

経験の分析と哲学

山崎, 庸佑

<https://doi.org/10.15017/2328592>

出版情報 : 哲學年報. 42, pp.59-88, 1983-01-31. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

経験の分析と哲学

山 崎 庸 佑

一 学としての哲学

大言壮語の種にできるほど大規模な世界観のないしは人生観的な価値が、日々、相対化されてゆく現代では、たとえそう望んだにしても、世界観・人生観に、直接、学としての哲学を重ねることはできそうにない。それは現代人の知的誠実、ニーチェが現代人に残された魂の最後の高貴性とまで見なした、あの知的誠実が許しそうにもない。

しかし、だからといって、真実の哲学の可能性をいっさい断念し、いわゆるニヒリズム、虚無主義に居直るとすれば、それはやがて「意味」的なものの全面放棄、つまりは人間性の放棄に終るであろう。

たんなる生物体としてのヒトは、諸細胞とその物理・化学的なプロセスの総体で終り、意味的なものの究極のありか、根拠、あるいはカントのいわゆる超越論的真理なるものによって可能になっているわけではない。心理学や社会学の「対象」であるかぎりでの人間についても、それが超越論的な根拠によって世にあることの「意味」を得ているなどと言う必要はないであろう。しかし、みずから世に住む実践的・行為的な人間としての人間、当人が世にあるということにおいて、ほかならぬその「ある」が本人自身にとって問題であるような人間はそうではない。¹⁾

現にいま大学教授としての使命感からこの原稿を書いている筆者にとって、ここにある「机」はたんに延長物でも原子のかたまりでもないし、反対に、或る特定の大掛りな世界観・人生観によって「机」であるわけでもない。この

「机」は、「机」という以上、もちろん「意味」的であるが、この「意味」的なものは私の現在ただいまの人間（共同人）としての行為との関係を離れたものではあり得ないし、またその「人間として」ということを可能にしている根拠もどこかにあるはずであろう。

要するに、人間が真実、人間であるかぎり、その人間が探求し、できるだけそれに聴従すべき真理は、いつの世にも、変ることなく、あり続けるのであり、この種の真理をたとえば人間の事物経験や他者経験、美的経験や道徳経験や歴史経験の構造そのものを分析しつつ探求するのが、本当の哲学であろう。第一章のテーマであったニヒリズム論は、結局、その学としての哲学のための場所を清める準備作業としての意義をもっていたのである。

『厳密学としての哲学』（一九一一年）において「自然主義哲学」を非難すると同時に、返す刀で「歴史主義と世界観哲学」を攻撃したフッサールによれば、もともと世界観哲学は、「哲学の学問性をまずもって可能にする理性批判」を欠いたヘーゲル歴史哲学がしだいに信用を失墜し、懐疑的な歴史主義に変貌していった経過から生じた擬似哲学であるとされるが、以下しばらくは、フッサールの所論をも参考にしながら、第一章で示した世界観哲学と同様、自然主義哲学もまた排すべき理由を吟味し、あわせて本来の哲学がとるべき方向を見定めておくことにしたい。

まず哲学上の自然主義であるが、これは経験科学としての自然科学の対象とされる存在に、つまり「自然」に存在一般の典型を求めめる見方を指す。要するに、規則的な因果の連関によって運動変化する時空上の存在としての自然以外には、原理上、なにも存在しないとする方法上の一種の一元の見方が自然主義と称される。

この自然主義によれば、およそ存在しあるいは生起する一切は、典型的には自然科学で適用され、それ以外の領域にも連続的に拡張される方法、つまり因果的な規則性（法則）の探求という方法によって説明されるのであり、その際、たとえば目的因のように科学の因果的説明の枠を越える原理を考える必要は少しもない。世界は自然的な原因によって生成消滅する自然的な事物から構成されるのであり、時空および因果の秩序のうちにある自然的な存在以外の存

在を仮定するのは、そうした非自然的存在が觀察可能でない以上、無意味である。自然的存在としての人間の研究にあつても、事情は同様である。

ただし、カントが夙に「純粹理性批判」の「弁証論」で指摘していたように、自然は原理上、そのあらゆる部分については、自然的因果によって理解できるとしても、自然「全体」を自然的に説明することは不可能である。なぜなら、「全体」としての自然（世界）の外には——この全体の「外」という言い方には当然、問題があるが——もはや説明原理の役を果してくれる自然的原因者は見出され得ないからである。

「全体」は自然的な事物、内世界的な存在者ではなくて、カント的に言えば「理念」であり、時空のなかに感性的に提示することが不可能なものであるが、フッサールの自然主義批判はカント「弁証論」の方向とは異なり、自然以外の、根本的には物理的自然以外の、なにもものをも認知しようとはしない自然主義の立場では、意識を問題にする——具体的には（実験）心理学という形で心を問題にする——場合にも、物理学の範を追うに熱心あまり、その意識（心）までも「物化」し、内世界的な物的實在に擬する「意識の自然化」の誤りを犯すという点の追及に主眼をおいていたが、これは意識に対象を「構成する主観性」の地位を与えたがるフッサールの性向にしてみれば当然の批判であつたらう。なぜなら、対象を「構成する主観性」が構成された諸対象と同列の内世界的事物、自然主義が眞実存在するといえる唯一の存在として認める自然の事物と並んで、あるもう一つの、自然的存在領域（心的事實）であつては困るのであり、主観性（意識）はどうしても「超越論的」でなければならぬからである。

フッサールの古典現象学には、「意識」にかんする心理学と紙一重の、実証的・事的分析という性格を拭いきれないものが残ることは、正直なところ否定しえない事實ではあるが、しかし建前としては「構成する主観性」はどうしても「超越論的」でなくては困るのであり、それゆえ、『イデー』第一卷（一九一三年、第二版一九二二年）でも、「意識と物的存在（實在 *Realität*）」とのあいだには、意味の上での本當の深淵が口をあけている」とされ、とく

にその物的實在に結びつく「經驗的・心理学的事態と純粹・現象学的事態との差異」が強調されたのであった。『嚴密学としての哲学』の言葉でいえば、現象学の意味での現象（フェノメーン）に物的・實在的（レアル）な規定性を帰するのは、数の自然因果的な規定性を問うのと同じく、まったくの背理、「その本質が自然という意味での存在を排除する或るもの自然化」である。

したがって、身体と心から成る「人間」も内世界的・事実に存在する一個の自然であると見なしうる限り、「純粹主観性」はいわゆる「心 Seele」であってもならない。フッサールは機会さえあればなん度でも、「純粹主観性」が「身体 Leib」⁹と結合された類の「心」ではなく、それゆえ、現象学的に「還元された本源性の枠内には、心との関係はけっして入らない」ことを繰り返かえし力説している。要するに、「心」も「身体」も、第一次的には、「私の純粹主観性」の本源的固有領域（純粹意識）内の一現象として身分づけてしまう——「私」が心身合一体として客観的に「人間」であるという事態は、その本源的固有領域内の「間接現前化 Appräsentation」の能作にもとづく間主観性に媒介されてはじめて成立する——そうした類の強力無比なる「私の純粹主観性」がフッサールのいう意識の原型であったのである。

フッサールは「心理的統覚と存在指定の遮断」¹⁰によって経験を超越論的方向に純化し、右のように物的な實在世界のどこにも位置を占めない意識体験、「空間への編入」も「宇宙的時間への組み入れ」をも喪失した純粹意識、いつてみれば、物や出来事の世界をそっくり包みながらも、それ自身はまったく透明で、世界のどこにも（物や出来事としての）姿を見せない、独一无二の「私の純粹主観性」にまで昇華させ、そこに学としての哲学の場面を確保しようと試みたのである。

それゆえ、意識体験にかんする「本質」論定（Wesensfeststellungen）をこととする現象学は、純粹意識を分析と記述の仕事場とするにもかかわらず、純粹に記述すべき当の意識体験が現に存在しているか否かにかんする「現

存在」論定 (Daseinsfeststellungen) については、全然、関知すべきではないという、一見、はなはだ奇妙に見える事情も、フッサールとしてはまったく当然のことであつたろう。その意味するところは、たとえば「現象学的に還元された知覚体験」を分析・記述する場合、「知覚と知覚されたものとの間の實在的 (物的・レアル) な関係の現実的存立は、括弧に入れられている」ということに帰着するのである。

- (1) 以上については、拙著『生きる根拠の哲学』(レグルス文庫) 二二—二三ページを参照。
- (2) 本稿は、全体の表題を『経験と根拠』とする一連の諸研究の一環である。それらの研究は、「第一章 哲学の準備」(次号の哲学年報に発表予定)、「第二章 経験の分析と哲学」(本稿)、「第三章 事物経験と世界地平」(哲学年報第四十一輯に「超越論の対象と物自体——その一——」として所収)、「第四章 カントの『物自体』、『超越論の対象』および『可想体』」(哲学論文集第十八輯に「超越論の対象と物自体——その二——」として所収)、「第五章 美的経験と理念」(第六章 対他的一実践的経験と共同存在)、「第七章 歴史的経験の分析」から成る予定である。
- (3) Husserl, E., Philosophie als strenge Wissenschaft, Vittorio Klostermann, S. 11f.
- (4) Husserl, E., op. cit., S. 33.
- (5) Husserl, E., op. cit., S. 17.
- (6) Husserliana, Bd. III, S. 117.
- (7) Husserliana, Bd. III, S. 185.
- (8) Husserl, E., op. cit., S. 36.
- (9) Husserliana, Bd. XIV, S. 417.
- (10) Husserliana, Bd. III, S. 204.
- (11) Husserliana, Bd. III, S. 196f.
- (12) Husserliana, Bd. III, S. 187.
- (13) Husserliana, Bd. III, S. 220.

二 フッサールの「意識」概念の曖昧性

しかし、純粋な学的哲学の仕事場を「私の純粋主観性」といわれる無類の意識＝現象（フエノメーン）として確保しようとするたゆみない努力と情熱にもかかわらず、フッサールが一方では、普通に心（理）的と称される事実（内世界的・実証的な出来事の一つ）と紙一重のところに、意識を位置させようとしてもいることは、覆いえない趨勢である。

それゆえ、フッサールの現象学が、その意図どおりに、事物経験や他者経験の純粋に、哲学的な分析になり得ているか、それらの経験的事実の「根拠」である真に超越論的なものの次元にとどいているか、逆に言えば、通常は心（理）的事実（ある時所での某人の心的出来事）に算入して然るべきものまで——^{トランスツェンデント}超越的な存在措定の遮断による自然的態度から現象学的態度へという単なる見方の変更のみを頼りに、あるいは、純然たる「——の意識」という形への身分上の符号変更、という条件を付しただけで、——十把一からげに本源的な「^{トランスツェンデンダール}超越論的体験」（！）へと格上げすることによって、根拠の地平にかかわる本来の超越論的なものにインフレーションを招来し、その品位下落を招いていないかどうかは、別途によくよく吟味すべき重大問題であろう。

なるほど、哲学のすべての問題は、結局、「世界と人間」というタイトルの問題に帰着し、しかもその際、人間が経験し知るかぎりでの世界の物事は、人間の意識体験をとおして「現象」する以外にないであろう。「意識」とよばれる自然の光なしには、なにもものも照らされ、開示されはしないのである。それゆえ、「意識」に世界経験——事物経験や他者経験——の可能性の制約＝根拠を求めるのは、デカルトやカント以来、近現代哲学の常道であり続けた。

フッサールの「現象学的還元」理論もまた、意識＝現象のうちに世界の事物が現出してくる機制、事物現象の可能性の制約を見定めるために、哲学者は「でき上った」対象事物から、それを「本源的に与える」意識、「構成する主

観性」にまず遡源すべきことを説いて倦むことを知らない。その還元が目ざす方向は、すでに「でき上って」ある対象事物から、この事物の因果的な働きかけの結果ないしは反映であるはずの意識へという、常識にとっては自然な推理の歩みに逆行し、意識のほうに対象事物の現成の可能性の制約をみる点では、たしかに「反自然的」であり、それゆえ、フッサール現象学を「超越論的」現象学として形容しても、それは、經驗的・事実的な「諸対象にかかわるといふよりは、むしろ、ア・プリアオリに可能であるべき限りでの諸対象の認識様式に一般的にかかわるすべての認識を超越論的とよぶ」(『純粹理性批判』B33) という、カント以来の「超越論的」の語義に背くものではない。

しかしながら、フッサールの古典現象学には、すでに注意したように、「意識」にかんする心理学と紙一重の、実証的・事実的分析という性格がどうしても離れない。特に、レーエル(実的)な意識体験とイデエルの認識内容、ノエシスとノエマの相関の分析という場合の、レーエルな体験、ノエシスには心理的事実、というニュアンスが強い。

レーエルな体験は、感覺素材的な「ヒュレー」(質料)と、それに生命を賦与する「統握」作用つまり意味付与作用との、二つの層から成るとされる。『論理学的諸研究』の第二巻第一部「現象学および認識論のための諸研究」(一九〇一年)が提示する例によれば、知覚的に見られた「対象の上にその性質として共に現出し、また対象と一緒にに現存存在するとして措定されている色」、つまり対象物の色に対応はするが、しかしそれとは明確に区別される「具体的な見る働きの実^{レーエル}的な構成部分を成す感覺要素 Empfindungsmomentとしての色」は前者のヒュレーの例であり、その感覺要素ないし感覺契機(色要素ないし色契機)を対象物の色として現出せしめる「客観化する、統握作用」は後者の例であるが、両者はともに、つまりヒュレー(質料)は心理的な物を、ノエシスの契機としての統握は心理的な作用をというように、いずれにしても心理的な思いを誘うのである。

同様に、『イデーン』第一巻の「感覺的ヒュレー」ないし「感覺内容」、たとえば「色所与」「触所与」「音所与」等々もまた、「現出する物の契機」つまり対象物の色、触的性質、音響ではなく、その意味では、たしかに単純に

「物」的であるわけではないが、しかしやはり心（理）的物という気味合を捨て切れはしない。これらの感覺的ヒューレーないし感覺内容を生化し、意味付与を成就する統握の作用も、質料（素材）にたいして形相（形式）的なものにかかわるという意味をもつと同時に、レ、エル、（実的）な形相付与の、つまりノエシスの作用としては、いぜんとして心（理）的である。フッサール自身、「体験のこのノエシスの側面を心的と名づけるのも、十分に理由のあることだろう」と書いているが、この「だろう」という接続法第二式は、通常の經驗的心理学の意味での「心的 psychisch」と直接同一視するのではなく、立派な呼称であるという含みであり、それ以上の否定的な含みをなんら持ち合せていないことは、前後の文脈に照らして明らかである。

以上の意味では、フッサールが最初の著作『算術の哲学』（一八九一年）に「論理学的・心理学的諸研究」という副題をつけたのは象徴的であつたと言ふべきであらう。しかも同書において、「本来」の数表象（数概念）はたかだか12までであり、それ以上の大きな数はじつは「非本来的」「シymbol的」な数形式でしかないとしたのは、数を「集合的結合」作用という心的な作用の、事実の上に基礎づけようとする心理的事実主義の欠陥を暴露したものと受け取れるのである。

例えば雑誌『哲学および哲学的評論』（一〇三巻 一八九四年）に寄せたフレーゲの批評によれば、『算術の哲学』では心像と概念の区別がぼやけてしまい、「すべては主観的な或るものに変えられる」が、しかしそれでは、概念そのものの、ないしは概念が指す事態そのもの間主観的客観性は確保すべくもないのである。フレーゲは数を集合的結合、という心的作用の上に基礎づけようとする試みを揶揄して、ただ一つの対象しか属さない概念も外延をもち、いかなる対象も属さない概念も外延をもち、無限に多くの対象が属する概念も外延をもち、それらの概念はいずれも或るものないしは事態を意味しているが、これらの事例では、フッサールの意味での「集合的に結合」されたものは、全然、存在していないと指摘している。

『算術の哲学』は一八九一年に刊行されたが、その次に公刊される著作、つまり『論理学的諸研究』の第一巻「純粋論理学のためのプロレゴメナ」（一九〇〇年）になると、フッサールの哲学は心理主義から心理主義批判に転向する。心理主義とは、一般に、心理学的なものの見方、つまり、世界内の事象の出来事の種類とみられる心的プロセスや心的機能を研究考察する（事実）学である心理学の方法を、他のあらゆる学問の基礎にすえ、それらに拡張適用しようとする傾向を指している。特に哲学で心理主義とよばれるのは、右の心理学の見方を認識論や論理学の領域に適用し、認識や思考の心理的・事実的な成立機制を観察し確定することによって、認識や思考の客観性と妥当性、別言すれば、認識や思考に具備するイデエルな本質性や論理性を解明し基礎づけ得ると主張する一種の事実主義、自然主義である。この意味の「心理主義」は、今日では、認識論や論理学に固有の問題を心理上の事実問題に解消し、それゆえカント的に言えば、権利問題と事実問題の区別を忘失した主張として、ほとんど非難の形容詞になってしまった。先ほどのフレーゲは「あらゆる真理は永遠であり、それが思考されるか否かには、またそれを思考する者の心理的狀態には依存しない」と明言している。

「純粋論理学のためのプロレゴメナ」の序におけるフッサールも、『算術の哲学』の「心理的基礎づけ」の試みをおおいに自己批判し、「算術およびあらゆる学一般の客観性がどうして論理的なものの心理的基礎づけと折れ合うのか、という原理的な疑い」に深刻に悩まされた旨を告白し、本文では周知のように、徹底的な心理主義批判を展開し、概念、命題、理論、真理の客観的・イデア的性格を明示したのであったが、しかし果して、本書によって心理的事実主義への退行が根本的に防止され得たかどうかは、その直後、つまり『論理学的諸研究』の第二巻第一部からの経緯に照らして、おおいに疑問であることはすでに述べたとおりである。

例えば、古典現象学を代表する著作『イデーン』第一巻（一九一三年刊）においても、一方では、「絶対的なもの」である意識が、身体・物体との「精神身体的関係のうち」に置かれても、その「固有本質を些かも失わず、またその

本質に異質ないかなるものも自己のうちに取りこむことはあり得ない」という意味の指摘が見られ、身体＝物体と合一し、それゆえ或る時、所での某人の心的出来事という「自然の一構成要素」になった意識を「絶対的なもの」としての意識、つまり構成する主観性としての超越論的意識から、当の意識そのものとしては根底的には区別しない姿勢、もし区別を言うとするなら、それはただ「心理学的態度」と「現象学的態度」——しかもこれは前者と「一緒にもつれ合つて」いる——という見方の相違に帰するという姿勢を顕著に示しているのである。

フッサールは喜びの感情を例にとり、「その感情の『純粹』体験は、ある意味では、心理的に統覚されたもの、人間の状態としての体験のうちに、横たわっているのだ」と言うが、このような措辞は、心理的意味での意識と超越論的意識とを意識そのものとしては根底的には区別しないで、後者にはただ「自然的意味をもたない」「純粹意識」という身分上の符号変更が付されるというだけの差異しか認めない姿勢の一つの証拠であらう。

『イデー』第一巻の現象学は、「純粹に記述的な学科、超越論的に純粹な意識の領野を純粹の直観において徹底精査する学科」であると規定されるが、その際、「世界の現象学的遮断の力の及ぶ範囲」内に収められ身分を保証された「純粹意識」は、以上のような次第で、その「超越論的に純粹」という身分にもかかわらず、意識としての個々の特殊のありように着目した場合、「事実学的」な研究の対象たり得たのである。フッサールは「事実学的に、しかし経験的・心理学的にはなく」研究することができるという微妙な言いかたをしているが、現象学における純粹意識が心的出来事（事実）と紙一重の差しか示さないことは覆いようがない。古典現象学に頻出する「作用体験 *Akt-erlebnis*」という「体験」と連結したレーエル（実的）な「作用」は、どう見ても心的出来事というニュアンスを抜くされない。現象学は「現象学的遮断の枠内で、体験流のうちで捉えられる諸々の出来事 *Vorkommnisse* の純粹記述的本質学」とも規定されるが、「諸々の出来事」はどうしても心的事実というニュアンスを払拭しきれないのである。「純粹な意識の出来事」を範例的に「直観 *Intuition*」し、その出来事に具備する本質を「反省 *Reflexion*」し、記

述するのが、記述的本質学としての現象学の方法であるように、比較的無造作な、「直観」や「反省」の威力と直接性（直証性）を過信したともおもえる方法規定がままた見られるという事実も、右の事情と無関係ではないであろう。その証拠の一つとして、例えば、「現象学の主章のテーマ」である「反省」は、「体験流とその多様な出来事（体験の諸契機、諸々の指向的なもの）のすべてが明証的にとらえられ、分析され得る」ようにする作用だという、反省の対象は体験の流れであり、それに伴う諸々の「出来事」だとした反省規定を挙げることもできよう。じっさい、フッサール自身の指摘に従っても、この「反省」の問題において、「現象学と心理学との密接な連関が、このほか感じとれる」¹³ということになっていたのである。

意識の自然化、物化を厳しく批判した前掲の『厳密学としての哲学』においても、フッサールは、意識の「心理」的出来事化批判にかかわらず、「現代心理学が真の意味での、完全に学的な意味での心理学であることを阻止している根本的欠陥は、現代心理学がこの現象学的方法を認識し、形成し上げなかつたということである」と洩しているが、これは逆に言えば、現象学的な意識分析の方法が「真の意味での」心理学、本来の心理学の方法に重なるはずだということであり、フッサール自身が告白しているように、「心理学は哲学と近い関係、それどころか最も近い関係にある」¹⁴ということである。

『厳密学としての哲学』（一九一一年）における事情は右のとおりだが、それより以前の『論理学的諸研究』の第二巻第一部「現象学および認識論のための諸研究」（一九〇一年、改訂第二版一九一三年）にいたっては、なおのこと、「意識」とその「作用」にかんする諸問題は「記述的・心理学的」な問題圏と密着した相即の関係にあると見られ、「指向的体験」と「心的作用」とは同義語のように駆使されている¹⁵。現象学的な意識概念、つまり「指向的体験としての意識」という概念は、「現象学的な本質事態の点では、心的作用 psychischer Akt、という概念と一致する」¹⁶のである。

もちろん、同書におけるフッサールも、「実的現象学的な体験が「純粋に現象学的に」、つまり、「経験的・実在的な現存在（人間あるいは自然の動物）への一切の關係が遮断されたままの形で」とらえられたものであることを強調してはいるが、しかし同時に、間髪をいれず次のように言葉が続けるのである。すなわち、「記述的・心理学的な意味での体験は、その場合——というのは、経験的・実在的な現存在への關係を遮断した場合という意味である（筆者の注）——純粋現象学的の意味での体験になる」。

要するに、心理学的意味での意識と現象学的意味での意識は、例の「遮断」という呪文の一語によって現象学的意味での体験に「なる」という、ただそれだけの区別しか示さないのであり、逆にいえば、この呪文の効目は、「心理学的に遂行された分析」に瞬時のうちに「純粋現象学的な価値を授ける」という誠に絶大なものである。「経験的・自我の現象学的に統一的な意識流」といった言い方が躊躇なくなされ得たのも、そのお蔭であろう。

結局、初期のフッサールは意識や体験という語が「記述的・心理学的」に意味するものと「純粋に現象学的」に意味するものをつねに相即させるのであり——その相即が端的な同一に化することを禁じたのは、現存在措定を遮断し「現象学的に純化するならば」という一語の威力であった——心的「作用の実的現象学的な内容」、つまり全体としての指向的体験を「実的に構成する部分体験」にいたっては、それを提示し記述する任にあたる実質上の学的分析は、じつに、「経験科学的態度において遂行される純粋に記述的な心理学的分析」であると明言されていたほどである。『イデアーン』第一巻にも散見される「体験の実的分析によって見出される諸契機」という発言も、おそらく右の傾向の名残をとどめているのであろう。

「思想内容は表象でもなければ、表象から合成されたものでもない。思想内容と表象は根本的に異なる」。これはフレーゲの文章であり、文中の「思想内容」は「命題の意味」を指している。フレーゲによれば、「真」「偽」が言えるのは命題の意味であるこの「思想内容」であり、心的な表象（Vorstellung）ではない。「思想内容が真であるた

めには、それがわれわれによって思考される必要もない。……中略……思想内容はわれわれの思考作用には依存しない²⁶。「思想内容は、表象が表象する者に固有であるように、思考者に特に固有のものであるわけではない」。

心的「表象」は真偽を言えもしない主観的なものだとするフレーゲの表象体験第一主義の批判、心的事実主義批判を継承発展させる準備は現在の筆者にはないので、まったく別の存在論の角度から、私見をあえて独断的に——尊敬すべき先哲の仕事に学びながらの經驗の分析そのものによる私見の正当化の試みが、以下に続く諸章の内容である——開陳する羽目になるが、筆者の見解では、經驗上の事実にかかわる事柄と、その事実を当の事実として可能にしている根拠、いわゆる「可能性の制約」とを厳密に区別すべきことは哲学として当然である。それどころか、極言すれば、たんなる実証的事実、出来事もふくむ広義の「存在者」とは異なる「異」なりの地平、根拠を問題とするところのみ、事実学ではない哲学の仕事は成立するのであり、自然の物的事実、社会的出来事の実、歴史的・文化的な伝統の事実はもちろんのこと、主体の心理的事実といえども、その事実をたんに事実として実証し、確認し、記述し、提示するだけの作業は断じて純正の哲学ではないのである。

もちろん、歴史的・文化的な伝統の事実、たとえば言語上の事実が、人間の事物經驗の成立に関与し、それゆえ經驗の可能性のいわば準・制約になっている場合もあるに違いない。世間の哲学者のなかには、世界はさし当って「言葉の段階においてのみ露呈される意味の全体」として人間に現れてくるのであり、その限りでは、「言語活動が実在だ」と言っただけでよいほどだと言う者は多い。たしかに、人間にとって、世界のなかに身を置くということは、つまり「世界内に存在」であるということとは、世界の諸々の事物を、そのつどの環境のなかで、然るべきところに置く「諸語の語の網と和解」しているということであり、逆に言語活動にかんする不安は、いつでも世界との不和、つまりは疎外の現れであろう²⁷。

同様のことは、すなわち、或る種の事実が他の事実を可能にしているということは、おそらく心的な出来事の実、

たとえば経験の対象を「——として」統握する意味付与という心的作用についても言えるであろう。フッサール現象学における主観（意識）の「作用」「構成」「能作」をどのように位置づけるべきかは、カントにおける認識諸「能力」の場合に劣らず微妙で困難な問題であるが——受容性の能力（感性）に与えられる、それ自身としては個々ばらばらに分離した不連続な感覚の多様を、概念の能力である悟性の副官たる想像力（構想力）が、その悟性のコントロールの下で結合し綜合し統一するという類の話は、ストローソンが言うように、⁽²³⁾「超越論的心理学」(?!)の空想話を出ないのかどうか、これは笑い話として聞き流してよい問題ではない——本書の構成上からも一度はその問題に決着をつけておく必要があるので、古典現象学における意識（コギト）とその作用（能動性）について概観し、同時にその位置づけを散発的に試みた筆者の比較的最近の著作の関係部分に多少の増補を加え、以下に系統だてて再録しておくことにする⁽²⁴⁾。

- (1) Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 348f.
- (2) Husserliana, Bd. III, S. 208.
- (3) Husserliana, Bd. III, S. 210.
- (4) Husserliana, Bd. XII, S. 190ff. u. S. 226f.
- (5) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. by P. Geach and M. Black, 1960, p. 79.
- (6) Frege, G., *op. cit.*, p. 82.
- (7) Frege, G., *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, *Philosophische Bibliothek*, S. 24.
- (8) Husserl, E., *L-U.*, I, S. VII.
- (9) Husserliana, Bd. III, S. 131f.
- (10) Husserliana, Bd. III, S. 141f.
- (11) Husserliana, Bd. III, S. 143.
- (12) Husserliana, Bd. III, S. 153.

- (13) Husserliana, Bd. III, S. 181.
- (14) Husserliana, Bd. III, S. 193. 言うまでもなく、ここでは心理学は、いわゆる実験心理学ではなくて、内観的な心理学である。フッサールは反響であるとの内観的心理学が、同時に、「形相的心理学」であり得ることを主張し、「現象学(ないし形相的心理学)」との言葉遣いを同じうに (op. cit., S. 194.)。
- (15) Husserl, E., Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 45f.
- (16) Husserl, E., L-U, II/1, S. 345f.
- (17) Husserl, E., op. cit., II/1, S. 363.
- (18) Husserl, E., op. cit., II/1, S. 348.
- (19) Husserl, E., op. cit., II/1, S. 350 Anmerkung.
- (20) Husserl, E., op. cit., II/1, S. 352. 傍点は筆者による。
- (21) Husserl, E., op. cit., II/1, S. 354.
- (22) Husserl, E., op. cit., II/1, S. 397f.
- (23) Husserliana, Bd. III, S. 218.
- (24) Frege, G., Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, S. 35.
- (25) Frege, G., op. cit., S. 36.
- (26) Frege, G., op. cit., S. 46.
- (27) 拙著『現象学の展開』(新曜社) 二六六ページのキェストルフからの引用を参照。
- (28) Strawson, P. F., The Bounds of Sense, 1966, p. 97.
- (29) 『現象学から歴史哲学へ』(河出書房新社) 三四—四三ページ、および、『生きる根拠の哲学』(レグルス文庫) 二二八—二三
七ページを参照。

三 「現象学的—実証的」水準と「現象学的—超越論的」水準

フッサールが生前、単行本や雑誌論文として公刊した仕事は、それほど多くはない。『算術の哲学』『論理学的諸

研究』『厳密学としての哲学』『純粹現象学および現象学的哲学の考察 第一卷』『内的時間意識の現象学にかんする講義』『形式論理学と超越論的論理学』『デカルト的省察』『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』がその主なものである。

歴史に名を残すほどの哲学者が未完成のまま篋底に秘めたのではなく、生前、自己の哲学として世に問うた著作は、当然、それなりに尊重すべきであろう。『形式論理学と超越論的論理学』および『危機』書についてはやや事情が異なり、受けとり方も屈折するが、それ以外の上掲書、つまり生前のフッサールが自己の現象学を世に問うために公刊した著作物の大半から、おのずと生じる「現象学」像を筆者は「古典現象学」と名づけたことがある。それでは、古典現象学を古典現象学たらしめている本質的特徴は、どこに求められるであろうか。

生前のフッサールが印刷物のかたちで世に問うた現象学から受ける圧倒的印象は、徹底した「主観性」の立場、意味付与「能作」の自我「作用」性、意識の能動性である。フッサールは、『イデーン』第一巻によせた『後書』においても、絶対的に「措定」可能な、「それ自身において現象学的に完結した固有本質」である自我、主観性が世界の存在に「存在妥当」を「授与」するとしながら、「世界は、私の固有の純粹の生命から……中略……意味と確証される妥当とを得てくる限りにおいてのみ、私にとって存在し、また、私にとってそれがそれであるものである」ことが可能だと述べているが、古典現象学の核心はそれによってほぼ尽されている。

「自我」が「意味」を「付与」することによって、世界の物事はそれが現にあるようにあると言ってしまうば、露骨にすぎて、「世界それ自身はその全存在を或る種の「意味」としてもち、その意味は意味付与の領野としての絶対意識を前提にしている」ということを第一原理とするフッサールの「意識」と「意味」の現象学を、わざわざ身も蓋もないものにしたように思われるかもしれないが、もちろん、筆者の意図はたんに言葉じりをとらえ、非難するところにはありはしない。

『論理学的諸研究』の第二巻第一部が「現象学および認識論のための諸研究」と題されていることから推知されるように、フッサール現象学には「認識」への関心がはやくから顕著であったが、人間が人間以外の事物、自己にとって他なる世界の事物と、それが他なるものであるにもかかわらず、関係し交渉しようということは——日常、人間はあまりに狎れて、そのことに気付かないが——考えてみれば、じつに重大なこと、賛嘆に値する出来事である。ながらく病床にあつた者なら、陽光のなかにその姿を輝かす路傍の一物一物をすべて重大なもの、意味ふかいものに感じるであろうが、日常経験もじつは時々刻々、同じように驚嘆すべき事態の現成に立ちあつてはいるはずである。「認識」はもちろんその驚嘆すべき出来事の重要な一局面であり、それゆえ、哲学が「認識」論の形をとって展開されること自体には、なんら非難すべき点はないのである。

認識論といへば、なにをおいてもまず「意識」が話題になるが、その「意識」が本当になにを意味しているかを事典的・项目的な知識の形で提示することは、当の「意識」がほかならぬ知識一般の基盤になっているがために、絶望的に困難である。精神（こころ）は物体よりも「よく知られる *notion*」というデカルトの言葉が、もし右の逆説的事態を踏えたうえで発言であつたとすれば、精神（こころ）の実体化によって無くもがなの物心二元論という荷物を残したと非難されるデカルト哲学にも、それ相当の意義を認めねばならないだろう。たしかにデカルトは、蜜蠟を「人間の精神なしに *sine humana mente* 知覚することはできない」と述べており、意識（こころ）の基盤性を指示しているようではあるが、しかし蜜蠟の比喩との関係を嚴格に受けとるかぎり、むしろより「よく知られる」の真意は、想像（表象 *imaginatio*）される物体の感性的諸性質（形姿、色、音、等々）の変易性、不確実性にたいして、つまりは、「私が見ているその物が本当に蜜蠟ではないことはあり得る」の⁵にたいして、蜜蠟を見ている、ないしは見ていると意識（コギト）している知性的意識≠精神そのものの自己直知の直証性と確実性を主張したもので、知識の基盤である意識そのものの絶望的な捉え難さを十分に自覚した上でのテーゼであつたと解しにくいであろう。

しかし、一般の日常語でも、精神が自己自身の状態あるいは活動について有する一種の直観を意識と称することは多く、逆に、この直観を欠きながら働く精神の状態を考えた場合は、いわゆる無意識や潜在意識が語られる。西洋の近現代哲学の伝統における「意識」も、おおむね人間が経験し知る一切のものは、「意識」をとおし、「意識された」という形で経験され知られるという趣旨で用いられる。その際、経験され知られるほうのものは、普通、意識の「対象」ないしは「意識内容」ともよばれ、経験し知る働きの側面は「意識作用」と称される。現代の精緻な意識哲学を代表するフッサールの現象学では、知識成立の場所である意識の構造契機として、すでになん度か述べたように、(一) 感覚素材的なヒュレー(質料)とそれを生化する統握作用つまり意味付与作用との二層から成る実的(レール)な体験、および、(二) その体験の非実的・イデエルな相関者との、以上二つの契機が分析・剔出され、それら両者の相関関係によって意識の「指向性」、つまり「——の意識」であるという意識の知識的な対象指向性が保証されることになる。

ただし、右のような「意識」は、少なくとも知識の対象である限りでの世界の事物を「構成する主観性」という性格をもつようになるので、その「意識」、「構成する主観性」それ自身は、構成された対象世界内の出来事——ある時所での某人の心的出来事——からは明確に区別しなければならない。フッサールは内世界的出来事の種類(心的出来事)とは区別され、対象世界のどこにも実在(準物的にレアルに存在)しない対象構成的意識を、カントの流れを汲んで、「超越論的」と規定している。

人間が自己ではない他なる事物を認識しているという事態の成立する場所が、率直公平に言って、超越論的意識とも呼称すべき或る独特の性格のものであることは確かである。認識をたんに物的事物同士の物的因果関係に解消しようとして試みても、知的な後ろめたさは最後まで残るであろう。フッサールが愛用した例でいえば、庭の樹木を樹木として認識しているという事態そのものには、その物的樹木を物理的に破壊したり、燃して灰にすることによって物理

的に、左右されるものをもってしては、どうしても割り切れない精神的剰余がいつまでも残るのである。

「認識」や「知」は、物理的・実在的^{レアル}な事物や状態ではない。認識が物的出来事の一種であれば、樹木が原因となつて樹木の認識を成立させるといふ知識（知覚）の因果説は可能かもしれないが、「樹木の認識」それ自体は、物的原因の作用のたんに物的・実在的^{レアル}な結果というようなものではない。

してみれば、「認識」されている限りでの対象を形相的なもの、「意味」的なものとしてとらえ、その形相的なもの、意味的なものの現出場所を（超越論的ないし純粋）意識とよばれる「現象」（フエノメーン）に求めたフッサールの「意識」と「意味」の「現象」学は、健全な悟性と称される常識よりも、或る面では、ずっと正確に「認識」といふ事実を把握していたことにもなるであろう。原因物に触発されただけの名状し難い心的状態を言うなら話は別かもしれないが、「樹木の認識」といえるほどのモルフェーを備えた知は、物的原因の単純な結果ということでは、どういふ説明されはしない。

『イデー』第一巻を中心とする古典現象学では、經驗される物事はすべて「指向」とよばれる意識主観の作用の「意味」的相関者として分析される。古典現象学によれば、認識が成立する場所である意識の構造契機として、上述のように、感覺素材的な実的ヒュレーに生命を賦与する統握作用、意味付与作用というそれ自身^{レアル}的な体験と、そのイデー的な「意味」的相関者、つまりノエシス（能知）とノエマ（所知）との二契機があり、經驗の分析はおおむねこのノエシス・ノエマの相関、たとえば知覚ノエシスと知覚ノエマ、判断ノエシスと判断ノエマ、意志ノエシスと意志ノエマ、等々の相関を軸として展開される^⑥。

ただし、古典現象学が認識の事実学ではなくて、本当に哲学（形而上学）であり得ているとすれば、つまり、単なる心的作用（出来事）の事実^⑦に埋没することのない認識の超越論的分析という性格を、それが標榜するとおり、どこかで確保し得ているとすれば、それは主として「形相」的なもの、「意味」的なものとして身分づけられる右のイデー

エルな契機によることは、本章の二に詳論した理由によって推察できるであろう。

このイデエルなものは、『論理的諸研究』におけるスペキエスのイデア性以来、フッサールの思索を一本の糸のように貫き、ある時期は目だち、ある時期はかすんで見えにくくなるが、丁度カントの超越論哲学における形式（形相）、たとえば直観の形式（感性形式）としての、時間空間）や思考の形式（概念）の役割がある程度までそうであったように、スペキエスやイデエルなものは、認識としての意識体験をたんに心的な体験事実と墮さしめない或るもの、少なくとも建前の上では単なる心的事実とは本質的に異なる或るものであった。フレーゲ的にいえば、心的事実としての表象はたんに、「主観的」なものの、各人が彼の表象をもつ以外にないようなものだが、「意味 Sinn」的なもの、イデエルなものは「伝達可能」であり、就中、「理解可能」であるという点で、心的事実とは断然、類を異にするはずである。

しかし困ったことには、レーエルなものとイデエルなものとの相関は、たしかに相関とよばれてはいても、フッサールの場合、全体が主観のレーエルな統握作用、意味付与作用のほうに吸収されてゆく傾向を示し、つまりイデエルなものは付与されるものだという方向に大きく傾斜し、前掲の『後書』でも主張されていたように、「世界は私の固有の純粋の生命から……中略……意味と確証される妥当とを得てくる」というところへ、古典現象学の重心は移動するのである。

『イデーン』第一巻それぞれ自身に見られる、「素材的諸体験を『基礎にし、ノエシスの諸機能』によって”超越論的に構成されたもの”としてのノエマ的に意識されたものという形相的なもの、イデエルなものの性格づけも、すでにその傾向を暗示していたと言えよう。意識体験の「実的な、レーエル、したがって本来の構成者」という措辞からも窺われるように、古典現象学でのレーエルな契機の優勢を覆すのは、どう見ても困難のようである。いずれにしても、ノエマとしての対象、つまり事物経験におけるイデエルで形相的な側面は、「まったく非自立的であり、その存在 esse

はもつばらそのの、知覚される、*percipi*、にある」のであり、その意味では、*reell*なエンス作用に依存し、いわば吸収——ただし正確には「指向内在的」=「非実的」^{イレーエル}に吸収されるのである。

その上、『イデー』第一巻は、「いかなる意識も、現勢的にかあるいは潜勢的に、指定的な意識である」ことを原理的テーゼとして掲げ、「背景体験」のようなものまで「現勢的なコギタチオに変えられ得るはず」だと主張している。主題的経験を取り囲んでいる「無規定な規定可能性の庭」としての地平は、『イデー』第一巻では、明らかに、然るべく注意＝自我の視向を向けることによって明晰化が可能なもの、その意味では文字どおり「規定可能」なものの庭であるところ、に力点がおかれており、後期現象学のように、地平性格そのもの、言いかえれば、世界地平は複数や単数が意味をもつ「存在者のように存在するのではなく」、むしろ或る「開け *Offenheit*」の地平であるという点は強調されてはいないようである。この局面から見ても、古典現象学における「意識」が、対象を「意味」として「指定」する自我のレーエルの能動性、作用性に吸収される傾向にあったことは、否定しにくいのである。

筆者は以前、レーエルの自我作用の能動性による「指定」中心の立場を「表象主義」とよんだことがある。デカルトにはじまる近代・現代の主観性ないし主体性——フッサールも、一面では、自己の現象学をデカルト的理性の系譜の一番先端のところに位置づけている——の哲学を、事物を自己のまゝに引き握え、自己に対して立つ、*Gegenstehen* 対象たらしめるという意味で、「おのれのまゝに置く *sich vorstellen*」作用、つまり「表象作用 *Vorstellung*」に、事物が事物であるゆえんの基準を、したがってある意味では真理の基準を求めた哲学というように見たのは、『世界像の時代』その他におけるハイデガーであったが、筆者のいう「表象主義」も、むしろこのハイデガ一的な「表象」規定を背景にしていたのである。

筆者のいう「表象主義」とは、要するに、世界内の事物をこれこれの対象として「指定」する主観の意識作用とい

う、純粹に超越論的な水準にはどうしても掬い上げきれない、準一事實的な心的作用をなによりも大切にし、人間の世界経験は措定する自我のレーエルな作用によって残らず説明されてしまうとするタイプの哲学説のことである。もちろん、そういう理説をそのままの露骨なかたちで主張した哲学者は一人もないが、イデエルなもの、意味のイデア性という一点を除けば、フッサールの古典現象学はタイプの的にはそれに近いとは言えるであろう。

ただし、古典現象学における表象主義を指摘しても、それだけでは、直ちに、古典現象学を論難したことにはならない。それどころか、上にも述べたように、自我の意味付与作用によって事物の認識が成立するという分析は、認識という経験の事実の一面を——事実は主観の作用に関係なく事実だ、事実として現にあるとおりのものが事実だと頑強に主張して譲らない健康健全な悟性、つまり平板な常識よりも——はるかに正確に把握しているのである。

フッサールによれば、意味付与の作用によって感覚素材的なヒュレー（質料）に生命を賦与し、意識に対象の意識であるというノエマ的な対象相関性をもたせるのが「認識」である。カントもまた感性的な現象（直観）を悟性概念によって概念的に把握するところに認識経験の成立を見たが、「意味付与」と言うにせよ、「悟性概念」的な把握と言うにせよ、主観による解釈、統握の作用という面が認識経験の事実にくまられることは、否定しようのない一斑の真実である。生の、あるいは裸の所与の事実なるものは、ほかならぬ事実、経験の世界には存在しないのである。

しかし以上は、どこまでも真実の一斑であり、根柢の学である哲学にとって一番肝心なのは、事実主義ないし実証主義は「哲学の首を斬る」と言い放った後期のフッサールも感知していたように、事実は事実、それ自身で完結してはいないという分析的洞察である。ツァラトウストラニーチェが詩人的直観によって語っていたように、「感覚が感じ、精神が認識するものは、けっしてそれ自身のなかで終りはしない」のである。感覚が感じる感覚素材的ヒュレーに主観の上級能作が意味付与するところに成立する認識の事実で、世界が終りはしないのである。

ただし、後期フッサールの現象学で「経験界」や「生世界」などと呼ばれているものが、たとえばショーペンハウ

ア—のいう表象としての世界（因果的な相互関係にある時間空間的事物の世界、つまり単なる事実の世界）の根底にある「内なる本質」「意志」としての世界、あるいは、ニーチェのいうディオニュソスの根源の二者の世界に似ているというのでは無論ない。しかし、フッサール現象学の動揺と変化の跡をよくよく眺めるならば、主観的作用が意味付与し措定するという準「事実」のレヴェルから、その措定の——「実証的」事実を言いたる場合の「実証的」はラテン語の「措定する」に由来し、それゆえ「実証的」はもともと「措定的」と同根である——事実＝実証的事実を可能にしている超越論的—感性論的な「可能性の制約」、つまり根柢を問題とする方向に現象学が深化していったことは、たしかに看取される動向である。

古典現象学で根源の明証領域とされた意識が、超越論的と形容されながらも、大勢から見て、「私」が対象を「意味」として「措定」する作用、体験、つまり一種の準—事実（心的出来事）を離れられない、その意味で文字どおり「実証的—措定的」な領域という性格を脱しきれないことは、古典現象学に親しんだ人ならだれでも受ける率直な印象であろう。

しかし、「私」が対象を「意味」として「措定」する作用の事実、指向的体験とよばれる意識の「構成」能作の事実、その当の能作によって現成している単に、対象的な事実とは異なり、それゆえ、「でき上った」対象世界に埋没した「自然的態度」を越えなければ、見えてこない事実ではある。その意味では、デカルト的還元を通過した意識も、たしかに、一種の準—超越論的な経験の領野ではあろう。

事実あるとおりにあるものが事実だと言われる対象的事実が、じつは主観の措定作用にかかるものだという分析は、右のようなわけで、一種の非経験的な、したがって半ば「超越論的」な分析、準—哲学的な洞察であることに間違いない。意識を刺激のもとである外界の事物を原因として生じた心的結果というように受けとる常識、健全な悟性の自然さと健康さにたいして、右の洞察は、文字どおり「反自然的」な分析の緊張を要求する、尋常平板とはいえない

認識である。「私」の「意識」、エゴ・コギトの能作をアルファであると同時にオメガにしたフッサールの古典現象学が、そういう準一超越論的な分析を精緻なものに仕上げた努力と情熱は、それなりに評価すべきであろう。

しかし、主観性の能作に関係なく、事実、对象的にあると「自然的態度」では思いなされる物事を、すべて意識の構成能作の領域、主観のレーエル(実的)な意味付与の「作用体験」との相関の場面に「還元」する「現象学的還元」によって開示されるのは、なんども指摘したように、所詮、措定的(ポジットイェイ)実証的な意識の事実を離れられないものであった。古典現象学におけるコギト、つまり絶対的経験、超越論的経験は、「絶対的」とか「超越論的」とか形容されてはいても、フッサール自身、現象学の先駆者を見立てるに際しては、カントよりもヒュームを高く評価していた節があることからも窺えるように、じつは相当に「事実」的、「経験」的でもあった。たとえば、「自然的世界を意識という絶対者に還元すると、意識諸体験の事実的諸連関が明らかになってくる」、あるいは、「構成する意識の事実性」という『イデー』第一巻の文章や言葉は、如実にそれを物語っている。

「事実」的ないし「経験」的であることを拭いきれない類の意識にまで、「絶対」の「構成」者の地位を認めただった理由はどこにあったかと言えば、一概には答えられないが、その最大のもものは、リクールが指摘するように、結局、意識の「ナルシズム」、意識をはかにしては、そもそもはじめから自己自身を直知し得ているものはないはずだという、意識の直接性の特権に恃む「ナルシズム」だという外にないであろう。リクールは直接的意識の自己直知にたいして、一方ではフロイトの「無意識」を、他方では意識の諸形態に媒介されてはじめて自知に到るヘーゲルの「精神」を対抗させているが、彼によれば、「無意識」の学も「精神」の学も、フッサール風の現象学ではなくて、それぞれに「解釈」の学だということになる。

古典現象学には、意識にかんする心理主義的観察と紙一重の、実証的・事的分析という性格がつき纏い、特に、レーエルな意識体験、とイデーな認識内容、ノエシスとノエマの相関の分析という場合の、レーエルな体験、ノエシ

スには、心的事実ないし出来事というニュアンスが強いことは、すでになん度も指摘したとおりだが、主観の統握作用が対象を構成するという洞察それ自体は、尋常な知識に逆らうものであり、一種の非經驗的、哲学的な反省と分析なしに得られるものではない。しかしそれにしても、対象構成的な指向的「作用体験」が、或る種の心的事実であるという性格をまったく超越するとは、筆者にはどうしても考えられない。ところが、人間が日常、実践的、行為的にそこに住む世界は、たんに「対象」的な事実はもちろん、その対象に相関するレーエルな主観の作用の事実によっても尽くされはしないのである。「感覚が感じ、精神が認識するもの」で、世界は「終り」ではないのである。

それゆえ、感性的に直観される現象を悟性によって概念的に統握するところに認識經驗の成立を見た、その意味では、「感覚が感じ、精神が認識するもの」で認識という事実を説明したカントもまた、後に詳しく述べるように、単にそれだけの解明で万事が「終り」だとは決してせず、「非經驗的、つまり超越論的な対象 x 」という、主観の対象指定制作用の事実をすら究極のところまで可能にしている超事實的、超越論的な根拠（可能性の制約）の地平に、とくどきは言及していたのである。カントのいう「超越論的对象」は、本来、「対象」という言葉がふさわしくない「或るもの x 」、事実としての個々の対象に相関する個々のな事実的意識ではない或る根源の意識と表裏し直接する超越論的な根拠の地平（世界地平）を指している。

以上のような次第で、「自然的態度」の「一般指定制」において、事実、自体的に実在すると思いなされるレアル（実在的・物的）なもの一般に、「——の意識」という符号変更をほどこし、意識体験の場面に還元する手続きを筆者はフッサールのように単に現象学的還元とよぶのではなくて、むしろ「現象学的・実証的還元」と称したい。そして、主観の実証的・事実的指定制作用を事物の指定制として可能にし、意味あらしめている「可能性の制約」、つまり根拠の地平、意味の究極のありかを探求することが、たんなる事実の学に終らない哲学、存在者（事実）を存在者たらしめている「存在」そのものを探求する哲学（存在論）本来の仕事であるとすれば、われわれは「現象学的・実証

「還元」をも越え、しんじつ「現象学的・超越論的還元」とよばれ得る水準の還元にまで進まねばならないであろう。筆者は別の個所^⑧で、超越論的な根拠の地平の構造契機である「世界地平」、「時間性」、「共同存在」の三つについて若干私見を述べたが、人間の日常の実践的・行為的な経験の意味あらしめ可能にしている根拠は、じつは、右の「現象学的・超越論的還元」によって開示される——と言うよりも、文字どおり「それ自身のほうからおのれを示し」、真に現象学的意味において「現象」（フアイネスタイ）してくるのである。

超越論的な根拠の地平が見えてくるためには、「現象学的・超越論的」還元ともいうべき手続き、視向の転換を必要とすると述べたが、しかし筆者のいう現象学的・超越論的還元は、実際上は、意識主観が対象を感覚素材的ヒュレールと意味的モルフューによって構成し措定すると言われる場合の、その措定作用の個々の事実^⑨に執することを止め、主観の措定という出来事（体験的出来事）の事実をそれ自身のところで完結させず、言ってみれば舞臺裏で可能にしている背景的なもの、要するに、意識の背景にある現勢的なものから背後にある非現勢的なものに反省の目を転ずるということに重なるのである。

しかも、この視向転換の試みは、不連続の非体系的な叙述形式においてはではあるが、フッサール、特に後期のフッサールにもしばしば見られるし、最晩年にいたって、「人間とは、程度に制限なく、^{ヴェルトツフエン}世界解放的^⑩な態度をとり得るもの」である。人間になるということは、精神の力によって世界の開け Weltoffenheit へと高揚することである」というように、「世界の開け」という真に個物の事実性を越えた超越論的な地平を指示したシェーラーの形而上学についても言えるであろう。

シェーラーは個物の対象化——生命体であるかぎりでの人間自身もふくめて、あらゆる個別的存在者を対象化することができるという点に、シェーラーのいう「精神」の本質がある——を可能にしている究極の地平、場としての「世界の開け」が、すなわち、人間がその場へと個物を超越し、その場に立ちつつ、そこから当の個物の措定、つま

り対象化の作用を遂行する究極の「中枢」ないし根拠が、たんに能動的主観の意識作用ではなくて、「最高の存在根拠」、「始原的に存在する存在^{ザイン}」であることを示唆したが、ただしその場合のシェーラーの「最高の存在根拠」、「始原的に存在する存在^{ザイン}」は、キリスト教の神であると同時に、ニーチェ的な「根源的存在^{ウァアザイン}」の系譜をもひいている点で異色である。

つまり、シェーラーの「存在^{ザイン}」には、属性として「精神」と「衝迫」の二つが挙げられ、精神のほうはアポロンので、衝迫のほうはディオニュソスのとされているが、「世界根拠」である「存在^{ザイン}」の属性のうちでも、衝迫のほうを「無限の形象を積んだ」「能産的自然」と見なし、しんじつ力あるものとする点で、シェーラーはたしかにニーチェの後継者でもあったのである。^(註)

「現象学的―実証的」水準から「現象学的―超越論的」水準への深化は、『存在と時間』（一九二七年）前後のハイデガーにも、むろん見られる動きである。右に略述したシェーラーの形而上学は、彼が死を数週間後にひかえた一九二八年の春に書いた『宇宙における人間の位置』に主として拠っているが、同じ年に執筆され、翌二九年、フッサールの七十歳記念論文集に収録公刊されたハイデガーの『根拠の本質』になると、「世界」はあらゆる存在者——^{ポジティブ}「実証的事実——がそれを「根拠」に、またその「地平」のなかで了解されてくる。「前述定的な開け vorrädikative Offenbarkeit」の場であるとされ、人間主義的な作用の事実を越える「根拠の地平」が鮮明に析出されている。

ハイデガーは『存在と時間』でもすでに、内世界的―事実的な「現象」エアシャイヌングは——譬えていえば、カントにおける経験的現象「エアシャイヌング」が、一つには感性形式としての時間空間という「現象」ファイノメノン、つまり経験的事実の「可能性の制約」の一つである直観形式によって可能になるように——現象学的―超越論的な水準での「現象」ファイノメノンによって可能になることに言及してはいた。

現象学的「超越論的な水準における現象」フアイノメノン、つまり「みずからを示すということとは、なんら勝手なものではなく、いわんや現象」エアシャインングのようなものではない」と指摘するハイデガーは、『存在と時間』ですでに、現象学的「超越論的なものは、「さしあたって、また、たいていは」おのれを示さないもの、日常経験される事物に比較すれば、むしろ「隠され」てあるものだとしながらも、しかしそれは本質上、事象的経験を可能にし、それらの経験の「意味と根拠」をなしていると主張し、「現象学的「実証的」水準から「現象学的「超越論的」水準への視向転換を窺わせていたのである。『存在と時間』刊行後、間もなく発表される『形而上学とはなにか』や『根拠の本質』（ともに一九二九年）では、その視向転換は、右に述べたように、明確なものになる。

最後に、フッサールの現象学について若干、注意しておく、生前の彼が自己の現象学として公表した著作や論文の大半のものからおおのずと生じる「現象学」像を筆者は古典現象学と名づけてみたが、それでは古典現象学ではない現象学がフッサールになおあるのか、あるとすれば、それはどう名づけるべきかという問題は、じつは扱いに窮する困難な問題であり、本当は「後期現象学」と言いきるわけにもいかないのである。未発表の重要な草稿もおおかた公刊されている現時点では、むしろ思想内容上の揺れに着目して、「私の純粋な主観性」による構成作用を正面のテーマとする現象学は「古典的」と称し、その構成が真実には「作用体験」とよばれる純粋主観性（意識）の能動性、自発性（の事実）のみによる所産ではなくて、特に本源的な「世界信憑」とよばれる根拠企投的ないしは根拠開示的な超越的経験の地平に根づいていることに着目し、その根拠経験の地平、いわゆる「生世界」に関心を注いだ現象学は、草稿の年代を無視して、仮に「後期現象学」とでもよべばよいのであるうか。

本源的な「世界信憑 Weltglaube」の地平とは、世に住む人間が世のなかの諸々の事物や他者と交渉する、その交渉を根源のところを支える場面（根拠）そのものことであり、これは意識作用の能動性によって措定されるというよりも、文字どおり本源的に信憑＝原企投された「開け」の地平である。メルロー＝ポンティの『知覚の現象学』（一

九四五年）は、この本源的な世界信憑の場面に主として知覚の問題との関係において言及しているが、その現象学によれば、知覚経験を知覚経験たらしめている究極の根拠は、本源の知覚的な生が「それなくしては客観的認識も存在しないような、事物にたいする最初の開け *une première ouverture aux choses*」であるという点に、つまり本源の知覚的な生は本源的な世界企投²¹世界信憑であるという点に見定められるのである。それゆえ、メルロー・ポンテの現象学もまた、心理学や生理学などの事実学からの夥しい引証による立言にもかかわらず、根本においては、「現象学的―実証的」水準から「現象学的―超越論的」水準への視向転換の線に沿う経験分析の哲学であろうとしていたのである。

その証拠に、本源的な世界信憑の場面である「知覚」に経験を経験たらしめている根拠の地平を重ねる見方は、後の未完の作品『見えるものと見えないもの』（没後公刊）にも引き継がれ、いっそう直截尖鋭な形をとり、「世界への開け *ouverture au monde*」である「知覚的信憑 *foi perceptive*」は「存在のうちに脱自たること *ek-stase dans l'Être*」たゞまに言われているのである。²²

フッサールの古典現象学にも散見される超越論的水準への憧憬をしめす言葉、たとえば「純粹体験のうちに与えられたもの」を「正確に、それがおのれを与えるがままに、受けとり」、その際、個々の事象的―実証的対象、つまり「現実の“客観は括弧に入れられねばならない”²³」というような超越指向の言葉は、実質的には、おそらく以上に素描してきた線に沿って実現されていくのであろう。

- (1) 拙著『現象学の展開』を参照。
- (2) 前掲拙著「二一ページ」を参照。
- (3) Husserliana, Bd. III, S. 135.
- (4) Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, A. T. VII, p. 32.

- (5) Descartes, R., op. cit., p. 33.
- (6) 前掲拙著「一八ページを参照。」
- (7) Frege, G., *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, S. XXIV.
- (8) Husserliana, Bd. III, S. 244-S. 246.
- (9) 前掲拙著「六九ページを参照。」
- (10) Husserliana, Bd. III, S. 138.
- (11) Husserliana, Bd. III, S. 160.
- (12) 拙著『現象学と歴史の基礎論』（新曜社）一五ページを参照。
- (13) 拙著『現象学の展開』六七ページ「おまひ」『現象学と歴史の基礎論』三ページを参照。
- (14) Husserliana, Bd. III, S. 139.
- (15) Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, p. 319.
- (16) 拙著『現象学と歴史の基礎論』の第一部。
- (17) 木田元氏は、筆者との対談で、筆者のいう「現象学的－実証的」水準と「現象学的－超越論的」水準は、「現象学的－認識論的」水準と「現象学的－存在論的」水準とのように言いかえた方が誤解が少ない旨を指摘された（『現象学から歴史哲学へ』四三ページを参照）。
- (18) 以上については、拙著『生きる根拠の哲学』一四九―一五一ページを参照。
- (19) 以上については、拙著『現象学と歴史の基礎論』六一―七ページを参照。
- (20) 以上については、前掲拙著の六五ページを参照。
- (21) 前掲拙著「六五―六六ページを参照。」
- (22) Husserliana, Bd. III, S. 225.