な『プラトン的実体化』である」(III, 48) が、対象は現実的なものに制限されなければならないことはないとされる。即ち「理念」は非実在的なものとして存在し得るのである。「普遍的な対象概念なるものを無論また私が創作したのではなく、すべての純粋に論理学的な命題に要求される対象概念を復興させただけであり、また同時に、そうした概念が原理的に不可欠な、だからまた普遍的、学的な言説を規定する概念であることを指摘しただけである。そこでこの意味で、音階において数的に唯一の項である音質C、あるいは基数列における数2、幾何学的形成体の理念界における円形、数学的諸命題の『世界』における任意の一命題――要するにいろいろの理念的なものは一つの『対象』である」(III, 48f.)。形相は個物と離れて存在し得るプラトン的イデアではなく、また個物の中で自立しているアリストテレス的エイドスでもなく、ベーコンの言う形相に近いもののように思われる。何れにしてもそれは実在するものではないのだから、フッサールが考えている以上に存在証明が難しい。とにかくそれは、「それは何か」という問いに対する答え、その「何」である。なお、ここに挙げられている例から解るように、彼は「範疇的直観」と「本質観取」とを殆ど差のないものと見なしているのである。と言うよりもむしろ、「本質観取」は「形式」を対象にする「範疇的直観」の延長線上にあるわけである。その意味で彼の「直観」はベルクソンの場合の「直観」または「知的直観」とは非常に異なっていることが解る。フッサールは確かに、「意識に直接与えられたもの」から出発し、「持続」を「直観」によって直接的に把握する方法をとるベルクソンにかなり興味を惹かれていたとは言われている[9]。しかしフッサールはすべての「事象」を「精神的なもの」または「生命的なもの」して捉えているわけではない。従って、こうしたものの理解のために必要とされる直観と、先ずもっては「形式」のために必要とされる直観とでは大きな隔たりがあると言わなければならない。

それにしても「形相」とか「本質直観」というような表現はフッサール自身が恐れているように「多くの人にとって木製の鉄というのと同じように聞こえる表現」であるし、また彼のこの手法は「始めは極めて実り豊かで、学説史的にも必然的であったが、次第にドグマとして硬直化していき」、「現象学を孤立させることになった」[10]とも評される。だが彼も『経験と判断』になるとかなり柔軟な姿勢をみせ、以下のような「基づけ」の手順を踏むべきことを言う。そもそも感性的な経験による「概念形成」は枚挙可能な数の、偶然

的に与えられる個別者を出発点とするものである。そこで得られる「経験的普遍性」は「現実的な個別者のこの制限された範囲、そして言わば数えることの可能な範囲」に関係するばかりでなく、「一般に、個別者のいっそう広汎な経験を推定的に予示する一つの地平を有している」(EU, 409) ので、「普遍性」とはいうものの、実は「偶然的な」ものでしかない。これに対し「本質観取の方法」は次のような手続きによるものである。「われわれは、理念化の過程に必要な三つの足取りをまとめて概観すれば以下の通りである、即ち、1．ヴァリエイションの多様性を産出しつつ通覧すること、2．相続く合致の中で統一的に結合すること、3．差異に対比し、合同なものを取り出して観取しつつ、同定すること」(EU, 419)。例えば「音」とは何かと考える場合、先ず、現実に聞いた音であれ、空想上の音であれ、或る一つの音を起点として次々と自由に、任意にヴァリエイションを産出し、「範例」として通覧する。即ち「この作業は経験された対象性または想像された対象性を任意の範例に変え、同時にこの範例が指導的な『原型』の性格、ヴァリエイション諸項の開放的に無際限な多様性の産出のための出発項の性格を保持することに基づく、従ってヴァリエイションに基づく」(EU, 410)。次に、こうしたヴァリエイションの過程を通じて様々の「模像」、「空想像」が産出されるのだが、これ等はあくまで「原型」に類似したものであり、従ってヴァリエイション諸項のうち「一つの統一」、「一つの不変項」が浮かび上がってくる。そうでなければ元来「原型」が「範例」になるということさえ考えられない。「例えばわれわれが今或る音を現実に聞いたのであれ、音として『想像上』思い浮かべたのであれ、或る音から出発して進んでいくなら、われわれは『任意の』ヴァリエイション諸項の変更の中で把握された、音という形相を、ここで必然的に共通のものとして獲得する」。逆に言えば、「範例」としての個々の音は「一つの形相の任意の個別態」(EU, 412) であることが分かる。これだけで一応「共通のもの」は得られているのであるが、最後に、「共通のもの」即ち「合同なもの」はそれとは違うものとの対立の中でより判明に確定される。いろいろな音があるにせよ、それ等は「色」との差異においてその「形相」は際立ってくる。さてこのような手続きと結果とは「経験的普遍性」が問題である場合とどのように異なっているのだろうか。それをフッサールは「本質観取」の自由さに見ている。個々のものを経験する場合には、実際に見ているものに拘束されるし、想像においても「疑似」という変様はあるものの、一定の調和のある進行を要請される。「われわれは、ヴァリエイションの多様性を自由に産出して、ヴァリエイションの項から項へ進んでいくのに、経験の統一という基盤に基づいて或る個体的対象から別の個体的対

象へ進んでいく経験と同じ様式では、調和性の制約に拘束さいていない。われわれは例えば、今黄色い色をした個体としての一軒の家を思い浮かべるなら、われわれは、それが青い色をしているとも、あるいは瓦葺きではなくスレート葺きの屋根であるとも、またこの形ではなく別の形だとも考えることができる。家は、場合によっては統一的な表象のうちでそれに帰せられる何等かの規定の代わりに、この規定とは相容れない別の規定を持つことができる。同じ家をａと考えることもできるし、非-ａと考えることもできる。だが勿論ａとした場合には同時に非-ａとは考えられないけれども」(EU, 416)。「本質観取」が自由である訳は、それの基盤となる経験があくまで「範例」でしかないからであり、「本質」が経験的事実の具体的、実在的「断片」ではなく、基づけられた「契機」だからである。「本質」は「現実性」ではなく、「可能性」なのである。われわれが経験の拘束を言わば「還元」した時にのみ、「われわれは完全な純粋性を手に入れる。われわれはその時言わば純粋な想像界、絶対的に純粋な可能性の世界にいるのである」(EU, 424)。これまで挙げられた「音」や「色」の例よりも、もっと解り易いのは数学の場合であろう。「純粋な形相、本質普遍性は例えば赤という種または色という類である。しかしそうであるのは、それが純粋な普遍性として把握されている場合、従って何等かの事実的定在、何等かの事実的な赤、あるいは何等かの色のあるものとしての事実的現実という前提から全く解放されて把握されている場合に限る。そのことは幾何学的言明の意味でもある。われわれが例えば円を一種の球の切断面と言い表す場合、または形相的に、洞察的に把握する場合、その際問題になっているのは、事実的な自然現実の面としての現実的な面ではない。従って純粋に形相的な一般一判断は、幾何学的判断または理念的に可能な色、音等に関する判断と同様、その普遍性という点で前提されたいかなる現実にも拘束されていない」。「数学全体もまたこの種の根源的に産出された諸概念で操作する。数学全体はその直接的な本質法則（公理）を『必然的な且つ厳密な意味で普遍的な』諸真理として産出し、『この諸真理についてはいかなる例外も許されない』（カント）。数学は諸真理をまさに一般的な本質事態として観取し、この本質事態はその純粋な諸概念のおよそ考え得るすべての個別態に対して――確固として完結したあのヴァリエイションの多様性またはアプリオリな範囲に対して――絶対的同一性として産出可能であり、且つそういうものとして明証的に認識可能である」(EU, 425)。フッサールは比較的簡単な本質観取の例しか挙げていないが、形相は単純枚挙を基にして得られるものではないのだから、そのための「個別事例」は僅かで済むこともあるかもしれないし、あるいは無際限の連鎖を必要とすることもある

だろう。

以上のようにフッサールは『論理学研究』以来「範疇的直観」や「普遍的直観」の概念を次第に洗練していったのである。ここで「理念化に必要な三つの足取り」をよく見てみると、「知的直観」を否定するカントのやり方とかたちの上ではかなりよく似ていることが解る。今この点に関して両者を対比してみれば、自ずから判明になる部分が出てくるであろう。カントは周知のように、「アプリオリな概念がいかにして対象に関係し得るか」という仕方を解明するために、『純粋理性批判』第一版の超越論的演繹論において「三段の綜合」というものを提起した、即ち「直観における覚知の綜合」、「構想における再生の綜合」及び「概念における再認の綜合」である。「いかなる直観も自らのうちに或る多様なものを含んでいる」のだが、そこで「先ず多様性の通覧、それからこの結合が必要である」[11]。この過程は「ヴァリエイションの多様性を産出しつつ通覧すること」と対応するであろう。次に、カントの場合構想力には二重の役割りが与えられている。第一に「再生的構想力」が、継時的に通覧されたものを忘れずに絶えず意識のうちに把持しておくのでなければならない。第二に「生産的構想力」は把持されている直観の多様性を一つの「形像」に仕上げなければならない。これに対応する事態をフッサールの発言の中に求めるなら、第一については「多様性が多様性として、多数性として意識され、把持から決して逃されないということ」(EU, 414) が「合同なもの」を見出すための前提であると言われている。第二の、「超越論的親和性」に基づく「形像」の形成については「相続く合致の中で統一的に結合すること」がこれに当たるであろう。最後に「概念における再認の綜合」については「しかしわれわれは、あらゆる認識とその対象との関係についてのわれわれの思想が何か必然性を伴うということを見出す。即ちこの対象は、われわれの認識がむやみやたらに、あるいは恣意的に規定されていることに抗して、或る様式でアプリオリに規定されているものと見なされるからである。何故なら、われわれの認識は一つの対象に関係するべきであることによって、この認識はまた必然的にその対象に関して相互に一致しなければならず、一つの対象という概念を形成するところの統一を持たなければならないからである」[12]と言われている。ここではかなり複雑な言い回しがされているが、要するに超越論的統覚と、その働きである統一的な規則（範疇）によって、アプリオリな必然的認識が確定されるということである。この事態と「差異に対比して、合同なものを取り出しつつ同定すること」とは多少ズレのあることは言うまでもないが、但しこの「超越論的統覚」についてはフッサールは当該の箇所でこそ言及していないが、彼にとっても当然の制

約になるはずのものである。さてこうしてみると、両者の立場の隔たりにもかかわらずアプリオリな認識を獲得するための手続きは案外似たものになることが分かる。というよりもフッサールがカントの方式を念頭において自らの方式を整理したと考えられなくもない。しかし今ここでカントの「三段の綜合」を取り挙げたのは、類似を言うことよりもむしろ対質させることによって、フッサールの「三つの足取り」がより判明になるからであった。カントの場合アプリオリな認識は言うまでもなく「アプリオリな綜合判断」によるのであり、しかもその「アプリオリ」であることの決め手は「超越論的統覚」または「悟性」の自発性と、そのアプリオリな形式たる「範疇」にある。しかもわれわれは予め特定の範疇を備えているのであり、これを感性的直観によって受容された多様なものに「適用」する、あるいはこれに多様なものを「包摂」することによって「アプリオリな綜合判断」を成立せしめるのである。これに対しフッサールの場合には、多様なものを通覧しつつ、時によってはそれを生産しつつ、その中から「自らを示す」ところのものを観取することになるのである。それ故「適用」とか「包摂」ということは副次的には問題なり得るとしても、それ以前に先ず「範疇」または「本質」の出生証明が要求される。彼にとって「事実問題」はやはり「権利問題」よりも重要なものであった。だから彼は、カントが「ヒュームの問題」ということを言うけれども、「カントが理解していたようなヒュームは本当のヒュームではない」(VI, 99) と言う。

さてここでわれわれは度々述べてきたことを再び確認できるであろう。ハイデッガーがカントの事例で感性的直観と「感性の形式」との関係として指摘した事態と同じように、今の場合も感性的知覚と範疇的直観との関係を明らかにすることは、「自らを示す」感性的素材に「先行するか相伴うかして」いるけれども、「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」範疇的形式を、その「覆いを取り除く」ことによって、まさに「自らを示す」というかたちで改めて「端的に見させる」ことであったと言えるであろう。本質観取についても事情は全く同様であり、「経験的直観」に非主題的に「そのつど先行するか相伴うかして」いる本質という現象が、主題化され明るみにもたらされるのである。この場合「覆いを取り除かれる」べきものは手当たり次第何でもよいのではなく、通俗的現象の影に隠れてはいるが、これの「意味と根拠をなすもの」即ち「現象学の現象」なのである。こうして「ノエイン」(「範疇的直観」あるいは「本質観取」) は「方法としての現象学」を用いて発見され、覆いを取り除かれたのだが、逆に現象学自体は「見させる」仕方としての「現象学の方法」即ち「範疇的直観」(「ノエイン」) に依存

しているのである。

ところでロゴスは「自らを示すところのもの」をノエインによって「見させる」、「存在者を受け入れさせる」ものであった。「直接的な『見ること』（ノエイン）、単に感性的な、経験的な見ることではなく、いかなる種類のものであれ、原的に与える意識としての見ること一般は一切の理性的な主張の究極的な権利源泉である」(III, 44)。だからこそアプリオリなものは第一義的には「判断」ではなく、あくまで「直観」によって捉えられるものでなければならなかったのである。ところで範疇的直観や本質観取はわれわれの言葉では、感性的直観に基づけられているという意味で「基づけられた」直接性という性格を備えているのだが、「言明」に比べれば勿論直接的なものである。一般にこうした真なる直接性は「明証性」と言われる。そこでわれわれは次に明証を真理の基準とすることについて検討しておかなければならない。それによってフッサールの言う「直観」の意義もより判明になるであろう。

2　方法の手引きとしての明証性

「正当性の最も完全なしるしは明証である。われわれにはこのしるしが真理そのものの直接的な認知になると思われる」(XVIII, 29) と言われている。「明証」とは真理の確定のために直接的な証拠が挙げられることである。だが「明証」を真理の基準とするというようなことを言えば、「哲学的に訓練された耳に対してもこうしたことは奇妙に聞こえる」[03]ことは間違いない。あり得る難点を考えてみよう。先ず、感性的知覚の明証が相対的であることは言うまでもないが、ましてや超感性的なものの直観に至ってはその可能性すら疑問視されることが多い。次に、仮にこの直観が認められるにしても、直接的であるが故にやはり相対的であることを免れないように思われる。またこの点と密接に関連していることだが、直接性が真理の決め手だとすると、推論等の間接的知は意味がないのか。むしろ「永遠真理」は分析的知に限られるというのが哲学的常識ではないか。われわれはこうした諸点について順次検討していこう。

超感性的な知の明証に対して疑問が投げかけられるのは、既にカントやヘーゲルの例で見た通り一般に哲学史的に見て元々「知的直観」という概念が了解を得られにくいものだからでもあるのだが、また就中元来数学者であったフッサールの理想は厳密な演繹的体系を構築することにあったはずだからでもある。しかしフッサールが直観の直証性を決め手にしようとするのは元々は「天から」の啓示を得たいがためではなく、事象を「生身で」

「それ自体」として把握したいという素朴な願望からであっただろうと思われる。彼は本質直観に関してこう言っている。「われわれは本質―『観取』について、また一般に普遍性の観取について語っている。この言い方はなお正当化される必要がある。われわれは観取という表現をここでは全く広い意味で用いているのだが、広い意味というのは、そのものとして―経験すること、そのものとして見られた事象を持つこと、そしてこうしたそのものとして―見ることに基づいて類似性を眼前に見てとること。このことに従って、赤、形等の共通のものを『それそのもの』として生じさせる、即ち直観的な把握にもたらすあの精神的な高位の活動を推進することである。その際勿論感性的に見るということが問題になっているのではない」（EU, 421）と。ここで「そのものとして――経験すること」、「そのものとして――見ること」という表現、あるいはこれに類するような種々の表現が使われていることから直ちに推測されるように、彼が「本質直観」ということで本当に言いたいことは、現象を単に記号的に思念するだけであったり、それを直に見ている場合でも、曖昧に受けとめるだけで満足したりするのではなく、それが「自らを示す」仕方で、「自己所与性」という姿でありのままに受容したいということである（なお原語では「そのものとして」と「自己」とは同じ単語である）。「全く一般的には、明証とは、場合によっては極めて複雑な段階系列をなすものとして構築されるのだが、原的な『それそのもの』という様態において志向的対象性を呈示する意識様式以外の何ものでもない」（XVII, 176）。この「原的な『それそのもの』」という表現自体が「明証性そのものへ」還りたいということの強い表明である。その意味で「明証」は元来の彼のこうした希望または確信に由来しているものだと思われる。元々彼は数学者として数論を研究テーマとしていたのだが、その立脚するところは心理学主義であった。それは彼の師ブレンターノ、シュトゥンプ、及びブレンターノの勧めで研究したミルの影響によるものであった。彼等の淵源を辿れば勿論イギリス経験論であるが、これは感性的直観の直証性を出発点とする立場であり、フッサールもこの立場の「事象そのものに従うこと、または言説や意見から事象そのものへ還帰すること、事象そのものをその自己所与性において問いただし、且つ事象に疎遠なあらゆる先入見を押し退けること」を自らの研究姿勢として身に着けたのである。だが何等かの「普遍的なもの」を提起しようとする限りは、これだけの直証性では不十分である。そもそも通常の判断においてさえ既にその「形式」は普遍的な側面を含んでいるのであり、そこで彼は経験論から継承したこうした直証性の概念を更に拡張して、「実在的な『明証の理論』と理念的なそれとの区別」（XVIII, 191）をした上で、上述

のような範疇的直観とか本質観取というものを立てたのである。その点では、本来の意味で「明証」という直証性を真理の基準としたのはデカルトだから、哲学の方法を「直観と演繹」[14]に見るデカルトからの影響も大きいであろう。デカルトの場合「明証」は直観、しかも一種の知的直観の「明証」であり、そのメルクマールは「明晰且つ判明」である。既に心理学主義の立場を脱脚していたフッサールが『論理学研究』において主張する「明証」はこのデカルト的明証であると言うべきであろう。従って明証は或る心理状態にたまたま伴うこともあるというような偶然的なものではない。それは「この数十年の心理学主義的文献の中で」よく表れているような、「或る判断には現れるが、別の判断には欠けているような或る偶然的な感情でもあるかのごとく語られている」ものではない。「経験論は一般に思考における理念的なものと実在的なものとの関係を誤認しているが、真理と明証との関係についても同様である。明証は、或る判断に偶然的に、または自然法則的に結び付くようないかなる副次的な感情でもない」(XVIII, 192)。それは根源的なものであり、「明証的判断は原的所与性の意識である」(XVIII, 193)。だからこそまた反面、それは感性的なものではないからといって、観念論の唱えるような「天から」の啓示でもない。それは「一つの神秘的な指標として判断に彩りを与える『明証感情』」ではなく、「このいわゆる明証の感情、思考必然性の感情は、その他どのように呼ばれようとも、理論的に捏造された感情以外の何ものでもない」(III, 47) のである。勿論フッサールの言う明証はこうした「感情」ではない。それは形式的には「原的な『それそのもの』という様態において志向的対象性を呈示する意識様態」であるが、これは知覚による直証性を意味せず、それは知覚に基づけられてはいるが、或る意味で知覚を超えた、判断の基盤ともなる「事態」の直証性である。それは直証性だから「言明」以前のものであり、言明の真は事態の存立に基づくものなのである。こうした考え方は格別珍しいものというわけではなく、「事態が存立し、『与えられて』いる場合にのみ、それを主張する命題（言明に対する真理概念の意味で）は真である。タルスキーの真理概念、即ち、『p』はpが存立している時にのみ真であるということ以外のことは主張されていない」[15]のである。認識は「事態」の存立が或る種の直観によって充実されるところから先ず始まるのだが、直観による充実化にも様々の段階があり、最終的には「究極的充実化（『事象そのもの』への一致）」(XIX/2, 648) に到らなければならない。「究極的充実化は完全性の理想を代表するものである。それは或る対応する『知覚』（この場合勿論、感性の限界を超え出る、知覚概念の或る必然的拡張が前提される）の内にある。この場合の充実化綜合が正確な語義で明証

または認識である。ここで真理という意味での、正しく理解された『一致』、『物と知性との一致』という意味での存在が実現されており、ここに真理そのものが直接に観取されるべく、把握されるべく与えられているのである」(XIX/2, 540)。但し言葉の上だけで、思念の上だけで何かを志向している言明は「充実化綜合」によって明証化されなければならないにしても、しかしハイデッガーが暗に批判しているように、このことが、アリストテレス以来流布されてきた「物と知性との一致」という概念で説明できるか否かは問題である。「自らを示す」現象を「見させる」ことが現象学である限りは、「一致」ではなく、「覆いを取り除く」（＝発見する）ことこそ肝要である。従ってハイデッガーのようにこの点を修正して「証示のために望まれることは唯一、存在者が覆いを取り除かれて一あることであり、覆いを取り除かれてあることの様式における存在者そのものである。覆いを取り除かれてあることは、言明されたもの即ち存在者そのものが同じものとして自己を示すことにおいて確証される。確証とは存在者が自己性において自己を示すことを意味する。確証は存在者が自己を示すことに基づいて遂行される」[16]と言うべきであろう。だがこうした問題はあるにせよ、フッサールが「明証」ということで言い表そうとしていたことは、実感主義に拘ることでも、知が「天から」降ってくるということでもなく、事象の覆いを取り除いて、まさに「事象そのもの」を見るべしということだったのである。

さて順序は違うが次に演繹性の問題について触れなければならない。明証性を真理の基準とするという考え方に対しては直ちに次のような反論があるだろう、即ち推論または演繹こそ学問の生命であり、いやそれどころか日常生活においてさえ欠くを得ないものである、というものである。だがフッサールは勿論この点はよく承知した上で議論を展開しているのである。「明証はすべての知が最終的にこれに依拠するものなのだが、これは事態を単に表象するだけで、そしていかなる方法的—技術的準備もなしに捏造されるような自然の添え物ではない。そうでなければ人間は学問を構築しようなどという羽目には決して陥らなかったであろう。志向するだけで既に成果が得られるような場合には、方法上の煩雑さはその意味を失ってしまう。人が直接的認知によって真理に与るのであれば、基礎づけ関係を探究し、証明を構成するのは何のためであろうか。だが実際には、存立するという刻印を表象された事態に押す明証、あるいは存立しないという刻印をそれに押す不合理性は（そして蓋然性と非蓋然性に関しても同様なのだが）相対的に高度に制限されたグループの原初的事態にのみ直接的には現れるのである。無数の真なる命題をわれわれが把握するのは、それ等が方法的に『基礎づけ』られた場合にだけである、即ちこれ等の場合

には、判断上の決断にであるにせよ、命題思想に単に眼を向けるだけでは明証はやはり現れてこないのである。しかし或る正常な関係が前提されるなら、われわれが一定の諸認識から出発し、それから志向された命題に至る或る思想過程を辿る限り、両者が同時に現れるのである」(XVIII, 31)。つまりすべての知が明証を直接に必要とするわけではなく、明証によって「基礎づけ」られておりさえすれば間接的であっても真なる知なのである。従って「そして認識において、知においてわれわれが直接的明証を超え出るために、だからそこで陳腐なことを超え出るために」は、「自明的なものまたは確証されているものを、遠くのもの、ただ間接的にのみ達成可能なものの達成のために利用するために」(XVIII, 32) は当然「学問論」としての「論理学」も必要となるのである。

もう一つあり得る批判は、明証性は直証性であるだけに、これが真だと保証する基準、単なる思い込みと区別する基準が何もない、というものであろう。明証は知覚がそうであるのと同様、時と場合によって、また人によって違い得るからである。だから明証を決め手として持ち出すことは議論を打切る宣言になりかねない。だがフッサールも明証の度合い、段階を認めているのであり、だから明証性の交替ということは当然彼の場合でもあり得ることである。「錯誤の可能性も共に経験の明証の一部をなしており、錯誤を明証的に認知することが当該の経験または明証そのものを『廃棄』することになろうとも、その根本性格とその働きまでも廃棄するのではない。新たな経験の明証こそ、以前には争う余地のなかった経験に廃棄、抹消という信の変様を蒙らせるものである。こういう仕方でだけこの経験はこうした変様を蒙るのである。経験の明証は従ってこの場合常に既に前提されているのである」(XVII, 164)。つまり或る明証に替わり得るのは別の明証だけである。従って元々「現象学的真理概念は、明証を新しい明証とは何か別のものに関係づけて相対化する可能性を排除している」[17]と考えなければならない。当の明証性の基準を明証性以外のところに見出すことはできず、逆に明証性こそが真理の基準という役割を担っているのである。それは単なる確信と区別できない場合もあるだろうが、だからといって単に確信に過ぎないのではなく、むしろそのつどの確信の「目安」とも言うべきものであり、その意味でそれをシュトレーカーは認識を導く「方法概念」だと言う。「或る志向の充実化は原理的に上昇可能なものであるということ、所与の明晰性と充実とは種々の度を取り得るということは、フッサールの最も重要な洞察の一つであり、これこそが先ずもって、有意義なことなのだが、明証概念を方法概念と見なす企てを可能にしたのである」[18]。尤も明証のためだけに特別の手立てが必要というわけでもないのだから、「明証概念」を「方

法概念」とまで言うのはやや行き過ぎであろう。それはやはり或る方法によって真理を目指すに当たっての「手掛かり」または「手引き」と言うべきであろう。明証が「作業としての明証」(XVII, 288) と呼び替えられるなら、このことがもっとはっきりするかもしれない。考えてみれば、元々現象学が「事象そのものへ」ということを方法概念とし、「自らを示す」ものを「端的に見させる」ことを狙うものである限りは、「見させる」ことの目安としてのこの「明証」を或る種の方法概念とするということも当然帰結するであろうし、もっと限定して言えば、「見させる」のは狭義の方法概念たる「範疇的直観」または「ノエイン」によるのだが、「明証」はこの直証性の目安、場合によってはこれの目指すべき目標という意義を有しているのである。フッサールは「すべての原理の中の原理」(これはハイデッガーがフッサールから学んだというあの「現象学的に見るということ」と同義であろう) と称する、よく引用される一文[19]でこう言っていた。「すべての原理の中の原理、即ち原的に与えるいかなる直観も認識の権利源泉であるという原理、われわれに対し『直覚』において (言わばその生身の現実性において) 自らを呈示するすべてのものはそれが自らを与える通りに、だがまたそれがそこで自らを与える限界内でのみ、率直に受け取られなければならないという原理については、およそ考え得るいかなる論理もわれわれを迷わせることができない」(III, 52)。何故なら、この原理を否定しようとする理論もまたやはりこの原理を「権利源泉」として自らの根拠を主張するのでなければならないからである。「明証」はこうした「すべての原理の中の原理」の、狭義ではノエインの目安なのである。従ってそれは、自分の証言こそが唯一の真であることを主張するための言葉でもなければ、一回限りの「見る」ことによって決着が着くということを言っているのでもない。要するにそれは絶対的肯定のしるしではなく、否定を内に含み得るものである。それが副次的にでも方法概念とされ得るとすれば、真なるものに向かう目印としての「方法概念」と見なされなければならない。

3　「方法としての現象学」と「現象学の方法」

われわれは前節と本節において種々の方法概念を取り扱ってきた。「事象そのものへ」を現象学と等置し且つ方法概念として定義したのはハイデッガーであるが (フッサールも稀には現象学を方法だということもある)、「範疇的直観」または「ノエイン」を方法概念と呼んだのはわれわれであり、「明証」を方法概念とするのはシュトレーカーである。「記述」もまたすべての人に共通に方法と言われている。これを順序よく言えば、われわ

れは「事象そのものへ」という広義の方法概念から始めて、「範疇的直観」（または「本質観取」）という狭義の方法概念に至り、更には、このような方法概念のための「目安」または「手引き」という意味での「明証性」という方法概念に迄達したのであった。なお「記述」が方法だと言われる場合の「記述」について言えば、いかなる学問であれ記述をしないものはないはずにもかかわらず、わざわざこの概念が取り上げられているのは、現象学の「ロゴス」が構築ではなくて、ノエインによって「見させる」、「受け取らせる」ことにあることを強調するためであろう。このようにいろいろなことが「方法」と呼ばれているので、方法概念にまつわる或る種の錯雑さは避けられなかった。そこでもう一度改めてわれわれの行論を振り返っておきたい。

フッサールは「事象そのものへ」という言葉をしばしば使用しているにもかかわらず、これを一義的な意味では用いていない。ということはこの概念が必ずしも十分自覚的に、判明なかたちにはされていなかったということでもある。そこでハイデッガーは、フッサールの考え方の中に秘められていたが、十分な言葉にはもたらされていなかったことを、語源に迄遡ることによって明示化した。先ず「事象」は「現象」に置き換えられる。「現象」とは「自らを示すところのもの」であり、従って現象の真理はアレーテイア、非隠蔽性である。ところが「現象」は「差し当たり且つ大概は」隠蔽され、「覆われている」。だがこの「覆われている」ものこそ「特筆される意味で現象と呼ばれるもの」であり、しかも「通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」である。だからこの覆われているものの「覆いを取り除く」（＝発見する）ことによって、「或るものを端的に見させる」ことが必要である。そしてこの「見させる」のが一般的に言えば「ロゴス」（学）に他ならず、もっと特殊的に言えば「ノエイン」に他ならない。こうして「現象学」が「現象」の「学」であるということの内実が明らかになり、従ってまたそれは「事象そのものへ」という広義の方法概念と等置可能だとされる。実際ハイデッガーは確かにこの方法で、「存在」への通路としての「現存在」を分析した。彼は、日常性、自明性の中に埋没してしまってはいるが、「そのつど先行するか相伴うか」している現象、「予めの了解」を秘めている現象、つまり「現存在」の「存在」を、自明性の「覆いを取り除く」ことによって主題化し、「了解」を完成させて「解釈」に迄もたらしたのである。そればかりか、上述のように「事象そのものへ」という「方法」概念すら、この当の「方法」で明らかにしたのである。尤もハイデッガーは現象学を存在論の方法としているのだが、しかし現象学は存在論に「しか」適用で

きない特殊な方法ではなく、むしろ存在論に「も」適用できるもっと一般的なものであるようにわれわれには思われる。なお晩年のフッサールはハイデッガーの用語と非常によく似た言葉を用いているところから推測して、ハイデッガーの影響を受けつつ自らの元々のやり方を再確認したと考えられなくもないのである。

だがこうした「広義の」方法概念と「狭義または強義の」方法概念とは区別されなければならない。「広義の」とは方法としての現象学という考え方、つまり現象学そのものを方法とみることを言い、「狭義または強義の」とは現象学「の」方法、現象学が用いる方法のことをいう。フッサールの「範疇的直観」に由来するものだと推測されるハイデッガーの「ノエイン」がこれに当たるであろう。しかしこの概念については、今その手続き問題を省略して、結論だけ言えば、「範疇的直観」は感性的直観に基づけられなければならないという意味で、われわれはそれに「基づけられた直接性」という性格を付した。ところで後期のハイデッガーにとって現象学は主たる方法ではなくなったのであるが、その理由は、彼が「存在」を「基づけられない直接性」、即ち他を基づけるだけで、自らは他によって基づけられないものと見なし、そこでまたそうした「事象」に対応する方法も「基づけられない直接性」という性格を備えたものでなければならないと考えたからであろう[20]。尤も後期の彼自身の証言によれば、元々「現象学はその最も固有な点ではいかなる方向でもない。現象学は時代と共に変わり且つ変わることによってのみ持続する、思索の可能性、即ち思索されるべきものの要請に対応する思索の可能性」だから、「その事象のために名前としては消え去ってもよいのである」。つまり現象学は方法であり、しかも「事象そのもの」に対応して変わる方法なのである。換言すれば、「学」（ロゴス）と言われていたものが『学問』や『研究』とかへの相応しからざる意図を放棄する」ことへ、われわれの問題で言えば、「基づけられた直接性」という性格を備えていたものが「基づけられない直接性」へと変えられたのである。こうした大きな転換にもかかわらず、それでもなお現象学が「現象学的に見るという本質的な助け」としての機能を持っているとしても、それはもはや方法ということすら言い過ぎであって、そのような確としたものではなく、精々態度としての「事象そのものへ」という程度のものであろう。そうなれば現象学は確かに「名前としては消え去ってもよい」。だがわれわれはまだ依然として存在者にも眼を向け、「『学問』や『研究』とかへの」「意図を」放棄せず、次節において別の面からもう一度「基づけられた直接性」について論じるであろう。

さて「見させる」ことの、もっと限定的には範疇的直観またはノエインのメルクマール

は「明証」であった。逆に見れば、明証性はメルクマールに過ぎないとも言えるわけであり、従ってわれわれはそれに必ずしも「方法概念」という強い規定を与える必要もないかもしれないが、少なくともそれは狭義の「方法」を導く手引きとは言えるであろう。この場合その概念について特に留意しておくべき点は、明証性が直証性であるからといって、端的な直接性、絶対的な決め手ではなく、「否定性」を内に含んだものだということである。ここで「否定性」というのは先ず、それは「本質」の明証だから、「事実」に基づけられつつもこれの「意味と根拠をなす」ところのものとして、「事実」では「ない」ところのものとしてこれを否定したところに成立するものだという意味において、次に、「明証」には「度」または「段階」があるから、或る明証は他の明証の乗り越えまたは否定の上に成立するという意味においてである。従って「明証性」は何等終結宣言ではなく、むしろ始まりの言葉だとさえ言えるであろう。「明証性」もまた「基づけられた直接性」なのである。これについても次節で論じられるであろう。

「記述」も取り立てて「方法」と呼ぶまでもないものだが、それに敢えて方法という役割を負わせるなら、現象学「の」方法、しかも独特の「現象学的現象概念」と「ロゴス」概念に基づく、副次的な意味での方法としてである。なお、これは必ずしも分析や解明と矛盾するものではないことは言うまでもないことである。

繰り返しになるが最後に、「現象学の方法」は「方法としての現象学」を用いて明らかにされたのであろうということ、逆に後者は前者をモデルにして発見されたのであろうということが留意されて然るべきであろう。少なくとも後者は前者を基礎に置くのでなければ機能しないであろう。

なおここ迄の「方法」問題の検討は現象学の語義または本来的意味から出てくる一般的な側面に関するものであった。だが現象学の方法はこうした形式的なものには限られない。もっと実質的なもの、あるいは特殊なものがいわゆる「現象学的還元」である。

第3節　超越論的哲学としての現象学

1　現象学的還元

われわれは、フッサールとハイデッガーとが「方法概念」に関して見かけとは違って意外に密接に関係し合っていることを見てきた。しかし『エンサイクロペディア・ブリタニカ』のための執筆をめぐる両者の意見の対立に如実に示されたように、元々両者の問題意

識は際立った差異を孕んでいたことは周知の通りである。簡単に言えば、フッサールの問題は哲学、延いては「学問一般の基礎づけ」であったし、ハイデッガーの問題意識は専ら人間の事実的「存在」に向けられていた。後年のことになるが、ハイデッガーは、ヘーゲルやフッサールが「事象そのものへ」と呼び掛けるけれども、彼等にとって「哲学の事象は主体性（＝主観性）である。その呼び掛けにとって、事象それ自体が争点になっているのではなく、事象がよってもって現在的なものになるその現示である」と批判し、また特にフッサールに対して、「『主観性』と『超越論的』という両方の名称は、現象学が意識的に且つ決定的に近世哲学の伝統の中へ旋回したということを通告している」[1]として否定的な評価を下している。確かにハイデッガーの眼から見れば、フッサールは「超越論的主観性」という拠点に固執するが故に、これによって事象が限定されてしまうことになり、だから「その事象として関わっているものが予め確定してしまっている」ことなり、「存在を存在として問うていない」のである。要するにフッサールは「存在」そのものではなく、「存在者」しか、しかも認識問題としてしか主題にしていないし、またその拠点の故に主題化することができないのである。しかし逆にフッサールの眼から見れば、ハイデッガーの言い分は全く理解できないところであっただろう。何故なら、「事象がよってもって現在的なものになるその現示」、即ち事象の現象「仕方」または現象する「場」を先ずもって明らかにすることなしに「事象それ自体」に迫ることなどは自己矛盾以外の何ものでもないからである。「その現示」と無関係な現象はもはや現象とさえ言えないであろう。むしろ「事象それ自体」を明らかにするためにこそ「その現示」を、従ってまた「主観性」（主体性）を解明しておかなければならないのである。

フッサールはしかも「その現示」または「主観性」を自明的だと考えて無反省に拠点にしているのではなく、むしろ彼の見るところでは、（ハイデッガーまたは後年のフッサールの言葉使いを借りて言えば）それは通常は全く忘れ去られ、隠蔽されてしまっているので、先ずもって覆いを取り除かれ（＝発見され）なければならないものなのである。晩年のフッサールが、論理学的なものの「隠蔽された前提」である「形成的活動性」に関し、「隠蔽された主観的形成方法の露呈」、「隠された主観性への還帰」の必要性を盛んに主張していたことは既に触れた通りであるが、実は「隠されている」のは何も「論理学的なもの」には限らず、一般に「主観的なもの」（心理学的なものではないが）なのである。それは多くの場合客観的形成態の中に埋没し、自己忘却に陥ってしまっているので、改めて発見されなければならない。それは日常生活において、あるいは科学において「主題的

ではなくてもそのつど先行するが相伴うかして自らを示すもの」、しかし「差し当たり且つ大概は自らを示しているのもとは反対に隠蔽されている」もの、それでいて「自らを示しているものの意味と根拠をなすもの」である。「露呈させる」べきものはあれやこれやのことではなく、大概は隠されてはいるのだが、通俗的現象の「意味と根拠をなすもの」である。何故なら「フッサールが自分の哲学の営みをそう理解していたところだが、先ずもってこの基盤を新たに獲得し、確定するという要求（基盤を露出させるという要求）」に答えなければならないからである。そしてフッサールの場合、「基盤を新たに獲得し、確定する」ための、「覆いを取り除く」ための操作が「現象学的還元」または「超越論的還元」であり、「意味と根拠をなすもの」、「基盤」が「超越論的主観性」または「超越論的生」である。『エンサイクロペディア・ブリタニカ』第一草稿ではこうある。「超越論的還元はまさに、或る全く新種の、整合的に推進可能な経験、超越論的経験を摘出する。その還元によって露呈されるのは、至るところで隠蔽性の姿で機能している絶対的主観性とその一切の超越論的生であり、この生の志向的綜合によって一切の実在的客観と理念的客観とはそのポジティヴな存在妥当性を備えているものとして構成されるのである。こうした還元は或る絶対的な、現象学的な学問の主題となる分野を提供するのであり、この学問は一切の超越論的または理性理論的な問題設定を内に含んでいるから、超越論的学問と呼ばれる」(IX, 250)。また『イデーンⅠ』への「後書き」では、「哲学としてのその意味の中に含まれているのは基礎づけの徹底主義であり、絶対的な無前提性への還元であり、一つの根本的方法である。この方法によって端緒からやり始める哲学者が自ら或る絶対的基盤を確保するのであり、この基盤は、普通の意味で『自明的な』一切の前提の前提、絶対的に、洞察的にされなければならない前提である。だがまさにこのことが、対応する諸反省によって初めて解明されなければならず、且つその絶対的拘束性の面から露呈されなければならないのである。この諸反省は進につれてますます編み合わされ、そして遂には一つの全体的学問、一つの、端緒の学問、或る『第一』哲学に迄到るということ、この根底の基盤から一切の哲学的諸学科が、いやそれどころか一切の学問一般の基礎が発現するということ、このことが隠蔽されたままに留まらざるを得なかったのである。それというのも、それなしには哲学一般があり得ず、そもそも始まり得ないところの徹底主義というものが欠けていたからである」(V, 160f.) とある。フッサールの元々の問題意識は「厳密な学としての哲学」または「第一哲学」の確立にあった。実際その可能性に対する彼の確信は素朴過ぎる程揺るぎないものであった。彼は「カントは、人は哲学を教えることがで

きず、ただ哲学することを教えることができるだけだ、というのが好きだった。そのことは哲学の非学問性以外の何ものでもない」（SW, 8）とさえ言う。だから「厳密な学としての哲学」のためには確実な端緒、言わば「アルキメデス的点」（VIII, 69, X, 351ets.）が先ず発見されなければならない。

ところで「還元によって露呈される」べきものは「隠蔽されたままに留まらざるを得なかった」ところの「絶対的基盤」であるが、この「還元」自体が、彼が苦労して考察し、練成していった割りには必ずしも評判の良いものではなかった。特に『論理学研究』に親しんでいた当時の人々にとってはこれはフッサールの主観主義への転回を意味していたのであり、シェーラーをはじめ、ゲッティンゲン現象学派やミュンヘン現象学派のフッサールからの離反を誘うことになったし、その後も還元は一種の「躓きの石であり続け」[2]たのである。そのような要因もあって彼は晩年に至る迄倦まず弛まず反省を重ねた[3]。この内省の中で様々の還元の方式が考えられ、それ等の遂行の順序も変わっていき、またそれに伴って様々の術語が用いられ、それぞれの術語のニュアンスも変じていった。実際還元という概念は数々の誤解や論難を生み、フッサールは晩年でも繰り返し、この概念がまだ十分に理解されていないと嘆いていたのである[4]。フッサールのこの概念の変遷については既に多く語られているし、また優れた研究もあるのだが[5]、われわれも今一度振り返っておきたい。

フッサール自身の証言によれば、彼は一九〇五年の夏休みに、「ゼーフェルト草稿――一九〇五――において私は既に『現象学的還元』の概念と正しい使用を見出していた（X, 237, Anm. 1）ようだが、恐らくまだ手探りの段階を脱していなかったであろうし、この証言自体も何時書かれたのかは不明のようである[6]。ベームによれば、『論理学研究』（初版）において既に「現象学的に還元された自我」という表現が使われており、ここでは「現象学的なもの」が体験の実的成素（ヒュレーとノエシス）に限られているところから見て、この「還元」は主題をこうした実的成素だけに「制限」し、非実的なもの（ノエマと対象極）を「放棄」するという非常に狭隘な概念であった[7]。この方法が公に表明されたのは、一九〇七年の夏学期に「現象学及び理性批判の主要部」という講義の序論である『現象学の理念』においてであった[8]。『論理学研究』の場合と同様、この講義でも、還元は「絶対的に与えられているもの」への還帰、それへの視点の「制限」を意味するものではあったが、もはや「絶対的に与えられているもの」は実的成素だけに留まらず、ノエマ（内在化された超越）を含んだ広い意味で用いられており、この点はその後の展開に

おいても不変であった[9]。一般に「超越的なもの」の認識は相対的であって、絶えず反証される可能性を秘めており、従って「超越的なもの」またはその認識は「絶対的基盤」たり得ない。だからこうしたものから眼を転じて、こうしたものを「エポケー」して、錯視であれ、反証されるようなものであれ、何等かのものが与えられているという、まさにこのことを反省してみる。この視線の転換または操作が「現象学的還元」と呼ばれる。「現象学的還元とは、すべての超越的なもの（私に内在的には与えられていないもの）が無効という指標を備えること、即ち、その現存、妥当がそのままのかたちではなく、精々妥当現象として評価されるということである」(II, 7)。この文章では「超越的なもの」が「無効という指標を備える」とか「精々」というような否定的言葉使いが目立つのだが、しかし「妥当現象として」という肯定的な側面も正当に見積もられなければならないであろう。要するに「私」に何等かのものが「与えられている」ということ自体は不可疑だということが直ちに解るのである。それ故、「エゴ・コギト」こそ「絶対的に与えられているもの」として「絶対的基盤」と見なされなければならないのである。言うまでもなくこうした次第は大筋としてはデカルトの方法的懐疑に倣ったものである。だがデカルトのそれとは異なって、超越的なものは排除されるのではなく、また獲得されたエゴ・コギトもそれだけで完結した実体ではない。超越的なものはあくまで何等かの「現象」として保持されており、逆にエゴ・コギトの方も閉じたものとしてではなく、まさしく「現象」が現象し、構成されるところとして位置づけられる。換言すれば、エゴ・コギトは単に「作用」の側面だけではなく、内に対象的契機をも或る仕方で含んでいるのである。またそれ故、残されている仕事は、デカルトの場合のように「エゴ・コギト」というものを出発点とする「推論」ではなく、ノエシスとノエマとの両契機を兼ね備えているものとしての「エゴ・コギト」、言わば隠蔽性という覆いを取り除かれた「エゴ・コギト」の「自らを示す」ところを解明し、記述することである。現象学的還元はこのような認識論の仕事を残すものであるが故に「認識論的還元」とも呼ばれる。フッサールが元々はこの論稿の「はしがき」とする積もりでいた草稿から見ると、彼はこうした着想について相当の自負と決意を秘めていたようである[10]、即ちそこでは「私が、同時代の哲学、いやそれどころか今迄の哲学全体に対して、それが独自の哲学的方法を備えている場合でさえ、こうした重大な非難、重大極まる非難を……敢えて浴びせるのは恐らく不遜に思われることだろう。しかしやはりここで言わないでおくのはよくない」とされ、また「本稿は熟慮を要し、いや熟慮し抜かれた、しかも殆ど懐疑的ですらある精神的態度からやっと得られたものであり、変

わることなき真理を含んでいると言ってよいであろう」(II, 90) とも述べられている。だが先の引用文に見られたように、この論稿での「現象学的還元」は、超越的なものの措定を無効にして明証性を有するエゴ・コギトの領域へ移っていく作業、そこへの「制限」(あるいは、超越的なものの「制限」) を意味するニュアンスが濃い。ベームはその例証の一つとして、「還元する」と「位を下げる」(II, 20) とが同義のものとして用いられていることを挙げている[11]。

『イデーンⅠ』になると還元やエポケーが「制限」よりも、むしろ「超越論的主観性」という新たな明証的領域を開示するという「生産的歩み」[12]を意味するようになる。現象学的還元が「超越論的還元」とも呼び替えられていることからも明らかなことだが、エゴ・コギトの超越論的機能が、言わば超越的なものの「その現示」が大きな主題となったのである。晩年の言葉で言えば主客の「普遍的な、相関関係のアプリオリ」(VI, 161) が主題化されることになる。さてわれわれはこの還元の次第を辿ってみよう。人は通常は、対象が端的に、自らとは無関係に現にそこにあると措定する「自然的構え」を取っているのだが、この構えは自らの根拠を知らないし、且つまたそれによって捉えられたものも常に相対的であるに留まる。だからこそ反省によって、還元を施し、「現象学的構え」に転換しなければならない。言わば人は「差し当たり且つ大概は」通俗的現象に囚われており、それの「意味と根拠をなす」はずのものは隠蔽されてしまっているので、改めてこの構えの「覆いを取り除き」、隠されていたものを明るみにもたらすところの「現象学的構え」に移行しなければならないのである。「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すものは、主題的にも自らを示すことへともたらされることができる」のであり、こうして開示されたものが「現象学の現象」、超越論的主観性の領域であることになるだろう。ところで『現象学の理念』では「意味と根拠をなすもの」の獲得に性急な余り、根拠づけられるものが排除されてしまうのではないか、根拠づけられるもののない「根拠」という自己矛盾的なものだけが残されるのではないか、従ってまたそれはデカルト的に「推論」の出発点としかなり得ないものではないか、という疑念を抱かせるところがあったのだが、『イデーンⅠ』では一応この点の改良はなされている。自然的構えによる存在措定に関してこう言われている。「われわれが遂行した定立をわれわれは廃棄するのではなく、われわれの確信を何等変更するものではない……」のであり、「われわれは言わばそれを『作用の外に』置き、われわれは『そのスウィッチを切り』、われわれは『それを括弧に入れる』のである」(III, 65)[13]。また「われわれは何ものをも失ったので

はなく、絶対的存在の全体を獲得したのであり、この絶対的存在は、正しく理解するなら、すべての内世界的超越者を……志向的相関者として自らのうちに蔵し、それを自らのうちで『構成する』のである」(III, 119) とも述べられている。だが還元なりエポケーなりが「廃棄」ではないとはされながらも、別の箇所ではやはりまだ、超越的なものの排除という意味を担わされている。例えば第四十九節の表題は「世界の無化の残余としての絶対的意識」(III, 114) となっている。世界が存在しないと考えることは、世界の存在の定立を「括弧に入れる」こととは異なるし、「残余」という言葉も、或る領域を否定して別の領域へ移ることを含意しているように思われる。つまりこの時点でもまだ『現象学の理念』の段階の名残を引きずっているのである。還元は本来、完全に別個の領域間を移行することではなく、また或る一領域に自閉することでもなく、構えとか視点の変更、一種のパラダイム転換でなければならない。もし一つの領域を排除するのであれば、残され、分離された領域もそこに限界があることになり、その絶対性は失われることになるであろう。むしろ残されたもの即ち「超越論的主観性」は「他なるもの」を或る仕方で包含し得るものであればこそ、「絶対的」という形容を許されるはずである。そもそもフッサールは意識の本質を「志向性」に見るのだから、つまり超越的なものは志向されているものだから、それは排除されること等元々できないはずであり、だからこそ「還元によって与えられたものは絶対的体験の無限の分野」(III, 119) と言われ得るのである。『イデーンⅠ』におけるこの点の曖昧さが多くの読者を誤解させ、惑わせたのであり[14]、フッサール自身もこれを悔いて、再考を余儀なくされたのであった。彼は「一九〇七年と一九一〇年に私が還元の理念をそのかたちで獲得した二つの段階の批判」と名付けられた、一九二四年のものとおぼしき或る手稿で、「先ずもって、現象学的『残余』という言い方や、『世界のスウィッチを切る』という言い方は望むらくは避けたほうがよい」(VIII, 432) と反省している。彼には世界への回路そのものを切るという傾きさえあったことを考えれば、むしろ「世界のスウィッチを切る」という言い方は適切ではないかとも思われるのだが、「残余」の方はやはり避けるのが賢明であろう。とにかくこの段階での「還元」にはこうした基本的問題に関してかなり大きな不分明さが付きまとっていたのではあるが、しかしそれが正しく理解されるなら、還元によってわれわれは「『超越論的に』純化された現象の自由な地平」(III, 5) を、言わば「現象学の現象」を手にすることができるのである。

フッサールは必当然的、明証的なエゴ・コギトを端緒として、デカルトの知恵の木のように枝葉を伸ばし、「厳密な学としての哲学」を、延いては「普遍学」を生成させる積も

りであった。彼は確固とした端緒が見つかりさえすれば、普遍学の根幹たる「第一哲学」には原理的な困難さはないと単純に信じていたようである。ところが還元の本来の意図は排除にあるのではないということが反省されるにつれて、だからまた還元の結果として残された、絶対的体験の「無限の分野」が自覚されるにつれて、エゴ・コギトの射程についての確信にも揺らぎが見られるようになった。エゴ・コギトは潜在的なもの、受動的なものをも「私の自我生の脈動として」(VIII, 81) 内に含んでいる限り、エゴ・コギトの地平は無際限に広がっているわけであり、この広がりについては既に彼自身が一九〇五年の『時間講義』においてもよく分析したところであったはずである。『第一哲学』(1923/24年の冬学期における講義) では特に、還元は「廃棄」ではなく「態度変更」だということがしばしば強調され、それに対応して、「超越論的主観性は具体的無限である。しかも無限の超越論的地平の、潜在性からなる、現実化されるべき無限性としてである」(VIII, 269f.) とされている。そうであれば、還元の結果得られたエゴ・コギトは「点」のような公理ではなく、豊かな「志向的含蓄」を備えた、汲み尽くせない「超越論的生」であり、その隅々迄明証の光に照らされること等望むべくもない。従って、エゴ・コギトの必当然性はどの程度まで及ぶのか、あるいは及ぼし得るのかという「超越論的経験の必当然的批判の大きな課題」(VIII, 169) が立てられなければならなかった。それというのも、端緒としてのエゴ・コギトの必当然性が確定しているのでなければ、第一哲学への行程は一歩も進まないからである。この課題に伴うかたちで、そもそも何故第一哲学が目指されなければならないのかという根本的問題迄もが改めて立てられることになった。結局は彼も表向きでは、エゴ・コギトは十全に明証的ではなくても、不可疑だという意味で必当然的だという考えを押し通したのだが[15]、その裏ではこの問題に呻吟していたのであった。この講義では『イデーンⅠ』の頃の気負いは影を潜め、その行論は新たな端緒を求め、終始「問題の多い」[16]ものであった。『イデーンⅠ』の頃の欠陥のある考え方と、『第一哲学』の講義の頃の彼の問題意識を明らかにするために、後年の『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』における、よく知られている一文を引証してみよう。「私が『デカルト的道』と名付けたものだが、私の『イデーン』における、超越論的エポケーへの非常に簡単な道(即ち『省察』のデカルトのエポケーへ深く入りさえすれば、またそれをデカルトの先入見や誤りから批判的に純化すれば獲得可能であると考えられていたのだが) には次のような大きな不備がある、即ち、その道は一飛で良いかのごとくすぐに超越論的エゴに導くけれども、先立つ説明が一切欠けていることから、このエゴは見掛け上内容の空虚なかた

ちで視界に現れ、こうした視界の中では、それによって何が獲得されることになっているのか、新たな哲学にとって決定的な、全く新種の根本学がいかにすればそこから獲得されることになるのか、人は全く解らない」(VI, 157f.)。ここで語られていることは要するに、還元が「排除」の傾きを有していること、だからまた「無限の超越論的地平」または「志向的含蓄」が見失われていることに対する反省である。とにかく『第一哲学』の講義では「デカルト的道」と並んで「新しい道」が模索されている[17]。尤もこの非デカルト的道についての考究は既に一九一九年から次年にかけての冬学期から始まっているし[18]、また「新しい道」に関しても様々の方途が試みられていて、しかもそれ等の間の関係も判然とはしていない[19]。しかし「新しい道」の中でも中心的なものは「心理学者の道」または「心理学的還元」と呼ばれているものである。この道は、「差し当たり超越論的主観性のことは顧慮することなく」(VIII, 127)、個々の意識作用にエポケーを加えていき、「まだ朧げにも感じ取られていない、深く隠蔽されている、志向的含蓄の間接性」(VIII, 123)を次々に露呈せしめていくものである。「意識生」の様々の本質形態を探るため、「無際限の、生の連関の全体」(VIII, 153)を遍歴し、明証化していくのである。しかし地平の潜在性を顕在化していく過程が無際限に続くものである限り、「超越論的経験の必当然的批判」は相変わらず完結せず、「超越論的素朴さ」(VIII, 170)に留まる。従って、仕上げとしてはやはり「超越論的、現象学的還元」(「普遍的エポケー」)が行われなければならない。それでもなおエゴ・コギトの十全な明証性は獲得され得ないのではあるが、その必当然性は確認可能なものと見なされる。

『デカルト的省察』では単純に復古的というのではないけれども[20]、パリでの講演という場所柄もあったせいか、再びデカルト的道が主唱されている。最後期の『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』になると還元の順序は再び複雑な様相を呈している。この第三章は「超越論的問題の解明と、それに関する心理学の機能」と題されているが、ここでは第一に「予め与えられている、生の世界から遡って問うことによる、現象学的な超越論的哲学への道」と、第二に「心理学からする、現象学的な超越論的哲学への道」とが提示されている。第一の道において主張されていることは、客観主義的学問は本来生の世界に起源を有しており、ここで生起する事象を理想化し、抽象化する作業を通じて作り上げられていくものであり、従って先ず「生の世界」に還帰する必要性、即ち客観主義的学問の「生の世界」への還元、「生の世界的エポケー」の必要性である。この「第一のエポケー」に続いて、仕上げとしてはやはり「超越論的エポケー」(「普遍的エポケー」)が行わ

れなければならない。第二の道では、自然主義的な「精神物理的構え」を批判することから始め、「現象学的、心理学的還元」を経由して、純粋にプシケーの学問である「現象学的心理学」を立てるべきことが主張されている。但しここでは、『第一哲学』で意図されていたような「志向的含蓄」を渉猟することよりも、現象学的心理学へと還元する手続きや必要性が重点的に述べられている。この場合も最後は超越論的還元によって仕上げられなければならない。第一の道と第二の道との関係は判然とはしていないのだが[21]、両方の道を合わせてみると、客観主義的学問から生の世界へ、続いて現象学的心理学へ、最後に超越論的現象学へ、という手順が考えられているようである。『経験と判断』では「還元」という言葉こそ使われていないものの、こうした手順がごく簡潔に述べられていて解り易い。「正確に言えば、この予め与えられている世界を構成している超越論的主観性への遡行は二つの段階で遂行される、即ち1．予め与えられている世界からの、しかもその一切の意味沈澱、その学問と学問的規定を含めてこの世界からの根源的な、生の世界への遡行において、2．生の世界から遡って、これがそこから発生するところの主観的作業を問うことにおいてである」(EU, 49)。

こうして「還元」をめぐる三十年以上にも渉るフッサールの思索過程を辿ってみると、彼がどれほど「自らを示しているものの意味と根拠をなすもの」を求めて、そのつどの現象に「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして」いる、より根源的な現象を露呈させ、主題化していこうとしたかがよくわかる。彼の元々の第一の目的は「厳密な学としての哲学」を築くことだが、そのために確実な端緒を求めることが必要となり、この「絶対的基盤」を露呈させる方法として「現象学的還元」を考え、この方法によって「超越論的主観性」を獲得したのであった。考えてみればエゴ・コギトを哲学的に主題化することはデカルトの例もあることだし、格別珍しいことではない。それをごく一般的に哲学史的脈絡の中に置いてみても、何等不自然なところはなさそうに見える。それは古来からの「汝自身を知れ」というテーゼの一変型だと言ってもよいだろう。ギリシアの七賢人がアポロンの神殿に知恵の初穂として捧げたと伝えられているこの献辞は、その後アウグスティヌスのように自己の胸底に信じるべきものを見出すためであったり、逆にフォイエルバッハのように神学の幻想を打ち砕くためであったり、様々に主題化されてきた。またあからさまにこの題目が掲げられたのではなかった場合でも、恐らくは「自己反省」という仕方で、場合によっては「理性の批判」というかたちで、遅くともソクラテス以降は哲学史の底流を流れ続けてきたであろう。フッサールも一九二九年のパリ講演を「汝自身を知

れ、というデルフォイの神託の言葉は新たな意味を獲得しました。実証主義は世界を喪失した学問であります。世界は普遍的な自己反省によって再び獲得されるためにも、始めはエポケーによって失われなければなりません。アウグスティヌスも言っております。外に行こうとするな、汝自身の内に還れ、真理は人の心の中にある、と」(I, 39, 183) という言葉で結んでいる。

また「汝自身を知れ」という呼び掛けに答える方法としての還元（エポケー）という操作についても、彼は或る箇所では自然に、然り気なく、一種の「職業活動」に比せられるものとして語っている。彼は「職業」ということで「学問」、「芸術」、「軍務」等に携わることだけではなく、「家長」、「市民」というような果たすべき役割一般のことをも念頭に置いているのだが、とにかく人はそれぞれの役務に関し「われわれはわれわれの中に、特殊な『職業時間』を伴う或る職業上の構えを以て、まさしく特殊な、習慣的な関心方向を打ち立てる。その他の場合と同様、この場合にも明らかに以下のことが示される。つまり、われわれは或る習慣的関心を現実化し、職業活動（仕事の遂行）をしている場合には、われわれの他の生活関心に関して、だがこれがやはりわれわれに固有の、永続的なものであるにしても、これに関してエポケーの態度を取るのである。いかなる関心も『その時間』を持っており、われわれは関心が交替するにつれて、『今は会議の時間だ、投票に行く時間だ』等と言うのである」(VI, 139)。一定の「職業関心」に応じて、それぞれの「職業活動」はそれぞれの「職業時間」を持っており、それ以外のことをエポケーするのだが、これと同じことが哲学することに関しても言える。「私が『現象学者』の、職業としての性質を鋭く際立てたのにはもっともな理由がある。ここで問題になっているエポケーについて記述するべき第一の点は、他の時間は何等かの他の仕事の関心や遊びの関心に向けられているけれども、エポケーは、これを仕事の上で作動させる時間を持っているところの、或る習慣的に遂行するエポケーだという理由である。そして就中、スウィッチを切ることは、個人の主観性の内で絶えず生成し且つ絶えず妥当している関心――その主観に絶えず妥当し続けている目標へ習慣的に向けられているものとして――には何も変更を加えず、まさにそれ故に、この同一の意味で他の時間には繰り返し現実化できるという理由である」(VI, 140)。また現象学者の仕事にそれなりの困難さがあるにしても、それは他の仕事、他の学問にもあることである。「道がなお遙かに遠く、数学の場合のように、多年の労苦の多い研究を必要とするのであろうとも――そのことは数学が生活関心である人を恐れさせたりはしない」(VI, 204) のである。このように考えてみれば、フッサールのやり

方には格別の不自然さはないように思われる。

今迄われわれは還元は「汝自身を知れ」という格言の一典型だから、哲学史的に見て決して不自然なものではないこと、またその操作は一種の「職業活動」によるものだから、それ程無理な操作ではないことを敢えて証示しようとしてきた。というよりもむしろその証拠となるような彼の発言だけを取り上げてきた。そして彼が還元の意味を変えていったことについてもそれなりの自然な、当然の理由があったと述べた。このことをもう一度反復しておこう。初めは、超越的なものを還元するに当たって、「いかなる整合的に措定可能な世界ももはや存在しないということ」が考え得るのに対し、「意識の存在、体験の流れ一般は世界の無化によってなるほど必然的に変様されはするが、しかしそれ自身の現存には影響がない」(III, 115) とされていたのだが、最終的には、エポケーによる「解放と共に且つそれにおいて与えられたものは、世界そのものと世界意識との相関関係、しかもそれ自身において絶対的に完結しており且つ絶対的に自立的な相関関係の発見（＝覆いを取り除くこと）である」(VI, 154) ということになった。還元の意味が「廃棄」ではなくて「態度変更」にあることが強調されるようになっていったのだが、この意味の変更をわれわれは純粋に論理的理由に求めた。つまり「根拠」、「絶対性」等の概念自体が意味の変更を要求するかのごとく推測した。他なるものを「廃棄」することによって得られたエゴ・コギトの絶対性は絶対的自由を手に入れる代わりに、支配する相手のいない絶対的に空虚な絶対性になるか、あるいは精々自らのテリトリーに閉じ籠もる悪無限、相対的な絶対性になるかである。ヘーゲルが語るように、真無限は一にして全であり、他なる相対者を自らの内に包含するものでなければならない。還元によって悪無限から抜け出させ、豊かさを身に着けるためには「廃棄」としての還元では不可能である。そこで改めてエゴ・コギトは「無際限の、生の連関の全体」、「絶対的体験の無限の分野」を内に含んでいることが見直されることになり、「現象学的心理学」や「生の世界」の問題が主題化されるようになったのではないか。だがそれは必当然的であるにしても、自己の内省の過程は無際限なわけであり、自ら自身を十全には明証化することができないのである。空虚さと悪無限を抜け出すためには還元の意味の変更だけでは済まず、だからこそ彼は晩年には歴史的目的論を導入することにもなったのではないか。とにかく彼はあくまで「汝自身」の中により豊かな「絶対性」を、しかも「知」というかたちで確保しようとして、それに対応する「還元」を探し求めたのではなかっただろうか。ラントグレーベは次のような解釈を提出している。デカルトの、哲学の革新の試みは信仰の確実性の動揺から発しており、そ

こで彼は自己自身の中に確実性の基盤を発見しようとした。そして、明証的なエゴ・コギトとそのラチオを支えとして、旧来の存在論に代えて「普遍学」の樹立を試みた。「このようにデカルトの哲学は根本的には既にヨーロッパの形而上学の終焉を意味している」[22]。ドイツではこの傾動がなかなか顕在化せず、むしろドイツ観念論は人間の中にラチオではない認識能力を認めることによって形而上学を救出しようと最後の抵抗を試みた。この試みの挫折を通じてドイツでもかの終焉の道が歩まれることになった。この意味で「還元」の思想はデカルト以来三百年を要して達した「信仰と知識との最終的な分裂の成果」[23]なのである。デカルトの場合にはまだエゴ・コゴトは閉じた実体であり、これからの論理的推論によって得られる実体（神）によって初めて救済が得られる。フッサールになると「主観性の最も内奥の威力」[24]は絶大であり、この中にすべての含蓄や指示が含まれているのである。確かにフッサールの「還元」が不自然なものではないこと、論理的な破綻のないものであることを仮定すればこうした解釈は正当であろう。

われわれはこのように「還元」というものを合理的なもの、または自然なものと考えるように努力してきた。だがそれにしても「還元」に関する彼の発言には不自然なところが多過ぎるように思われる。彼は何故「還元」という「汝自身」に還る方法にあれ程長年に渉って拘わり続けたのであろうか。「絶対的に与えられているもの」から始めて、「自らを絶対的に正当化する学問」（VIII, 3）を立てるために還元を施し、その成果としてエゴ・コギトを哲学の第一原理として見出したというのであれば、デカルトの方法的懐疑に多少の修正を施せば済むことだったのではなかろうか。確かにエゴ・コギトを推論がそこから始まる、それ自身だけで完結した公理のようなものとして取り扱うのではなく、「デカルトとは反対にわれわれは超越論的経験の無限の分野の開示という課題に沈潜する」（I, 69）のであり、従ってデカルト的方法のかなりの変更を必要とするであろうが、しかしそれは彼が思い入れている程の劇的な転換になるとも思われないのである。少なくとも彼の初期の還元思想はデカルトと同様にエゴ・コギトの絶対性、純粋性とそれ以外のものの排除の必要性とを主張するのに急であった（例えば「世界の無化」という概念がそのことを表しているし、また「従って内在的存在は原理的には現存のために何等の『物』も必要としない」（III, 115）という言い方もそれを示している）し、後期でも「廃棄」の姿勢は薄れたものの、前期と同様その絶対性、純粋性を擁護する姿勢は少しも衰えていないのである。また実際方法についても或る箇所ではデカルトのそれと基本的には異なっていないことを示唆しているのである。「デカルトに、それ迄の彼の確信、獲得し、引き受けて

きた確信を概観することによって示されたことは、至る所で懐疑と懐疑の可能性とが告知されているということであった。この状況では彼にとって、そして真面目に哲学者になろうとしている誰にとっても、一種の懐疑的なエポケーから始めることは不可避である。このエポケーは彼のそれ迄のすべての確信の全体を問題にし、この確信を判断のために使用したり、その妥当性または非妥当性に対して態度決定したりすることを予め防禦するのである。生涯に一度はいかなる哲学者もこのようにやってみなければならないし、彼がまだそうしていなかったのなら、彼が既に自分の『哲学』を持っているにしても、このようにやってみなければならない。従って自分の哲学もエポケーの前ではその他の先入見と同じように取り扱われなければならない。この『デカルト的エポケー』は実際のところ前代未聞の徹底主義である。何故なら、それは明確に、必当然的明証を要求する数学をも例外とせず、すべての今迄の学問の妥当性を包括しているのみならず、その上学問以前の、また学問以外の生の世界の妥当性をも、従って問題なく自明性において常に予め与えられている、感性的経験の世界や、非学問的な、結局は学問的な思考生活をも含めて、ここから栄養を得ているすべての思考生活をも包含しているからである」(VI, 77)。このようにデカルトの方法を高く評価していることからみても、彼があれ程「還元」に拘り続ける理由を見付けるのは難しい。また一般に、表向き「懐疑」を語るか否かは別にして、こうしたやり方を取ることは哲学史上決して珍しいことではなく、例えばアウグスティヌスにしても、フッサールによって正当には評価されていないヘーゲルにしても（彼にとって自然的意識は絶対的なものに迄高まるには「懐疑の道」、「絶望の道」[24]を辿らなければならなかった）これに類似の方法を取っているのであり、特に新奇なものというわけでもないのである。不自然なことはこうした、語っている内容の割には彼が煩雑に、しかも語り過ぎる程語っているということばかりでない。何故彼は「還元」について事大的とも思われる程過剰な語り口で語ったのであろうか。先程のデカルトについての評価に関してもそうであるが、他の所でも例えば彼はこう言う。古代の懐疑論を引き継いでいるような懐疑論には「もはやそれ以上昇り得ないような準—懐疑的なエポケーの地獄を通り抜けて、絶対的に合理的な哲学の天国への入口に押し進み、哲学そのものを体系的に構築するという原的なデカルト的動機」(VI, 78) が欠けていた。就中こうした表現以上に不自然なことは彼がエポケーについて主題にしている途中で不意に倫理的な命題を挿入することである。あるいは逆に、或る倫理的な概念が背景にあるからこそ、彼があれほど「還元」に拘り、また不自然な表現を用いざるを得なかったのだと言えるかもしれない。例えば、「全く今迄

は中断なく経過してきた生き方を禁じる、遂行の差し控えによって、生全体の全き転回、生の全く新しい様式が獲得される」(VI, 153) と言われており、また「哲学的な深みへ到達するエポケーによる、人間性全体の徹底的な変化の可能性」(VI, 154) と言うことが述べられている。このような諸言明の中でも最も不自然なものは、彼が前述のように現象学者の「職業としての性質」をその他諸々の職業活動に準えて説明した後唐突に、「現象学的構え全体と、それに属するエポケーとは本質上先ずもって完全な人格的転化を呼び覚ますような使命を有しており、この転化は差し当たり宗教的回心にも比せられるようなものだが、それどころではなく、人間性として人間に課せられている最大の実存的転化を内に秘めているものである」(VI, 140) というものであろう。確かに言語としては元々「職業」が「召命」または「使命」を意味していたことを思えば、必ずしも彼の言明も不思議なものではなかったとも言えるかもしれないが、それにしても脈絡としては不連続過ぎるように思われる。「自らを絶対的に正当化する学問」の基礎として語られていたはずの、エゴ・コギトの絶対性が突然倫理的または宗教的な絶対性にすり替わっているわけである。彼も別の箇所では度々「不自然さ」について述べている。例えば『論理学研究』(第二版) においては、「あらゆる困難の源泉は、現象学的分析に要求される反自然的な直観方向と思考方向にある」(XIX/1, 14) とか、また現象学には「反省というあの反自然的な習性の中で純粋な記述を遂行する、良く熟達した能力」(XIX/1, 16) が要求されている。但しこれだけでは単に日常生活の自然な素朴さに対して「反自然的な」という言葉が使われているに過ぎないとも言えよう。だが次のような例になると必ずしもそうではないであろう。つまり、日常生活において「自然的構え」を、あるいは科学において「自然主義的構え」を取っている間は「私は全く単なる自然考察に没頭しており、自己を忘れている」(VIII, 408) から、真に自己を反省しようとするならば、この自然さ、素朴さを敢えて抜け出さなければならない。「汝自身」を知るためには「全く『不自然な』構え、全く不自然な自己考察、世界考察」(VIII, 121) の道を通り抜けなければならない。「われわれは不可避的に自然的基盤から超越論的領域へと上昇していかなければならない」のだが、その際「自然的な生活態度の全き転換、従って或る『不自然な』生活態度への転換は哲学的決意性と一貫性への考え得る限りで最大の要求をする。自然的な人間悟性と、それの中に拘引されている客観主義とはいかなる超越論的哲学をも突飛なものと感じ、その英知を無益な愚行と感じるが、あるいは全くいかなる心理学でもないと思い込もうとしている或る心理学だと解釈するであろう」(VI, 204)。ここにおける「不自然な」という言葉も反

日常性という意味で用いられていると考えられなくもないが、しかしその語調から見て単にそれだけのことではなさそうに思われる。彼は理論的な姿勢以上に倫理的姿勢を問うているのではないだろうか。だがそれにしても彼は理論的なものを倫理的なものに結び付ける根拠を明示してはおらず、だからこそわれわれには不自然だと感じられたのである。始めは学問理論上の原理の発見のために要請されたものだとばかり思わされていた「還元」が実は単に認識論的技術以上の意味を背負わされているのだとすれば、われわれに理解が困難であっても不思議ではないであろう。この結び付きまたは転換の根拠を説明しない限り、「現象学的還元の動機づけを発見しようとするフッサールの試みは満足な結果には全く達していない」[24]という批判は避けられないであろう。だが彼にも言わば「実践理性の優位」の思想があったことは彼の発言の中にも読み取ることはできる。『第一哲学』第二部（「現象学的還元の理論」）の初めに、「哲学は認識する者が認識という働きに対してとる汎通的な、最高の且つ究極的な自己反省、自己理解、自己責任でなければならない」（VIII, 3）と語られている。では何故哲学に「自己責任」があるのか。それは「だがこの絶対的なラディカリズムは、この真の意味で哲学者になろうとする者にとって、それに対応する絶対的な且つラディカルな生の決断を意味しており、この決断によって彼の生は絶対的天職からする生になるのである。それは、主観が自己自身を、しかも端的に自己それ自身として――自己の人格の最も内奥の中心から――認識の普遍的な価値領域の中でそれ自体において最良のものを求め、且つこの最良のものの理念に向かって一貫して生き抜くことを決心するような決断である」（VIII, 11）からである。即ち「自己責任」を取るのは「絶対的天職」への「生の決断」によるのである。では何故そうした決断が必要であるのか。それは彼の思い描いている学問が「純粋な認識愛を今後最終的に満足させることができる究極的な良心に基づく学問」（VIII, 22）だからである。従って実践理性または良心が最終的な動機だったのである。「認識理性は実践理性の機能であり、知性は意志の下僕である」（VIII, 201）。デカルトは悪意のある神によって根本から理性を脅かされたのだが、フッサールは副次的な、学問の脅威を感じただけであり、本当の脅威を知らないラデイカリズムを取っているという辛辣な批判がある[25]。だが、彼の理性、少なくとも実践理性に寄せる信頼は相当なものであったにしても、彼にとっても学問の脅威は副次的なものであって、彼が本当に脅威を感じていたのはどうやら「良心」であったのではないかと思われる。とにかくわれわれはこのように「現象学的還元」の動機を辿って、延いては「哲学」の動機を辿って「実践理性」または「良心」に迄行き着いた。勿論「職業活動」

として哲学に向かうには一般には「良心」以外にも様々のことが挙げられるだろうが、しかし他ならぬフッサールにとっては「良心」こそが「天職」としての「職業関心」を導くべきものだったのである。この推論を逆に辿ってみよう。先ず初めに、「人間の公僕」(VI, 15)、「近代の哲学的人間の公僕」(VI, 72) たらんとして、哲学（または学問）を「絶対的天職」とするために、「実践理性」または「良心」による「生の決断」を行う。次に良心による哲学を立てるために「エポケー」によってその確実な端緒即ち「エゴ・コギト」を確定し、更にこれを原理として「普遍学」を築いていく。従って還元を行う動機は究極的には哲学を「天職」として選ぶ「決断」に発しているのである。そういえば彼は『イデーンⅠ』の頃から「還元」はわれわれの完全な自由に属する」(III, 64) と述べていたし、『第一哲学』では「自由な行為によってだけ」(VIII, 98) 自然的構えによる関心をエポケーできると強調していたのであった。元々良心に基づいているのだから、還元によって発見され、自覚されるはずの「エゴ・コギト」はどのようなものであってもよいのではなく、また単に理論上のものであってもならない。還元の結果として「良心」が改めて自覚されるのでなければならない。そこでは「決断」の「良心」が豊かな「良心」として再発見されるはずである。根本的な動機として「良心」を先ず背負っているならば、確かにこのように「エポケー」と「実存的転化」や「人格的転化」を結び付けることは困難ではないであろう。だが彼はそのような背景のない読者にもエポケーによるドラスティックな転化を期待したのではないだろうか。しかしまさに「逆は必ずしも真ではない」のである。彼のような動機を秘めていない場合には、一体いかにしてエポケーがそうした「転化」を呼び覚ますことができるのであろうか。彼は晩年迄エポケーの真の意味を人は理解しないと嘆いていたのだが、理解されるよりもむしろ不自然さを感じさせる羽目に陥ったのは、彼がそれに倫理的意図（あるいはひょっとして宗教的意図）が伴うことを明示もしなかったし、それの根拠づけもしなかったからではないだろうか。ベームは「キリスト教が教える回心は身体的に一死すべき現存在から転じ、死の彼方にある永遠なる『生』に入っていくことである。……実際フッサールは単に暗示的にではあるが、キリスト教をも引き合いに出しており、本来彼は、プラトンやアリストテレスによって元々はギリシアで立てられた、ヨーロッパの哲学と学問との最も深い志向を再興しようとしている」[28]と言う。しかし今迄われわれが見てきたところでは依然として「良心」の出所も、エポケーによるドラスティックな「人格的転化」あるいは「実存的転化」の論理性にも疑問が残るのである。エゴ・コギトがどうして「救済知の住み家」[29]になり得るのだろうか。

われわれはフッサールの表向きの発言を拾って、還元理論の整合性を検討しようとしたのだが、フェルマンはフッサールの還元の動機の隠されている背景に鋭い光を投げかけたのである。世紀の転換期のドイツにおける精神的―社会的状況、破綻した現実を前にして現れた「表現主義」は「現実喪失」感を「現実破壊」にまで高め、改めて「真なる現実」を求める。仮象の現実を解消してしまうことが、その背後にあるプラトン的イデア、「本質」を探し求めるための手段と見なされる。ミッシュの言葉で言えばその過程は「脱現実化的現実化」である[60]。詩人にとって「現実崩壊」がギリギリのところまで押し進と、却って「事物への新たな通路」、「新たな経験」が生まれる。「なるほど経験的主観と経験的事物とは互いに疎遠だが、疎隔の過程が忘我的な高揚にまで達すると、詩的に認識する主観にとっては、すべてのものが現象へ変じてしまい、それと同時に、この現象のもとで主観は、直観する主観という純粋な理念を実現することになる。この純粋な芸術空間において、実在的世界の何ものも失われることのない或る新たな世界、「諸関係からなるひとつの世界」が生起してくるのである」。「フッサールは、世界に対する詩人の脱中心的な〔常軌を逸した〕態度についてのホフマンスタールの記述を、還元における哲学者の意識の忘我的な純化と対をなすものと読んだ。彼は、おそらくゲッティンゲンにおいて行われたその講演を聴いたあとに書かれたと思われるホフマンスタール宛の手紙のなかで、こうした考えを表明している。一九〇七年一月十二日という日付をもつその手紙のなかでフッサールは、ホフマンスタールの詩が「〈自然的〉態度とは本質的に異なるような、あらゆる客観に対するある種の態度を内包している」「ある純粋に美的な詩である」と賛美している。彼は、「写真のような自然真理」とは区別される反自然主義的芸術のうちに、「あらゆる実在的な態度の遮断」を特徴とする「純粋に現象学的な精神態度」のひとつの相似体を見る。客観的な現実認識のはらむ謎は、このような態度においてのみ、つまり単なる現象に内在する意味の解明によってのみ解き明かされうるものなのである」[61]。また『イデーン』の文体も表現主義の特徴を備えており、『論理学研究』のそれとは非常に異なっている。「『イデーンⅠ』の文体は、きわめて約束的、呼びかけ的、プログラム的である。そこには、負わされている課題の巨大さと実現された内容の乏しさとのある種の不均衡がある。ここにおいて『イデーン』の筆法が盛期表現主義風のものであることが判明する」[62]。またプロテスタント神学、例えばカール・バルトのそれと表現主義とは元々「構造的同一性」があることからして、二十三歳の時にユダヤ教からプロテスタントに改宗したフッサールにも強い「神学的動機」があったわけである。ロマ書の「私のためにおのれ

を失う者こそが、それを得るであろう」という否定神学の「信仰のパラドックス」、「対立物の一致」即ち「脱現実化的現実化」を示している箇所とフッサールのパリ講演の結び「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」という箇所とを比べてみるだけでも、フッサールの「神学的な命題」の持つ重みが解るのである。「絶対的なものの領域へ踏み入ろうとする現象学者の冒険は、対立物の統一という弁証法的な思考形態を不可避なものにする。ここでも依然として、世界の脱現実化こそが、「およそ可能ないっさいの実在的世界と、あらゆる拡張された意味におけるすべての世界とを〈おのれのうちに担っている〉」新たな世界を獲得するための唯一の方途なのである。そしてこれこそが認識の偉大なパラドックスの本領をなすものであり、このパラドックスをのちに弁証法神学が整合的に「信仰のパラドックス」として解釈することになるのである」。「疑わしいものになってしまった世界の現実性は、それを放棄することによってはじめてふたたび獲得することができるという約束は、恩寵による救済のもつ諸特性を引き継いでいる。他の点では自分なりの変様された現象概念にしたがって還元という問題系に拒否的な姿勢をとっているハイデッガーにしても、『形而上学とは何か』というその講義においては、この形而上学を定義して次のように述べている。形而上学とは、「存在者であるかぎりの存在者を、かつ全体としての存在者をとりもどして概念的に把握せんがために、存在者を超えて問うこと」なのだと」[63]。ところが戦争を通して「現実の恐ろしさ」を体験した世代にとっては「一個の重症の神経症患者」のようなヨーロッパを解釈し、救うには「精神分析」こそ唯一の理論であった。フッサールも現実を廃棄する「還元」によって一気に新たな現実を手に入れようとするのではなく、「還元」は混沌とした現実の背後に透かしで入っている、受動性に根を持つ「無記名な主観性」、隠れた理性を発見するものになったわけである。「これを現象学に照らしてみれば、もはや主観を現実のさまざまな混濁から一瞬のうちに浄化する還元がではなく、この混濁そのものをただひとつの主題とするような分析だけが、かろうじて現実の合理化に役だちうる、ということになろうか」[64]。

われわれは初めフッサールの「還元」を純粋に理論的領域の問題であると想定して解明しようとしたのだが、しかしその表現的、内容的不自然さに不審の念を抱かざるを得なかった。そこでこうした不自然さの誘因になっているものを求めていった結果、彼の「理論理性」の背後に「実践理性」が秘められていることを知った。それが故に「還元」と「エゴ・コギト」にドラスティックな役割が担わされていたわけである。だがわれわれはそれ

以上の背景迄には遡ることができなかった。ところがフェルマンは当時の社会的一芸術的状況からこの問題を掘り起こし、フッサールの「還元」の隠された動機即ち実存的及び宗教的動機を発見した。だが「この現象学的還元によって、認識論は、十九世紀的立場から見れば前代未聞と言ってよいほどの極度の変様をこうむって、終末論になる。むろんこれは、『イデーン』が詩として、あるいはさらに神学として読まれるべきだなどということを言わんとしているのではない。だが、それにしても、究極的な基礎づけを目指す心情の産み出すものが、詩や神学になってしまわないように不断に闘いつづけねばならないような思考形態だといった程度のことは明らかに感じとっていただけることであろう」(63)。フッサールはこの動機を他意があって隠したわけではなく、あくまで哲学の土俵で、哲学の言語に定着させようと努力したのだと言えるかもしれない。だがこうしてこの課題に対する彼の動機は明らかになったものの、しかし問題は勿論何も解決されたわけではない。ここにフッサールの大きな飛躍、すり替えがあることは明白であるが、では「信仰のパラドックス」を認めない場合には「還元」は一切無効になるであろうか。宗教的、倫理的背景を度外視しても、理論上の事柄としては彼が「哲学」の場に定着させようとしたことはまだ生かし得るところもあるのではなかろうか。われわれはこれに対し二つの意味で肯定的に答えることができる。一つは格別の「主題化」の方法として、他の一つは「超越論的哲学」への転回を準備するものとしてである。

一般にそれぞれの職業はそれぞれの「職業関心」に応じて、一定の「職業時間」を持っている。或る「職業活動」に従事している間は他の関心をエポケーし、「括弧に入れて」おく。こうしたごく日常的な生活様式に準えてフッサールは現象学者の「職業としての性質」について語っていたのだが、ただ後者の場合には前者の場合と違って或る意味での「不自然」さは避けられない。それは彼が考えているような、「天職」しての職業を意味しているからではない。現象学のエポケーは日常生活のような様式であれやこれやの主題に注意を向け替えることではなく、あれやこれやのことまたはものが開示される、まさにその「開示性」を主題化するのである。従って、「外に行こうとするな、汝自身のうちに還れ、真理は人の心の中にある」のではあるが、日常的な反省とは異なって、或るものの「開示性」そのものを反省するのである。「還元」は「通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」、しかも「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」もの、即ち通俗的意味で現象しているものの「意味と根拠をなすもの」たる「現象学の現象」を、「隠蔽されて

いないものとして」、視線の転換によって主題化するのである。「現象学の現象」は全き非現象ではなく、通俗的現象に「先行するか相伴うかしている」のだから、「主題的にも自らを示すことへともたらされることができる」のである。逆にもし通俗的現象に「先行するか相伴うかしている」のではないものがあるとすれば、それは「現象学の現象」ではないし、またおよそいかなる意味でも現象ではない。従って主題化することはできない。正確に言えば、通俗的現象に「先行するか相伴うかしている」のではないものがあるとすれば、という言い方さえ適切ではないのである。「還元」というものをこのように「主題化」の方法、就中「開示性」を主題化する方法と考えるならば、それは相変わらず有効なものであろうが、ただこれだけではまだ殆どその内容がない。具体的にはこの「開示性」はフッサールでは「意識」において、前期ハイデッガーでは「現存在の存在」において、メルロー＝ポンティでは「生きられた世界」において考えられている。今ハイデッガーについてみれば、大概の場合彼はフッサールから精々「態度」としての「事象そのものへ」しか継承していないとされている。従ってまた通常は彼は「還元」というものを否定的に見ていると解釈されている。上述のようにフェルマンもハイデッガーは「還元の問題系に拒否的な姿勢をとっている」と述べていた。確かに彼はフッサールの意味での「意識」への「還元」は拒否しているのだが、しかしわれわれが示した、主題化という意味での「還元」迄も否定しているわけではない。『存在と時間』が出版された年の夏学期の講義で彼はこう言っている。「存在は把握され且つ主題にされなければならない。存在はそのつど存在者の存在であり、だからそこで、存在者から出発することによってのみ近づき得る。その場合、把握する現象学的眼差しは存在者へ共に向けられてはいるのだが、しかしその際この存在者の存在が際立てられ、主題化可能になるという具合にである。存在者の把握即ち存在論的探究はなるほど差し当たり且つ必然的にそのつど存在者に向かっていくのだが、しかしそれから、存在者から一定の様式でその存在へ連れ去られ且つ連れ戻される。探究の眼差しを素朴に把握された存在者から存在へ連れ戻すという意味での現象学的方法の主要部をわれわれは現象学的還元として言い表す。だがそれによってわれわれがこの用語に結び付けるのは、事象上、フッサールの現象学の中心的な術語にではない。フッサールにとって現象学的還元は、彼が『純粋現象学と現象学的哲学との諸理念』(1913) において初めて明確に努力して取り組んだ現象学的還元は、諸事物や諸人格の世界の中に入り込んで生きている人間の自然的な構えから、超越論的な意識生と、諸客観を意識の相関者として構成するそのノエシスーノエマ的諸体験へと現象学的眼差しを連れ戻す方法である。

われわれにとって現象学的還元は、存在者の、相も変わらぬ特定の把握から、この存在者の存在（その非隠蔽性の様式における投企）の理解へと連れ戻す方法を意味する。いかなる学問的方法もそうであるように、現象学的方法もまた、その助けによって一直線に遂行される、事象への押し迫りに基づいて成長し且つ変化する。学問的方法は決して一つの技術というものではない。その方法がこうしたものであれば、それは自らの固有の本質に背くことになる」[66]。ハイデッガーはここで注意深くフッサールの「還元」と自らのそれとを区別しつつも、それが、「差し当たり且つ必然的に」非主題的なものに伴っているところの探究すべき事象を「主題化可能に」する、即ち本来的主題の下へ「連れ戻す」ものであることを指摘しているのである。「還元」をわれわれのように一般化して考えてよいなら、それはハイデッガーにとっても不可欠のものなのである。勿論フッサールのように超越的なものを還元して「純粋意識」に到るのではなく、「存在者」を還元して「存在」に到るのではあるが。われわれとは問題の仕方が違うけれども、トゥーゲントハットは「何故ハイデッガーの場合にはエポケーがなくなっているのか」という問いを立て、「普通は、ハイデッガーの場合にエポケーが脱落しているのは、彼の『世界内存在』という概念があるからだと説明される」のだが、実は既に「従ってまさしくエポケーによってフッサールはハイデッガーの世界内存在の次元に踏み入っているのである。ハイデッガーが、与えられ方の次元に達するためにもはやエポケーを必要としなかったのは、彼は、その次元がフッサールによって開かれた後だったので、予めその次元に立っているからであり、またそれを今度はそれ固有の諸関係において……展開させることができたからである」[67]と解釈している。「欠落」ではなく「徹底化」が言われているのである。フッサールは還元の後、志向性を分析の対象に据えているのだが、まさにこれこそ「与えられ方の次元」であり、ハイデッガーもこれに最大級の賛意を示しているのである。われわれはこの解釈に賛成するのだが、但し、その議論の前提としての「還元」の「欠落」について言えば、フッサールのようなものではないにしても、ハイデッガーにも「還元」は始めから欠落していたわけではないのである。『存在と時間』では何故それが脱落しているかと言えば、フッサールのそれと混同されることを恐れたからだと考えられよう。メルロー＝ポンティも根源的なものを「主題化」する方法、「開示性」そのものを主題化する方法という意味でそれを使用していることはよく知られている通りである。即ちわれわれが世界と関係し抜いているからこそ、この関係そのものを主題化するためには、両者の「共犯関係を拒否する」のでなければならないし、それを「作用の外に置く」[68]のでなければならない。「現象学的

還元は或る実存的哲学の定式である。ハイデッガーの世界内存在も現象学的還元の基盤なしには現れなかった」[39]のである。晩年のフッサールは「還元」によって「生の世界」を排除するのではなくて、その中で暗に作動している「匿名のもの」を発見しよう（＝覆いを取り除こう）としたのだから、彼の「還元」もかたちの上ではメルロー＝ポンティのそれと近いわけだが、勿論フッサールが実際に発見したと主張するのは背後に実践理性を持つところの「超越論的主観性」であった。とにかくわれわれがここで確認できることは、フッサールの「現象学的還元」を一般化して、それは「現象学の現象」（われわれはこの概念もハイデッガーより広い意味で用いよう）たる「開示性」を主題化する方法だということである。

「現象学的還元」に対する肯定的評価のうちもう一つのものは「超越論的哲学」への方向を示すものとしてである。「詩や神学になってしまわないように不断に闘いつづけねばならなかったような思考形態」を取っているフッサールを辛うじて「哲学」に繋ぎ止めたのは、哲学の用いる諸概念のうちでも殊に理論的な、または技巧的な概念である「超越論的」なものの見方を採用したことに一因があったのではなかろうか。周知のようにカントからして既に「従って信仰に場所を与えるために、知を捨てなければならなかった」[40]と述べているぐらいだから、勿論超越論的な考え方が直ちに神学的なものを排除することになるわけではない。しかし少なくとも理論理性の範囲ではカントがそうであったように「認識の可能性」に拘らせるところがあるし、就中「構成」概念が「飛躍」のためには足枷になるように思われる。われわれは次に、項目を改めて「超越論的」ということに関して考えてみよう。

2　「超越論的」ということ

フッサールは師ブレンターノが反カント的思想の持ち主であり、彼自身も最初は心理学主義をとっていたので、カントを余り理解していなかったのだが、その後自ら求めて反心理学主義、反実証主義の立場へと転回した。特に『論理学研究』の出版後はナトルプの影響もあってカント研究に勤しむようになり、一九〇三年からは盛んに「理性批判」、「理性の批判」の必要性を語るようになった[41]。そして一九〇七年には彼自身の「コペルニクス的転換」を経験し[42]、一九〇八年、いよいよ「超越論的現象学」という術語を用い始めた[43]。勿論ここでの「超越論的」はカントに由来する。後年彼は「カントのコペルニクス的転換とこうしたコペルニクス的転換一般の意味」と題するフライブルク大学での講演原

稿を手直しした或る草稿（「カントと超越論的哲学の理念」1924年）の冒頭で、「イマニュエル・カントの生誕二百年をわれわれの現象学年報もまた祝わないで見過ごすわけにはいかない。何故なら、現象学が私の畢生の仕事を通じて果たした更なる形成において、起源分析のために新規に形づくられた方法からの――論理学研究の中で初めて突然現れたのだが――厳密な意味で独特の或る新規の学問――私の『諸理念』の純粋な、あるいは超越論的な現象学――へと発展していく過程において、この現象学とカントの超越論的哲学との明白な本質的親近性が明らかにされたのである。実際、カントの根本的前提や主導的問題や方法とは甚だかけ離れているけれども、カントの『超越論的』という言葉を私が継承したのは、カントと彼の追随者が超越論的問題という名称の下で理論的に取り扱ったすべての有意味な問題がこの新しい根本学に（少なくとも究極的に解明され、定式化されるなら）遡り導かれるというしっかりした根拠のある確信に元々は基づいていた。新しい現象学が現象学的哲学のための、同時に端緒部分であり且つ普遍的な方法の学問として導入されるなら、それによって既に、哲学一般はその体系全体から見てただ或る普遍的な超越論的哲学としてのみ、しかも現象学の基盤の上で且つ特殊な現象学的方法によってのみ一つの究極的に厳密な学問の形態を取ることができるであろうということが言われたのである」（VII, 230）と述べている。この文章も例によって誇大な表現が用いられている割りには、内容は豊かではないのだが、「超越論的」という概念をカントから継承したという証言として、及びついでながら彼の現象学に対する確信の強さを示すものとして引用したまでである。では彼にとって「超越論的」とは実際にはいかなる意味をもっていたのだろうか。夥しくこの概念が用いられ、しかもその説明のために言葉が重ねられてはいるのだが、カント程厳密に定義されている箇所は殆どない。「超越論的」という術語を誰が用いるにしても、これが一般に「超越」（例えば物、他者、あるいはいわゆる「絶対者」等）に関わるものであることは明らかだが、もしこうした広い意味で使われてもよいなら、すべての哲学が「超越論的」哲学になってしまうであろう。この場合今度は「超越」を定義することから始めなければならなくなる。やはりこの言葉にはもっと厳密な限定が必要であろう。そこでわれわれはフッサールの「方法」をハイデッガーの言葉で解釈したのと同じように、ここでも先ずカントの言葉を取り上げ、これによってフッサールの考え方を解釈することにしたい。カントも「超越論的」という術語を「超越的」と区別がつかないような使い方をしていることも多々あるのだが、しかしそれを一応厳密に定義していることも周知の通りである。「私は、対象にではなく、対象を認識するわれわれの仕方に、この

認識の仕方がアプリオリに可能であるはずである限りにおいて、これに一般に関与するすべての認識を超越論的と名付ける」[44]。われわれはこの定義の中に「超越論的」ということの二つの側面が語られていると見なすことができよう。即ちその「主題」とその「機能」とである。先ず超越論的なものについてアプリオリな認識が可能であるということ（つまり「事実問題」は既に決着済みだということ）を前提とした上で、次に「権利問題」として、こうした認識が成立するための制約（認識の可能性の制約）を解明しようとして反省することが「超越論的」と言われている。それは個々の認識内容ではなく、そうした認識を成立させる「認識の仕方」そのものを主題とするものだという意味で、われわれはこの側面を「自己反省によるメタ認識」と呼んでおきたい。ところでこの定義の中で明示されているのはこの側面だけであるが、しかしそこには実は「機能」に関する側面も含意されているように思われる。何故なら、わざわざ「認識の仕方」を問題にしなければならないということ自体が、対象の認識はわれわれの或る「認識の仕方」に依存しているからこそだということを示しているのだからである。カントは別の箇所でこの点をもっと明確にして「経験一般の可能性の制約が、同時に経験の対象の可能性の制約である」[45]と表現している。エゴ・コギトの中にこの側面を発見したことこそカントの「コペルニクス的転換」または「思考法の革命」[46]だったのである。認識は対象的なものを一方的に受け入れるところに成立するのではなく、それはわれわれの側の自発的な働きをも前提にしているのである。彼は、われわれの内なるアイデアを自然の中に「置き入れて考える」、自然科学の「実験的方法」をモデルにしているのだが、確かに自然科学は単に「観察」という方法だけで成功したわけではなかった。また仮に「認識」という概念を極めて広い意味にとるなら、例えば知覚においても対象の認知は少なくともわれわれの生理的条件に依存していることは言うまでもないことであり、その意味でそれはわれわれの内なる一定の働きを前提にしているのである。勿論カントにとっては「認識」は自然科学的認識を指し、しかもアプリオリなものを意味する。だが本当にそうでなければならないか否かは大きな問題であり、この点は今は度外視しておくなら、「認識」（われわれは今はカントの意味に限定しないのだが）が成立するためにはわれわれの側にも一定の働きがあるのでなければならないのである。主観は全く無記的で中性的なセンス・データを受け止めるだけの純粋な受容性でもなければ、思考が即創造であるような全き自発性でもない。主観は対象的なものが成立する「場」であり、相互関係そのものを担っているところである。カントのようなかたちで自発性を大きく見積もるか否かは別にすれば、一般にエゴ・コギトは出合いの

場であり、こうしたその働き、アプリオリな機能をわれわれは簡単に「主観の媒介機能」と呼んでおきたい。エゴ・コギトは認識が成立するための媒介そのものなのである。このように、われわれは「超越論的」という言葉で理解することは、第一に「自己反省によるメタ認識」即ち、「認識の仕方」を「主題化」すること、第二に認識の成立のためにエゴ・コギトを「主観の媒介機能」として見ることだということである。ところでカントはこの両側面を前提した上ではあるが、もう一つ特殊な使い方をすることがある。それは「その直観がアプリオリには全く与えられていない物一般に関わる綜合的命題は超越論的である」[47]というものである。この場合の「超越論的」は「物」の超越に関わるのではなく、この超越を介して間接的に、推論的に「物自体」という超越に関わるものである。後者の超越は現象学ではどのように処理できるのであろうか。「哲学の根本主題としての存在は決して或る存在者の類なのではないが、それでもやはりいかなる存在者にも関わっている。その『普遍性』はもっと高いところに求められなければならない。存在と存在構造とはいかなる存在者をも超えた、そして或る存在者のいかなる可能な存在する規定性をも超えたところにある。存在は端的な超越である。現存在の存在の超越は、その中に最も根本的な個体化の可能性と必然性がある限り、或る特筆されるものである。超越としての存在のいかなる開示も超越論的認識である。現象学的真理（存在の開示性）は超越論的真理である」[48]とハイデッガーは述べている。即ち彼にとって「存在は端的な超越」であり、推論の対象ではない。それというのも、「現象学的現象概念」たる「現象学の現象」は「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されているのだが」、しかし「通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すものは、主題的にも自らを示すことへともたらされることができる。そして自らをこのようにそれ自身に即して示すもの」だからである。「存在」という「格別の意味で隠蔽されたままのもの」は「存在者」よりも「もっと高いところ」にあるが、しかしいかなる意味でも現象でないのではなく、やはり「特筆される意味で現象と呼ばれるもの」であり、存在者に「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」なのである。要するに「現象となるべきものが隠蔽されていることはあり得る」けれども、「現象学の現象の『背後には』本質的には他の何ものもない」のである。このようにカントの弁証論は全く変質させられるわけである。これに対しフッサールには「存在」と「存在者」との区別（いわゆる「存在論的差異」）もないし、「弁証論」もない。その代わり彼にとって「現象学の現象」は「本質」とか「超越論的主観性」とか、その他いろいろの

ものであり得る。従ってまた「格別の意味で」の「超越論的」ということも問題にはならない。だが問題がなくなったわけではなく、恐らく彼の場合でも別のかたちでそれが現れるであろうが、われわれはここではこれ以上立ち入らないことにして、既に提示した「超越論的」の二側面に主題を限定しておきたい。

フッサールは「超越論的」をカント程には厳しく吟味していないように思われる。だがとにかくフッサールによる定義を幾つか取り上げてみよう。晩年の『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』では非常に広い意味で使用されている。「『超越論的哲学』という言葉はカント以来よく使われるようになったし、またその諸概念がカントのタイプのものに定位している普遍的哲学に対する名称としてもよく使われるようになった。私自身は『超越論的」という言葉を最も広い意味で、デカルトによって全近代哲学において意味あるものとなり、そこにおいて自己自身に還帰し、真正な、純粋な課題の形態と体系的な成果を得ようとする――われわれが詳細に上述した――原的な動機に対して用いる。それはあらゆる認識形成態の究極的源泉を遡って問うという動機、認識する者が自己自身と自己の認識する生とを自己反省するという動機であり、この認識する生の中で彼に妥当するすべての学問的形成態が合目的的に生起し、取得されたものとして保存され、そして自由に利用することが可能であったし、また可能にもなるのである」(VI, 100f.)。ここでは「原的な動機」というような大雑把な言い方もされているのだが、「超越論的」ということで特に明示されているのは「認識する者が自己自身と自己の認識する生とを自己反省する」ということである。従って、「超越論的」とは「超越的なもの」の「認識の仕方」を「主題化」することである。即ちそれは「メタ認識」を意味する。次にもう一例を挙げてみよう。「或る意味で『超越論的問題』という名称の下で全く一般的に問題となるものは、客観的に妥当する認識の可能性、一面では認識として『主観的』であり、しかも他面では『客観的な』存在、主観性に依存しない存在自体に関わるような認識の可能性の『解明』である」。「カントは主観性の中に、あるいは主観性と客観的なものとの相関関係の中に、認識によって認識される客観性の意味の究極的規定を求める。その限りカントと一致している。ただわれわれは『主観性』を現象学的なものとして規定し且つ規定せざるを得なかった点が異なる」(VII, 386)。ここでは「超越的なもの」の認識が、「主観性と客観的なものとの相関関係」を担っている「主観性」において成立するということが明確に述べられている。即ち、「超越論的」とは「超越的なもの」の認識を可能にする「主観性」の「媒介機能」を解明することである。こうしてわれわれは「超越論的」という概念にはフッサ

ールの場合にもカントとのそれと共通の二側面があることを知った。勿論われわれは「超越論的」という言葉をこのようにしか使用してはならないと言っているわけではなく、定義次第ではいかように用いてもよいわけである。しかし単に「超越」を論じるというのであれば、あるいはもう少し限定して「認識の可能性の制約」を問題にするというのであっても、余りにも外延が大きくなり過ぎて、大概の哲学がこの範疇の下に入ってしまうことになるだろう。元々われわれの定義でさえ既に十分外延が大きいのである。例えばヴィトゲンシュタインでも「論理学はいかなる教説でもなく、世界の鏡像である。論理学は超越論的である」[49]と言っているのである。確かに彼にとって論理学と論理学の言語を語る主観とは「認識の可能性の制約」である。しかしこの「超越論的」は「メタ認識」ではあっても、「自己反省」によって「認識の仕方」を解明するものではないし、またそれは主観のアプリオリな「媒介機能」をいうものではあっても、この主観は何等かの心的活動性の主体としてではなく、「論理学」に置換可能なものとして考えられている。この概念をヴィトゲンシュタインのように用いても差し支えはないであろうが、しかしわれわれは目下の主題の範囲に収まるようにそれを或る程時限定して用い、この二側面を言わば「超越論的」ということの「理念型」とするのである。晩年のディルタイが「超越論的哲学と……歴史的意識の結合」[50]を言う場合の「超越論的」は、歴史的、相対的世界観の根底にあり、これを成り立たせている「経験の可能性の制約」としての「主観の媒介機能」を「自己反省によるメタ認識」によって明らかにしようとしたという意味でやはりわれわれの言う「理念型」の中に収まるであろう。

「メタ認識」の側面についてはわれわれが問題にすべきことは殆どないのだが、ただヘーゲルが批判的哲学（カント）の問題設定を指して、畳の上の水練だというような調子で論難している点についてだけ触れておかなければならない。「批判的哲学の一つの主要な視点は、神、事物の本質等を認識しようとする前に、予め認識能力そのものが、つまりそれがそうしたことを行うことができるか否かが調べられなければならないということである。仕事は道具によって達成できるものだから、人は仕事をやろうとする前に道具のことをよく知っておかなければならないというわけである」。しかも、「この考え方は甚だ尤もらしく思われたので、最大の賛辞と同意を呼び覚まし、そして対象に対する関心と対象に取り組むことから、認識することを認識そのものへ、形式的なものへと連れ戻した程であった」。ところが普通の道具とは違って、「しかし認識することを調べるのは認識しながらでなければ不可能である。この認識の道具の場合には道具を調べるということはそれ

を認識するということに他ならない。だが人が認識する前に認識しようとするのは、思い切って水に入る前に泳ぐのを学ぼうとするあのスコラ学の賢い企てと同様にばかげたことである」[51]。事象と認識との生きた姿を知らず、死せる「一覧表的悟性」[52]を「空虚に」押し付けるのが批判的哲学である（但しカント以上にこうした形式だけを「空虚に」「調べる」哲学も多いのだから、従ってこの批判は批判的哲学だけに該当するものとは言えないであろうが）。『精神現象学』は「それ」（＝「意識」）が自ら自身で「学問」へと上昇していく過程を「われわれ」（＝「哲学者」）が傍観しつつ叙述しているものだから、やはりヘーゲルも「自己反省によるメタ認識」を否定しているのではないことは明らかだが、しかし特定の段階の「形式」だけを空しく抽出するのではなく、あくまで諸段階からなる「過程」として、生成として見るべきことを主張しているのである。批判的哲学はこうした「過程」を全く無視するとは言えないけれども、確かにこの傾向が強いということは言えるであろう。フッサールもこのような傾向を有していたのだが、しかし次第に歴史的なものの見方を採り入れていったのであり、これについてはわれわれも後述するであろう（「意識の経験の学」の項、参照）。

さてわれわれは「超越論的」ということに関してカントとフッサールを共通の概念で括るために、そして彼等の考え方に普遍性を持たせるために「主観の媒介機能」という言い方をした。だが実際にはこれに対応する両者の概念は「構成する」というものであって、一見するところ必ずしも「媒介」概念とは相容れないように思われるかもしれない。従って先ずこの概念をめぐる両者の同一性と差異とを明らかにしなければならない。正確に言えば、カントはこの概念を認識一般ではなく、数学的認識の特性を表すものとして用いている。「哲学的認識は概念からする理性認識であり、数学的認識は概念の構成からするものである。だが或る概念を構成するとは、それに対応する直観をアプリオリに現示することである」、「そこで私が一つの三角形を構成するのは、私がこの概念に対応する対象を、単なる構想によって純粋直観おいて構成することによるか、またはその後紙に経験的直観においても構成することによるかである。だが両方の場合とも全くアプリオリに現示するのであって、そのために何等かの経験から手本を借りたのではない」[53]。哲学は概念間の関係または概念だけによる推論を取り扱うのだが、数学は範疇と純粋直観との綜合、即ち範疇を純粋直観の中に現示しつつ考察する。これに対し自然認識の方は範疇と経験的直観との綜合によるのである。だが後者は経験的直観が感覚に基づくものである限り、範疇を自由に経験的直観の中に持ち込むわけにはいかない。「だがこの綜合的統一は或る根源的

意識の中で与えられた直観一般の、範疇に従う結合の統一が単にわれわれの感性的直観に適用されたものに他ならない」[54]。従って自然認識の場合には「構成する」ことではなく、範疇を素材に「適用する」こと、または範疇の下に素材を「包摂する」ことが問題になる。もし「構成」または「構成する」という概念が数学にのみ特有のものであるとすれば、カントの考え方を一般に構成主義と言うわけにはいかない。だがカントは形容詞としてはこれとは別の使い方をしているのである。即ち自然認識も（狭義の）理性の「統制的原理」に対してみれば、悟性と感性との綜合によって経験を可能にするという意味で「構成的原理」を有しているのである。つまり「悟性はその（アプリオリな）法則を自然から汲取るのではなくて、法則を自然に指定するからである」[55]。このような場合にはなるほど「構成的」という形容詞しか用いられてはいない。しかしここで「法則を自然に指定する」と言われているのだから、一般に認識とは範疇と時空形式とによって自然を「構成する」ことだと言っても差し支えないであろう。ヘーゲルの言葉で言えば、「内的な生命とその定在の自己運動の代わりに、直観の即ちここでは感性的知のこうした単純な規定だけが表面的な類比に従って言明され、そしてこの外的で空虚な、公式の適用が構成と名付けられる」[56]ということになる。こうした否定的言い方は今度外視すれば、感性と悟性とのアプリオリな形式を「現れ」に「適用する」ことが「構成」だということがここで的確に指摘されている。要するにこの概念によって認識能力の「自発性」が明るみに出されたのである。だが勿論カントも「自発性」だけで認識が成立すると考えているわけではない。もしそのような「受容性」を欠いた場合があるとすれば、「想像」か、または思惟即直観であるような「知的直観」ということになる。そしてこの何れもカントの認めるところではない。「つまり認識には二つの側面が必要である、即ち、第一に、それによって一般に対象が思惟されるところの概念（範疇）と、第二に、それによって対象が与えられるところの直観である。何故なら、概念に対しこれに対応する直観が全く与えられないとすれば、対象は形式上は一つの考えられたものではあろうが、しかし一切の対象を欠いており、そこでこの考えられたものによっては何等かの事物についてのいかなる認識も可能ではないからである。それというのも、私の知る限りでは、私の考えられたものが適用できる何ものも存在しないし、また存在し得ないからである」[57]。換言すれば、形式を「与える」ためには質料が「与えられ」なければならないのである。「与える」と「与えられる」、悟性と感性、形式と内容、自発性と受容性とは異種的なものであるが、機能的には前者が優位に立っている。そして前者が後者を「包摂」し、前者を後者に「適用」することが広義で

言えば「構成的」なのである。

フッサールは晩年の『形式論理学と超越論的論理学』において処女作『算術の哲学』を回顧して、「形式的なものと、この意味の最初の理解に対する特定の眼差しの方向を私は既に私の『算術の哲学』（1891年）によって獲得した。この著作は処女作として甚だ未熟ではあったが、それでもやはり、蒐合（『総体』、『集合』）や基数がよってもって根源的に産出的な様式で与えられている、集めたり数えたりする自発的な活動性へと還帰することによって、集合論や基数論の根本概念の本来的意味、根源的に真正な意味に関して明晰性を得ようとする最初の試みを提示したものであった。従って私の後の言い回しで表現すれば、それは現象学的一構成的研究であった。そしてそれは同時に、第一にして高次の段階の『範疇的対象性』（高次の段階の集合や基数）を、『構成的な』志向的能動性に基づけて理解しようとする最初の研究であった。この能動性の働きによって範疇的対象性が出現するのである」（XVII, 90f.）と述べている。ここで「現象学的一構成的研究」と言われているように、彼の哲学の主題の大きな部分は対象性の「構成」様式に関わるものであったには違いないのだが、しかしこの概念もまたカントのようには定義的に明確にはされていない。『算術の哲学』でも既に「構成」という言葉が用いられているのだが、心理学主義の立場から、基数は心理的な数える働きによって形成されるという意味においてであった。基数は感性的、心理的な「自発的活動性」によって「構成される」わけである。『論理学研究』では反心理学主義の立場に変わり、「集合」や「基数」は理念的なものとされるのではあるが、やはり「構成する」や「構成される」という言葉も多用されている。この場合問題は「自発的活動性」、「構成的な志向的能動性」が通常の心理学的なものではないとすれば、一体いかなるものであるかということである。「形式的なもの」は感性的な目に見えるものではないのだから、それは一見するところに直ちに「自発的活動性」（この場合は「範疇的作用」）のみによって生産されるようにみえる。だがフッサールは「範疇的なもの」をそれ自体において存在する「理念」と見なすのだから、これを把握する作用は一種の「発見」する作用でなければならない。勿論その把握のためには「自発的活動性」が必要ではあるが、しかしそれはカントの場合のような意味で「構成する」作用とは非常に異なったものであることは言う迄もない。即ち既成の「範疇」を純粋直観の中に持ち込むという意味での「構成」ではないし、既成の「範疇」を感性的直観に「適用」するという意味での「構成的」でもない。何故なら、今の場合カントのように既成の「範疇」を認識のために使用することが問題なのではなく、それ以前に「範疇」そのものの把

握が問題だからである。フッサールの場合は「構成」即「発見」であるような「構成」でなければならない。「範疇的作用」というような強い自発性を必要とする場合には、それでもまだこの「強い自発性」を強調する意味で「構成」概念を用いても不自然ではないかもしれないが、彼はその後「知覚」のような場合にも「構成」概念を用いるようになる。このような非常に低い段階の「自発的活動性」（「受容性」をも含む）になると、ますます「発見」の意味合いが強くなるはずである。何れの場合にも「構成」概念が用いられるとすれば、結局対象的なものの認知の際に働いている、主観の作用の側面を際立たせる表現と見なされねばならない。換言すれば、何等かの対象性が「与えられる」と言う場合、「与えられる」ためにも主観の何等かの作用即ち「与える」働きが作動しているのであり、この働きが「構成する」作用なのである。ビーメルはフッサールの『事物講義』（1907年）においては、「構成される」（＝「自らを一構成する」）と「自らを一告示する」（＝「告示される」）とが等置されているということを指摘しているが[68]、われわれも類似の箇所を幾らでも探すことができる。「構成するというのは次のことをいう、即ち内在的所与性は……箱の中に単純にあるような具合に意識の中にあるのではなく、それは『現れ』のようなものの中に、つまりそれ自身は対象ではなく、対象を実的に含んでもいない現れの中にそのつど自己を現示する……ということである」（II, 71）、「思考作用ではない事象は、それでもやはり思考作用によって構成され、思考作用によって所与性になるのである。そしてこのように構成されることによってのみ事象は、それがあるところのものとして自らを示すのである」（II, 72）。「所与性」が「自己を現示する」ことが「構成する」ことであり、事象が「自らを示す」ことが「構成され」ることなのである。何故わざわざ「構成する」という言葉を使わなければならなかったかということも、この一文の中で暗示されている。事象はわれわれによって何等かのかたちで摑まれているという意味では意識の中にあるとしても、実的に「箱の中に単純にあるような具合に意識の中にあるのではな」いとすれば、それは実的なもの（知覚の場合であれば感覚、範疇的直観の場合であれば感性的素材）を契機として（「対象を実的に含んでもいない現れの中に」おいて）、非実的なものが「構成され」るというより他に言いようがないのである。事象は超越的なものではあるが、しかし「自らを示す」という仕方で、しかも「構成される」という仕方で超越しているのであり、従ってそれは「内在的仕方で超越している」[69]、というのが適切な言い方かもしれない。とにかく「与えられること」即「与えること」、「自らを示すこと」即「歌成されること」と考えるのがフッサールの構成主義の特徴と見なし得るであろう。

別の面から言えば、カントの場合とは異なり、「与えられること」と「与えること」とが異種的でもなければ、主従の関係でもさいのである。従って認識の成立を論じるに際し「構成」だけを言うのは十分ではないであろう。だがフッサールには自らの構成概念や現象概念に対する理解が十分でないところが見受けられる。先程の「構成するとは次のことをいう」云々という文章の終わりは「現れはその入れ替わっていく、特徴的な構造によって対象を自我のために或る程度迄創造するのである」(II, 71) という言葉で結ばれている。この「創造する」というのは一体どのような意味であろうか。主語は「自我」ではなく「現れ」になってはいるのだが、「現れ」も意識の実的な契機であり、意識が「創造する」ことには変わりない。逆から見れば、対象が創造されることになる。これは「構成する」作用を意識し過ぎた結果の筆の滑りなのかもしれない。数頁後ではこの「創造する」は事象を正しく直観しないで恣意的なものを付加するという意味で用いられているところを見れば、余り咎めるべきところではないかもしれないのだが、しかし一般に彼には「構成する」という側面を一方的に際立て過ぎるところがある。彼は「構成する」という概念を特に「純粋意識」や「純粋自我」の力に結び付けて語ることが多いのだが、そうなるとますます、事象が「自らを示す」という「現象学的現象概念」は彼の視野から消えていってしまうことになる。例えば、純粋意識という「絶対的存在の全体は、正く理解するなら、すべての世界的超越を志向的相関者として……自らの内に収め、それを自らの内で『構成する』のである」(III, 119) と言われる。この場合「与えられる」という側面が抽象されてしまったかたちで、「構成する」ということが語られているのである。従って「構成する」は「創造する」または「想像する」ということになりかねない。またもし「与えられる」という契機が抽象されているのではないとしても、カントの「与えられる」という概念と同様に、それには精々「包摂」されたり、「適用」を受けたりする程度の意味しか帰せられないことになるであろう。このように、フッサールの「構成」概念はカントのそれとは大きな違いを秘めつつも、甚だ曖昧なところを残しているのである。この点ではハイデッガーの解釈は的確なものである、即ち「範疇的作用は或る新しい対象性を構成する。このことは何時でも志向的に理解されなければならない。このことが意味しているのは、範疇的作用が初めて事物をどのようにか成立せしめるということではない。『構成するということ』が意味するのは作るとか製作するとかとしての製造することではなく、存在者をその対象性において見させることである」[60]。ここでは「範疇的作用」という高次段階の作用のことが語られているのだが、より低次の作用に関してはますます彼の解釈が妥当

するであろう。また就中このハイデッガーの解釈で留意しておくべき点は、「対象性を構成する」ということは「何時でも志向的に理解されなければならない」と述べていることである。即ち「構成」は「志向性」で代置できるのである。というよりもむしろ「志向性」の特に作用的側面が「構成」と呼ばれるべきだと言った方がよいかもしれない。

われわれの目下の課題は「超越論的」という概念が持つ「主観の媒介機能」の側面に関してであった。即ち「主観性」を「主観性と客観的なものとの相関関係」の「場」と考えるのである。この問題は、フッサールがカントをそう理解し且つ受け継いだ、と自ら言うところのものである。そしてこの「相関関係」は、両者において共に「コペルニクス的転換」の視点から、何か或るものが「箱の中に単純にあるような具合に意識の中にあるのではな」いような関係、従って「構成」の関係であるとされた。ではわれわれは「媒介」と「構成」とをどのように結び付けることができるであろうか。カントの場合、悟性が自らの「概念」（アプリオリな総合判断においては「範疇」）を感性による「直観」に「直観化」（数学的認識）するか、または「適用」（自然認識）することが、広義の「構成的」という概念の意味するところであった。思考する（言わば「与える」）自発性が「与えられた」感性の多様を自らの形式に合わせて処理するわけである。従って「媒介」機能といっても両認識能力は対等に媒介し合うわけではなく、悟性が一方的に「媒介する」のに対し、感性は「媒介される」のみである（特にB版）。比喩的に言えば（人格、物格関係は度外視して、今は「威力」または「支配」という面からだけ見れば）、両側面はヘーゲルの言う一種の初期段階の「主人と奴隷」の関係にある。即ち主人は自己だけで存在する自立的なものであり、奴隷は主人に対してだけ存在する非自立的なものである。だが主人は自立的だという意味で無媒介に自己自身であるのだが、奴隷の働きを通して物を享受するのだから、奴隷を媒介にして初めて自己自身である。つまり主人の欲望は物の自立性に対面して直接的には充足できないのだが、この物の自立性は奴隷の働きに任せて、そして奴隷の働きの結果としての物の非自立的側面をだけを享受するのである。奴隷の方は主人の威力に屈して、自立的な物に働きかけるわけである。両者の相互関係の面で言えば、奴隷は主人を自立的人格として「承認」しているが、主人の方はまだ奴隷を自立的なものとしては「承認」していないし、奴隷の働きに依存しているという自己の非自立的側面も自覚してはいない。従って「初期段階」の関係なのである。換言してみよう。悟性は自立的自発性であり、自己自身で存在するが、物を認識しようという欲望を充足するためには、感性の媒介が必要である。そこで物の自立的側面（物自体）は感性に任せて、感性を支配す

すことを通じて間接的に物を、即ち感性の働きの結果としての「与えられる」という物の非非立的側面を享受するのである。悟性は感性に媒介されてはいるのだが、このことを自覚してはおらず、自発性の威力によってひたすら感性を支配するのである。そこで、このような構成概念に立ち止まる限り、いわゆる「相互承認」に迄到ることは決してないのである。フッサールの構成概念にもこうした主従関係を思わせるようなところもあることは前述の通りである。もしそうであれば、「主観の媒介機能」と言ってもカントの例と同様、「媒介される」契機は捨象され、「媒介する」契機だけがひたすら表立つことになる。この場合、なるほど客観は主観に関係づけられなければならないが、逆に「主観は客観に関係づけられてだけ主観である。しかしフッサールは決してこのことに気が付かなかった。彼は主観と客観とを一緒に導こうとはしないで、単に両者が分離し得るということを拒否しただけである」(61)という批判が当たっているわけである。

ではハイデッガーが解釈するような意味（彼はやや無理をして好意的に解釈しようとしているのだが）におけるフッサールの構成概念の場合には事態はどうであろうか。即ち「与えること」が「与えられること」であり、主観が客観を「構成すること」が客観が主観に「自らを示すこと」であり、しかもこの「構成すること」が「見させること」であるような場合である。フッサールは両種の言葉を重ねて用いるだけで済ませており、この点を殆ど明らかにしていないし、またハイデッガーはこの種の「構成」問題には余り関心がないようである。さて、カントの場合悟性の形式（範疇）は既成のものであり、悟性の自発性というのはこの形式を適切に運用せんとして思考することである。これに対してフッサールの場合には、範疇または本質は形式としてであっても悟性に内在しているのではないし、アプリオリであっても既成のものではない。自らによって構成したり、自らを適用する以前に、先ずそれ自身が発見され、構成されていなければならない。「志向的能動性」は範疇や本質そのものを発見し、構成するために発動する。一度これが発見され、構成されたなら、これは既成のものとなり、それ以降の志向的能動性の発動の際に形式としての役割を果たすことができる。だがこの形式も全く不変というわけではない。この既成の形式も新たな対象性に向かって志向的能動性が発動すれば、そのつど強化されたり、変質したり、場合によっては抹消されることすらあり得る。こうした説明は一つの出来事を二つの出来事の加算として示していることになってしまうが、実は一つの出来事に二つの契機があると考えなければならないのである。言わば構成することは構成させられることである。「自らを示す」ものは構成されることによってしか「自らを示し」得ないが、

「構成する」働きも自らを示すものによって「構成させられる」のである。「構成する」というのはやはり「製造することではなく、存在者をその対象性において見させることである」と言わなければならない。志向的能動性を際立てる必要のある時には構成概念を用いてもよいであろうが、この概念だけで済ますことは大きな危険を伴っているであろう。二つの契機を有する一つの出来事を表すためには「出会い」という言葉を使用するのが適切かもしれない。勿論この言葉も主客の必然的な相関関係を表しているのではなく、二元的なもの同士の偶然的な衝突を意味していると考えられるなら、大いに危険性はあるのだが。だが現象学的には、やはり「現象――自らを自ら自身に即して示すこと――は或るものの一つの特筆されるべき出会い方である」[62]と言ってよいのではなかろうか。そしてこの「出会い方」を表現しているフッサールの概念としては「構成」ではなくて、「志向性」が挙げられるであろう。言う迄もないことだが、「意識体験は志向的体験とも呼ばれるのだが、その際志向性という言葉が意味するのは、或るものについての意識である、即ちコギトとしてコギタトゥムを自らの内に担うという、意識の根本特性に他ならない」（I, 72）のであり、「そこで今問題になるのは、志向性を汎通的な現象学的諸構造の或る包括的な名称として論究することである」（III, 204）。しかも志向性は顕在的コギトにだけ特有のものではなく、顕在的コギトの「背景」をなしている「規定可能な未規定性の地平」（III, 101）にも該当するものである。言わば「地平」にも「潜在的」な志向性が働いているのである。その上「志向性」という「このまさしく普遍的なものが『論理学研究』においては『作用性格』と言い表され、この性格を持ついかなる具体的な体験も『作用』と言い表される。この作用概念が蒙ってきた絶えざる誤解の故に私は（何年来私の講義においてそうであったようにここでも）、術語をいささか慎重に確定し、作用と志向的体験という表現を不用意には同値として用いないように決めたのである」（III, 206）。即ち作用は志向性の一側面でしかないのである。このように、志向性自身が作用的契機と対象的契機とを有しているのであり、しかも能動的に働くのみならず、「意識」（EU, 210）として受動的に働いてもいるのである。彼は「作用」という用語をこれほど気にしているからには、「構成」についてももう少し「慎重に」取り扱うべきであっただろう。志向性は「構成」ということだけでは十分に規定され得ないものである。即ち志向性は「或るもの」が収まる「箱」のようなものではなく、また自閉的でもないのである。それは「自らを示すもの」が自らを示す「ところ」として開けている。ところでハイデッガーがフッサールの「志向性」概念を高く評価していることは既に触れた通りである。だから彼がこの

「志向性」を「開示性」に仕立て直したということは十分考えられる。トゥーゲントハットも同様に、「ハイデッガーの場合には『所与性』という相関者を伴う『志向性』に代わるのは、『明るみ』という相関者を伴う『開示性』である。ここから哲学的主題全体が新たに投企し直され、それに基づいて初めてそれから遡って真理概念も新たに規定され且つ拡張される」[63]と解している。ハイデッガーによれば「だが開示性は現存在の根本様式であり、この様式に従って現存在は自らの現で在る」。「現存在は本質的に自らの開示性で在る」。しかし彼にとってこの開示性はあくまで「内世界的な」ものであり、だからまた認識論的な意味で言われているのではない。「自らに先立ってあるもの――既に一つの世界の中にある――としての、内世界的な存在者の下にあるものとしての関心の構造が現存在の開示性を自らの内に蔵しているのである」[64]。元々「認識することは世界―内―存在の一つの存在様式である」に過ぎず、「認識することそれ自身は既に―世界―の―下に―あることに先行的に基礎を置いている」[65]のである。そうであれば彼の「開示性」は専ら認識問題の脈絡で提出されたフッサールの「志向性」との懸隔を隠すことができないように思われる。だが、ハイデッガーが「現象的には証示されていない、構成的『立場』」を否定しようとするのはよく解るが、そればかりでなく、「認識すること」が「世界内存在」の単なる副次的な一つの様相に過ぎないという理由を掲げて、哲学の問題を存在問題（差し当たりは現「存在」、世界内「存在」の問題）に限定し、認識問題一般を否定しているのではないかとさえ思わせる口吻で語っている。もしそうだとすれば、彼の言明の前件は間違っていないであろうが、後件についてはどうであろうか。先ず第一に、そもそも多くの認識論は意識（または認識）と世界とを必ずしも切り離して考えはしないからである。トゥーゲントハットも「認識論の伝統全部が問題にしていることは実際のところ、意識が世界の下にある〔か否か〕ということではない。それは意識がその下にある世界が夢の世界、または仮象の世界ではなく、客観性の性格を有している〔か否か〕ということである。だからハイデッガーが（『存在と時間』§13, 43a）『世界内存在』をもち出して認識論の問題を廃棄しなければならないと要求しているとすれば、そのことは人を誤らせるものである」[66]と論評している。つまり多くの認識論は「世界内存在」ということを視野に入れていないわけではないのだが、ただそれを単に前提にするのではなく、当の「世界」そのもの客観性を専らの主題にしている迄のことである。第二に、認識することが先行する世界内存在の単に一つの存在様式に過ぎないとしても、副次的な一つの様相でありながら同時に、「先行的に基礎」となっているものの分節化、仕上げでもあるということも忘れては

ならない。それは丁度彼が先行する予めの「了解」を「……として」分節化し、明示し、仕上げるのが「解釈」であるというのと対応する。「了解」と「解釈」、「予め—構造」と「として—構造」の関係と全く同種というわけではないが、「存在」と「認識」の関係もまた決して排他的なものではないのである。確かに認識は先行する存在「の」認識でしかないのだが、存在は認識「によって」初めて存在という名称を得るのである。ここには或る種の循環があるのだが、この循環は必ずしも非生産的というわけではない。彼自身「了解」と「解釈」との循環についてこう語っていた。即ち「しかしこの循環の中に一つの誤謬を見たり、循環を避けるいろいろの道を見張っていたり、いやそれどころかそれをも避け難い不完全さだとひたすら『感じる』ことは、了解を根本から誤解することを意味する」[67]。そもそも「了解」も「解釈」もやはり一種の認識であり、それどころか彼が語ることのすべてが彼の「予めの存在了解」を明示化したものとして或る意味では認識なのである。だから認識を「構成的」認識論の認識とか、科学的認識とかに限り、こうした立場だけを認識論の代表として認識問題または認識論一般を批判してみても余り意味がないであろう。彼も先程の箇所の少し後で「循環の中に最も根源的な認識の積極的可能性が秘められている」と述べているのであり、必要なところでは躊躇なく「認識」という言葉を用いているわけである。確かに認識論は自らの前提（存在問題）を忘れ易いし、また畳の上の水練になり易いという危険性に付きまとわれている。だから彼がこの危険性を敏感に察知して、これから身を守ろうとするのはよく解ることだが、しかしやや行き過ぎた認識問題批判に陥っているのではないかと危惧されるところである。そうであれば逆に多くの哲学の問題を排除または欠落させることにもなるのであろうし、事実彼にそういう面がないとは言えないのである。われわれにはフッサールの「志向性」とハイデッガーの「開示性」との間には通常思われている程の懸隔はなくて、むしろ置換可能性を認めるべきではないかと思われる。勿論元々は両概念は全く異なった問題意識の下で作られたものではあるが、正しく解釈されるなら少なくとも、「或るものの一つの特筆されるべき出会い方」（ハイデッガーはこうした言い方を拒否するであろうが、フッサールの言葉で言えば、「主観性と客観的なものとの相関関係」）を意味する点では相通じているのである。

ここ迄の検討を通じてわれわれは何を言い得るか。カントにおいては、絶対的に媒介する「主観の媒介機能」即ち構成によって媒介されたものだけが認識される存在であり、絶対的に媒介されないところの存在「そのもの」は認識されない存在として主題化され、問題にされる。即目的には主観にも媒介され、与えられる契機もあるのだが、これは全く奴

の位置にあり、主のために存在を許されたものだけが存在する。主は何時でも構成し、奴は何時でも構成されるだけである。これに対し現象学の場合には、「主観の媒介機能」を表す概念としては「構成」よりも「開示性」の方がより相応しいということが解った。少なくともその可能性としては、存在「そのもの」は元々開示性の「明るみ」の中にある。逆に言えば、まだ覆われたままであるにせよ何等かの仕方でこの「明るみ」の中にあるものでなければ、それは主題化され得ないし、問題にもならない。存在は主観の媒介する働きによって初めて存在するのではなく、明示的ではなくとも媒介する働きの中に予め媒介されたものとして即に存在している。逆に言えば、存在が媒介されたものとして「予め既に」存在しているということは媒介する働きそのものが「予め既に」媒介されていることである。何故なら、媒介する働きは媒介されるべきものが自らの内への侵入してくるのを待って初めて作動するのではなく、初めから侵入され、規定されているのだからである。この場合「内」という言い方は比喩であって、場合によっては媒介する働きは初めから「外」に出ていると言ってもよい。例えば「認識されたものを受け入れることは、捉えるために外に出ていって、獲られた獲物を携えて意識という『入れ物』の中に持ち帰ることではなく、受け入れること、維持し、保持することにおいても認識する現存在は外にある現存在であり続ける」[68]と。さてこのように、カントや現象学の考え方を同じ「主観の媒介機能」という理念型で括っても、その内実にはそれぞれの立場によって大きな違いがあったわけである。だがそれにもかかわらずわれわれは、目下の主題であった「超越論的」という概念の理念型の一つの要素である「主観の媒介機能」という概念に、「経験一般の可能性の制約が、同時に経験の対象の可能性の制約である」という問題設定を担わせることができるであろう。即ち「超越論的哲学」は単に「経験一般の可能性の制約」を論究するというところのみならず、それが「同時に経験の対象の可能性の制約である」と見なす構えを取るというところにその特性があると言えよう。そしてそのポシティヴの側面を見れば、カントはこの問題を「構成」概念を用いて説明し、現象学は「開示性」によって解明したのである。またネガティヴな側面を見れば、こうした立場は物「自体」、事象「そのもの」を主題にするに際し、底無しの思弁に陥らないために、また逆に科学主義的に問題そのものを抹消してしまわないために、「批判主義」として機能する。つまり「理性の批判」あるいは「存在論的差異」によって認識に一定の制限を設けるのである。何故なら「経験の対象」を素朴に、単に無自覚的に定立して済ますのでもなく、あるいはそれを素朴に、無自覚的に無制限に拡張するのでもなく、その「可能性」をあくまで「経験一般の

可能性」に基づくものと見なし、これに遡帰させるからである。だがそうは言ってもフッサールは彼自身が思っている程には批判主義的ではない。われわれは最後に、何故フッサールがそうであったかという問題、及び批判主義一般の残している問題を論じてこの節を閉じたい。

3　理性の批判

先の引用箇所でフッサールは「カントは主観性の中に、あるいは主観性と客観的なものとの相関関係の中に、認識によって認識される客観性の意味の究極的規定を求める。その限りでカントと一致している」と述べていた。そして更に「ただわれわれは『主観性』を現象学的なものとして規定し且つ規定せざるを得なかった点が異なる」と付け加えていた。ここで言われている「現象学的なものとして規定」された主観性は彼が「純粋自我」（または「超越論的主観性」、「超越論的自我」等）と名付けているものである。これがカントの「主観性」（「超越論的統覚」）と「異なる」とされているのは、フッサールが「純粋自我」を単なる「形式」以上のものと見積もっているからである。だが元々はむしろカントの方こそエゴ・コギトを十分用心深く取り扱っていたのである。それをヒュームの「知覚の束」のようには感性的直観の中に解消されてしまわないものとして、またデカルトの「生得観念」のようには実体化されてしまわないものとして示そうとすれば、彼はそれを認識は不可能だが、認識に必然的に前提され、それに必然的に伴う「形式」として考えざるを得なかったであろう。「私という表象における私自身の意識は全くいかなる直観でもなく、思考する主観の自己活動の単なる知性的表象である」[69]。それは単に「思考の恒常的な論理的主語」[70]でしかないのである。何故なら、一方では、自己のエゴ・コギトを経験的に内省していく過程は無際限であり、にもかかわらずそれを敢えて完結した、常住不変な実体として規定するなら、有限なものと無限なものとを直接的に同一視または綜合することになり、従ってその綜合は明らかに媒語二義の「誤謬推理」となるからであり、他方では、直観において与えられた多様の表象は、例え自覚的にではないにせよ、その多様がすべて「一つの意識」に属するのでないならば、「私」の表象ということにはならず、従って多様のいかなる統一もあり得なくなるからである。フッサールも確かにカント的な考え方と自分のそれとを同様なものとして説明してはいる。「いかなる顕在的なコギトの中でも純粋自我は特殊な意味で生き貫いているのだが、すべての背景体験もまた純粋自我に属しているし、また純粋自我は背景体験に属している。背景体験はすべて、私のもので

ある一つの体験の流れに属しているものだから、顕在的なコギタチオに転化せざるを得ず、あるいはこうしたコギタチオに内在的に関係づけられざるを得ない。カントの言葉では（彼の意味においてか否かは問題にしない）、『私は考える、はすべての私の表象に伴い得るのでなければならない』のである」(III, 138)。そして更に、「いかなる体験の流れに対してもそれとは原理的に異なった一つの自我」たる「純粋自我」が「常に残る」のであり、それは「独特の――或る意味では構成されたのではない――超越、内在における超越」[71]が呈示される、という言い方をする。このように、彼は「背景体験」（言わば潜在意識）というカントとは異なった主題から説き起こしてはいるのだが、一応はカントのエゴ・コギトの解釈を遵守しているように見える。しかしフッサールの現象学的還元がデカルトの方法的懐疑に準じるものであったように、その結果として確保されたエゴ・コギトもデカルト的に「明証性」を有するもの、直観（フィヒテの「知的直観」と同じであろう）によって把握可能なものと見なされる。彼は晩年、自らの哲学を「超越論的観念論」と名付けているのだが、これは「カント的観念論」とは違い、「各々の可能的認識の主観としての私のエゴの自己解明、体系的に自我論的な学問の形式において整合的に完遂される自己解明以上のものではない」(I, 118)。しかしエゴ・コギトはデカルトのそれとも違っており、実体ではなく、推論のための第一項でもない。それは潜在的に、豊かな無限の地平、「まだ朧げにも感じ取られていない、深く隠蔽されている。志向的含蓄の間接性」を自己の内に蔵しているものである。「残念ながらデカルトの場合はこうして目立たないが、しかし宿命的な転回、即ちエゴを、コギトする実体となし、つまり人間の分離された精神または霊魂となし、因果的原理に従う推論の出発項となす転回が行われている」のであり、そこで「不合理な超越論的実在論」の「父」（VI, 63）となってしまったのである。このようにフッサールの自我論は或る意味でデカルトのそれとカントのそれとの綜合である。少なくとも彼は綜合の積もりであっただろう。だがそれは単なる混合ではなくて、本当に綜合になっているのであろうか。潜在的コギトも含めて、「いかなる体験に対してもそれとは原理的に異なった一つの」「純粋自我」が「常に残る」にしても、残された「純粋自我」はいかなるものとして規定され得るであろうか。そもそもカントは、「純粋自我は、諸体験が現実的に、また可能的にどのように交替しようとも一つの絶対的に同一のものだから、いかなる意味においても諸体験そのものの実的部分または契機とは見なされ得ない」(III, 138）というフッサールの考えと全く同じ視点から「超越論的統覚」を捉えていたからこそ、これを「知性的表象」による他はない「形式」、「論理的主語」とせざるを得なかったの

であった。純粋自我はいかなる経験からも離れているという意味で「純粋」なのであるが、だからといってそれを直ちに、内在における「超越」、とする必要はなく、カント流に、「形式」だからこそ「純粋」だと考えても差し支えなかったはずである。デカルトのやり方に倣った「還元」によって、その存在の絶対的な不可疑性が確証されるにしても、だからといってそれは神のごとき絶対性、あるいは絶対的な生産性を有していることが論証されているわけではないはずである。だがフッサールはそれを「超越」という明確には規定され得ない概念、それでいて何か秘めたものがありそうな概念を用いることによって既にカントから大きく反れる道を歩むことになった。即ちそれは実体とされるのでも、推論の出発項とされるのでもないが、「人間の分離された精神または霊魂」とされる傾きがあるのである。それは「私の表象に伴い得るのでなければならない」という消極的規定のみならず、それだけで分離可能な自立性、絶対的な自発性という性格を担わせられる傾きがあるように思われる。例えば「しかしどのような種類のものであれ、いかなる作用も言わば創造的な端緒たるこの自発性の様態において始まり得るのであり、この端緒において純粋自我は自発性の主観として出現するのである」(III, 300) と言う。エゴではなくて、コギと（「純粋意識」）についてもこう言われている。「……意識はその『純粋性』において考察されるなら、一つのそれだけで完結した存在連関、一つの絶対的存在の連関と見なされなければならず、この連関の中へは何ものも侵入し得ず、この連関からは何ものも滑り落ちることはない」(III, 117)。こうした「純粋」性の把握については、『イデーンⅠ』の頃のフッサールが「還元」を一方では世界を「廃棄」するものではないと言いつつも、他方ではそれを「廃棄」する傾向があったことと対応する。その理由はフェルマンが解釈していたように、「現実破壊」を徹底することによって却って「新たな現実」が開けてくると考える、フッサールの表現主義的な発想法が背景にあったのであろう。だがそうした転換が可能な主観はやはり錬金術的なものでしかない。第一次対戦後のフッサールは魔術的転換の利かない「現実の恐ろしさ」を前にして、「生の世界」の動かし難い重みを主題化しようとした。「生の世界は従って人類にとって学問以前にいつも既に存在していたし、それは学問の時代になってもその存在様式を継続している。従って、人は生の世界の存在様式の問題をそれ自身だけで提出することができる。人はすべての客観的―学問的な意見、認識を働かさないで、この端的に直観的な世界の基盤の上に立つことができる」(VI, 125)。勿論彼はこの生の世界の相対性の中に巻き込まれるままで手を拱いていたわけではない。「われわれがその中で生きている世界の確実性の素朴な自明性、しかも日常的世界

の確実性も、この日常的世界に基礎を置く学問的、理論的構成態の確実性もいかにして理解され得るようになるのか」（VI, 99）という問いを立てる。つまり自明性または自明的確実性を「廃棄」するのではなく、自明性ということで隠蔽されてしまっているもの、自明性の背後で密かに働いているものを発見する（＝覆いを取り除く）ことが課題となる。即ち「生の世界は『匿名の』ままに留まっている主観性の一領域として開示されることができる」（VI, 114）のである。ここで「主観性の一領域」と言われているものがいわゆる「超越論的主観性」（世界を排除するのではなく、それに影のように付き従い、それに意味を与える「純粋自我」）である。そして「超越論的哲学が徹底的であればあるほど、それは真正であり、哲学としてその使命（＝職業）を満たす」のだし、「哲学者が、根源的に湧き出るというかたちで機能する主観性としての自己自身の明晰な理解に完全に成功した場合に、一般に超越論的哲学がその現実的な且つ真の現存に達し、その現実的な且つ真の端緒に達する」のである。「それは、学問以前の客観主義に対して、また学問的な客観主義に対しても、あらゆる客観的な意味形成と意味妥当との根源的場所としての認識する主観性へ還帰する哲学、存在する世界を意味形成態や妥当形成態として理解し、このようにして、或る本質的に新しい種類の学問性と哲学とを軌道に乗せることを企てる哲学である」（VI, 102）。このように過大な期待をかけられている「超越論的主観性」は勿論単なる「形式」ではあり得ないであろう。フッサールは「超越論的主観性」の発見を誇りはするのだが、しかし表向きはこれに意味付与（構成）の主体以上の役割を与えているようには思われない。と言うよりも、それ以上のものであるということの説明も論証も行っていない。では一体それにはどのような効力があるのか。一体いかにしてこれがドラスティックな任務を果たし得るのか。推測するところ、「理性」が「意味」と関係すると語っているところからみて、彼はそれを理性と等置しているのではないかと思われる。即ち「人間が『形而上学的な』問題、特に哲学的問題になる場合には、人間は理性的存在者として問われている。そしてその歴史が問われる場合には、歴史における『意味』、理性が問題である。神の問題は明らかに、世界におけるあらゆる理性の目的論的源泉としての『絶対的な』理性の問題、世界の『意味』の問題を含んでいる」（VI, 7）と述べられている。「理性」と「超越論的主観性」とを単純に等置することはそれ自体大きな問題だが、とにかくこの両者を等置しない限り「超越論的主観性」に何の膨らみも持たせることができず、ましてや「実存的転化」、「人格的転化」等を全く期待できないこともまた確かである。実際彼はこの等置のお陰で無歴史的アプリオリズムから歴史的なものの見方への転換を遂げ

ることができたのであった。彼は『イデーン』の頃には、「超越論的主観性」が一度発見されさえすればそれですべての問題が解決する。または解決への糸口を摑むことができると言わんばかりの調子で語っていた。この思い入れが激しいがために、それに到る方法としても極めて手軽な「現象学的還元」のやり方で事足りると考えていた。晩年になるにつれて、事はそれほど簡単ではなく、歴史的過程を経て初めて自ら自身へ到達するものと考えるようになり、「現象学的還元」の手法を改善することにも苦心したのである。ただ彼は「超越論的主観性」について直接述べることをせず、「理性」の歴史性を語ることによってこれを代替しているのである。「潜在的理性をその可能性の自己理解へもたらそうとし、そしてこれによって形而上学の可能性を真の可能性として洞察させようとすること」、「潜在的な理性から明白な理性への無限の運動、この自己の人間的真理と真正さによる自己規範化の無限の努力によって、ギリシア哲学の誕生と共にヨーロッパの人間性に生得的なものとなった目標、哲学的理性からする人間性であろうとする且つこうしたものとしてのみそうであろうとする目標」（VI, 13）を掲げているものが人間という「理性的存在者」なのである。そして「従って哲学、学問は人間性そのものに『生得的な』、普遍的な理性の開示されてくる歴史的運動であろう」（VI, 13f.）と言われる。だがこうした言明は余りに素朴過ぎると批判されるであろうし、実際彼は何の論証もしていないのである。

そもそも「フッサールは超越論的―現象学的時期全体を通じて、従って『論理学研究』の出版した僅か数年後から『危機』に到る迄、彼の哲学上の主要課題を言い表すために理性批判と言うカント的な名称を使用した」[73]にもかかわらず、この素朴さは一体どうしたことであろうか。よく知られている彼の初期の日記（一九〇六年九月二十五日）にはこう書かれている。「私はいかなる学問的な課題を克服しなければならないのか？　そしてどのような問題を？　1．私が自分を哲学者と呼び得るとしたら、私が自分のために解決しなければならない普遍的な課題を先ず第一に名指してみる。私は理性の批判のことを考えている。論理的理性と実践的理性の批判、価値づける理性の批判。理性の批判の意味、本質、方法、主要視点に関して主要な特徴を明晰にしておくのでないならば、理性批判のための普遍的な輪郭をよく考え、見取り図を描き、論定し、基礎づけていなかったなら、私は真に且つ本当に生きることができない。……2．他面。われわれは目標、方針、基準、方法、他の諸認識や諸学問に対する態度決定の認識を必要とするばかりではない。われわれは実際の完遂をも必要とする。われわれはいろいろな道を踏み分けなければならない。われわれは一歩一歩個々の問題を解かなければならない。従ってその場合、就中理性の現

象学を一歩一歩論じていくことが必要であり、そしてこれに基づいて論理的理性と倫理的理性の実際の解明が、両方の原理と根本概念の形式において必要である」[74]。『論理学研究』以降カントに集中的に取り組むようになったのだから、「理性の批判」という言葉自体はカントから継承したものであることは間違いない。この言葉に「カントの主著の表題の面影があるのは偶然でない。フッサールはこの時代立ち入ってカントに取り組んでおり、この取り組みから彼に超越論的哲学としての、超越論的観念論としての現象学の思想や現象学的還元の思想が成長するのである」。そして「超越論的観念論によって彼の思考の中心へと押し出てきたのが意識における対象の構成の問題、あるいはフッサールも言っているところでは『意識への存在の解消』であった」[75]。確かに「理性の批判」という言葉と「意識における対象の構成」という「超越論的観念論」とはカントの影響によるものであるが、しかしカントの言う意味での「理性の批判」の面影は殆どフッサールの中にはなさそうに思われる。元来カントの「批判」の第一義は経験（感性と悟性による認識）と経験を越えたもの（狭義の理性による思考）を厳しく「分ける（＝批判する）」ことによって、後者の認識を否定することにある。この場合否定するというのは単に抹消することではなく、否定的であれそれなりの関係を新たに立てること（例えば「弁証論」）を含意する。そこで彼は直観としては感性的直観しか承認せず、或る意味で神的な能力である「知的直観」は否定する。更にまた彼は理性そのものに自己批判せしめて、理論理性から実践理性へと転出（実践理性の優位）を図る。これに対しフッサールは感性的直観と超感性的直観とを分けはするが、両方とも承認する。つまり殆ど躊躇なく一種の知的直観である「範疇的直観」や「本質観取」を認めるのである。また理論理性と実践理性との関係についても判明でないばかりでなく、何時の間にかすり変わっているのではないかとわれわれは疑うところさえあったほどである。そうだとすると、批判主義の意味での「真正な理性批判の分野」（SW, 39）はどこにもありそうにない。勿論カントのような「批判」だけが正当な「批判」だというのではないが、少なくとも「理性の自己批判」は「真正な理性批判」のために不可欠である。彼はヘーゲルに対しても、「ヘーゲルが彼の方法や教説の絶対的妥当性を固執するにしても、彼の体系には哲学的学問性を先ずもって可能にする理性批判が欠けている」（SW, 11）とも批難しているのだが、しかしヘーゲルの「体系」のことは今度外視してみれば、ヘーゲル自身はカントの「批判」を十分承知した上で、しかも「懐疑の道」、「絶望の道」を通った上で、理性の自己批判性を生かしつつ、自らの教説を体系化したのであり、フッサールが思っている程彼に「理性批判」が欠けていたわけではない。

とにかくフッサールはあれこれの理性を批判するのだが、理性そのものは決して疑うことはなかったようである。従ってまた「唯一の永遠の哲学の理念」(I, 120) を見失ったこともなさそうである。フッサールの言う「理性」はデカルトのそれと同じく、すべての人に平等に備わっているものであり、従って彼は理性一般を批判するのではなく、言わばまだ「精神指導の規則」が解っていないような理性だけを批判しているのではないだろうか。そして彼は「現象学的還元」という方法と「意識における対象の構成」という超越論的観念論によって「精神指導の規則」を定めることができたと考えたのではないだろうか。従って、彼の「理性批判」は、理性そのものを「分ける（＝批判する)」ような本来の意味での批判主義的なものではなく、「現象学はその本質上、『第一』哲学たらんとする要求、行われるべきすべての理性批判に手段を提供するという要求を掲げる」(III, 151) という場合でも、そうした「精神指導の規則」を基準にして、自他のものを飾にかけることを意味することになるだろう。彼にとって「人間は理性的動物である」[70]という命題はすべての思索の大前提である。「日常生活の人間もやはり非理性的ではない。彼は思考する存在者である。彼は動物に対しては普遍的な側面を持っている。彼はだから言葉や記述を持っている。彼は推論する。彼は真理の問いを立てる。彼は検証し、議論し、理性的に決断する」(VI, 270)。だが勿論彼も理性は即自的に完成しているものだと見なすのではなく、「人類の自己反省、理性の自己実現としての哲学」(VI, 269) という脈絡で「理性」を考えるのである。「内から見れば、哲学の歴史は生存をめぐる闘い、即ち自らの課題に率直に生き抜こうとする哲学――理性に素朴に信頼を寄せる哲学――と、それを否定するか、あるいは経験主義的に価値を貶しめる懐疑との闘いという性格を次第に帯びていく」(VI, 11) のである。「しかし内から見れば、それは精神的共同体の中で生きている且つ生き続けている哲学者の諸世代――この精神の発展の担い手――の闘いである。彼等は、『目覚めた』理性が自己自身へ、その自己理解へ到らんとする、つまり具体的に自己自身を――しかも存在する世界として、その普遍的な真理全体において存在する世界として――理解する理性へ到らんとする絶えざる闘いの内にある。哲学、そのあらゆる形態を取る学問は合理的であるという、このことはトートロジーである。だが哲学はどの形態においてもより高い合理性への途上にある。哲学は合理性であるが、この合理性は、その不十分な相対性を繰り返し発見しながら、真の、全き合理性に向かう労苦によって、それを闘い取らんとすることによって駆り立てられているのである。だが結局は哲学は、こうした合理性が無限の彼方にある理念、事実的には必然的に途上にあるということを発見す

る。しかしまた、同時に新たな種類の無限性と相対性との始まりの形態でもあるような終わりの形態がここにはあるということをも発見する」(VI, 273f.)。ここでは理論理性の背後に実践理性が働いていることが示唆されている。それどころか彼はそのような区別自体を無効なものと宣言するのである。彼は浩翰な『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』の大尾を次の一文で結んでいる。「既に言われたごとく、自らを理性的なものとして理解する人類は次のことも理解する、即ち、人類は理性的であろうとすることにおいて人類であるということ、このことは理性に向かう生と努力との無限性を意味するということ、理性とはまさに、人間としての人間がその最内奥からそれを意志するもの、人間をそれだけが満足させ、『至福に』し得るものであるということ、理性は『理論的』、『実践的』、また『美的』等その他何であれ、いかなる区別も許さないということ、人類は一つの目的論的存在且つ存在一当為であり、そしてこの目的論はすべての自我的行為や企図の内で支配しているということ、人類は自己理解によってすべてのものの内に必当然的な目標を認識し得るということ、究極的な自己理解の認識はアプリオリな諸原理に従う自己理解、哲学という形式における自己理解より他のいかなる形態をも取らないということである」(VII, 275f.)[27]。しかしフッサールのこの厳粛な声明も残念ながら論理的な裏付けがなされていない。少なくとも、理論理性が実践理性に導かれるということは承認できるとしても、両者を無差別に混同することは許されない。「現象学的還元」や「超越論的主観性」の持つ実効性についての彼の誇大な評価または誤認の遠因は、彼の意に反することではあろうが、こうした「理性の批判」の弱さにあるのではないかと思われる。これに対してハイデッガーはカント的な意味での批判主義者でこそないものの、カントよりもっと徹底した、言わば「理性そのものの批判」を行い、またいわゆる「存在論的差異」という厳しい峻別（＝批判）を行ったことは周知の通りである。われわれは「理性そのものの批判」というこの存在論的問題には立ち入らず、最後に、批判主義にしろ、疑似批判主義にしろ、こうした立場で論じられるべきでありながら、余り明確にされていない問題の設定仕方を、しかも現象学的方法で取り扱われるべき問題の設定仕方を簡単に素描しておきたい。

4　「意識の経験の学」

現象学の方法はノエインであるが、重要なことはこのことばかりでなく、ハイデッガーの言い方に倣うなら、「現象学」そのものが「現象」（「自らを示すところのもの」）を「端的に見させる」方法だということである。但し「現象」だからといって、それは何時

でもあからさまに自らを示していて、われわれが単に眼を向けさえすれば直ちに把握可能なものだというわけではない。それというのも、「現象となるべきものが隠蔽されていることはあり得る。そしてまさに、差し当たり且つ大概は与えられていないからこそ現象学が必要である」からである。だが別の面から見れば、「隠蔽されている」ものも実は「現れ即ち通俗的に理解された現象において、主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」であり、そしてこれは「主題的にも自らを示すことへともたらされることができる」のである。しかも、主題化される必要のあるものは何でもよいというわけでなく、「特筆される意味で現象と呼ばれる」ところの「現象学の現象」でなければならない。「明らかにそれは、差し当たり且つ大概は自らを示さないものであり、そして差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されているのだが、同時に差し当たり且つ大概は自らを示しているものに本質的に属している或るものであり、自らを示しているものの意味と根拠をなすものである」。ところで「現象学の現象」はハイデッガーにとっては「存在者の存在」であるが、われわれはこれをもっと一般化して考えることができる。方法としての現象学はハイデッガーの主題にしか適用できないような極めて特殊なものではないはずだからであり、また彼自身が「直観の形式」という例を挙げているからでもある。要するに問題は「自らを示している」ものに「先行するか相伴うかして」いるにもかかわらず、まだそのつど「隠蔽されている」ところの「自らを示しているものの意味と根拠をなす」現象を「発見する」（＝「覆いを取り除く」）ことである。われわれはそのような「現象学の現象」（この概念のハイデッガーによる限定にわれわれは拘らない）を「基づけ」の連関だと考える。現象学はまだこの「基づけ関係」という概念を十分には生かしていないし、また少なくとも理論的に一貫したかたちで整理してはいないように思われる。われわれもまだ十分整理できていないのだが、以下その幾つか例示して、見通しを述べておきたい。

フッサールは「範疇的直観」を基礎づけるに際して「基づけ」という概念を用いた。「範疇的形式」を把握する「範疇的直観」は「感性的素材」を把握する「感性的知覚」によって「基づけられている」と言われた。即ち「基づけられた作用の対象的相関者は或る普遍的なもの、或る形式を有しており、対象は一般にこの形を備えつつ、この類の基づけられた作用によってのみ直覚的に現れ得る」。そして「かくして直覚的な普遍性意識は基礎になっている個体的直観なしには存立し得ず、同一化は同一化された客観に関する、基礎になっている諸作用なしには存立し得ない」（XIX/2, 706）のである。範疇的対象性は

「基づける作用」（感性的知覚又は個体的直観）の中だけでは現れ得ない或る「新しい対象」であるが、しかし同時に「旧い対象」（感性的なもの）なしには存立しないものであり、従って「新しい対象」は「基づける作用」を基礎にする「基づけられた作用」（普遍性意識）によらなければならない。一般的に言えばこの場合、高次のものは低次のものに依存し（非独立的であり）、これを基礎にしなければ生まれないのだが、しかし高次のものは低次のものを超えている新しいものであって、非独立的ではあっても相対的に自立しているのである。そして前者は後者によって「基づけられている」と言われるのである。この事態は前節で引用されたところでは「或るαそのものが、本質法則的に、それを或るμと結合する或る包括的統一の中にのみ存在する場合、われわれは，或るαそのものは或るμによる基づけを必要とする、と言い、あるいは、或るαそのものは或るμによる補完の必要がある、とも言う」とされていた。別の術語で言い換えるなら、「α_0は補完の必要がある、それは或る契機に基づけられている、という無規定な表現は、α_0は非独立的である、という表現と明らかに同義である」（XIX/1, 268）。この「範疇的直観」について言えることは「本質観取」（「本質直観」）についても妥当する。ところでこれ等の場合には、このような基づけ関係において「覆いを取り除かれる」べきもの、露呈せしめられなければならないものは「基づける作用」ではなく、「基づけられる作用」の方であった。だが「範疇」にせよ「本質」にせよ、なるほど「覆いを取り除かれる」時点では「新しい対象」として出現するのではあるが、しかし元々はこれ等は「素材」や「事実」と全く切り離されて存在しているものではなく、これに浸透しているものなのだから、「範疇」や「本質」そのものが「覆いを取り除かれる」ばかりではなく、これと同時に「範疇」と「素材」、「本質」と「事実」の相互関係即ち基づけ「関係」も「覆いを取り除かれる」のでなければならない。あるいはこの「基づけ関係」が明らかになって初めて「範疇」や「本質」も判明になるとも言えるのである。少なくとも一度「新しい対象」が発見されるなら、同時に「新しい関係」も設立されることになるはずである。

上例はたまたま「基づけられるもの」が中心的に主題化された例であった。だが反対に「基づけるもの」を主題化し、基づけ連関を辿ることもできるし、またそういう方向を辿らなければならないこともある。フッサールは『論理学研究』の頃はひたすら「新しい対象」の発見に意を注ぎ、基づけ関係を深く追求することはなかった。その後彼も次第に「基づけるもの」を主題化しつつ、更に広汎な基づけの連関に眼を向けるようになっていったのである。『形式論理学と超越論的論理学』では「範疇」というような高次の客観的形

成態を基づけるものとして、改めて「感性的世界のこのロゴス」（XVII, 297）の研究の必要性が語られている。『経験と判断』になると「受動的なもの」から始めて、「述語的判断」を経て、更に最高段階としての「本質観取」に到るという基づけ連関の過程を主題的に論じている。そして後期になると一般に「論理学的なもの」に限らず、そもそも客観的な形成態そのものを基づけるものとして「隠蔽された志向的含蓄」、「隠蔽された主観的形成方法の露呈」が研究主題とされるようになったのである。そして結局はこの方向は「隠された主観性への還帰」によって、「超越論的主観性」、言わば隠されている理性の発見につながるわけである。またそればかりではなく、或る自我におけるこうした「基づけ」連関が実は他我におけるそれとの関係にあることが発見されていく、即ち相互主観性の問題が見直されていくことになった。つまり相互主観的な基づけ合いの中に真の「客観性」が求められていくのである。こうした連関は事実上「基づけ」の関係ではあるが、彼自身がこうした事態をこの概念を用いて説明しているわけではない。尤も彼も存在論的問題についてはこの概念を自覚的に使用して論じている。彼は『イデーンⅡ』において「物質的自然の構成」、「動物的自然の構成」、「精神的世界の構成」を論じており、そしてこれら相互の関係を「基づけ」概念で説明しているのである。ただこの著では「心的なものが物質的なものに基づけられていること」（IV, 29）というような使い方がされてはいるが、使用頻度は少ない。まとまった叙述がある『イデーンⅠ』の一文を今は引用しておきたい。「この共同体は本質的には心理的実在性の内に基づけられており、この心理的実在性の方もそれなりに物理的実在性の内に基づけられているけれども、この共同体は高次の、新種の対象性として証示される」（III, 374）。「これ等の構成も、全く自明のことだが、空間事物性の構成と心理的主体の構成とに連れ戻される。前者の構成はこうした後者の実在性に基づけられている。最低段階としては結局物質的実在性が他のすべての実在性の基礎にある。従って確かに物質的自然の現象学には或る特筆される位置が帰属する。しかし先入見なく見て、且つ現象学的にその源泉迄立ち還ってみるなら、基づけられた統一はまさに基づけられた且つ新種の統一なのである。この基づけられた統一によって構成される新しいものは、本質直覚の教えるところでは、他の諸実在性の単なる総計には全く、決して還元され得ない。かくして実際、この諸現実性のいかなる特有の類型にもそれ固有の構成的現象学と、これと共に新しい、具体的な理性理論が伴う」（III, 375）[28]。「基づけ」という概念こそ主概念ではないものの、ヘーゲルがこれよりも遙かに大規模な、精密なかたちでこうした事態を説明していることは周知の通りである。

われわれはフッサールを例にとって、「基づけるもの」と「基づけられるもの」との基づけ連関を発見すること（＝覆いを取り除くこと）を、現象学の重要な課題として、いやそれどころか「方法としての現象学」の働き場所として示そうとしてきた。ただそのつどの彼の関心の有様の変化のために、分析の出発点は「基づけられるもの」の側面からであったり、「基づけるもの」の側面であったりしており、連関の前後関係は非常に乱れていることは争えない事実である。元々彼にはわれわれのような問題設定をする積もりも全くなかったであろうから、彼はこの課題を汎通的な課題として自覚的に、体系的に整理はしなかったのである。ところでヘーゲルは基づけ連関とこそ呼ばないけれども、こうした連関を「感性的確信」から始まり、「知覚」、「悟性」、「自己意識」を経て、「理性」に到るものとして体系化していることは周知の通りである。仮にフッサールの場合の諸概念をヘーゲルのこの「意識の経験の学」に対応させてみるなら、受動的なもの、前述語的判断、述語的判断、相互主観性、理性（真の客観性）というような連関を考えてみることができる。勿論この思考実験も受動的なものを前述語的判断から抽出したり、理性を真の客観性と等置したりする点で相当の変形をしなければならない。ただヘーゲルの場合でも感性的確信を知覚から分離するのはかなり無理があるので、ヘーゲルの方をフッサールのやり方に或る程度合わせることもできるだろう。問題は「超越論的主観性」の占める場所であるが、ヘーゲルであれば「感性的確信」[70]の「私」に（あるいは「悟性」の項に、または「自己意識」の最初の所にでも）配当することもできるであろう。しかしわれわれは今両者に完全な対応をつけることを目的としてはいない。こうしたごく表面的な比較を行ったのもそのためではなく、「意識の経験の学」という観点から見るなら、両者はそれ程には、少なくともフッサールが思っている程にはかけ離れてはいないということを示したいがためである。例えばフッサールの「範疇的直観」の発見の過程を振り返ってみよう。範疇的なものは「基づける諸作用の中だけではまだ与えられていなかった」ものだが、しかし「旧い対象性に基礎を置いており」、これを基礎とした「基づけられた諸作用」によって「新しい対象性」として生成するのであった。「新しい対象性」は「直観」として直接性であるが、しかし「旧い対象性」に基づけられているのだから、言わば「基づけられた直接性」という性質を有しているのである。換言すれば、高次のものは低次のものに基づけられてはいるのだが、しかし「新しい」対象性としてそれなりに自立性を有しているのである。しかもこの「新しい対象性」は「旧い対象性」に「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示している」ものであり、「主題的にも自らを示すことへと

もたらされることができる」のである。ヘーゲルの言葉で言えば、「われわれから見ると、なお他の多くのことが傍らに戯れているのである」[60]。他方ヘーゲルの中から一例を拾ってみよう。「感性的確信」は「今」「ここに」ある「このもの」（無規定な「ある」ものそのものとしての「純粋存在」）が絶対的に直接的な個別態だと思い込んでいたのだが、しかし例えば「今」はいかなる今にも通用する普遍的な述語であったことが分かる。「純粋存在」を捉えた積もりでいる「自我」についても同様に、初め思い込んでいたようには個別的存在者ではなく、抽象的一般者であったということが分かる。「だが、この確信の本質を形成し且つこの確信を自らの真理だと言明する純粋存在には、われわれから見ると、なお他の多くのことが傍らに戯れているのである。現実の感性的確信はこの純粋な直接性であるばかりではなく、この直接性が傍らに戯れていること〔＝実例〕でもある。その際現れている無数の区別の内にわれわれは至る所で主要な差異を見出す、即ち無数の区別において純粋存在から直ちに、自我としてのこれと対象としてのこれという既に述べられた二つのこれが落ち出てくる。われわれがこの区別を反省してみれば次のことが分かる、即ち一方も他方も単に直接的に、感性的確信の中にあるのではなく、同時に媒介されたものとしてあるということである」。このように「感性的確信」は個別の契機のみならず、普遍的な契機を持っていることが示されるから、これは両契機を備えた「知覚」に移行しなければならない。「知覚」は「感性的確信」に基づけられてはいるのだが、これより高次のものとして新しい作用であり、「新しい対象性」を持っているのである。言わば「感性的確信」の現象には「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」が「傍らに戯れている」のであり、これは「差し当たり且つ大概は自らを示すものとは反対に隠蔽されているのだが」、しかし「主題的にも自らを示すことへともたらされることができる」のである。ヘーゲルの場合もフッサールの場合も共に、意識の或る段階のものは旧いもの、低次のものに基づけられつつも、新しいもの、高次のものとして生成するということが明らかになった。

だがそうは言うもののヘーゲルとフッサールとの隔たりもまた大きいように思われる。「われわれ」（＝哲学者）について見れば、前者はより高次のものに向かう意識の運動を観察し、叙述するのに対し、後者は当初こそ同じ方向を目指していたが、次第により低次のものを掘り起こすことに向かっていった。だがこの違いは両者の問題意識の相違、特にフッサールの問題意識の揺れによって説明できることである。次に「それ」（＝意識）についてみれば、そのつどの段階の意識はヘーゲルにおいてはより高次のもの（より普遍的

なもの）に「媒介されている」ことを発見するのに対して、フッサールではより低次のもの（より個別的なもの）に「基づけられている」ことを発見するのである。だが両者がこれ等の一側面だけを強調しているにしても、この両側面は矛盾するどころか、むしろ両方とも不可欠の契機であることが留意されなければならない。ヘーゲルの場合は、低次のものに基づけられていないような高次のものの定立は単なる飛躍でしかないのだし、フッサールの場合でも、高次のものは後から発見されるのであるにしても、それは事柄上は始めから低次のものに浸透しているからこそ、そして低次のものが元々媒介されているものだからこそ発見可能なのである。そしてまた、フッサールの直観的方法とヘーゲルの弁証法（推論）とは相容れないと言われるかもしれない。だが弁証法を最終的に成り立たせる「思弁的なもの」は媒介を経て、根拠づけられたものであるから、必要条件は満たすであろうが、やはり「媒語二義の誤謬」を克服するための必要十分条件ではあり得ず、そのための一種の飛躍、一種の直観性を免れないであろう。とにかくフッサールの場合にも彼の諸問題をそれなりに整理するなら、一種の「意識の経験の学」として，即ち基づけられ、媒介される一連の系列として読むことができるのではないかと期待されるのである。なお「基づけ」も一種の「媒介」であるが、こうした、より個別的なものによる媒介を、より普遍的なものによる媒介と混同しないために「基づけ」という概念をそのまま用いておくのもよいであろう。勿論この点に十分留意しておくなら「媒介」概念をもっと自由に用いてもよい。だから今の場合もそれぞれの段階のものが「個別」と「普遍」との双方に媒介された「特殊」だとも言えるのである。尤もフッサール自身は「弁証法」なるものを否定しているのだが、それはこの概念に対する無知によるものであって（例えば弁証法は矛盾律を否定するとか、ヘーゲルはいきなり絶対者を定立したとかという程度の浅い知識しかないようである）、「事象そのもの」に基づいているからではない。

しかしフッサールの場合「意識の経験の学」と言っても、ヘーゲルのようには完結させることはできないであろう。高次のものは「非独立的」であって、あくまで低次のものに基づけられなければならず、基づけ連関はより低次のほうへと遡源し、終わることはないからである。特にフッサールはヘーゲルのように普遍に媒介される側面よりも、媒介すべきものの「規定可能な未規定性の地平」を十分心得ているからである。従ってまた普遍への展開にも限界があることになる。「だが結局は哲学は、こうした合理性が無限の彼方にある理念、事実的には必然的に途上にあるということを発見する」のである。われわれが既に分析したところでは、相対性を克服するものとして期待をかけられていた「超越論的

主観性」の構成力（規定力）の強さも結局は実践理性の強さに依存しているだけだからである。また反面、意識の或る段階、例えばフォイエルバッハの「感性」に留まり続けなければならないというのでもない。個別的なものは普遍的なものに完全に解消されてしまうわけではないが、しかし個別的でありながら、普遍的契機も有しているのである。そうでなければ、単に孤立したものが並存しているだけということになるか、精々のところ全く異なっているもの同士が偶然関係し合うこともあるという程度のことになり、相互間の内的関係も、展開も認めることができなくなってしまうからである。そこで、実際にどの程度体系化が可能であるかについてはここでは即断できず、この問題はわれわれの今後の課題とするべきものである。

第二章　意　識　と　時　間

――フッサールの時間論――

フッサールの時間論に関係する研究も既にかなり発表されているのだが、時間論そのものと触れ合うものはまだ少ないように思われる。またフッサールの時間論の展開を追った論考でも必ずしも満足のいく結果にはまだ達していないように思われる。確かに彼自身も時間論を余り見通しのよいかたちでは語っていない。彼は一九一三年には、時間の問題は「本質的には一九〇五年に決着をみた」（III, 198, Anm.）とは述べているのだが[1]、実際にはその後も度々考え直さざるを得なかったのである。彼の「時間」研究はほぼ四十年に渉って起伏に富んだ展開をみせており、われわれにとってその全貌は容易には測れないところがある。また彼の時間論の難解さの一因は、彼の用いる術語の錯雑さ、多様さ、不用意さにもあるように思われる。例えば「時間」という言葉の前に、「前経験的」、「前内在的」、「主観的」、「内在的」、「客観的」、「宇宙的」、「現象的」、「現象学的」等々の修飾語が付されている場合も非常に多く、その上これ等の幾つかは多義的なのである。更に「時間」という語の後に「性」とか「意識」等々の名詞を付加して用いていることも少なくない。これ等の用語の整理だけでも相当の問題である。

ところでフッサールは一九〇四年末から翌年にかけての冬学期に行ったいわゆる『時間講義』[2]において、話を「時間意識の分析は記述的心理学と認識論との古来からの十字架である。ここに横たわる途方もない困難さを深く感受し、殆ど絶望的になる迄、この点に辛苦した最初の人はアウグスティヌスであった」という述懐から始めており、更に続けて時間論においては未だにアウグスティヌスを超えた者はいないと迄語っている。フッサールの時間論がどのようなものになるかはここからしておよその見当はつくのだが、しかしアウグスティヌスが時間測定の仕方から分析を始めていき、その結果として時間を「時間意識」として定立する仕方をとっているのに対し、フッサールの方は初めから時間「意識」の記述から出発している。「現象学的還元」という術語が用いられたのは一九〇七年だから[3]、それ以前のものである『時間講義』の本論では勿論この用語はまだ現れていないのだが[4]、しかしここでも既に、主題に素朴に没頭するのではなく、事象の与えられ方

を先ず第一に見ていこうとする態度がとられている。つまり客観的時間と呼ばれるものがどのようなものであれ、差し当たりはそれを素朴に前提して論述を進めるのではなく、一旦それの「スウィッチを切ること」によって、一体時間はどのように意識されるのか、ということから、即ち「時間意識」または「時間の与えられ方」から彼は記述を始めているのである。言わば「通俗的に理解された現象」に「現象学的還元」を施すことによって、「現象学の現象」（ハイデッガーの意味ではないのだが）主題化され、「露呈せしめ」られ、「ノエイン」によって直覚される、という運びになるのである。日常的な捉え方では多くの場合、「時間」ということで「過去」、「現在」、「未来」が単に併立しているものとされているし、また「時間の流れ」ということも前提されているだけなのだが、こうした「通俗的に理解された現象」を媒介として、これにおいては「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」ところのもの、即ちそれに「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」を、「主題的にも自らを示すものへと」もたらすことによって、こうした時間意識の構造を明るみにもたらさなければならないのである。フッサールの場合に限ってみれば、しかも彼の後期の用語で言えば、「主観的形成方法の露呈」が主題的なものとなるのである。

さてディーマーはフッサールの時間論の展開を、自我論の展開との結び付きの面からみて、三段階に分けている[5]。先ず、自我を諸体験の空虚な同一極としか考えず、従って自我を無時間的であると見なしている時期、次に、受動的綜合の分析を通じて、自然に時間的構造が帰せられる時期（一九二〇年代）、最後に、一九三〇年代に大きな転回をみせて、時間が自我の能動的働きから生じるとされる時期に分けられる。自我論と相即させるかたちで時間論の展開を考えるというやり方には批判もあるのだが[6]、三区分が可能であるということだけは大方の認めるところであろう。そしてこの三つの時期区分をもっと時間論そのものに即して言い直すなら、次のようになるであろう、即ち、第一に、主として内的時間意識の構造を主題とする『時間講義』、『イデーンⅠ』の頃、第二に、経験界における客観的時間の構成を重点的に論じている『経験と判断』（実際に出版されたのは彼の没後であったが、大部分は一九二〇年代の草稿から採られている）の頃、第三に、時間と自我との関連を考究する『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』やC草稿群の頃である。なおフッサール自身も『時間講義』では時間分析の三つの主題を挙げている、即ち、① 客観的時間における経験の事物に関連するもの、② 前経験的時間における内在的統一に関連するもの、③ 絶対的な時間構成的意識の流れに関係するものである[7]（X, 73）。件

の三段階を彼のこの問題設定と対応させてみれば、第一期は②の主題を、第二期、第三期はそれぞれ①、③の主題を中心課題としていると見なし得るのだが、萌芽的には既に『時間講義』の中にその後の展開が見定められているとも言えるであろう[8]。本章では②、①、③の主題に対して各々第一節、第二節、第三節が割り当てられている。なお、フッサールのそのつどの諸考察は実際にはこうした三段階や三主題の中に必ずしもすっきりとは収まらないことも多いのだが、われわれは、現に「ある」フッサールではなく、「あるべき」フッサールという観点から整理するであろう。

第1節　前経験的時間

1　準時間的秩序

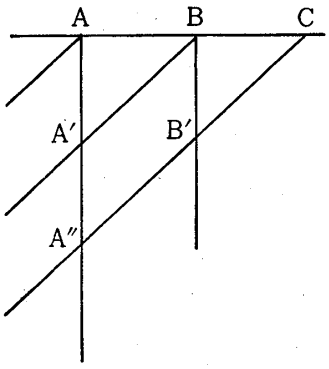
『時間講義』では主として「知覚」を手掛かりとして時間分析が行われている。「持続の知覚はそれ自身知覚の持続を前提としている」（X, 22）のだから、知覚されたものの時間形態に先立って、知覚自身の時間的あり方が先ずもって問われなければならないのである。そして先ず取り出された諸概念のうち、最も重要で特異な概念は「過去把持」または第一次記憶である。今或るメロディーを聞いているとしよう。メロディーがメロディーとして成立するためには、以前の諸々の音が今の瞬間にも或る種の記憶として残存しているのでなければならない。しかもその際われわれがそれ等の音を同時的な和音としてではなく、他ならぬ継起的なメロディーとして聞いている限りは、それ等を生の音としてではなく、今は既に無い音として聞いており、しかも「無い」のでありながら、何等かの変様されたかたちの「ある」ものとして今保持しつつ聞いているのである。今の時点からみて以前に聞いた音であればある程、生々しさは失われていくことは勿論である。しかしそうした生々しさが失われていく音も、なるほど今の生き生きとした構成作用によるものではないという意味では「死せるもの」であるが、今行っている構成作用に対して、まだ一定の働きかける力を遺していて、まだ「射映」（変様されたかたちで或る一面だけを与えること）しているという意味では「今の生き生きとした地平」（X, 43）をなしているのである。それ等の音が依然として「地平」をなし得るのは「過去把持」のお陰である。このようなことはメロディーのような場合だけではなく、一つの音についても妥当する。「音は始まり、それから終わる。そして、始まり且つ終わる持続統一全体、経過全体の統一は終わった後絶えずより遠い過去へと『移る』。この沈降において私はなお音を『保持してお

り』、それを過去把持において持っている。そして過去把持が存続する限り、音はそれ自身の時間性を有しており、音は同じ音であり続け、音の持続は同じものであり続ける」(X, 24)。しかし過去把持によって保持されているものは言わば「死せるもの」として、もはや生き生きと産出するものではないものとして、今という産出点によって生かされてはいない形成態として現存しているのだが、この形成態は常に変様し、沈降して、『空虚なもの』となっていく」(X, 24, 360)。丁度今聞かれた音も次の今には過去把持の位置に沈降して、更に次の次の今には過去把持の過去把持となっていく。こうして「過去把持の連続体」(X, 29) が生じる。今の把握(統覚)を核とすれば、これに「過去把持という彗星の尾」(X, 30)、または「記憶一尾」(X, 280) が連続的につながっている。「過去」は過去把持として、「今」の地平である。そして「各々の過去把持はそれ自身において、射映系列という形式による言わば過去の遺産を担っている連続的変様である」(X, 29f.)。もしそうではなくて、過去というものが今とは全く疎遠な、今とは全く不連続なものであるなら、われわれは過去について何等の言表もできないであろう。いやそれどころか、或る記憶が自己のものであるということさえ確定できないかもしれない。元々今は「無い」ものを過去と呼ぶのだから、この「無い」ものが何等かの仕方で「有る」ものとされない限り、換言すれば、今と過去との何等かの連続性が前提されない限りは、単に瞬間だけの「今」しかないことになってしまう。だがそうは言うものの、勿論、過去把持の連続体は「死せるもの」としてはどこ迄も続いているにしても、今生き生きと取り押えられている「遺産」には限界がある[1]。今或る音を聞いた時点で、コンサートの始まって以来の音をすべて生き生きと保持しているとは限らない。どこに限界があるのかは明確には確定され得ず、また限界自体も流動的であるが、この流動性はそのつどの「関心」の有様によって左右される。とにかく「過去」は顕在的には「今」ではないのだが、潜在的には「今」であるという二面性、即ち過去と今とが或る意味では継起するのでありながら、或る意味では同時にあるという二面性を言い表すために、フッサールは「流動的な先一共時」という概念を導入した。これは三つの音を和音として同時に聞くような場合の「流動的なものの印象的共時」(X, 78) とは区別される。過去把持の特性を明確にするために「再想起」[2](「第二次記憶」とも呼ばれる)との差異の面から見るのが分かり易い。過去の或ることを思い出すというのは今の顕在的な作用であり、潜在的な過去把持の連続体のうちの一部を切り取り、今顕在的に再生することである。「知覚」が過去把持の連続体のうちで何等かの持続的対象性(例えば今聞いているメロディー)を構成するのと対応的に、「再想起」も過去

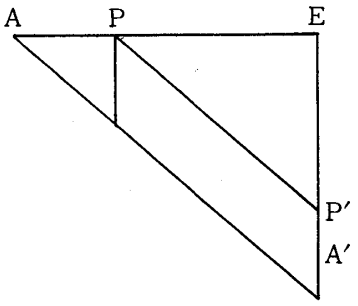
把持の連続体のうちで何等かの持続的対象性（例えば昔聞いたメロディー）を「再」構成する。知覚は現在における構成であるという意味で「現在化」とも呼ばれ、再想起は現在における「再」構成であるという意味で「現前化」とも呼ばれる。この「現前化」に対比すれば、「過去把持はいかなる持続的対象性をも（原的にであれ、再生的にであれ）産出せず、産出されたものを意識のうちで保持するに過ぎず、これに『たった今過ぎ去った』という性格を刻印するのである」（X, 36f.)。再想起は自我が自由に行い得る作用であるのに対して、過去把持は、現前化であれ、現在化であれ、今の作用に全く受動的に伴ってくるものである。

過去把持と並んで、あるいは過去把持と対照的に、「未来予持」というものがある。今或るメロディーを聞いているとしよう。或る音を聞いている今には、来たるべきものに対する「予期」が既に働いているのである。特定の音ではなくても、少なくともこの後まだメロディーの続きがあるかないかぐらいのことは既に或る程度予期されている、即ち「いかなる根源的に構成的な過程も、来るべきものを空虚に構成し且つ捉え、充実にもたらす未来予持によって生かされている」（X, 52）のである。だが未来予持は明確な「期待」といったようなものと混同されてはならない。それは過去把持と丁度対応的に、今の潜在的地平をなしており、今に受動的、必然的に伴っているものである。日常生活においても実際各瞬間毎全く切断されて生きているわけではない。「未来」とは、未だ到来していないことをいうのだから、顕在的な「今」と異なることは言う迄もないが、だからと言って、今との何等の連続性もないとすれば、未来という言葉さえ使用不可能であろう。勿論未来予持の連続体においても、「今」の関心に応じて限界があるには違いないのだが、この限界も明確なものではなく、流動的なものであり、この点は過去把持の場合と同様である。未来予持は「今」の潜在的な地平に過ぎないのだから、「今」の顕在的な「期待」、即ち一種の現前化である「先想起」とは区別されなければならない。先想起は未来予持の連続体の一部を切り取り、明確なイメージを描いてみる自発的作用である。或る特定の目的を積極的に定立する「投企」のようなものもこれに属する。再想起が「再」構成であるということと類比的に、先想起を「先」構成とでも名付ければ解り易いであろう[3]。ところで「未来予持」が「過去把持」と決定的に異なるところは、後者が既に一度は「充実されている」（知覚されている）のに対して、前者は充実されることもあれば、充実されない（予期に反する）こともあるという点である。前者がこのように不確実であるということは、人間学的な問題としてみれば、重要な意味を持つであろうが、われわれのここでの問

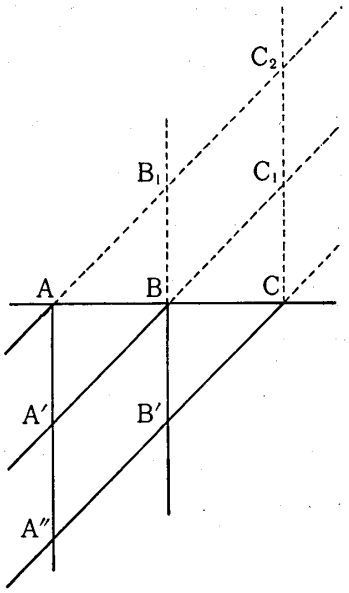
図表1



図表2



図表3



題としては差し当たり考慮に入れなくてもよいであろう。

ここ迄の分析はそれほど難しいものではないが、念のために「時間図表」でまとめておこう。図表2はフッサールの『時間講義』[4]にあるもの、図表1はフッサールが提示したものに基づいてメルロー＝ポンティが作成したもの[5]、図表3はわれわれが未来予持の部分を示すために追加したものである。これ等の図表にはそれぞれ一長一短があるが、先ず図表1によって記述してみよう（但し左から右に向かって、過去から未来へ流れているものとする。こうした言い方は、これから分析されるべき「時間」概念に既に或る種の予断を持っていることを示すのだが、この正当化は後で果たされるであろう）。ABC は「今」の系例であり、縦のA′A″はAが沈降した姿（またはA′はBから見たAの、過去把持による射映であり、A″はCから見たAの、過去把持による射映だとも言える）であり、斜線のA″B′はC時点においてＡＢが過去把持されていることを意味する。次に図表2によって記述してみれば、APE は「今」の系列、ＡA′は沈降、ＥＰ′A′は諸位相の連続体（ＡＰ の過去把持としてのA′P′を伴う今時点E）である。これ等の図表によって解り易くなる側面もあるのだが、しかしこれ等では未来予持が表示されていない。そこで図表3によってみれば、今AにおいてB_1C_2が予期されているのだが、今BになるとB_1は充実されるか、予期が外れるかのどちらかとして決着が着いており、新たにC_2は近づいて、C_1として予期し直されるのである。とにかくこうして時間意識の連続体は変様過程の連続体で

あることが明らかになった。

さて、このような見方、即ち過去と言われるものも未来と言われるものも或る意味で（つまり変様されたかたちで）「現在」に還元されるという見方は元々はアウグスティヌスのものであった。従ってフッサールを「現代的解釈のアウグスティヌス主義」[6]と評する論者もある。実際フッサールはアウグスティヌスのテクストを一言一句よく知っていたと言われている[7]。アウグスティヌスによれば、過去は「もはや」存在しないのであるから、それが存在するとすれば、意識の中に痕跡として、即ち現在における記憶としてでしかあり得ないし、そして未来は「まだ」存在しないのであるから、それが存在するとすれば、現在における何等かのしるしとしてでしかあり得ない。彼は「しかしいまや明々白々なことは、未来のものも過去のものも存在しないということであって、本来の意味で過去現在未来が存在するとは言われない。むしろおそらく本来の意味で言えるのは、過去の現在、現在の現在、未来の現在の三つの時間が存在するということである。じっさい、この三つのものがなんらかの仕方で魂のうちに存在するのであろう。そして魂より他の場所にはそれらを私は見ないのである。過去の現在は記憶であり、現在の現在は直視であり、未来の現在は期待である」[8]と述べている。アウグスティヌスが「記憶」、「直視」、「期待」と言っているものにはそれぞれフッサールの言う「過去把持」、「今」、「未来予持」が該当するであろう。ところでアウグスティヌスがすべての時間様態を「現在」に還元して、現在自体に幅を持たせようとしたのは、時間を計測する尺度（単位）を求めていったけれども、成功しなかったからであった。つまり彼は次のように推論したのである[9]。仮に「現在」という幅を百年とする。しかしこれは更に一年、一ヶ月、一日、一時間といった具合に幾らでも細分化可能である。もしそれ以上細分化できないような単位が見出されるなら、それこそ現在ということになる。だがそうした細分化には切りがないのだから、結局最小の現在というような単位はないことになる。そうすると、時間を測る尺度は何もないことになってしまうので、彼は現在自体に幅を持たせたのである。これに対してフッサールは「現在」を「大まかな今」と「微細な今」とに分ける（X, 40)。前者は自らのうちに「地平」としての過去把持と未来予持とを契機として含むような広い意味を持たせられる。他方後者に該当するのは「原意識」または「今把握」と呼ばれるものである。だがこの「微細な今」もアウグスティヌスが発見しようと努めたような、決定的単位としての「現在」ではない。時間が一般に可分割なものだとすれば、ゼノンのパラドックスと同じ事態に陥ってしまう。実際はアウグスティヌスの「時間」も、ゼノンの「運動」も、物質

（剛体）とは異なって、可分割性を含意していないものと見なければならない。フッサールの言う「微細な今」は「或る理念的限界、何か抽象的なものに過ぎず、それだけでは何ものでもない」（X, 40）のである。従って、このような今はむしろアリストテレスの言う「ある意味において、〈点〉に準じている」[100]今である。「点」は線分を区分すると同時に連続的にする。「点」は一方の終わりを示すと共に、他方の始まりを示す。「点」が位置だけあって大きさがないものであると同様、「微細な今」も「理念的限界」を示すだけであって、大きさのない「抽象的なもの」である。「微細な今」を「顕在的な今」に置き換えれば、「顕在的な今は必然的に点的なもの、常に新しい質量に対する滞留的形式であり、また絶えずそうであるに留まる」（III, 199）と言える。アウグスティヌスのように、時間が可分割であるということを先ず前提としてみて、そこから単位となる今を求めていくという方式を採れば、パラドックスを免れないであろう。逆に、時間が測定できるのは却って今が一定の単位となり得るということを前提とすればこそである、と考えなければならない。「点」はそれ自体では大きさを持たない抽象的なものであるが、われわれが具体的な場面では適当な大きさで画くことができるのと同じく、「今」という単位の大きさはそのつど適当に、自由に設定可能である。単位としての「今」は漠然としたかたちで「現代」としてもよいし、「一年間」または「この一年間程」でもよい。更にまた「この一日」でもよければ、「マイクロセカンド」でもよい。要するにわれわれは好みの、または必要な幅で単位を設定してよいのである。勿論アリストテレスも注意しているように、「点」と「今」との相似もここ迄である。つまり「点」は相対的には静止していると見なし得るのだが、「今」は移り変わるからである。そしてこの「移り変わり」こそ本来時間論が主題とすべきことなのである。だが差し当たりはそこ迄立ち入らなくてもよいであろう。われわれの目下の主題にとって重要なことは、この「今」こそが時間の起点であり、「原意識」であるということ、及び「今」は「地平」を伴っており、しかも自ら他の「今」の「地平」へと変様していくということである。「把持」と「予持」とは「今」の変様として絶えることなく産出され続けていくのである。「私は経過した位相を捉えながら、現在の位相を生き抜き、それを――過去把持のお陰で――『付け』加え、（未来予持によって）来るべきものに向かっている」（X, 118）。フッサールにとって「過去」、「現在」、「未来」（正確に言えば、過去把持の連続体、微細な今、未来予持の連続体）という分肢は、「以前」、「今」、「以後」（正確に言えば、以前の連続体、微細な今、以後の連続体）という分肢と全く同じ外延を持っている。もっと厳密に言えば、前者の言い回しは今

における把持の「結合」の側面を、後者の言い回しは今における前後の「分節」を強調する表現だと言えるかもしれない。

ここ迄の記述では勿論まだごく僅かのことしか「覆いを取り除かれ」ていはいない。「露呈せしめられ」たのは時間意識の「形式」だけである。だが「形式」だけということも哲学史的に見れば大きな意味があるだろう。とにかく今迄に解ったことは、時間意識が三分節的結合構造[11]を備えた「大まかな今」の移行だということである。換言すれば、意識の流れにおいてその形式的側面だけを抽象すれば、時間意識の三分節的結合構造が析出され得るのである。客観的なものに対する「スウィッチを切って」、「時間意識」に還帰してきたこの段階では「そこでは、今、以前及び以後と言われ得るだけである」(X, 339)。こうした単純な三分節的結合構造を備えた「時間」が「前経験的時間」、「前経験的、あるいは現象学的時間」(X, 124)、「準時間的秩序」(X, 82, 380etc.) 等と名付けられているものである。フッサールの説明が大幅に不足しているところであるが、これ等の言葉に「前」や「準」という接頭語が付けられている意味が問題である。おそらくこのことはこのような接頭語が必要な風変わりな「時間」が存在するとか、新たに発見されたとかというようなことを意味しているのではなく、本来的に「時間意識」と呼び得るものの形式的構造だけが問題にされているということを言い表しているのであろう。実際ここ迄なされてきた「時間意識」の記述または分析も、メロディーを聞いている場合のような具体的経験、具体的な時間意識に即して、そこに見出された不変な構造を取り出したのであった。このことを別の面から見れば、「形式」と言っても具体的に何ものかが与えられるための形式であって、それ以上のものではないということを意味している。つまり箱の中に物があるように、時間という枠組の中に現象があるのではなく、現象が現象する場合の必然的形式が「準時間的秩序」なのである。或るものが与えられるという場合の与えられ「方」の様式、しかも必然的制約としての様式が「準時間的秩序」なのである。この「準時間的秩序」という言葉に代えて「前経験的時間」という術語を使用する場合には、これが特殊な種類の「時間」を指しているのではなく、時間意識の「形式」を意味しているということに特に注意しておく必要があるだろう。ところで「準時間的秩序」をこのように解釈してもよいなら、これは結局カントの「感性の形式」としての時間と同じ意味を有していることになるであろう。但し、カントは「われわれのすべての認識は究極的にはやはり内官の形式的制約即ち時間という形式的制約の下にあり、総じて時間において秩序づけられ、結合され、関係づけられなければならない」[12]とは述べているのだが、どちらかというと

この制約を「容器」と考えがちのところがある。次節で詳しく取り扱うのだが、ここで予め指摘しておくなら、彼は時間（そして空間）を現象（または空間）に対して独立変数と考える傾向が強いのである。彼が時間意識の三分節的結合構造に殆ど関心を払わないのもこの傾向の一つの現れであろう。勿論彼にとっても、現象が現象し得るためには必ず内官を通過しなければならないという意味で、内官の形式が同時に現象の形式であり得るのだが、しかし彼においては現象がなくても時間はある。他方フッサールにとって、現象がなければ時間もない。内官の形式は現象のために用意されている予めの枠組みではなくて、現象が現象する場合の、その現象する形式が、同時に内官の形式としての準時間的秩序である、と言えるであろう。言わば「準時間的秩序」と「時間」とがあるのではなく、「時間」の形式的側面が「準時間的秩序」なのである。だが両者にはこうした相違があるけれども、時間が少なくとも「内官」の形式ではあるという点に、われわれは両者の共通点を見出すことができる。

われわれの解釈に対して直ちに出てきそうな反論は、時間には「形式」以上のものがあるに違いない、というものである。それが「形式」以上だとすると、それに何か「実質的なもの」が帰せられることになるだろうが、ではこの「実質」は何であり得るだろうか。時間は物的なものに伴うものであるにしても、それが剛体や量子と同類のものとは誰しも考えないであろう。逆に物的なものこそ時間限定されるべき当のものであるだろう。時間が物的なものではないにしても、それでもやはり何か「生産的な」力を有していると考え得るであろうか。神話にはこのような考え方もないわけではないのだが、しかしこうした見方を現在証示するのは難しいであろう。次にベルクソンのように、時間は本来客体的なものではなく、「生」または「意識」の内容のある本質だとする考え方についてはどうであろうか。彼は「純粋持続」という真の時間と空間化された「等質的時間」とを区別する。今時計の針の動きを見ているとすれば、いかなる瞬間にも針は特定の一つの位置にしかないのに、それを見ている「私の内部では、意識の諸事実の有機化と相互浸透の過程が行われるのであり、これが真の持続をなす」[13]のである。そしてこの真の持続を私の外部に投影して、空間にも持続があるかのごとく錯覚するところに「諸瞬間が空間に配列されるような等質的時間」[14]が成り立つと言われる。われわれにも「意識の諸事実」の、即ち記憶と知覚との或る意味での「相互浸透」ということ、意識が異質性の持続だということはよく理解できるのだが、しかし「真の時間」が「相互浸透」したり、異質なものの連続であったりするということは甚だ考えにくい。もし字義通り過去という「時間」と現在という

「時間」とが「相互浸透」したりすることになれば、およそ現在と過去との区別等は全く不可能であり、それどころか、「過去」とか「現在」とかという言葉があることすら不思議なことになりかねない。また「内部」においてそれ等が区別できないとすれば、それ等が「外部」に投影された「等質的時間」についても両者の区別ができるはずがないから、幻影的な等質化（量化）すらできないことになるであろう。従って一切の計測も不可能になる。意識の諸状態が「雪だるま」式に膨れ上がることはあり得ても、「時間」がそうなることはあり得ない。要するに「真の持続」は意識または生の本質ではあっても、「時間」のそれとは到底言えないのである。ベルクソンは「時間」を何か実体的なもの（不動という意味においてではないのだが）と考えているのではないであろうか[15]。確かにベルクソンが批判するように、カントは時間を極めて等質的なもの（量的なもの）と考えているし、またどちらかというと現象の容器のように考える傾向もないではないのだが、後述するように、そうした欠陥は空間化された時間という考え方から発するのではなく、ひょっとすれば空間を超えた時間すら考えているのではないかと思わせるような傾向に由来している、とわれわれは見なさざるを得ないのである。

ところで時間を実質的なものとは見なさず、それはやはり「形式」だとする立場の中でも、カントやフッサールのようには「感性の形式」だとはせず、客観的存在者の「形式」だとする見解もあるだろう。時間が客観そのものに属するという考え方は、時間が複数の慣性系の間の速度差に応じて相対的に伸縮するという特殊相対性理論の登場以来というものは、「或る意味では」強化されたように見える。従ってこの立場から見るなら、時間を「感性の形式」と見るという立場等は時代遅れも甚だしいことになる。しかし、この「或る意味では」ということについてはここでは触れないが（これは次節の課題である）、ただ今でも言えることは、時間を「感性の形式」とする立場でも、時間が事物と独立に成立するものだとは考えていないということである。むしろ「時間」は事物の実在性を保証するものなのであるが、但し、単に断言されただけの絶対的実在性を保証するものではない、即ち物自体の形式ではないのである。だからその限りではカントも時間の「実在性」[16]（「時間の経験的実在性即ち客観的妥当性」[17]）を主張できるのである。

さて、フッサールの言い方では精々「体験一般にとって時間性という名称が表現している本質特性は体験と体験とを結合する必然的形式である」（III, 198）ということになってしまうのだが、われわれのまとめるところでは、前経験的時間（準時間的秩序）としての時間は、以前、今、以後という分節を備えているところの、あるいは今における、過去と

未来の結合を伴うところの「感性の形式」である。従って、「私」における、時間の以前と以後との分節が、私以外の他の観測者にとってもそうであるのか否かを当面は度外視するなら、「私」にとっての、準時間的「秩序」としての「時間」は当然、以前から以後への一方向的なものである。むしろ「私」は「以前」とか「以後」という言葉自体を元々そういう意味で用いているのである。だから時間が「直線的」であるのか、「円環的」であるのかというような問題は単なる疑似問題となる。時間が「可逆的」であるか否かとか、それが「非対称的」性質を有するか否かというような問題は一層疑似問題の色彩が濃い。直線的であったり、円環的であったり、あるいは可逆的であったり、非対称的であったりし得るのは「時間」（但し前経験的「時間」即ち準時間的「秩序」としての）ではなくて、時間という形式で把握された「現象」の性質によることである。

このように、時間を純粋に「形式」に過ぎないということにすると、今度はフッサールの次のような言明の整合的理解に多少問題が生じてくる。彼は「時間は動かない、それでも時間はやはり流れる」(X, 64) と述べている。カントも一方では「従って時間は……常住的であり、変移しない」[18]と言いつつ、他方では「時間は……常に流れる」[19]と語っている。時間が「形式」であるとすれば、この形式が流れるというようなことは全く意味をなさず、四角は赤いというのと変わらないであろう。ただこうした言明は次のように考えれば一応の説明はつく。三分節的結合構造を持つ、「秩序」としての前経験的時間自体は不変であるのだが、他方こうした構造を備えた意識（感性）の方は「永遠のヘラクレイトス的流れ」(X, 349) なのである。正確に言えば、流れるのは形式としての時間ではなく、時間を発現せしめる意識（感性）と、これにおいて告示される現象とである。比喩的にであれば、意識と現象との流れを、時間が流れると言っても差し支えないし、また日常の用語法がそうであるように、この代置を行えば便利なことも多い。一見矛盾しているような件の言い回しも、日常用語としてはかの両側面を一度に言い表すのに却って都合のよい、巧妙な表現だと評価するべきなのかもしれない。しかし論理的にはあくまで混乱のないように、時間の形式性と意識の活動性とは注意して区別しておく必要があるだろう。ここで「形式性」というのは「受動性」と言い換えてもよい。例えばフッサールは「過去把持」を「純粋な受動性の枠内での志向的変様である」とか、「未来予持」を「純粋に受動的な予期」(EU, 122) とかという表現で言い表しているのだが、この「純粋な受動性」や「純粋に受動的な」ということは自我の何等かの作用が加わらない、あるいは加わり得ないということを意味するのであろうから、従って時間は「形式」だということを暗に示してい

るわけである。要するに時間はそれ自身だけで何等かの作用力を有しているような生産的なもの、あるいは実体的なものではないのである。或る意味で生産的であり得るのは時間自体ではなく、意識であり、「意識の流れがその時間を持つ。そしてこの流れにおいてすべてのものが時間的に秩序づけられるのである」(X, 296)。時間が受動的であり、形式であるということを承知の上で用いるのであれば、「時間が流れる」という表現も比喩的または常識的意味で一定の役割を果たすであろう。

以上のようにフッサールはカントと同様に、時間を、そこにおいて客観的なものが開示される「感性の形式」だと考える。「今やわれわれは時間が感性の形式であり、だからこそ、それは客観的経験の可能的世界の形式である、と言うカントの命題の内的真理を理解する」(EU, 191) のである。そこでこの項の最後に、フッサールの考え方をより判明ならしめるために、もう一度カントの時間論と比較しておこう。しかもこの比較は単に判明さのためだけに必要なのではない。時間を「容器」のように考える傾向がカントにあるにしても、多くの場合カントは事柄をフッサールよりも遙かに適切に表現しているので、時間論一般の理解のためにも大いに役立つであろう。だがカントは彼の時間論をいきなり五か条からなる思弁的考察即ち「形而上学的究明」から始めているのだが、彼の見方の欠陥はこの箇所に集中的に現れているように思われる[20]。その第一は、同時存在とか継起とかの知覚が可能となるためにも、その前提として時間という一般的表象がなければならないというものである。だから「時間はどのようにか経験から抽象されたエンピリッシュな概念ではない」[21]。カントの言うように、確かに時間はエンピリッシュな表象ではないであろうが、しかし時間を何等かの仕方で経験から抽象するのでないとしたら、われわれはそれについてどのような表象を持ち得るであろうか。もしわれわれがそれを持ち得るとしたら、それは全く空虚な時間の表象でしかあり得ない。勿論内容がなくて、「空虚な」ということがカントの狙いでもあるのだが、しかしどのような意味で「空虚な」であるのかが問題である。この点は第二の究明でもっと明らかになる。そこでは「なるほど現象を時間から簡単に取り除くことができるが、現象一般に関して時間そのものを取り去ることはできない」[22]と言われている。この文章の後半については了解できるところであるが、前半についてはどうであろうか。「現象を時間から簡単に取り除くことができる」とされているのだが、われわれにはそれは容易にできそうもない。仮にわれわれにもできたとしたら、残るのは確かに全く「空虚な」時間の表象である。だがこのような仕方で得られたものの「空虚な」の実態は、一切何も無いところで、目盛りの付いた直線的な、無限な物差しの

上を針だけが刻々と時を刻んでいくというような表象であろう。従って、空虚な時間とは一切の現象を欠いた、あるいは現象を超えた、言わばニュートンの「絶対時間」のようなもののことであろう。だがこうした思考実験のやり方はかなり思弁的に過ぎるように思われる。そもそも「同時存在」とか「継起」とかという言葉が使い得るのも、その前提としての、時間意識の分節的結合構造（「前一共時」と「印象的共時」）に則ってでしかないのである。彼にこの前提についての観念が欠けていることは次の第三の究明でもっと明らかになる。カントはそこで「時間は一次元だけを有する、即ち異なった時間は同時的ではなく、継起的である」[23]と言っている。この文章のうち「即ち」以下は同語反復的だから、今は度外視しておけば、問題は「一次元だけを有する」という言明である。彼は何故そう言い得るのかを全く説明していない。われわれから見ると、「一次元」とされ得るのは実際は、時間意識が元々「以前」、「今」、「以後」という分節を有していることに由来しているのである。第四の究明、即ち「時間は比量的概念……あるいは一般的概念ではなくて、感性的直観の純粋形式である」[24]という命題に関しては格別の問題はないであろう。要するに、異なった、いろいろな時間といっても、結局は一つの、同一の時間の特定の部分を切り取ったものに過ぎないから、時間は諸部分を自己の「下に」包摂する「概念」ではなく、「直観」でなければならないのである。最後の、第五の究明は「時間の無限性とは、時間の一切の限定された量は、それの根底にある唯一の時間の制限によってのみ可能である、ということ以上のことを意味しない。それ故時間という根源的表象は無制限なものとして与えられていなければならない」[25]というものである。この言明も特に問題はないのだが、この「無制限なもの」であることの根拠を示すとなると、時間はすべての現象を現象たらしめる「準時間的秩序」としての「形式」だから、と言う他はないであろう。同じことだが、ハイデッガーのように「ここでは『大きさ』は、かくかくの大きさ（『量』）を初めて可能にする大きさを意味する」[26]と言ってもよい。つまり「無制限な」は完結した、即自的な無限性を意味するのではないのである。このようにカントの「感性論」には、その第一から第三までの「形而上学的究明」に特に顕著に見られるように、時間を「容器」と考える傾向が見られるのである。しかし「分析論」ではこうした傾向は影を潜めている。例えば「原則論」の「直観の公理」では、「すべての直観は外延量である」[27]とされており、この外延量は、部分の加算によって全体表象が積算されるような、継起的綜合による量とされているのである。また「演繹論」（第二版）では「われわれは……時間をさえ、われわれが直線（時間の外的に形象的な表象と見なすべきであろう）を引いてみ

て、内官を継起的に規定するところの、多様なものを綜合する行いを注意し、内官におけるこの規定の継起を注意するのでなければ、全く表象することができない」[24]と述べており、時間を現象から遊離させる思考実験に無理があることをはっきり指摘しているのである。

カントの問題で言えば、われわれは時間を今のところまだ「感性論」として論じているに過ぎない。従って次に言わば「分析論」としてもそれを論じなければならない。

2 時間化

前経験的時間は「時間」とは言うものの、通常時間と呼ばれているものの「構造」の側面を言い表しているに過ぎない。あらゆる「体験」はこの構造を備えて、自らを時間的に統一しているのみならず、一切の現象を時間的に統一している。換言すれば、意識自身も例外ではないのだが、一切のものは或る一つの意識（下意識も含む）の中でこの形式で統一されている、即ち「時間化」されている。一切は言わば時間—内—存在である。従ってわれわれはここで「前経験的時間」の問題から一歩進んで、次に、一切を統一する「一つの意識」と、そこで時間的に構成されるものとを主題にしなければならない。「内在的時間意識の統一」こそが「一つの体験の流れの中の一切の体験を包括する統一」であり、「意識と意識とを結合する意識の統一」(III, 291) である。この「内的時間意識の統一」も一切の体験を統一するものとして、「純粋自我」が備えている「形式」であるが、「前経験的時間」が「形式」だという場合の「形式」とは区別されなければならない。後者の「形式」はむしろ「構造」と呼ばれるべきであろう。敢えてこれも今迄通り「形式」というなら、言わば「形式」の「形式」とも呼ばれるべきものなのである。とにかく何れの形式にしても、あくまで「形式」は「形式」に留まるのであって、決して生産的な意味合いを持つものではないということが忘れられてはならない。「われわれが何等かの個々の体験を取り上げてみれば、それは、現象学的時間の中で拡がっている一つの統一として、連続的な、『根源的な』時間意識の中で構成されている。……。諸体験は相互に本質上いかに疎遠であろうとも、諸体験はひっくるめて、一つの時間の流れとして、一つの現象学的体験の諸項として構成されている」(III, 291f.)。前経験的時間はこうした「根源的な時間意識のこの原綜合」の秩序様式（形式）を表現しているに過ぎず、それだけでは何ものでもないのである。フッサールの同種の用語を対応づけて理解するために、重複するのだが、同様の文章（『デカルト的省察』の「綜合の根本形式としての同一化。超越論的時間の普遍的綜合」と名付けられた節から）を引いておこう。「われわれが綜合の根本

形式、即ち同一化の根本形式を考察するなら、それは先ず第一に、連続的な内的時間意識の形式の下で、一切を支配しつつ、受動的に経過していく綜合としてわれわれに立ち現れてくる。いかなる体験もその体験時間性を有している。その体験が、コギタトゥムとして（サイコロの知覚における場合のように）世界の或る客観を現われさせるような意識体験であるとすると、われわれは現われる客観的時間性、例えばこのサイコロの客観的時間性と現れることの時間性（例えばサイコロを知覚することの時間性）とを区別しなければならない。この現れることはその時間的拡がりと時間位相において流れていき、この拡がりと位相とはそれなりに、一にして同じサイコロの連続的に変移していく現れである。現れの統一は綜合の統一であり、この統一はそもそもコギタチオの連続的な被結合性（言わば外面的に粘着していること）ではなくて、一つの意識にまとまる被結合性であり、この意識において或る思考的対象性の統一が多様な現れの様式の同一の対象性として構成される」(I, 79f.) のである。言われていることは、「一つの意識」の中で一切が「時間」という形式で統一されているということである。これらの文章では種々の概念が用いられているが、一方では結合の根本形式としての時間と、他方では特定の時間の幅で時間化されている時間との二面性、即ち構成し、統一する時間と構成される、個々のものの時間との二面性が語られているだけである。勿論この場合前者の指摘に重点が置かれているのであり、そこでフッサールはこの面を表現するために「内在的時間意識」、「現象学的時間」、「根源的な時間意識」、「一つの時間の流れ」、「超越論的時間」、「内的時間意識」等の様々の概念を用いて何とか適切に言い当てようとしているのである。他面を表す概念としては「体験時間性」、「諸項」、「客観的時間」等が挙げられるであろう。別の箇所では後者の面を主題的にするか、区別を主題にして次のように述べている。「われわれは従って今語る積もりにしているのは時間意識の枠内での綜合についてではなく、時間そのものの、具体的に充実した現象学的時間の枠内での綜合である。あるいは同じことだが、われわれが今迄何時でもそう考えてきたように、持続する統一として、それ自身充実した現象学的時間に他ならないところの体験の流れのうちで流れ去っていく諸経過として考えられた、体験それ自体の綜合である」(III, 292)。「一切のその他の意識綜合を可能にする普遍的綜合の根本形式は一切を包括する内的時間意識である。この相関者は内在的時間性そのものであり、これに従ってエゴの一切のそのつど反省的に見出される諸体験は時間的に秩序づけられたものとして、時間的に始まり且つ終わるものとして、同時的、継起的なものとして、——内在的時間の恒常的な、無限な地平の内部で——自らを呈示しなければならない。時

間意識と時間そのものとの区別は内時間的体験またはこの時間形式とこれに対応する多様性としての体験の時間的現れの様式との区別としても表現可能である」(I, 81)。これ等の文章から言えば、「内的時間意識」、「時間意識」、「内在的時間（性)」、「内時間的体験」等と呼ばれる結合形式において構成されるのが、言わばノエマ的に見られた側面としての「時間そのもの」、「具体的に充実した現象学的時間」、「体験の時間的現れの様式」等である[28]。

要するに「内的時間意識」とか「根源的時間野」(X, 6) とかという多彩な用語でフッサールが難しく語っている事態は、「意識」は一切のものを「時間」という秩序で捉えるものだ、ということに過ぎないであろう。従って重要な問題はむしろ実際にどのようなかたちで「時間そのもの」が成立するのか、即ち「現象学的時間」がどのようにして「具体的に充実」されるのかということである。カントが「演繹論」に続いて、具体的に経験判断を形成するために立てた「超越論的時間限定」と呼ぶものがこれに当たるであろう。フッサールの概念で言えば、問題は対象的なものが「準時間的秩序」によって限定されるところの「時間化」である。「時間化とは、存在者の、時間様態における構成である」[29]。「存在者の各種各段階のすべての構成は時間化であり、この時間化は存在者の各々固有の意味に対して、構成的体系の中で時間形式を与える……」(VI, 172) ものである。時間化を行うのはエゴであるが、エゴのいかなる働きがこれに関与するのかによって時間化の様態も異なるはずである。この問題に関してもフッサールの叙述は甚だまとまりが悪いので、われわれはカントの問題設定を参考にして考えていくのがよいであろう。そこで、時間化に関して、現象が与えられるままに分節して捉えられる、知覚の秩序と、対象的なものの本質認識（カントではアプリオリな綜合判断）がわれわれに可能な限りでの、事象の本質に属する秩序（例えば因果性に従う秩序）とに分類しておくのが得策である。前者が「現象的時間」であり、後者が「客観的時間」である[30]。フッサール自身の使用法は相当混乱しており、「客観的時間」という語も多義的である（先程の引用箇所で用いられていた「客観的時間性」という概念はここでのわれわれの分類では「現象的時間」の方に該当するのではないかと思われる)。「構成」は時間化であるばかりではなく、客観を客観として立てる作用でもあるから、一般に「時間意識は従って客観化する意識である」(X, 297) から、知覚されたものも本質も共に客観的なものである[31]。だから「現象的時間」も「客観的時間」の一種だと言えないこともないし、事実『時間講義』ではまだ本来のここで言う「客観的時間」と明確に区別されていない。だがわれわれは混乱を避けるために区別して用い

ることにしておいたほうがよいであろう。またフッサールは「相互主観的に客観的時間」(EU, 192) という言い方もしている。本稿ではこれを「相互主観的時間」と名付けて、前二者と区別することにしたい[62]。

具体的な「時間化」の問題は次節に回して、ここでは認識一般の時間的構造、即ち例の認識の「準時間的秩序」の問題だけを扱っておきたい。ところで中期以降のフッサールの認識論はカントのそれに比べて著しく受動的な側面を重視するようになった。フッサールは当初はヒュレー(感覚与件)をカントと同様単なる無記的なものと見なす傾向があったのだが、一九一〇年代後半から、それが「受動的綜合」によって与えられると考えるようになった。つまり自発的な作用に先立って「既に予め受動的に『感性的』統一が構成されている」(EU, 210) のである。この「感性的統一」は意味の「親近性」による「連合」を通じて果たされる。但しこの「親近性」による「連合」はカントの場合のように「構想力」に関係するのではなくて、もっと深層の、文字通り「受動的な」重なり合いである。そして「連合の現象学は言わば根源的な時間構成論の高度の継続である」(X1, 118) と言われている。この表現は余り適切ではないと思われるのだが、彼の言いたいことは、最も基本的な時間結合の形式を土台にして、これに基づいて、最低次の綜合として「連合」の働きが発動しているということであろう。「時間意識は或る普遍的な形式を立てる意識に過ぎない。……事実上の喚起と、知覚や記憶の事実的、直観的結合、または知覚や記憶の志向対象の事実的、直観的結合とは連合の働きである。即ち時間意識という最下段の綜合の上の層にあるところの、受動的綜合という仕方の働きである」(EU, 207)。「受動的綜合」は受動性そのものである時間「形式」を下絵にしており、逆に、後者は先ず「受動的綜合」において発現する。「今」におけるノエシスの多少とも自発的な働きに対して制約となるのがこの「受動的綜合」であるが、この綜合には、「今」の「受動的」制約になるという意味では「過去把持」という時間性格が付されてよいであろうし、そして、受動的ではあるにしても、「今」における「綜合」即ち覚知と結び付く綜合であるという意味では「現在性」という時間性格が付せられてもよいように思われる。では「未来予持」は何に付せれるべきであろうか。この問題に関してはハイデッガーのカント解釈が参考になるであろう[63]。周知のように彼も「悟性」よりも「構想力」の働きを重視するから、A版を高く評価している。そして彼はカントの「三段の綜合」の時間性格を次のように解釈する。先ず「純粋覚知としての純粋綜合」においては、心性は諸々の「今」における各々の印象を「通覧する」のだから、「覚知としての純粋綜合は『現在一般』を呈示するものとして

時間形成的である」[64]。次に「純粋再生としての純粋綜合」においては、再生作用は、より以前ぬものを視野にもたらすのだから、「再生の様態における純粋綜合は既在性そのものを形成する」[65]。最後の「純粋再認としての純粋綜合」については、「再」認という語感からくるわれわれの常識を破り、しかもカント自身が悟性の時間性を拒否しているにもかかわらず、彼はそこに「将来」という時間性を見出すのである。前の二つの綜合はそれ自体としては統一されるべき必然性はないのにもかかわらず、「自同的なもの」に関係しているものとして統一され得るためには、この二つの綜合の前提として、存在者を合一する綜合が「予め」なければならない。この予めの綜合こそが「予め自同的なものとして前以て保持されていなければならないものを予め探索し、『探り抜く』のである」[66]。彼によれば、カントは一見したところでは確かに時間に背を向けているようだが、しかし実際は予料的なこの綜合こそが「時間は根本的には将来から時熟する（＝時間化する）という、時間の最も根源的な本質」[67]を露にするのである。ここでの議論からするだけで「将来」だけが格別の優位を占めていることを論証するは無理であるが、今はこの点は問わず、「将来」という時間性も認識の時間性格を明らかにするためには外せないということだけを継承しておこう。そしてここでわれわれはフッサールの場合に帰ってみよう。彼は元々顕在的なコギトは「地平」、「背景」を伴うという考えを明らかにしていた。「世界はわれわれにとって既に常に、その中で認識が既に多様な様式でその仕事をしたものとして存在する。そしてそこで疑いないことは、端的に初めての事物経験という意味での経験、この事物を初めて把握し、知識を得たのであって、この事物についてその際知識を得る以上のことは全く『知る』ところはないというような経験は存在しないということである。いかなる経験も、それが本来の意味で何を経験するにせよ、それ自身として何を目に止めるにせよ、まさにこの事物に関する知や付随的知、即ち経験がまだ目に止めることのなかった、事物に固有のものについての知や付随的知を当然、必然的に有している。この予めの知は内容的に未規定であったり、規定が不完全であったりするけれども、しかし決して完全に空虚だということはない。そしてこの予めの知が無効であったら、そもそも経験が一にして同じ事物の経験たり得ないであろう。いかなる経験もその経験地平を有している。いかなる経験も現実的な且つ規定された、知識を得る核を有しており、直接的にそれ自身として与えられた諸規定性に即した内実を有していたのだが、しかし規定されてこの様にある核、『それ自身そこに』本来的に与えられているものの核を超えて、その地平を有している」(EU, 26f.) のである。つまりいかなる経験も「所与性の核を超え出て思念し、予

料する志向性」(EU, 28) という性格を持っているのである。こうして認識には、カントが見過ごしたところだが、時間性の三契機が必然的に働いているということが明らかになったのである。

第2節 経 験 界 の 時 間

1 現象的時間

カントの「超越論的統覚」と同様に、フッサールの「純粋自我」(または「超越論的主観性」) もあらゆる表象を統一する自己同一的一者である。この「一」なる主観は「内在的時間意識」というかたちで、自らをも含めて、一切を「自我に属するあらゆる生成の普遍形式としての時間」(I, 109) のうちに繰り拡げる。「一つの自我のあらゆる体験はその時時的統一を有している、即ち諸体験は内的時間意識の絶対的流れにおいて構成されており、この流れのうちに絶対的境位と一回性、つまり絶対的今における一回的な出現を有している」(EU, 205)。時間そのものが自我の形式と言えるのだが、この形式の形式または構造が「感性の形式」としての「準時間的秩序」(「前経験的時間」) である。感性そのものが一種のフィルターであって、現象はこれを通して初めて開示されるのであり、これによって初めて時間内存在という意味を持ち得るのである。「時間そのもの」はこうして「時間化」されて初めて時間なのである。それはどこかに端的に存在していて、例えば剛体のように手ごたえがあるようなものではないし、「純粋持続」のようにそれだけで流れていくといったようなものではない[1]。また「前経験的時間」と端的な「時間そのもの」とが別々に存立していたりするのではない。後者の構造を表すのが前者であり、前者の具体的姿が後者である。ただ準時間的秩序という術語には何の問題もないが、前経験的「時間」という表現には単に構造だけを言い表すこと以上の何かを感じさせるところがあるし、フッサールもひょっとして特別の思い入れがあったのかもしれないのだが、しかし正しく理解すれば、「構造」以上であっても、以下であっても間違いであろう。

さて現象を時間内存在として捉える仕方には二種がある。この仕方に応じて、「時間そのもの」は「現象的時間」と「客観的時間」とに分けられる。「現象的時間」は稀には「志向的時間」(EU, 305) とか「主観的時間」(EU, 183etc.)[2]とかと呼ばれることもある。カントの問題設定を導入すれば、前者は「主観的継起」に関わり、後者は「客観的継起」に関わる。およそ「自らを示すところのもの」即ち意識に与えられるものはすべて、

それ等が何等かの意味で現象である限り、前経験的時間に則って、「一つの意識」の「根源的時間野」のうちで「絶対的境位と一回性」というかたちで、生成し、消滅し、その間に特定の拡がりを持っている、即ち「現象的時間」として秩序づけられる。この主観的な現象的時間を媒介にして（これと同じ秩序で、あるいは間接的推理によって）把握される、現象そのものの時間的秩序が「客観的時間」である。例えば立ち昇る煙を遠くから見ているとしよう。現象的には煙が火に先立つが、われわれは大抵の場合、火が煙の原因であり、火が煙に先立つということを知っている。この場合、現象が現れる順序をそのまま受け入れる主観的継起に対し、その前提として客観的継起を想定せざるを得ないのである(3)。客観的継起の秩序としてのこの客観的時間はもはや単に「感性の形式」に留まるものではなく、悟性によって判断され、限定され、場合によっては推理されたものである。そしてこの問題こそカントが本来主題にしたものであった。

ところで、われわれがカントに倣って問題をこのように二分すれば、確かに事態は分かり易くなるのだが、しかしこのことは必ずしもフッサールの問題意識に対応する整理にはならないかもしれない。それというのも、彼が「客観的時間」という術語を多義的に用いているところからみて、好意的に解釈すれば、彼はわれわれとは別の問題を考えていたのかもしれないからである。例えば彼の次のような言明はわれわれの用語法とは相容れないように思われる。「かくして感性的に構成された時間系列はいかなる事情の下でも唯一のものであり、……まさしく感性的に構成される（根源的に現象する）あらゆる志向的なものそのものはこれに組み込まれる。従って、根源的に現象するものはすべて、例えそれが矛盾したかたちで現象しようとも、その特定の時間位置を占めている、つまり根源的に現象するものは自己のうちに現象的時間即ち志向的対象性そのものにおいて与えられた時間を有するばかりでなく、一つの客観的時間のうちに確定した位置を占めるのである」(EU, 190) と言われている。この文脈での「現象的時間」という概念は個々の対象に帰せられる時間、或る一つの対象が意識の流れの或る特定の位置で始まり、且つまた別の特定の位置で終わる、即ち或る特定の期間存続したというような意味での時間を指しており、従ってわれわれが念頭においている意味とのズレはない。他方ここでの「客観的時間」という概念は、唯一主観における意識の流れのうちに種々の志向的対象が各々特定の時間位置を占めている、即ち一定の継起の順序を有しているという程の意味を持っているに過ぎず、客観的継起の秩序という意味を含んではいない(4)。つまり二種の時間の間に質的差異はないように思われる。しかしわれわれと同じ仕方で使い分けているとみられる文例もある。

例えば、「諸対象が結合される時間は知覚体験の主観的時間ではなく、その対象的意味に共属する客観的時間である。……ここに成立している直観の統一は、体験現在における直観的に信じられた多くの存在に基づく統一であるばかりではなく、客観的な共在の統一なのでもある」(EU, 183) とある。あるいは、「いかなる対象もそうなのだが、自然の対象もその与えられるままの時間を有している。と同時に、これを包括する固有本質的形式たる客観的時間としての自然時間を有している。自然を経験する各人にとっては、あらゆる感覚与件（観点）と、彼にそのつど与えられるあらゆる事物とに対して、或る感覚時間と与えられるままの時間がある。それは或る確定した形式であり、或る確定した秩序を基礎づける。それは確定した同時性と継起とを呈示する。しかしそれは決して自然時間と一致するものではない（ここで与えられた仕方の分析とはいかに疎遠な仕方をとっているにしても、或る仕方でカントが既に認めていたところである)。それは部分的には相合することもあり、つまり与えられるままの時間と客観的時間とが『合致する』こともあり、その場合には秩序と持続とは一致する。しかし与えられた継起は客観的継起である必要はなく、所与の持続は自然客観自身の持続ではない。自然客観は実際のところ所与とならずとも持続する。与えられるままの時間は内在的領域に、自然時間は自然に属する」(EU, 307f.) と言われている。これ等の文脈から見ると、「時間」が「主観的時間」＝「与えられるままの時間」と「客観的時間」＝「自然時間」との二種類に分類され得ることが解る。従って前述の「現象的時間」を前者の系列に入れ、他方の「客観的時間」を自然の客観的継起に関わるような意味で用いても差し支えないであろう。

さてこの項の本来の主題である「現象的時間」の問題に移ろう。ノエシス的に見れば、意識は自ら流れつつ、準時間的秩序に則って志向的対象を時間化する、即ち時間内存在として構成する。ノエマ的に見れば、この時間化によって志向的対象についての現象的時間が構成される。このレヴェルの時間化に関わる主要な問題はフッサールが「個体化」と呼ぶ事態であろう。現に見られたものであれ、単に信じ込まれたに過ぎないものであれ、あるいは想像上のものであれ、およそ対象たるべきものは「個体」として構成されなければならない。「個体化」とは事物を時間的に限定しつつ構成することである。勿論個体が個体として成立するためには時間化だけでは不十分であり、内容的にも限定されなければならないのだが[5]、しかし個体化の核心は時間化にある[6]。それというのも、主観が自己の準時間的秩序に則り、或るものを他の或るものと区別して、一定の時間位置を占めさせるところに、個体が背景の中から際立ち、個体として特定化され得るからである。そしてこ

の時間位置を特定する基となるものが「感覚」である。「ここで『個体化』と呼ばれるものは感覚の根源的時間形式なのである」(X, 67)。そのつどの「今」における各々の感覚は、各々がいかに相似しているものであろうとも、やはり個別的，一回的なものとして、体験の流れの中で特定の位置を占めている。「同じ感覚も今と他の今とでは差異があり、しかも絶対的時間位置に対応する現象学的差異がある。この差異が『これ』というものの個体化の源泉であり、従って絶対的時間位置の源泉である」(X, 66)。尤も、そのつどの「今」における各々の感覚は異なっており、また各々の感覚は絶えず把持的変様を蒙るのではあるが、それにもかかわらず、単に異質的なままに留まるのではなく、互いに親近な「一般的、印象的性格」(X, 68) を有している。だが「感覚」または「印象」だけでは時間化、従ってまた個体化は成立しない。「感覚時間」を基にして、「与えられるままの時間」、つまり対象の「時間位置」と「時間の拡がり」[7]とが限定されるのである。「感覚」または「印象」は個体の「時間位置」と「時間の拡がり」を規定するための材料即ち「非時間的質料」(X, 65) に過ぎない。ノエシスが「一般的、印象的性格」を有する諸感覚による多様を綜合し、一定の、持続する対象的意味を構成するのである。例えば、われわれは、時々刻々変化する、或る微妙に波動する空気の振動を受け止め、その「一般的、印象的性格」を通じて、それを他ならぬ「C音」という「意味」を持つものとして構成するのである。「われわれは、或る顕在的今のようないかなる位相についても、各々の位相は絶えざる変様の法則の下にありながらも、やはり対象的に同一のものとして、同じ音の点として言わば現象するに違いないということを知っている。何故なら、意味の同一性によって支配され且つ連続的合致していく、把握の連続性がここに存しているからである」(X, 65)。つまり個体化を行うのはノエシスであるが、この作用は恣意的なものではなく、「感覚」または「印象」を媒介とした、対象的意味に収斂するべき限定作用なのである。

ところでこうして、或る「個体」が意識の準時間的秩序のうちに位置づけられる、即ちそれの「時間位置」と「時間の拡がり」とが限定される、と言っただけでは、余り意義のある言明をしたことにはならないであろう。そこでわれわれは「個体」(志向的対象) の「持続」という側面に目を向けてみよう。或る「個体」は或る特定の時間位置において始まり、それから消滅し、その間或る時間的拡がりをもって持続している。「各々の個体的客観 (内在的であれ、超越的であれ、流れの中で構成された各々の統一) は持続する、即ちそれは連続的に時間のうちにあり、且つこの連続的存在において、同時に、過程と見な

され得る同一的なものである」(X, 78f.)。それ故一般に「『対象性』というものの本質には……『生成』ということが属している。これはわれわれにとって……時間把握によって初めて生成なのである」(X, 296)。つまり「個体」は「生成」または「過程」のうちで同一的意味を保っているものである。これはカントが「(現象的) 実体」と呼ぶものに他ならないであろう。そしてもしこのカントの問題への置換が許されるなら、フッサールが的確に解明していない問題をカントの問題設定によって解くことができる。カントは「図式論」において、「実体の図式は時間における実在的なものの持続である。即ち経験的時間限定一般の基体として、従って他のすべてのものが変化するにもかかわらず存続するものとしての、実在的なものの表象である」[8]と述べ、更に「原則論」において、「実体」に関する証明を行っている[9]。そこでは、大前提としての「すべての現象は時間のうちにある」という命題と、小前提たる「さて時間はそれだけでは知覚され得ない」という命題とから、「従って知覚の対象即ち現象の中に基体が見出されなければならず、この基体が時間一般を表象し、この基体に即してあらゆる変化と同時存在とが、この基体に対する現象の関係を通じて、覚知において知覚され得る」という結論が導出されている。ここから、時間はわれわれがそれだけを取り出して知覚することができないものであるからには、時間とは，基体 (即ち実体)「について」且つ基体「に即して」われわれが「読み込む」ものである、と解釈することができるであろう。換言すれば、時間とは、時間を「暗に表現している」実体と、実体のうちに時間を「読み取る」われわれの働きとの相互関係によって成立するものだ、と言ってよいであろう[10]。従って一方では、或る実体が一定の分子構造を持っているとされるようにはそれが時間を実在的要素として含んでいると解釈されてはならないし[11]、他方では、われわれの自由な想像によるものであるかのごとく、時間をわれわれの恣意的な、あるいは名目的なものと考えてもならないのである。それはあくまで実体「に即して」述語づけられるものだからである。時間はわれわれが「読み取る」または「読み込む」ものである限り、主観には全く依存しないような、純粋に客観的なものではないし、またそれが実体「に即さ」なければならないものである限り、客観とは全く無関係な、純粋に主観的なものでもないのである。それは客観的な第一性質でもなく、主観的な第二性質でもなく、言わば第三性質のようなものなのである。なおこの場合、われわれは「基体」としての「実体」を考えているのだから、実体を剛体に制限してしまったり、あるいは形而上学的実体を想定したりする必要はなく、それを単に現象の「担い手」と考えればよいのである。諸々のノエマを背負っている志向的対象 (das X) (またはカ

ントの「超越論的客観」＝X）を実体と見なすだけでよいのである[12]。カントの三段論法のようには明確なものではないが、フッサールの場合にも、同様の結論を引き出すのは無理ではない。個体は「同時に、過程と見なされ得る同一的なもの」即ち持続の担い手であり、これについて、これに即してわれわれが時間というものを読み取る、または読み込むのである。メルロー＝ポンティも「時間とは、私が記録するだけに甘んじなければならないような実在的過程や事実的継起なのではない。時間とは物に対する私の関係から生まれるのだ」[13]と言っている。仮に世界（現象の総体）は意識がなくてもそれ自体で存在していると言い得るとした場合でも、それが他ならぬ「時間」という述語を持ち得るのはわれわれの「時間意識」（顕在的なものとは限らない）によってなのである。換言すれば、仮に世界が意識とは全く独立に存在していると言い得るとした場合でも、時間「意識」がなければ、時間はない。先取りして言えば世界の運動、変化をわれわれがわざわざ「時間」という仕方で捉えるのであり、世界自体にとっては或る意味で「時間」は余計な述語なのである。「時間」というものを以上のように考えるなら、カントのアンティノミー論の問題設定は適切ではないことになる（「分析論」では表面に出なかった、「感性論」の欠陥が「弁証論」に形を変えて現れているのである）。彼の言う第一のアンティノミーは、世界が時間において端緒をもつ（定立）か、時間に関して無限である（反定立）かという対立であり、カントは共に偽であるとする。しかし元々、時間限定を受けるものこそ世界（現象の総体）であり、逆に、時間は世界の意味に即して述語づけられるものであり、世界「の」時間である。世界の始まりは時間の始まりであり、世界に始まりがなければ時間にも始まりはない。世界を超えた時間を設定し、このような時間との関係で世界を論じようとするのは、カントが再びニュートン的な絶対時間の仮定に逆戻りしていることを意味する。こうして、時間は世界の独立変数ではないということ、時間（または時間意識）と現象（世界）とが共存関係にあるということが解ったわけである[14]。この点を確認しておかなければ、カント程度の過失では済まず、よく見られるように、時間を徒に神秘化する見方に陥ることになる[15]。ヘーゲルの「自然哲学」における時間論も、時間を「容器」と見なすのでもないし、実在そのものと取り違えることもないから、一見論理的な議論の展開のようにも見受けられるのだが、その実は、「空間」の連続性の否定が「時間」である、とするような具合で、「時間」の法外な「概念」化を図っており、徒に「時間」を実体化（但し、実体は主体であるという意味においてであるが）することになっている。「しかし時間のうちですべてのものが生成し、消滅するのではなく、時間そのものがこの成、生

成し消滅すること、存在するところの抽象化すること、すべてのものを産み且つその産児を破滅させるクロノスである」[16]というのは比喩的な表現としては豊かなものがあるが、論理的には見るべきところはない。とは言うものの、われわれは「世界の起源」とか、古来からの「時間と永遠」とかという問いを排除すべきだと言うわけではなく、むしろそうした問いのためにも議論の整理の必要性があるのである。

われわれはフッサールの——ひょっとするとあるべきフッサールの——「時間」概念をこのように推定してきたのだが、これは既にアリストテレスが論定したところと殆ど異なっていない。アリストテレスは事物の運動または変化と時間の相即性を次のように説明している。運動（変化）には速い、遅いということがあるのだが、この速いとか遅いということは時間によって規定されるのだから、時間そのものは速かったり遅かったりするものであってはならない。即ち時間自体は運動（変化）ではない。それというのも、規定するための尺度となるものが先立って定まっているのでなければ、実は尺度にもなり得ないからである。また反面われわれが運動を知覚し、その経過を区別することがなかったなら、われわれには時間が経ったというようなことは感じられないのだから、運動なしには時間もないと言ってよい。実際宇宙がもし永遠不動であるなら、われわれは時間の意識を持たなかったであろうし、また日常生活においても、変化が乏しい場合には時間がなかなか経たないような気がするのである。従って時間は運動そのものではなく、また運動なしにはあり得ないのである。それは運動に付属する「何か」である。そしてアリストテレスはこの「何か」が、運動を秩序づけようとするわれわれとの関係において決まると考える。彼によれば、或る運動について、「よりさき」と「よりあと」とを区分し、両者を継起として知覚し、従って、「よりさきの今」と「よりあとの今」とが異なっていると、「心が語るとき、まさにそのようなときに、そのものをこそ、われわれは〈時間〉であるというのである」[17]。端的に運動が存在しているということだけに留まらず、これに「何か」即ち時間を付属させるのは、しかもそれを時間だとしてわざわざ深か読みするのはわれわれの「心」なのである。そして、より正確に運動を秩序づけようとするところに、時間の量化（測定）という技術が生じるのである。アリストテレスも「〈時間〉とはまさに、『よりさき』と『よりあと』の区別にもとづく運動の数にほかならないからである。したがって〈時間〉は運動そのものではなく、数をもつかぎりにおいての運動なのである」[18]と言う。ここで「数」と言われているのは、或る尺度を定めておいた上で、この尺度によって測られた「数」のことである。例えば尺度は脈搏、日の出から日没まで等のように、そのつど

の必要性と技術度に応じて、設定のされ方は様々であり得る。実際には古来から、人は自己の時間意識の曖昧さ、不正確さを補うためにより良き尺度を求めた結果、天体の運行、水や砂の流れ、振子、セシウムの振動等の周期性を利用した時間測定の技術を開発してきた。勿論これ等もやはりすべて諸々の事物のうちの一つに過ぎず、これ等のうちのどれかが絶対的、究極的基準なり得るという必然性は全くない。マッハの言うように、時間を測定するためには、任意の、しかし定義された事象を尺度として設定すればよいのであるが、その場合でも「測定は尺度に対する関係を示す」[19]に過ぎないのである。われわれは特定の運動をする事物を適宜選択し、これを基準にして、諸々の事柄や事物の動きを、他ならず「時間」というものとして測定するのである[20]。通常は測定の手段即ち尺度がより精密になればなる程、時間がより客観的なものとなるとされているが、それは実はより人為的になるのである[21]。このように、時間の測定という面から見ても、われわれはアリストテレスと共に、「時間」とはやはり「物に対する私の関係から生まれる」と言ってよいのである。

2　客観的時間

フッサールは後期には、それ迄は曖昧なままであった「客観的時間」（＝自然時間）という術語を「現象的時間」（＝与えられるままの時間）と対比するような意味で用いるようになった。後者は「対象的意味に共属する」ものである。彼は更に一歩進めて、この種の時間を「自然」そのものの形式であると考えるようになった。「従って自然は『それ自体において』その定在形式としての時間を有している。そしてそこで時間と呼ばれる形式は一つの包括的連続体であり、この連続体は自らを個体的に個別化することによって個体的持続として、あらゆる対象において現れる本質規定、われわれが時間持続と名づける本質規定を自らのうちに含んでいる」(EU, 308)。だから「時間は世界の実的契機である」とさえ言われる。この文脈における、自然の「それ自体において」とか世界の「実的契機」とかという言い回しはかなり危険なものであろう。「それ自体」と言われていてもあくまで「志向的対象」としてであるということが忘れられてはならないし、「実的」と言われていてもあくまで世界に「即して」というぐらいの意味で理解されなければならない。われわれの語感からして、ひょっとすれば彼がそれ以上のことを念頭においているという可能性もないではないのだが、しかしそうであれば彼の論理は破綻することであろう。従ってこの文章から「客観的時間」のことが言われているということだけが汲み取られなけ

ればならない。

では自然の時間はいかにして時間化され得るであろうか。フッサールもカントと同様、因果性を自然法則の基本に据えているように思われるので、この問題もカントの問題設定に倣って考えていこう。しかしカントの方は因果性による時間限定だけを取り上げているわけではなかった。そこで他の時間限定の仕方をわれわれの究明から除外してもよいのか否かを予め検討しておかなければならない。カントは「図式論」において「超越論的時間限定」に関し、範疇の四綱に応じて四種の図式を提起している。第一は「時間系列」に関する「量」の図式である。数（量）とは単位（尺度）の順次的加算の表象であり、また時間の表象も、カントの愛好する、直線を引いていくイメージで例示されるように、同種的なもの（単位）を順次的に産出[23]（加算）していくことによって得られるものだから、数（量）という範疇を基礎にして時間の表象が得られるということになる。アリストテレスが既に、時間とは「運動の数」であると述べていたように、時間は数によって量的に測定され得るのである。だがここで測定の仕方を具体的に論議することはわれわれ主題ではない。重要な点は、時間の量的把握が意識（正確に言えば、量という範疇を背負っている生産的構想力）の産出（継時的綜合）によるとされていることである。「感性の形式」（準時間的秩序）によって受容された現象が量的に限定されるということは、構想力「が」時間「を」産出していくということであるから、この考え方は、時間「が」自発的な、自由な、従って或る意味で産出的なものと見なす、ベルクソンの考え方と対照的なわけである。なお、時間は第一義的には現象の継起（主観的な、または客観的な）の秩序であり、これに対し時間の測定（量化）とはこの秩序を整理し、他と比較可能にすることだから、後者はより高次なものではあるが、しかし前者から派生した副次的なものに過ぎない。従ってこの側面をわれわれの検討の材料から外してもよいであろう。第二は「時間内容」に関する「質」の図式である。これは感覚の強度に応じて対象に実在性、否定性（非実在性）、制限性（或る程度の実在性）が述語づけられる図式である。この場合、あくまで内容（対象についての感覚）の強度が云々されているのであり、時間そのものの強度というようなことが問題にされているのではないのだから、そしてまたそういうことを問題にすることもできないのだから、この図式はわれわれの時間論の圏内には全く入らない。順序は逆になるのだが、第四は「時間総括」に関する「様相」の図式である。これにも「時間内容」に関する図式に対してと同じことが妥当する。ここでは時間の様相というようなことが問題にされているわけではなく、時間限定されるべきものの様相が語られているだけである

ので、時間論としてはわれわれはこれまた度外視してよいものである。残ったものは第三の「時間秩序」に関する「関係」の図式である。これは下位の三つの図式を含んでいる、即ち実在的なものの持続性に関する「実体の図式」、継起に関する「因果性の図式」、同時性に関する「相互性の図式」である。われわれは「時間」とは本来運動、変化の継起性を秩序づけようとするに際してのわれわれの「読み込み」に起源を有すると考えてきたのだから、この時間「秩序」の図式こそわれわれの最も重要な論点になるはずである。フッサールも「事物は質料的なものである、即ちそれは実体的統一であり、かかるものとして因果性の統一である」(III, 368) とか、「実体性と因果性とは不可分に連関し合っている」(IV, 45) とか述べている。「実体」に関連することは既に「個体化」に関する箇所で論じたので、ここでは「因果性」に関連する問題を検討しなければならない。もし自然が多重因果連関から成っていると見なしてもよいなら、これに基づいて客観的継起の秩序(客観的時間)が確定可能であると考えてもよいであろう。

カントは、知覚の偶然的時間秩序を超えて、因果性によって知覚の必然的な、アプリオリな結合、即ち客観的時間秩序が決定され得るということを証明しているのだが、この証明の一つは次のようなものである。先ず「現象の多様の覚知は常に継時的である」[23]という命題が前提となる。そして、例えば家を見る場合、覚知は勿論継時的であるが、覚知の順序としては、家の上部から土台へ進んでも、その反対の方向をとっても、同じく家というものが知覚される。家そのものの多様が継時的に存在しているわけではないからである。これに対し船が流れを下っていくのを見る場合、船は必ず上流から下流へと動いているように見える。この場合覚知の順序は一方向的に決定されているのである。従って、覚知の主観的順序を完全に拘束している、現象の客観的順序が前者の根底に措定されざるを得ない。「私は従ってこの場合、覚知の主観的継起を現象の客観的継起から導出しなければならないであろう」[24]。このように、主観的継起が一方向的であらざるを得ないようにするものが客観的継起なのであるが、カントは更に、この客観的継起を成立せしめるものとして因果性の範疇を持ち出すのである。結局、覚知の順序の方向性が決まっているのは、現象が因果性によって規定されているからだということになる。

尤もカントのこの例証には説明が些か不足している。それというのも、船が上流にあることがその下流にあることの直接的原因ではないからである。その原因は液体力学とか機械工学とか船舶工学とかによって説明されるべきものであり、だからこそこれによって、船が下流から上流に向かって進のを見ても、そこに因果関係を推定することができるので

ある。勿論この説明不足は本質的な欠陥ではなく、些細な表現技術上の問題でしかない。だがカントにはもう少し混みいった説明不足もある。主観的継起（覚知の順序）が客観的継起（現象そのものの順序）によって一義的に拘束されていない場合、即ち前者と後者とが同一方向をとらない場合でも、因果性をその根底に認めることは可能だからである。例えば火を見て、それから煙を見る場合であれ、逆に、先ず煙を見て、後から火を見る場合であれ、即ち覚知の順序はどちらであっても、火から煙へという客観的継起は一定しているということをわれわれは知っている。では、われわれがここで取り上げたような、覚知の順序が一定していない場合にも、客観的継起の順序の一定性を主張し得るとすれば、その根拠は何であろうか。この主張が、火を燃やすと大抵煙が出たという、以前の日常的経験から由来しているのであれば、ヒュームの因果律批判を免れることはできない。またこの主張が、煙が出た原因を、酸化しなかった炭素粉末が上昇気流に乗ったのだというような、もっと科学的な論拠によるとしても、科学的認識自体が必ず真だとは言えない以上、事態は変わらない。そもそもカントは科学におけるアプリオリな認識の可能性を主張したいがために、その前提として因果性がアプリオリな、客観的なものであることを主張したのであるが、このために逆に科学理論の絶対的妥当性を前提としているのであれば、完全な循環論法である。だから覚知の順序が一定していない場合には、因果性がアプリオリで客観的であることを証明することは甚だ困難なのである。尤もカントが例証する積もりがなかったような場合、つまり覚知の順序が一定していない場合をわれわれがわざわざ忖度して論難するのは余り公正な態度ではないかもしれない。しかし覚知の順序が一定している場合に限ってみても、彼の証明には難点を認めざるを得ない。元々覚知は経験的性格のものだから、その継起の順序に一定性があるにしても、その一定性が絶対に不変なものだとは原理的に言えないであろう。また仮に、覚知の順序が必ず一方向的であり、だから「客観的継起から導出されなければならない」としても、この客観的継起が必ず因果性によらなければならないとする論理的必然性もないであろう。例えば或る慣性系の或る観測者にとって、直接的には因果関係にはなく且つ「同時」に見える二つの出来事が、他の慣性系の他の観測者にとっては継起しているように見えることもあり得るということは周知の通りである[29]。しかも、こうした他の慣性系の他の観測者が、自らにとっての主観的継起を、これが一定しているという理由で客観的継起と見間違えて、二つの出来事を因果関係で結び付けてしまう可能性も排除できないのである。このようなわけで、カントの証明は十分果たされているとは言い難いのである。だがカントは、主観的継起が一定している

場合という制限があるにせよ、とにかくアプリオリな概念たる因果性によって「客観的時関」が確定可能だと見なしているのである。

フッサールはカントのように整った問題設定をしているわけではないし、就中「客観的時間」と因果性とを直接関連させて把握しているのとは言えないのだが、ここでもわれわれはカントに倣って、両者を関連させて考えていくのがよいであろう。前述のようにフッサールは一面では、単なる「現象的時間」を超えた、自然の「定在形式としての時間」即ち「客観的時間」を提起していた。他面ではまた、彼も因果性の、或る意味での客観的妥当性について語っている。彼は因果律の妥当性を証明もなく断言的に主張していることもあったのだが[26]、次第にこれに多少の留保を付けるようになった。一応は「自然科学は『同じ状況からは同じ結果』という、まさしく根源的な事物把握に基礎を置いた原理を、まさに事物（実在的なもの）の厳密な理念の相関者として厳密に普遍的に把握する。これと丁度同じく、原因なしにはいかなる変化もない、変化する物的なものの同一性なしにはいかなる変化もない、という原理もそうである」(IV, 49) と言うのだが、続けて、「それでもやはりこのことはアプリオリな必然性を有していない」と付け加える。この躊躇は、事物が状況に影響を受けるのではなく、自ら変化していくものだという説があり得ることからきている。しかし彼はこの説も結局は否定する。確かに一見、状況が変わっても或る事物は変化しないように見えるケースもあり得るのだが、その場合でも、直接知覚できない水準（例えば原子のレヴェル）ではやはり変化しているのである。だから結局、「一つの事物も、因果的に連関するところの、諸事物の集合として可能である」(IV, 50)。ところがこれだけでは彼も満足することはできなかった。彼は自然科学の精密な理論構成の作業すら批判の俎上に乗せていくのである。「幾何学の精密な空間、物理学の精密な時間、精密な因果性に導く……この理念化は、まさに予め与えられているわれわれの直接的経験に基づいている認識方法のうちの一つの作業でしかない」(EU, 41)。また別の箇所では、「理念化的抽象」を行うことによって法則性（本質）を観取できるとされているのだが、それが可能なのも「以前の経験の重み」(EU, 478) を十分に斟酌することによってであるとも言われている。このように述べられている箇所がヒューム批判の脈絡であるだけに、一層説得力の欠ける言い分とも考えられよう。しかしとにかく、「理念」としてであれ、彼が因果性を承認していることは間違いない。従ってわれわれはカントに学びつつ、「客観的時間」と「因果性」とに関する以上のようなフッサールの考え方を振り返ってみれば、彼の場合にもカントにおけるのと同じく、覚知の主観的順序（現象的時間）を超えた、因

果性に基礎を置くところの、現象の客観的順序（客観的時間）が想定されているという結論を導出してもよいであろう。しかし勿論カントの場合とは異なって、「因果性」が「純粋悟性概念」ではなく、「理念」としてのみ承認されている限り、客観的時間の十全な確定はカントにおけるよりも遙かに困難であると言わざるを得ない。

とにかく「客観的時間」は「因果性」によって確定され得るとされるのだから、特に「因果性」という概念（または「理念」）についてもう一度反省しておく必要がある。古典力学においては「ラプラスの魔」で象徴されるように、原因と結果との関係は一義的に決定できるものとされていた。そこでは言わば決定論的「因果性」が承認されていたわけである。事象の運動、変化の順序はどこまでも厳密に規定可能であるし、量的にも振子時計等によって精密に計測され得ると考えられていた。これに対し量子力学では、微視的現象においては対象に対する観測装置の攪乱が不可避であり、だから対象は不連続的に変化するようにしか観察され得ないとされている。従って、「因果性」を古典的な意味に限定するなら、超ミクロの世界では因果性の法則は通用しないことになるし、また古典力学のようには微視的現象の運動、変化は一義的に時間限定され得ないことになる。しかしこうした世界においても測定が全く不可能なのではなく、観測された値は一定の振幅の範囲内にある、即ち或る確率内で分散しているのだから、確率論的意味での「因果性」なら認められないこともないであろう[27]。そして時間の問題に関して言えば、われわれの見方からすれば、元々超ミクロの世界だからといって、超ミクロの時間が「実在する」のではないのであり、つまりそうした時間も独立変数ではないのである。時間はあくまでわれわれの設定する尺度によって限定されるべきものであるから、超ミクロの世界の運動、変化についても、よりマクロの尺度で確率論的に、言わば曖昧なかたちで時間限定され得るのである[28]。それどころか、もし仮に「因果性」が必然的なものではないとされる場合でも、運動、変化に一定の法則性がありさえすれば、即ち客観的継起が同定されさえすれば、それに則って時間限定が可能であろう。例えばマッハのように、因果性を関数関係で置き換えて、時間を単に「物理学的要素間の特殊な依存関係である」[29]としてもよいであろう[30]。要するにわれわれは時間を、関数関係で表示できるような法則性を有する、事象の運動、変化を把握するための媒介変数（パラメーター）と考えればよいのである[31]。フッサールがこうした問題を主題化しているとは言えないのだが、しかしわれわれの見方も彼の考え方と少なくとも矛盾するものではないであろう。

客観的継起が因果性によって決定されるという論理的必然性はないのであり、そこでわ

れわれは因果性が必然的な、客観的な法則とは認められない場合をも想定して、時間化の問題を検討したわけである。だが、「客観的な法則とは認められない場合」でも、因果性は少なくとも主観の要請または期待としては相変わらず妥当性を持つであろう。われわれは科学的研究において、いや日常生活においてさえ、或る事象にはそれなりの結果があるはずだと予料し、あるいは問いには答えがあるはずだと期待し、場合によっては複数の事象間の関数的関係を探っていく。あるいは学問的研究においては「因果性」とは逆の「充足理由律」を信頼することの方がもっと多いかもしれない。因果性ではなくとも、少なくとも充足理由律さえ否定するところにはおよそ研究なるものは成り立たないのである。このような観点から見れば、カントが「因果性」を悟性の形式としたのは、普通はその導出過程が大いに疑問に付されるところであるが、或る意味では卓見であったわけである。即ち彼はわれわれが必然的にとらざるを得ない「判断形式」から「因果性」という範疇を導出したのであった。勿論カントにはこのような思い入れがあったのではなく、ごく形式的に演繹しただけであったのだが、しかし結果的には十分な意味があったわけである。しかしとにかく、事象がこの形式に従わなければならないという論理的必然性はないのだが、にもかかわらず、悟性がこの要請を必ず持たざるを得ないという意味においてであれば、「因果性」は悟性のアプリオリな形式であると言えないこともないのである。フッサールはカントとは違って、因果性を悟性の形式としてではなく、自然に内属する一つの理念と考えているようである。既述のように、彼は「理念」をカントの「概念」のように不変で無時間的なものと考えていた時期もあったのだが、次第に、「理念」は理念化されていくべきもの、それ自身が時間化されるべきものと考えるようになっていった。その意味では「客観的時間」の確定も、カントの場合とは異なって、「理念」の域を出ないことになるであろう。

3 相互主観的時間

或る主観の個別的世界に対し、相互主観的世界は真の意味で「客観的」世界（諸主観の共同関係と、これを媒介とした共通の一つの自然）である。この「客観的世界」は端的にそこに存在しているのではなく、「理念としての、相互主観的……経験の理念的相関者としての客観的世界」(I, 138) であるが、裏から見れば、個別的な環境世界は「一にして同じ客観的世界の断片」(EU, 189) とも言われ得る。フッサールは現象学的還元という技巧的な方法を採用した当座は、一個の「超越論的主観性」に主題を絞り込むという傾向にあ

ったのだが、次第に、「個」は「相互主観性」（共同性）を基づけつつも、逆に後者に媒介されているという側面が重要であることに気が付くようになった。言わば「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」を「主題的にも自らを示すことへと」もたらしたのであり、ヘーゲルの言葉で言えば、「傍らに戯れている」もの、普遍性の媒介に眼を向け、「意識の経験」を積んだのである。

フッサールは相互主観性の構成を「感情移入」によると考えるのだから、時間に関しても、「感情移入によって、一つの相互主観的に共通な客観的時間が構成される。諸々の体験や諸々の志向的対象性におけるすべての個体的なものはこの時間に組み込まれなければならない」（EU, 192）と言う。ではどのようにしてこうした構成が行われるのであろうか。或る主観の行う事物の構成が、同時に時間化を含意しているのと同様、「私と汝との綜合」や「われわれというものの綜合」も同時に或る種の時間化である。この時間化の第一歩は、諸々の自我の共存即ち「自我極の同時性という時間化」（VI, 175）である。この「現在」の同時性を認定することに基づいて、「過去」と「未来」との共同化も図られる。「私の原初的今と共に共存するもの、即ち顕在的に合致するか、潜在的に合致にもたらされ得るものこそ『客観的』に「今」なのである。この客観的な今または客観的現在は流れる現在であり、流れる客観的な過去と未来との源泉点、または迸り出る拡がりである。この流れにおいて客観的に同一だとして構成されるものが、その時、流れの中で呈示される動かない客観的時間……あらゆる、心を持つものの時間……という形式を有する」（XV, 334）。更に、他我のそのまた他我に対する場合のような「間接的な感情移入」（XV, 333）によって、直接的には見知らぬ人々の世界迄も共有し得るようになるのである。「勿論諸世界のこの合致は単に私のそのつどの機能している共同体にとってばかりではなく、例えば歴史的に展開されてきた、別の人々の共同体にとっても妥当する」（手稿[93]）のである。こうして「より高次の超モナド的または相互モナド的時間」（XV, 343）が構成され、諸主観が一つの共通の時間性を共有することができるようになる。かくして相互主観的に共有された「一つの自然」については、「普遍的時間」が帰せられることになる。「あらゆる物体相互間の因果的絡み合いにおいて自然即ち物体の総体は……具体的全体性即ち時間、空間の形式を有する。従って時間は普遍的共存と解されるなら、人がそこに任意の量の個別者を注ぎ込むことができるような、空虚で無意味な形式ではない。普遍的時間の統一はひとえに一つの総体の統一形式としての意味を有している……」（XV, 340）。ここで注意しておかなければならないことは、相互主観的時間がなるほど客観的、普遍的なものとは言わ

れても、やはり一つの「理念」としてそうであるに過ぎないということである。そもそも客観的世界自体が理念的なものである以上、これに付随し得る時間も当然理念的なものと見なされざるを得ない。「超モナド的時間」と言っても、個別的という制限を超え、普遍的なものを求めていき、相互に調整し合って得られるものであるはずで、それがまだ得られていないのなら、こうした時間の獲得はまだ依然として努力目標に過ぎないのである。

われわれはここでフッサールの「相互主観的時間」論を振り返って、その特徴を挙げてみよう。先ず第一点は、相互主観的時間が構成されるといっても、その源泉点はあくまで或る「自己」の時間性にあるということである。周知のようにアインシュタインは、あらゆる観測者に共通の「同時性」という概念は、単に前提しておくだけでよいようなものではなく、それ自体問題になるものだということを示した。「同時性」の判定は観測者がいかなる慣性系にいるのかによって異なるのである。即ち観測者と出来事の起こった場所との距離、及びこの出来事の情報が観測者に伝達される仕方（例えば光）によって異なるのである。とは言え、各人が全く自由な、恣意的な時間を持っていると言われているのではない。或る観測者に特定される「固有時」を基準として、起こった出来事迄の距離と、その情報の伝達速度が解るなら、出来事の起こった「座標時」も特定できるのだから、原理上は、他の慣性系がいる他の観測者との間で、相互主観的に共通する時間を計測することはできる。だが、このような観測値のズレは見掛け上のことに過ぎないのだが、これに対しいわゆる「時計のパラドックス」と名付けられているような事態、即ち時計の進み具合はそれが属する慣性系が光速に近づく程遅れるというような事態はまさしく時間の「実在性」、「われわれ」に対する非依存性を示しているのだという反論もあるかもしれない。しかしこの場合でも、例えば準光速で運動している慣性系があるとして、この慣性系上にあるものの運動、変化が「遅れる」（従って時計の進み具合も「遅れる」）と言明できる「観測者」はこの慣性系とは異なった慣性系にいる観測者が自己の時計（「固有時」の基準を示す）と比較してみる場合にだけである。準光速の系上で静止している観測者自身が自己の時計の「遅れ」を観測するわけではない。しかもこの「遅れ」という事態は双方の慣性系にとって互いに可換的なのである。つまり時間の経過（時計の進み具合）はいかなる観測者が観測するかによって異なるのであり、物体という実在自体の変化によって違ってくるのではない。その上このような場合でも、適切なデータが与えられるなら、「固有時」と「座標時」とを照合することによって、観測者相互に共通の時間を確定できることには変わりない。従って「ニュートンによれば、時間は宇宙とは独立な存在であり、ライ

プニッツから見れば、時間は宇宙の様相であった。それに反して、アインシュタインは、彼の理論から、時間を宇宙と観測者との相互関係と見做した訳である」[63]と言う。このようにみてくると、フッサールの「普遍的時間」もやはり一つの「理念」、相互主観的連関を踏まえた上での一つの理想的モデルということになるであろう。次に第二の重要な点は、ハイデッガーがやや否定的意味を込めて語る「世界時間」または「通俗的時間理解」をフッサールはむしろ積極的に求めようとするところである。ハイデッガーがアリストテレスを名指して（従ってフッサールにも当てはまる）、「むしろ『自然的』存在理解の方向で動いている」[64]という仕方に反対して、ハイデッガー自身は「有限的、本来的時間性からいかにして非本来的時間性が発生するのか」[65]という方向に問いを立て直すのである。ところがフッサールの側から見ると、ハイデッガーの論難に対して次のような反論が可能であろう[66]。先ず第一には問題設定の順序に関わる。ハイデッガーが主題とするところは、現存在が自己の時間内存在たることをいかに自覚し、いかに身を処すべきかということだが、しかし「時間」をいきなり「有限性」の代用として用いるのではなく、何よりも先に、そもそも「時間意識」とはどのようなものかという問いが立てられなければならない。少なくとも「時間」をめぐって何事かを問う場合にはそうである。そしてそのためには時間の「自然的」存在理解もまた重要な意味を持っているのである。次に、相互主観的時間の価値に関わる。ハイデッガーの言う、現存在の根源的時間性の「各私性」は相互主観性を基づけるものであるから、勿論排除できないものであるが、しかし現存在の本来的生でさえ、世界時間または相互主観的時間なくしては全うできないであろう。ハイデッガーにおいては「共同存在」が甚だ影が薄いのと同様に、相互主観的なものも「派生的」なものとして貶められている。この種の時間の構成は確かに困難ではあるが、それにもかかわらず、人は自己の「意識生」のためにも放置できないであろう。だからそれは生にとっても等根源的に必須のものだと考える視点もあり得よう[67]。

第3節 意 識 生 の 時 間

1 自己時間化

「時間化」とは、自覚的にとは限らないのだが、対象的なものを時間的様態において構成することである。これと類比的に言えば、「自己時間化」とは自己自身を時間的なものとして、自ら構成することである[1]。従って、「自己時間化」の問題は同時に「反省」論、

自我論と密接に関係している。そしてこの問題こそフッサールが後期、特に晩年に力を注いだものであった。そしてこの問題はこの期のフッサールの手稿、特にC草稿を基にして、近年とみに論じられるようになってきたものである。

ところで『イデーンⅠ』の段階では「体験」という領域の研究のためには「反省」という方法が是非とも要求されるということは強調されているものの、「自我」を時間的様態の下で考えるという観点はないようである。それどころか一般に、「自我」に積極的な規定を与えようとする試みすら見られない。尤も前章、第3節で述べたように、彼には「純粋自我」に対して本当は大きな思い入れはあったのだが、表向きは、「カントの言葉では（彼の意味でかどうかは問題にしない）、『私は考える、はすべての私の表象に伴い得るのでなければならない』のである」という言明に見られるように、カントが「純粋自我」に形式的、論理的なものより以上の意義を帰さなかったのと似た立場にいたのである。だからこうも述べていた、即ち「体験する自我なるものは、『その』すべての体験と独特に絡み合っているものだから、やはり決してそれだけを取り上げたり、固有の研究対象とされ得るようなものではない。自我の『関係仕方』または『態度の取り方』を度外視するなら、自我は本質成素の点で全く空虚であり、説明可能な内容を全く有せず、それ自体においては記述不可能である。即ち純粋自我と言い得るのみであって、それ以上の何ものでもない」(III, 195) と。彼があれほどエゴ・コギトの絶対性、純粋性を強調していたにもかかわらず、自我のこうした規定で済ませていたのは、カントのように純粋に論理的な思索の結果というよりも、こうした「自我」の神聖不可侵な領域さえ確保しておけば、自我は自ずから現実を豊かに再構成できるという思い込みがあったのではないかとさえ思われる程である。だが『イデーンⅠ』においても自我と時間性との関係について、その後の展開を示唆しているところもないわけではない。確かにフッサールは「時間問題」を現象学的還元の対象から外し、この「全次元について沈黙した」(III, 197) ということ、「このことほど異様なことはあり得ない」[2]であろう。だがそれに続いて、「われわれが還元によって準備的に取り出した超越論的『絶対者』は本当は究極的なものではない。それは、それ自身深く且つ全く独特の意味において構成され、その源泉を究極的且つ真の絶対者の中に持つ或るものである」(III, 198) と述べている。この文章は些か唐突なかたちで現れており、甚だ真意が摑み難く、何か形而上学的なことが語られていると考えられなくもないのだが、しかしこの節の表題が「現象学的時間と時間意識」となっているだけに、この「真の絶対者」[3]が自我の「時間性」のことを指しているとされるのが無理のないところ

であろう。だがそれにしては当該箇所では「時間性」について語られることが少な過ぎるし、それが何を指しているにしろ、謎めいていることには違いない。

彼はその後、「自我」を諸体験の単なる空虚な統一極とする立場から進んで、次第に「生」と結び付けて考えるようになっていった。それにつれて「意識生」とか「世界経験的生」とか、その他これと同類の術語を頻用するようになっていった。自我は「生であり、その存在の立ち止まるところのそのつど性という形式における、そのつど性である」（手稿(4)）。自我は常に「流れつつ立ち止まる」ものである。自我は世界を経験し、世界へと超出することによって生成し、また生成しながらも同一のものとして留まるのである。自我はそのつどの現在において「私は機能する」という結節点として働きつつ、また絶えず新たな現在に移行していく。この二面性をブラントは的確に表現している。即ち、「このように、言わば脱―自的に自己自身の外にあり、しかも同時に内的に中心化されていること、すなわち三重に流れて脱―自化し、自我の統一的現在のなかに内在する（中心化されている）ことが、自我の時間性の特質である。自我がそれ自体脱―自であるのはこうした脱―自のうちに『生きている』ことを意味する」(5)と。自我の自己自身との隔たり、自己分裂を時間性として構成することこそ「自己時間化」である。従って問いは「顕在的自我、流れつつ常住的な現在的自我が『自己』の過去を貫いて持続するものとして、自己時間化においていかに構成されるか」（VI, 189）というかたちに定式化できる。自己時間化の問題は自己認識の問題と表裏一体をなしているのである。フッサールは、この隔たりと同一性を、「反省」によって把握できると考える。以下において「反省」の働きについて見ていくことにしよう。

われわれがごく日常的な態度で何かを知覚している場合、「素朴に専心的に且つ或る自己喪失のうちで知覚している」（VIII, 88）。反省は、このひたすら機能している自我を、過去把持されているものとして、既に過ぎ去り、たった今あったものとして後から把握するのである。「このような仕方によってのみ、反省的―回顧的に、素朴に知覚作用と自己忘却された自我とを私は覚認することができる。従ってこの覚認は後からの覚認であり、本来決して知覚的把握ではない、がそれでもやはり一つの把握ではある」（VIII, 86f.）。しかもそれどころではなく、この反省する自我自身もまた、それがひたすら機能している間は自己喪失的であって、より高次の反省によってしか捉えられない。こうして、反省を反復する過程は無際限に背進していく。「究極的に機能する行為は……匿名的且つ連続的に非主題的である」（手稿(6)）。だがとにかく反省によって、この匿名性が発見され、匿名

的コギトと反省的コギトとが同一のものであるということが覚認可能である。「反省とは自我の相違と合致であり、架橋された隔たりであり、『いま』と『たったいま』との最も根源的な露呈である」[7]。反省によって見出される自我は時間化され、対象化された自我でしかないのだが、しかしより高次の反省を積み重ねることによって、その同じ自我が同時に、時間化し、対象化する自我でもあることが発見される。「私はこの私の存在の具体相を解明しつつ、反復的反省の歩みを歩み抜かなければならず、このようにして私の存在を、反復的な、しかも反復においても全一的に結合していく自己時間化の同一的なものとして見出すのであり、この時間化においては時間化するもの自体が時間化されたものとしてのみ存在する」(手稿[8])のである。この場合、なるほど時間化の主体としても自我は匿名的、非主題的ではあるのだが、しかし時間化される自我に対しては常に先立っているというところを注視するなら、この自我こそ時間化を成立せしめるという意味で、まさしくかの「真の絶対者」に相応しいものであろう。時間を発現せしめるのは先ず何よりもこの「真の絶対者」なのであり、従って、時間はそれだけでは独立変数として存在するものでない、というわれわれの前述の結論がここでも有効である。しかし今の問題は、この「真の絶対者」も反省による「後からの覚認」を待つ外ないという事態である。フッサールは、反省することができるという能力(可能性)を積極的に評価することによって、反省の無限背進が何等の否定的事態を招くものではないという主張を守り続けた[9]。「私の能力としての、繰り返し反省することができるということがそれ自体反省の確証である」(手稿[10])。彼にとって、自己覚認が成立していないということは、単にまだ「注意されていない」状態を表しているに過ぎない[11]。彼はあくまで反省可能性に賭けるのである[12]。

ラントグレーベがこのような反省論に批判を加えて以来、このかたちの論難が通説となった。彼はフッサールの「後からの覚認」という概念を盾にとって、反省的方法の根本的欠陥を指摘するのである。反省は「後から」働く作用であって、先立つものを常に前提にしている。反省は隠れているものを露にはするのだが、自らは非対象的、非主題的のままに留まる。自らを主題化するためには、更なる反省を反復していくより外にはやり方がない。こうして、反省という方法では後退あるのみであって、どうしても匿名性を完全には露呈させることができない。対象化的方法による、「自己」の把握の不可能性は既にカントが「純粋理性の誤謬推理」において明らかにしたところでもある。従って、ラントグレーベは、反省に先立つものとして、「超越論的エゴの絶対的経験の事実性」[13]こそが第一

に承認されるべきものだと考える。

ラントグレーベを師とするヘルトはこの「事実性」の問題について、C草稿を駆使することによって、更に精緻に論じている。彼は、時間化されるものが同時に時間化するものであるというパラドックスを「生き生きとした現在の謎」と呼ぶ[14]。反省以前の、反省そのものをすら可能にする「私は機能する」という事実が、まさに反省によって見出されるという「謎」をヘルトは以下のように整理して論じている。即ち、① 自我の、自己自身との隔たりの側面、② 自我が同じ自我として常に立ち止まり続けるという側面、③「架橋された隔たり」を生起させるもの、流れつつ立ち止まるものとしての、自我の根源的様態、である。

① 自我のそのつどの「生き生きとした現在」(「機能現在」)は絶えず転化し、脱現在化しながら、自らとの隔たりを作り出す。自我は脱自し、流れることによって自らを複数化する。「機能現在」の流れは「後から」把握され得るに過ぎないのだから、それは反省に先立って匿名的に流れ続けているとしか言われ得ない。その流れはその意味で「原受動的」である。勿論「原受動的」とは言え、それはあくまで自我の「私は機能する」の流れであることには変わりない。ここに「流れは絶えず先立ってある、がまた自我も先立ってある」(手稿[15])というパラドックスがある。流れは自我の「作動」を内的動力として生起するのではあるが、しかしこの作動は特定の自発的行為を意味していない。言わば流れは「原受動的」に流れてしまうのである。「自我が目覚めているにしても、そして行為する自我であるにしても、流れは自我の行為なくして生起するのである」(手稿[16])。このように、「生き生きとした現在」は反省がどうしても追いつくことができない前提であるにもかかわらず、反省によってしか明示され得ないという「謎」がある。しかしフッサールはこの「謎」を必ずしも「謎」とは思わなかったようである。「生き生きとした現在」の流れは、「……先一存在として経験不可能であり、語り得ないものである。しかし語り得ないこと、あるいは経験不可能性が〈反省的に〉証示される限り、従ってやはり経験され、言明の主題とされる限り、それはまさに存在化されるのである」(手稿[17])。つまりフッサールは、「原受動的な」ものの、反省による存在可能性、対象化可能性に賭けているのである。だが追いつき得ないものに追いつこうとすることは相変わらず「謎」のままであり、反省という方法では自己矛盾に陥るばかりである。「フッサールは謎めいていること自体をわざとに主題としなかったし、またそうすることができなかったのである」[18]。

② 原受動的流れによって、自我は複数化されていくのであるが、この隔たりを架橋することは反省に先立つ自己同一化である。反省は「後からの覚認」に過ぎないのだから、従って、反省に先立つ自己同一性、立ち止まり性は「前反省的」である。常に立ち止まる現在であるという意味では、それは「遍時間的」でもある。そして「立ち止まる自我は常に原源泉であり、『同一化すること』によって同一的なのではなく、原一的にあるものとのて同一的なのであり、最も根源的な先一存在において存在している」（手稿[19]）のである。自己自身が前反省的に綜合されているのでなかったなら、即ち反省された自我と反省する自我とが反省に先立って同一的であるのではないとすれば、反省という機能そのものが不可能となるであろう。このように、フッサールは「前反省的」な立ち止まり性に眼を向けたのではあったが、①の側面に関する場合と同様、それが自己時間化（反省）によって明示され得るという対象化可能性に活路を見出しているのである。実際は「前反省的な原一的存在の謎は残っている」[20]と言わざるを得ない。

③ 「流れつつ立ち止まる現在的自我」の機能は前反省的な自己現在化である限り、この自我は「先一時間的」である。自我は反省（自己時間化）に先んじて、そのつどの現在においてひたすら機能している。この意味では自我は時間を構成するものとして、時間を超えている。反省による自己時間化の可能性はいつでも残されているにしてもである。「自我は非時間的である。……自我は超一時間的であり、それは時間的なものに対するその関係仕方の極である」（手稿[21]）。「自我はその最も根源的な根源性においては時間のうちにはない—ここでは生き生きとした原様態的現在として常に自らを時間化しつつ、時間化される現在なのである」（手稿[22]）。従って、自我の自己同一性は対象化され、時間化された同一性ではなく、機能する同一性だと考えられなければならない。先時間的同一性を反省によって捉えようとすれば、ここでもやはり反省の循環という問題が残る。しかしフッサールもひたすら無批判に反省という方法に頼っているのではなく、一応は「しかし流れつつある生はそれ自身時間化のうちにあり、このようにして繰り返される。われわれは反復のうちにある。ひょっとすると背理的な無限背進に陥るのではないかという懸念にとらわれるであろう」（手稿[23]）と考える。だが結局は反省可能性によって謎は解消されるという考え以上には出なかったようである。

以上のごとく、「生き生きとした現在」の「原受動的」流れ、「前反省的」原一性の分析から、「先時間的」な先存在という事実性に迄辿り着いたわけである。そして、反省以前の先存在の同一性、対象化され得ない機能の同一性は匿名的でしかあり得ないのにもか

かわらず、このことを反省によって明示しようとすれば、「生き生きとした現在の謎」がどうしても残るのである。

2 「生き生きとした現在」

一種の「還元」と呼んでもよいような操作の結果として「生き生きとした現在」という概念が取り出されたのであるが、そこで残された問題は、① 先時間的、匿名的な「機能現在」は、それが「反省」によっては把握不可能だとすれば、一体いかなる仕方であれば把握可能となるのか、② この「機能現在」の「生」としての構造はいかなるものか、ということである。

① 件の「謎」の解決は対象化的方法では不可能であるということは既にみてきた通りである。ロール＝ディーチはこの問題を解くに当たって、二人の解釈者を指示している。「一、他者経験との類比。これは『自己共同化』という概念に導く（ヘルト）。二、人間の根本的な存在仕方に対する基礎的一存在論的問題設定。これは『自己存在』という概念に導く（ケラー）」[24]。先ずヘルトの解釈からみていこう。

前述の通りヘルトは「生き生きとした現在」における「私は機能する」の匿名性を「反省」または反省による「理念化」によっては把握することができないという結論を導出した。なるほど世界における他の諸対象と同様、対象化的方法によって、且つその核心を把握せんとする目的論的過程を通じて、匿名的な「私は機能する」の形相を予料的、類型的という程度でなら捉えることができる。しかし自我は自らのことであるにもかかわらず、自己自身を十全に対象化できるものではない。むしろそれは対象的なものの理念化すら可能にする場所、即ち「機能」そのものだから、「立ち止まる今と流れる今の統一は……生き生きとした機能現在の『内部』では考えられ得ない」[25]のである。従って、究極的に機能する自我は、フッサールの術語で言えば、先所与的な「絶対的事実」（手稿[26]）と呼ばれるのが相応しい。ヘルトは「他者経験」との類比性を通じて、この「絶対的事実」の把握可能性を論じるのである。フッサールの場合は自我を先ず絶対的中心に定め、ここから他者構成を図るのであり、多くの論者はこの問題設定に誤りがあると考えている。ヘルトの場合は逆に他者理解の方から出発して、これとの類比において自我の根源的「事実性」をみていこうとしているのである。自我はなるほど「唯一的なもの」ではあるが、「数的な一」[27]ではない、即ち独我的に他我を排除するものではない、とされる。他者もまた「私は機能する」の中心であり、対象化的仕方では捉え得ない隔たりをもっている。他者

も対象化される限り、客観に変じてしまい、その「主観」たる本性を失ってしまうのである。他者の「私は機能する」はあくまで匿名的、非主題的なものであり続ける。従って他者は先時間的な先所与性、言わば「架橋された隔たり」のうちにあるものと見なされなければならない。他者はその遠さにもかかわらず、自己と共通の現在において機能しているものと考えられなければならない[28]。しかも、他者と共にあるこの「共現在」において、他者のそのまた他者が地平的、背景的に共に含まれているのだから、更に多数のモナドの「共同化」の可能性が開かれているのである。このように、他者が先時間的、非対象的、匿名的であるということ、またその複数の共同化が可能であるということは、自我の「機能現在」と著しく類比的である。「従って、他の自我の共現在が現象学的明示の対象になるや否や、そのことによって、この共現在もまた既に、遍時間性として、あるいは私自身の生の流れと並ぶ第二の生の流れとして把握される。このことは、自己の究極的に機能する自我と全く同様、他者の『私は機能する』もまた……非対象的であるに留まるということ、それは揚棄不可能な匿名性のままにもちこたえるということを意味する」[29]のである。他者経験と自己時間化との類比性についてはフッサール自身も幾つかの箇所で触れている。例えば、「言わば脱—現在化（再想起）による自己時間化は私の脱—他化（より高次の脱—現在化としての感情移入……）のうちにその類比を有している」(VI, 189)と言われている。類比化されるべき両者はいずれも匿名的、非主題的、先時間的な先所与性なのである。だから、他者の「私は機能する」と私の「私は機能する」との匿名性のレヴェルにおける共同化という概念は、自己自身における「機能現在」の流れの同一性即ち内的複数の原一性を「自己共同化」として特徴づけることを許すであろう[30]。この点もまたフッサール自身が気付いていたことであった。即ち、自己と他者との共同は自我極—合一に関係する。今的なものとしての私の自我と私の過去的自我—極はいかなる隔たりも有していない」（手稿[31]）と。しかし彼が共同性を語る場合には、自己時間化についてそうであるのと同様に、大抵はそれに続いて、その対象化可能性、時間化可能性に論及するのであって、根本的に新しい見地に達したとは言い得ないのである[32]。逆の面から見れば、後期フッサールが存在即対象という構図をどこまで維持できるのかは問題の点なのである[33]。とにかくわれわれはここ迄、反省的方法では捉え切れない存在事実を明らかにしようとするヘルトの試み、換言すれば、ロール＝ディーチが言うところの「フッサールの超越論的現象学と基礎的存在論との割け目を緩和し、部分的に架橋する」[34]試みをみてきたので、次にケラーによるもう一つの架橋の試みをみておこう。

自我の「機能現在」は匿名的ではあるのだが、しかし「匿名的」であるという、そのことはやはり知られていることなのであって、この点がケラーの出発点とするところなのである。つまり、自らの本質を問うという、人間の可能性が第一の明証的事態なのである。人間は「……への存在」として、常に開かれている。だがこの現存在の存在を問う場合、対象化的に「それは……である」というかたちで捉えようとするなら、既に存在の意味を前提していることになってしまうから、そこにアポリアが生じる。従って現存在の場合には「或る閉じた、それ自体」であるかのごとく、対象的に考えられてはならない。それは「体験と遂行の機能的構造」[66]という側面、言わばノエシス面からみられなければならない。そしてその存在は「問い」の構造においてみられるように、「自己と関係づけられていること」という機能的構造のうちにある。関係づけられる両項への分裂性、差異性そのものがこの存在者の存在である。存在が差異性にあるとすれば、これには相関的に、差異化されたもの即ち存在者が属する。「この特殊な存在者は、それ自身存在しつつ、存在と存在者に対して態度をとる。しかもこの『……に態度をとる』ことによって存在者を先ずもって『存在させる』というようにである」[67]。この「特殊な存在者」は自己に関係づけられつつ、差異化された存在者を存在させるという意味で「自己存在」と呼ばれる。それは「自由の観念論」における「自己規定」でもなければ、また対象的な「理念」でもない。それは格別反省的、自覚的あり方においてではなく、ごく日常的なあり方における端的な存在なのである。「そこで、最も単純な感覚や知覚……すらも『自己存在』と言われなければならない」[68]。この「自己存在」の「自己遂行」は全き自由、空虚な自由ではなく、様々な制約にとりつかれている。「現存在の最も根本的な存在仕方としての自己遂行は、だから常に、既に存在している規定性や所与性……を乗り超えていく超出という意味においてのみ可能である。……何故なら、その際『超出される』ものがなければ、実際のところいかなる『超出』もないからである」[69]。現存在は「超出」と「規定性」、全き自己存在への要求と事実的拘束性、という対立と問題状況のうちにある。哲学的反省とはこの事態から抜け出すことではなく、ここに入り込むことである。ケラーはこの考え方を近代の人間学によって経験的に裏づけようと試みる。既にヘルダーは人間を他の動物の本能と比べて、「欠陥のある存在者」として、ポルトマンは「生理学的早産」の状態にあるものとして規定している。人間は有機体的体制としては幼児性を残し、本能において脆弱さに付きまとわれている。しかし逆にこの未成熟性こそが、人間の、遅れを取り戻すべき可塑的な成長を促していると考えられる。つまり強い母性的配慮と強い共同体接触とが成長の要因

となっているのである。「自然がすべての存在者を縛りつけている拘束から逃れ、またそのことによって世界を独特なかたちで支配するに至り、しかもまた、まさにこの根拠から、独特の創造力と、人間が自ら創造する手段とによって、その存在と態度とを自ら規定し、自己自身を確証していくように強いられているが故に、人間は『自然から最初に解放されたもの』なのである」[40]。勿論自然からの解放自体が自然の所産であるのだが、とにかくこうした「解放」において人間は「自己存在」たり得ているのである。

ヘルトやケラーの見方から導出可能な結論をロール＝ディーチは次のようにまとめている。「根源的、非対象的自我、いかなる反省にも先立って生き抜いている自我の存在仕方は自己自身との同一性と統一として理解される。統一は決して閉じた内在を示しているのではなく、常に何等かの種類の超越的なものに向けられている」[41]。言う迄もなく、この統一は隔たりのない統一ではなく、内的分節，内的複数性を持つ、流れの統一なのである。その自己分裂にもかかわらず、自我には自己自身との共同性が存するのである。しかも「自己共同化」とか「自己存在」とかについての知は決して対象知ではない。それは勿論「後から」主題化、対象化される可能性は常に開かれてはいるのだが、しかしやはり反省以前の「絶対的事実」と考えられなければならない。

さて「生き生きとした現在」としての「私は機能する」については、われわれが引証した論者だけでもそれを様々に、次のように定式化して述べている、即ち「自己疎外[42]の自己遂行」[43]（フッサール）、「脱—自における内在」[44]、「自己自身に遭遇する或るもの」[45]（ヘルト）、もっとノエマ的側面を強調するなら、「『今』という地平において居合わせること」[46]（アイグラー）、「超越的なものに出会わしめること」[47]（ロール＝ディーチ）等と。われわれは自己時間化の問題から出発して、このように種々に定義された「先時間的なもの」（または遍時間的なもの）に行き当たったのである。しかし先時間的な「機能現在」の「事実性」を様々の言葉で確認してみることにはどのような意味があるのだろうか。単に日常的なものに過ぎない「事実性」を迂遠な言葉を重ねて言換えただけなのであろうか。フッサールがあれほど克服しようと努めた「自然的構え」に遠回りして帰ってきたのであろうか。デカルト以来の近世における「自我」の自覚史は徒な迂路だったのであろうか。論者がやっと達したところが「事実性」であってみれば、こうした疑問が投げ掛けられることは避けられないであろうが、しかしこれに対する答えは既に半分程度は与えられているのである。自己の「機能現在」はなるほど非対象的、非主題的な事実なのだが、それにもかかわらず、この匿名性、非主題性自体は「反省」によってのみ主題化

され、明示され得たのであり、従って現象学的反省の道は必然的な迂路だったと言えるからである。「機能現在」はなるほど「事実性」ではあっても、しかし「隠された」事実性なのであり、「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」のである。だからこそまさに「隠蔽された主観的形成方法の露呈」（フッサールが当初思っていたようなものではなかったのだが）必要なのである。「隠し」は「通俗的に理解された現象において」こそ最も場所を得るのであり、従って「現象となるべきものが隠蔽されていることはあり得る。そしてまさに差し当たり且つ大概は与えられていないからこそ現象学が必要である」。

疑問の残りは、「無時間性」とか「遍時間性」というような概念が、哲学史上から見ればもっと多くのことを意味しているのではないかということである。かの概念が「生き生きとした現在」に適用される場合、格別の思弁が必要なわけではなかった。それは「先時間的」という意味で「無時間的」なのであり、常に「立ち止まる」という意味で「遍時間的」なのであった。また、自らを時間化することができるという意味で、しかもその意味でのみ自我は時間の起源であり、「真の絶対者」であり得るのであった[48]。だがそれでもやはり、これが永遠性という意味での「無時間性」、「絶対性」と何等かの関係があるのか否か、あるとすればいかなる関係であるのか、ということについては本稿ではこれ以上立ち入ることができない[49]。ただ問題設定のために次のことだけは注意しておく必要があるだろう。即ち「時間」は形式であり、独立変数ではないということである。流れたり、立ち止まったりするのは「時間」ではなく、それは「自我」（あるいは「われわれ」）であり、また自我によって時間化されたもの（または、こと）である。フッサールも例えば「流れ」という表現について次のように語っていた。「この流れは構成されたものに倣ってそう呼ばれる何かであるが、しかしそれは時間的に『客観的なもの』ではない。それは絶対的主観性である。そして比喩において『流れ』として言い表されるべきもの顕在性の時点、原源泉点、即ち『今』において発現するものの絶対的特性を備えている」（X,75）と。従って永遠性という概念についても、それは「時間化」の機能という視点からしか主題化され得ないであろう。そうしない限り、徒に概念を神秘化し、弄ぶことになるであろう。「永遠性」とはいかなる意味でも時間化不可能なもの、「時間」とは何等かのかたちで時間化可能なものをいう。だからまた「時間」そのものは有限でもなく、不完全でもない。こうした述語を付け得るのは時間化されたものに対してである。メルロー＝ポンティもこう述べている。「永遠性の感情というのは偽善的であって、永遠性は実は時間によっ

て養われているのだ。……永遠性とは夢の時間であるが、夢は覚醒に送り返されるし、そのすべての構造を覚醒から借りてきているのである」[50]。

② 「生き生きとした現在」の内的構造の問題に移っていこう[51]。形式的にはこれは「前経験的時間」として述べられたこととは違ったものが出てくるわけではない。それは過去把持と未来予持との連続体を地平とする現在であり、「大まかな今」、「流動的な先一共時」とも言い替えることができる。だが「生き生きとしていることと自我性とは……同じことである。……『生』とは従ってここでは動詞的、移行的なものと解されなければならない」[52]のであるとすれば、この動詞的なものの内的具体相を「生」という観点からも見ておく必要がある。但し従来の哲学的時間論では「生」に付すべき言葉と「時間」に付すべき言葉が混同される傾きがあるから、念のために言えば「生き生きとした現在」という概念は比喩的な合成語なのである。われわれの解釈では、「現在」が「生き生きとしている」のではなく、「現在」を生きる「われわれ」が「生き生きとしている」のである。従って「生き生きとした現在」として問題にすべきことは「われわれ」が自己の「現在」をいかに生きるかということであろう。ハイデッガーの言う「時間」もわれわれの見解ではこの生きる時間なのである。逆に言えば、彼の「時間」論は、時間とは何か、を問題にする本来の時間論ではないのであり、その意味で彼のアリストテレス時間論批判は見当外れだという誹りは免れない。勿論われわれは時間をいかに生きるかという問題を排除しようとするものではなく、言語使用の混乱を指摘しているだけである。

過去把持と未来予持とは現在の一つの様態である。つまりそれ等は地平的、潜在的には現在に属しているのである。それ等は現前化作用（再想起と先想起）によって初めて、明示的に過去または未来として時間位置を特定される。過去の地平は、既に生成したこととして、「既在性」というかたちで現在に属する。未来の地平は、やがて生成することとして、「将一来」というかたちで現在に属する。両者は「眠れる現在」という仕方で、第二次的に「生き生きとしている」のである。換言すれば、それ等は副次的にもせよ「生き生きとしている」のだから、潜在的にであれ、現在を規定しているのである。或る意味では自己は過去の地平を持つと言うよりも、第二次的に過去そのものであるとも言える。過去の地平の規定性についてフッサールは「自然客観の最も端的な知覚でさえこれに関わる。それは作用としては過ぎ去るのだが、私はそれによって知識を、つまりその後も私にとって連関のうちにある、私にとって存在する事物を獲得する」（手稿[53]）と述べている。「私は自我的に既成した私としてだけ存在する。私の自我的、能動的過去は私を自我とし

て形成してきた。そして新たな各々の作用は私の中に残る存在を産み、新たな『慣習的』特性の点で私を豊かにする。この特性においてのみ私はまさしくそのつど存在するのである」（手稿[54]）。他面でまた、或る意味で自己は未来の地平を持つというよりも、第二次的には未来そのものであるとも言える。将来的なものは自己の可能性を意味し、可能的または不可能的という仕方で自己を規定する。この仕方の射程は「すべてを基づける最下層の関心」（手稿[55]）によって規定される。そして自我は「その諸可能性を現実化していくものとしてだけ存在し得る――その可能性において自我は自己を同一性へと活動的に構成するのであり、この同一性はそれなりに一つの理念であり、極であり、極の体系である」（手稿[56]）。そして過去の地平すらこの未来の地平と無関係ではないのである。「過去に向かうことはすべて未来の関心から生起する」（手稿[57]）のである。場合によっては未来の関心によって過去の意味付けさえ変更され、過去は解放される。だが将来的なものはそれだからといって、時間論から言えば格別に優越性を備えているわけではない。それもあくまで「生き生きとして現在」の「一つの」契機以上のものではないのである。だからメルロー＝ポンティは、「ハイデッガーの歴史的時間は、未来から流れ、断固たる決意によってあらかじめその未来を有しており、決定的に分散をまぬがれているが、このような時間は、ハイデッガー自身の考えからしてもありうるものではない。というのも、もし時間が脱自であり、現在と過去とがこの脱自の二つの結果なのだとしたら、どのようにして、われわれは現在の視点から時間を見ることをまったくやめられるのだろうか。また、どのようにしてわれわれは非本来性から決定的に離れられるのだろうか。われわれの中心が定められるのはつねに現在のうちにであり、われわれの決意が発するのも現在からである」[58]と言う。彼もおそらく存在論または人間学の視点からハイデッガーを批判しているのではなく、時間論としてなのである。

自我は「生き生きとした現在」に生きるものとして、そのつど「現在化」の機能を果たすのであるが、この機能のうちに「脱現在化」（地平化）をも含んでいるのである。自我は脱現在化によって流れつつ、常なる現在の「私は機能する」として立ち止まっている。換言すれば、自我は自己と隔たりつつ、自己であり続けるのである。「自我が自分自身であるのは、ただ自我がまさしく全然自我自身ではないことによって、すなわち、自我がその自己性において移行であり、自我自身でないものへの超越であることによってである」[59]。またタオは自我の脱自性の弁証法的性格に注意を促している。即ち「生きた現在の運動は、その過去を廃棄され、保存され、のり越えられた契機という資格で自己自身のなかに維持

しながら、絶えず自己をのり越えるところに成り立っている」[60]と。拘束された自由をブラントは「痛々しさ」[61]とも言っているが、他面それは目的論的な当為の源泉でもある。「私は現在的生において、私の不幸な、真ならざる矛盾に満ちた事実性を私のうちに担っている――しかしまた私のうちに真の存在の理念、私の存在当為をも担っている……」（手稿[62]）のである。

われわれはここ迄論じてきた主題について簡単に振り返っておこう。

「前経験的時間」という概念は経験以前に時間があるということを示す用語ではない。自我が時間化として機能する場合の前提、即ち経験を成立せしめるための「構造」という意味で、「前」ということが言われるのである。しかもこの前提は「感性の形式」なのである。感性の働きはそのままでは明示的には時間化の機能とは言われないのだが、しかし概念化以前の潜在的時間化とでも言えるように機能している。感性も潜在的にであれそれなりに、対象を時間的なものとして捉える役割の一翼を担っていることが認められるとすれば、他の動物についてもそれ相応の時間意識があるものと認められてもよいであろう。カントでさえそれは否定していない。「われわれは空間と時間による直観仕方を人間の感性に制限する必要もないであろう」[63]。動物が時計のような機能を備えているという考え方は形而上学的には周知のようにデカルト迄遡ることができる[64]。また経験科学の方からは近年頓に生物時計（生物カレンダー）の研究が進められている。人間も動物の一種なのだから当然生物学的、生理学的水準での即ち感性についての時間性が考えられてもよいのである。例えば人間が対象的なものの遅速長短を具体的に感じる「感じ方」（あくまで概念把握ではない）は新陣代謝率によって異なるということがその一例である[65]。勿論人間の感性の「準時間的秩序」という「形式」は病的な心理的倒錯でもない限りは、新陣代謝率によって変わるものではない。「形式」とは最も単純な、時間の定義のようなものだからである。

これに対して「経験界の時間」、特に客観的時間として示されるものは構想力または悟性による感性の限定による。構想力または感性の働きが優位にある場合には通常「心理学的時間」が、また悟性が専ら働く場合には「物理学的時間」が成立する。マッハの流儀で言えば、前者が「生理学的時間」、後者が「計測的時間」である。とにかくこの次元の時間については、時間化として機能する「われわれ」がなくても、また時間化されるべき「対象的なものの運動、変化」（「静止」をも含む）がなくても時間というものは成立し

得ないということである。むしろ時間とは両者の関係そのものから成立すると言った方がよいであろう。

最後に「意識生の時間」ということで主題とされたことは、時間化する主体そのものの時間化に関わるものであった。自我は自己自身を時間化できる、と同時に、時間そのものを成立せしめる根拠でもあるという自我のパラドックスがあった。その問題の解釈から「根源的事実性」だけが取り出されたのであった。また「生き生きとした現在」こそ哲学の中心たるべき問いであるかもしれないのだが、本稿ではそのための準備作業として概念整理を行ったわけである。「生」の問題と「時間」の問題がしばしば混同されることがあるのだから、この作業が不可欠なものだと思われるのである。

第三章　言　語　と　論　理

——フッサール論理学の展開——

第1節　言語から論理へ

フッサールは数学の研究から学問の道に入り、その後、大学教授資格論文たる「数の概念——心理学的分析」（1887年）を含む処女作を『算術の哲学』（1891年）として公刊したのだが、間もなく研究の間口を「数」に限らず、「論理的なもの」一般へ拡げていったこと、その後大著『論理学研究』（1900/01年）によって人に知られるところとなったことは周知の通りである。晩年は『形式論理学と超越論的論理学』（1929年）と、没後、助手であったラントグレーベの編集になる『経験と判断』（1939年）を著して自らの「論理学」をその大枠において完成させたのであった。こうしてみると彼が「論理学」または「論理的なもの」を特に研究の中心的主題にしていたということばかりではなく、彼の思索、彼の現象学は「論理学」と共にあり、「論理学」の研究を通じて発展していったということさえ言えるほどである。別言すれば、彼にとって「論理学」は単に学問のための一手段、一技術に過ぎないのではなく、まさに「学問基礎論」という意義を有していたのである。従って彼の論理学観を追うということは彼の「現象学」の展開を追究するのと殆ど同じ射程をもっているということが言えるのである。われわれはこうした意味でフッサールの論理学の展開を以下において検討しようとするものである。

さて彼は『論理学研究』第二巻の冒頭（その第一巻はあくまで「純粋論理学へのプロレゴーメナ」であり、自らの論理学を積極的に打ち出しているものではないのだから、この第二巻の冒頭こそ「論理学研究」の真の導入部と言えるのである）でこう述べている。それは「論理学を言語の解明で始めるべき必然性が論理学的技術論の立場から承認されるのはしばしばのことであった」という言葉で始められ、続いて「言語は明らかに思考の最も優れた手段であり、道具である。そして道具とその使用仕方の不完全さはすべて、誰でも洞察するように、他のいかなる技術使用よりもこの使用を阻害し且つ混乱させ、そしてその立派な成果への信頼を破壊する……いろいろの種類の語の意義と正しい使用法とに馴染

む以前に、学問の方法の研究に取りかかることは、望遠鏡の正しい使い方を学ぶ前に、天体観測を行おうとするのと同じように間違っているのである」（XIX/1, 5）という、彼の尊敬するミルの言葉が引用される。そして更に、論理学の第一歩たる「諸命題の意味」（『イデーンⅠ』になるとこうした「論理的なもの」を表現するために「意義」という概念が当てられるのだが、ここではまだ両者の区別がなされていない）の研究が就中言語の分析なしには不可能となるからだというミルの見解が採用され、「この後者の注意によってこの特筆されるべき思想家は、純粋論理学にとって、またよく考えてみれば、哲学的学科としての純粋論理学にとって決定的な視点に触れているのである。従って私が前提していることは、純粋論理学を単にわれわれの数学的学科の仕方で、素朴に――事象的に妥当するというかたちで生成する命題体系として形成し尽くすことでは満足せず、このことと共にこの諸命題に関して哲学的明晰性を求めて、即ちこうした諸命題を形成し且つ理念的に可能な適用を図るに当って働く認識様式の本質、及びこの様式によって本質的に構成される意味付与や客観的妥当性の本質の洞察を求めて努力するということである。さて言語の解明は確かに純粋論理学の構築のために哲学的に不可避の準備である。それというのも、この助けによってのみ論理学的研究の本来的客観と、これに続いてこれ等諸客観の本質的な種類と区別とが誤解の余地がないほど明晰に研究し尽くされるからである」（XIX/1, 5 f.）と言われている。ここでも、「純粋論理学を」「数学的学科の仕方で」「命題体系として形成する」ことだけでは満足せず、その前提としての「認識様式の本質」を追求しなければならないとされているのであり、冒頭からして既にいわゆる「形式主義」批判の文言が盛られているわけだが、しかしこれに関しては今の問題ではなく、ここで重要なことは、通常「論理学」と言われているものが「命題体系」である限り、「命題」を表現する「言語」が先ずもって論究されなければならないということである。しかもここで言われている「言語」は直ちに理想言語なのではなく、差し当たり日常言語なのである。それというのも、「理想」というのはあくまで「日常言語」の「理想」なのだからである。だがそれにしても言語研究と言えば様々のものがあり得るだろう。しかしフッサールの主題は論理学のための、ひいては学問一般のための「言語」の探究だから、自ずからそれは限定されることになる。それは前世紀に隆盛であった「民族精神」としての言語論ではないし、またそれは音声学でも、音韻論でもあり得ない。言うまでもなく彼は専ら「統語論」を主題にするのである。尤も間接的には「語用論」にも「意味論」（通常の意味での）にも関係するであろうが、それ等は少なくとも「最初の」主題にはなり得ない。勿論こうした方

向はいわゆる「普遍文法」の復活を思わせるところから、しかも元来そうした文法の不可能性に気が付かれたからこそ、理想言語の構築が試みられているのだから、フッサールのやり方は余り受け入れ易いものではなかったであろうし、実際多くの人には馬の耳に念仏だったのである[1]。だがフッサールは「普遍文法」にだけ論理学の運命を委ねていたわけではない。われわれはその詳細については次節で取り扱うことにしよう。

ところで彼がこうした研究を実際に始めるその最初の仕方はかなり奇妙なものであった。彼は先ず「記号」のうちで「表現」と「指標」を区別する。「いかなる記号も或るものに対する記号であるが、しかしすべての記号が『意味』を、記号で『表現され』ている『意味』を有しているわけではない」(XIX/1, 30)。表現だけが「意味する」のであり、指標は「指示する」だけである。例えば「火星の運河を、知性を持つ火星人の現存に対する記号」だと言い、「烙印は奴隷に対する記号」だと言う場合、前者は後者を「指示する」が、「表現する」のではないと言われる。こうした場合には確かに、誰かが自己の「意味賦与する」体験を直接に表出しているのとは異なっているということは言えるであろう。「表現は何かを思念している。そしてそれが何かを思念することによって対象的なものに関係する」(XIX/1, 44) のだが、この「思念する」というのが「意味する」という概念と等置可能なのである。あるいはむしろ表現がいやしくも表現であるのは「思念する」ことによって何かを「意味する」からだと言ってもよい。意味と表現との関係を反省してみれば、「その場合われわれには言葉それ自身はそれ自体としてはどうでもよいものとして現れるのだが、しかし意味の方は言葉によって『目指され』るもの、この記号を介して思念されているものとして現れる。かくして表現は関心を自らから意味の方へ向け替え、これを指摘するように思われる」(XIX/1, 42) のである。同様に「身振り」や「表情」も指標に過ぎないという理由で「意味」から除外される。「こうした表出は語るという意味でのいかなる表現でもない。こうした表出は語るのとは違って、自らを表出する人の意識の中で表出された体験と現象的に一つになっているのではない」、「……彼にはそうした表出の際、何等かの『考えられたこと』を表現的な様式で主張する志向が欠けているのである」(XIX/1, 37)。更にまた、言語的な表出の場合でも、われわれは他者の表現を通じて、直接的に他者の意味作用を体験することができない、即ち彼の言葉が間接的、表面的に、何事かを指示しているものとしてしか解釈できないのだから、他者の言葉は指標として機能していることになるのである。従って、表現の本質は「伝達機能」においてではなく、「孤独な心的生活」のうちに見届けられなければならない、とされる。このようなフッサール

のやり方はしばしば非難されるところだが、なるほどこれでは一般に「表現する」という概念が余りにも狭くなり過ぎると感じられることであろう。実際この概念は全く恣意的に定義されているに過ぎず、わざわざここまで外延が小さくされなければならない必然性はないと批判されることが多い。だが彼の本来の意図は「意味」というものを純粋なかたちで取り出すことだったのである。だからむしろ彼による「言語」の優位性はひとえにこうした観点からのみ解されなければならない。指示性というものを言わば「括弧に入れる」ことによって「意味」という本質的なものが「露呈」されるのである。エディも別の脈絡からではあるのだが、「言語とは、現象学的還元を遂行し、意味に振り返るための本質的道具だ、と言わなければなるまい。言語は――言いかえれば、われわれがわれわれの感官を通して直接はまりこんでいる世界――から方向転換し、距離をとり、そのようにしてその意味を停止し（あるいは忘れ去り）、まさに意味されているものそのもの、すなわち語や文の領域に振り向くわれわれの能力を確立してくれるのである」(2)と解釈している。フッサールのやり方は「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」ところのもの、即ち「主題的ではなくてもそのつど先行するか相伴うかして自らを示すもの」を主題化する一つの仕方だと言えるかもしれない。実際彼はいつまでも「言語」の領域だけに閉じ籠もっていたわけではなかったのである。彼は『論理学研究』でその意味を取り出したところの「意味」を次第に他の領域に適用し、拡大していったのであり、また後年にはこうした「意味」を意識のもっと基層から基礎づけ直していったのであった。つまり彼は、「論理」や「言語」を自己目的的なものとして取り扱ったのではなく、種々の「意味」に近づくために、意味の周辺にある様々なものを一旦は排除して、そこから遠ざかることによって、言わば「脱現実化的現実化」を図ったのだ、と言えるであろう。

さて、言語的表現には「物理的現象」としての「語音」と、「表現に意味を与え、そして場合によっては直観的充実を与える」ところの二つの作用との三契機がある。「語音」の研究は音韻論または音声学に委ねよう。そこで問題となるのは「諸作用」である。「一面では、表現がそもそも表現であるはずの限りは、即ち意味によって生かされた語音であるはずの限りは、表現にとって本質的である作用または作用系列である。こうした作用をわれわれは意味賦与作用と名付け、あるいは意味志向とも名付ける。他面では、なるほど表現そのものにとっては本質的ではないのだが、しかしその代わり、その意味志向を多かれ少なかれ適当に充実し（確証し、強化し、例証し）、これによってまさにその対象的関

係を顕在化するという、表現に対して論理的に基礎的な関係にある作用または作用系列である。認識統一または充実統一において意味賦与作用と融合するこうした作用を意味充実作用と名付ける。意味充実という簡単な表現をわれわれは次の場合だけ使用してもよい、即ち……」（XIX/1, 44）。だが問題は、「意味志向」であれ「意味充実」であれ、これ等の作用によって目指されるところの「意味」とは一体いかなるものかということである。確かに「意味」というものの定義は甚だ難しい。フッサールはこう述べている。「だがやはり意味とはわれわれが表現によって思念するところのもの、あるいはわれわれが表現をそれとして理解するところのものに他ならない」（XIX/1, 148）と。あるいは「『意味』とは何かということは、色や音が何かということがわれわれに与えられているのと同様、われわれに直接的に与えられているはずである。それはこれ以上定義されず、それは記述的に最後のものである」（XIX/1, 187）と。そして「意味」の特性は「理念性」と「反復可能性」にある。例えば「これは赤い」という発言は或る場所で、或る時に、偶然的に発せられ、直ちに消えていく実在的な作用であるが、しかし「これは赤い」という表現そのものやそれの意味は消えていくものではない。「表現と意味との間の諸関係の理念性は両項に関し直ちに次のことが示される、即ち、何等かの表現（例えば平方剰余）の意味を問う場合、われわれが表現ということで考えているものは勿論、ここで今表出された音声、一過性の且つ同一的には決して反復されない響きではない。われわれは表現をシュペチェスにおいて考えている。誰がそれを表現しようと、平方剰余という表現は同一的に同じものである。そして更に、同じことが意味という言い方にも妥当するのであり、従って勿論意味とは意味賦与的体験のことではない」（XIX/1, 48f.）。

「意味とはわれわれが表現によって思念するところのもの」であり、「表現は何かを思念している。そしてそれが何かを思念することによって対象的なものに関係する」と言われていたのだが、従って「表現」と「意味」の他にもう一項「対象的なもの」が問題である。表現はそれが思念する「意味」によって何か「対象的なもの」について語っているのである。「表現は、それが意味することによってのみ対象的なものへの関係を得るのであるということ、従って表現は表現の意味を介して対象を言い表す（命名する）のであり、あるいは意味する作用はそのつどの対象を思念する一定の様式である――但し有意味な思念のこの様式、従って意味そのものはまさに対象的方向が同一的に固持されている場合でも、変わり得るのであるが」（XIX/1, 54f.）。「意味」と「対象」との違いを示している例を挙げれば、対象が同じでも意味が違う場合としては、同じ対象を指す「イェーナの勝

者」と「ワーテルローの敗者」、あるいは「等辺三角形」と「等角三角形」等が、また意味が同じでも対象が違う場合としては、「ブセファルスの馬」という対象を指すこともあれば、「馬車馬」という対象を指すこともある「一頭の馬」という意味がある。念のために言えば、ここで「対象」と言われているのは必ずしも名詞的対象とは限らず、命題的なものでもあり得るということである[3]。「われわれが例えばSはPであるという形式の言明命題を考察してみれば、言明の対象と見なされるのは普通は主語対象、従ってそれに『ついて』言明されるものである。しかし他の解釈も可能である。即ち言明の属する事況全体を、名詞で命名される対象の類似物と解して、その対象を言明命題の意味とは区別する解釈が可能である。そうすれば、aはbより大きい、及びbはaより小さいという類の対をなす命題が例として引かれ得る。両命題は明らかに異なったことを言明している。これ等は単に文法的のみならず、『思想的に』も、即ちその意味上も異なっている。しかしこれ等はこの同じ事況を表現しているのであり、同じ事象が二重の様式で述語的に把握され且つ言明されている」（XIX/1, 54）のである。

ところでフッサールはこうした「論理学」にまつわる「意味」と「対象」との関係を『イデーンⅠ』になると知覚「意味」に関してまで、従って志向的体験一般に関してまで拡げていったのである。そこでまた『論理学研究』では同義のものとされていた「意味」と「意義」（『論理学研究』で「意味」と言われていたものはここでは「意義」として限定されることになる）が分けられるようになった。「かくしてわれわれは何時でも、あらゆる志向的体験に関して『意味』――それでもやはり一般には『意義』と同値のものとして用いられる言葉なのだが――ということを語った。判明さのために、われわれは旧来の概念のためには、そして特に『論理的意義』または『表現的意義』という複合した言い方をする場合には意義という言葉を優先的に用いた。意味という言葉をわれわれは依然としてより包括的に用いる」（III, 304）とされる。従ってまた、彼は『論理学研究』における「質料」という言葉を「意味」と等置しつつ、「しかしながら意味という術語を単にかの『質料』と定義し、そこで意味と定立的性格との統一を命題として言い表すのが適当であろう」（III, 324）と言う。このことは「知覚」と「判断」との或る意味での同型性を認めていることになる（一歩進めてヘーゲル風に言えば、このことは「知覚」が既に普遍的なものによって「媒介されている」ということをも示しているであろう）。このように、『イデーンⅠ』の主題は主として「知覚」なのであるが、方法的には『論理学研究』によって得られた言語論的視点を「知覚」にまで持ち込むという仕方で、「知覚」が分析、記

述されているのである。さて『論理学研究』における「表現の意味」と言われていたものは次のようにもっと一般化される。「知覚と同様に、いかなる志向的体験も――これこそ志向性の根本をなす点なのだが――その『志向的客観』即ちその対象的意味を有している。この言い換えに過ぎないのだが、意味を持つということ、あるいは或るものを『意味において持つということ』が意識すべての根本性格であり、だからこそ意識は一般に体験であるのみならず、意味を持つ体験、『ノエシス的』体験である」（III, 223）。尤も「全きノエマ」は「意味」だけに尽きるものではない。「意味」は種々の「作用性格」（可能的、想像的あるいは確信的等）を伴うところの「ノエマ的契機の複合体」たる「全きノエマ」の「一種の必然的な核層」、「ノエマ的核」である。「われわれは全きノエマの内部において（実際われわれが既に予告しておいたように）本質的に種々の層を分けなければならず、これ等の層は一つの中心的『核』の回りに、純粋な『対象的意味』の回りに集まっているのである」（XIX/1, 227）。更に『論理学研究』において「対象」と「意味」の関係について、「表現は表現の意味を介して対象を言い表す」と言われていたものも、もっと一般化されて「いかなるノエマも一つの『内容』、即ちその『意味』有しており、そしてこれを通じて『その』対象に関係する」（III, 316）と言い換えられる。では「対象的意味」と「対象」との関係はいかなるものであるのか。フッサールは「対象」について様々な概念を与えている。『イデーンⅠ』の百三十一節の表題は「『対象』、『ノエマ的意味における規定可能なX』」となっている。そしてこの節は「だが諸述語は『或るもの』についての述語である。そしてこの『或るもの』もまた共に且つ明らかに不可分離に、問題となっている核に属している。それは中心的統一点であり、これについてはわれわれが上述したところである。それは諸述語の結合点または『担い手』であるが、しかし諸述語の何等かの複合体、何等かの結合を統一と呼ぶような意味では決して諸述語の統一ではない。それは諸述語と並立したり、引き離されたりされてはならないのではあるが、諸述語とは必然的に区別されなければならない。そしてまた逆に、諸述語そのものは或るものの述語なのである。或るものなしには考えられ得ず、それでもやはりそれから区別されるのである」（III, 329）という一文から始められている。「……同一的、志向的『対象は』は交替し且つ変化する『諸述語』からは区別される。それは中心的、ノエマ的契機として区別される。『対象』、『客観』、『同一的なもの』、『その可能な諸述語の規定可能な主語』――あらゆる諸述語を抽象した純粋なX――として区別される。そしてそれはこの述語、もっと正確には述語ノエマから区別されるのである」（III, 320f.）。「従ってかくして、いかなる

ノエマの中にもこうした純粋な対象或るものがある」（XIX/1, 321）。ここで直ちにカントの超越論的対象＝X」[4]、「或るもの一般＝X」[5]という概念が思い出されるところであるが[6]、言うまでもなくカントには主語、述語関係として考える意図は全くなかった。しかし実質上はカントも「判断」論（アプリオリな綜合判断の問題）に取り組んでいたのだから、しかもカントの「或るもの一般＝X」も判断において「指示」されるものを意味しているはずだから、フッサールの「規定可能なX」、「純粋なX」と平行的に論じられ得る部分も十分あるし、また興味ある主題でもあるだが（それによって「物自体」の問題についても新しい展望が開けるかもしれないのだが）、今はこの問題は割愛して、近年頓に分析哲学における各種の「記述理論」との比較が論じられているので、この点について少しばかり触れておかなければならない。

先ず、「記述」（意味または述語）がいかに「指示」すべきもの（対象または主語）を「同定する」かという、フレーゲ以来の問題があり、これに対応して、フッサールの「純粋なX」についても対象の同定が問題にされることがある。例えば「aが窃盗の犯人である」とされていたが、実際は「bが窃盗の犯人である」というような場合、「窃盗の犯人である」という「記述」は唯一の「指示」すべきものを選び出すことができていないことになる。だが永遠不動の「指示」を同定しなければならないものだろうか。「指示」というのはそのつどの話題または関心の「主題」であって、従って相対的に固定しておればよいはずである。この議論には「指示」という概念に必要以上の思い入れがあるのではなかろうか。またラッセル以来の、「X」に個体を指示させず、純粋に論理的機能しか負わせないことによって一切を「記述」に還元し、論理学を徹底的に形式化しようとする問題がある。フッサールの場合は勿論そこまでは形式化できていないということになるだろう。だがこれについても「X」はやはり話題または関心の「主題」を「指示」しているのだということが言えるのであって、しかも「X」はそれ以上のものでも以下のものでもないであろう。言語は「論理学」のためにあるのではなく、「或るもの」、「規定可能なX」即ち「主題」を語るためにあるのではなかろうか。「X」というかたちで記号化し、普遍化しても指示機能がなくなるわけではなさそうである[7]。

もっと大きな問題はフッサールが『経験と判断』においてはいわゆる「言語論的転回」を再逆転していることである。『イデーンⅠ』では知覚についても「指示」と「記述」の関係（但しフッサールではあくまで主述関係である）で語られたのだが、このことは彼が『論理学研究』の著者であってみれば、それほど驚くに値しないであろう。ところが『経

験と判断』では「述語的判断」を「前述語的判断」即ち「知覚」によって基礎づけようとしているのである。このことは「主語」と「述語」の関係を再び「対象」と「表象」という古典的関係に引き戻したことになり、非難されるべきことになるのだろうか。こうした問題がここでも出てくるのだが、われわれはこの点については第3節における検討に委ねることにしよう。

とにかくこのように、フッサールは或る場合には「表現」から、或る場合には「知覚」から「意味」という普遍的なもの、それ等の「傍らに戯れているもの」を取り出したのであった。ところで普遍的なものは「意味」だけではなく、意味間の関係もそうである。そしてここにこそ「論理学」の成立する場所がある。従ってわれわれは次にフッサールの論理学の特性を検討しなければならない。

第2節 論理学の構造

1 純粋論理学の構想

カントは「一般的論理学」（古典的な形式論理学）と「超越論的論理学」とを区別し、前者を更に「純粋論理学」と「応用論理学」とに分けている。「一般論理学」の方は、認識の一切の内容を捨象して、思惟一般（あるいは悟性規則一般）の形式だけを取り扱うものであり、しかもこれはなるほど諸学問のための前提ではあるが、これ等の単なる予備的学問という性格しか有していない。一方の「超越論的論理学」は単に思惟のアプリオリな形式だけに関わるものではなく、そもそもアプリオリな認識がいかにして可能であるかという、われわれの「認識仕方」、つまりそうした認識の「可能性の制約」を問題にするものである。また一般論理学のうち「応用論理学」は悟性使用に当たっての主観的、経験的制約にのみ関わり、常識を純化する手段に過ぎないから、真に論理学と言えるものは「純粋論理学」の方である。ところでフッサールが「純粋論理学」とか「超越論的論理学」とかという概念を用いるに際しては、カントの用語が念頭にあったことは間違いない。就中「超越論的論理学」という術語に関しては、フッサールの「超越論的」という用語自体がカント研究の成果を媒介にして出てきたものであるだけに、殊にそうである。だが彼はこうした区分の仕方は引き継いでいるものの、両者の念頭にある、各種の論理学の内包も外延も相当に隔たっており、従って先ずカントの「論理学」との異同から論を始めたい。

「論理学がこの確実な道を既に古代より歩んできたということは、それがアリストテレ

ス以来一歩も後退する必要がなかったということから明らかである」[1]とカントは言っている。カントの範疇表はラムスの論理学やポール・ロワイヤルの論理学の影響を受けていると言われているのだが、彼にとってはこうしたこともアリストテレス論理学の微調整に過ぎなかったのであろう。これに対してフッサールは『論理学研究』（まだカントの影響は少なかった時代の著作）において、「われわれはごく一般的な点では、純粋論理学と応用論理学とのカントの区別に連れ戻される。実際われわれはこれに関する彼の表明のうち最も際立っている点に賛成することができる」（XVIII, 216）のだが、しかし「この言うに言われぬ貧弱な論理学が、われわれの見習うべき模範となるものであろうか。学問をアリストテレス的―スコラ的論理学の立場までねじ曲げるこのような考え方には誰も関わり合いになりたくないであろう。そして実際カント自身が、論理学はアリストテレス以来完結した学問という性格を有する、と説いているのだから、そういうことになるように思われる」（XVIII, 217）と言う。これはかなり手厳しいカント批判なのだが、それというのも、十九世紀、特にその後半フッサールが研究活動を始めた頃には「論理学」が大きな、新たな展開を見せ始めていたからであった。確かに今から振り返ってみると、カントの範疇表（これは形式論理学を超えたものなのだが、しかしこれがまだ消化されていないかたちで並べられているのである）は余りにも雑然とし過ぎている。「否定性」という「連辞」やら、「単一性」という「量化子」やら、あるいは「可能性」、「必然性」という「様相論理」の諸概念、更には「因果性」、「相互性」という物理学的（彼自身の言葉では「力学的」）なものといった具合である。だがこうした点は実は些細なことである。フッサールが『論理学研究』で構想している「純粋論理学」は次の三点でカントのそれと大幅に異なっているのである。即ち、先ず① 外延的には、単に思考の形式であるに留まらず、およそ学問なるもの一般の形式、つまり「学問論」の役割を果たすものとされている点、次に② 問題設定の様式としては、思考の形式を言語の形式として、特に「意味」の問題として捉えるという点、最後に③ 内包的には、アリストテレス的段階を遙かに超えて、数学的、演繹的体系をも構想しているという点である。以下これ等諸点について順次検討していきたい。

① フッサールは「学問一般の可能性の制約」として一方ではレアールな制約（経験的―主観的制約）と、他方ではイデアールな制約を挙げ、後者を更にノエシス的制約と純粋論理学的制約とに分ける。この「純粋論理学的制約」はカントの場合でも、思考の正しい手続きという程度の意味では当然学問一般の制約となるべきものであろうし、むしろ言わ

ずもがなのことですらあるだろう。しかしフッサールが殊更「学問一般の可能性の制約」という大きなスケールの問題の絡みの中で「純粋論理学的制約」を取り上げるのは、彼がこれに極めて大きな外延を与えているからであった。即ち通常の形式論理学（あるいは記号論理学）のみならず、日常言語の文法や真理論（意味論）、更には数学等に至るまでのものがそれに含まれているのである。換言すれば、彼が主題にしているのは狭い意味での（普通の意味での）論理学ではなく、「論理的なもの」一般、理論一般の可能な形式を含み、従って古典的論理学に対してはもとより、当今論理学と称されているものと比べてさえ遙かに外延の大きいものである。

フッサールによればそもそも「純粋論理学」（『形式論理学と超越論的論理学』においては「形式論理学」）の課題とするものには「純粋意味範疇」（ここでの「意味」は『イデーンⅠ』においては「意義」と言われるものに当たる）と「純粋なまたは形式的な対象的範疇」とがある。「純粋意味範疇」は言語使用の形式に関わり、「純粋な対象的範疇」は「或るもの」一般、対象一般に関わる。前者はわれわれが意味を表現し、解釈する場合の形式に関する範疇であり、後者は意味されたもの、しかも個々の意味されたものではなく、意味されたもの一般の形式に関する範疇であり、両者合していわゆる「普遍数学」を構成する（テクストの読み方によっては、「普遍数学」は「対象的範疇」にのみ関わる）のである。『形式論理学と超越論的論理学』においては意味範疇に関わる理論は「形式的命題論」、対象的範疇に関わる理論は「形式的存在論」と名付けられている。前者を意味のエノシス的側面の研究、後者をノエマとしての意味の研究と言えば分かりやすくなるかもしれない。このうち彼が後者の例としているのは、事態、数多性、基数、関係、結合等の概念であり、これ等を適当なグループに分類するのは難しいのだが、少なくとも数学的概念が大きな一グループを形成していることは間違いなさそうである。このようにフッサールは論理学の外延を対象一般にまで拡げているのであり、従って論理学を絶対的に自足的な領域に関するものとは見なさないのである。ただ彼は「形式的存在論」の領域については余り多くを語らず、またわれわれの問題にとっても差し当たりは重要ではないので、ここでは度外視しておき、「形式的命題論」についてのみ論じていきたい。

『論理学研究』第二巻、第四研究（「独立的意味と非独立的意味の差異、及び純粋文法の理念」）においてフッサールは論理学を以下のような二層（数え方によっては三層）に分けている。先ず、

(i) 「意味の純粋形式論」。複合的命題に限らず一つの命題の場合もあるのだが、要す

るにこれは適格な文の本質法則的構造と、これに基づく意味結合や意味変様の法則をできるだけ少数の基本法則へ還元することであり、「純粋論理学的文法」とか「文法的形式論」と別称される。あるいは「意味」と「無意味」を区別することとも言われる。例えばそこでは意味統一を失わないために、「アブラカタブラ」というような無意味な音声の塊とか、「この軽率なは緑である」、「或る木がそしてである」というような無意味な単語の羅列を排除する法則が求められる。現今の用語で言えば、それは日常言語の文法または統語論である。しかし、「意味の純粋形式論」が取り扱うのは人工言語でも理想言語でもないのだから、彼もその普遍性には制限のあることを十分承知はしている。にもかかわらず、文の構造には一定の法則があることも確かであるし、しかもいかなる学問であれ日常言語を全く用いないで済ますわけにもいかないのだから、日常言語の中の一般性も「論理学的なもの」に入れられなければならないのである。つまりフッサールは通常そう思われているようには「文法」と狭義の「論理学」を混同しているわけではないのである[2]。「論理学と文法との正しい関係という問いに関する議論が甚だ混乱しているのは、われわれが下部領域と上部領域としてはっきり区別し、そしてこれ等の否定的対立者——無意味と形式的反意味の領域——によって特徴づけた二つの論理学的領域を絶えず混同してきたことにある。形式的真理または形式的対象性を目指している上部領域という意味での論理学的なものは確かに文法には無関係である。しかし論理学的なもの一般がそうだとは言えない。だが下部領域はそれが狭いとか自明だとか思いなされて、また実践的に無用だからといって不評なのであれば、それに対して先ずもって答えられることは、実用的有用性に囚われることは純粋な理論への関心を使命とし、その代表者たる哲学者には好もしからざることであろうということである。哲学者は自明なものの背後にまさしく最も困難な問題が隠されており、かくして、パラドックスのようではあるが、深い意味がないわけではないこととして、哲学を平凡なことの学問として言い表すことができるということをも、実際弁えておかなければならないであろう」（XIX/1, 350)。次に、

(ii) 「意味の純粋妥当性論」。これは前者の上部領域をなす「通常の且つ正確な意味での」論理学である。単なる雑音ではなく、また文法的に適格であっても、文章として成り立つとは限らないし、事象に適合するとは限らないから、意味の客観的妥当性を問題にする学問が必要である。ここで得られた法則によって，「意味」の否定的対立物たる「反意味」が排除される。更にこの「純粋妥当性論」の下位区分として「形式的または分析的反意味」と「実質的または綜合的反意味」とが分けられる。前者には例えば矛盾律や二重

否定の法則が挙げられる。後者の例としては、「丸い四角」とか「すべての四角形は五角を有する」等が挙げられるが、これ等は下位領域においては、即ち文法的には適格なのである。彼がわざわざこうした「反意味」と前項の「無意味」とを区別しているのは、「反意味」は反意味なりに一つの意味があるからである。例えば「黄金の山」という概念は文法的に無意味なものではないし、形式的に矛盾を含んでいるのでもない。しかし、こうした言明によって実際に何かを語り得るケースもあり得るけれども、「実質的には」事象に対応していないから、「反意味」なのである。この場合の「反意味」の判定には実質的な知識や判断が要求されるわけであり、従ってこのケースでは件の「本質観取」が必要なのである。なお『形式論理学と超越論的論理学』においては「形式的反意味」に関するものと「実質的反意味」に関するものとは明確に分けられて、それぞれ「整合論理学」（または「無矛盾性論理学」)、「真理論理学」と名付けられている。現今の論理学の立場から見れば、前者のみが本来の論理学であり、後者は意味論ということになるであろう。『論理学研究』では主として「純粋形式論」の方が多々論じられるのに対して、『形式論理学と超越論的論理学』では「純粋妥当性論」が重視されて、三層性が強調される。「今までの論理学にはこうした層的構造はずっと馴染みのなかったものであり、『論理学研究』でも専ら純粋形式論の区分が行われたに過ぎなかったのだが、区分は今示した連関から見るなら、遙かに深く基礎づけられたのである。無矛盾性の形式論理学と真理の形式論理学とのわれわれの区分は、言葉の上ではよく知られているけれども、或る根本的に新しいものであることは言うまでもない」（XVII, 76）のである。このように「純粋論理学」は形式化を自己目的とするのではなく、学問の基礎論としての役割が期待されているのである。従ってゲームをモデルとする論理学でないことも言うまでもない。

② 学問は何等かの意味ある表現を命題化したものであり、そしてまた表現が無意味な音声の羅列ではないとすれば、表現は当然「意味」を有しているのでなければならない。従ってまた論理学も「意味」のある「意味」の研究でなければならない。だからこそ彼は「純粋論理学を単にわれわれの数学的学科の仕方で、素朴に—事象的に妥当するというかたちで生成する命題体系として形成し尽くすことでは満足」しなかったのである。つまり彼も「数学化的論理学」の有効性、必要性に異を唱えるどころではなく、むしろこれを積極的に推進するべきだとしているのだが、しかしこれだけでは不十分だと考え、「この諸命題に関して哲学的明晰性を求めて、即ちこうした諸命題を形成し且つ理念的に可能な適用を図るに当って働く認識様式の本質」を究明せんとするのである。実際純粋数学や記

号論理学の論文といえども論理記号や集合論等の記号だけで書かれているわけではないのだし、また別の面から言えば、この論理記号が仮に単なる一種の「規約」に過ぎないということを認めるにしても、やはりそれは単なるゲームではなくて、学問にとって何等かの「意味」があるべきものなら、その「意味」を当然問題としなければならない。換言すれば、彼にとって、「意味」を形式的普遍性に解消してしまうことではなく、それをより深いところで基礎づけることが問題であったのである。だからこそ晩年には「論理学的なもの」をも「知覚」の層から基礎づけることに苦心したのである。彼を悩ましたのは諸々の範疇間の関係を整合的に説明する原理よりも、むしろそれ等の出生証明または身分証明を発行することであった。形式論理学の基本的構図に関する「私のもっと詳細な叙述に関心を持つ人々に対して私がなお注意しておきたいことは、『無矛盾性』の純粋論理学の意味規定と区分とに関して私を元々導いた問題は明証問題、即ち形式的—数学的学問の明証の問題であった」（XVII, 16）と語っているが、これもまた、論理学を意味あるものとしたいというところからきている考え方なのであり、この点でもカントとは全く異なる発想法で論理学を見ているということが解るのである。

③ 彼は既に『論理学研究』の執筆以前からブール、ド・モンガル、シュレーダー、フレーゲ等の業績をよく知っていたところから見て、彼が引用符付きで「数学化的論理学」とか論理学の「数学化的」理論と呼ぶものはこれ等の人々によって進められた初期の記号論理学のことであっただろう。そして実際彼もこうした新しい論理学を推奨する点では決して人後に落ちるものではなかったのである。ところでフッサールは『論理学研究』、第一巻の最終章「純粋論理学の理念」において純粋論理学の課題を三グループに分けて、それぞれ次のように素描している。第一に、「原初的諸概念」すべてを明晰にし、確定し、更に記号化する。「与えられた理論は与えられた諸命題の或る演繹的な結合であり、この命題自身は与えられた諸概念の特定の性質の結合である。理論に所属する『形式』の理念はそれ等の所与の代わりに無規定なものを代入することによって成立し、かくして諸概念の諸概念やその他の諸概念の諸概念が端的な諸概念の代わりになる」（XVIII, 1244f.)。更に第一のうちのその二として、これ等原初的諸概念の「基本的結合形式」を確定しなければならない。例えば連接的結合、仮言的結合等である。第二に、これ等範疇的諸概念に基づいて、「複合と変様的変形の可能的諸形式」を明らかにしなければならない。例えば推論の諸形式等である。第三に、こうして出来上がった諸形式を一定の処理の秩序によって概観したり、相互に変換したりする。これは「最も普遍的な意味での『形式的数学』あ

るいは多様体〔＝集合論〕、この近代数学の最高の花形」（XVIII, 250）をモデルにして可能である。つまり個々の形式を元とする集合を考えるのである。この場合集合とは「その領域の諸客観にとっては、しかじかに規定された形式（ここでは唯一規定するものである）の或る基本法則の下にある或る結合が可能であるということ」によってのみ規定されている領域である。この第三点に関する彼の叙述は理解し易いものではないが、純粋論理学が種々の領域（三層から成る意味範疇と対象的範疇）を含んでいることを思えば、彼が言わんとしていることはそれ等諸領域を元とするその総括だとも考えられる。但しこれでは単なる加算と変わらないことになるのだが、しかしそれ以外には考えにくいところである。この第三点の「集合」ということについては他の解釈も不可能ではないのだが、少なくとも公理系の設定による整合的な体系の構成ということではなさそうである（学説史的に見ても、『論理学研究』の時点ではまだ公理的集合論は成立していない）。だが何等かの体系化を意図してこうした課題を挙げているのだということは推測に難くない。数学であればともかく、論理学にとってはこの第三点は重要なことでもないと思われるので、今は度外視し、第一点、第二点について少々検討しておきたい。無矛盾性の論理学と現代の形式論理学とを対比して言えば、「原初的諸概念」の確定は用いる記号の意味、用法を明確にするところの、論理記号の設定に、「基本的結合形式」は諸記号を結合して命題を構成する構成規則を定めること即ち論理式の設定に、「複合と変様的変形の可能的諸形式」を明らかにするということは命題間の導出や変形の規則即ち代入規則等の変換規則を規定することに当たるであろう。まだ特定の公理系の選択という課題が残っているのだが、上述のようにこの点ははっきりしていない。ひょっとして彼の言う第三の課題がこの課題を含意しているのかもしれないのだが、これも確定的なことは言えない。従ってこの問題を度外視するなら、彼の「純粋論理学」（または「数学化的論理学」）の構想は彼以後の論理学の展開をかなりの程度先取りしたものと言えよう。ただフッサールの場合は、原初的諸概念を基本に据える規則はあくまで有意味なものの規則、あるいはその代理であって、無意味な記号の演算でないことに注意しておかなければならない。今われわれはフッサールの純粋論理学と現代の記号論理学とを対照したのだが、次に純粋論理学と「ノーム・チョムスキーが言語学自身の側から、もしそれが成功すれば、合理主義的哲学の初期の直観を正当化し、その古い探究に新しい基礎づけを与えそうに思われる文法研究の新しいプログラムを提案しはじめている」[3]と言われる、その変形生成文法のプログラムと対照してみよう。「原初的諸概念」の確定は用いる記号の意味、用法を明確にすること、即ち文、

名詞句、限定詞等に略号を与えることに、「基本的結合形式」は要素を結合し、有意味な単位を構成し、更に文を構成する関係即ち基底部規則に、また「複合と変様的変形の可能的諸形式」を明らかにすることは消去、移動、付加等の変形規則に当たるであろう。このような規則は体系性を考慮しつつも、あくまで経験的な事例分析から出発して明らかにされた文の本質的構造であり、無意味な記号の演算でないことは言うまでもない。こうしたわれわれの対比が正しいとすれば、「意味の純粋形式論」に関するフッサールの見通しは過っていなかったことになる。なおカントも彼の『形而上学講義』では「超越論的文法学」についてほんの一言しているのだが、まさに一言に留まっており、委細は不明である。その意味ではやはり百年の隔たりは大きかったのである。

2 形式主義の問題

前節で彼の純粋論理学の特徴を三点にまとめる過程で既にしばしば触れたように、その三点を通じて垣間見られる彼の根本思想は反形式主義、即ち論理学を意味のない記号の演算と見る考え方に反対することにあるように思われる。しかもこの態度は論理学に対してのみならず数学に対しても同様なのである。ただ誤解のないように繰り返すなら、彼は「形式主義」には反対するものの、いわゆる「公理主義」にはむしろ積極的な意義を認めているのである。数学に関してであるが、そして公理主義という言葉こそ用いていないが、「どのような論理的形式に従うのであれ、上記で特筆した公理的諸概念から形成可能ないかなる命題も、公理の純粋な形式論理学的帰結であるか、反帰結即ち公理に形式的に矛盾するかであり、この場合矛盾対当が公理の形式論理学的帰結であろう。数学的—限定的多様体においては『真の』という概念と『公理の形式論理学的帰結』という概念とは同値であり、同様に、『偽の』という概念と『公理の形式論理学的反帰結』という概念とは同値である」(III, 167) と述べている。ここでは「公理」と言われて、「公理系」とは言われていないのだが、彼も数学の素人でもないのだから、当然「公理」は「公理系」の意味で言われていると見てもよいであろう。要するに「形式主義」と「公理主義」とは同じではないのであり、後者のうち、現代において最も有力な一つの解釈が前者ということであろう。彼は数学的、演繹的体系を否定しているのではなく、その体系を無意味な記号のゲームとする解釈に対して反対しているのである。既に『算術の哲学』においても、アルゴリズムはあくまで概念的思考の「代用」でしかないとしているのだが、元々心理学主義をとっていた時代からのこの基本姿勢は反心理学主義に転回した後でも変わらなかったので

ある。同年のシュレーダーの『論理学の代数に関する講義』に対する論評でも、論理学の代数化自体を批判するのではなく、それにシュレーダーが与えている形式主義的な解釈を論難しているのであり、併せて、そうした体系に意味を与えるところの思考に還帰するべきことを訴えているのである。『論理学研究』ではお馴染みのチェスの譬えが持ち出されて論じられている。「チェスの駒はゲーム中には、象牙や木等で出来たかくかくしかじかの形と色のものとして考察されるのではない。チェスの駒を現象的、物理的に構成しているものは全くどうでもよく、任意に換えることができる。チェスの駒がチェスの駒に、即ち問題のゲームの道具になるのはむしろゲーム規則によるのであり、この規則がその駒に確定したゲーム意味を与えるのである。かくして算術的記号もまた、その根源的意味と並んで、計算操作のゲームとその周知の計算規則とに従って定められている。言わばゲーム意味を有している」（XIX/1, 74）と言われているのだが、これだけではむしろゲームの自立性を主張しているようにも解することができる。しかし「その根源的意味と並んで」という一句は単なる付け足しではなくて、「根源的意味」は必ず「並んで」いなければならないのである。「従って記号的―算術的思考と計算との領域では無意味な記号で操作されるのではない。算術的意味によって生化された元の記号を代理するのはあらゆる意味から解き放たれた物理的記号という意味での『単なる』記号ではなく、むしろ算術的に有意味な記号を代理するのは操作意味またはゲーム意味と見なされた記号である」（XIX/1, 75)。つまりゲームにはゲームなりの規約上の意味があるのだが、根源的な概念的意味の代理を果たすものという大前提があるのである。それは「有意味な記号を代理」するもの、その労力を節約するものであり、「無意味な記号で操作されるのではない」のである。もし形式主義による学問（特に数学の場合であって、論理学においては貫徹しにくいであろう）が無意味な記号の演算を学問と称するのであれば、公理系から無矛盾なかたちで導出されたものだけを「真」とするのだから、なるほど「真」とは何かとか、事象に対応しているのか否かというような問題に煩わされずに済むであろうが、しかしそうした学問が単なる比喩としてではなくて、あるいは単にそうした側面もあるというだけのことではなくて、本当にゲームにしか関わっていないのであれば、それでもそれは学問なのであろうか（有用か無用かという意味においてではないのだが)。またそうして出来上がった或る一つの体系がたまたまその適用のモデルを現実の経験界に見出す、または適用可能だと解釈する場合でも、元々現実とは全く無関係なゲームが現実に適合するということはどういうことなのだろうか。この説明が難しいので、おそらくむしろ適用とか適合が問題ではな

くて、逆に現実はゲーム規則でしか見ることができないものだという答えが出てくるであろう。しかしその場合でも、複数の恣意的なゲーム規則（または公理系）の中でどの系を選択するのかという基準はどこに求めるべきなのであろうか。やはりそれは規則自身の中にはないであろう。少なくともチェスというゲームについて言えば、その一つのモデルとして現実の戦闘があるのではなく、戦闘をゲーム化したのであり、歴史的には事態は逆である。比喩としてゲームを持ち出すのは、その自立的規則性を言うためなのであろうが、しかしその自立性は「相対的な」ものであるということを忘れてはならないであろう。フッサールは「学問一般の可能性の制約」という枠内でゲーム規則を考えているのであり、従って時代に逆らって（人によっては時代遅れとも言う）、有意味な記号の論理を考えているのである。彼は三十年後の『形式論理学と超越論的論理学』においても、数学に関してではあるが、相変わらず同主旨のことを語っている。「新しい形式的数学の本来的に論理的な意味を取り出す作業を著しく阻害し、且つこの数学を密かに推進している志向全体を概念的把握という形式では発展せしめなかったところの、過度に自己を高めるシンボリズム〔＝記号主義〕の中に自己を失ってしまう危険性が避けられるのは、この数学の理念が論理学の理念の全連関のうちで――『論理学研究』の叙述の仕方によって――立てられた場合だけである」（XVII, 102f.）と。晩年の『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』においてもこの根本思想は不変である。「シンボルによる演繹的ゲームの単なる学科」を立てるのではなく、「ゲームのシンボルを現実の思考客観、統一、集合、多数体のための記号と見なす」（VI, 104）ことが要求される。「人は文字、結合記号、関係記号（＋、－、＝等）によって、しかもそれ等に連関をつけるゲーム規則に従って、実際にはトランプのゲームやチェスのゲームと本質的に違わない仕方で操作する」場合，「本来の学問的意味に還帰することなく」、「本来この技術的処理に意味を与え、規則に適った結果に真理（たとえ形式的普遍数学に特有の『形式的真理』であろうとも）を与える根源的思考はここでは排除されている」（VI, 46）。だからこそ「意味の空洞化」が起こり、そこからまた学問の危機を招くことにもなったのである。しかしながら数学とは違って、「論理学」はそこまで形式主義に徹底するのではなく、フッサールがシュレーダーに加えたような批判は当たらないと言われるかもしれない。論理学はゲームに終始するのではなく、言語の理想的な使用規則を定めるものだと言い得るからである。まさにその通りではあるが、しかしこの場合にはいかなる根拠によって最初の系を定めるのかが問題になるであろう。それは経験から得られたものなのか、それとも範疇的直観によるものなのか、はたま

たやはり任意のゲームとしてなのか。とにかくフッサールにとっては論理学も数学も相対的に自立的ではあっても、単なる記号の演算ではないのだから、記号の根源的意味と起源が問われなければならないのである。彼にとってそもそも論理学は認識批判の学問なのである。「論理学は……純粋理性そのものの自己解釈である」（XVII, 34）のである。

第3節 論 理 と 生

フッサールは「論理学的なもの」を「生」に根づいたものとしてみようとする。即ち「言語論的転回」の再逆転を図るのである。元々は先ず「言語」研究の必要を唱えたのであったが、直ちにそれが普遍（文法、論理学という意味で）に「媒介」されているという側面に向かったのであり、それが今度は一転して個別に「基づけ」られているという側面（普遍とは別の仕方ではあるが、媒介されているという側面）に向かうのである。「言語」そのものを主題とするというよりも、その「媒介」され、「基づけ」られているという契機、言わば「言語」の周辺を問題にしているわけである。従って「言語」の前後を生きつ戻りつして、「言語」をそのものとして取り上げないのである。それというのも、彼の言葉を用いるなら、「言語」という「自明的なものの背後に最も困難な問題が隠されて」いるからである。自明なものの「傍らに戯れている」ところの、「差し当たり且つ大概は自らを示しているものとは反対に隠蔽されている」ところの「隠蔽された主観的方法の露呈」に向かうのである。ところで彼はこの「隠蔽された主観的形成方法の露呈」という主題を「超越論的論理学」と呼ぶ。これはカントの使用法とは全く対照的である。

カントの「超越論的論理学」はわれわれが対象をアプリオリに認識する限りでの「純粋悟性」と「純粋理性」の働きを、それぞれ「分析論」（判断論）、「弁証論」（推論）として解明することを課題とする。彼の場合、感性に与えられた多様なものは悟性の材料として働くのみであり、重要なものはむしろこれを処理する悟性の働きである。従って「超越論的論理学」は悟性や理性というより高次の認識能力の機能を解明することを中心的主題とする。これに対しフッサールはカントと逆の方向に、伝統的論理学に不問に付されたままの「隠された前提」に遡り、問うのである。伝統的論理学の中心には「述語的判断」または命題があるのだが、この概念は比較的に高次のものであり、従ってより低次のものたる「前述語的判断」即ち「知覚」に基づけられているのである。「その〔＝構成的現象学〕枠内での述語的判断の起源の解明は論理学の発生論の基礎課題として組み込まれる。そしてこの発生論はこの地平全体の中で理解され、その完全な包括的意味で考えられるな

ら、超越論的論理学になる」（EU, 50)。「生の世界の経験の明証」（EU, 51）の中に論理の起源が探し求められるのである。「すべての判断に先立って経験の普遍的基盤がある。この基盤は常に可能な経験の一貫した統一として前提されている」（XVII, 226）のである。こうした点から見ても彼が「規約主義」に反対する志向の強さが伺えるわけである。「素朴な明証から発生したものである論理学は、いかなる適用可能性も有せず、空高く漂っているべきでないとすれば」（XVII, 273)、あくまで根源的明証にまで遡らなければならないのである。では実際に彼はドクサの世界からエピステーメの領域へどのようなかたちで道をつけたのであろうか。

『経験と判断』では「対象」が先ず与えられるという原初の場面から説き起こされている。「コギト以前の傾向。様々な強度を持つ志向的背景体験の刺激としての傾向。この『触発』が強くなればなるほど、没頭し、把握する傾向は強くなる。既に触れたようにこの傾向は二つの面をもつ。a)自我への押し迫り、与えられたものが自我に及ぼす動き、b)自我からする没頭への傾向、自我そのものが引き付けられ、触発される」（EU, 81f.)。ここで「没頭」とか「引き付け」という言葉が用いられていても、あくまで深層意識の出来事だということが見逃されてはならない。或る動きがコギト以前に「受動的」に既に発動しているのである。そして知覚等が行われる際に既に深層において、受動的なりに「連合」機能によって一種の統一がかたちづくられているのである。「知覚や想起の、あるいは知覚や想起の志向的対象の実際の喚起及び実際の直観的な結び付きは連合の働きである。連合は時間意識の最低の綜合の上なる層の受動的綜合である」（EU, 207)。「現在のものから発して、過去のものの活性化に向かうこうした『喚起』が可能である根拠は、同じものと類似のものとの間に既に予め受動的に『感性的な』統一、『下意識』における統一が構成されているということにある」（EU, 210)。知覚なり想起なりが発動する時には既にこうした下地があるのである。逆に言えば、こうした下地に基づけられて「受容性」（最低段階の能動性）という性格をもつ知覚や想起が成立する。「傾向への応諾としての対向、換言すれば、志向的背景体験の傾向的な性格の転換、これによってその体験は顕在的なコギトになる」（EU, 82)。顕在的なコギトになるとそこに「関心」が目覚める。そしてフッサールはこの知覚段階で論理学的諸概念の起源を発見するのである。知覚の「傾向は対象の絶えず新たな所与様式に向かって単に盲目的に進んでいくものではなく、予期志向、未来予持的予期を伴って進む」（EU, 93）のだが、大概の場合、この関心、予期志向が満足させられる。これが、「志向が阻止されないで経過する通常の場合である。対象はその

場合、端的な信の確実性において存在するものとして、かく存在するものとしてわれわれの前にある」（EU, 94)。何かを「存在するものとして」捉える「信の確実性」即ち「ある」というのが通常の知覚の形態である。だが予期志向は裏切られることがある。例えば「一様に赤い一つの球」を見ているとする。知覚が進むにつれて、赤ではなくて緑の面が、球ではなくて窪んだ所が見えてくる。従ってそこに「当て外れ」が出てくるのである。こうした事態は決して珍しいことではない。「これによって記述されたのが否定、無効または『廃棄』、『別様に』という根源的現象である。外的知覚の例で分析されたことはこれと類比的な様式で、他の諸対象を措定しつつ信じるいかなる意識にも、またその対象性にも妥当する。従って、否定は述語的判断に初めて出てくる事象ではなく、その原形態としては、受容的経験である前述語的判断において既に現れているということが解る」（EU, 97）のである。即ち「否定」は既に知覚における「当て外れ」に起源を有しているわけである。また別の例でみよう。ショーウインドウの中のものが「従業員」なのか「服を着た人形」なのか分かりかねる時がある。意識は二つの把握の間を揺れ動く。そしてそのつどどちらかに気が傾く。「信の傾き、相関的に、存在する気がする、ということのこの対立の中に可能性の概念はその起源を有している。従って可能的であること、可能性は否定と全く同様に、前述語的領域の中に既に現れており、最も根源的にはここに住まっている現象なのである」（EU, 104)。フッサールはこうしてその他の論理学上の概念も知覚の中に見届けていくのである。

こうした受動的層での論理学の出生を見た後は「述語的判断」の段階に移っていく。これは受動的なものを基礎にした上で、自発的、意志的な認識関心が発動する場合であり、そしてその最高段階が「本質観取」となるのである。だがわれわれはそこまで彼の後をついていく必要もないであろう。問題は彼の追究の方向である。

今は「知覚」と「言語」の問題を「前述語的判断」と「述語的判断」の問題に置き換えて考えることにしよう。この両者の間には何等かの「同型性」がなければならない。確かに述語的判断の中でも特に科学的判断（カントの「経験判断」）は知覚判断を大きく逸脱しているように見える。それは特定の「方法」によって前述語的判断の世界を再構成するのだから（また強い意見では、特定のパラダイムによって初めからこの世界の見え方を規定している)、両者の間の隔たりは大きいように見える。だが両者の間に多少でも関係がつけられる限り、全くの非連続ということも考えられないであろう。その連続性は、科学的判断の基盤が知覚の世界にあるということばかりではなく、前者は後者をそれなりの仕

方で説明するところに存在理由があるということからも十分考えられるところである。前者は後者を発生母体としつつも、確かに後者を或る意味で超えているのだが、その超え方はあくまで相対的に留まっている。それぞれの学問はそれぞれの成果を産み出すのだが、「学問的理性はこの成果を産み出す。そして経験的理性がその領域を産み出す」（XVII, 239）のである。「感性的世界のこのロゴス」を完成させるのが学問である。学問的なものは自らの「方法」によって知覚的なものを別の目で見させるのだから、「別の目」という意味では後者と非連続的だが、やはり「知覚的なもの」を対象にするという意味では連続的である。この両者の関係は、ハイデッガーの用語を流用するなら、「了解」と、これの完成としての「解釈」との関係に当たるであろう。述語的なものは前述語的なものの完成であり、「解釈」であるが、後者は前者の「了解」内容を形成している。これは確かに一種の循環ではあるのだが、「しかしこの循環の中に一つの誤りを見たり、循環を避けるいろいろの道を見張っていたり」する必要はないのである。この循環は前述語的判断と述語的判断との間にばかりでなく、知覚と言語、先コギトとコギトの間にも同様のかたちで存在しているように思われる。前者は後者を基づけつつも、逆に後者に媒介されているのであり、われわれはここに弁証法的関係を見ないわけにはいかないのである。

注

第一章

第1節

(1) 「事象そのものへ還帰することは認識以前の世界へ還帰することである」(M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945, p. III.)。なおフッサールとハイデッガーの場合については後述する。

(2) この場合直ちに思い出されるのはカントの「事象自体そのもの」という概念であろうが、これはいわゆる「物自体」のことであるから、目下のわれわれの考察の主題にはならない。

(3) G, W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, 6. Aufl., Meiner, 1952, S. 12. また『大論理学』でも同様の意味で用いられている (vgl. Wissenschaft der Logik, l. Teil, hrsg. von G. Lasson, Meiner, 1963, S. 15, 26, 30, 36, 60). なお「理性」の章では「事象そのもの」という概念は極めて特殊な意味で用いられているので (z. B. S. 294)、ここでの議論の対象とはしない。

(4) Ibid., S. 11.

(5) L. Feuerbach, Sämmtliche Werke, Bd. II, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Frommanns Verlag, 1904, S. 185.

(6) Ibid., S. 173.

(7) フッサールの著作から引用する場合、全集 (Husserliana) についてはその巻号で、Philosophie als strenge Wissenschaft については S. W Erfahrung und Urteil については EU と略記し本文中に示す。

(8) Vgl. G. Frege, Kleine Schriften, hrsg. von I. Angelelli, Olms, 1967, S. 182f. なお渡辺二郎教授はフレーゲのこの「事象そのもの」という概念が、「現象学的標語」に似た言い回しであることに注目しておられる (「フレーゲ『算術の基礎』とフッサール『算術の哲学』」、論集V、東京大学文学部哲学研究室、昭和61年、15頁)。

(9) 『現象学の理念』ではまだ「超越論的」という概念は用いられていないが、しかし編者ビーメルが指摘しているように，基本的には超越論的問題設定によって論じられている (vgl. W. Biemel, Einleitung des Herausgebers, in: Hua. II, S. VIII.)。

(10) 事象を認知する理論的作用 (「事象を表象する作用」) と、これに基づけられる実践的作用 (例えば「事象を価値づける作用」) とは別種であり、これ等の作用の志向的相関者はそれぞれ「単なる表象」と「価値ある表象、あるいは本来の価値」とである。そして前者の志向性が「事象そのものへ (auf) の方向」と呼ばれ、後者の「価値へ向かう」方向と区別される (III, 82f., 238)。従って「事象」という概念は広狭の二義を持っており、「事象そのものへ」は狭義の方になるのだが、しかしわれわれはここでの問題の性格上広義で用いたい。

(11) Vgl. M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe II Abt. Bd. 20, Klostermann, 1979, 20, § 9, α)

(12) Ibid., S. 112.

(13) M. Heidegger, Sein und Zeit, Gesamtausgabe I Abt. Bd. 2, Klostermann, 1977, S. 42.

(14) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A248f. なおこの引用文中の「現れ」と「現象」とはそれぞれ「現象」、「現象体」と訳されるのが普通であるが、ハイデッガーの言葉との関連上このように訳した。

(15) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 47.

(16) Ibid., S. 47.

(17) Ibid., S. 48.

(18) Ibid., S. 47.

(19) Ibid., S. 44.

(20) Ibid., S. 291.

(21) Ibid., S. 45.

(22) Ibid., S. 45.

(23) Ibid., S. 129.

(24) Ibid., S. 45.

(25) Ibid., S. 51.

(26) Ibid., S. 52. なおハイデッガーは『思索の事象へ寄せて』においては「事象そのものへ」という呼び掛けは『ロゴス』論文から始まったとしている（vgl. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Niemeyer, 1969, S. 69.)。

(27) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 80.

(28) Ibid., S. 290.

(29) Ibid., S. 282.

(30) Vgl. ibid., S. 289.

(31) Ibid., S. 36.

(32) M. Merleau-Ponty, ibid., p. II.

(33) Ibid., S. 38.

(34) M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 86.

(35) M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, S. 3.

(36) Ibid., S. 6.

(37) Ibid., S. 104.

(38) Ibid., S. 105.

(39) Ibid., S. 34.

(40) Ibid., S. 96f.

(41) Ibid., S. 107.

(42) Ibid., S. 108.

(43) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 37.

(44) Ibid., S. 37.

(45) Ibid., S. 46.

(46) Ibid., S. 46.

(47) Ibid., S. 47.

(48) メルロー＝ポンティは現象学にとって「記述することが問題であって、解明したり、分析したりすることは問題ではない」と言うが、これは明らかに言い過ぎであろう。M. Merleau-Ponty, ibid., p. II.

(49) M. Heidegger, Über den Humanismus, Klostermann, 1949, S. 30.

(50) Ibid., S. 47.

(51) Ibid., S. 41f.

(52) Ibid., S. 42.

(53) Ibid., S. 43.

(54) Ibid., S. 5.

(55) M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 70.

(56) Ibid., S. 77.

(57) Ibid., S. 71.

(58) Ibid., S. 72 usw.

(59) Ibid., S. 76.

(60) Ibid., S. 90.

第2節

(1) I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Meiner, 1976, S. 75.

(2) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B307.

(3) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenchaften im Grundrisse, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Meiner, 1959, S. 37.

(4) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 46.

(5) H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 3ed., Nijhoff, 1982, p. 121.

(6) Q. Lauer, Phenomenology, Harper, 1965, 59.

(7) P. Janssen, Edmund Husserl, Alber, 1976, S. 95.

(8) 『論理学研究』第二版では『イデーンⅠ』の成果を基に、「現象学的直覚」(II/1, 456)、「理念的直覚」(II/1, 15)、「理念化」(II/1, 149. 249. 292. 382f., II/2, 733. 765)、「理念化的思考」(II/1, 14)、「理念化的直観」(I, 246)、「本質洞察」(II/1, 27. 357)、「本質観取」(II/1, 23. 456)等様々な言葉が挿入されている。

(9) Vgl. R. Ingarden (Hg.), Brief an Roman Ingarden, Nijhoff 1968, S. 121 Anm., S. 133.

(10) E. Holenstein, Die Grenzen der phänomenologischen Reduktion in der Phonologie oder eine strukturalistische Lektion, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. 2, Alber, 1976, S. 88.

(11) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A99.

(12) I. Kant, ibid., A104f.

(13) E. Ströker, Phänomenologische Studien, Klostermann, 1987, S. 3.

(14) R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii の規則第三及び規則第九。

(15) E. Ströker, ibid., S. 12.

(16) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 289.

(17) E. Tugendthat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Walter de Gruyter, 1967, S. 106.

(18) E. Ströker, ibid., S. 10f.

(19) Z. b. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 70, E. Ströker, ibid., S. 1 usw.

(20) 既に前期でもこの考え方は或る意味では準備されていたと言えるかもしれない、即ち存在問題のためには「大概は言葉が欠けているばかりでなく、就中文法が欠けている」(M. Heidegger, ibid., S. 52.) と言われている。しかし彼はこの時期にはまだ「文法」を見出さんとしていたのだが、後期には根本的に「文法」はあり得ないものとされているようである。

第3節

(1) M. Heidegger, ibid., S. 84.

(2) E. Holenstein, ibid., S. 88.

(3) 現象的還元を主題にしている手稿Bは八千頁に及ぶという。Vgl. R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Nijhoff, 1968, S. 215 Anm. 1.

(4) Vgl. H. Spiegelberg, ibid., p. 121.

(5) R. Boehm, ibid.
渡辺二郎「現象学的還元について」、『現象学』、有斐閣、1970年。
立松弘孝「現象学の方法」、『講座現象学2』、弘文堂、1980年。

(6) R. Boehm, ibid., S. 126.

(7) Ibid., 122ff. 立松弘孝、上掲書、42頁注(21)。

(8) 1905年の『時間講義』でも、「客観的時間のスウィッチを切る」(X, 4) という言い方はされていた。Vgl. R. Boehm, ibid., S. 126.

(9) Vgl. R. Boehm, ibid., S. 129 u. W. Biemel, Einleitung des Herausgebers, in: Husserliana Bd. II, S. IX.

(10) Ibid., S. 127.

(11) Ibid., S. 135.

(12) Ibid., S. 135.

(13) 「還元」が「生産的側面」を、「エポケー」が「制限」の側面を表していると考えることができる事例も多いのだが (vgl. R. Boehm, ibid., S. 132f., 136f.)、区別が明確でない場合もある (立松、上掲書、38頁参照)。

(14) シュトレーカーによればフッサールの「還元」はデカルトの「夢談議」と余り違わないし、デカ

ルトとの差異を強調して「括弧に入れる」等の術語を用いても、そのことは「還元」を解り易くするよりも、却って不明にする、と批判している（E. Ströker, Das Probrem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls, in: Analecta Husseriana, vol. 1, Reidel, 1971, p. 171f.)。確かにフッサールが考えているほど「還元」が斬新なものとも思われないのだが、しかし問題をわれわれのように整理すればフッサールの本来の意図は了解できるであろう。

(15) Vgl. R. Boehm, ibid., S. 216. 渡辺二郎、上掲書、151頁注(14)参照。

(16) R. Boehm. ibid., S. 186.

(17) 「新しい道」へのもう一つの誘因は、デカルト的道が独我論的傾向を有していたことから、相互主観性の問題を改めて取り上げなければならなかったということにもある。だが本稿ではこの議論を割愛する。

(18) Vgl. R. Boehm, ibid., S. 209 Anm. 5.

(19) Vgl. Beilage in Husserliana Bd. VIII. なお『イデーン』の「後書き」では「私は長年の熟慮によって種々の等しく可能な道を歩んできた」(V, 148) と述べられている。

(20) 『第一哲学』ではまだ「必当然性」と「十全な明証性」との区別が判然とはしていなかったのだが、ここでは明確になっている。Vgl. R. Boehm. ibid., S. 211.

(21) 渡辺二郎、上掲書、116頁参照。

(22) L. Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie, Gütersloh, 1963, S. 80.

(23) Ibid., S. 86.

(24) Ibid., S. 88.

(25) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 67.

(26) L. Landgrebe, ibid., S. 197.

(27) P. Thévenaz, What is Phenomenology ?, Qudrangle, 1962, p. 111f. (邦訳、41頁以下)。

(28) R. Boehm, Husserls drei Thesen über die Lebenswelt, in: Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, hrsg. von E. Ströker, Klostermann, 1979, S. 25.

(29) K. Schuhmann, Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie, in: Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, S. 82.

(30) F. Fellmann, Phänomenologie und Expressionismus, Alber, 1982, S. 55. (邦訳、54頁)。

(31) Ibid., S. 62f. (邦訳、64頁以下)。

(32) Ibid., S. 94. (邦訳、103頁)。

(33) Ibid., S. 73ff. (邦訳、78頁以下)。

(34) Ibid., S. 109. (邦訳、120頁)。

(35) Ibid., S. 86. (邦訳、93頁)。なおフェルマンによれば、フッサールのこの張り詰めた緊張があったからこそ彼の後期の弟子達の下で、その限界を超えた「詩作への道」の「起爆剤」となったのである。

(36) M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe II Abt. Bd. 24, Klostermann, 1975, 28f.

(37) E. Tugendhat, ibid., S. 263.

(38) M. Merleau-Ponty, ibid., p. VIII.

(39) Ibid., p. IX.

(40) I. Kant, ibid., S. BXXX.

(41) Vgl. I. Kern, Husserl und Kant, Nijhoff, 1964, S. 26, S. 180.

(42) ケルンは「一九〇七年の転回」(ibid., S. 27) と呼んでいるが、「コペルニクス的転回」という言葉自体は一九〇八年以来のようである (vgl. R. Boehm, Einleitung des Herausgebers, S. XXXI, in: Hua. VII.)。

(43) I. Kern, ibid., S. 31.

(44) I. Kant, ibid., B25.

(45) Ibid., A158=B197.

(46) Ibid., BXIII.

(47) Ibid., A720=B748.

(48) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 51.

(49) L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6. 13.

(50) W. Dilthey, Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen, Gesammelte Schriften Bd. VIII, Teubner, 1931, S. 11.

(51) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Meiner, 1959, S. 10.

(52) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 44.

(53) I. Kant, ibid., A713=B741.

(54) Ibid., B161.

(55) I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, als die Wissenschaft wird auftreten können, § 36.

(56) G. W. F. Hegel, ibid., S. 42.

(57) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B146.

(58) W. Biemel, Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, 1959, S. 200.

(59) W, Szilasi, Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Niemeyer, 1959, S. 118.

(60) M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, S. 96f.

(61) Q. Lauer, Phenomenology, Harper, 1965, p. 121.

(62) M. Heidegger, ibid., S. 41.

(63) E. Tugendhat, ibid., S. 259.

(64) M. Heidegger, ibid., S. 292.

(65) Ibid., S. 82.

(66) E. Tugendhat, ibid., S. 263.

(67) M. Heidegger, ibid., S. 203.

(68) Ibid., S. 84.

(69) I. Kant, ibid., B278.

(70) I. Kant, ibid., A350. A版・B版に共通するところから一例を引けば、「単純な且つそれ自身だけでは内容において全く空虚な、私の表象」(A345f. =B404) と言われている。

(71) Vgl. I. Kant, ibid., B131f.

(72) カントも「超越論的統覚」と「悟性」とを等置していると見られる説明もしているのだが (A 119, B134)、正しく理解すれば、この統覚は悟性としても働くが、構想力としても、感性としても働くようなものと見なされるべきであろう。

(73) I. Kern, ibid., S. 180.

(74) In: ibid., S. 181.

(75) W. Biemel, Einleitung des Herausgebers, S. VIII, in: Husserliana Bd. II.

(76) In: A. Diemer, Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, 2 Aufl., Hain, 1965, S. 307 Anm. 219.

(77) 「非理性、本当の善についてのあの真の知を求めて骨折らない盲目的な、不明晰な生き方は人間を至福ならざるものにし、人間に愚かな目的を追求させる」(in: A. Diemer, ibid., S. 308)。

(78) メルロー=ポンティが「基づけ」概念を用いて、フッサールと同様の分析を行っているとも周知の通りである。即ち「物質的なもの」、「生命的なもの」、「精神的なもの」の関係について、高次のものは低次のものに「基づけられ」つつ、これから「解放され」、「新しい構造化」を成立せしめるのである (M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, 7e éd., 1972, p. 99.)。

(79) J. Hyppolite, Genèse et structure de la phénoménologie de l' esprit, 1946. (邦訳, 123頁)。

(80) G. W. F. Hegel, ibid., S. 80.

第二章

(1) Vgl. R. Boehm, Einleidung des Herausgebers, S. XXXI, in: Hua. Bd. X.

(2) 一九二八年、ハイデッガー編集という名目で Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX に発表されたものに関してみれば、この講義から採られた部分はごく僅少であって、大部分は一九〇七年から一九一〇年にかけての草稿の中から収められており、一九一七年のものもある (vgl. R. Boehm, ibid., S. XXIII)。なお現在の全集第十巻には一八九三年〜一九一一年の論考が補遺として収められている。

(3) 「現象学的還元」という方法論的操作が整理されたのは一九〇六年から一九〇七年の冬学期においてである (vgl. W. Biemel, Einleitung des Herausgebers, S. VIII, in: Hua. Bd. II und U. Claesges, Einleitung des Heraugebers, S. XIV, in Hua. Bd. XIV)。

(4) 全集第十巻の附論では、本論が論じられて以降のものも収められているので、この術語も登場している (z. B. S. 124, S. 338f.)。

(5) Vgl. A. Diemer, ibid., S. 116ff.

(6) フッサールにとって元々「自我」の確立こそ重要な問題であったのだから、最後期になって初めて自我の能動的働きが表立ったわけではないという理由で、ヘルトはディーマーの見解に反対し

ている（K. Held, Lebendige Gegenwart, Nijhoff, 1966, S. 99)。

(7) 別の箇所では（X, 287)、この順序を逆にして、①意識の流れ、②前経験的時間、③経験の存在、という仕方で分類している。

(8) ヘルトは『時間講義』の第三十四節以降がその後展開されたとしている（K. Held, ibid., S. 11)。

第1節

(1) この限界内の時間を「現在時」と呼ぶこともできる（vgl. X, 220)。

(2) 「想起」に「再」を付加するのは余計なようではあるが、「先想起」の「先」と対応させるために敢えて付加しておきたい。

(3) フッサールは「再生産的先想起」(III, 178）という術語も用いていたのだが、これでは混乱が避け難いであろう。この場合も「再」に代えて「先」としたほうがよいであろう。

(4) フッサールはこの「時間図表」(X, 28）のみならず、その他の箇所でもいろいろな図表の作成を試みているのだが、その中でもメルロー＝ポンティの作成したものに近いのもある（vgl. X, 230)。

(5) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 477.

(6) G. Eigler, Metaphysische Voraussetungen in Husserls Zeitanalysen, Hain, 1961, S. 103.

(7) Vgl. ibid., S. 47.

(8) Augustinus, Confessiones, XI, 20.（邦訳、307頁)。

(9) Ibid., XI, 15.

(10) Aristoteles, Physica, 220a.（邦訳、121頁)。奇妙なことだがフッサールはアリストテレスに言及することが少な過ぎる。全集第十巻においてアリストテレスに触れているのは僅か一か所だけであり（X, 245)、しかも時間論と直接は関わりのない部分においてである。

(11) 時間の二分肢説を唱える珍しい見解もある。シュミッツによれば、純粋な今とは、夜中に驚いて目が覚める時とか、不意に痛みを感じる瞬間とかであり、この「不意なること」によって今は否応なく来るべき不気味なものに曝される。この不意の際には過去は一旦現在と切り離されてしまう。従って、彼は現在と未来を併せて「疑似現在」と呼び、これと過去との二分肢を主張し、「時間の伝統的な三分肢」説に対抗させている（H. Schmitz, Subjektivität, Bouvier, 1968, S. 73～79)。これは面白い見方であるが、しかしこれは人間学的分析であって、目下のわれわれの分析には参考にならないであろう。

(12) I. Kant, ibid., A99.

(13) H. Bergson, Essai sur les **données** immédiates de la conscience, 154e, P. U. F. p. 80.

(14) Ibid., p. 178.

(15) 我が国のフッサール時間論の草分けたる高橋里美も、フッサール時間論は「形式なる点において、或る意味で実体的なベルグソンの純粋持続と区別せられるであろう」（高橋里美全集、第四巻、福村出版、1973年、105頁）と述べている。

(16) ハイデッガーはカントにおける「実在性」という概念を、今日の認識論で言う「現実性」と取り違えてはいけないという注意を与えており、それは「事象性」または「本質」のことを意味する

と言っている（vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, 1951, S. 84)。

(17) I. Kant, ibid., A35=B52.

(18) Ibid., B224f.

(19) Ibid., B291.

(20) だからシュミッツは、アウグスティヌスに比べてカントには全く躊躇というものがなく、彼は当然であるかのごとく奇襲してくる、と皮肉っている（vgl. H. Schmitz, ibid., S. 69)。

(21) I. Kant, ibid., A30=B46.

(22) Ibid., A31=B46.

(23) Ibid., A31=B47.

(24) Ibid., A31=B47.

(25) Ibid., A32=B48.

(26) M. Heidegger, ibid., S. 49.

(27) I. Kant, ibid., B202.

(28) 『時間講義』の或る箇所では「内在的時間即ち持続するものの持続と変化とがそのうちにある客観的時間、真の時間」と「準時間的秩序」としての「前現象的、前内在的時間性」とを区別している（X, 83)。ここの「内在的時間」や「客観的時間」という用語は混乱の極みに達している。

(29) In: K. Held, ibid., S. 38.

(30) われわれはカントの「知覚判断」と「経験判断」のことを考えている（vgl. I. Kant, Prolegomena, § 18)。

(31) このことは「時間」についても妥当する（vgl. G. Brand, Welt, Ich und Zeit, Nijhoff, 1955, S. 138 Anm. 1.)。

(32) ディーマーは「主観的に客観的時間」と、相互主観的という意味での「客観的な客観的時間」とに分けているのだが（vgl. A. Diemer, ibid., S. 134f.)、これも確かに理由のある分類には違いないのだが、こうした二分法だけでは不十分であろう。

(33) フッサールもA版の方を高く評価している（vgl. XI, S. 125, 275 usw.)。

(34) M. Heidegger, ibid., S. 164.

(35) Ibid., S. 165.

(36) Ibid., S. 169

(37) Ibid., S. 169f.

第2節

(1) Vgl. A. Ponsetto, Die Tradition in der Phänomenologie Husserls, Hain, 1978, S. 102.

(2) 「主観的時間」（X, 112, EU, 183 usw.)，「現象学的時間（性)」（III, 196, X, 22 usw.）という術語は『時間講義』では「前経験的時間」を指しているようであるが、その他の著作では、本来の「客観的時間」との対比で述べられているところからすれば、「現象的時間」（EU, 190usw.）を指しているようである。

(3) カントは「主観的継起」と「客観的継起」とが異なる場合ではなく、後者が前者を拘束する場合を念頭においている。なおこの点は後で「因果性」を論じる折りにもう一度取り上げられる。

(4) まだ『時間講義』では「客観的時間」はこの意味で考えられていることが多い。

(5) 事物は「時間的物」としてと同時に、「延長せる物」、「質料的物」としても限定されなければならない (vgl. III, 367f.)。

(6) 「世界構成は、その最も内的な核心においては時間構成である」(G. Eigler, ibid., S. 97)。

(7) アイグラーはヨーロッパ的な「時間」解釈の本質的な点は、時間の「恒常的な流れ」とそれの「拡がり」にあるとしている (vgl. ibid., S. 103)。

(8) I. Kant, ibid., A144=B183.

(9) Ibid., B224f.

(10) 「継起し流れるのは時間そのものではなく、時間の言葉で捉えられた物の現出と、時間の言葉を語るわれわれだけだ、と言わなければならないであろう」(滝浦静雄、『時間』、岩波新書、1976年. 194頁)。その他多くの点で筆者は氏の見解に示唆を受けた。なおバラードも時間の所在は「意味関係」にあるとしている (E. Ballard, Alms for Oblibion, in: Phenomenological Perspectives, Nijhoff, 1975, p. 183f.)。

(11) フッサールも「実在的時間性」(I, 166) という言葉を用いているが、カントの「経験的実在性」という概念がそうであるように、われわれは、こうした場合の「実在性」とは「客観的妥当性」を有するという程度の意味だと解したい。

(12) 一般的には、「質点」と考えても間違いではないであろう。Vgl. C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, Hanser, 1971. (邦訳、426〜430)。

(13) M. Merleau-Ponty, ibid., p. 489. (邦訳、332頁)。

(14) プラトンも些か神秘的な背景があってのことだが、時間と天との同時性を主張している(Platon, Timaios, 38b.)。

(15) アイグラーはアリストテレス、アウグスティヌス、フッサールの時間論に関し優れた比較研究を公にしているのだが、その掉尾を周知のアウグスティヌスの「時間とは何であろうか、……尋ねる人があって答えようとすると、私は知らない」(Augustinus, ibid., XIV, 17) という引用で締めくくっているのは、われわれが問題にしている水準での問いと存在論的問題設定との或る種の混同からきているのではなかろうか。Vgl. ibid., S. 117.

(16) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, S. 210.

(17) Aristoteles, Phisica, 219a. (邦訳、118頁)。

(18) Ibid., 219b. (邦訳、118頁)。

(19) E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, 4. Aufl., Barth, 1920, S. 433.

(20) この基準になる系(「純粋持続系」)を基にして、「時」の内容となるべき持続系(物体の運動、知識の情報等六種)が測定される、と言えば、事態は簡明になるかもしれない(中埜肇、『時間と人間』、講談社現代新書、1976年、27頁、36頁参照)。

(21) Vgl. E. Ballard, ibid., p. 176.

(22) 但しフッサールは『時間講義』では「産出する」という語を、専ら「今」が絶えず「過去把持」

となっていくという意味で用いている（z. B. X. 100)。

(23) I. Kant, ibid., A189＝234.

(24) Ibid., A193＝B238.

(25) 覚知の順序も観測者によって異なる（換言すれば、或る観測者には或る順序で、他の観測者には他の順序で一定している）ことがあり得る。Cf. G. J. Whitrow, What is Time?, Thames and Hudson, 1972.（邦訳、147頁)。

(26) Vgl. SW, 33f.

(27) 因果律によらない記述の試みもなされているようである。亀淵廸、「因果的時間からの解放」（伏見康治、柳瀬睦男編、『時間とは何か』、中央公論社、1974年、86頁）参照。

(28) 柳瀬睦男、「三つの時間構造をめぐって」（『時間とは何か』、74頁）参照。

(29) E. Mach, ibid., S. 434.

(30) 「原因とか結果とかはわれわれが現象につけた便宜的な名称にすぎないのであり、物理的に意味ある言い方は、『二つの現象OとAがある種の相関関係をもっている』ということである」（亀淵廸、上掲書、91頁)。

(31) 「時というものがわれわれの直観を記号化する……ための人間生活の手段であるなら、これに実体的意味や形而上学的意味を賦与するのは……あまり気の効いたことではあるまい」（山内恭彦、「時間は流れない」、上掲『時間とは何か』、45頁)。

(32) BIII 1, S. 95, in: A. Diemer, ibid., S. 260.

(33) ウイットロウ、上掲書、邦訳、147頁。

(34) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 421.

(35) Ibid., S. 331.

(36) 伝えられているところによると，フッサールはハイデッガーから完成間近の『存在と時間』の草稿を見せられ、これに刺激を受けて、自分の以前の原稿を思い立って『時間講義』として出版する気になったようであるが、われわれがここに挙げたことも、その一因をなしたということも考えられないこともない。Vgl. R. Boehm, Einleitung des Herausgebers, S. XXIIIf., in: Hua. X.

(37) 拙稿、「歴史の現象学」（高橋昭二、徳永恂編、『歴史の哲学』、北樹出版、1980年、251頁以下参照)。

第3節

(1) Vgl. G. Brand, ibid., S. 71.

(2) R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, S. 106.

(3) ベームは「真の絶対者」を「神」概念との関係で考えようとしている（vgl. ibid., S. 101)。

(4) C16IV, S. 18, in: G. Brand, ibid., S. 79.

(5) G. Brand, ibid., S. 79.（邦訳、135頁)。

(6) KIII 6, S. 37, in: ibid., S. 26.

(7) Ibid., S. 68.（邦訳、117頁)。

(8) C3II, S. 7, in: ibid., 75.

(9) Vgl. K. Held, ibid., S. 142.

(10) AV5, S. 2, in: G. Brand, ibid., S. 62.

(11) Vgl. K. Held, ibid., S. 112. 及び新田義弘、『現象学』、岩波全書、1978年、189頁参照。

(12) Vgl. ibid., S. 104, S. 143.

(13) L. Landgrebe, ibid., S. 196.

(14) ヘルトはこうした問題設定が欠けているという点でブラントを批判している (vgl. K. Held, ibid., S. 105, S. 109)。なおロール=ディーチもヘルトと全く同じ問題設定によって論じている。Vgl. U. Rohr-Dietschi, Zur Genese des Selbstbewußtseins, Walter de Gruyter, 1947, S. 35～42.

(15) C17IV, S. 6, in: K. Held, ibid., S. 102.

(16) C17IV, S. 1f., in: ibid., S. 99.

(17) C13II, S. 9, in: ibid., S. 103.

(18) Ibid', S. 104.

(19) AV5, S. 5, in: ibid., S. 106.

(20) Ibid., S. 112.

(21) EIII2, S. 50, in: ibid., S. 117.

(22) C10, S. 21, in: ibid., S. 117.

(23) C3III, S. 7, in: ibid., S. 113.

(24) U. Rohr-Dietschi, ibid., S. 43.

(25) K. Held, ibid., S. 135.

(26) CI, S. 3, in: ibid., S. 143.

(27) ヘルト (ibid., S. 162) やロール=ディーチ (ibid., S. 49) は「数的な一」を否定的な意味で用いているのだが、カントと同様、フッサール自身はこの種の類語を肯定的な意味で使用することが多い。即ち他者との関係においてではなく、自我の同一性を表現するための用語 (vgl. Hua. VIII, 412, Hua. XV, 347etc.) なのである。

(28) 或る意味では自己認識よりも他者把握の方が生き生きと行われ得る側面がある。「従って私は、私自身の諸体験を経過し、消滅した体験としてしか視野に入れることができないのに対し、私は他者の体験に、それが経過するままに目を向けることができる」(A. Schutz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Suhrkamp, 1974, S. 143)。

(29) K. Held, ibid., S. 160.

(30) このような考え方はフッサールに特有のものではなく、哲学史的にも伝統があり、特にフィヒテの「事行」、ヘーゲルの「自己自身の確信の真理」がそうであると、ヘルトは指摘している (ibid., S. 170)。及び新田義弘、上掲書、191頁参照。

(31) C16VII, S. 6, in: K. Held, ibid., S. 160. フッサールがこの類比化を行っているところは珍しくない。例えば「私自身との共同と自我極一合一としての、他者との共同、……」(XV, 574) と名付けられている一九三三年の論述もある。

(32) Vgl. U. Rohr-Dietschi, ibid., S. 51.

(33) Vgl. ibid., S. 55, und L. Landgrebe, ibid., S. 38.

(34) U. Rohr-Dietschi, ibid., S. 38.

(35) 筆者はケラーの著者はまだ未見である。従ってこの項に関する叙述はロール＝ディーチの著作の紹介である。

(36) In: U. Rohr-Dietschi, ibid., S. 57.

(37) In: ibid., S. 58.

(38) In: ibid., S. 61.

(39) In: ibid., S. 61.

(40) In: ibid., S. 63.

(41) Ibid., S. 65.

(42) 既に引用した箇所でも見られる通り、フッサールは „Selbst“ の伴わない „Entfremdung“ を、「脱他化」即ち他者が他者でなくなり、自己と同じ性格が与えられるという意味にも用いているのだが、その場合は「自己疎外」を全く含意していない。

(43) In: G. Brand, ibid., S. 20. 尤も正確には、「自己疎外は世界経験的生としての含蓄という形式において遂行される」(B15IX, S. 8) となっている。

(44) Ibid., S. 80.

(45) K. Held, ibid., S. 178f.

(46) G. Eigler, ibid., S. 105.

(47) U. Rohr-Dietschi, ibid., S. 46.

(48) 「その主観にとっては、当の主観も含めて、一切が時間的意味をもつものとして与えられるということ、つまり時間が完全に有効な意味をもっているということを言いかえただけのことでなければならない」（滝浦静雄、上掲書、200頁）ということが「真の絶対者」の本当の意味であろう。

(49) ヘルトは「前反省的」な「機能現在」をその総体性において捉えようとする際の、その目的論的原理として、しかも対象化的方法によってではなく、内的根拠、即ち匿名的な自己共同化の根拠を求めるという視点を通じて、「神」が見出されるという方向に議論をもっていくのだが、その十分な展開は今後に待たなければならない（vgl. K. Held, ibid., III Teil)。またアイグラーは、フッサールの場合にも、「中世的思想の極め付きの世俗化においてではあるにしても、もう一度永遠と時間という考え方に出会う」(G. Eigler, ibid., S. 115) と言う。これは「永遠の今」と「立ち止まる今」との間の一種の「存在の類比」を示唆しているのであろうが、彼もそれ以上には立ち入らない。

(50) M. Merleau-Ponty, ibid., p. 484.（邦訳、326頁)。

(51) 周知のようにこれについては多々論じられるところであるが、本稿では主として「意識生」の問題に焦点を絞ることにする。

(52) K. Held, ibid., S. 28.

(53) C16V, 13, in: G. Brand, ibid., S. 102.

(54) AV5, S. 9., in: ibid, S. 105.

(55) C16IV, S. 10, in: K. Held, ibid., S. 43.

(56) AV22, S. 50, in: G. Brand, ibid., S. 127.

(57) C2III, S. 3, in: ibid., S. 109.

(58) M. Merleau-Ponty, ibid., p. 489. (邦訳、332頁)。

(59) G. Brand, ibid., S. 99. (邦訳、161頁)。

(60) Tran Duc Thao, Phénoménologie et matérialisme dialectique, 1951. (邦訳、155頁)。

(61) G. Brand, ibid., S. 129.

(62) C2III, S. 3, in: ibid., S. 129.

(63) I. Kant, ibid., B72.

(64) J. Cohen, Psychological Time in Health and Disease, Thomas, 1976. (邦訳、180頁)。

(65) J. Cohen, ibid. (邦訳、40頁)。

第三章

第1節

(1) J. M. Edie, Edmund Husserl's Phenomenology, Indiana Univ. Press, 1987, p. 37.

(2) J. M. Edie, Speaking and Meaning, Indiana Univ. Press, 1976 (邦訳、20頁)。

(3) 「私は対象性という無規定な表現を選んでいるのだが、それというのも、ここでは一般に、単に狭い意味での対象ばかりでなく、事態、徴表、非独立的、実在的形式、あるいは範疇的形式等も問題となるからである」(XIX/1, 45 Anm.)。

(4) I. Kant, ibid., A109.

(5) Ibid., A104.

(6) 滝浦静雄、「哲学と言語」(『いま哲学とは』、岩波講座1、1985年、135頁) 参照。

(7) 上掲書、46頁。

第2節

(1) I. Kant, ibid., BVIII.

(2) 田島節夫、『言語と世界』、勁草書房、1973年、12頁。

(3) J. M. Edie, ibid. (邦訳、67頁)。

引用文献一覧

Aristoteles, Physica. 藤沢令夫訳「アリストテレスの自然学」世界の名著9、中央公論社、1972年。

Augustinus, Confessiones. 今泉三良、村治能就訳「告白」世界の大思想3、河出書房、1966年。

Ballard, E., Aims for Oblibion, in: Phenomenological Perspective, Nijhoff, 1975.

Bergson, H., Essai sur les données immédiates de le conscience, 154e, P. U. F. 1976.

Biemel, W., Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 13, 1959.

Boehm, R., Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Nijhoff, 1968.

————, Husserls drei Thesen über die Lebenswelt, in: Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, hrsg, von E. Ströker, Klostermann, 1979.

Brand, G., Welt, Ich und Zeit, Nijhoff, 1955. 新田義弘他訳『世界、自我、時間』国文社、1976年。

Descartes, R., Regulae ad directionem ingenii.

Dilthey, W., Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen, Gesammlte Schriften Bd. VIII, Teubner 1931.

Edie, J. M., Speaking and Meaning, Indiana Univ. Press, 1976. 滝浦静雄訳『ことばと意味』岩波書店、1980年。

————, Edmund Husserl's Phenomenology, Indiana Univ. Press, 1987.

Eigler, G., Metaphyische Voraussetungen in Husserls Zeitanalysen, Hain, 1961.

Fellmann, F., Phänomenologie und Expressionismus, Alber, 1982. 木田元訳『現象学と表現主義』岩波書店、1984年。

Feuerbach, L., Sämmtliche Werke, Bd. II, Fromann, 1904.

Frege, G., Kleine Schriften, Olms, 1967.

Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, 6. Aufl., Meiner, 1952.

————, Wissenschaft der logik, Meiner, 1963.

————, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Meiner, 1959.

Heidegger, M., Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesammtausgabe II Abt. Bd. 24, Klostermann, 1975.

————, Prolegomena zur Geschite des Zeitbegriffs, Gesammtausgabe II Abt. Bd. 20, Klostermann, 1979.

————, Sein und Zeit, Gesammtausgabe I Abt. Bd. 2, Klostermann, 1977.

————, Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, 1951.

————, Über den Humanismus, Klostermann, 1949.

————, Zur Sache des Denkens, Klostermann, 1969.

Held, K., Lebendige Gegenwart, Nijhoff, 1966.

Holenstein, E., Die Grenzen der phänomenologischen Reduktion in der Phonologie oder eine strukturalistische Lektion, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. 2, Alber, 1976.

Husserl, E.,Cartesianische Meditationen, Husserliana Bd. I, Nijhoff, 1963.
————, Die Idee der Phänomenologie, Hua. Bd. II. 1950.
————, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, Hua. Bd. III, 1950.
————, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch, Hua. Bd. IV, 1952.
————, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologoschen Philosophie, 3. Buch, Hua. Bd. V. 1952.
————, Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie, Hua. Bd. VI, 1952.
————, Erste Philosophie, 2. Teil, Hua. Bd. VIII, 1954.
————, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Hua. Bd. X. 1966.
————, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, 3. Teil, Hua. Bd. XV, 1973.
————, Formale und transzendentale Phänomenologie, Hua. Bd. XVII, 1974.
————, Logische Untersuchungen, Bd. I. Hua. XVIII, 1975.
————, Logische Untersuchungen, Bd. II/1, Hua. Bd. XIX/1, 1984.
————, Logische Untersuchungen, Bd. II/2, Hua. Bd. XIX/2. 1984.
————, Aufsätze und Rezensionen. Hua. Bd. XXII, 1979.
————, Philosophie als strenge Wissenschaft, Klostermann, 1965.
————, Erfahrung und Urteil, Classen, 1964.
Hyppolite, J.,Genèse et structure de la phénoménologie de l' esprit, 1946. 市倉宏祐訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻、岩波書店、1972年。
Ingarden, R.,Brief an Roman Ingarden, Nijhoff, 1968.
Janssen, P., Edmund Husserl, Alber, 1976.
Kan, I.,Kritik der reinen Vernunft. Meiner.
———, Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wir auftreten können, Meiner, 1976.
Kern, I.,Husserl und Kant, Nijhoff, 1964.
Landgrebe, L.,Der Weg der Phänomenologie, Gutersloh, 1963.
Lauer, Q.,Phenomenology, Harper, 1965.
Mach, E.,Erkenntnis und Irrtum, 4. Aufl., Barth, 1920.
Merleau-Ponty, M.,La structure du comportement, 7e, P. U. F. 1972.
————————, Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945. 竹内芳郎, 小木貞孝訳『知覚の現象学』みすず書房、1967年。
Ponsetto,A., Die Tradition in der Phänomenologie Husserls, Hain, 1978.
Rohr-Dietschi,U, Zur Genese des Selbstbewußtseins, Walter de Gruyter, 1974.
Schmitz, H.,Subjektivität, Bouvier, 1968.

Schumann, K.,Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie, in : Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls.

Schutz, A.,Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Suhrkamp, 1974.

Spiegelberg, H.,The Phenomenological Movement, 3ed. Nijhoff, 1982.

Ströker, E.,Das Problem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls, in: Analecta Husserliana, vol. 1. Reidel, 1971.

————, Phänomenologische Studien, Klostermann, 1987.

Szilasi, W., Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Niemeyer, 1959.

Thévenaz, P., What is Phenomenology?, Qudrangle, 1962.

Tran Duc Thao, Phénoménologie et matérialisme dialestique, 1951. 竹内良知他訳『現象学と弁証法的唯物論』合同出版、1971年。

Tugendhat, E.,Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Walter de Gruyter, 1967.

von Weizsäcker, C. F., Die Einheit der Natur, Hanser, 1971. 斎藤義一、河井徳治訳『自然の統一』法政大学出版局、1979年。

Whitrow, G. J.,What is Time ?, Thames and Hudson, 1972. 柳瀬睦夫、熊倉功訳『時間その性質』文化放送出版部、1976年。

Wittgenstein, L.,Tractatus logi·co-philosophicus.

高橋里美、全集第四巻、福村出版、1973年。

高橋昭二、徳永恂編、『歴史の哲学』、北樹出版、1980年。

滝浦静雄、『時間』、岩波新書、1976年。

————、「哲学と言語」、『いま哲学とは』、岩波書店、1985年。

田島節夫、『言語と世界』、勁草書房、1973年。

立松弘孝、「現象学の方法」、『講座現象学』2、弘文堂、1980年。

中埜肇、『時間と人間』、講談社現代新書、1976年。

新田義弘、『現象学』、岩波全集、1978年。

伏見康治、柳瀬睦夫編『時間とは何か』、中央公論社、1974年。

渡辺二郎、「現象学的還元について」、『現象学』、有斐閣、1970年。

————、「フレーゲ『算術の基礎』とフッサール『算術の哲学』」、論集V、東京大学文学部哲学研究室、1986年。

主要訳語対照表

明るみ Lichtung
現れ Erscheinung
生き生きとした現在 lebendege Gegenwart
意識生 Bewußtseinsleben
一致 adaequatio
意義（意味）Bedeutung
意味 Sinn
意味付与する sinngeben
意味賦与する sinnverleihen
覆いを取り除く（発見する）entdecken
下意識 Unterbewußtsein
開示性 Erschlossenheit
解釈 Auslegung
過去把持 Retention
隠す verhüllen
括弧に入れる einklammern
形式論 Formenlehre
形相 Eidos
現示（呈示）Darstellung
原一事象（原一因）Ur-sache
現象 Phänomen
構成 Konstitution
個体化 Individuation
再想起 Wiedererinnerung
作業（働き）Leistung
志向的含蓄 intentionale Implikation
時間化 Zeitigung
時間限定 Zeitbestimmung
自己能与 Selbstgebung
自己所与性 Selbtgegebenheit
事実 Tatsache
事象そのものへ zu (an, auf) den Sachen selbst
事態 Sachverhalt
実在性 Realität
実的 reell
準時間的秩序 quasi-zeitliche Ordnung
充実化 Erfüllung
スウィッチを切る ausschalten
受容性 Rezeptivität
受動的綜合 passive Synthesis
射映 Abschattung
集合 Menge
心理学主義 Psychologismus
職業 Beruf
消極主義 Negativismus
生の世界 Lebenswelt
先共時 Vor-Zugleich
制約 Bedingung
前述語的 vorprädikativ
先想起 Voreinnerung
相互主観性 Intersubjektiviät
妥当性論 Geltungslehre
多様体 Mannigfaltigkeit
知的直観 intellektuelle Anschauung
地平 Horizont
直覚 Intuition
沈降 Herabsinken
沈澱 Niederschlag
匿名的 anonym
廃棄 Aufhebung
背景 Hintergrund
反意味 Widersinn
範疇的 kategorial
範例 Exempel
非隠蔽性 Unverborgenheit
普遍的直観 allgemeine Anschauung
本質観取 Wesenserschauung
本質直観 Wesensanschauung
自らを示す sich zeigen
自らを告示する sich bekunden
見させる sehen lassen
未来予持 Protention
明示的 explizit
明証 Evidenz
理念化的抽象 ideierende Abstraktion
露呈させる enthüllen

初出一覧

「現象学的還元考」　哲学論叢　第13号　1983年11月

第一章　第2節　1

第3節　1

の一部に全面改稿して使用

「フッサールの時間論(1)」　哲学論叢　第4号　1979年3月

第二章　第1節

に改稿増補して使用

「フッサールの時間論(2)」　哲学論叢　第5号　1979年11月

第二章　第2節

に改稿増補して使用

「フッサールの時間論(3)」　哲学論叢　第7号　1980年10月

第二章　第3節

に改稿増補して使用

「純粋論理学と超越論的論理学」　哲学論叢　第18号　1987年12月

第三章　第2節

に改稿増補して使用

「カントと超越論的現象学」　日本カント協会　第12回学会　シンポジュウム提題

1987年11月

第一章　第3節　2

第三章　第1節

の一部に全面改稿して使用

PHÄNOMENOLOGIE UND DAS PROBLEM DER METHODE

§1 Phänomenologie als Methode

Seitdem Heidegger die Phänomenologie als Methodenbegriff bestimmt hatte, der auch mit dem Begriff „Zu den Sachen selbst" gleichgesetzt wurde, ist diese Maxime in hohem Maße ins Rampenlicht gerückt worden. Aber dieser Begriff sieht auf den ersten Blick nicht so inhaltsreich aus und seine Synonyme (z. B. „die Sache selbst", „zur Sache" usw.) sind tatsächlich philosophisch-geschichtlich gar nicht selten. Z. B. Hegel und Feuerbach, von denen jeder den Standpunkt des anderen ablehnte, benützten diese Ausdrücke. Auch Husserl gebraucht mehrmals den Begriff „Zu den Sachen selbst", besonders in den „Logischen Untersuchungen" und in der „Formalen und transzendentalen Logik", aber ist sich der Bestimmtheit als Methodenbegriff so nicht bewußt wie Heidegger. Denn dieser Begriff bezeichnet bei ihm von Fall zu Fall verschiedene Sachverhalte, nämlich die objektive Selbständigkeit des Wesens und der Kategorie, diese Anschaulichkeit, oder nur die Denkhaltung, ehrlich mit dem jeweiligen Thema zu ringen. Selbst Heidegger scheint in der späteren Zeit anders als in der früheren den Begriff zu benützen. Also pflegt man diese Maxime zu verstehen im Sinne einer Forschungshaltung bzw. der Einstellung, der thematischen Sache schlicht zuzusehen. Wenn dieser Begriff jedoch nur das bezeichnete, so drückte er nicht den eigentlichen Charakter der Phänomenologie aus, sondern nur eine ganz gewöhnliche Einstellung aller Wissenschaften. Prüfen wir daher in diesem Paragraphen, ob dieser Begriff die Phänomenologie mit ihrer ausgezeichneten Eigentümlichkeit tatsächlich ausrüstet oder nicht.

Heidegger setzt den Begriff „Zu den Sachen selbst" mit der „Phänomenologie" gleich, analysiert außerdem diese in „*φαινόμενον*" und „*λόγος*", und erklärt jedes Wort, indem er an den altgriechischen Wortursprung zurückdenkt. Nach ihm ist „phainomenon" ursprunglich „das Sich-zeigende", „wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein"[1]. Und „Phänomen der Phänomenologie" ist „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht"[2]. Mit anderen Worten ist „Phänomen der Phänomenologie" bei seiner Verborgenheit noch Phänomen in gewissem Sinne, etwas, „was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört", und etwas, „was in den Erscheinungen, dem vulgär

verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt"[3]. „Das vulgär verstandene Phänomen" und das „Phänomen der Phänomenologie" entsprechen „der empirischen Anschauung" und der „Form der Anschauung" bei Kant. Und etwas, was den Sinn und den Grund des vulgär verstandenen Phänomens ausmacht, gleichwohl was zunächst und zumeist schon verdeckt ist, zu entdecken ist „logos" der Phänomenologie. Die positive Funktion dieses „logos" heißt „noein", d. h. „das schlichte Sehenlassen von etwas".

Man kann davon, daß Husserl öfter Ausdrücke benützt, wie z. B. „das Phänomen gibt sich", „die Sache zeigt sich", darauf schließen, daß er tatsächlich den Phänomenbegriff in demselben Sinne wie Heidegger meint, obwohl nicht so selbstbewußt wie dieser. Er postuliert in der späteren Zeit die Notwendigkeit, zu enthüllen, was verborgen, verhüllt ist, d. h. die intentionale Implikation, „die nicht offen daliegt für den Blick der Reflexion, sondern die nur impliziert ist in den Niederschlägen, die auf sie verweisen"[4]. Auch für ihn bedeutet also logos der Phänomenologie nach der Heideggerschen Redeweise „das Entdecken". Die positive Seite dieser Funktion nennt er „kategoriale Anschauung" oder „Wesenserschauung", und zwar arbeitet er sie bei weitem ausführlicher aus als Heidegger.

Auf diese Weise klärt Heidegger—von Husserl aus gesehen—das konkrete Verfahren des schlichten Sehenlassens von etwas gar nicht explizit auf, obwohl er die Phänomenologie als den Methodenbegriff bestimmt. Umgekehrt expliziert Husserl —von Heidegger aus gesehen—den betreffenden Phänomenbegriff gar nicht, der eigentlich erklärt werden soll, und setzt ihn einfach voraus. Aber man kann sagen, daß beide hinsichtlich des „phänomenologischen Sehens" einander ergänzen. Von dem Sprachgebrauch Husserls der späteren Zeit aus gesehen, kann man auf den Einfluß des frühen Heidegger auf den phänomenologischen Sprachgebrauch Husserls schließen. Im Gegenteil, von den Äußerungen Heideggers aus gesehen[5], scheint Heidegger aufgrund des Einflusses von Husserls „Logischen Untersuchungen", vor allem des Unterschieds zwischen der sinnlichen Anschauung und der kategorialen Anschauung das Husserlsche „phänomenologische Sehen" erlernt zu haben und es mit seiner eigentümlichen Sprache ausgedrückt zu haben. Wenn es so wäre, wäre zu erwarten, daß Husserl aufgrund Heideggers Sprache sein eigenes Verfahren bessert hätte.

Es stellt sich heraus, daß die Phänomenologie oder der Begriff „Zu den Sachen selbst" mehr als nur eine bloße Einstellung oder eine Forschungshaltung ist. Aber Heidegger beansprucht in seiner späteren Zeit, sich dem „Urphänomen" nähern zu wollen, und zwar mit Hilfe der unwissenschaftlichen Phänomenologie, „die ungemäße Absicht auf Wissenschaft und Forschung fallen zu lassen"[6]. In diesem Fall wird die Phänomenologie nur die Denkhaltung bezeichnen, mit dem Thematischen ehrlich zu ringen.

§2 Die Methode der Phänomenologie

Obgleich man seit Kant die übersinnliche Anschauung zu leugnen pflegt, wagt Husserl die Existenz einer solchen Anschauung zu behaupten, nämlich die Existenz der kategorialen Anschauung des Formalen und der Wesenserschauung des Synthetischen. Auch Heidegger folgt diesem Gedanken Husserls, gebraucht aber anstelle der Ausdrücke Husserls wie immer das griechische Wort „noein".

„Der sinnliche Stoff" Husserls entspricht der „logischen Variablen" in der symbolischen Logik, die „kategoriale Form" dem „logischen Wort" in der Aussagenlogik, und dem Allzeichen, dem Seins-Zeichen in der Prädikatenlogik. Wenn man mit Rücksicht auf Konsequenz und Einfachheit seine Logik in Ordnung bringt, so wird es keinen großen Unterschied zwischen ihr und der symbolischen Logik geben. Jedoch sieht er die kategoriale Form nicht als willkürliche Konvention, sondern behauptet ihre apriorische Möglichkeit, ihre Idealität und ihre Anschaubarkeit. Er widerspricht nämlich einerseits dem Psychologismus, weil dieser die Logik unwissenschaftlich relativiert, und andererseits dem Formalismus, weil dieser die Logik nicht zu einer Wissentchaft sondern zu einem Spiel macht. Und er erläutert mit Hilfe des Begriffs der „Fundierung" das Verhältnis des sinnlichen Stoffs zu der kategorialen Form. Diese wird nur für sich selbst nicht erfaßt, sondern kommt als ein neuer Gegenstand, ein Gegenstand höherer Stufe, durch die fundierten Akte zustande, die auf der Grundlage der Erfassung des sinnlichen Stoffs durch die sinnliche Wahrnehmung fungieren.

Bei ihm scheint die Wesenserschauung des Materialen auch nur eine Weiterführung der kategorialen Anschauung zu sein. Sie sieht das Wesen, d. h. den neueren höheren Gegenstand, der auf der Grundlage der Tatsachen als Einzelfälle, der Anschauung der Tatsachen zustandekommt. Dieses Verfahren in „Erfahrung und Urteil"[7] ist „der dreifachen Synthese" Kants ganz ähnlich, aber es handelt sich hierbei nicht wie bei Kant um die Anwendung der Kategorie auf den Stoff, oder die Subsumtion des letzteren unter das erstere, sondern gerade um die Erfassung der Kategorie oder des Wesens selbst.

Drücken wir in der Sprache Heideggers das Verhältnis der Wesenserschauung oder der kategorialen Anschaunng zu der sinnlichen Anschauungen aus. Es ist die Phänomenologie, die das Wesen oder Kategorie, d. h. was in der sinnlichen Anschauung, in „dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt", was „seinen Sinn und Grund ausmacht" und zwar „was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist gerade zeigt, verborgen ist", aus seiner Verborgenheit herausnimmt, als Unverborgenes (alethes) sehen läßt und entdeckt. Die kategoriale Anschauung, die Wesenserschauung oder das noein selbst als die Methode der Phänomenologie wurde von der Phänomenologie als dem

Methodenbegriff entdeckt, und diese wurde vermittelst jenes Vorbilds entdeckt.

Der Rekurs auf die Unmittelbarkeit der Anschauung, als der Methode der Philo sophie bedeutet, die Evidenz zum Maßstab der Wahrheit zu machen, nicht aber die Wahrheit auf bloße Überzeugungen zu reduzieren. Die Evidenz erlaubt Gradabstufungen und enthält die Möglichkeit der Negation.

§3 Phänomenologie als Transzendentalphilosophie

Die Methode, die die Verdecktheit des vulgär verstandenen Phänomens entdeckt, und damit ego cogito erreicht, ist die sogenannte „phänomenologische Reduktion". Diese ist die Methode, die den Cartesianischen methodischen Zweifel zum Vorbild nimmt. Aber was sie von ihm übernimmt, ist nicht die geschlossene Substanz als Ausgangspunkt für Schlußfolgerungen wie bei Descartes, sondern die transzendentale Subjektivität, die sich mit der Intentionalität (bei Heidegger „Erschlossenheit" des Daseins) ausrüstet. Mit anderen Worten ist das Ziel der phänomenologischen Reduktion die „Enthüllung der verborgenen subjektiven Bildungsmethode"[8].

Aber Husserl glaubt zu fest, daß selbst die existentialen, ethischen Probleme von der phänomenologischen Reduktion und von der transzendentalen Subjektivität gelöst werden können. Nach F. Fellmann war dieser Gedanke unter dem Einfluß des Expressionismus entstanden: Je radikaler man aus der Wirklichkeit heraustritt, umso klarer eröffnet sich ein neuer Zugang zu der eigentlichen Wirklichkeit. Obgleich Husserl ständing auf die Notwendigkeit der „Vernunftkritik" hinweist, taucht die Schwäche seiner Vernunftkritik auch hierin auf. Also hatte er selbst „ständing damit zu kämpfen, nicht Dichtung oder Theologie zu werden"[9]. Aber er war auch Verteidiger der Transzendentalphilosophie.

Was in dem Kantischen Begriff des „Transzendentalen" liegt und auch dem Husserlschen Begriff zukommt, ist, daß dieser Begriff nicht die Erkenntnis selbst, sondern die „Erkenntnisart" zum Thema hat und daß er sich auf die apriorische Vermittelungsfunktion des Subjekts bezieht. Weil das erstere jetzt nicht so wichtig ist, so stellen wir nur das letztere zur Diskussion. Eben diese Seite bezeichnet die sogenannte „Kopernikanische Wendung" Kants, d. h. die Tatsache, daß „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung"[10]. Es ist in der Sprache Husserls „transzendental", „in der Subjektivität bzw. in der Korrelation zwischen Subjektivität und Objektivem die letzte Bestimmung des Sinnes der Objektivität"[11] zu suchen. Man kann sich die Sache mit dem Begriff der „Konstitution" erklären. Aber „Konstitution" bedeutet bei Husserl nicht wie bei Kant die Anwendung der Kategorie auf die sinnliche Materie, sondern eben das das Kategoriale Entdecken ist bei Husserl das Konstituieren. Heidegger sagt; „Phänomen—das Sich-an-ihm-selbst-zeigen—

bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas".[12] Die Intentionalität und die Erschlossenheit drückt dieselbe „Begegnisart" auf verschiedene Weise aus.

Übrigens hat Husserl in der früheren Zeit entdeckt, daß das Höhere (z. B. die kategoriale Anschauung) in dem Niedrigeren (z. B. in der sinnlichen Wahrnehmung) „je vorgängig und mitgängig ... sich schon zeigt", daß das Höhere, d. h. „noch vieles andere beiher" „spielt"[13], und später hat Husserl das Niedrigere (z. B. das Unterbewußtsein) entdeckt, das das Höhere fundiert. Auf diese Weise ist etwas von dem Höheren „vermittelt" und von dem Niedrigeren „fundiert" (man könnte ebenfalls „vermittelt" sagen). Wenn es so ist, so wäre jede Stufe des Bewußtseins das Besondere, das von dem Allgemeinen und dem Einzelnen vermittelt ist. Also müßte die Phänomenologie in gewissenem Sinne die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" im Sinne von Hegel werden.

Aum.

1) M. Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, 1963, S. 36.
2) Ibid., S. 35.
3) Ibid., S. 31.
4) E. Husserl, Erfahrung und Urteil, Claassen, 1964, S. 47.
5) M. Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Klostermann, 1979, S. 34. Zur Sache des Denkens, Klostermann, 1969, S. 86.
6) M. Heidegger, Über den Humanismus, 1949, S. 41f.
7) E. Husserl, ibid., S. 419.
8) E. Husserl, Formale und transzendentale Logik, Hua. Bd. XVII, 1974, S. 187.
9) F. Fellmann, Phänomenologie und Expressionismus, Alber, 1982, S. 86.
10) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A158=B197.
11) E. Husserl, Erste Philosophie, 1. Teil, Hua. Bd. VII, S. 386.
12) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 31.
13) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Meiner, 1952, S. 80.

なおこの独文作成に当たってV. ベー教授（デュッセルドルフ大学，ゲルマニスティク，第一講座）の助力を得た。この欄を借りて感謝申し上げたい。もちろん文責は一切筆者にあることは言うまでもない。

正 誤 表

頁	誤	正
目次	第三章　言語と論理—	
	フッサール能理学の展開—	フッサール論理学の展開—
164 15行	ド・モンガル	ド・モルガン
173 (5)	Sämmtliche	Sämtliche
(7)	S.W	SW.
176 (19)	Z.b.	Z.B.
179 (79)	de I' esprit	de l' esprit
187 (20)	Sämmtliche	Sämtliche
(25)	Gesammtausgabe	Gesamtausgabe
(27)	Gesammtausgabe	Gesamtausgabe
(29)	Gesammtausgabe	Gesamtausgabe
196 13行	Aum.	Anm.