

# フッサール現象学についての覚書： T・S・エリオットと現象学に向けて

今 村 温 之

T・S・エリオットの思想はおそらくは現象学の影響の下にある、ということはまだ殆どの批評家たちが語っていないし、気づいていないことであろう。Terry Eagletonが1983年に出版した*Literary Theory: An Introduction*においてもエリオットは「英文学批評の誕生」において論じられてはいるが「現象学、解釈学、受容理論」においては論じられていない。『文芸研究』(54号、1986年)の拙著「異形の平常—T・S・エリオットの現象学的視点—」においては、そうしたことが示唆された。しかしエリオットの現象学に対する考え方を十分に解明しつくした研究は、気づくかぎりではまだない。

そうした仕事にむけて、必要になるのが現象学というもののマップである。この点において、フッサールの現象学の大要を明解に示すのに優れた研究がなされた。『これが現象学だ』(谷徹、講談社、2002年)である。この論点を本稿において追ってみた。

エリオットは*Selected Essays* (T. S. Eliot, Faber, 1932)の*Shakespeare and the Stoicism of Seneca*(1927)において、

「ダンテがトミズムを信じていたとかいなかったとかは言うことができない。シェイクスピアが混交的で判明ではないルネサンスの懐疑主義を信じていたとかいなかったとは言うことができない。…詩は哲学や神学や宗教の代用物ではないのであり…詩にはそれ自体の機能がある。しかしこの機能は知的なものではなく直接経験周辺感動的なものであって、知的な術語では充分には定義できない。…詩は「慰め」を与えるが、それはダンテとシェイクスピアほども違う詩人が等しく与えてくれる奇妙な慰めである。

こうしたことは哲学的言語でなら、長くはなるがもっと正確に言えるであろう。それは信念論（これは心理学ではなくて哲学ないし現象学自体である）とも言える哲学部門になるだろう。この哲学部門においては、マイノングとフッサールとがパイオニア的研究をある程度なしている。諸精神の志向の有り方に応じて、諸精神において信念が持つ異なったそれぞれの意味の研究なのである。私は、偉大な詩人の詩人としての活動に信念が入ってくることはないのではなからうかと思う。…詩人としてのダンテは（トミズム）を信じていたのでも信じていなかったのでもなく、彼はそれを利用しただけなのだ。詩を作るという目的の下で、直接経験から発したばかりの感動が理論と融合しただけなのだ。詩人は（純粹に）詩を作っているのであり…（詩人としての詩人が）信じているとは言えないのである。詩人は作詩しているだけなのだ。

信念の問題は困ったもので大いに複雑であり、おそらくは全く解決のつかぬものであろう。」

とpp.137-8において述べている。まるで表現主義を主張しているかのようである。エリオットは命題や推論へと連続して行く信念志向性ではなく、「環境における適切な振舞」へと連続する非命題的・非推論的知覚を主張する表現主義へと、現象学を方向づけようとしているのかもしれない。

こうした現象学の信念論について論じたものが『フッサール：心は世界

にどうつながっているか』(門脇俊介、NHK出版、2004年)である。この論点も本稿において追ってみた。

## 『これが現象学だ』(谷徹、講談社、2002年)

### I 導入

#### (1) フッサールの危機感

現象学は理論を強引に体系化する哲学ではなく、現に経験される事象(物事の姿)そのものに忠実であろうとする哲学である。フッサールの現象学を、その基本的着想にまで分解し、その着想が如何に発展したのかを把握し、彼の現象学のマップを手に入れることが、T. S. エリオットの思想とフッサールの現象学との比較にとって重要であろう。

フッサールは、諸学問が抽象的で空虚な理論・理屈になってしまったことに危機感を抱いた。諸学問の内的(つまり志向体験の)意味が見失われたとも言えるし、諸学問がおのれの意味を覆い隠してしまったとも言え、これに彼は危機感を抱いたのである。つまり、我々が直接経験している現実、事象そのもの、直観に立って、物事を考えるということが見失われたことに、フッサールは危機感を抱いたと言えよう。物事を考えるということは、経験と現実と世界を飛び越えて抽象的講壇哲学を講じることではないし、意味や価値を滅して科学的考察を行うことでもなく、具体的世界と交渉したり、それに話しかけたり、その中で努力を行うことなのである。世界のなかで生きるときに必要な知恵が、本物の知識なのである。最も具体的な経験に立つことは、我々の生が営まれる世界における原事実でもある、誕生、身体、他者、間主観的關係、挫折、運命、記憶、予想、知覚、死という現実立つことでもある。こうした根拠、始原に帰って考察することが現象学なのである。しかしそうした始原や根拠は普段は覆い隠され

ているのである。

自分自身の存在根拠に立って考えることは、独我論を展開することではない。自分自身の存在根拠に立って考える人は、彼の考えがその存在根拠を隠蔽していないかどうかを検証するために、他の自分自身の存在根拠に立って考える人の考えを必要とする。現象学は独我論であってはならないし、独我論ではない。それは「わたし」に対する「あなた」を必要とするのである。デリダは現前の形而上学の歴史を、絶対的な自分自身が話すのを聞きたいという欲望の歴史と考え、このコンテクストにおいてフッサールを捉えるが、相対的な「わたしとあなた」の対話をフッサールは要求しているのではないか。

ガリレイ（1564～1642）やニュートン（1642～1727）にあっては、科学をしているという意識はなく哲学をしていたのである。しかし、自然ないし世界は「数学」や「幾何学」の言語で書かれており、この言語によって理解されるとしたのはガリレイであった。この考え方は次第に、数学的に理念化された世界が真の客観的な世界であるとの思い込みにいたるようになる。こうした思い込みは直接経験や直観に立脚する世界は非真理の世界であるとの見方を生み、直接経験や生の世界は隠蔽されるようになった。フッサールによれば、ガリレイは発見する天才であるとともに隠蔽する天才でもあったのだ。

19世紀にいたると、複数の個別的な諸科学が生じる。事実に基づく実証主義や経験に基づく経験主義を標榜する自然諸科学の発展を見たのである。とくに物理学の発展は目を見張るものがあつた。デカルト以後の近代数学は、ある種の直観に基づく幾何学の方ではなく、代数記号を操作する関数を使用する代数学の方へと向かっていった。論理的に整合的ではあるが直観性のない定義（デーデキントの切断による実数定義）や、数の概念の拡張（カントールの超限数）や、規則の変更（非ユークリッド幾何学）

などにより、数学は直観や経験を離れ、純粹に思考的・理性的な学問へと変身してしまったのである。こうした傾向は論理学においても同様であった。G. フレーゲは、言語を記号化して、殆ど数学のように扱えるようにし、現代の記号論理学の礎を築いた。彼は、論理学に直観的なものが入り込まないようにし、論理学を経験から切り離し、無矛盾的に完結した閉鎖系として樹立しようとしたのである。現実的な経験を離れ、論理学は可能性のみを取り扱おうとしているのである。直接経験や生や世界はますます隠蔽されてしまったのである。

世界観や人生観を重視するような哲学は、経験主義や実証主義に基づかないから自然科学に劣り、数学や記号論理学に基づかないから理性的ではないとされてしまったのである。しかし自然科学や数学や記号論理学が、世界において生きる人間の真なる知識の総てなのであろうか。直接に経験・直観される現実性を離れ、可能性のみを追求することは、世界において生きることではないのであり、そうした可能性の追求のみを真理追求と考える人々が如何に野蛮であるかを知るのに、ヨーロッパ人は20世紀の初頭の世界大戦を迎えねばならなかったと言えよう。

## (2) 20世紀主要思想における経験と論理の関係

フッサールは、数学や論理学や自然科学の根源を取り戻そうとした。その根源は直接経験であったのである。彼は現実経験から意味や思想が生じて来ることを重視するのであるが、このことは心理主義、つまり意味や思想を個人の心理内容とみなすことではない。先にも述べたように、現象学は独我論ではないのである。

では意味や思想と経験との関係は、20世紀主要思想においてはどのようなになっているのであろうか。「フレーゲ (概念記法)」の様に論理や思想を、心理的でもなければ物的でもない、第三領域を築いてそこに所属させるという方法では、直接経験から論理は分離してしまう。前期ヴィッチェンシ

ユタインにおいては、論理的なものとは倫理的なものとは、経験を可能性にしてしまつて経験から独立したものであると考えられていたように取れる。そして論理的なもの自体と倫理的なものとは、論理的には語れないとし、論理によっては語れないものがあるとしたことはよく知られている。彼のこの考え方においては、経験は排除されないが、経験と論理との関係は不明瞭である。さらに「論理実証主義」においては、経験科学によって検証可能なもののみが意味があるのであって、それら以外は無意味であるとされている。平たく言えば、感覚的経験と論理を足して二で割れというのである。つまり感覚的経験と論理との二元論になるのである。さて、フッサールにあっては直接経験と論理との関係は、両者は二元論的に分離しているのではないし、三元論的に分裂しているのでもなく、直接経験については語れないとするのでもない。彼においては、物的なものと心理的なものとは直接経験から基礎づけようとされているのである。

### (3) フッサールの基本的発想

隠蔽されている直接経験を取り戻さなければ、世界（地平としての性格を持つことが後に解るであろう）のなかに我々や対象を位置づけることによって現出する正しい我々や対象が構成されない、という危機感にフッサールの現象学が動機を持つものであるということを我々は見て来た。ここで彼の基本的発想がどのようなものであるのかを明らかにする必要がある。さもないとそれらの発想がどのように成長していくかが跡付けられなくなるからである。

先ず、学問や科学の基礎は「直接経験」にあるという考え方があげられる。マッハなどにおいては直接経験は感覚与件のことであるが、フッサールにおいては感覚と意味が一体の与件である。こうした直接経験へと派生にすぎない客観を還元するというのが、フッサールの基本的発想である。我々は通常の自然的態度においては、表象と実在的对象とを分離する二元

論に立っている。表象の外側に実在の対象があると思っている。しかしこうした態度をストップして、実在の対象は表象を越え出ることはないと見るのが、直接経験への還元の見方なのである。表象を超越して実在の対象が存在すると言う考えを、彼は超越化的思考作用ないし超越化的解釈と呼ぶ。そうではなく、我々の表象内において対象が意味によって構成されつつあると考えることを彼は超越論的と呼ぶのである。こうして還元された光景を彼は超越論的主観性と呼ぶ。つまり主観（対象を構成し行くもの）の経験が主観性なのである。それは客観性の下（sub）にあり、客観性に先立つものであると言えよう。主観性は思惟する物といった観念論的、形而上学的実体ではないのである。自然的態度に対するこうした態度は超越論的態度と呼ばれる。

主観性の構成作用ないし意味作用に従って、さまざまな諸現出が一つの現出者を「志向」している。諸現出が一つの現出者を志向するとき、諸感覚が一つの知覚を志向しているとも言えるし、諸体験が一つの経験を志向しているとも言えよう。現出や体験においては、正方形は台形や平行四辺形であるが、それらが志向するものは正方形であるのだ。現出や感覚や体験が幾つも「媒介」されて一つの現出者ないし知覚ないし経験が現象するのである。諸現出の諸直観は、諸<記号>として、同一的現出者の諸直観を表しているのだ。<記号>による媒介によって、現出者の知覚はある意味合いでは直接的ではない。それは媒介された直接性なのである。

現象は諸現出と現出者との、諸感覚と知覚との、諸体験と経験との二義性を含むことになる。この二義的關係は普遍的な相関関係のアプリオリであり、この二義的な働きが「志向性」なのである。従って、直接経験は志向的体験とも言えよう。また現象学における「意識」は、これらの二義的關係としての意識なのである。

二義的關係としての意識とは、非主題的意識と主題的意識の二義的關係のことである。諸現出は非主題的にぼんやりと意識されている、つまり意

識は対象ならぬ意識自身（現出、感覚、体験）をあいまいに意識している  
のであるが、現出者（知覚、経験）の方は主題的に意識されている、つま  
り意識は対象を明確に意識しているのである。現象学における知覚的意識  
は、現出から現出者へと主題化、特称化していく能動性を持つものでは  
あるが、逆に感覚的意識の方は受動的に作られていくことが、後に発見される。

諸現出ないし諸直観は時間的経過を辿ると考えられる。現出（直観）1、  
現出（直観）2、現出（直観）3といった時間的経過は現出者へと主題化  
される。これを直観経過という。このとき、過去の現出は把持、現在の現  
出は原印象、未来の現出は予持によって「現在の幅」の中に集約されてい  
る。このとき「意識」は現出2を原印象として持ち、現出1を現在的に把  
持しており、現出3を現在的に予持している。予持はいつも次の現出を  
「志向」している。次の現出が予持となったとき、前の予持は次の原印象  
の現出によって「充実」される場合が多いのである。意識の経験ならぬ体  
験部分は、知覚ならぬ感覚から成っており、主題的ではなく非主題的であ  
る。意識は現出者を主題化しており、おのれ自身を主題化していない。お  
のれを主題化するのは反省（内的知覚）のときである。現出や意識の作用  
自体は非主題的である。作用は能動的に現出者を構成するが、作用自体は  
受動的に作られていることが後に解ることになる。

現象学は、諸学を直接経験へと還元して基礎づけようとする。このとき  
現象学は（実体の）形而上学的、自然科学的、心理学的前提から説明を行  
うことはできない。そうした意味では無前提である。しかし現象学は諸学、  
諸科学の前提としての直接経験ないし志向的体験を所有するのである。

## Ⅱ 直接経験による諸学の基礎付け

### (1) 論理学の基礎は心理学か

いわゆる近代においては、数学やそれと親近性のある論理学が諸学・諸



科学の基礎とされてきた。数学や論理学の基礎はどこに求められるのであろうか。数学や論理学は人間の精神のなす技であるから、当然のこと心理学がそれらの基礎であるという見方が生じた。人間の心理作用が持つ規則や心理構造にそれらの基礎があるとされたのである。これを「心理主義」と言う。

この心理主義には大きな問題がある。例えば、人間の心理作用や心理構造とは異なる他の生物にとっては、異なる論理や数学があるのか。通常人の心理と異常人の心理とは異なるものであるなら、やはり異なる論理と数学があるのか。心理作用が異なれば各人各様の論理や数学があるとされるのか。そうではなく、数学や論理学は普遍的に妥当するものではないのか。数学や論理学はある意味合いでアприオリなものではないのか。フレーゲはこれらの学問は直観や経験から純化されたアприオリな学問であるとして、自然な日常言語からも純化された概念記法による学問であるとした。フッサールも数学や論理学はアприオリな学問であるとしたが、アприオリの解釈はフレーゲとは大きく異なるのである。フッサールは数学や論理学の基礎は直観や経験にあるとし、直接経験つまり志向体験にそれらの基礎を求めたのである。

## (2) フッサールのアприオリとアポステリオリ

フッサールのアприオリとは如何なるものであろうか。アприオリで有名なのはカントのアприオリである。カントのアприオリは、論理的カテゴリーが我々の認識主観にあらかじめ与えられているからアприオリなのである。それは主観にあらかじめ備えられた心理主義的な認識装置（心理構造）なのである。

ところがフッサールのアприオリは、ライプニッツが「事実の真理」に対して「理性の真理」と呼んだものであって、前者を時制変化するものとするれば後者は時制変化しないものであり、その後者がアприオリなのであ

る。例えば、「プロペラ飛行機は世界最速の乗り物である」は、かつてはそうであったがジェット機の登場とともに現在ではそうではなくなった。これは時制変化しているから事実の真理なのだが、「 $2 + 2$ は4である」は永遠の真理であり、これが理性の真理でありアプリアリなのである。永遠に「である」ものがアプリアリであり、「である」が「であった」に変化するものはアプリアリではないのである。つまりアプリアリは心理主義的な概念ではなく、「ある」という存在の性格に関わる存在論的概念なのである。

フッサールのアプリアリはイデアール、本質的、普遍的、必然的といったものと存在論的に同族概念であり、彼のアポステリオリはレアール、事実に、個別的、偶然的といったものと存在論的に同族概念なのである。数学や論理学は存在論的にアプリアリな本質学であり、心理学や物理学は存在論的にアポステリオリな事実学であって、両者は存在の特性が異なるから、心理学は数学や論理学を基礎付けられないのである。アポステリオリな学問は事実に正確さに基づき「精密学」となるが、アプリアリな学問は論理的連関において「厳密学」となると彼は考えた。先に述べたように存在論的は時間論的でもあり、アプリアリは「いつでも」真理なのだが、アポステリオリは「ある時」にだけ真理なのである。つまり特殊で個別的ケースでもって普遍的なケースは説明できないのである。

さてフッサールは直接経験にアプリアリは基礎付けられるとするのであるが、彼によれば経験はカントが考えているようにアポステリオリな成分だけから成ってはいないのである。経験（直接経験や志向体験）はアポステリオリとアプリアリに特化する以前の先行形態を所有しているのである。そして「直観」がこの直接経験からアプリアリを選び出し、それを論理的へと発展させるのである。直観はカントのように感性的に限定されないものである。

### (3) (形式) 論理学

フッサールは、上記のように論理学を存在論と結びつけて考えた。普通の論理学はもっぱら言語とそこに現れている論理を取り扱う独立した一学科である。ところが彼にとっては、まず、(形式) 論理学は諸学問の基礎であり、諸学問の論理を明らかにする学問であらねばならない。また、諸学は無意味であってはならないから、無意味の排除が課題となる。さらに、諸学問にはそれぞれが取り扱う対象の意味領域が確定されねばならないという課題もある。こうした三つの課題を持つ論理学を、彼は論理表現が指し示す当のものの存在論（従って対象論でもある）との一体化の中で考えるのである。無論のこと学問は真理であらねばならず、彼の論理学は真理観とも関連してくる。

#### \* 無意味の排除

もっぱら言語的な結合の仕方を扱う論理学をフッサールは命題論と呼ぶ。この命題論においては「無意味の排除」のために意味が形式的にとらえられ、意味を支配する法則に訴え、無意味が排除されるのである。このとき彼は上記のように、論理表現の示す当のものの存在論（対象論）との関連において意味を考えるのであるが、質料と区別された形式のあり方をもって彼は無意味の排除を考えるのである。「それは何か」に対して「それは～である」と答えるが、この～の部分「事象内容を持った本質」といい「質料的」と呼ばれるのだ。これに対して一個のとか一人のとか一枚のとかの数部分は事象内容を持たない「形式的」なのである。命題の意味と無意味に直結するこの存在論を彼は形式存在論と呼んだ。どんな数が代入されるのかと全く無関係に、その法則だけで演算・操作が進められる代数は典型的な形式存在論である。これはアプリアリな法則が支配する学問である。この形式存在論を言語へと拡張したものが「形式命題論」である。形式命題論では、主としてアプリアリな法則に従って、無意味が除去

されるのである（丸い四角）。ただしアприオリな法則が存在しないような場合もある（黄金の山、現在の仏王）。

形式命題論レベルで無意味でない言語表現が、実在的に存在する対象や理念的に存在する対象に対応するときに「真理」なのである。無意味を言語的レベルで先ず排除し、この排除から除外されたもののみが真理や誤謬の資格をうるのである。

形式存在論から形式命題論が導かれたように（これらはフッサールにあっては元々一体であった）、形式存在論（知に対応）から形式価値論（情）や形式実践論（意）が導出される。形式命題論の諸法則をこれらに転換することにより、これらの諸法則も得られるであろう。哲学や美学や倫理学にも形式存在論ないし形式命題論の諸法則は拡張しうるであろう。しかしカントのように理性は三つに分離することはなく、理性は一つなのである。

#### \* 意味領域の確定

現象学的論理学にとっての、もう一つ重要な存在論がある。形式存在論と形式命題論とは一体であり、それらは諸学における無意味を排除した。さらに諸学はそれぞれが取り扱う対象の意味領域を決定せねばならないという課題もある。フッサールは諸学にその意味領域を指定する「領域存在論」も構想したのである。形式は質料との区別によって得られるのであるが、数は事象内容を持たない形式的本質であり、例えば家や人は事象内容を持つ質料的本質とされる。この質料的本質と関わるのが「領域存在論」である。諸学問はその対象の質料によって自然科学と精神科学とに大別される。こうした科学を区分する原理を与えるものが領域存在論なのである。

事象内容を持つ質料的本質は「類」と「種」という位階構造を持つ。種は最低種でも普遍を持っており、その普遍性は多くの個を含む。最低種から種、類、最高類までの位階系列へと広がるのが、事象内容を持つ質料的本質である。これに反し、事象内容を持たない形式的本質はこうした種と

類の位階系列を持つことはない。最高類には三領域あり、物質的自然と生命的自然と精神世界とである。物理学と生物学と精神科学の三領域にこれらは対応すると言えよう。精神世界にあっては、道具や文化的対象や人格的結合といったものが存在する。こうした領域区分によって諸学は区分されるのである。この三領域の関係は、通常は物質的自然が生命的自然を支え、生命的自然が精神世界を支えるという構造をしている。しかし現象学は志向性においてものごとを考える。志向的結果として生じた「態度」においてわれわれが親近性を持つものは精神世界における人格主義的態度であり、こうした態度からは精神世界が最も親しく、生命的自然や物質的自然は派生的となる。人格主義的態度をわれわれが取る精神世界は生(活)世界でもある。この生世界の分析はディルタイの生の哲学、ハイデガーの道具の分析、身体や間主観性の分析へと関連を持ってくるのである。

ともかくフッサールにとっては、領域存在論は、事象内容を持つ本質に関するアプリアリな理論であったといえよう。彼にとって諸学の基礎たる論理学は、こうした領域存在論と事象内容を持たない。形式に関わる形式存在論とがその枠組みとなった。しかしその論理学のさらなる基礎が直接経験＝志向体験なのであるが、その説明に移る前に学問が依拠する真理を、彼がどのように考えていたのかを扱いたい。

#### \* 真理とは

フッサールにあっては、アプリアリなもの(数学や論理学)には理性の真理が該当し、アポステリアリなもの(物理学や心理学)には事実の真理が該当する。こうした真理の基準は何であろうか。真理には対応説と整合説とがあるのは周知の通りである。彼は形式存在論や形式命題論では整合説を利用するが、それは真理の基準というよりも真理や語謬に先立ち無意味を排除するためであった。彼は学問論レベルにおいては、どちらかという対応説を取る。

言語の意味が真理であるには、対応説においては、言語の意味がアポステリオリなもの（事実・時制変化するもの）に対応するか、アプリオリなもの（理念・時制変化しないもの）に対応するかである。中性的なもの（想像）に対応する場合は本来の真理ではない。

言語の意味が真理であるには、さらに「言語的意味」と「知覚された事態」との一致が必要である。これら両者の一致は明証性において体験される。言語と知覚の一致は「十全的明証性」において保証されるのであって、「不十全的明証性」においては保証されない。

さて、知覚そのものにあっては、より根源的なものとより派生的なものとの対応がある。知覚においては、予持されたものが次々と充実されたものになって行く傾向がある。予持が現在の原印象に次々と対応していくのである。この対応が順調に進むかぎりには、真理が明証的に体験されていると取れよう。しかし知覚的直観経過においては次々と新たな予持が生まれ、これは常に充実されることはなく、原印象との対応はこうした状態では未確定である。諸現出との関連の中で構成される現出者は「不十分明証性」においてしか知覚されない。しかも充実された諸現出の方も、非主題的に体験されているだけであり、それらを明証的に認識するには「反省（内在的知覚）」せねばならない。すると今度は把持された諸現出は明証的に捉えられているかもしれないが、原印象としての現出は明証的ではありえない。原印象的現出たる原意識は、把持された現出へと移行して始めて反省され主題的に対象化されるのであって、それは原意識よりも遅れてしまうのである。外的知覚と内的知覚は同時成立しないのである。さて、把持された諸現出の方も、より以前の現出ほど薄れて不明瞭になる。より遠いものほど不十全的明証的になって行く。要するに、知覚においては、より根源的なものとより派生的なものとの十全的明証的一致は不可能であるということになる。

そこでフッサールはもう一つ別の明証性によって学問的認識を保証しよ

うとする。それはアприオリな本質が持つ明証性であって、そうした本質はそれ以外にありえないという明証性である。例えば色が広がりを持たないということはありません。これを彼は「必当的明証性」と呼んだのである。

最晩年のフッサールは、上記のようなアприオリの本質さえもある種の始原的事実に依存することを認めるようになる。この原事実は通常的事実と同様に必然性を持たない。しかし通常的事実はそれが成立しても成立しなくても経験そのものが無くなることはない。しかし原事実はそれなくしては、経験が成立しないような事実なのである。原事実は直接経験＝志向体験を支えるような事実であり、超越論的事実である。超越論的原事実があり、直接経験が可能になり、直接経験からアприオリな本質もアポステリオリな事実も成立するということが後に明らかになる。

事実学である自然科学が超越論的現象学すなわち質料的本質をあつかうアприオリな領域存在論によって「後からmeta」基礎付けられると、これはメタフィジックとなる。しかし上記のような原事実の発見以降、メタフィジックは原事実を取り扱う学問のこととなる。原事実の真理性は、通常的事実に関わる十全的明証性ではないし、本質に関わる必当的明証性でもない。原事実の真理性はハイデガーの非—隠蔽性としての真理のようなものかもしれない。

#### (4) カントとの関係

カント以前の哲学では、主観の認識は客観の対象に従うとされていたが、彼のコペルニクス的転回により、客観の対象の方が主観の認識形式に従うということになった。客観の対象を認識するところの認識は経験的であり、対象を認識する主観の認識形式を認識するところの認識が超越論的とされた。経験を可能にする主観のアприオリな条件には、感性（直観）の形式、悟性のカテゴリー、超越論的統覚自我（多種多様な表象を統一する自我）

といったものがあるとされた。

感性（直観）の形式には、時間と空間とがあり、そこからユークリッド幾何学やニュートン物理学の空間や時間が成立するのである。主観にこうした認識装置が先ずあるとすることは、心理主義（心理作用の法則や心理構造に諸学の基礎あるとする考え）でもある。だがフッサールにとっては、ユークリッド幾何学やニュートン物理学は、私と私の環境の間にある中性のもの、直接経験ないし志向的体験から生じるのである。カントの考えは現象学的無前提に反するのである。

直接経験ないし志向的体験は直観に与えられるが、この現象学的直観はカント的直観（感性）とは異なる。カントは感性（直観）の形式と悟性のカテゴリーを峻別し、両者は主観の認識装置であるとしたが、フッサールは両者を峻別せず、両者は直接経験ないし志向的体験から派生すると取る。そして直観に与えられるものは直接経験ないし志向的体験なのであり、カントのように直観には感性や感覚のみが与えられるとするのとは異なる。フッサールにとっては直観は感性とカテゴリーとの連続的同時直観である。カテゴリーは「述語づける」とか「述定する」という意味であるが、カントにおいては、これらの成分は悟性のみを与えられている。彼にとっては、直観は感性のみを捉えるのであるから、述定された事態を語ることはできない。しかしフッサールにとっては、「カテゴリー的直観」は直観でありながら述定された事態である。カントにとっては「赤いA」という対象しか直観されないが、フッサールにとっては「Aは赤い」という事態が直観されるのだ。フッサールの直観はカントのように悟性と峻別されないのである。

またカントのカテゴリーは形式論理学に対応する主観の認識装置であるが、フッサールにとってはカテゴリーは主観の認識装置ではなく直接経験ないし志向的体験から抽出されてくるものである。

カントは多種多様な表象を統一する自我を「超越論的統覚の自我」と呼



んだ。この自我がなければ諸表象は統一されず、多種多様な表象に対応した多種多様な自我が成立するであろう。カントの自我はデカルトのような「実体」としての重みはないが、経験論におけるような軽いもの（例えば知覚の束）でもない。その自我は統一原理としての重みを持つ自我であり、どちらかと言えばデカルトの系列に属すものと言えよう。フッサールは、遠く時間的に離れた直接経験ないし志向的体験を統一する働きを必要とするようになる。これが無ければ遠い昔の認識や経験が成立しなくなる。時間的に遠く隔たった諸経験を同一化し中心化する機能として「自我」が必要となる。この自我は実体ではなく機能であり、有限の中心である。こうした中心化の最小単位は把持—原印象—予持の同一化機能であろう。そしてこうした無数の時間的に遠く隔たった諸志向的体験を中心に統一するものとして「現象学的自我」ないし「超越論的自我」が要請されたのである。これは超越=存在に関わる自我であるから「存在論的自我」とも呼べるものであるが、カントにならってフッサールは「超越論的自我」と呼んだのであろう。だがカントが主観性にアприオリに備わっているとみなした自我も、フッサールでは直接経験ないし志向的体験から生じてくるのである。カントの感性・悟性・自我による認識の総合も、フッサールにとっては受動的な前段階を隠蔽しているものとしてしか思えないのである。フッサールはこの受動的段階での総合を「受動的総合」と呼んでいる。

### Ⅲ 超越論的論理学＝直接経験の現象学

#### (1) 意味の指示と対象の指示

フッサールは論理学の下にある直接経験を探求し、これから論理学を基礎付けることを試みた。従来の論理学においては、「S（主語）はP（述語規定）である（存在）」という構文を基本として「SはPではない」とか「SはPでありうる」などの構文が生じうるが、これを直接経験から基礎付けようというわけである。論理学における表現は「意味の指示」と

「対象の指示」によってなされる。

「言葉/音声記号/文字記号」と「(内包的)意味」とは異なる。複数の前者が同じ「意味」を持つこともあれば、単一の前者が複数の「意味」を持つこともある。意味は外延的な個々別々の対象ではなく、一般的・普遍的・理念的なものである。表現は意味を持つ＝意味する＝意味を指示すると言えよう。

これに対して表現が意味を持ちつつ個々別々の外延的な対象（特殊者、存在者）を指し示す場合が多い。これを「名指す」とか「対象を指示する」言う。しかし芸術作品などの表現の場合は、「意味」を指し示すが「対象」は指し示さない。ふつう私たちは、言語の一般的、可能的意味によりつつ、何らかの外延的な対象や事実を指示しながら、記述や描写を行うのである。通常は意味を乗り越えて（媒介して）対象を指示するとも言えよう。

さて、諸体験を乗り越えて経験を得る、諸現出を乗り越えて現出者を得る、諸感覚を乗り越えて知覚を得る、という関係を私たちは既に直接経験＝志向的体験に中に見出していた。このとき現出は<記号>と呼ばれていた。直接経験において、既に、諸<記号>を乗り越えて現出者が把握されるからこそ、私たちは表現において諸意味を乗り越えて対象を指示することが出来るわけである。

言語表現における記号に、直接経験における<記号>＝現出は相当するわけであるから、言語表現において記号が指示する意味に、直接経験において<記号>＝現出が指示する<意味>も相当するはずである。フッサールはこの<意味>を1913年には「ノエマの意味」と呼ぶに至る。「ノエマ」とは諸現出と一体に捉えられた現出者のことである。

## (2) ノエマの基体

フッサールは現出のことを『イデーンI』においては「射影」とも呼ぶが、通常、諸現出ないし諸射影は一つの現出者へと乗り越えられるし、現

出ないし射影は<意味>ないし「ノエマの意味」を指示するのであるから、様々なノエマの意味が一つの対象ないし現出者へと乗り越えられている。従って様々なノエマの意味はバラバラではなく一つの基体へと収斂するのである。一つの対象は一つの基体と様々なノエマの意味から成るのである。もろもろのノエマの意味が一つの基体に収斂するが、これは一体構造を成しているのであり、一つの基体がもろもろのノエマの意味を一体構造において含有しているとも言えよう。ノエマとは諸現出と一体に捉えられた現出者のことであるから、ノエマは全体的には意味であるとも言えよう。本来は現出者ないし対象から、そのノエマの意味を分離することは出来ないのであるが、これらを抽象的に分離すると、基体そのものが抽出される。ノエマの意味を持たない、つまり「何」の規定を持たない、従って質料的成分を持たない基体をフッサールは「x」と呼んでいる。

もろもろのノエマの意味が一つの基体に一体的に含有されて一つのノエマが構成されるのだが、この構成は直接経験＝志向的体験の働きによる。これはさらに詳しく言えば、直接経験と関連した意識の働きである。この意識の働きは能動的でもあり受動的でもあることがやがて解ってくるが、この意識の働きがノエマと対比されてノエシスと呼ばれるのである。ノエシスとノエマとは一体である。

知覚的直観という直接経験ないし志向体験において、意識の働きはノエマからカテゴリー的（述定的）成分を抽象しうる。様々な現出ないし意味がそこへと収斂する基体が、純粹に形式として抽象されると「1」という数が成立する。ある一つの現出者と別の一つの現出者の、それぞれの事象内容（「何」）を無視して、それらの基体の形式が「1」であることに注目し、それらを「と」によって結合すると「2」という数が生じる。これが、ひとまとまりの概念（総体概念）である。事象内容を無視した基体の形式のみが数を可能にするのである。直観的に構成される数は「12」までだが、それ以上の数は「10」を記号として、これを結合して生じるとされる。さ

らに巨大な数は「理念化」によって構成されるとする。「理念化」は直観の射程を越えたものを構成する思考的な意識の働きのこととされる。「0」は「ない」の経験に基づくとされているようである。「負の数」や「虚数」はやはり記号操作と理念化による。数は直観的な基礎を持ち、そこから抽象され、ひとまとまりにされて成立するわけである。アプリアリは直接経験に基礎を持つのであったから、数が直観的基礎を持つことは、数がアプリアリな法則性を持つことに反することはない。アプリアリな法則に従って、算術や数学が成立するのである。ここから形式存在論や形式命題論も可能になるのであった。

物理学的な「物」も直接経験に基礎を持つから、数学は物理学にも援用されうる。物理学の「物」は志向体験における現出者から抽象されるのであり、現出者がアプリアリに純粹に己を告知するものが「物」なのである。数学的な数と物理学的な「物」とは同根であり基本的には同じものであるので、数を物へと援用できるわけである。

ガリレオは、数や幾何学は自然の中に既に出来上がって与えられていると考えた。カントはそういったものが自然の中にあることを否定し、それらが主観性の認識形式の中に既に与えられえていると考えた。フッサールは、それらは直接経験から抽出されると考えた。フレーゲ的論理主義は、意味や思想といったものを、物の外的世界とも意味や観念の内的世界とも異なる第三領域に存在するとした。フッサールは、プロレゴメナ以降は、数や意味はアプリアリであるとし、心理主義を批判した。その限りではフレーゲに接近したのだが、そうしたアプリアリなものが直接経験からどのように抽象されるのかを問題としたのである。

### (3) ノエマの意味（ノエマの普遍性ないしアプリアリ性）

ノエマにおいては、様々なノエマの意味が一つの基体に一体的に収斂しているのであるから、基体を抽象されたノエマには様々なノエマの意味が

残ることになる。これらはノエマの「何」を規定する事象内容を持った成分である。例えばサイコロのノエマは、白いとか立方体とか正六面体といった意味であり、これらは意味である限り理念的・普遍的である（これらの性質は他のものも持つことができる）。

ここから言語レベルでの述語規定Pが抽象される。サイコロがサイコロであるには、白いは本質ではなく、立方体や正六面体は必要不可欠な本質である。われわれは、ものの意味ないし本質を直観しており、これを本質直観と呼ぶ。

本質は種へと、種は類へと、類は「物質的自然」ないし「生命的自然」ないし「精神的世界」という最高類へと上昇する。そしてこれら三つの最高類は領域でもあり、ここから領域存在論が基礎づけられたのである。質料的な事象内容を持つ本質は、種と類の構造を持ち、種から類へと上昇することを「類化」という。類化は一つの領域の中に留まる上昇である。類化は事象内容を持った本質に関わるが、形式化（数の抽象）は事象内容を持たない本質に関わる。

ノエマより形式として数が抽象され、質料として意味が抽象されるのだが、これらはノエマの時間位置とは独立した成分であり、この時間位置から切り離せるということがアプリアリということである。時間位置から切り離された成分が数と意味というアプリアリなものなのである。

#### (4) 形相的還元

形相とは、ある領域における事象内容を持った「本質」、つまり必要不可欠の共通成分のことである。しかし、数の限定された知覚経験のうちから、必要不可欠の共通成分を抽象することは、なかなか出来ないであろう。ここで、与えられた直観的事実から、個別的成分を離れ、それを「想像」によって何度となく多様に「自由変更」し、それらを統一的に貫く共通成分を抽象することを「形相的還元」という。ここで現象学は本質学となる

わけである。意味や本質は理念的存在であって、時間的位置を持たず、客観的時間の中にも擬似時間の中にも現れることが可能だから、知覚においても想像においても現れるのであり、知覚の代わりに想像を用いてもよいのである。

#### (5) ノエマの時間性・空間性（ノエマの個性性）

数や意味は、それ自体では時間位置や空間位置を持つことはない。それらは「普遍的」である。これに対して「今・ここに」という知覚的ノエマの時間位置と空間位置は「個」を可能にする直接経験ないし志向体験の成分である。よく似た幾つものノエマの意味は、普通同一の基体へと収斂し、同一のノエマが構成される。しかしそれらが完全に分離した時間位置にあれば、それらは別々の基体に収斂するであろう。例えば、先祖とその人物に良く似た子孫のように。それらは別々の個体である。さらに同一の時間位置にそれらがあったとしても、異なる空間位置にそれらがあったとすれば、それらはやはり別々の基体に収斂する。これらは別個の個体となる。双子のように。個体を決定するものは時間位置と空間位置である。

ノエマの時間的位置・空間的位置は言語レベルで抽象すると「これ」・「この」とか「あれ」・「あの」といった言葉となる。こうした言葉は時間位置や空間位置を表す言葉であり、偶因的表現と呼ばれる。

知覚的ノエマの時間位置は「現在」であり、想起的ノエマの時間位置は「過去」であり、予想的ノエマの時間位置は「未来」である。「今」とか「かつて」とか「将来に」とか言う言葉で表される。時間位置は動詞の時制変化においても表される。これは「ある」＝「存在」の問題とも関連し、論理学（諸学の論理の基礎付け、無意味の排除、諸学の意味領域の決定を存在ないし対象との関係において問題とする）に関係してくる。

知覚的ノエマ、想起的ノエマ、予想的ノエマ、想像的ノエマは、直接経験において対象として与えられているので、何らかの「ある」が志向体験

に含有されており、これが言語レベルでの「ある」に繋がっている。知覚的ノエマ、想起的ノエマ、予想的ノエマは同じ「客観的時間」に所属するが時間位置が異なる。客観的時間の「ある時間位置」から「別の時間位置」までをノエマが充実しているときは、「実在的」という「ある＝存在」が与えられる。ところが想像的ノエマは「時間」そのものが異なり、それは「擬似時間」を充実しているのだ。従って想像的ノエマは実在的な存在ではない。それは「存在」を持たないとされていたが、「中立的な存在」を持つとされるに至った。御伽話の「昔々」は客観的時間ではないが客観的時間のようなふりをしており、中立的存在を実在的存在であるかのように見せかけている。「ある所に」も客観的空間ではないのに客観的空間のようなふりをしおり、中立的実在を実在的実在であるかのように見せかけている。完全な虚構ではないが実在的存在のふりをするというので、そうしたものは中立的存在なのである。数や意味といったアプリアリは、ノエマから抽象された抽象的成分であって、時間位置がない。これらは客観的時間にも擬似時間にも、客観的空間にも擬似空間にも、位置を持たずに現れる。これらは「理念的」という「存在」を持つ。

存在には「実在的存在（リアリテート）」と「中立的存在（ノイトラリテート）」と「理念的存在（イデアリテート）」とさしあたり三種ある。客観的時間の中で過去、現在、未来の時間位置に位置づけられるものは実在的存在を持ち、擬似時間の中で過去、現在、未来の時間位置に位置づけられるものは中立的存在を持ち、どちらの時間にも時間位置を持たず、どちらの時間にも現れることが可能なものは理念存在を持つと言えよう。

ノエマから存在に関わる成分が抽象されると、それが言語レベルの存在「ある」となる。実在的存在が「現在」の時間位置に現れると「…ある」と、「過去」の時間位置に現れると「…あった」と、「未来」の時間位置に現れると「(将来) …ある」と述定される。「…ある」と「…あった」と「(将来) …ある」とは対象の存在と時間位置を示す。しかし理念的存在は

時制変化をせず、いつも「…ある」で述定される。この「…ある」は存在のみを示し、時間位置は示さない。実在的存在は時制変化するが、これはアポステリオリであり、事実の真理に関わる。理念的存在は時制変化をせず、これはアプリオリであって、理性の真理に関わる。そしてこれら両者は言語的には「直説法」でもって語られるのである。さらに言語の意味と知覚された事態との一致が「真理」においては問題となるのであった。

ところが中立的存在の場合は、「…であろう」と述定されるのであり、これは接続法ないし假定法である。假定法で語られるものは本来的な真理とは関係がない。これは通常 of 真理とは異なることが假定されるのである。中立的存在は実在的存在の否定ではない。実在的存在の否定は、実在的存在と同様に、(実在的)真理に関わる。中立的存在は(実在的)真理には関わらないのである。

#### (6) 超越論的構成

直接経験ないし志向体験における超越論的構成が存在を構成し、これを基礎にして言語レベルの「ある」が述定されるのである。この超越論的構成の「存在の構成」とは、実はノエマを客観的時間ないし擬似時間に、時間位置を持つものとして、あるいは時間位置を持たないものとして措定することに等しいのである。私たちの通常 of 自然的態度においては、こうしたことは隠蔽されているのである。

さて、存在の構成のためには、時間の構成が必要である。

ノエマの重要な成分は時間と空間である。時間の構成には自我が関わり、空間の構成には身体が関わる。つまりノエマにはノエシス（ノエマを構成する意識の働き）が関わってくる。

#### \* 時間の構成

私たちは通常、過去から現在を通り未来へと流れて行く時間があると思



っているが、超越論的還元を行うと「現在」の直接経験ないし志向体験し  
か見出せない。すると直接経験の現在から出発して私たちは過去や未来の  
ある客観的（対象的）時間を超越論的に構成していくことになる。

私たちは既に「直観経過」について知っている。現出が幾つも連続して  
現出者へと乗り越えるのであった。その過程において、体験が経験へ、感  
覚が知覚へと乗り越えられるのであった。このとき、以前の現出1は「把  
持」されており、現在の現出2は「原印象」として与えられており、これ  
からの現出3は「予持」されているのである。これらは個々バラバラでは  
なく纏まって現出者へと乗り越えられるのである。個々の音階が纏まって  
乗り越えられてメロディになるのと同じである。直接経験においては把持  
されている現出1と原印象として与えられている現出2と予持されている  
現出3とが、一体的に纏まっているのであるから、直接経験の「現在」は  
三つの現出から成るのであり、それは三つの位相を持つ現出から成る、  
「幅を持った現在」なのである。原印象の現在が、把持されている現出と  
予持されている現出とを取り纏め、それらが乗り越えられて現出者が構成  
されるのである。

現出がさらに沢山続くとき、原印象から遠く離れて行った現出は、把持  
から離れ現在の幅から出て行ってしまふ。このとき私たちは出て行ってし  
まったものを「想起」するのであり、これによって「過去」が成立するの  
である。私たちは「過去」を想起しようと努力せねば想起しないから、想  
起は能動的である。しかし把持や予持は意志的ではなく、おのずと把持や  
予持はなされているので受動的である。把持・原印象・予持からなる現在  
の幅は受動的に構成されるが、想起から成る過去や予想からなる未来は能  
動的に構成されるのである。

過去や未来は次のように能動的に構成される。例えば、把持的現出⑨・  
原印象的現出⑩・予持的現出⑪がある。これらは想起にあっては、把持的  
現出⑧・原印象的現出⑨・予持的現出⑩であったろう。現出⑩は原印象か

ら予持へと、現出⑨は把持から原印象へと移動するが、同じ番号の現出は同一視が可能である。把持・原印象・予持を一位相ずつすらし、同一視を一位相ずつ押し被せ（Überschiebung）行くと、直線的時間が過去に向かって伸びて行く。これを逆に伸ばせば、やはり直線的時間が未来へと伸びるのである。こうして自然科学的な意味合いではないが、客観的（对象的）時間が構成されるのである。しかし想起にも限界があり、遠い過去は想起可能な過去からの理念化によって「構築」される。つまり直観不能なものが思考によって構築されるのである。しかし理念化以前にも、客観的（对象的）時間が構成されることにより、ノエマの時間位置が割り当てられ、ノエマが個体化され、その存在が措定されることになるのだ。

#### \* 自我の構成

前述の説明においては、現出⑩は原印象でもあり予持でもあった。現出⑨は把持でもあり原印象でもあった。さて現在の対象と過去の対象とが同一視されるには、また現在の対象と未来の対象とが同一視されるには、志向体験における様々な意識の同一性が前提されねばならない。1905年にはフッサールはこのことに気づいていた。志向体験における様々な意識は、このとき以来、「超越論的自我」と呼ばれるようになる。この自我はどのように構成されるのであろうか。

メロディーは現出者であり知覚され経験されているが、一つ一つの音階は現出であり感覚され体験されている。諸音階はメロディーへと乗り越えられている。諸音階はメロディーへの「媒介」に過ぎない。メロディーは主題的だが、諸音階は非主題的である。経験ならぬ体験は、知覚ならぬ感覚は非主題的であり、体験を含む意識は自分自身を主題的に捉えていない。意識は基本的には対象を主題化しており、自分自身を主題化するのは反省ないし内的知覚する場合だけである。しかし意識は自分自身を意識していないのではなく、非主題的に意識している。把持は志向的体験ないし直接

経験の三つの位相のうちの一つの位相である。それ自体がある種の志向性である。把持は、非主題的ではあるが、諸音階を現在のうちに把持しており、これは把持自身の把持でもある。把持は自己関係ないし自己意識の構造がある。音階の現出の把持は「外的把持」と呼ばれ、把持自身の把持は「内的把持」である。外的把持は「横の志向性」とも呼ばれ、内的把持は「縦の志向性」とも呼ばれる。内的把持や縦の志向性は、意識自体の非主題的な自己意識でもある。意識（志向的体験）は多くの外的把持や横の志向性を通じて一つの現出者を取り纏めるが、その一方で多くの内的把持や縦の志向性を通じて意識自体を非主題的に取り纏めるのである。意識自体を非主題的に取り纏めている意識（志向的体験）は、「超越論的自我」であり、これは原印象も予持も現在において所有している同一体なのである。この自我は諸現出における志向性の取り纏めであって、現出者とは異なるが、自我（わたし）は現出者と同時に成立するのである。つまり意識（志向的体験）から現出者（対象）と自我（主観・わたし）とが同時に分離して来るのである。一旦、自我が成立すると、それは消失しないで、その後の現出者（対象）の構成にとって持続する可能的存在者となる。

#### \* 空間の構成

直接経験ないし志向的体験における空間とはどのようなものか？この空間はキネステーゼ意識による空間であると言われる。キネステーゼとはギリシャ語のキネーシス（運動）とアイステーシス（感覚）の合成語であり、運動感覚のことである。志向体験における空間は、運動感覚的空間だと言うのである。これは「わたしが動くにつれ空間的な対象がその諸面を順次現す」という感覚のことである。従って、キネステーゼ意識による空間は内的分節構造を所有しており、「わたしが動く感覚」が「K成分」とよばれ、これに対応する「空間的対象の諸面の諸現出の連続」の感覚が「b成分」とされる。直接経験においては「もし、わたしがもっと近づいたら対

象の空間的諸面がさらに連続的に現出するだろう」という予想が与えられる。キネステーゼ意識とは、その運動（K成分）によって新たな現出（b成分）を得ようとの動機を与えるものなのである。bの諸成分は対象への志向を与え、Kの成分はこの志向の動機付けを与えるのである。Kとbの両成分は「相互依存関係」にあり、両者は緩やかに結びついているのだ。

キネステーゼ意識のK成分に動機づけられて自我は、新たな可能対象（b成分）を見ようとし、そのように運動して新たなb成分を現実に見る。さらにこうしたことを繰り返し、あらたな可能対象がさらに指し示される。こうした指し示しが「地平」を拵えるのである。現実に見ているものは地平の内部のものであるが、キネステーゼ意識に動機づけられた自我は、見ている対象の外側に新たな対象を予想し、これによって地平は外部へ外部へと拡大して行くのである。地平はその内部しか見ることが出来ないが、絶えず外部へと拡大して行くのであり、この意味合いでは地平は閉じていながら開いているのだ。キネステーゼ意識は、「わたしが動くという能力によって、まだ現実には見てない可能的空間を切り拓く」のであるから「能力可能性Vermöglichkeit（Vermögen能力とMöglichkeit可能性との合成語）」でもあるのである。

しかしながら、新たな諸対象面や新たな諸対象が得られても、それら以前の諸対象面や諸対象が保持（記憶）されていないならば、空間や地平は広がることはない。この保持（記憶）する働きは、時間的な意識の働きであって、時間意識が空間意識の拡大の前提条件なのである。空間の拡大によって自然科学的ではないが客観的（对象的）空間が構成される。しかし拡大された空間の直観には限界があり、直観できない空間は、理念化によって自然科学的な客観的空間が構築されるのである。自然科学的な客観的空間が一旦成立すると、以前の空間は主観的空間となる。自然科学的な客観的空間ではない、直観的に構成された空間はすでに客観的（对象的）である。そしてこの客観的（对象的）空間がノエマの空間的位置づけを可能に

する。

### \* 身体の構成

身体は主観的でもあり対象的でもある。身体もキネステーズ意識から生じる。知覚が主題的であり、感覚が非主題的であったように、キネステーズ意識は対象を主題的に提示するが、自分自身を非主題的にしか提示しない。それは空間的对象を知覚するが、それ自体は感覚されているのである。知覚は主題的だが、運動感覚としてのキネステーズ意識は非主題的である。キネステーズ意識は志向体験の一種であり、志向体験の自己運動様態なのである。こうしたキネステーズ意識が働くので身体が構成されるのである。

キネステーズ意識には主として、視覚的キネステーズ意識と触覚的キネステーズ意識がある。視覚的キネステーズ意識にあってはK成分とb成分とは遠く離れているが、触覚的キネステーズ意識においては、その意識自体の運動感覚（K成分）と対象の感覚（b成分）とは密着している。両者の接触面においては意識の運動感覚と対象の感覚とは一体である。こうした様々な接触面の総合体系こそが身体なのである。身体は主観的でもあり客観的でもあるのだ。

身体を構成するキネステーズ意識が、対象を主題化し自分自身を非主題化するように、身体もまた空間的对象を主題的に構成することに従事するが、己自身を隠しており、知覚するのではなく感覚している。身体は非主題的にではあるが、「ここ」において感覚されており、「そこ」において感覚されることはないという意味合いで、「ここ」は「絶対的ここ」である。身体は運動の基点であり、空間的な「そこ」が構成されて行く。身体はその運動によって空間を切り拓く出発点、すなわち「方位設定のゼロ点」である。しかしこの「絶対的ここ」はある程度は伸縮する。それは目かもしれないし人馬一体の場合は人馬でもありうる。非主題的な「絶対的ここ」の伸縮は、主題的な対象との相互関係によって生じる。身体は自然科学的

客観的空間内にあるのではない。「キネステーズ意識—身体」が自ら働きつつ（地平的）空間を内部から押し広げて行くのである。これに対して、出来上がった客観的空間を構築するのは理念化である。対象の知覚は総て空間的であり、「キネステーズ意識—身体」は総ての知覚に媒介手段として関与する。

#### (7) 発生的現象学—世界の発生へ—

1920年代のフッサールは、ノエマの意味の構成、時間・空間の構成、自我の構成を「発生」という視点から分析しはじめる。こうした成分がある過程を経て発生してくる、その過程を分析するのである。諸成分が既に構成された状態で考察する、以前の現象学は「静態的現象学」である。

##### \* 意味の発生的構成

ノエマの意味は徐々に発生し構成される。これを *Assoziation* (*association*) と言う。初めて何かが見えてくるような場合は、これを原連合と訳し、以前に見たようなものが見えてくるような場合は、これを連想と訳す。

初めて何かが見えてくる場合であるが、これはある「場」から何かが際立ってくるのであり、この何かが後に対象という現出者になる。この際立ちは意味的際立ちである。場において、親近的なもの同士は纏まり、疎遠なものは分離するのである。地から図が際立つのである。これが「原連合」である。

原連合において、図のようなものが際立ち、触発してくると、それに注意（注視）がなされ、その解明が始まる。注意という志向からノエマの意味が  $\alpha, \beta, \dots$  と規定され、それと共にそれらの意味が収斂する基体が現れてくる。志向性は乗り越えられる諸現出（ノエマの意味規定）と、これらの諸意味を納める基体とを分節化する。そしてここから後に、主語 S

(基体) と述語 p (意味) といった論理学的カテゴリーが成立していくのである。これは論理学的カテゴリーの最初のもの現場である。

さらに注意された対象は、その外部との関係のなかで、さらに意味規定を受ける。こうした外部は「外部地平」と呼ばれる。これは単に空間的な地平ではなく、それと結びついた意味地平でもある。

\* 原連合から連想へ

対象の意味ないし規定は、一旦成立すると、その後消え去るようなものではなく、一旦観たものは「あいまいな記憶」に残り、それと親近なもの(同質なもの)を再び観ると、類型的な馴染み深さを引き起こすのであって、これが連想associationである。規定(意味)は類型化されるのである。先行規定は後続規定の構成に関与するのであるが、これらは相互想起の関係にある。先行規定がぼやけているときにも、後続規定が先行規定を呼び覚ますときもあるのである。現在地平に属すものは過去地平に属すものと相互覚醒を行うのである。連想においては一回限りの直観はないのであり、過去地平という背景的な地平を呼び覚ましたり、それによって呼び覚まされたりする。部分の意味と全体の意味とは循環するのであり、相互前提なのである。これは解釈学的循環の前提にもなりうる。

ノエマの意味が初めて現れ、やがて諸意味と基体とに分節化され、それらの意味が本質的なものと非本質的なものへと選り分けられ(サイコロなら、立方体や正六面体は本質成分、白いは非本質)、本質規定が行われ、そこから「類化」が行われると、類的本質規定も可能である。こうして規定(意味)は本質(形相)へと純化され構成される。また基体 S と規定(意味) p とが「ある」によって結ばれ、論理学的な命題(言語的・述定的な判断、 $S = p$ )が成立する。この述定判断は、主観に備わったカテゴリーに従ってなされるのではなく、直接経験から抽象されたものである。従って、この述定判断は主観的な表象世界の中にあるのではなく、直接経

験に基礎を持ち、この基礎は「事態」と呼ばれる。名詞が対象を指示するように、述定判断は直接経験における事態を指示する。名詞に対応する対象が直接経験において直観されているのと同様に、述定判断に対応する事態も直接経験において直観されているのである。事態の直観は以前に説明したカテゴリー的直観のことである。カントでは、直観は感性的を直観するのである一方、述語づけられるもの、つまりカテゴリーにされるものは悟性によって把握されるのであって、感性（直観）の形式と悟性のカテゴリーとは峻別されるのである。

#### \* 様相の発生的構成

様相は論理的レベルにおいて、英語では *can* などの助動詞によって表される。日本語では「ありうる」といった言葉になるであろう。「Sはpである」が「Sはpでありうる」とか「Sはpであることが可能である」と言った具合に、様相とは「ある」（存在）のあり方が強まったり弱まったりして生じる変化のことである。

論理的レベルでの様相変化も直接経験に基礎を持つ。直観経過においては、直接経験の直観は把持・原印象・予持という三つの位相を持つ。身体運動によって予持が充実されると、予持の期待は「確証」される。しかし予持の期待が裏切られることもあり、これは「期待外れ」と呼ばれる。このとき言語化・述定化・論理化以前の先行形態である「ない」の意識が生じ、これは「否性」（*Nichtigkeit*）と呼ばれる。

直接経験における「ない」の相当者は、「期待外れ」によって生じるのであるから、「ある」よりは派生的と考えられる。しかし直接経験の「ない」は直接経験の「ある」と同じ強さを持つ。つまり、それらは言語化されれば、「Sはpでない」と「Sはpである」であるが、双方ともに真理を主張することになるからである。言語化された「ある」は存在の措定に基づくのであるが、言語化された「ない」は非存在の定立に基づくのであ



る。措定は「存在の措定」のみを指すが、様相変化を被ったものには「定立」と言う語を使用するからである。

「否性」の直接経験は、「ある」ないし「存在」の措定（直接経験における）を揺るがす。最初の素朴は「信用」が揺らぎ「疑い」が生じる。さらに「ある」と「ない」との間で葛藤が進むと、どちらも「ありうる」となる。これが「可能性」の様相の直接経験における相当者である。さらに「ある」と「ない」のいずれかが強くなると「蓋然性」の様相の相当者が生じる。以上の変化は言語レベルで定立され、「真理」に関わることが可能である。

直接経験における「ある」の相当者と「ない」の相当者との葛藤が、言語レベルでの「定立」を持たなくなる場合がある。「定立」が働かなくなるのである。これは発生レベルでは「あるのでもない」し「ないのでもない」に相当する状態であるから、言語レベルでは定立不能であり、接続法ないし假定法で表現され、様相としては「中立性」である。

原様相・可能性の様相・蓋然性の様相・中立性の様相は、直接経験における確実性・期待外れ・どちらでもないの相当者によって、派生的に言語レベルで生じてくるのである。

#### \* 世界は総体か？

世界は総ての対象を集合した「全総体概念」であろうか。総ての基体とそれらの本質的事象内容としての質料を総体化したものが世界なのであるか。諸対象は基本的にはノエマである。すると世界は最大のノエマであろうか。

ノエマにはその意味と基体とがある。世界は個々のノエマ（対象）とその外部との意味的關係（外部地平）であった。従って、世界の意味は、個々の対象から出発して、次第次第に規定を受けるものである。しかし世界は意味規定し終えることはない。世界は地平であって、その内部の対象

を見ることは可能でも、キネステーゼ意識に動機づけられた自我は、見ている対象の外側に新たな対象を予想し、これによって地平は外部へ外部へと拡大して行くのである。地平はその内部しか見ることが出来ないが、絶えず外部へと拡大して行くのであって、世界は閉じられているが、同時に開いているのである。世界はその意味を徐々に規定していくことが可能だが、それ自体は常に未規定部分を所有している。世界には未説明・未規定の「残存地平」があるのだ。しかし、世界は全く未知でもない。残存地平は主題的に知られたものの直ぐ外側にあるものとして、予想されているのだ。非主題的な世界地平の意味は、個々の対象（ノエマ）の既知の意味に関連している。世界と対象とは相互関係がある。

ノエマの諸意味が収斂する基体 X をノエマは所有している。世界が諸ノエマの全総体ならば、世界にはその諸意味が収斂する基体があるのだろうか。残存地平と既知の諸意味とが世界なのであるが、その残存地平を持つ世界の意味は、主題化が不能であり、ただ予想においてぼんやりと与えられる。世界の意味は基体に収斂しないのである。つまり世界には基体がないのである。

基体は「1」という数の起源であったが、世界に基体がないということは、世界は「1」つではないのか。世界は「1」つなのだが、それは唯一のものであり、複数を考えることが最初から無意味な「1」つなのである。客観として辺りを見れば、多元論的光景が見えるが、直接経験という内部から見れば、一元論的世界しかないのである。

さて、対象（ノエマ）は時間位置と空間位置とを持っている。その時間位置と空間位置とは、直接経験ないし志向体験における対象的時間と対象的空間とにおいて位置づけられたものである。この位置づけによって、対象は「実在的」、「理念的」、「中立的」といった「存在」を持つことになる。こうした対象の対象的時間位置と対象的空間位置の直ぐ外側に、世界の時間地平と空間地平がある。世界は時間地平と空間地平から成るとも言える

し、時間地平と空間地平そのものとも言えるし、世界は「世界地平」であるとも言えよう。世界以前の時間も、世界外の空間も無意味である。そうした想定された「以前の時間」や「外の空間」でさえ、それら自体が「世界地平」の一部に他ならないからである。時間地平と空間地平とは世界地平そのものであるから、世界を時間地平や空間地平に位置づけることは不可能である。世界は時間位置と空間位置とを持たないのである。

では世界は「存在」を持たないのか？というところ、世界の存在はノエマの存在のように、実在的であるとか理念的であるとか中立的であるといった風に、措定された存在ではない。しかし、世界の存在は、存在すると信じなければ、対象の存在が不可能になってしまうような、信念において存在するのである。世界が存在するという意識は、「信念における确实性」によって与えられるのである。世界の存在は措定された存在ではない。世界は対象と同類ではないのである。

#### (8) 時間と空間の発生

超越論的主観性は、ノエマを客観的時間あるいは擬似時間に時間位置を持つもの、あるいは持たないものとして割り振るのであり、要するに存在を措定するのであり、存在を構成するのであった。ところが世界の存在は、超越論的意識が措定したり構成したりするものではなかった。世界の存在は、存在措定ないし存在構成に先行して、超越論的意識の志向性に先行して、既に存在している。世界は発生においては志向されたものではないのである。

志向性には受動的なものと能動的なものがあった。特に能動的な志向性としては言語による述定がある。特に受動的な志向性としては、把持・原印象・予持の志向性や、キネステーゼ意識があった。世界地平は時間地平と空間地平とからなるが、時間地平は把持・原印象・予持の志向性から、空間地平はキネステーゼ意識の志向性から構成された。従って世界地平は受

動的に構成されるわけであるが、志向的に構成されることに変わりはない。

しかし世界の存在は、その発生においては、超越論的主観性の存在措定に先行していたのである。世界の存在は、始原においては、受動的な志向性よりもさらに受動的に与えられるのである。この受動性は「原受動性」と呼ばれる。超越論的主観性は、この世界の存在を変形して、存在措定を行うのである。

#### \* 世界の発生における時間

発生するときの世界の存在にあっては、原ヒュレーが変転するなかで「原構造」が生じ、そこには原キネステーゼ、原感情、原本能が生じているとフッサールは取る。この原構造よりも後にあっては、受動的な把持・原印象・予持の志向性によって時間地平が生じ、こうした時間地平の構成と受動的キネステーゼ意識の協働によって空間地平が構成されるようになったのである。こうして超越論的意識が存在を措定ないし構成するのであるが、こうしたこと以前の「原受動性」においては未だ受動的志向性すらも働いていることはない。こうした先志向性にあっては「原ヒュレー」ないし「原質料」はヘラクレイトスの万物流転の状態にあるのであろうが、そうした原受動性においても、最も根源的な現在（原現在）は流れつつ立ち止まる現在なのである。こうした現在は「生き生きとした現在」と呼ばれる。それは一方で、絶えず今であるという仕方で同一のものであり続け、立ち止り性を持つが、他方では、絶えず非・今へと転化して行くという、流動性を持つ。その流れや同一性や現在性は、超越論的主観性の反省や同一化や時間化によっては捉えられないものであって、何故か解らないがともかく「立ち止りつつ・流れる・現在」なのである。そうであることを信用せねばならないのである。そうであることが「原構造」なのであり、その原構造には原キネステーゼが伴うことが要請される。キネステーゼ意識は原初の空間を押し広げながら一方で空間地平を構成し、他方で身

体を構成するが、そうした意識の発生以前が「原キネステーゼ」であろう。「原感情」、「原本能」は恐らくは西田やF. H. ブラッドリーの直接経験がそれに該当するのかもしれない。

#### \* 世界発生における空間

発生するときの世界の存在における原初時間に対応する原初空間には、原構造があるのであろうか。この原構造は「大地Erde, the earth」と呼ばれる。この大地は動くことがない。「動く」というのは対象がその空間位置を変えることである。つまり何か「動く」と言うためには、先ずその空間位置が与えられている必要がある。空間位置は空間の中の位置であるので、先ずは空間があらねばならぬ。「動く」ということが言えるための条件である空間は動かない。これが大地である。大地が動くと言うためには、それを入れるさらなる空間が必要であるが、これは与えられていない。大地は動かないが、これは静止ではない。静止とは空間位置の変わらないことであり、静止のためにも空間が必要である。大地は空間そのものであり、静止はしていないのである。運動との対概念としての静止ではなく、絶対的静止の意味で動かないのである。

大地は原初の空間であり、空間位置の区別を可能にする絶対的静止という形式ないし構造を所有しているのである。しかし一旦、動くものとしての対象が注意されてしまうと、この対象が主題化され、大地の方は隠蔽されるのである。やがて対象的空間が生じ、これが理念化され客観的空間が生じると、大地は地球とされてしまうのである。

大地が隠蔽されているように、原構造としての時間である「生き生きとした現在」もまた、対象の主題化とともに隠蔽される。自然科学的客観的時間においては「生き生きとした現在」は忘却の彼方にある。さらにまた原受動性において与えられる原事実的なものである「形而上学的なもの」も隠蔽されるのである。高次の構成や構築は、低次のものを覆い隠して進

行するのである。ガリレイ以降の科学的に高次の世界構築は、低次の生活世界を隠蔽した。原受動的で原事実的な次元が覆い隠されてきたのである。原受動的・原事実的をその現場で問う現象学（形而上学）は隠蔽されているものを明証へともたらずという真理観に繋がる可能性がある（ハイデガー）。

#### \* 原初世界の先存在

受動的な志向性に先行する先志向的な原受動性においては、時間の原構造と空間の原形式が既に生じており、この原構造と原形式の下で原ヒュレー（何の先行形態）が与えられているのであった。こうして与えられる全体が原初世界である。原初世界の存在は、志向的に構成・措定される存在に先行しており、「先存在」と呼ばれている。先行存在は、実在的存在や理念的存在や中立的存在ではないし、非存在でもないし様相変化した存在でもない。それら総てに先行する純粹に与えられた一番根源的な存在である。これは最も根源的な原初の現実感を与えるものであるが、志向的構成が高次になればなるほど、その現実感は薄らいで行く。

構成段階が高次になると、先存在は隠蔽されるが、完全に失われるのではなく、総ての構成段階に根底から現実感を与え続けるものである。

#### \* 原初世界からの自我の誕生

原受動性の段階は先志向性の次元であり、自我は働いていない。自我は自己を把持して（内的把持、縦の志向性）初めて成立する。先志向性の次元では、「先自我」ないし「原自我」の状態にある。こうした状態から自我が成立するのである。原受動性においては、時間の原構造ないし「時間的統一」が成立していた。時間の原構造の下では、原現在「立ち止まりつつ流れ」、そこには原キネステーゼも伴われていた。原ヒュレーは次々に瞬間的に消滅せず、何らかの纏まりを持つ。こうした状況から自我と対

象とが準備され、原自我から自我が成立すべく触発されるわけである。

こうして触発されて成立した自我は「第一次的時間化」を行う。つまり受動的な志向性を持つようになり、把持・原印象・予持からなる時間（幅を持った現在）を構成し、対象的時間の中に己を位置づける。

こうした己の活動によって更に触発され、「第二次時間化」を行う。つまり想起や予想という理念化によって客観的時間を構成し、その時間の中に己を位置づけるのである。こうして自我が成立する。するとこの自我は経験的自我と化し、今とここに位置づけられ、自然的態度が成立するのである。

カントのように超越論的統覚の自我が主観性にあらかじめ備わっているのではなく、そうした自我も原受動性の中から発生してきたのである。こうした過程は、横の把持だけから生じる対象的時間のはるか遠くで、消失したのではなく、縦の把持から生じる自我の奥底にいつまでも残存しているのである。

原構造における原ヒュレーの流出とその緩やかな纏まりの成立には、理念的な必然性は何も無い。それは何故か知らないがともかく成立したのであって、奇跡に他ならない。自我（わたし）が成立していることは奇跡の事実には他ならない。この事実は総ての構成を支える根源的事実・「原事実」なのであり、形而上学的事実なのだ。

## (9) 他者の探求

### \* 晩年以前の他者探求

他者には、自我と本質的共通性を持つ別の個体という側面（他の自我）と自我と本質的共通性を持たないものという側面とがある。つまり他者には自我との共通性と異他性とがある。

直接経験ないし志向体験に与えられた他者は、どのようなものであろうか。超越論的自我は「他者の諸現出と現出者」をどのように把握するので

あろうか。フッサールはこのさい、記憶と自己移入とを平行的に考えるのである。直観経過においては現出が次々に生起し、経過した諸現出は原印象には所属せず、記憶＝把持によって把握されている。自我はそうした諸現出を乗り越えて同一の現出者を志向的に構成したのであった。そして晩年にいたる前には、フッサールは、自我は記憶によって与えられる世界地平的な諸現出を乗り越えて、同一の世界を志向的に構成する、と考えていた。しかし、晩年においては、彼は世界はこうしたノエマではないことに気づいていたのであった。

だが、こうした構成はともかく自我に所属するのである。彼は当初はこうした自我に所属する諸現出と現出者との関係において、他者を取り扱ったのである。それはほぼ次のようであった。

自我は他者における諸現出を、把持に類比される自己移入（感情移入）によって、手に入れる。自我は自己投入により、その諸現出を乗り越え、自我と他者にとって同一の現出者を志向し構成する。さらに自我は、自己投入によって手に入れた世界地平的な諸現出を乗り越えて、自我と他者にとって同一の世界を志向し構成する（ただし世界はこうしたノエマではないとやがてなる）。つまり、自我は把持された諸現出を媒介し乗り越えて現出者を志向的に構成するだけでなく、自己移入による諸現出を媒介し乗り越えて、他者と同一の現出者を志向的に構成するのである。

「自我が把持した現出を乗り越えて現出者が構成されるのと、同じ関係が、諸他者の諸視点を乗り越えて一つの世界が構成されることにはある」という考えは、ライブニッツに始まる着想である。すべてのモナド（超越論的自我）に共通な、つまり間主観的に共通な、同一物が構成されて、さらに唯一の客観的世界が構成されるというのがフッサールの晩年以前の考えなのである。こうした考え方は、拡大された独我論であり、異他的な他者との遭逢が欠けていると取られる可能性があるのかもしれない。

自我は他者に自己移入し、その他者のモナドにとっての諸現出を感じな



ければ、自我と他者に共通な唯一の世界は生じないのである。その他者は身体であらねばならない。触覚的キネステゼ意識においては、その意識自体の運動感覚（K成分）と対象の感覚（b成分）とは密着している。両者の接触面においては意識の運動感覚と対象の感覚とは一体である。こうした様々な接触面の綜合体系こそが身体なのであった。従って身体においては、対象の感覚（b成分）が与えられれば、意識自体の運動感覚（K成分）も同時に与えられるわけである。そこに生じたキネステゼ意識は同時に志向的体験を引き起こし、他者の諸現出が感じられるというわけであろう。こうした過程が自己移入なのであるが、この自己移入はリップスの感情移入から由来する。しかしリップスの美的理論であるのに対し、フッサールのはさらに低次の感覚理論となっている。他者は身体として知覚され、そこに他者の現出を感じるのである。現出は自我に属した現出だけでなく、他者の現出にまで拡大し、それらの現出を乗り越えて、間主観的に共通の同一対象が生じ、さらに同一世界が構成されるのである。

こうした構想は1929年の『デカルト的省察』において次のような明確な形を取るに至る。つまり、『身体の知覚は本来は自我の身体である。自我の身体に似た物体が与えられると、自我の身体との「対化」（ある種の連合ないし連想）が生じ、この物体に自我の身体から、身体という意味が移入される。自我はこうして構成された他者の身体において、「間接的に呈示された」他者の現出を感じる。』というのである。

#### \* 晩年の他者探求

他者の身体の構成は、前記のような志向性の受動的段階で成されるのであろうか。そもそも他者の身体は、「自我と身体」の意味が構成された後に、「ここ」にある自我の身体から「そこ」のにある物体へと身体の意味が移入された後に、構成されるものであろうか。自我による身体の意味構成と空間位置構成の後で、他者の身体が構成されるのであろうか。晩年の

フッサールは原受動性や先志向性の段階を知ったのであった。そうした段階では、後に自我のものと成る身体ヒュレーと、後に他者のものと成る身体ヒュレーの癒合が生じているのではないか。この先志向性にあっては、原キネステーゼの状態であり、「ここ」も「そこ」も癒合しており、それらは同一でもなく原区分されている。身体ヒュレーも意味化されておらず、一つの基体へと収斂されていない。キネステーゼ意識のK成分もb成分も癒合し感覚されている。自我の身体へと構成される身体ヒュレーと他者の身体へと構成される身体ヒュレーも癒合し原区分されている「一般的意識」の状態である。

「一般的意識」ないし先志向性にあっても、現在は「立ち止まりつつ流れる」のであり、この「立ち止まる」ところに、「原初の記憶」が成立し、「原初の空間」に自他の身体ヒュレーの癒合がある。原初の自己移入は既に行われていると取れよう。

こうした癒合性から自我が成立し、自我が中心化を行い、すべてを自我中心に纏める。キネステーゼ意識の発動と自我の身体構成は、現出を自我の身体運動に従わせ、自我中心化・身体中心化が進む。自我・身体は、自己を対象的空間の「ここ」に位置づけ、固体化が行われる。だがたといい中心化や固体化がなされても原初の癒合性は失われない。癒合性は構成の高次段階にいたってもその力を発揮しているし、自我や身体の主題化や個体化は対象ほど完全ではない。従って「そこ」にある身体ヒュレーは、大人の自我にとっても原初の癒合を感じさせる。おそらくフッサールはこう考えたであろうと推察される。

#### \* 異邦的他者

自我と他者たち（わたしたち）は行為や言語によるコミュニケーションを通して、相互に理解を深め、共通の精神世界や文化世界を形成し、それに馴染みを持っている。新たな他者の登場も、わたしたちに同類のものと

して処理される。

しかし、全く共通性を持たない他者、つまり全く異なる文化共同体に属する他者と、同じ一つの世界に生きる場合もある。一つの世界に所属しながら、それぞれが全く異なる文化的世界を諸生活世界として構成している場合もありうる。「諸生活世界」と「同じ一つの世界」との関係は、「諸現出」と「現出者」との関係と同じなのかもしれない。しかしこの場合は、全く異なる文化的世界をそれぞれが背景としているのであるから、コミュニケーションのレベルでは相互に理解不可能なのである。言葉や態度では理解不可能であり、他者は異邦人と化すのである。

理解可能は「故郷的heimisch」ないし「故郷Heimat」であり、理解不可能は「異他的fremd」ないし「異他的なものFremdes」である。白と黒の対立は、色という上位の類において同類である。しかし理解不可能は理解そのものを超えており、ある種の不気味さを呈する。単なる他者は馴染み深さがある。しかし異他性との遭逢は不気味さが支配する。それは非故郷的・不気味なものunheimlichである。異他性は構成不可能性でもある。直接経験から出発すると、異他性は徹底的に不気味なものなのである。

故郷は馴染みのもので、非主題的である。しかしわたしは馴染みのない異他性と遭逢したとき、その異他性を主題化し、それとの対比において故郷世界も主題化する。異他的世界を知らないときは、わたしの故郷世界は非主題的であり「原故郷」であった。異他性との対比において、「原故郷」は故郷世界として主題化されるのである。一つの世界には、他のもろもろの故郷世界や民族が共にあるのである。同一地平の中に、異他的民族の固有性とそれに対比的な同胞民族の固有性があり、双方の固有性への理解が生じる。

最初は理解不可能であった異他性にも、他者との間に最低限度の共通性が求められるようになる。精神的なものには共通性が見出せなくても、物の扱い方などにおいて「既知性の核」が生じてくる。そこから理解への移行

が生じる。こうして非主題的に馴染んできたのだが今は主題化された世界と、他者の新たに獲得された世界とを、包摂する、さらに大きな世界が構成される。こうして相互理解が深まるとともにこの大きな世界のなかに新たな馴染みが生じてくる。しかし、こうして主題化された双方の世界は、さらに大きな世界に位置づけられており、一種のノエマとなっている。本来のより大きな世界の方は対象ではなく、主題化されることはないのである。

世界はもともと唯一のものである。原故郷は非主題的に唯一であった。そこに異他的なものが登場し、双方が相互的に主題化され、世界が複数となる。けれども複数的な諸世界は既に本来の世界ではない。これら複数の諸世界は唯一のより大きな世界ないし地平のうちに包摂される。こうした過程では、複数の諸世界は唯一のより大きな世界の諸現出のように思われ、後者は前者の現出者のように思われるかもしれない。しかし、唯一のより大きな世界は複数の諸世界が乗り越えられて構成された現出者ないしノエマではない。唯一のより大きな世界は、諸現出者ないし諸ノエマを包摂する非主題的な唯一の地平なのだ。

異他的でコミュニケーション・レベルでは通じ合うことのない他の精神が構成する異邦の世界がわたしの世界と合い並び現出するということは、非主題的でより大きな唯一の地平世界が開かれているということに等しい。この地平世界がやがて主題化され複数化され、さらに巨大な世界の現出者のように思われるときには、異邦的な心を含む総ての心が「ひとつの同一の形式存在論的構造を持つひとつの同一世界」に時間と空間の位置を持つことになるのである。しかし、唯一の非主題的巨大地平がないならば、異邦の世界も現出することができないのである。

しかし唯一の非主題的巨大地平の成立は、わたしがこれまでに何故か知らないが事実として受け取ってきたものである。この事実の構成の成功は必然的でもないし保証もされていない。この事実が経験そのものを可能に

する原事実であるにせよ、その事実の「構成の成功」はアポステリオリ（経験的）である。わたしたちは経験を不可能にする条件との遭逢を否定しえないのである。

#### \* 形而上学的事実

フッサールは、学問の基礎づけのために直接経験へと回帰した。さらにそれを受動性へと、そしてさらに原受動性へと遡及していった。そして原受動性において直接経験の始原を支える幾つかの原事実を掘り出した。超越論的自我が誕生してくる原自我という事実、異他性との遭逢という事実、こうした原事実や新たな事実がわたしたちの経験全体を支えているのだ。誕生、死、自我、間主観性、世代、歴史、世界唯一性といった形而上学的原事実が発見されたのである。言うまでもないが、形而上学的・超越論的事実は経験的事実とは異なる。超越論的自我が成立しているということは、その超越論的自我にとっては何の必然性もない原事実ではあるが、その成立が成功しているということはアポステリオリな経験的事実であって、その成立が成功しなかったと言うことは充分にあり得ることである。異他的なものに遭逢した超越論的自我が構成する非主題的地平が唯一的であるという原事実も、そうした構成が成功しない可能性はあるのである。超越論的自我が成立していること自体が経験的事実として驚きであり奇跡である。むしろ超越論的自我が成立していないならば、こうした驚きも不可能ではあるが。わたしの経験は常にそれを不可能にするような条件に脅かされているにもかかわらず、何故かわからないがとにかく経験的事実として、わたしは誕生（成立）したし、新たに存在し続けていることが奇跡なのである。経験そのものの可能性の可否の条件に関わってしまうような問いが原事実なのである。つまり生そのものに深く関わるものが原事実なのである。誕生・死・自我・間主観性・世代・歴史・世界唯一性……といった原事実、これらは形而上学的な事実なのである。

## 『フッサール：心は世界にどうつながっているか』

(門脇俊介、NHK出版、2004年)

### 心と世界の繋がり

真であるとみなすことは、全幅の信頼をもって世界に身を委ねることである。真であるとみなすことは、そこからさまざまな推論思考を展開することが可能な前提ともなるし；対話においては、相手に対して真であることを主張せねばならない自分の主張ともなる場合もあるし、その根拠を問い直し批判すべき相手の主張である場合もある。真であると見なすことは、知的な推論の前提でもあるし我々の行動の不可欠の前提でもある。真であると見なすことを通じて我々は信頼をもって世界に話かけ、世界の中で力を尽くし、世界と交渉するのである。しかしこのことは、世界に対して主観の恣意的な考えを押し付けることではない。世界は我々の自由にならないもの、「真であると見なす」ことを指導し誘導するものでもある。真であると見なす内容によって世界は表現されるが、その表現ないし表象が真であるためには、その表現ないし表象は世界に従わねばならず、そこには規範があるのだ。

### フッサールの心の哲学：世界を表象することの転換

志向性の概念は「真であると見なす」ことを通じて世界へと繋がる心の有り様を表している。フッサールは志向性の概念によって「心と世界の繋がり」を客観化・自然化することに反対した哲学者である。彼は世界を表象することの意味を考え抜くことにより、その意味を捉えそこなった近代哲学を修正する転換点に立っていた。何故なら、規範に従って真ないし偽の値を取り世界と繋がるのは、信念や判断や文といった一連の表象であり、近代哲学の考えるような、心の中の断片的な観念としての表象ではないか

らである。

世界との交渉に我々を導くものは、心の中の断片的観念ではなく、あることを信じて、それに基づいて行為を為すことである。この信じること（何かを本当と見なすこと）は志向性の一様である。

志向性の特徴1は、志向性が意識内に留まらず意識の外部ないし世界へと向かって行くことである。本当と見なすことで行動を起こすことができるのである。信念という志向性は、本当ではないかもしれないこと、実在しないものにも向かって行ける。その特徴2は、志向性が向かうところの世界は、見なされた通りのことも、見なされた現実ではないこともありうる。信念は世界の有り方によって充足されたり、されなかったりする。信念は充足条件を世界へと投げかけることによって世界へと向かうのである。以上の2つの特徴は行動の動機となる欲求や意志、実現の希望、何かを愛するといった志向性にも共通する。

我々が世界で何事かをなすときに、信念1つだけが心に抱かれているということなどはあり得ない。我々は様々な信念や欲求をシステムとして統合した存在であり、こうしたシステムを通じて世界を生きるのである。システムを為すということは、目だった矛盾がなく、それぞれが相互に大まかに支えあっていることを意味する。こうしたシステムの性格は合理性と呼べる。我々は、志向性のシステムとして適切な仕方世界を生きられるから合理的な生き物なのだ。

真とか偽とかの値を文や信念の内容に付与することは、我々の生き方全体の中に浸透している。人間の基本的あり方は、真とか偽という値を取る内容によって世界を表象することである。人間とは、世界を表象し、その表象に正しいか否か（真か偽か）の判定が下されるような存在なのだ。日常的常識や知覚もまた世界を表象する信念システムを為している。日常的基本的信念システム内の表象は、世界を表象し多くは真と言える場合が多い。

フッサールには3つの顔がある。

1. 基礎付け主義のフッサール。彼は人間の知識を疑い得ない基盤によって基礎付けようとするデカルトの影響を受けているとされる。中期の『イデー I』(1913)においては「現象学的還元」が導入されるが、これはその存在を疑えない絶対意識(純粹意識)へと還って、その意識が世界を「構成する」仕方を記述することである。この還元と構成の手続きが、知識の絶対的な基礎の発見とそこよりの知識の再構成というデカルト的基礎付け主義の一ヴァージョンとされ、フッサール批判の火種となっている。しかし「構成する」をどう理解するかによってフッサール像は大きく異なるであろう。
2. 生の哲学者としてのフッサール。基礎付け主義においては、意識体験の断片が切り取られ、より高次の認識の基礎として提供される。断片的な内的体験についての信念がどれほどの確実性を持つにせよ、ここから心の外の世界について正しい表象が得られると言えるであろうか。切り取られた内的な領域の確実性から世界の認識に進められるという発想には疑問がある。内的な意識体験を認識論のために「切り取る」ことには大きな見当違いがあるかもしれない。しかしフッサールは、意識の全体性を把握し損なうまいとする生の哲学者の顔も持っている。彼は意識を断片化されていない意識自体として捉えるべきと考えるが、それは次の二つの理由が考えられる。一つは、意識は客観的世界とみなされるものとは異なった秩序に従っているからである。期待されていた未来が現在へと接近し、現在を通過して過去へと遠ざかって行くという現在の意識を中心とした時間秩序がそれである。二つには、私たちのいかなる世界への接近も、意識において経験されている現在の特定の位相からしか生じないのであり、そうした位相から独立の客観的世界を彼は想定していないからである。現出者は意識の時々の位相において与えられる諸



現出を乗り越えて把握されるのであり、個人ないし共同意識への「現れ」という理念を用いることにより、世界の意味を理解することが出来るからである。

3. 志向性に訴える反自然主義者フッサール。汲み付くしがたい諸現出を秘めている。現出者や世界という事態を真に理解するには、「意識への現れ」だけでは—それが認識論の断片化を免れているにせよ—不足している。事物に対する私の態度は、それが本当にそこに存在するという信念や、その存在を変化させたいという意図であり、私たちがこうした志向性のシステムでないならば、事物は心の劇場で演じられる影絵の複合体に過ぎなくなる。私たちは、世界に向かって話しかけ、世界の中で努力し、相互に共同しあったり、批判したり、自己を正当化したりする存在である。信念や欲求や意図といった志向性は、ある意識主体が世界へと踏み出し参与することを動機づけるものである。世界への参与を動機づける志向性のシステムは「自然」の中には無い「理由づけ」のシステムであり、こうしたシステムは自己正当化の営みであるとともに、システムの更新にも至る。自己点検的であり柔軟でもあるこうした信念システムは、自然科学者の用いる「機能」のような概念では説明できない反自然的理由づけである。

さて表象とは何であろうか。近代哲学においては、表象とは「心の中の表象としての観念が世界を表現すること」という形で考えられている。従って、心の中の観念は実在について本当のことを表現しているのかとか、心の中の観念はそれ自体で内的な真理を表現しているのかという、表象の正しさを問う「規範的」な問いが生じる。表象が真であるには、それが実在を正しく表現しているか、していないかを定める基準（実在性）がなければならない。

しかし心の中の観念のような表象が、こうした規範的特性を持つことが

本当にできるのでしょうか。観念それ自体は、外界についての主張をなしているのでもないし、外界とそれ自体を比較し、自らが外界と類似の表現であると判定しているのでもない。心の中の観念には、正しさも誤りもなく、それだけでは世界を表象しているのでもない。そうではなく、「赤く見えるから、赤いものがある」とか「赤い観念は実在の赤を表している」といった文や判断に担わされたものが、真偽の値を取る規範的特性なのではないか。

観念それ自体が近代哲学におけるような「表象」と呼ばれるには、規範的特性を有する文や判断の一部に組み込まれる必要があるだろう。そうした「表象」は文や判断に依存しており、文や判断の一部とされた表象こそが、世界を表象していると言えよう。

信念のシステムとして世界に赴く意識を重視したフッサールは、その志向性理論によって、文や判断が世界を表象するという考えの推進者となった。信念は「あるものの存在は正しい」という文や判断の形を取るからである。信念は単に主観的な観念の彩なのではなく、文の形式で表現され真偽を持つ信念内容として実現されるからである。

認識論モデルにおける「表象」ではなく、文が世界を表象するという考えは、ライプニッツやカントなど、「判断」という真偽を持つ単位に、注目した哲学者によって抱かれ、19世紀末に20世紀英米言語哲学の動向を決定したフレーゲによって表象主義の概念の一大転換点とされた。

### 言語表現とは何か

フッサール初期の言語論にあっては、彼は世界を表象する担い手は、文・判断であるとし、近代哲学の発想を乗り越えつつあった。フレーゲもそうした考えに立っている。しかしフレーゲは、表象の担い手は「人間の心や意識と区別された文」であるとし、文の真偽の値が文の要素たる語や句の意味にどのように相互関係を結ぶかを分析した。フッサールも、表象

の担い手は、心の中の感覚、イメージ、体験であるのではなく、単なる客観成分でも主観成分でもない「意味」という存在領域にあることを、フレーゲとともに確認する。しかしフッサールはフレーゲのように文の真偽値に忠実な意味論を構築せず、文や判断でさえ人の意識の志向性とは切り離せないと考えた。そして表象の担い手としては文ではなく、文の内容を信じる「信念」志向性を主張する。

フレーゲは、文を生み出す心の働きや、文とともに生み出されるイメージが文の意味であり、それが表現されて他者に伝達される、という考えを退けた。彼はイメージや感覚が世界を表象するのではなく、文が世界を表象すると考え、真偽の値を取る文という全体的まとまりに注目し、まとまりのある文のコンテクストにおいて語句の意味を問うことにした。世界の客観的状況に応じて真偽の値を持つ文によってこそ、私たちは言葉の意味を共通に理解しあえるのではないか。こうした考え方は、心の中の個々の観念を認識論の基礎にしようとする考えとも対立する。

フレーゲは、主観的「表象」と文の客観的な「意味」と言葉の「意義」とを区別する。「宵の明星」と「明けの明星」は、双方とも金星を指示し、同等の意味を有するが一方は夕方の方の星、他方は明けの方の星という異なった方法で金星を意味するから「意義」が異なるとされる。「ソクラテスは美しい」と「プラトンの先生は美しい」も同一人物を意味するが、ソクラテスがプラトンの先生であることを知らない人もおり、同一方法で事実を述べているのではないのであるから、両者は異なった文、つまり異なった意義を持つ。語や文の意義は、語や文が指示する事物や真理値と同じ客観性は有しない。しかし特定言語の話者たちが常に同一のものとして使用するのであるから、主観的表象ではなく客観的価値を有する。こうしたフレーゲにおける「意義」は、フッサールにおける「文の形式を取る信念の内容」にほぼ等しい。フレーゲは信念の内容と文との関係を、明確にするには至らなかった。

フッサールは、世界を表象する単位を、心の中の観念ではなく、世界を真偽において表象する規範的特性を内在させた「言語表現」に求める点では、フレーゲに一致する。

しかしフッサールは、文の形式で表現され、真偽をもつ信念内容として実現されている信念は、単なる主観的な観念の彩りではないことにも気づいていたのである。彼は心的なものの表現と伝達を、「連想」の原理から説明する。

言語は何かを示す記号である。意味を持つ言語表現も烙印が奴隷であることを示す「標示」記号も記号の一種である。フッサールにとって、言語表現と標示記号とを分かつものは、「動機づけ」の種類であり、「動機づけ」とは物理的な因果関係ではなく、ある認知がある認知の理由になるような非因果的な連関のことである。烙印が奴隷を示すのは「連想」によるのであり、自然法則的な繋がりではない、習慣・約束による認知的連関であり、経験的・連想的連関である。これに対して、言語表現という記号は、理由の連関であり、推論における前提を結論へと送り込むような連関である。理由を与えシステムを柔軟に変えていく信念システムはこうした推論的連関であり、言語表現に独自のものである。

意識のいわゆる「主観的表象」は、客観性を欠くからまったくとらえどころのない無統一無秩序であるというわけではなく、標示記号における連想のようなある種の統一原理を内在させている。現に今ある物体の特定の位相における現出から、全体的現出者へと乗り越えて行ける仕組みは、部分の経験からいまだ現出していない全体へと向かう経験の仕組みであるが、これは主題的に意識されることのない連想的な経験の動機づけである。言語の意味はもっぱら推論や真理と関連することになるが、これは言語を人間の想像力の産物であるとする考え方から遠ざかっていくことへと繋がる。連想の原理は、現実に存在するものを手がかりにして現実に存在しないものを構想する想像力の原理でもある。イメージの転用は、言語表現の

原理から遠ざけるべき連想の想像力的原理に基づく。

フッサールが標示記号から一旦区別した言語表現とは、事物に関する記述や心に起こっていることの記述や数学的真理などの、世界の有様の真偽の記述・表現である。しかし彼は標示記号を言語表現に含まれるものと考え、心のなかの思いや願望や意志を表現する機能を説明するものと考え。世界の有様の真偽を記述・表現するときには「私の信念」が表出され他者へと伝達される。言語表現はそれを聞く他者にとっては話者の「思想を告知する」と彼は言うが、この「思想」はフレーゲにおける客観性のある文の意義ではなく、私の心に起きた信念という体験であり、「告知する」は標示することと類似である。つまりフッサールは、言語表現に含まれる心的なものの伝達を、何かを記述する言語の本質的機能に付随して、話者の心的なものを記号的に示唆する連想的機能と取る。言語の標示・連想的機能は言語の本質的機能に付随して生じるわけだから、他者に心的なものを告知しない場面、言語的伝達のない「孤独な心的生活」、ライブニッツの無窓のモナドを想定しても、私たちは常に「言語の本質的記述としての意味」を理解しつづけることになる。

他者への伝達のない「孤独な心的生活」をモデルにすることは、話者と聞き手との共通の理解を生むはずの言語理解を、正しく取り扱えないという批判がよくなされるが、文の真理値や推論の論理性が共通理解を生むということをフッサールは全く否定しておらず、そうした非難は的外れである。

フッサールは言語表現を幾つかの位相に分ける。音声やインクの染みといった物質的基盤、付随的に標示される心理的位相（感じ、イメージ、信念としての思想）、言語の本質である世界を表象する「表現作用」である。最後のものはさらに幾つかの位相に分かれる。最後の世界を表象する「表現作用」ないし「文の形式を取る信念内容」は、物理的基盤を持つ文の位相と心のなかの内容である信念内容の位相に分かれるのである。文の問題を中心にしたフレーゲは、これら二つの位相間の関係を問題にすることは

なかったが、フッサールの方は次第にこれらの関係を中心に問うようになる。『論理学研究』の「第1研究」においては、彼はそれが信念なのか意志なのか区別せず、この関係を意味志向と呼ぶ。

世界を表現する表現作用には意味志向と表象されている内容面とがある。表象されているものが事物や事実の場合は、それらは表現の「対象」であり、フレーゲでは言葉の「意味」となる。「イエーナの勝者」と「ウオータールーの敗者」は「対象」ナポレオンは等しいが「意味」が異なるのであり、フレーゲにあっては両者は「意義」が異なる。

フレーゲは文の意義（フッサールの意味）としての思想は、物でも主観的表象でもなく「第三の領域」に存在するとした。フッサールも言語表現の意味を、物でも心のなかの観念でもない、つねに同一的に理解される「理念的」存在であるとした。意味志向の意味は、例えば「セーターの赤」や「消防車の赤」の「赤」は、それぞれ個別的な場面で生じる個別的な「赤」であるのに、普遍的・理念的赤であるとした。「赤い」という言語表現の意味は、個々の表現作用に繰り返し現れる同一的存在であり、「赤い」と述べる個別的出来事としての諸々の意味志向をメンバーとする、同一的普遍的なのであるとされる。この意味としての普遍者と個別的表現作用としての出来事との関係は「スペースス（種）」とその個別例との関係ないしタイプとトークンの関係とされる。

しかし普遍と個別とは異なるのであって、普遍者としての種がどのようにして、具体的個別の言語使用法を規定できるのかは不明であると言わざるをえない。むしろ状況に応じて単語を使用するそれぞれの個別発言が、互いに類似の言葉の理解を通して「意味」を生成させていくのではないか。「種」としての同一性をそれぞれの個別発言に振り当てるのはその後ではないか。

フッサールにとっての言語表現の真の中心は、意味志向である。意味志向は「そのつど対象を思念する仕方」であり、私たちが世界を表象しよう

とするさいに、常に世界と意識とを繋ぐ媒体となるものである。「イエーナの勝者」と我々が言うときには、日本語の話者が共通に持っている理解の仕方を通してナポレオンという対象を指示するのである。このときは対象指示ないし事実確認という意味の充実へと至る。しかし「四角い丸」や「キメラ」や「現在の仏王」と我々がいうときには、言語表現の対象なしでも意味志向は成立するのである。意味志向は、意味を通じた対象指示としての意味充実に論理的に先立つのである。先にも述べたように文の本質的記述としての意味は、無窓のモナドを想定しても理解可能である。また文の本質的記述としての意味に連続する意味志向は、言語表現の対象なしでも成立する。こうした言語における意味志向中心主義は、フレーゲの文中心の意味論とは大きな違いがある。

フレーゲが言葉の意味を考えるとときに文中心主義に至ったのは次の理由による。世界の表象の仕方には規範があるということが文の真偽値に現れており、文の真理値を確定するメカニズムが、文の部分をなす語句の意味を確定することから、また「思想」（フレーゲにおける文の意義）が信念において持つ真偽の相違から文の意義ないし思想の部分が定まってくることから、意味論を形成しうるからである。

フッサールは文や思想の真理値から文の語句の意味や意義が定まることをうまく見て取れなかったのみならず、フレーゲのいう文の意味についてもそれを真理値とは見なさず文の表す「事態」と考えた。「イエーナの勝者はセントヘレナで死んだ」の対象（フレーゲでは意味になる）は<イエーナの勝者はセントヘレナで死んだこと>と言う事態になるのであり、これは「ナポレオン」という固有名詞が実在のナポレオンを指示するのとおなじく文が指示するものとなる。フッサールは文が表すものを事態としてとらえることを「名辞化」と呼んだ。「イエーナの勝者はセントヘレナで死んだ」（pとする）と「ウオータールーの敗者はセントヘレナで死んだ」（qとする）が名辞化されると「pであること」と「qであること」という異

なった事態になる。だがこれでは文の真理値（フレーゲの意味の真偽）なのか信念の真理値（フレーゲの意義の真偽）なのかの区別をつけられない。つまり「太郎が p であることを知っている」と「太郎が q であることを知っている」とは p と q とが同じ真理値を持つから同じ真理値を持つ。だが「太郎が p であることを信じる」と「太郎が q であることを信じる」とは、p と q とが同じ真理値を持っていたとしても、太郎がイエーナの勝者とウオートルーの勝者とが同じであることを知らない可能性があるので、同じ真理値になりえないのである。

フッサールはフレーゲのように世界を表象する際の真偽を生み出す文の、「意味や意義（フレーゲ）」といった身分の分析には、あまり成功しなかったが、彼は世界を表象する際の内在的な規範的特性、つまり信念の真偽を通して世界に従うこと、要するに志向性を徹底的に問い詰めたのである。世界に応じて正しかったり正しくなかったりするものは、真偽の値を取る文だろうか、それとも文という形式を取ってその内容をあらわにする信念という志向性であろうか。フッサールにとっては、文や文から生じる推論といった言語表現が、信念といった志向性なしには始まらないのである。しかし、ある人の言葉を別人が理解するとき、信念という主観が文という客観を通して別の主観に入っていくのではない。観念それ自体は真偽の値をとるのではなく、正しいのでもなければ正しくないのでもなかったはずである。客観的意味が主観へと入っていくこともないのである。あなたが私の発話「この木は老いている」を理解するとき、あなたはその発話の内容を私が信じているということを私に帰属させたのだ。私が私の発話を真だとみなし、その信念に基づいて何かの行為や推論を行うということをお前は受け入れたのである。信念を他者へと帰属させることによって、あなたは発話者を何かを真であると見なして世界に参加する人として把握し、世界に参加する発話者の信念や行動に応じて自らの信念や行動を変えていくのである。意味の理解は同時に信念のような志向性の受け入れであ



ることにより、発話者と聞き手とは世界から孤絶した主観ではなくなっているのである。意味志向は言葉への一方的な意味付与作用ではない。意味志向は信念志向性であり、信念志向性は文とは異なる規範的性格を持ち、言葉の意味の理解には信念志向性の理解が必要なのだ。

フッサールは「第5研究」において、知覚の志向性を問題にする。世界内の事物や事実を知覚することこそ、世界の表象が正しいか否かを決定できる、世界との唯一の接点なのであろう。いかなる複雑な信念システムも知覚経験を通じてどこかで世界と繋がっていないなら現実とは無関係であらう。しかし世界との接点としての知覚という考え方は、直接知覚される要素的観念による認識の基礎付けではないか。ところが知覚そのものは認識ないし文としての真偽とは関係ないのであった。

何かを知覚することは、ある限定された位相のもとで何かを直観することである。私の経験としてある事物が現出するが、さらに別の位相において別の現出が与えられ、そうした諸現出が乗り越えられて一つの現出者が把握されるのであった。部分の経験からいまだ現出していない全体へと向かう「地平」を含むものが、事物の一位相の現れなのだ。こうした部分から事物全体へと向かうことを可能にするものが「質料」である。この質料は形相的な原因と並ぶ物質的原因ではなく、「第5研究」では言語表現における「意味」のようなものとされている。つまり表現の意味が対象へと向かう仕方を定めるように、知覚における質料は、知覚対象としての事物が定まった仕方で現出することを規定するものなのである。無論、言語表現における意味は、フッサールにとり、理念であり、種として個別表現を包括するタイプであって、質料とは異なる面もある。質料は知覚の個別の働きから区別された「理念的」ではなく、そのはたらきと同レベルの「実在的」だからである。知覚のはたらきに内在する実在的意味としての質料には、種的同一が抽象的な理念として個別を包摂する以前の、個別が相互の類似を通して「意味」を生成させて行くような働きがあると考えられる。

我々それぞれが事物とは如何なるものかを学びつつ振舞ううちに、同じような知覚的理解を習得していったのであり、それは他者との間での共通の意味理解を含むのである。

知覚の志向性は、質料によって方向を与えられながら対象を目指すものであり、言語表現の志向性は種としての理念的意味を通して対象へと向かう。だがフッサールは言語表現の志向性に理念的意味だけでなく質料的意味も認めており、種と個の矛盾を回避しているとも言えるかもしれない。しかし志向性という、知覚と表現の要素的共通性を主張しているだけかもしれない。

フッサールは信念以外にも意図や願望、希望、疑い、推測といった様態の志向もあると考えている。意識が何らかの意味内容（質料）によって方向を定められながら、信じたり、疑ったり、願ったりするという様々な様態（性質）で世界へと向かう志向性に、彼は気づいている。しかしこれらの様態の中でも、信念志向性が中心なのである。信念が志向性の中心である理由は、信念志向性は「定立的」であり「客観化的」であるからとされる。「定立的」は「非定立的」と区分され、定立的は何かが本当であると見なす性質である。信念に比べると空想は非定立的だとされる。「客観化的」は「非客観化的」と区分される。文の形式を取る信念、あるいは判断は、それ自体が世界を表象する意味内容を持ちつつ、何かが本当であると見なすが；感情・欲求・意志の志向性は、何を世界について表象するかに関して、信念ないし判断の質料に依存している。信念・判断は「客観化的」、感情・欲求・意志は「非客観化的」とされる。信念の志向性は、定立的であり客観化的な性質を有し、意識が世界を表象することを可能にするための不可欠な働きなのである。

さらにまた、知覚も言語表現や判断のように「定立的」と見なされるのである。知覚は文の形式を取らないにもかかわらず、何かを正しいとみなす信念であり、質料と性質（様態）を持つ本来の志向性なのである。知覚

自体は文の形式とは無関係であった。知覚はそれが正しく世界を表象しているのかを主題化されないまま、私たちの振る舞いを導いて行く。規範性は文、ないし文の形式を取る信念のレベルでしか問うことは不可能である。しかし、知覚の誤謬や錯覚においては、信念を知覚者が以前は持っていたしか思えないのである。文の形式を取った知覚がなくとも、私たちはある種の真偽の値を知覚にも認めるのである。知覚的信念は定立的であり、知覚の規範的特性は経験的には否定できないのである。知覚自体は文の真偽を全く持たないにもかかわらず、文の形式を取る信念志向性は知覚の定立性へと連続しているのだ。

### 真理へ向かう存在としての私たち：志向性の理論

「現象学的還元」を説いた中期の主著『イデーノ I』は『論理学研究』とは大きく異なり、意識から世界を「構成」するある種の観念論と見なされることが多い。しかし「心と世界は<真理>を通して繋がっている」という考えを、十分に論じたものがこの書物であると言える。この書物は、知覚、信念志向性、文（言語表現）といった三者を区別しつつ、『論理学研究』の信念志向性中心説を再確認し、世界に直に向き合っていると思える知覚にも「正しいと見なす」ことの性質を与えることを行ったものと取れよう。「現象学的還元」は通常言われているような、単に意識の現われの領野への回帰だけではなく、むしろ「真理」によって解釈された存在として世界を見出す手続きとされているのである。

『論理学研究』は独自の論理志向や文法論といった言語哲学を論じていたが；『イデーノ I』においては、意識の働きに重心をおいた議論が展開され、「現象学的還元」は近代の基礎づけ主義やドイツ観念論の20世紀版とも思える。しかし、フッサールは表象の担い手は文か信念かに関しては、明らかに信念志向性に重きを置き、言語表現たる文は従であるとする。しかしまた、文に即した規範性は維持されており、その規範性は前提が結論

を導くような推論によるとされる。信念の組み合わせ（システム）が推論構造をとって全体（世界）を表象するとされる。言語表現は信念志向性に従属させられているし、知覚の志向性が信念としてみなされるならば、知覚は信念志向性と連続し、信念システムだけが世界から孤立して空転することも無くなるとされる。こうした解決法自体はまた大きな問題を孕むことはあらかじめ知っておくべきであろう。

『イデーⅠ』においてはノエマの概念が導入される。ノエマは知覚と言語表現とを連続させるものである。つまり、『論理学研究』における「質料」と「性質」とが、意味内容と様態とが連続されるのである。言語表現と知覚との決定的相違、つまり双方は意味志向性としての質料を含むが、言語表現は種としての理念・タイプを通して対象に向かうという相違は、『イデーⅠ』においては無くなってしまふのである。知覚も言語表現も、ノエマという一体化した意味と様態を通して、「何」として規定される対象Xに至るとされる。『論理学研究』の質料や性質は、意味志向が共通要素としてそれらの同質面を保証していたのだが、両者は異なるものであった。ノエマは知覚においても、言語表現においても、実在的意味志向を行う心的はたらきであるノエシスとは、表象内容的契機として区別されるのである。しかしノエマにおいては『論理学研究』の質料と性質とは連続しているのである。言語表現の志向性と知覚の志向性とは、意味の構造ノエマ、あるいはノエマの表象内容的な存在様式を共有しているのである。

以上の変遷によって次のことが可能になった。言語表現は、知覚の志向性にせよ信念志向性にせよ、何か他の志向性を再現することによりはじめて、表現となったり志向性となったりすることが出来るのである。文は信念志向性に従属したのである。知覚経験は次のように展開する。（１）部分的経験から事物全体へと至る方向を規定するノエマにより、事物が全体的に存在することを信じる知覚の志向性がある。（２）知覚の志向性に内在するノエマ（質料と性質）が保存されつつ、より明確に限定された信念

志向性へと転化する。経験者に信念が帰属してくる。このノエマは文の形式をとる命題であり、命題はあらかじめ存在して文によって表現されるのを待っている。(3)すでに存在する命題が文によって表現される。言語表現は、表現以前に存在する志向性の透明な転送であり、言語化は表現以前の志向性に本質的影響を与えない。言語的な意味も、言語表現以前に心のうちに存在する、信念内容の透明な「表現」である。ノエマの問題は、知覚から言語表現の全体にわたる志向性の転送と表現の問題である。しかし(1)と(3)の二層は、ノエマの概念で連続しているように見えても、知覚の志向性と、文法的構造をとる言語表現の志向性とのあいだにある大きな断絶はうずまっていない。

質料の概念がノエマの概念に変化したように、志向性の性質(信念、願望、意志)の概念にも変化が生じる。信念の中心性は次第に深まっていき、意味志向性のはたらきが「定立」という概念に置き換えられる。「定立的」という言葉は、何かが現実に存在するとみなす、ないし何らかの内容が真であるとみなすことに関する。「定立」は「信念」とほぼ同義である。志向性とは「真であるとみなす信念」のことであり、志向性の中核は「意味(質料、ノエマ)」から「真理」へと移動した。こうした信念の別名は「ドクサ」である。フッサールは総ての志向性の最深部に「原ドクサ」という、現実を端的に真であるとみなす志向性があると考えた。如何なる性質の志向性も原ドクサを含む。

フッサールは人間の基本的あり方を「真理に向かう存在」として捉えたと言えよう。真理の概念は、自然のうちにはない自由と非自由の可能性を人間に開く。私たちは、信念志向性のような表象装置を備えて世界へと向かうのである。そして文・命題、より複雑な推論を介して世界を把握する。真理とは誤謬を含め表象することによる世界の出現だからだ。人間には真理を可能にする「自由」がある。しかし表象の正しさは、表象される世界に依存しており、この自由には非自由が伴う。

「世界へ向かう存在」という考えは、信念志向性に大きな影響を与えた。第一に、信念志向性は文・命題を単位とするが、信念システム全体として考えるべきである。連想的動機と区別された推論的動機は、他の志向性と共になって世界へと赴く。ある文を真とみなすことは他の文・命題を真とみなすことへと繋がる。前提の信念や帰結の信念とともに世界は表象されることになる。第二は、何らかの表象内容を通し世界を本当にそうであると見なすことは、私たちが世界へと参与させる。私たちは信念を訂正しつつも世界へとコミットし、責任ある態度をとるのである。第三に、『論理学研究』において知覚の定立的信念性格を認め、『イデーノン I』において知覚的意味と信念・言語表現の意味の同質性を「ノエマ」によって確保したことは；知覚の志向性を信念システムという規範的空間に統合したことに繋がる。知覚の志向性もまたノエマを介して事物の全体を現実存在するものとして定立するドクサとなる。知覚の志向性は真理に向かう存在であり、私たちが世界にコミットするときの最も根本的なあり方である。この知覚のドクサは、信念システムの推論的なまとまりの内部で、世界が如何なるものであるかについて、最も根本的な理由を提供するのである。知覚がドクサとノエマの構造を介して信念システムに統合されているという考えは、断片的で内面的像を経験と呼び、この断片的知覚を認識の基礎にしようとする経験主義者たちの考えと異なる。知覚を内的な像へと切り詰め、知覚の認識的地位を高めることは、世界の事物を認識し「たいていは真である」という日常的知覚の様式を見誤ることである。

現象学的還元は、「自然的態度の一般定立を停止して」その存在を疑うことのできない絶対的「純粹意識」へと還り、その意識が世界を「構成する」仕方を記述することである。定立とは信念・ドクサのことである。私たちは「自然的態度」にあって、世界内の事物の存在が現実であることを丸ごと信じているが、この世界に関わる全体的信念が真であるとみなすことを停止して「純粹意識」に還れということである。何故、還るのである

うか。3つの理由が考えられる。(1) 自然的態度において私たちが信じている事物や世界は錯覚や幻覚によって真理としての必然性は無いが；私たちの意識の存在は事物や世界に対する信念が絶えず真であるので、その意識へと還れとも取れる。しかしフッサールはデカルトのように意識の存在から何か別のものの存在を証明したり演繹することはない。(2) 世界や世界内の事物は、自然的態度におけるような意識に依存しない客観的存在とは、異なる。そうではなく、世界や事物はある一定の限定された位相でしか現出しないというのが事実である。意識に対して特定の位相でしか現れることのない世界という経験こそが、充実した経験であるのであり、そうでない世界は空虚である。総ての存在は意識主観に相対的に出現するから、世界を構成する意識へと還れというのが、一般定立の停止から純粹意識へ向かえという現象学的還元である。しかし、世界の存在は意識への現出としてのみ現れるのならば、世界の存在全体の把握には、個々の意識を超えた普遍的現出・経験を想定せねばならない。世界の存在の代わりに、意識の現出の普遍的全体性（つまり観念論）が、真になってしまうのである。(3) 日常的世界経験は、一般定立という志向性の機能によって、つまり全現実が存在すると見なす信念・ドクサのあり方によって既に特徴づけられていることを、フッサールは現象学的還元を説明する箇所では提示してしまっている（このパラグラフの始めにおけるような説明）。説明箇所では提示してしまった「定立」の概念こそが、フッサールが最も解明したいものであって、解明のためには「何かを真であると前提したり定立したりしないようにすること」が大事なのではなく、「私たちが如何に定立しているのか」を探求するために「自然的態度の一般定立を中止する」のである。現象学的還元は一般定立を切り捨てるのではなく、むしろ「世界」は定立されたものであることを再確認するための方法なのである。還元によって私たちは、世界の存在から現出・現れの領野へと連れ戻されるのではなく、「真理」によって解釈された存在（理性的現実）としての世界へと

引き戻されるのである。私たちが信念システムを用いて世界へとコミットしていくことによって、真理を意味あるものにしていく自由は、私たちが世界の真理に依存しているという非自由をもたらす。意識による「構成」は、自然界にない動機づけ・理由づけの連関である信念システムと真理の概念を通してのみ世界が現れるという、意識の自由を述べている。しかしこの自由は、真理への依存という非自由を伴う。これは世界を意識で支配したり吸収したりするような悪しき独我論ではない。

### 前途瞥見：表象主義から表現主義へ

現象学的還元は、意識の単なる現われの領野への回帰ではなく、むしろ真理によって解釈された存在として世界を見出す手続きであった。そこには真理による心と世界とのつながりがある。しかし知覚は、真理を主張する判断や文といった「纏まりある形」を取ることはない。知覚は文法の形を取らないからである。知覚にも「真であるとみなす」働きがあるとしたフッサールは、真理の表象の担い手となりうる文・判断と、その担い手となりえない知覚とを、混同しただけではないか。この問題に対するフッサールの解答は、如何なるものであるべきか。

フッサール現象学には、二つの妥協を許さない発想がある。一つは、命題を通して世界へと向かう信念志向性は、推論的動機づけの体系という反自然的で規範的な連関からなる「纏まり」として働く。これに対するもう一つは、信念志向性の真偽は、信念システムの中だけで決定するのではなく、世界が知覚を通して真偽を決定してくるという発想である。フッサールは、信念システムと知覚の志向性を、ノエマやドクサが持つ構造的連続性におい捉えて連続させ、上記の二つの発想を連続させようとした。

体系的な「信念のシステム」である志向性の連関は、推論における正当化や合理化からなる理由づけのシステムであって、自然界には内在しない反自然的・規範的関係を持つ。これに反し、世界の側からこうしたシステ



ムにその真偽を与え返す知覚は、自然のメカニズムに基づいており、世界の真偽の根本的理由を与えるとされているのである。反自然的志向性のシステムが、自然の原理によって支えられるという不整合が生じるのである。

この矛盾の回避として、二つの解決策が従来は与えられてきた。第一は「経験主義的基礎づけ主義」であり、知覚を内面的なイメージに切り詰め、断片的知覚経験のみを基礎データとする。知覚経験は所与のままであり、それが外界の自然の仕組み（光・感官・脳）にどのように繋がるかは問題にならない。直接的な経験が信念システムに根源的理由づけを行うという考えである。フッサールの現象学は経験主義的基礎づけ主義と同類と取る学者も多い。しかし、内面的像のままの知覚経験は、文でも信念でもなく、信念システムの規範的・反自然的な連関と融和されていない。「経験主義的基礎づけ主義」に対抗する考え方は「整合説」であり、システムの内部で信念同士が無矛盾な整合性を為すことが、システムの正しさを示すのであり、信念は信念によってのみ正当化されるのである。フッサールは整合説を採用しないが、志向性のシステムと内面的知覚像は簡単に融和しないことは知っている。データを与える断片的内面像といったものに、知覚経験は切り詰められるのではなく、知覚経験は、それがあつた位相において世界へと方向づけられており、世界へとコミットする信念をすでに含んでおり、誤謬の可能性も含むが、全体としては正しく世界を表象するものであつて、断片ではないのである。

第二の解決策は、整合説の一部であり、内面像としての経験をフィクションとしつつ、世界から人間の知覚器官や脳に確かな因果関係が働いているから、私たちの信念は「おおよそ真である」ことが保証されているとする。信念は知覚から来るはずなのに、経験とは無関係に、客観的状況として私たちの知覚経験は「おおよそ真である」とされるのである。しかし私たちは（知覚）経験によって知覚経験が「おおよそ真である」とするのである。錯覚を訂正するのは後続の経験であり、幻覚を修正するのは私と知

覚世界を共にする他者なのである。

これら二つの解決策が持つ難点を、フッサールの「知覚の志向性は信念システムと連続的構造を持つ」という考えは回避しているように見える。しかし、ノエマやドクサの連続構造によって本当に知覚が、推論構造からなる信念システムに連続するのなら、知覚は無意識のうちにでも文・命題の形式を取っているはずだ。しかし現実の知覚経験において、そうした文・命題形式の知覚的信念が本当に機能しているとは思えない。私たちは「ここにペンがある」と信じつつペンを手に取るのではなく、〈ペンとしてのこれ〉を焦点に、事物の存在に関する「不確定な」意味を持つ信念によって、私たちの行動を方向づけていると言った方が正確ではないか。文や命題形式をなさない「不確定」なものだからといって、私たちの現実の知覚に、現実をより分ける「意味」が無いのではない。正確ではないが、一定の幅を持つ意味の中で私たちはものを見ている。一定の幅ではあるが、それは曖昧な幅である。焦点はある程度定まっているのに、後から回顧して信念に至るときほどには、現実の知覚は確定していない。すると前述した、(1) 知覚の志向性、(2) 信念志向性、(3) 言語表現の志向性、という三層の間で生じる「志向性の透明な転送」という考えで、知覚と信念システムの連続を保証することは困難になるのである。(1)には不確定な非命題の経験があり、(3)には命題として確定した推論のメカニズムに従う志向性があり、両者の間には断絶があるように見える。

後期フッサールは、(1)と(3)を区別し、前者を前述定判断と呼び、後者を述定判断と呼ぶにいたる。彼はまさに前述定判断が、述定判断としての信念志向性の正しさを保証すると言う。「透明な転送」でないなら、どうしてか。前述定判断は「aはpである」という述定判断の主語aを固定する役割を果たすという考えがある。しかし「aはpである」の正しさを保証するには、aの固定だけでは不足であり、〈pとしてのa〉という経験が必要だ。しかし、〈pとしてのa〉という経験は、不確定の意味の

様々な方向性を内在させた知覚の志向性の一部にすぎず、「aはpである」が正しいためには、こうした経験があるはずと人工的に想定されたものに過ぎない。不確定な意味の方向性を内在させた知覚の志向性が、どうして信念システムの根源的理由づけになりうるのか解決できなくなるように見える。

しかしフッサールは、知覚から信念システムへの「連続的な表象同士」の間での理由づけではなく、不確定で非命題的な知覚の志向性が、確定的な命題へと完成される関係として、知覚と信念システムとの関係を考え直そうとしたとも取れるのである。非命題的な知覚の志向性が、命題から成り立つ推論的な信念システムに、世界からの制約を与えることができるのは、知覚の志向性にすでに含まれているものを、命題や推論が完成しているからであろう。「ここにペンがある」という文が正しいのは何故か。それは経験の内的像があるからでも、客観的世界の情報が心に送り込まれているからでもない。それは私が目の前のペンについて、様々な適切な「ふるまい」をなすことが出来るからである。適切なふるまいができることが、本当の知覚経験なのである。不確定で非命題的な志向性が、世界へと向かう「行動」の方向づけを形成することが、知覚の志向性なのだ。ペンについての命題や推論は、命題や推論以前に含まれていた「ふるまえること」の可能性、知覚することのできる技能を「表現」しているのである。表現は、知覚という内面から命題・推論が真理を取り出して外面へともたらずことではない。知覚はすでに世界へとコミットする信念として、世界という外部にあるのだ。表現は、命題的・推論的に未確定ではあったが、すでに「技能」の形で含まれているものを、明示的に確定してやるということなのである。

より根底的な表象を、より高次の論理的表象へと正当化することが、信念システムが世界に関して正しいとするのではない。私たちが知覚を使用して、適切な「ふるまい」を環境のなかでなしうるから、信念システムが

世界に関して正しいのだ。文や命題やそれらに類比的な意味の構造によって世界を表象するという「表象主義」から、世界において適切な「振る舞い」をすることが人間と世界との正しい関わり方であるという「表現主義」へと、フッサールは方向を転換しつつあったのではないか。

(本稿の作成にあたり平成17年度横浜商科大学学術委員会の個人研究助成を受けた)