

# 構成的現象学と領域的存在論

フッサールの中期思想の形成と展開

三村 尚彦

関西大学大学院

①

序章 研究の目的と予想

## 構成的現象学と領域的存在論

### フッサールの中期思想の形成と展開

第1章 現象学	1
第1節 「現象学」における歴史的変遷	6
第2節 「現象学」での志向とキネステーズ	11
第2節-1 事物現出の地平構造	13
第2節-2 事物および時間構成とキネステーズ	18
第3節 「イデアーン」における物質的要素の構成	28
第2章 身体の構成	37
第1節 「イデアーン」の身体構成における位置について	38
第2節 身体構成の根本問題	61
第3章 自我の構成	82
第1節 現象学上の自我	83
第2節 心的自我の構成	89
第3節 人格的自我と精神自我	72
第3節-1 人格的自我と善悪性	74
第3節-2 「善」	76
第3節-3 精神自我の善悪性	79
第4節 二つの自我の善悪性	84

関西大学大学院文学研究科

三村 尚彦

## 目次

序章 研究の目標と手順.....	1
第1章 事物の構成.....	5
事物構成論に関するわれわれの研究の射程.....	5
第1節 『論理学研究』における感性的直観.....	6
第2節 『物講義』での志向とキネステーゼ.....	11
第2節-1 事物現出の地平構造.....	13
第2節-2 事物および空間構成とキネステーゼ.....	18
第3節 『イデーニII』における物質的事物の構成.....	28
第2章 身体の構成.....	37
第1節 『イデーニII』の身体構成における触覚について.....	38
第2節 身体構成の循環問題.....	51
第3章 自我の構成.....	62
第1節 態度概念の検討.....	63
第2節 心的自我の構成.....	69
第3節 人格的自我と純粹自我.....	73
第3節-1 人格的自我と習慣性.....	74
第3節-2 『論理学研究』から『イデーニI』までの自我論.....	76
第3節-3 純粹自我の習慣性.....	79
第4節 二つの自我の習慣性.....	84

第4章 領域的存在論の可能性と現象学 ..... 90

第1節 領域的存在論へのラントグレーベの批判 ..... 91

第2節 態度と原自然 ..... 95

第3節 領域的存在論と超越論的現象学の理念 ..... 105

結びに代えて ..... 114

後注 ..... 117

## 序章 研究の目標と手順

### 問題設定の方向

フッサールの構想した現象学は「構成的現象学」(konstitutive Phänomenologie)と性格づけることができる。というのは現象学の本質が、意識の志向性に基づく相関関係によって成立する現象の根拠を、すなわち「構成されたもの」と「構成するもの」の関係を問うということにあるからである。この構成されたものとしてフッサールが取り挙げているのは、時間、空間、事物、理念的対象、心、精神、人格、世界、他者、超越論的主観性、相互主観性などであり、それは現象学のテーマ全体に及ぶ。

これらを主題とした現象学的な意味構成の解明の取り組みを通して、フッサールが追い求めたものは、「無前提性」に基づいて究極の知の根拠を遡及不可能な地点にまで遡りながら明らかにすることによって、知の普遍的な基礎づけを行うことであった。それは1930年代のフッサール後期の思想進展とともに深化されていった。

一方20年代までの、いわゆる中期にあたる時代では超越論的現象学の方法論を明示するとともに、上記の個々の事象は独自の領域を形成し、それが個別諸学の成立根拠をなしているとフッサールは主張した(たとえば、時間・空間・事物構成から物理学が、心の領域構成において心理学がその成立する地盤を獲得することになる)。その見解に基づいて、フッサールは『イデー』の第2巻、(出版されたのは第1巻のみであり第2巻はフッセリアーナ4巻に収録された)において「領域的存在論」を企図し、「学問の基礎づけ」という目標の実現に向かった。すなわち事物、身体、心、人格、精神というそれぞれ異なった仕方によって構成される諸対象が属する各領域の本質を明らかにすることで、物理学、身体論(Somatologie)、心理学、精神科学の根拠を提示することを試みたのであった。そのことは同時に、各存在者の領域を構成するとされる現象学自身の性格づけと使命を明らかにしていくことでもあったと言えよう。領域的存在論は、静態的現象学における中心的課題(具体的事象の構成と学的知の基礎づけというテーマ)の体現であり、またその限界が示されることによって新たな現象学のあり方を要請することになったものであるように思われる。

限界突破のモチーフとなった事象は、特に身体と自我であった。

領域的存在論の枠内で、事物という領域から心という領域への移行を論じる際に、キネステーゼという概念を導入しての身体記述が行われている点で、メルロ＝ポンティをはじめとして、多くの論者が引用参照していることからわかるように、『イデー

Ⅱ』は「身体の現象学」を論じる際に無視できないフッサールのテキストの一つになっている。身体は、構成的現象学において構成されるものであると同時に構成するものという両義的な性格を与えられた。現代の現象学の動きでも、「身体」はその重要度を増すことはあれ、失うことはない。したがって領域的存在論での身体という事象の取り上げ方がフッサールの思想展開を方向づけたという事情を明らかにすることと、そこにおいて新しい「身体の現象学」が論じられなければならない根拠を示すことは、本論考の課題の一つになるだろう。

自我に関しても、1910年代の『イデーⅡ』の領域的存在論の試みがフッサールの自我論をより豊かなものへと展開させた。その際立つ特徴は、習慣性(Habitualität)の問題が考察に引き入れられたことである。『イデーⅠ』においてその内容が空虚な「極」(Pol) という性格を持っていた「純粹自我」が、習慣性という持続的な内容を持つに至ることで、自我が過去の体験を習慣として沈澱させつつ保持するという「歴史性」の問題が扱われることになる。言い換えれば、自我が沈澱した内容からの動機づけ(Motivation)を受けながら、持続しつつ自らを形成していく過程を考察する発生の問題が考察対象となっていくのである。このような自我論の深まりは、後期フッサールの中心テーマをなす内的時間意識を自己構成する「生き生きとした現在」の問題とつながっていくものであろう。

このように見ていくと、領域的存在論は、その字義にのみ従って、領域を形成するものとして構成される存在者の本質を扱った理論として、構成されたものの現象学（それはまた生活世界の現象学の試みと重ね合わせるができる）という性格づけを受け取るだけに留まらない。それは構成するものの考察を含んでいる。まさに現象学は、構成するものとされるものの相関を問うことを本分としていたのだから。超越論的現象学の構想の核心が、そこにおいて描かれているのである（本論考で領域的存在論が中心テーマとされることの意義については、実際に本論を展開することのうちに明らかにし、「結び」で総括することになるだろう）。

したがって、領域的存在論の考察においても、フッサールが彼の現象学に負わせた哲学的使命と、つまり超越論的な考察のうちで理性の普遍的目的論(VI, 15ff.)を示しかつ実現するという目標と（その道を肯定しようとするとも）、われわれは真正面から取り組まなければならない。フッサール現象学を「哲学」として論じようとするならば、個別事象の特殊問題にのみ関わることは許されないはずである。特殊問題へのスタンスも全体的構想の中でのみ意味を持ちうるのである。個別事象の構成を扱ったように見える構成論を、フッサールの全体思想において問い直すことが、フッ

サールの試みの評価と、われわれの今後取るべき道への手がかりとを与えてくれるだろう。

### 方法論的姿勢

本論考を進めるにあたって、以下の姿勢が堅持される。まずフッサール自身が語ったことを正確に描き出すこと。その事象に関してテキストの再構成を試みながらフッサール自らに語り出させるようにする。その中で従来のフッサール像と異なるものが提示される場合はそれを主張する。次にその語られた内容のみにフッサールを、そしてわれわれを押し込めてしまうことなく、「事象そのもの」と格闘する。まさにフッサールがそのスローガンによって、現象そのものを現象として見、その成立する根拠を志向的分析によって明らかにすることが現象学だと標榜したことを考えれば、われわれも単なるフッサール解釈にとどまることなく、「事象そのものへ」(Zu den Sachen selbst)と向かうことが必要なのである。ちょうどメルロ＝ポンティが次のように語ったように。「われわれは、自分たちの思想の無にも等しい栄誉を彼に帰することによって、その思想にいわれもない保証をとりつようとでもするか、あるいは逆に、敬して遠ざける体の敬意を彼に払いつつ、その本人を、厳密すぎるほど厳密に彼が欲したことと言ったことだけに押し込めてしまおうとするか、いずれにせよ彼を裏切ることにはかならないのだ」<sup>(1)</sup>。一貫して事象を相手にしたフッサールを手本としてその方法にはまりこみながら、そこから再び新たに事象に向き合うことによってフッサールから抜け出ることが本論考の方法論的姿勢である。

### 研究の手順

上記の問題設定の方向づけに従って、『論理学研究』（1900/01年）（以下『論研』と略記）での論述から『イデーⅡ』に至るまでのフッサールの思想の歩みを、個々の構成論に焦点を合わせて再認していくことから始める。

われわれは、『イデーⅡ』の領域的存在論と同じ進め方でテーマを取りあげていく。自然という領域の成素である事物、身体、自我についての構成、精神という領域において出えられる人格および、それとは区別される純粋自我の構成を、各論として考察

<sup>(1)</sup> メルロ＝ポンティ『シーニュ』みすず書房、日本語訳2頁

する。ここではその主題に関係するフッサールの『論研』以来のテキストを参照することによって、『イデーニII』の叙述の本質的な特性を描き出すこと、及びその事象に関するわれわれの見解を明らかにすることを目標にする。またそれが後期フッサールにつながる観点を有しているときには、それを指摘することも試みる。

これらの各論（1～3章）を媒介にして、領域的存在論とフッサール中期思想の中心問題系についての総論（第4章）を展開する。『イデーニII』の全体を射程に入れて、フッサールの領域的存在論と構成論の本来の意図を明示すると同時に、そのなかで「態度」(Einstellung)という概念が、フッサールの領域的存在論の理解にとって決定的な意義を持っていることを示す。さらにそのフッサールの全体構想は、身体という領域の扱いにおいて維持できないものになっているということを提示し、構成的現象学の存立そのものが問題化してくることを描き出す。それはまた、中期フッサールの思想の中に含まれる後期思想をあぶりだすことにもつながるはずである。大まかに示された以上のような手順で、1920年代までのフッサールの思想形成と展開を明らかにしていくことが、本論考の最終目的である。



事物構成論に関するわれわれの研究の射程

フッサールは、一貫して現象学の記述の模範的な例として、外的対象の知覚という場面を取り挙げている。ここにおいて、われわれは目下のテーマである事物構成の問題に出会う<sup>②</sup>。現象学の問題系では、知覚分析と事物構成論は、一つの事柄の裏表の関係にある。「原理中の原理」としてフッサールが方法論の中で、最も重視したのが明証と直観であったことと、そのモデルとして知覚を論じたことを考える時、同時に事物構成がどれほどの重要性を持っているかも自ずと理解されてくる。

また知覚が考察対象になってきた事情も単に方法論上の要請からのみではなく、フッサールの哲学開始の動機に根を持つものである。つまり数学者として学的研究を始めたフッサールが、基数概念の起源を分析するという仕事から『算術の哲学』へと歩んでいったという動機である。この著作は、フッサール自身が批判するように、心理学主義的であり、集合的結合作用を反省することに数の起源を求めていた<sup>③</sup>。だが『論研』において客観主義へと転向し、厳しく心理学主義を批判するようになっても、客観的なイデアールな対象に関わる作用分析という観点は保持されている。論理的なものとな具体的思惟作用の連関を分析することによって、フッサールは『論研』第2巻で「認識の現象学と認識論のための諸研究」を構想したのであった。その研究はもちろん『算術の哲学』での問題設定を継続したものであるが、それに止まらず、より広く認識一般、表現と意味、認識客観へと向けられていった。最終的には『論研』第2巻の第6研究では、範疇的直観の理論が論じられ、論理的な客観的意味とそれに関わる認識作用の関係を記述している点で、『論研』の一貫した目標が見て取れることは言うまでもない。しかし範疇的直観を基づける直観として、またその基本構造は等しいものとして、範疇的直観の理論を内容的にも形式的にも支えているのは、感性的直観（外的知覚）およびそれに関する理論である。したがってフッサールが、心理

<sup>②</sup> 構成という概念を、われわれは今までなんの定義もせず、用いてきた。フィンクが指摘するように、「構成」は操作概念であり、これをいかに理解するかということは、現象学そのものの捉え方にも反映する問題である。われわれはこの章の考察を進めていくことを通じて、ここで用いられる構成概念の意味を明らかにしていく。しかし本論考においては、構成という操作概念が現象学的思惟におよぼす影響などに関しては扱わない。

<sup>③</sup> フッサールが集合を形成する心的作用の反省を数概念の起源とする心理学主義的な立場から、数や論理学的概念などは客観的な存在であるとする立場へ移行した契機は、フレーゲの影響とともに、集合論の創始者であるカントールの理論にあると思われる。それに関しては拙論「初期フッサールにおける集合概念について」千里山文学論集第四十七号を参照されたい。

学主義から離れつつ、イデアールな対象の認識解明を作用分析に求める点に現象学の構想を見出した時、外的知覚をめぐる彼の格闘は同時に必然的なものとなったのである。

その後、外的知覚、事物構成の分析は、フッサールの方法論と思惟そのものの深まりに対応しつつ、続けられた。簡単に概観すれば、フッサールは事物の層を延長するもの(res extensa)、物質的なもの(res materialis)、時間的なもの(res temporalis)という三つに分けた(III, 347)。延長するものの議論は、空間事物の構成の問題と連関し、身体のキネステーズ、受動層におけるヒュレーの分析を導入することで発展させられた。時間的なものは、時間持続の中で現れる事物の分析が発端である。もちろんフッサールの時間論が、事物論から時間そのものを流れさせる内的時間意識の現象学、あるいはさらに自己をも構成する超越論的主観性の「生き生きした現在」の次元にまで遡行していくことは周知の通りである。「物質的なもの」に関する考察は、従来あまり省みられていないように思われるが、自然という領域構成において、自然を自然主義的に考察する自然科学のあり方を規定するような「事物の捉え方」を明らかにしているものである。その点で事物の物質的な層は、先の二つに劣らず、現象学の中心的なテーマを形成しているだろう。われわれは、ここで先の方向づけに従いながら（主に『論研』から『イデーII』までの発展、そこに含まれるさらなる展開の萌芽を追う）、延長するものとしての事物と質料的事物の二つを考察していく<sup>(4)</sup>。

## 第1節 『論理学研究』における感性的直観

『論研』でのフッサールは、志向的体験の一般構造の記述を行うという意図において、外的知覚を論じている。「志向的体験」という概念をフッサールが、師であるブレンターノから受け継いだということは、よく知られている事実である。しかし両者には顕著な相違点が認められる。ブレンターノは、心的現象と超越的な対象という二つの領域を考えた。一方、フッサールでは、唯一志向的体験という事象があるのであり、対象は実在しようがしまいが、この体験にとっては何も関係がない。超越的な対象が精神の内か外かにあるということが問題なのではなく、そういったものを表象する表象作用が存在し、そういう体験があるということが記述されるべき事象なので

<sup>(4)</sup> 時間論はまた別の広大な射程を有しており、本論考においては、われわれの議論に直接関係する程度でしか触れることはない。

ある。われわれは志向的体験のうちで、対象と志向的に関わるのであり、そのために志向的内容を持つことになる。しかしこの内容は体験の成素として真なる内在となるものではない。フッサールはここで、作用の実的内容と志向的内容を区別する。

「外的知覚の場合に、具体的な見るといふことの実的な成素(Bestandstück)を成す感覚契機、色は知覚作用の性格および色を持つ(farbig)対象の全き知覚現出と同様に、体験されたあるいは意識された内容である」(XIX-1, 358)。つまり実的内容とは感覚のことである。この感覚が次に、統覚されて客観化されることによって、われわれは対象との関わりを持つに至るのである。「統覚(Apperzeption)はわれわれにとって、感覚という生の実在(rohes Dasein)に対して、体験そのもののうちに体験の記述的内容のうちに存する過剰物(Überschuß)であり、感覚にいわば生命を吹き込む(beseelen)作用性格である」(XIX-1, 399)。この図式(感覚+統覚あるいは統握→志向的内容)はフッサールの後期に至るまで維持される思考様式である。

では、志向的内容の方は、どのようなものであろうか。志向的内容は、志向的对象と志向的本質(intentionales Wesen)から成る。またこの志向的本質は、志向的質料(intentionale Materie)と志向的性質(intentionale Qualität)に分けられる。志向的对象は、上述のように、その実在非実在は問題とされず、家を表象していればその家が志向的对象となり、ケンタウロスを表象していれば、そのケンタウロスが志向的对象となる。家は実在する外的対象であるから超越的对象であり、ケンタウロスは外的に実在することがない以上、内在的な対象であるという通常の見方に対して、フッサールの志向的对象という概念はかれの独自の立場を際立たせている。つまり家もケンタウロスも、感覚や統握ではないので実的内容ではない。その限り実的に内在はしていない。だからといって意識を超越しているとすると、ケンタウロスのような非実在的な虚構対象と実在対象の区別が、上記のように、新たな問題になる。家もケンタウロスも等しく志向的对象と捉えることによって、意識から超越した対象が意識に志向的に内在するという事態を確保することになるのである。志向的質料とは、作用の内容のことである。たとえば「AはBである」という判断と「CはDである」という判断は、判断という同じ種に属するものだが、判断内容によって区別される。また内容、つまり質料が等しくとも、「AはBであるのか」「AはBであってほしい」などはそれぞれ疑問、願望という作用の性質の点で異なっている。これをフッサールは志向的性質と呼んでいる。質料と性質は抽象的には区別できるが、作用は必ずこの二つの統一として成り立っているので、両者は志向的本質とされる。

これらの術語を用いて、『論研』でフッサールは「超越的对象」という形(意味)

で意識に志向的に内在している対象（内在的超越）がいかにか与えられるかを考察したのであった。この目論見は、方法論や超越論的現象学の標榜という事態の変化にも関わらず、『イデーニ』でも継続するものである。したがって構成という概念を、このフッサールの意図から暫定的に理解することが可能である。事物構成と言った場合、外的事物が意識のうちで内在的超越として与えられるという事態を指示しているということになる。では次に具体的にフッサールが、この事物構成の問題を外的知覚という現場においてどのように捉えているのか、第6研究を中心にして追っていこう。

第6研究では、志向的体験のうちでも特に「認識」を解明するという目標が立てられるために、新しい概念が導入される。それは狭義の「志向」、充実(Erfüllung)、代表象(Repräsentation)の三つである。フッサールにとって、認識とは表意的志向(signifitive Intention)を充実することに他ならない。「対象の認識と意味志向の充実という言い方は、単に異なった観点から同じ事態を表現している。前者は思念された対象という観点の上で立てられ、一方、後者はただ双方の作用を関係点へと受け取っているだけである」(XIX-2, 567)。端的に言えば、何らかの思念された対象（志向）が同じ対象を与える直観によって確証されることを意味している。たとえば、「机の上には辞書があったはずだ」と思念し、実際に机を見てみるとその通り辞書があればその志向は充実されたと、また辞書がなければ幻滅(Enttäuschung)されたと言われるのである。したがって充実化総合は、同一化総合に置き換えられる(XIX-2, 568)。この同一化の媒介の仕方に応じて、さらにフッサールは志向を二つに区分していく。一つは表意的志向(signifikative Intention)であり、表現の意味において（記号や言語などによって）志向されている場合のことである。もう一つは直覚的志向(intuitive Intention)と呼ばれ、何らかの像（知覚像か空想像）を介して志向が成り立っている場合を指している。どちらの場合でも、何らかの対象への関わりが生じるという点で志向という種に属するが、その本質的な特徴は、媒介の働きをする感覚内容（記号ないし像）が対象を代理という仕方で示すことにうちに見出される。フッサールはそれを代表象と名づけた。また直覚的志向は表意的志向に充実を与えるものとして機能し、直覚的志向はさらに別の直覚的志向によって充実されうるといった関係が生じている。表意志向では、記号や語音の直観に基づけられて、ある代表象的な内容(repräsentierender Inhalt)が統握され、志向が成立する。つまり「ツクエ」という音や「机」という文字に対応する感覚を統握することで「机」を志向するのである。しかしここで、すなわち表意志向においては、机を表象する（イメージを形成する）必要はない。表意的志向を支える物理的対象（紙の上に記されたインクのシミとしての記号など）は思念の内容、質料と外的な

関係を有しているからである。これに対して、直覚的志向は、媒介物と対象との関係が本質的な関係であり、類似性あるいは相等性(Gleichheit)によって統握される。それゆえ直覚的志向は表意的志向に充実を与えることができるのである。

しかしこの二つの志向は、それぞれ言語を介しての志向と想像や知覚による志向にのみ見出される完全に独立したものではない。つまり通常の外的知覚には、表意的と直覚的な内実が含まれており、むしろその二つがともに機能することで一つの知覚が成立しているのである。知覚は対象それ自身を与え、現在の(gegenwärtig)にするという本質特性を有するがゆえに充実を行うことができる。しかし知覚固有の性格で与えられているのは、対象の一部にすぎない。この現出している一面は像表象が対応しているので、直覚的内実である。だがわれわれは知覚しているのは、対象の一部ではなく、まさに対象そのものである。したがって直覚的内実の対象の射映(Abschattung)という形で統握され、それと同時にその統握意味を通して現出に至っていない対象部分を表意的に志向する<sup>(5)</sup>のである。知覚(W)の内実は、表意的な内実(s)と直覚的な内実(i)の和( $W=s+i$ )からなっている。Wの値を1とすれば、sとiの和において $s=0$ 、 $i=1$ の時、知覚は十全であり理念的な理想状態となる(XIX-2, 610ff.)。もちろん現実においてこのような状態が実現されることはない。いつも二つの志向が合算されることで対象の知覚が行われているのである。そしてフッサールがこの知覚分析において、代表象を語る時、『論研』の枠組みを越えていかなければならない問題に対峙する。

外的知覚によって対象を知覚すると、対象の一部分が直覚的内実として呈示される。この内実、対象そのものを代表するものとして(代表象的内容として)統握され、それを支えにして呈示されていない部分に対しての表意的志向が生じ、二つが補完し合うことを通じて、まさに対象そのものとして統握され、通常の意味で言えば、知覚される。ここに大きな問題が見出される。現出している内容が代表象的内容として、対象の一部分として捉えられるのは類似性ないし相等性による。実的内容として体験された代表象的内容が、ある対象と等しいか似ていると言われるためには、原物である対象との対比が行われなければならない。だとすれば、統握に先立って対象あるいは対象意味が前提されているのである<sup>(6)</sup>。たとえば、目の前にあるさいころを見るとする。その際、見えている三つの面(直覚的内実)と、死角になって見えていない他の三つの面を思念して(表意的内実)、その対象を「さいころ」であると捉える。こ

<sup>(5)</sup> 統握意味を通して対象との関わりをつけるのであり、たとえば対象の背面についての表象を像として持つ必要はないことから、まさに表意的志向である。

<sup>(6)</sup> 同様の批判がベルネによって為されている。Vgl. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, 1989, S.108ff.

の場合さいころという対象的意味が前提されていなければ、代表象的内容もそれがさいころの一部分である三つの面とは捉えられないことになる。表意的志向は、その定義から表現の意味にしたがって表象を伴うことなしに対象と関わることであったのだから、さいころの見えていない面という志向のためには、さいころの一部という意味（直覚的内実の統握意味）がなければ、起こり得ないのである。それはちょうど文字や音といった物理的側面がなければ言語表現が不可能なのと同じである。したがってわれわれが提示しておいた事物構成の解明という任を、知覚内実を成す二つの志向を認識の本質(erkenntnismäßiges Wesen, XIX-2, 626)としての代表象から分析するという方途は、引き受けることが出来ないのである。構成されてはじめて所与へと至る外的事物が、構成の過程のうちすでに前提されているのだから。もう一つ問題がある。それは、知覚内実の成素として本当に直覚的志向と表意的志向が $s+i=1$ という形で、対象を呈示しているのかという疑問である。外的な知覚対象が射映をもって現出することを考察に引き入れれば、知覚に直覚的な内実とは異なるものが関与していなければならないのは当然であろう。しかしフッサールのように、それが表現の意味や記号を介しての表意的志向であり、足し算によって補完することで知覚が成立しているのだとする根拠は、希薄である。つまり統握意味に基づいて表意的志向が生じたとしても、それが当の直覚的内実を補完する必然性がこの志向的な成素に内面的に見出されない。さいころの見えている面からさいころの背面への志向が生じたとしても、それが今見ているさいころの背面への志向である必要はなく、さいころ一般について考えているということもあり得るからである。もちろんたいいてい場合は現に知覚対象となっているさいころのことであるだろうが、それはフッサールの図式においては示されていないはずである。後に述べるように、むしろ直覚的内実とそれ以外の契機が融合的に絡み合うことによって知覚は生じていると考えられる。

われわれは『論研』での認識という志向的体験の分析を、特に外的知覚、感性的直観に関して確認してきた。それによって「代表象」や「表意的志向」といった概念を用いての知覚論では、外的事物が考察の中ですでに前提されているのではないか、あるいは知覚内実の単純なる並列的構造では知覚は成立しないのではないかという疑念を持つに至った。しかしこれらの疑念は、フッサールの思惟が現象学的還元という方法の提示とともに深まっていく中で、整合的に回収されていくように思われる。もちろんフッサールが自覚的に問題点の解消に努めたというわけではないだろうが、ある事象への思惟の深まりがその他の事象分析へも影響を及ぼし、さらに進展していったということであろう。換言すれば、超越論的現象学へと変貌していく道程において、

フッサールの思想が『論研』での問題点をも解消するほどの射程を持ったということである。そこで、われわれは次に1907年の講義である『現象学の理念』と『事物と空間』（以下『物講義』と略記）での事物構成論を考察していく。そしてフッサールのバースベクティヴがどのように拡がり、いかなる形で『論研』でのアポリアを解決しているのかを示す。さらに考察の対象である事象が、（われわれにとって中心的であるのは「延長体としての空間事物」であるが）どのように派生的に考察事象の領域を拡張させていったのか、またはその領域と関連していったのかを示していく。

## 第2節 『物講義』での志向とキネステーゼ

フッサールが『論研』の刊行後、現象学を記述的心理学と呼んだことに対する反省と、カント研究から「純粹現象学」を構想するようになったことは周知の通りである。1905年のゼーフェルト滞在において着想し、1907年の講義の序章に当たる『現象学の理念』で公にされた現象学的還元という方法が、超越論的現象学を準備した。同講義の本論部分が「事物性および特に空間性の現象学の試み」（*Versuch der Phänomenologie der Dinglichkeit und insbesondere der Räumlichkeit*）と呼ばれていた草稿である。したがって現象学的還元の導入と空間事物構成の問題は、本質的に連関していると言えるだろう。フッセリアーナ第16巻である『物講義』の編者クレスゲスは、『論研』の認識論的分析が不十分なものであり、そのことを明らかにしたのが現象学的還元という方法であるとしている。「『論研』は志向的体験という言い方が、一般的に言うならば、超越の謎を背負い込んだままであるということを見過ごしている。『論研』がそのようなものとして意識を主題化した心理学的現象という領域に対して、現象学的還元がはじめて、純粹現象の領域を形成するのである。そのような現象は志向的に客観的現実性に関わりうるものであり、この現実性の存在ないし非存在に関しては何も予断されない」（XVI, S.XVI<sup>7)</sup>）。フッサールの当該講義における関心が認識批判にあり、その学は「超越的なものの現実性を決して考慮に入れてはいけない」（II, 43）ということが、『論研』当時よりも一層明確になったのである。つまり認識に関する現象学において考察の対象となるのは、超越的对象ではなく、意識に内在的な（非実的ではあるが）志向的对象であるということ、一切の超越者の存在措定をエポケーするという方法の遂行によって徹底化したのである。

<sup>7)</sup> ローマ数字のページは、編者による序文のページ数である。

同時にさしあたり規定していた「構成」概念に関しても、われわれはより詳細な内容を獲得することができる。認識批判を行う現象学者は、外的な事物にいかん認識が的中するかを問うことはない。超越の謎をそのままにして認識を吟味することは不可能であるから。したがって現象学的還元によって純粹意識という領域へと至り、外的事物が純粹現象において思念され、妥当性の意味を持って与えられることを研究するのであり(Vgl. II, 46)、そのような仕方でもたらされるメカニズムこそが「構成」に他ならない。外的事物が、純粹意識内部の成素のみから、心的現象としてではなくまさに「外的事物」という妥当性を持つ意味として与えられることが事物構成なのである。エポケーの導入によって、『論研』での「超越的对象の前提」というアポリアをはらんだ外的知覚論は、変更を余儀なくされる。

現象学的還元を受け入れた知覚論が、具体的にどのように変わり、新しい問題系を持つに至ったかを『物講義』を細かく追うことによって提示していく。『物講義』の知覚論、空間構成の分析は、今まで十分に考察されているとはいいがたい状況にある。このような事情は、フッサールの講義に特徴的な、あまりに枝葉末節にこだわりすぎて議論が停滞気味になるということ、そこで導入された「キネステーズ」という概念に関する詳しい展開は『イデーII』や30年代の思想においてより重要な意義を獲得していること、三次元空間の知覚の成立に関する議論は実験データを駆使した認知心理学などの方がリードしているということに起因していると思われる。われわれは、まずいつも考察そのものの意義を確認しながら子細なるフッサールの記述につきあうことで、議論のダイナミズムを保持するように努める。また「キネステーズ」に関しては後の「身体」の章で詳しく取り扱うが、それには『物講義』の「キネステーズ」に対しての十分な理解とその含蓄を見て取ることが必要である。本論考がそのことを明瞭にしていくことだろう。心理学の知見からの、「『物講義』を扱うことは単に文献的歴史的意義しか持たないのではないか」という予想される批判には、次のように答えられる。たしかに事物の認知に対しての現代の自然科学的アプローチの成果はめざましいものがあるが(それが「脳と意識」というテーマで、今日最もポピュラーなトピックにまでつながっていくのだが)、現象学的なアプローチの独自の意義を現代の「心の哲学」という場面において認める論者がおり<sup>9)</sup>、その相互補完的な可能性を見出す試みが為されている。また、このことを示すことが本論の中心的な目標でもあるのだが、『物講義』の知覚分析の過程における事象分析の深まりが、心理学などの

<sup>9)</sup> たとえばギブソン(J.J. Gibson)の生態学的視覚論などが挙げられる。村田純一「意識 その科学と現象学」(『知覚と生活世界』東京大学出版1995年)を参照。



個別科学と同等に（もちろんフッサールにすれば、現象学はより根源的な権利を有していることになるだろうが）具体的世界に対してのわれわれ人間の関わり、営みを捉えようとする企てを越え、フッサール現象学の持つ哲学的理念の萌芽を開示していると思われる。だとすれば、それはまた心理学とは異なった哲学固有の視点から熟考されなければならないはずである。以上のような方向性と意図を持って論を進めていこう。

## 第2節—1 事物現出の地平構造

フッサールは外的知覚の研究領域を制限することから始め、その目標を明示している。そこでは現象学的還元が保持され、心理学の概念規定に議論を結びつけることなく、事象そのものに接近するとされる。知覚は、事物の知覚であると同時に、知覚する自我の知覚でもあるという二重の関係を有している。体験としての知覚は自我への関係を、あるいは事物だけが独立して所与になるわけではないのだから背景を、必ず持っているが、フッサールは初めそれらを出来るだけ捨象する。また想像や想起などにおいても作用の対象への関わりが見出されるので、知覚に固有な対象への関わり方は、対象を有体的(leibhaftig)、自体所与的(selbstgegeben)に与えることに認められる。そしてこの有体的な所与には信念性格が伴っている。目の前に家がありありと与えられていれば、われわれは家が眼前に存在しているものとして信念するということである。この信念性格も考察から排除される。

このようなものが捨象された後、知覚に関して何が際立ってくるのだろうか。自我も背景も存在信念もないという想定の下では、与えられているのは現出であろう。しかしこの体験が知覚である以上は、家を知覚しているのであるから、現出と現出する対象、および現出の内容と対象の内容が区別されることになる(XVI, 17)。さらに知覚の実的内容のうちで、対象を有体的に呈示する部分と徴表(Teil, Merkmal)とそれようには呈示しない部分と徴表も峻別される。これは、容易に気づかれるように、事象的に『論研』でわれわれがアポリアと指摘した直覚的志向と表意的志向、両者の合算と志向的对象の問題に対応している。対象を有体的に呈示する部分が可能になるのは、実的な感覚が統握を被ることでその対象を呈示することができるからであり、その感覚内容をフッサールは『物講義』でも呈示的内容と呼んでいる。これも『論研』からの継続であり、感覚に統握がつけ加わることで志向的对象が捉えられるという図式が

主張されている。結局のところ、ここまでの『物講義』のフッサールの記述は、用語上の若干の変化こそあれ（もはや表意的志向、直覚的志向、代表象などという術語は用いられない）、基本線は『論研』と変わっていない。しかしそれを越えてフッサールが決定的な一歩を歩みだしていることが、有体的とは異なる仕方で呈示されている部分、非本来的現出の分析によって明らかにされる。

知覚の内実は、全き志向(volle Intention)と空虚な志向(leere Intention)の複合からなっており、非本来的な現出への志向は、それに対応する呈示的内容が欠けている以上、空虚なものである。しかしそれは単に空虚なのではなく、未規定的なのである。「私が一つの箱を統握するならば、その箱は統握に対して初めから背面と内部(ein Inneres)を持っている、しかしたいていは未規定的にはあるが」(XVI, 58)。したがって箱の中に何かが入っているのか、裏側は汚れているのかどうかなどは決定され得ない。だがこの未規定性は絶対的な未規定性ではない。もちろん適切な変更において、箱の内部も裏側も本来的な現出へもたらされ、規定可能である。けれどもわれわれが取りあげようとしているのは、このような「未規定性」のことではない。箱の裏側の色や汚れについてはわからなくとも、そのわからないという形での空虚な志向は、裏側が何らかの色や形を持つということ「規定せずに予描している」(XVI, 59)。つまり未規定性は未規定という性格を通じて、規定しているのである。フッサールの思想の歩みを概略的にでも知っているわれわれにとって、この未規定性という概念が『経験と判断』『受動的総合の分析』において中心的なものであったということにすぐに思い当たる。この両著作が「地平」の現象学として受動的な層に分析の照準を定めたものであるのを思い出すとき<sup>9)</sup>、『論研』で表意的志向と直覚的志向の単なる合算という考え方が、地平概念の萌芽形態（未規定性における規定可能性）へと変化していると捉えることに特別な努力を必要としない。フッサールがその直後の新しい章（4章）において現出をはっきり時間的位相、空間的延長という連続的多様において捉え出すこと(§ 19, 20)、今まで捨象されてきた「周囲」(Umgebung)<sup>10)</sup>を考察に引き入れる(§ 24)ことも、ここで「地平」が知覚論での主要な概念になっていることの証拠になるであ

<sup>9)</sup> 主観が能動的に規定することに先立って、あらかじめ与えられる先所与性においてすでに未規定的にはあるが規定されて与えられる「慣れ親しまれた」領域こそ地平と呼ばれるべきものであろう。

<sup>10)</sup> ここで「周囲」が論じられることを奇異に思われるかもしれない。というのは周囲は事物と背景の問題である以上、外的地平のことであるが、未規定性において語られているのは内的地平だからである。たしかに地平といってもこの二つは区別されるものである。しかし両者が同時に議論に上ることによってしか『物講義』の課題は論じられない。そのことは以下において示される。したがって内的外的地平の区別を考慮していないということではない。

ろう。では地平概念の導入は、知覚論全体にとっていかなる意義を持ち得るのかが、われわれの次なる問いであろう。しかしそのことを考慮するためにはさらにフッサールの叙述を追わなければならない。なぜなら現出の多様と知覚内実における地平構造という契機が、また新しい問題を提起してくるからである。

知覚は具体的にはある時間の拡がりの中で遂行される作用であるから、各位相の連続において現出は多様性を有する。時間  $t_1, t_2, t_3 \dots$  の各位相に対応して現出は異なることになる。たとえ姿勢や視線などあらゆるものを時間経過のうちで同じように保持しようと努めても、全く同一の現出が保たれることはない。ただわれわれはその変化がほとんど無視できるほど小さいとき（たとえば眼球にたえず生じているブレによる変化などの場合）に、現出は変化していないとしているのである。この連続的多様性を持つ現出という契機は、周囲に対しても全く同様に妥当する。視覚において、視覚的全体現出の呈示的内容が持っている連続的連関をフッサールは視覚的領野 (visuelles Feld, XVI, 83) と名づけ、領野全体の現出連続を視点に収めるようになる。この時フッサールは次のような問いに直面することになる。領野内の各現出は全体現出に組み込まれているが、それ自身において完結している事物現出をなしているのはどのようにしてか、またそれを超えて全体空間の統一がいかんして構成されるのか。

前者の問いに対してフッサールは意識流の時間形式によって答えようとしている (XVI, 60ff.)。時間論の用語を使って語れば、たしかに連続的な現出が一律調和的に (einstimmig) 経過し、同じ対象に割り当てられるには、時間の流れのうちで先行する意識内容が過去把持的 (retentional) に保持されなければならないし、(すでにフッサールが予描という仕方で地平という考えを導入している以上) これから来るべき内容を未来予持的 (protentional) に掴んでいなければならないのは当然である。しかし意識流の時間形式だけで完結した事物現出が成り立つと考えることは不可能である。それは必要条件にすぎない。諸々の多様な知覚現出は同一の対象に属するものとして同一化総合を受けなければならないのである。加えて、この同一化総合は知覚する主観が悟性的に遂行するようなものではなく、個々の現出内実に前もって規定されているものである。ある本来的現出が生じると、それには空虚な志向として非本来的現出が複合化される。非本来的なそれは未規定的規定という性格を持って本来的現出の地平を成す。したがって本来的現出自体が、非本来的現出がなければ存立しないのである<sup>(11)</sup>。さら

<sup>(11)</sup> もちろん本来的現出を呈示する内容に対して、何らかの対象として統握せず、まさにその内容をそのものとして捉えることは可能である。この時、非本来的現出を伴うことはなく、したがって本来的現出の存立に非本来的な現出である地平が必要ではないのではないかという疑念が浮かぶ。しかしその場合にも、まさに単なる感覚的内容が現出していると統握し

に現出の連続が先へと進むと、新しい面（事物の今まで知覚されていなかった面）が本来的現出へと至り、同時に先程まで非本来的であったものが規定を被る。言い換えれば、空虚であった志向が充実され呈示的な志向となるのである。このような現出系列が、その経過を通してたえず生じ、たえず充実されていく志向の体系を形成している場合に、諸々の現出は完結した一つの対象の現出多様として同一化総合を受け取る。

「現出系列はある種の目的論によって支配されている」(XVI, 103)。ここに来て、空虚志向を未規定的規定と定義することで地平構造を知覚に持ち込んだことが、目的論的に知覚を捉えるということに結実していく。現出は、未規定的であるという開かれた地平を開きながら同時に系列の進行において充実していくという「志向と充実の相互内属」(Ineinander von Intentionen und Erfüllung) (XVI, 103)を通じて、統一的な対象へと向かう目的論的構造をうちに含むものになるのである。したがって先の問い、全体現出に組み込まれながら、完結した個別現出（事物現出）を形成するのは何かということには、以下のように答えられる。全体現出へと向かっている諸志向の中で、ある目的論に導かれて現出が地平としての空虚志向と可能的な体系を成す時、その志向体系は事物現出を形成していると。具体例を挙げるならば、目の前に拡がっている視覚領野のうちで、特に机の上にある一個の箱に注意が向かう。もちろん箱の現出は一面的であり、見えている部分のみが本来的な現出面である。しかしその本来的現出はすでに地平として見えていない裏面や内部への志向を内蔵しており、また地平を有するがゆえに本来的現出と成り得るのである。私が箱との相対的な位置を変化させる時、その空虚志向のいずれかが充実されもする。この現出と地平的な志向は、ある統一を目指すという目的論によって手引きされ、複合して体系を成しているのである。箱の背景を作っている机の現出とそれに複合する志向は、箱の現出体系と関係を持ちはするが、その体系に入り込むことはない。したがって箱は机、あるいはその他の背景とは別の現出となるのである。空虚な志向としての地平は、空虚であるがゆえに様々な可能性を含んでいる。箱の裏面はどのようになっているかが様々に考えられるように。しかしその可能性は未規定ではあるが、何らかの色を持つなどといった一般性において規定されている。無限の可能性は最終的に未規定的な一般性を介して一つの目的（事物の現出）へと収斂していく<sup>(12)</sup>。このようにして多様な現出は一つの対象の現出を形成するのである。またもう一つの「全体空間の統一がいかにか構成されるか」としているから、それに必要な呈示的内容と地平があるはずである。

<sup>(12)</sup> これは、『イデーⅡ』や『危機』において主張された自我極と対象極間の作用の入射と放射の考え方に対応するものである。ただしこのような二極間の志向性という図式はまだ明確に主張されていないのは言うまでもない。

う問いへの答えは、フッサールの『物講義』でのさらなる探究を参照しなければ理解できないものである。しかし今までの内容に、フッサール自身は表明化していないが、空間構成への一つの考え方が含まれているように思われる。それはフッサールが「未規定的一般性」を語っていることのうちに探られる。地平的な空虚志向は、未規定に予描しているのだが、その描き方が一般性（あるいは普遍性）によって規制（規定）されているというのが、その意味であろう。事物の裏面は見えていないが、おそらくはかくかくであろうと思ひ描くことは、なるほど一般的な規定を与えているとも言えそうだが、それは今までの経験的な知による予想と考えてもいいはずである。それゆえ「未規定的一般性」の内実の分析が当然要求されるにも関わらず、フッサールは「われわれがいま用いた『未規定的一般性』という言い方は、たしかにわれわれの分析の領域を越えている」(XVI, 94)と述べる。この概念はいったいどのようにして導入されたのか、またなぜフッサールはここでそれをやらないのか。私見では、未規定的一般性は空間構成という目標に照らし合わせて生じてきたのではないかと思われる。空間とは何らかの内実を満たされていなければならないが、その場合は、見えているあるいは知覚されている空間しか語っていないことになる。まさに地平的に果てしなく無限に開かれた空間は、未規定的かつ一般的(allgemein)に拡がっていなければならないからである。

以上のようにして、表意的志向と直覚的志向が類似などによる代表象で対象を呈示するという『論研』での主張を越えて<sup>(13)</sup>、フッサールの後期思想にまで一貫する概念が語り始められていることにわれわれは注目できるのである。

だが同時に、地平の現象学や受動的発生現象学のタームに通じる概念を見出したことで『物講義』の探究の正当性とこの時期のフッサール思想形成の問題に答えられているわけではない。つまり『物講義』は、上記でわれわれが確認したように、たしかに『論研』から大きく一步踏み出したものであるが、依然として『論研』のアポリアにつきまとわれているのである。それは、事物知覚の成立は目的論に支配されているという見解は、志向と地平の体系が目指す目的として超越的事物を前提しているのではないかということである。超越物の前提の問題をわれわれは『イデーI』、『イデーII』の内容を押さえながら後に考察していくが、ここでは引き続き『物講義』を追っていく。というのは、志向と充実の体系の構造がまだ明らかになっていないからである。われわれはこの構造にもフッサールの目的論的思考が働いていることを指摘する

<sup>(13)</sup> 前章においてわれわれが指摘した『論研』の難題、表意的志向と直覚的志向の並列的構造による知覚構造の解明を『物講義』は乗り越えている。

という結果になるであろう。

## 第2節一 2 事物および空間構成とキネステーゼ

事物の本来的現出が、地平を開きつつ目的論的な目標へと向かうという場合、その志向を導く原動力が（われわれに疑念をもたれた超越的事物以外に）もう一つフッサールによって挙げられている。それは「一貫した志向」(durchgehende Intention, XVI, 107)と呼ばれているものである。この志向は事物現出の際の志向のことではない。知覚を遂行している主観の関心が、本来的現出とその地平を貫いて、一貫して最適な所与(optimale Gegebenheit)を求めることを言い表している。志向に二種類ある以上、それに対応して充実ということでも、二つのものが区別されなければならない。フッサールの言い方では、次の1)と2)である。

- 1) 終局する現出を基礎づけている達成された目標という意識
- 2) 関心そのものに属する満足(Vgl.XVI, 129)

1)と2)は独立的に経過するものではなく、むしろ密接に絡み合いながら進行する。前節でも語られた箱の例で言うならば、目の前の箱の現出は、未規定的に見えていない部分に対しての志向を地平として伴っている。そしてその地平的な予描が、進行する知覚において、つまり体の向きを変えることなどで見えてくることにおいて、充実される。これが1)の志向充実である。その過程と同時に私は箱のその他の側面を見たいという関心を満足させていく。関心の満足2)は、実際には予描が幻滅に終わった時にも生じる。裏面は前面と同じ模様が描かれているという期待が裏切られ、別様のパターンが見出されても、箱の裏面を見たいという関心は満足させられていることから、1)とは異なる志向であることが明白である。この主張も、『物講義』に発生的現象学の展開において見出される分析が潜んでいるというわれわれの指摘を裏付けている。というのは、志向—充実構造の二重化というのは、受動的な知覚場面でのヒュレー的な融合を説くフッセリアーナ第11巻『受動的総合の分析』の中心的主張だからである。「まさに表象そのものの総合統一だけではなく、表象を貫いている努力(Streben)に関しての総合統一もまた問題となる。努力には充実の二重の意味が対応する。その一方は努力の緩和としての満足によって表現される充実である」(XI, 84)。努力というのが、表象を貫いて自体所与を求める力を意味しているので、

『物講義』での「関心」と明らかに同じものを指し示している。記述している事態も正確に対応しているだろう。強いて違いを挙げるならば、『受動的総合の分析』では、きわめて自覚的に受容する活動に先行する触発の次元が語られているのに対して、『物講義』では、一つの完結する事物現出を成立させている同一化融合（志向と地平の体系）はもちろん悟性的な同一化思念によって生じていないが、それが受動的層で起こっていることへの言及がないということであろう。

地平充実と関心の満足という二重構造を持って進んでいく多様と現出を捉える時、フッサールは今まで研究に課していた制限枠を取り払わなくてはならなくなる。志向と充実とは単に時間経過に対応する多様を持つだけではなく、すでに上記の例において現れているように、知覚を遂行する者の関心に依じて、体の向きを変えることや近づいていくといった変化知覚( *verändernde Wahrnehmung* )を行っている。したがって、もはや運動、自我関係を捨象したままでは済まされないのである。ここに至って『物講義』における現象学の本来的な成果を、はじめてわれわれは語ることが許される。それは知覚分析の枠内にキネステーズ(Kinästhesie)を導入したことにある。

現象学研究においては、もはや触れる必要がないほどキネステーズという概念の定義はポピュラーなものであるが、やはりわれわれもそこから始めよう。そもそも「キネステーズ」という語は19世紀の心理学において、空間成立の与件としての「筋肉感覚」を意味するものとしてベインによって主張された(XVI, S. XXIV)。しかしフッサールの場合には、身体の有する筋肉などの生理学的構造は問題にならない。現象学的還元の遂行によって、身体という超越的事物の存在も前提されることはないからである。また事物の運動を感覚するということとの混同も避けなければならない。したがってフッサールは「運動感覚」という字義的には同じ用語を排し、ギリシア語の「キネーシス」(*kinesis*)と「アイステーシス」(*aesthesia*)の合成語「キネステーズ」を用いて、現象学的な用法を際立たせようとしている(Vgl. XVI, 161)。客観的な空間内に存在するものとして信念された身体が動くときに感じる感覚のことではなく、むしろ現象学的還元後の意識所与のうちで自己の何らかの運動と同時に与えられる「運動の感覚」がキネステーズなのである。

ではなぜこの現象学的に理解される「運動感覚」、すなわちキネステーズ的感覚が論じられるようになったのか。『物講義』46節の記述から言えば、以下のようになる。フッサールは視覚的感覚の具体化において、二つの契機を区別する。それは質料的契機と延長的契機の二つである。ある明るさと彩度(*Sättigung*)を持った赤の契機は、前経験的な拡がりの満たし(*Fülle*)としてのみあり、その契機は延長する。赤は質料的

契機で、その色の拡がりや延長が契機である。そのような二つの契機を示す感覚だけが事物性を呈示にもたすことができる。逆に領野を持たない、その具体化において延長しない感覚グループ（味覚や聴覚など）は、投影的呈示を行う能力はない。しかし事物が存立するためには投影的な呈示だけでは不足であり、「自らを呈示することなしに呈示を可能にする」(XVI, 161)運動感覚の助けが必要なのである。つまり延長の契機（ある質料的なものが前経験的な領野に拡がっていること）は空間性を射映させるが、その構成を可能にするには十分ではないとされているのである。けれども、事物および空間構成はキネステーゼ的感覚の関与なしには完結しないことを根拠に、その導入は必然的だとされても、このフッサールの論拠を支持するためには、実際キネステーゼが空間構成にとって不可欠な契機になっていることを明らかにしてからでなければならないだろう。したがってわれわれは、現出の地平構造とキネステーゼ的感覚の協働によって空間構成が成就することを確認してはじめて、キネステーゼという概念の持つ真の意味での現象学的独自性を理解することができるはずである。

空間構成の分析が、注目しなければならない契機間の関係をフッサールは次のように示している。視覚領野において質料と拡がり（延長）が前経験的に区別されるのは先に述べたとおりである。これら二つの契機は運動があろうがなかろうが、すべての視覚的感覚において存在し、独立した変更可能性を有している。同じ性質、たとえば赤が拡がりの変様を被り、先程まで三角形型において拡がっていたのが今度は菱形のように拡がって見えるということがあり得る。また逆に同じ拡がりや性質に関しての変様（光の当たり具合によって赤からオレンジ色へなど）を被ることもできる。この二つの契機に関連して、領野における内容という事態の本質には、位置の区別が属している。二つの視覚的に等しい具体物はただ位置によってのみ区別される。拡がりや異なる具体物の時は大きさや形によっても区別される。結局、視覚的領野における現出のこれらの特徴は、質料（色）と拡がりや互いに基づけあっているということに起因している。われわれは色なしに拡がりを認めることはできないし、拡がりなしに色を捉えることも同様にできない。事物現出の本来的な呈示的内容の本質的契機は、基づけ合う共属的なものなのである。それに対して、キネステーゼ的感覚に関しては事情は別様である。それは視覚的感覚への本質的関係を欠いている。ただ関数的に(funktionell)結合しているだけで、基づけるという内的統一を形成してはいない(Vgl. XVI, 170)。しかしこのキネステーゼと視覚的感覚との非本質的な関数関係こそが、事物知覚および空間構成にとって本質的なものになる。「ここでキネステーゼ的感覚は、事物構成に対して本質的な役割を果たしているだろう」(XVI, 175)。身体の方が動いて



いなければ、事物が動いていても静止していても、キネステーゼは本質外的であるように思われるが、そうであると認めてしまうと、領野が静止し眼球だけが動いている場合と、逆に眼球が静止し領野が動いているという場合では、視覚領野の変化は同じである。また身体と客体領野が同じように動いている場合は、静止状態と同じ現出が得られるはずである。したがって視覚的経過だけでは、統握にとって十分ではなく、それ自身の中に静止と運動を区別的な現出にもたらず手段を持っていないのである (Vgl. XVI, 176)。契機どうしの連関から、静止と運動を区別するものであるとされたことが、視覚現出にとってキネステーゼが必然的である根拠の一つである<sup>(14)</sup>。

次に視覚的事物の静止と運動に関して、特に事物が静止している場合の、キネステーゼの眼球運動経過に属する現出層が考察される。キネステーゼ的眼球感覚K1が、ある時間経過の間、恒常的であるならば (客観的に言えば、眼球が静止していれば)、視覚像b1もこの時間の間、恒常的である<sup>(15)</sup>。キネステーゼの任意の変化と像の任意の変化が対応しているのであり、静止事物のどんな現出にもこの二つの感覚要素、キネステーゼ要素と像要素が生じている。眼球を動かせば、必ずそれに対応して与えられている視覚像、ある色とそれの拡がりおよびその位置関係が変化する。しかしキネステーゼと像の間には、前述のように単に関数的であって、内的な結合関係というものは存在しない。同じキネステーゼ的感覚に別の像が対応するという事は、頻繁に起こることだからである。キネステーゼと像を統一へともたらしているのは、連合 (Assoziation, XVI, 177) であるとフッサールはする。連合とは、現象学的な共属性の事実のことであり、一つの意識に  $\alpha$  と  $\beta$  が同時に与えられれば与えられるほど、 $\alpha$  が与えられるという仮定が  $\beta$  も同時に与えられるという仮定を動機づけるという結びつきを一般に意味する。しかしそうだとすれば、キネステーゼと像の結合に関しては、連合は問題にはならないように思われる。その両者の結合力は弱く、別の像との結びつきにおいて連合は簡単に壊されてしまうからである。でもやはりキネステーゼと像の間に連関があることは明白である。視覚領野内の像の分布を別のものにしようとすると、つまり左側にあった視覚像を領野の右側に見えるようにしようとすると、われわれはすぐにどのような眼球の動きを遂行すればよいかわかる。像の運動体系には一定のキネステーゼの変更体系が属していることを見出すのである。その限り確固とした連合が存立していることになるが、われわれはそれがあつた一つのキネステーゼと一

<sup>(14)</sup> しかしこれは根拠の一つにすぎないと思われる。われわれは以下においてより深く事象に根付いた根拠を提示することになるであろう。

<sup>(15)</sup> ここで言う像 (Bild) とは、質料と延長と位置という契機が領野のうちで与えられていることを意味する。

つの場所の間の連合ではなく、場所の全体的拡がりとキネステーゼ一般の連合(Vgl. XVI, 180)であることに留意しなければならない。この像の運動体系とキネステーゼ一般の連合から、先に問題になっていた、静止と運動の区別の事情も把握される。つまり一定のキネステーゼの動機づけと連合しない像の変化が認められたときその像が呈示している対象は運動していると統握されるのである。

では像とキネステーゼの連合的連関そのものの構造は、どのようなものなのか。

延長する像連続性はキネステーゼ的状况の連続性と時間的に合致して経過する。像とキネステーゼの二重多様体は、像とキネステーゼを一つの統握統一に関数的にまとめ、諸現出を現出全体へとまとめる統握連続性によって統一されている。現出の二つの成素である像成素とキネステーゼ成素は、前者が「～への志向」(Intention auf, XVI, 188)<sup>(16)</sup>を提供し、後者がこの志向の「動機づけ」を与える。像成素の各位相は志向であり、志向は次の位相を貫き、充実されながら貫いていく。どの像も充実であり、また充実していくのである。像位相は、充実しさらに自らを充実していく志向と並んで、準志向の庭(Hof von quasi-Intention)を含んでいる(XVI, 188)。準志向はキネステーゼの経過に依存する「動機づけ」する際の「～への志向」、つまり充実される志向ではなく、可能な志向に過ぎない。もしキネステーゼが変化の別の方向を取るならば、必然的に新しい志向が「動機づけ」られるだろう。しかしここではそのようなキネステーゼは経過していないので、これらの志向も、準志向と呼ばれる統握契機しか持たないのである。キネステーゼの変化の微分が志向の変化の微分を動機づけるのであり、像は変化する像を一定のラインのうちで指示する。しかし事物はこのライン上の同一のものではなく、むしろすべての可能なラインにおける同一のものである。現勢的な仕方を持つ志向と同時に、その統握が「もしキネステーゼがかくかくであるならば、像はかくかくであるだろう」という意識を持つことになる現実の所与のラインは準志向の庭によって取り囲まれている。このようなフッサールの「像」とキネステーゼの連関分析から、われわれは「動機づけ」と「地平構造」の意味をより正確に理解することができる。本来の現出を提供する呈示的内容、すなわち質料と延長という契機は、非本来の現出を未規定的規定性という形で地平として持つことで成り立つものであった。それゆえそれはある事物「への志向」となるが、志向は地平という開かれた性格(あるいは未規定性)を持つことで、換言すれば、準志向の庭のよってとりまかれることで、同一事物の様々な現出を可能にする。上記のように、像の事物への志向を動

<sup>(16)</sup> ここでの志向は注意する思念ではないとフッサールはS.188の欄外注で明言している。これは受動層で働くような志向にも読める。

機づけるのがキネステーゼであるとされた。ということはキネステーゼによる動機づけとは、無限の可能的な現出を地平として現在の現出にまわりつかせることに他ならない。動機づけは、よく「もし何々ならば、かくかくだろう」という連関を示していると理解されている。しかし単に条件節に帰結がつけ加わるとのことならば、それは因果性と大差はない。あるいは動機づけは実践的意味の持ったものであるという見解もある<sup>(17)</sup>。なるほどそのような実践的意味あいは、たいていの場合キネステーゼに付着しているだろう。けれども『物講義』では、実践的領域のキネステーゼの分析が行われていないことを考えると、ここで実践的「動機づけ」のみを強く読む根拠は希薄であると言わざるを得ない。むしろ動機づけは、可能性を提示してそのいずれかを実現させるように働きかけ、動機づけていることを言い表しているのであり、それゆえキネステーゼは動機づけと呼ばれたのである。地平を開く働きは、キネステーゼに、特にそれが像を動機づけながら同一事物を志向していく点で体系を成すことに存していると考えられる。ただし個別的な現出を呈示する像とキネステーゼの結びつきは、非本質的であったのだから、この結合を規制するものは必要であるだろう。そうでなければ、別のキネステーゼ的状况において全く別の像が呈示され、同一の事物が現出することがなくなってしまうからである。ここで規制を与えているのは、前述した「場所の全体的拡がり」とキネステーゼ一般の間の確固とした連合であろう。全体の秩序が、その一部で行われている連合に反映している。フッサールがこう考えているのは、キネステーゼを単眼から両眼へ、さらには頭部の運動、上半身の運動そして歩行による全身の位置の移動へと拡張していく分析を行っていることからもうかがえる。

フッサールのキネステーゼ体系の究明を追ってきたわれわれは、もう一度今までの考察をまとめて、次に以前予告していたように（本論考17ページ参照）、ここにもフッサールの目的論的思考が働いていることを描き出していこう。事物の本来の現出とは、非本来的な予描の地平を伴うことによってはじめて本来の現出になるのであり、またこの二つが複合することで完結した事物志向が成り立つものであった。現出または像はキネステーゼによってもたらされるのであるが、そのキネステーゼは像の呈示を動機づけて準志向の庭を周りに配置する。言い換えれば、未規定的な非本来的な現出、

<sup>(17)</sup> 「テーブルの前に座って、卓上のグラスとボトルを眺めている。――中略――そしてこの前後、近一遠の軸を支えているのは、けっして静観的ではない志向性、つまりこれまでの例でいえば、疲れた頭脳を快く麻痺させたいという目的性であり……」金田晋「物と空間」（『講座現象学』弘文堂1980年）152頁。キネステーゼにはこのような目的性が存在しているだろう。しかしわれわれは以下において、これとは別の目的論的性格を見出すはずである。

すなわち地平を本来的な現出にまわりつかせるのである。それゆえ事物知覚に必然的な要件として明らかになった地平構造を産出しているのは、まさにキネステーゼであり、このことから地平構造とキネステーゼの協働が確認され、空間構成にとってキネステーゼは不可欠となることが理解されるだろう（本論考20ページ参照）。キネステーゼによって本来的現出に複合させられた無限に多様な可能性は、開かれた可能性であるという点で、文字どおり地平のように果てしなく拡がっていく。そうであるならば、なぜ地平を伴った本来的現出は完結した事物現出へと向かうのであろうか。キネステーゼに動機づけられた地平的志向は、バラバラに四方八方に拡がっているのではなく、むしろ体系を形成するように結びついていた。そのキネステーゼ体系が、『危機』の言葉で表現すれば、対象極(Gegenstandspol, VI, 174)へと収斂していく構造になっている。この構造にわれわれは再び目的論を見出すのである。たしかにキネステーゼは体系をなし、それによって地平志向は、志向という性格と持つとしても、それがやはり完結した対象へと向かう必然性がその志向自身に内蔵されているわけではない。結局、対象が、志向が向かうべき目標としてすでに立てられているのである。加えて、この目的論の根はさらに深い部分から発現していると思われる。それを明らかにするには、われわれは『物講義』の記述の枠を超えていかなければならない。20年代にフッサールはキネステーゼを「自由な能力体系」として捉えるようになる。「実際、特別な仕方で身体運動の体系は意識に即して主観的な自由な体系として性格づけられる。私は自由な「私はできる」(Ich kann)という意識においてこの体系を貫いている」(XI, 14)<sup>(18)</sup>。「私はできる」が実現されていないキネステーゼ的状况を可能性として地平へと組み込んでいくのである。しかしこの段階まで分析が及んだ時、重要性は「できる」が可能性を与えるということによりも、むしろそれが自由に開かれているという点に存する。「キネステーゼ的自由」<sup>(19)</sup>は、その自由さのおかげで様々な可能性を開くことができるのである。逆説的な事態だが、この自由がまた目的論の核になっていると考えられる。キネステーゼ的経過が自由であるならば、なぜ事物現出を可能にするような形で地平をまわりつかせるのか。フッサールは現出の進行には類型(Typus)があるとしたが、なぜ類型が成立するのか。自由でありながら目標へと向かって進行していく根拠は、先に述べた（本論考18ページ参照）関心の満足という志向が「私の自由」を貫いているということにあると言えるだろう。自我から発せられた志

<sup>(18)</sup> 「私はできる」の問題については、いささか異なる文脈ではあるが、自我についての章で扱う。

<sup>(19)</sup> Vgl. U.Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964, S.117ff.

向の光線は、全方向的に自由に拡散し得るが、そのうちに一群の志向（キネステーゼ）は関心に貫かれて体系を成し対象極へと入射する。入射の要件は二重の充実である。たとえば机の上の箱の知覚では、私は今見えている側面に関しての本来的現出を有しているが、それは背面などへの未規定的規定性を伴っている地平を持つことによって成立している。さらにその地平的に志向されている非本来的な現出を、適切なキネステーゼ的経過によって充実へともたらそうとする。上体を動かしたり、歩行することで箱の裏側へと回ったりする。この意味で、「知覚経験は、意識から独立しかつそれ自体で確固として規定された対象的な実在性のたえず続く発見ではなく、個体的な事物的存在のたえず続く規定と確証である」<sup>(20)</sup>。しかし私のキネステーゼ的自由は、箱の現出を詳細に規定するというにだけ関わるのではなく、後ろを振り返り、本棚を現出へもたらすという可能性も有している<sup>(21)</sup>。その意味でキネステーゼ的経過は全く自由であり、開かれている。だが私が「それはどんな箱だろう」という関心を持って知覚を行っている場合、箱の現出を充実していく過程で背後の本棚に注意を向けることはない。そのような注意を向ける時には、別の関心が生じているはずである。箱への関心が、自由なキネステーゼを一定方向へと結びつけ体系化し、箱の詳細規定を目指していくと言えるだろう。この関心は、われわれが前に確認したように、現出志向の充実とは異なる志向とされていたのだから、この二重の充実関係に目的論が認められるはずである。

ここでも受動性に関して若干考慮しておきたい。というのはわれわれは『物講義』での分析において、受動的次元を主題的に取り扱っている20年代のフッサールの思惟を引き入れて解釈しているからである。まず上記の「関心」は、特に箱への詳細規定に関心を向けるという例を考えたことから、知覚を行っている自我の能動的な関心のように誤解される恐れがある。箱への関心は、自我が箱から触発を受けて生じる、全く受動的な事態での関心なのである(Vgl. XI, § 19)。私見では、この受動的な関心の覚醒に答える自我の構造は、フッサールが『受動的総合の分析』で論じていた「快—不快」による一致を目指す衝動(Vgl. XI, 59)によって説明されると思われる。フッサー

<sup>(20)</sup> Rudolf Bernet, a.a. O., S.121

<sup>(21)</sup> ここで身体的能力の限界という事態も考えられるだろう。机の上にある箱を3メートル上の視点から見るというのは、歩行や跳躍によって実現されるわけではない。しかし脚立やはしごといった補助手段を用いることで、それは実現され得る。したがって実際に3メートル上から見るという体験を遂行したことがなくても、その可能性は動機づけられ、未規定的一般性という資格において受け取られる。それゆえ身体的能力の限界というのも、「私はできる」に回収されるであろう。ただし補助手段は技術的な問題もあるだろうから、身体的能力の拡張と技術は地平意識の変様と密接に関連していると思われる。

ルによれば、事物を認識する作業において疑問的な選言（たとえば、箱の裏面は赤色か青色か）が生じると、この分裂状態が疑いを動機づけるとともに、自我に不快の感じと「一致」という通常の状態へ戻りたいという衝動を呼び起こす。したがって自我は「一律調和性」(Einstimmigkeit)に快を感じ、それを目指して、この選言的分裂状態の解消へと向かうのである。このように志向の充実、関心の満足の根源には、自我の衝動のレベルで快を求める運動が存しているということになる。対象の認知で関心を満足させることなく、対象に関しての内実の知を未規定のままに知覚を中断させてしまうという上記とは反対のケースもまた同様に説明される。この時には、一律調和性を目指して知覚を遂行していくこと（キネステーゼを経過させていくこと）よりも、このままの状態で知覚を終えてしまうことに快を感じているのである。したがって作用の能動的遂行の層およびその基づけ層としての受動的な次元という二つのさらに基盤に、自我の衝動を制御する快-不快のエコノミーが働いているということになる。快を求めて衝動志向性が発動することによって、対象充実と関心の満達が、二重化されながら、志向光線がバラバラに拡散することなしに対象極という目的へ収斂していく。それゆえ、快を求める衝動にこそ目的論の根が見出されるとわれわれは考えることができるのではないか。対象構成の目的論が、構成する自我の最も根源的次元である衝動に基づくものであるならば、衝動志向性は世界を、歴史を、人類を構成する際にも同様にいつも作動していることになるのであり、それが調和的な世界、普遍的な理性の自己実現というフッサールが『危機』で主張した歴史の目的論をも根拠づけていることになるのではないか。本節の冒頭で述べていたように（本論考13頁）、知覚論にフッサールの哲学的理念（目的論的な理性の実現としての現象学）が色濃く反映していると考えられる。フッサールの30年代の遺稿が公になるにつれて可能になった最近の現象学研究の一つに、先自我(Vor-ich)の本能志向性と目的論の関係の考察がある<sup>(22)</sup>。このような遺稿研究の進行とともに、衝動に関する現象学と目的論の問題は一層深められていくだろうが、ここでは私見を展望的に提示したことで終わり、これ以上は立ち入らない。

以上のような展望を念頭に置いて見てみるならば、対象からの触発を受容することとキネステーゼ的自由の関係が、萌芽的にはあるが、『物講義』で扱われているとすることができるだろう。もちろんフッサールの「可能性概念」は当初「空虚」、「開かれた」、「イデアール」という三つの意味が混合された形で用いられており、

<sup>(22)</sup> Vgl. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer 1993. リーに対する批判については、谷徹「フッサール現象学と目的論」『現象学年報11』1996年を参照。

それがはっきり区別されるようになってはじめて、「地平志向性」を論じることが可能になったというラングの指摘は<sup>(23)</sup>、正当なものである。そしてわれわれは、『物講義』から『受動的総合の分析』に至るまでの概念の変遷に関してフォローしていない点で不十分さを持っている。しかし本論考では、従来あまり顧慮されてこなかった1907年の『物講義』に受動的発生的現象学への展開の芽を見出すことに主眼があった。それは単に「未規定的規定」といった用語上だけでなく、『論研』の限界を超えていくような方向のうちで「地平」を語り、志向—充実の二重化という点で、『物講義』において本質的な思想展開であったことが、上記の考察によって明らかになったはずである。最後にもう一度本節の内容をまとめ、次節の問題を予示しておこう。

『物講義』では、事物の本来的な現出が成り立ち、かつ事物の完結した現出が全体現出から際立つためには、空虚志向が未規定的規定という形で、地平的に本来的現出を支えなければならないことを主張していた。この点で『論研』の表意的志向と直覚的志向の並存という静態的な分析の限界を超えている。だがここには、事物現出という目的論に支配されていることから、依然として超越的事物の前提という疑念が保持されていた。また事物現出へと志向が向かうという事態のうちには、関心を満足させるというもう一つ別の志向が働いていることが主張され、これを20年代の論考においてフッサールはより自覚的に論じている。そしてわれわれは、「キネステーゼによる動機づけ」という概念をこの志向の二重化を可能にするものとして解釈した。キネステーゼは本来的現出に地平をまとわりつかせる機能を持っているのである。しかしここでも、自由で開放されたキネステーゼとその地平志向性がなぜ一つの事物の現出を生ぜしめるように体系化するのかという疑問に、「目的論」を内蔵することでフッサールは答えていると考えられた。「キネステーゼが能力意識である」という後期のフッサールのテーゼを参照すれば、その根源として衝動レベルでの快と不快のエコノミーが働いているとも言えるが、その内容には根深くフッサールの目的論的思考が潜んでいることも示された。ただしこれはフッサールの哲学的理念の現れでもあることから、当面のわれわれの課題である事物構成の解明という射程をはるかに越えたものである。したがって、次にわれわれが事物構成の問題<sup>(24)</sup>で取り組むのは、フッサールの質料性を持った物質的事物の構成理論の考察と、今のところ回収されずに残ってい

<sup>(23)</sup> B. Rang, *Kausalität und Motivation*, *Phaenomenologica* 53, Martinus Nijhoff, Haag, 1973. S.156

<sup>(24)</sup> なお、『物講義』ではさらに単眼から複眼、頭部・上半身の運動、歩行運動というキネステーゼ的状况の分析へと進み、空間の構成が論じられている。もちろん空間と事物の構成が、密接に関連していることは言うまでもない。しかしわれわれは主に事物の構成を扱うという本論考の目的に従って、空間の分析については機会を譲ることにしたい。

る超越的事物の前提というアポリアの検討である。

### 第3節 『イデーニII』における物質的事物の構成

前節までで示されていたフッサールの分析は、延長体としての事物にのみ関わるものであった。しかしこれでは、事物構成は完結しない。言うまでもないが、事物は単に空間に伸び拡がっているものではなく、一定の性質（弾力性、伸縮性など）、物質性を有しているからである。それゆえフッサールは、『イデーニII』で事物構成の最終段階として物質的事物(materielles Ding)の考察へと向かう。われわれはフッサールの議論を追いながら、物質的事物構成論の特徴を示す。それによって構成的現象学の一つの課題が明らかにされ、同時に超越的事物の前提という問題へのフッサール自身のスタンスの取り方が理解されることになるだろう。

『物講義』においては、キネステーゼ的体系と像の現出の動機づけ連関が地平として働き、目的として立てられた事物へと収斂していくことで、外的事物の知覚が成立するとされていた。だがこの外的事物とされていたものは、幻像(Phantom)・図式(Schema)にすぎない。「どの事物現出も必然的に自らのうちに、われわれが事物図式と名づける層を含み持っている。事物図式とは「実体性」と「因果性」という規定を欠いた感性的性質で充たされた空間形態のことである（すなわち引用符において、ノエマ的に変様されて理解されたものだが）」(III, 350)。つまり『物講義』では感性的性質で充たされた空間形態（幻像）の構成が論じられていたのである。しかし『イデーニI』からの引用に見られる「因果性」、「実体性」を欠いた空間形態とはいったいかなるものなのか。それは単に因果関係を考察の観点に入れずに見られた、やはり事物のことではないのか。そうであるとすれば、『物講義』はそもそも現象学的還元を導入しており、実在物間の因果関係を想定することはないのであるから、事物とは幻像のことであり、これ以上に事物構成を進めることは必要ないはずである。因果性という関係系列にある事物は、現象学では考察の外にあると考えるべきではないのか。

このような疑問には、フッサールが「感性的性質で充たされた空間形態」を「幻像」と呼んだことを考慮することで、答えられる。幻像の例としてフッサールはステレオスコープ（ステレオカメラで写した二枚の写真を二個のレンズによって両眼で見るもの）で見られた像を挙げている。このような装置を使って見られた像は、たしかに三次元的に延長し、色を通じて形態を呈示している。その点でステレオスコープなど用



いず直接に対象を知覚した時と、呈示は変わらないはずである。したがって『物講義』でわれわれが空間形態の構成を説明するのに導入したキネステーゼと感性的性質だけでは、ステレオスコプの像と直接知覚された像とを区別することができないのである。眼球の動きに伴って感じられるキネステーゼと、それに動機づけられて変化する配色（色の分布）や色の違いといった感性的性質だけでは、今見ている風景がステレオスコプの風景と同じになっている。しかしわれわれは実際には両者を区別し、今見ているのはステレオスコプの像だと判断できる。換言すれば、事物と幻像の違いを認識できるのである。この差異を認めるためにわれわれは、キネステーゼと感性的性質以外の「呈示手段」(Darstellungsmittel)を有しているのである。逆に言えば、この呈示手段を導入しない限りは、「感性的性質で充たされた空間形態」は事物でも幻像でもありうるものであり、したがって『物講義』の分析は幻像の構成論であって、事物構成論の完成態ではない。フッサールは事物構成を、幻像を越えて、物質的事物にまで推し進めなければならなかったのである。

では幻像との差異を呈示する別の呈示手段とは何か。上記のように、それは現象学的に理解された「因果性」、「事物連関」である。先の例の場合では、見えている像が三次元の物体であったとしても、それはステレオスコプを通して見られているという外的な状況(äußerlicher Umstand)をわれわれは知っているので、実在する事物と混同しないということである。「たとえば、手を机に突きながら、ステレオスコプをわれわれがのぞき込んでいるとすると、ステレオスコプの対象は人里離れた場所の滝であるのに、机に突いた手と連続的に先行していた知覚連関全体によってわれわれは（滝の前にいるのではなく）小さな部屋の中にいるということを知っているのである」(XI, 100)（かっこ部分引用者の補足）。ただしフッサールが新しい考察次元へと移行していくのは、ここで単に装置を使って知覚しているという事情（知覚連関）が引き入れられることで幻像の構成を越えることにその意義があるわけではない。むしろ形態および色の変化が生じる際の区別を問題にすることで、それは外的事物のノエマ的意味の特性の考察にまで及んでいくのである。つまり因果性、実体性という概念がノエマ的意味として考えられなければならないのである。事物が色感覚だけを頼りにして呈示されているとすれば、事物の色が実際に変色したのか、幻像が照明の加減で異なる色によって現出しているのか区別がつかない。それゆえ照明の状況が顧慮されるのだが、その時与えられた現出している色と事物そのものが持っている色の区別が行われているのである。

もちろんこのことは、色や形以外のことにも当てはまるので、物質的事物の構成論

は、状況に応じて別様に現出する事物の特性に対して、その事物固有の特性がそのようなものとして構成される事情を明らかにするのである。われわれはフッサールの物質的事物についての考察をまず概観していこう。

「幻像として統握された空間物体もしくはその現出は、それが重いか軽い、収縮性があるか磁気を帯びているかといった問いが全く意味を持たないような、あるいは知覚意味にいかなる支え(Anhalt)をも持たないような仕方、与えられている」(IV, 36)。したがって先に確認したように、物質的規定性は統覚の意味には欠けているのである。これは裏面の色が未規定の規定のうちで予描されているだけで本来的に規定されていないというのとは、本質的に異なる。幻像を捉える統握においては、物質的規定性に至ることはないのである。しかしこのことはわれわれが単に幻像レベルでの統握にのみ関与しているということであって、幻像で統握が完結し物質的規定性への通路が遮断されているわけではない。そのことは幻像が視覚のみならず触覚においても構成されることから明らかである。視覚幻像においては色がその延長とともに与えられる。一方、触覚的幻像(触覚空間)では色は与えられず、湿り気や滑らかさが与えられる。しかし湿り気や滑らかさは視覚的にも現出する。周りの面よりも鈍い色で現出していたり、光沢を持っていたりすれば、われわれはその面が湿っているとかすべすべしているということを十分知覚できる。このような事例を考える時、われわれは事物の「同一の客観的な特性」(dasselbe objektive Eigenschaft, IV, 39)が異なったかたちで告知されているのに気づく。

このように察知される客観的な特性がわれわれに統覚のうちで与えられるようになるには、事物の状況への関係を考察に引き入れなければならない。

事物がいつもその色を呈示する時には、必ずある一定の照明状況にある。日光のもとにある場合と赤いネオンランプのもとにある場合とでは、事物の現出(幻像)は異なる。つまり事物の状態(Zustand)は異なっている。フッサールは状態と状況の依存関係によって事物の持つリアルな特性が告知されるとした<sup>(25)</sup>。「物質性は状況との関係のうち、またこの関係に対応する統握様式のうち存している」(IV, 41)。しかし当然のことながら、この依存関係の事象は全く個別的なものであり、赤いランプが当たって赤く見えている事物の色が赤いわけではない。赤いランプが原因で赤く見えていると把握し、赤は事物本来の色ではないとされなければならない。(先のもう一つの例

<sup>(25)</sup> フッサールは空間的な単なる現出を幻像と呼び、事物の特性を告知している現出を状態、あるいは「振る舞い方」(Verhaltensweise)と呼んでいる。ただしランプはこの状態という概念が二義的に用いられていると指摘している。Vgl. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, 1990. S.290

では、ぬれているが故に鈍い色になっているのを、その部分だけ事物の色が異なっているとほしえないということである)。では事物本来の色はどのようにわれわれに知られるのか。あらゆる色の現出は状況依存的なものであり、状況から独立した事物そのものの持つ色などわれわれに与えられ得るのか。

しかしわれわれはフッサールの意図に従って、ここで超越的な事物の色が、われわれの体験を離れて超越的に存在しているとされていないことに注意しなければならない<sup>(26)</sup>。むしろフッサールが状況との依存関係ということで論じているのは、個々の状況と状態との間に成立する関数的諸連関(die funktionelle Zusammenhänge)なのである。幻像はある時には変化し、またある時には変化しないで一定の変様系列において、同一の事物の告知として経験される。様々な照明状況を貫いて客観的な色がその統一と規定性を保持しているのである。統一と規定性を有した客観的な特性が、一般的規則(allgemeine Regel)によって事物の様々な振る舞い方として現出しているのである。したがって先の問いには、次のようにフッサールは答えるだろう。われわれが事物本来の客観的な色を知覚することは、徹頭徹尾、多くの事物連関において示される一般的規則というフィルターを通してでしかありえない。また事物の特性はたしかに状況から独立したまさに対象契機に他ならないが、それがわれわれの所与になるのは状況との依存関係における告知を通してでしかない。「明らかにこの場合、リアルな特性の思念的把握(meinende Erfassung)におけるまなざしの方向と、そのつどの状態の、共属的な状況への因果的依存性の思念的把握におけるまなざしの方向は異なっている。たとえまなざしは双方で、ある仕方で図式あるいはむしろその充実の対応する層を貫いているとしても」(IV, 43)。

けれどもこのように答えても、つまり因果状況を把握することと事物のリアルな特性を把握することは異なるものでありながら、後者は前者を通してでしかあり得ないのだと答えても、事物そのものが持つリアルな物質的特性は、このフッサールの事物構成論の枠組みの中で依然、不明瞭であろう。『イデーII』ではフッサールは続けて事物を次のように規定している。事物は、リアルな特性の担い手として統一的物質的実体(einheitliche materielle Substanz)である。事物の実体性と因果性は不可分に属し合い、因果性の連関のうちで事物がいかに振る舞うかを経験的に知ることが事物を知ることの意味である。「これらの諸連関を追い、進行していく経験に基づいてリアルな特性を思考しつつ規定することが、物理学の課題である」(IV, 45)。このような事物の

<sup>(26)</sup> フッサールはリアルな事物を扱ってはいるが、なにも外的に超越した事物の色を意図しているわけではない。というのはあくまでもこの考察は、現象学的還元を遂行したことによって可能になったものだからである。

振る舞い方の一般的規則こそが因果性なのであり、物理学がそれを規定するとしている。そして物理学的事物(physikalisches Ding, IV, 75)が構成される。因果性を通じて告知される実体としての事物とそのリアルな特性とは、物理学的事物とその有する論理—数学的規定として措定されるものということになる。このようなフッサールの言説はわれわれを惑わせるものであろう。現象学的還元によってあらゆる超越的事物の定立を遮断し、経験的な存在を前提している経験科学の成果を利用することはないとされた現象学的思惟が、事物という意味がいかにわれわれの意識内在の領域で生じてくるかを追っていったその結果、物理学的事物とその数学的規定というものに行き着いた。これは事物それ自体がわれわれの経験に先立って存在し、それが様々な状況において自らの特性の告知として因果性に従って振る舞うということであり、われわれはそれを物理学を用いて数学的に規定することが最も高次の事物構成であると主張しているように思われるからである。現象に即して意識に与えられるヒュレーとしての感覚与件とキネステーゼ、そして外的に拡がる事物連関という要素にのみ立脚して、意味構成を考察していくと、やはり物理学が規定する事物自体、超越的事物が前提されているように思われるからである。本当にそうなのであろうか。

しかしそれは誤解であることが、もう一度フッサールの事物構成論の全体の意図を確認することで気づかれる。『イデーⅡ』での事物構成に関する論考は、われわれが後の章で中心的に論じるものだが、領域的存在論の構想において行われたものである。ここで必要な限りで述べるならば、いかにして外的事物が構成されるかという問いは、われわれの学を可能にするその対象領域としての「事物」の本質は何かを問うものである。物質を対象とする学は、物質一般の本質を前提としているし、生命を対象とする学は、生命一般の本質を前提している。したがって事物がそれ固有の本質を持つものとしてわれわれに与えられる(ノエマの意味となる)過程を追うのは、事物を考察対象としている諸学の前提条件、すなわち扱うべき事物とはかくかくの本質のものであるということを示しているのである。結局、フッサールの構成論は、現象学の規定である「本質学」という性格に支配されていると言えよう。もちろん目の前の机を構成するという場面が問題になり得るのは当然のことだが、その場合にも同時に個的な外的事物の本質の構成が含まれているのである。そして学の対象領域を画定する本質をフッサールは理念(Idee)<sup>27)</sup>と考えていることが、上記の誤解の、そして本章

<sup>27)</sup> 「再びわれわれは、そのように性質づけられた無限の経過において保持され、より規定的に性質づけられたそこにも属するノエマの無限系列において告知されるような同一者としての事物一般の領域的理念を捉えるのである」(III, 347)。このように理念は事物一般の領域的な理念を表している。もちろんこの理念という概念はカント的な意味でフッサールは

全体を貫いているこのアポリアの回避にとって決定的なのである。「事物は最終的に物質的なもの( *res materialis* )なのであり、実体的統一、そのようなものとして因果性の統一および可能性に従っていえば、無限に多くの形の因果性の統一なのである。これらの種別的にリアルな特性とともにわれわれは理念に突き当たるのである。事物理念のすべての構成要素はそれ自身理念である」(III, 348)。事物も、その事物の有する特性もみな理念なのである。キネステーゼを協働させてヒュレーを統握し、そのノエマの意味が外的事物として構成されるものであるならば、それが机であれ、本であれ、自然客体としての人間であれ、理念「事物」によって描かれた(*vorgezeichnet*)本質を持つ。その本質を有するがゆえにそれらはみな自然科学の対象となり得る。だからこそ、この理念に導かれて構成された事物は、幾何学などで純粹に空間形象を問題にされる時、幻像として、物理学や化学などでその物質性、質料性までもが考察される時には物理学的事物というノエマとして与えられ得る。したがってフッサールの議論の枠組みにあって物理学的事物という術語の背後に前提されているのは、超越的事物ではなく「事物という理念」なのである。理念がそこに達することのできない目標を意味する時、われわれは今までのフッサールの事物構成論が、徹底的に目的論によって染め抜かれていたことを思い出すであろう。フッサールが最も現象学にとって範例的な事象とした外的知覚という低次の場面とギリシア以来のヨーロッパ理性の自己展開という最高次の場面のいずれもが「目的論」という原理によって導かれていた。そしてその目的として立てられていたのは、いつも理念であった。事物構成は事物という理念の前提によってはじめて可能になったのである。逆に「事物構成分析において意識を超越する事物がすでに前提されているのではないか」という疑念は、理念に支えられた領域的存在論という考えをわれわれが理解している限り、生じることはないのである。

ところで事物という理念が達成されない目的として目的論を形成しているとするならば、われわれによく知られているフッサールの「本質直観」「理念視」(*Ideation*)との関係はどうなるのであろうか。現象学では直観という方法によって意識所与の本質を、その理念を捉えることになっている。看取された理念と今までの知覚分析(『物講義』における幻像構成と『イデーII』における物質性構成)とはどのように関係しているのか。現象学者は端的な知覚を現象学的還元の遂行によって、意識に与えられ用いている。Vgl. III, 186. フッサールの本質論における理念という概念と本質直観および領域に関しては、拙論「ゲッチンゲン学派のフッサール本質論の批判について」関西大学哲学会『哲学』第16号平成7年、「個別的本質とイデー」日本現象学会『現象学年報11』1996年を参照されたい。

る現象として見るという作業を行う。その過程において事物の空間現出の仕方や物質的特性の告知の仕方の規則から、理念視を行って事物という理念を直観する。その理念は、事物の領域的本質を明らかにし、学のグループ分けとその学の対象の根拠を与える。したがって本質直観の内容は、現象学が領域的存在論を考察する際に学の基礎づけの具体的な内容として規制的に働くのである。同時に理念は、志向が地平をまといつつ、体系をなして対象極へ入射していくことに対しても規制となっているだろう。ただしこれは対象構成が完成された後に、このように規制的に知覚が成立している以上、このような目的がなければならぬだろうという形で気づかれると思われる。もし純粹に現象的な知覚分析の場面でこのような本質直観が行われるとしても、やはりそれは「事物知覚の本質とはいかなるものか」という動機によって生じているはずだからである。つまり事物なるノエマが何らかの形ですでにわれわれに与えられていない限りは、事物の知覚の本質という事柄へのアプローチが起こることもないだろうからである。幾つかの（もちろん一度だけでもかまわないが）事物知覚が遂行され、われわれに外的事物と呼ばれるものが構成された時、このような知覚が成立する根拠は何かという意図のもとに本質直観が（われわれは知覚の根拠として外的事物の実在性を前提することはできないので）、いわば出来上がった事態に内蔵されている目的論を、われわれに振り返って見させるのである<sup>(28)</sup>。われわれの知覚が別の形ではなく、まさにわれわれが行っているような（射映的な）知覚になるのは、事物という理念（およびそれを知覚する際の知覚の本質構造）が目的としてその目的論を支えているからである。それゆえフッサールは言うように、射映的な事物現出は神にも妥当するのである（Vgl. III, 351）。このような形で、理念は本質直観に関係していると言えるだろう。

最後に前節からのつながりでもう一度これまでの議論を確認し、次なるテーマのために本章の成果をまとめて締めくくりにしたい。

フッサールの知覚論では事物という理念が前提されており、それが目的となってわれわれの知覚過程が推進していくと解釈される。キネステーゼはその目的の「自体所与という快」の状態を目指して地平を開き、現在の呈示と体系を作って、志向を対象に向けて放射する。志向光線が対象極へまつまりながら入り込むことによって、われわれに空間的事物（幻像）が構成される。しかしこれだけでは物質性を構成することができないので、われわれは事物連関を考慮に入れなければならなくなる。事物

<sup>(28)</sup> 「事後的にその過程を振り返ってはじめて見いだせる目的論」がフッサールの後期の目的論の特徴の一つであるという指摘に関しては、谷徹、前掲論文144頁以下参照。

は他の事物と因果的に振る舞い、それを通じて自己の物質的特性を告知する。その場合も事物特性が理念としてあるから、われわれは多様な告知において客観的な特性を捉え、それを物理学などで論理・数学的に規定できるのである。以上のようにわれわれが再構成しながら描き出したフッサールの思惟には、ミクロにもマクロにも目的論という原理が見いだされた。キネステーゼの地平志向性という性格が、20年代の考察に先立って萌芽的に含まれていると考えられる『物講義』では、分散するキネステーゼ的志向を取りまとめる目的論が主張されていた。すなわち事物知覚の成立という目的に向かって志向が進んでいるのである。そこには後期の衝動志向性につながる快と不快のエコノミーが働いているだろう。また物質性の告知とその規則の学的理論的な規定のための物理学的事物の構成も、事物という理念が統制概念としてなければ不可能なはずである。事物（あるいは事象）の規定を目指す諸学は、対象の十全的な規定を求めて自己の理論体系を深めていく。十全的な事物の所与とは、カント的な意味での理念でしかありえない。結局、個別的な諸学も理念を目指して進んでいくという点で目的論的に考えられているのである。そのことにわれわれを気づかせ、その根源的な立脚点を明らかにしてくれるのは、フッサールに言わせれば、現象学において他にはありえない。『危機』での究極的な知を求める人間理性の展開は必然的に現象学へ至るという主張も、ここから理解されるだろう。つまり現象学そのものの設立もまた目的論において考えられているのである。

そしてこのような目的論的思考こそが、『論研』、『物講義』での事物構成においてアポリアと目されていた超越的事物の前提という問題を解消するものなのである。われわれの知覚が成り立つためにはすでに与えられている呈示、現象に先立って、超越的事物が与えられていなければならないのではないかという疑いは、はっきりと否定される。なぜならフッサールの理論構成では、個々の呈示に先立って全体を統制しているのは、理念だからである。その理念は自己の内実（事物なら事物の、生命体なら生命体の）に従って、当の構成に規則をあらかじめ描いている。それゆえ例えば、全く見知らぬ対象と出会った時にもそのことによって知覚が惑わされることはない。対象の未知性に対して、理念が指示する既知性と慣れ親しまれているという性格がわれわれの知覚に関与しているからである。もちろんわれわれはその対象が何だか判らないという意識を持つことに変わりはないが。本質直観という方法による意識のノエシス・ノエマ論やそれを通じての学の基礎づけという現象学の課題が、事物構成論に色濃く反映されていると言えよう。

以上のようにして、中期フッサールの事物構成論の特徴をわれわれは明らかにして

きた。特に10年代のフッサールの思想とその後の全体的な思想との関係の中でこの事物構成論がいかなる意義を有しているのかについては、目的論が全体に染みわたっているという解釈の中で若干述べたが、もう一度、後の章(4章)において触れる。その時にはじめてこのフッサールの事物構成論に対して取るべきわれわれの態度も明らかになってくるはずである。ここではそのことの予告にとどめて、次へと進んでいこう。

次に構成論の、つまり領域的存在論のプログラムから言えば、動物や人間など生命体がいかにそのようなものとして与えられるか、意味構成されるかが問題になる。したがって生命体と事物の中間に位置し、両者を架橋していると思われる「身体」が論じられなければならない。われわれの次なるテーマも「身体」である。しかしそれは単に構成論の順序からだけではなく、これまでのわれわれの事物に関しての考察がそれを必然的に要求しているからである。『物講義』での幻像構成について最も本質的に機能していたのは、キネステーズであった。キネステーズとは、前述の規定を繰り返せば(本論考19頁)、自己の何らかの運動と同時に与えられる「運動の感覚」のことであった。自己の運動とは、外的客観的に表現すれば、身体の動きに他ならない。したがって事物の構成には本質的に身体の運動が関与しているのであり、また身体も一つの事物であるという点で、両者の分析は不可分なのである。そして身体は事物に還元できない独自の領域を成すものである以上、身体がいかに構成されるかを考察しなければならないのである。



## 第2章 身体の構成

身体というテーマが、超越論的現象学の核心に、特に主観性という概念の根幹に関わる問題であるということについては、改めて口にする必要もないであろう。その意味で身体の問題論は、きわめて広範囲にわたる思惟を要求するはずである。当然われわれの論考でそれをすべて追うことは不可能であり、またそれを試みることはわれわれの目標からそれることになる。まずはじめに、身体に関してどのような問題をわれわれがこれから扱うかについてその範囲をはっきり限定しておこう。

中心的に取り組まれるテキストはフッサールの『物講義』と『イデーⅡ』である。身体に関するフッサールの論述は、相互主観性に関する草稿をまとめたフッセリアーナ13～15巻や『デカルト的省察』、『危機』などにも見いだされるが、それらは必要な限りで触れることにする。さて多くの現象学研究者に一致している見解は、フッサールの身体論にあって「キネステーズ」と「感覚態」(Empfindnis)という概念が主張されたことが、現象学の核心に触れるあるいは、伝統的な西洋哲学の心身問題に新しいパースペクティブを提供する意義を持つという論調である。それゆえこの二つの概念に対して、フッサールの思想に沿った形であれ、事象中心的にフッサールを越えていくものであれ、多くの教示的で内容豊かな論考が為されている。そこでわれわれもこれらの概念によって引き起こされている問題を考察していきたい。それは単に身体論というトピックにとどまるものではなく、本稿の主要テーマである中期フッサールの構成的現象学と領域的存在論の分析へとつながっていくものとして意図されている。

まず「感覚態」についてである。次節で詳論するが、感覚態とは自分の身体にある感覚が局所化される場合の当の感覚のことである。したがって自分の身体がいかに関与えられるかという身体構成に関係しているのは、言うまでもない<sup>(29)</sup>。『イデーⅡ』でこのことを詳細に分析したフッサールは、感覚の局所化が第一次的に直接的に行われるのが触覚であることを根拠にして、「身体はそのようなものとして根源的には触覚性においてのみ構成される」(IV, 150)と主張する。そして研究者の間でも、長らく西洋哲学においては視覚が中心的に論じられ、触覚が不当に落しめられてきたことをフッサールが明示したと積極的に評価されている。おそらくこれは妥当な解釈であろう。

<sup>(29)</sup> 同時にそれは主体のあり方をも再考させるものである。というのは本当に身体から切り離されて、自己のあり方を、主体概念を考察することはできるのかという疑問が生じるからである。

しかし身体構成の根源として触覚をあまりに強調することは、視覚中心に感覚を論じてきたことと同じ陥穽に入ることになるのではないか。このことをフッサールのテキストを概観しながら示し、われわれが取るべき身体構成への感覚の適正な扱い方を探っていく。

次に、前章でも論じた『物講義』の「キネステーゼ」をめぐって生じてくる身体構成の循環について考察する。ここでいう循環とは、身体構成をキネステーゼの感覚による動機づけという機能によって説明しようとしても、この感覚がそもそも身体の運動に伴って生じる感覚であるということが意識されているのであるから、すでに身体が構成されているということを前提している。なおかつ、そのためには再びキネステーゼの感覚の機能が前提されていなければならない、という循環である。そして循環のアポリアを解消せんとする試みを考察しながら、むしろわれわれはそもそもここに循環を見いだす考察姿勢の特徴を際立たせていく。このことは超越論的現象学の理念や構成的現象学の意味の問題へとわれわれを再び連れ戻すことになるであろう。

以上二つの概念についてのわれわれの考察を受けて、フッサールの身体という領域への考察の問題点を予示したい。焦点となるのは、「態度」(Einstellung)という概念と領域的存在論の構想そのものである。したがってわれわれは身体を考える時に、フッサールの枠組みを越えて行かざるを得なくなる。本章ではそれを予示するだけにとどめる。それを論じるのは、本稿全体の総括的な章である第4章において行われる。

## 第1節 『イデーⅡ』の身体構成における触覚について

フッサールは『イデーⅡ』において、「自然としての人間」(Mensch als Natur)の構成的考察の一部分として身体構成を論じている。知覚器官としての身体は、いつも主観とともに居合わせているものであるが、しかしこの構成を考察していく際には、構成された物質的事物として前提されてはならない。したがって空間的に知覚された物体が身体であるというケースが、前章までの事物構成との対比の中で記述されることになる。まずはフッサールの分析を追っていこう。

見ることと触れることが同時にできる身体物体の部分その他の事物と同様に、われわれは見、触ることができる。ちょうど目の前の机の上にある箱に右手で触れながらその箱を見るという場合と全く同じように、机の上にある左手に右手で触れる。しかしそれはまた箱の知覚とははっきり異なる事態でもある。箱を触っている場合、私

には箱の表面がすべすべしているとか固いといった箱の特性を告知する触感覚 (Tastempfindung) が与えられ、それを統握する。一方、手で手を触っている時には、たしかに左手の表面がすべすべしているとか指の節の部分はごつごつしているなどと左手の表面の触覚的特性が統握される。この時、触っている右手は知覚器官であるが、触られている左手は、箱と同じように物理的な事物に過ぎない。「しかしながら私は、左手を触りながら、左手にもまた一連の触感覚を見いだす。その感覚は左手に局所化される。けれどもそれらの感覚は、物理的事物である手の粗さ（ざらざらしている具合）や滑らかさ（すべすべしている具合）のような特性を構成しはしない」(IV, 145、括弧内は引用者による補足)。物理的な事物の特性として統握されていたのは、左手の表面の様子を告知する感覚であったのであるが、同時に生じる言わば「触られている」という感覚は左手の特性を告知しないのは言うまでもない。この左手に局所化された触感覚は、物理的事物の規定を豊かにするのではなく、むしろその左手を身体にするのであり、左手は感じるものになるのである。左手に局所化される「触れられている」という触感覚こそが、左手を、箱のような物理的事物を越えて、身体とするのである。同様に触っている右手にも、逆に左手によって触れられているという触感覚が生じることによって、右手は物理的事物でありかつ感じる身体であるというように与えられる。「身体はしたがって根源的には二重の仕方で構成される、一方では身体は物理的な事物、質料であり、色、滑らかさ、固さ、あたたかさなどのリアルな特性がそこへと入り込む延長を有している。他方では私は身体の上に、身体の中において感じるのである」(IV, 145)。身体と他の物質的事物との物理的な関係において（触れる、ぶつかるなど）生じてくる出来事は、身体にとって自己の空間的位置に局所化される形で感じられる。この感覚をフッサールは「感覚態」と呼び、そこに身体が身体として構成されることの特徴的な事態を見いだしている。

ちなみにここで若干、身体構成における「二重感覚」(Doppelempfindung, IV, 147) の意義について考えておきたい。二重感覚とは、フッサールの定義では、「ある身体部分が別の身体部分にとって同時に外的客体である場合に」持つ感覚である。端的に言えば、手で手に触れる場合の感覚である。よく知られているようにこの事態は現象学にとって特権的な事例となっている。もちろん身体を根源的に構成する場面だからである。しかしここでわれわれは「二重」ということと身体の「根源的な構成」ということに対する理解に慎重でなければならない。感覚が二重であるとは、対象の特性に対応する感覚（クレスゲスの言葉では、アスペクト与件<sup>30)</sup>）と何らかの位置に局所

<sup>30)</sup> Vgl. U.Claesges, a.a. O., S.64.

化される感覚態（位置感覚）が同一の感覚によって担われているという意味ではない。もちろんこの二つの機能を一つの感覚が有しているのは全くの事実であり、この点で確かに二重感覚と呼ぶことができよう<sup>61)</sup>。けれどもこの意味でならば、フッサールの定義に反して、外的事物に触れるという経験であればあらゆる場合に生じるものである。箱の表面がざらざらしているという感覚は、箱のアスペクト与件であり、同時に触っている私の右手の指の一部分に局所化されるからである。むしろフッサールの言っている「二重」は、アスペクト与件かつ位置与件となる感覚（二重の統握を被る同一の感覚）が、知覚器官としての身体と物理的事物としての身体との双方に対して構造的に働いているということの意味しているはずである。そうでなければ、フッサールの付加した「ある身体部分が別の身体部分にとって同時に外的客体である場合に」という条件が何の意味も持たなくなってしまうだろう<sup>62)</sup>。結局、自己の身体への接触という場面では、通常の事物に触れる場合の感覚統握を基点にして表現すれば、同一の感覚が四重の機能を担っているということになるであろう。一つの感覚Eが右手のアスペクト与件と左手の感覚態であり、かつ同時に左手のアスペクト与件と右手の感覚態なのである。

ではわれわれがこれほどまでに事態を詳細に確認し、フッサールの術語「二重感覚」をわざわざ四重感覚とも言えると解釈し直す（ただしそれこそが、フッサールが、本来意図していたことであると思われる）ことによって、何が明らかになってくるのだろうか。それは、前述の身体の根源的構成という概念の持つ射程であろう。

自己接触の場面の意義を身体構成に求める議論において、例えば次のようなものがある。「フッサールは触覚による身体構成について語る。触れる手は触感覚を持つものとして現出する。なめらかさが対象に帰属するものとして現出すると同時に、しかし注意の向きを変えるとその手は、なめらかさの感覚を現出する指先の上にもっているのである。フッサールのこのような言い方に対して、現出する指先と言え、すで

<sup>61)</sup> 正確には、このような時フッサールは二重統握(Doppelauffassung)という言い方を用いるが。Vgl. IV, 147

<sup>62)</sup> ここでは正確を期するために、いささか長くなるが該当箇所を引用しておく。「触覚的領域においては、われわれは触覚的に構成される外的客観と第二の客観、身体を持つ。身体は同様に触覚的に構成されるのであり、例えば、触れている指を、さらには指に触れている指を持つのである。ここにはしたがってあの二重統握が存している、つまり同じ触感覚が、外的客観の徴表として統握されかつ身体客観の感覚として統握されるあの二重統握が。ある身体部分が別の身体部分にとって同時に外的客体である場合に、われわれは二重感覚と（おのおのの身体部分がその感覚seine Empfindungenを持っている）物理的客観としての一方と他方の身体部分の徴表としての二重統握を持つ」（IV,147）（）内のフッサールの言い方がわれわれの記述を根拠づけるであろう。左手と右手にはそれぞれ二重に統握される感覚があるとされているのだから。

に指先が構成されていなければならないことになる。したがって、「手が手に触れる」という現象においてこそ、物であると同時に局所化された感覚の担い手である身体は根源的に構成される。同一の触感覚は統握の交替において現出している右手左手に局所化されたものとして統握される<sup>(33)</sup>。この議論はおおむね承認できると思われる。物であると同時に局所化される感覚の担い手である身体がまさに構成されるのは、自己接触においてでしかありえないからである。しかし上記のように、事物への接触においてすでに指先が構成されているということを理由に、自己接触を身体構成の根源的場と主張する点には、疑問が残る。手が手に触れていても、統握の交替によってそれぞれが構成されるとしている以上、一方の統握が生じている時には、事物を触っている時と同じく指先や手がすでに構成されていることになる。もちろん統握は相互に反転し合うことで、すでに構成されているという事態には陥らないとも言えるかもしれない。しかし原理的に考えれば、反転が開始される時にはいずれか一方がまず統握として成立していたのであり、その時に感覚が局所化される身体部分はずで構成されていたということになるであろう。したがってわれわれは次のように理解しなければならないはずである。箱に触れる時、感覚態によって構成されるのは、知覚器官としての身体、あるいは身体の知覚器官の側面だけである。感覚態は身体に対して二重に機能しはしない。しかし身体は知覚器官であると同時に物であるがゆえに、そのことがまさに一つの経験において与えられるのが、言い換えれば、感覚態が身体に対して器官かつ物の構成として二重に働くのは、身体部分と身体部分の接触という場面なのである。その意味で根源的な構成の場と言えるであろう。だがさらにわれわれはフッサールをも越えなければならないように思われる。フッサールは「注意の向け変え」について語っている。上記の見解では、統握の交替という事態である。しかしこれでは身体は知覚器官でもありかつ事物でもあるとは言えても、同時に両者であるとは言えないだろう。われわれは、例えば服のサイズ合わせをする時には身体の事物の側面を優先して捉えているはずである。また何かを観察している時には、身体は観察対象の知覚器官という側面が中心である（ただしその機能自体は背景に退いているが）。けれども多くの場合ははっきりとどちらとも分けられない形で身体を意識している、あるいは感じているだろう。このはっきりしない状態こそが身体特有の感じ方のはずであり、それは統握ということに先立っているようなものである。（身体の根源的構成とは、このようなあり方をする身体を構成することではないだろうか）。わ

<sup>(33)</sup> 細川亮一「フッサール現象学における身体」『フッサール現象学』編者 立松弘 孝勁草書房、1986年、196頁参照。なお本文は要約して引用している。

れわれが先に確認した、「四重感覚」という事態は分析的には四つの要素に区別することが出来ても、実際はある感覚態が一気に四重に働いているのであり、それだからこそわれわれは身体をまさに身体特有の性格づけでもって有することができるのである。ただしわれわれがこのように捉えられるのも、フッサールがその反省的な省察を行ったからであることに留意するならば、「統握」から遡及的に事象に迫っていくこと自体が責められるわけではないであろう。必要なのは、分析の後、再び事象に即して再構成的に総合することと、それでもなおわれわれの思惟を逃れていくものへの適切なアプローチの仕方を絶えず模索することだろう。フッサールを越えていくということの意味もそこにある。

二重感覚とは、二重に統握される感覚が器官としての身体と事物としての身体の構成の働きを担うという点で四重感覚と呼ばれてもいいということ、身体のまさに身体固有なあり方を根源的に構成するとはどのようなものかということ、以上の二点をわれわれは全体の流れから少し離れて考察してきた。それでは再び本論へ戻していこう。

結局、フッサールは身体構成にとって必要なのは感覚態であり、またわれわれの付論的な考察からも明らかなように、自分で自分に触れる経験であるとしていた。「身体はそのようなものとして根源的には触覚性においてのみ構成される」(IV, 150)。このフッサールの主張は、デカルトにおいて認識論と存在論の起点として自我が立てられた場合に、身体が抜け落ちていることから引き出される問題点を指摘し、それを現象学的に解決するものであると評価される。それゆえ「身体の現象学」と呼ばれるような研究は、たいていデカルトとフッサールの関わりを論じながら、近代哲学に対して現象学の位置づけを試みるという性格をも帯びるのである。そしてそこでもデカルトの「思考する我」から「身体を持った我」へと移行する契機が、触覚であると強調される。たとえばフッサールは『イデーンII』において触覚の働きの根源性を、次のような思考実験によって論じている。

「われわれの見ているすべての事物は、触りうるものであり、そのようなものとして身体への直接的関係を示しているが、ただしそれは事物の可視性によってではない。単に眼だけをもった主観(bloß augenhaftes Subjekt)は、決して現出する身体をもつことはできないだろう。その主観はキネステーゼ的な動機づけの働きにおいて(この動機づけを身体的に統握することはできないだろうが)身体の事物現出を持ち、リアルな事物を見るであろう。単に見るだけの人が自分の身体を見る、とは言われまいであろう。というのは身体としての特有な特

徴がその身体には欠けているのだから」(IV, 150)。

この引用を受けて、「触覚的身体は、フッサールにとっていわば主観が主観自身を振り返り、主観が現実の私として与えられるための根本要件だったのである」<sup>(34)</sup>と解釈されるのが一般的である。触覚的身体を重要視する論拠は主に先のフッサールの引用から抽出される三点にあると思われる。

1、眼だけの主観は、自分の身体を見てもそれを自分の身体とすることはできない。なぜなら眼だけしか持っていないので、感覚態が生じることはないからである。手が手に触れるのと同様の仕方で眼が眼を見るということは不可能だからである。それゆえわれわれは例えば、動く手と動かない手袋との違いを識別することは出来ても、手を特に自分の手、つまり自分の身体として関係づけるべき理由を何ら持たないのである。あるいは機械仕掛けで動く手のモデルと、実際の手を区別することはできない。したがって身体の特有的特徴である感覚態を生ぜしめる触覚に身体構成は負っていることになる。

2、例えば、彼方の山と手前の森との遠近関係にしても、眼だけの主観には自分にとっての関係とはならないはずである。そのような主観なら、一枚の絵を見るかのようにただ眺めているだけであろう。しかし、現実にはわれわれは、山があちらに見えるということは自分から離れてあるということであり、森がこちらに見えるということは自分に接近してあることだということを知っている。それはなぜか。「フッサールによれば、それこそは、身体、もっと正確に言えば触覚の働きによるのである」<sup>(35)</sup>。

3、そもそも眼だけの主観が有する唯一の感覚器官、眼が身体の一部になるのは、それらの感覚が触覚によってどこそこの感覚という形で身体の特定位に位置づけられるからであり、したがって間接的な仕方でののだ、とフッサールは力説している。

「視覚的身体も局所化に関与している、なぜなら視覚的に構成された事物と触覚的に構成された事物が合致するのと同様に、視覚的身体と触覚的身体は合致するからである。そのようにしてある感覚を持つ感覚する事物(身体)の理念が生じるのである。

——中略—— それがすべての感覚一般に対しての、またそれにおいてはいかなる第一次的な局所化をも持たない視覚的、聴覚的感覚に対しての前提なのである」(IV, 151) (括弧部分は引用者の補足)。思考実験で想定された「眼だけの主観」というものすらも、触覚的に身体が構成されることによって初めて語られるものなのである。

<sup>(34)</sup> 滝浦静雄『「自分」と「他人」をどうみるか』NHKブックス、68頁参照。

<sup>(35)</sup> 同書、64頁以下参照。

これら三点は、いずれもフッサールの記述に忠実な解釈であり、多くの論者に指示され、フッサールの身体論の成果として承認されているものである。しかしフッサールの思考実験とそこから引き出された三つの論拠をもう一度事象に即して考えてみるならば、身体構成における触覚の意義に関して、フッサールの語ったことが再考の必要性を持ってくると思われるのである。

まず『イデーⅡ』の150頁からの引用部分において、われわれは「眼だけの主観」の前の一文をよく吟味しなければならないはずである。というのはこの部分が思考実験の前提をなしているからである。「われわれの見ているすべての事物は、触りうるものであり、そのようなものとして身体への直接的関係を示しているが、ただしそれは事物の可視性によってではない」は、今問題にしているのは触覚であるということを宣言している。事物の触られうるという性格は、身体が触覚器官であるがゆえに直接的関係を示されるのであって、事物が見られうるということによってであるはずはない。したがってわれわれは逆方向の前提を立てるならば、フッサールのとパラレルな議論が成り立つはずである。すなわち「われわれの触っているすべての事物は、見られうるものであり、そのようなものとして身体への関係（触覚と同じ意味で直接的とは言えないだろうが、なぜなら視覚は遠感覚だから）を示しているが、ただしそれは事物の可触性によってではない」と。それゆえここでは、なんら事象的に触覚の方が視覚よりも根源的であるとする根拠は示されていない。たしかに触覚は身体に直接ふれあう点で、視覚より身体に対する関係が根源的であるという反論も予想できよう。しかしこの反論は、感覚の性質（近感覚と遠感覚）の違いと身体関与とを混同していると思われる。そのことが明瞭にするには、1の議論（眼だけの主観は感覚態を持ちえないから、身体を知覚することはできない）を考慮しなければならない。

ではここで「眼だけの主観」というのは一体何を意味しているのか。それが手も足も上半身も顔も持たない、まさに眼しか持たない主観だとすれば、物質的事物としての身体とはまさに眼球に他ならなくなってしまうから、キネステーゼ的動機づけの働きで自己の事物現出（レースエクステンサとしての身体の現出）を持つということ自体意味がなくなるだろう。したがって「眼だけの主観」は普通の意味で身体を持っているが、感覚器官としては「眼」しか持たない主観のことであり、未公開のD草稿で言われている「視覚的還元」<sup>(36)</sup>（視覚的に現出する領野と視覚器官のみを考察する態度）を被った主観のことでなければならぬはずである。この主観はたしかに「身体」を見ることもまた経験することもできないはずである。できるのはレースエクステンサ

<sup>(36)</sup> Ms. D10 III(1932), S.3, zitiert nach Claesges, a.a.O. S.58



としての身体物体を見ること、ないしはそれを動かし（ここでキネステーゼはいかにして語られるのか。おそらくフッサールの想定ではキネステーゼは覚知しているが触覚がない身体ということになる）、同時に動いている物体を見ることだけである。それゆえ1は正しい。しかしこの思考実験は、視覚と触覚の機能の違いを説明することはできても、触覚の機能が身体構成において、視覚に対してより根源的であることの根拠を提示するものではない。なぜなら眼だけの主観が身体を持ってないとされたのは、そもそも眼以外の身体部分がレースエクステンサではなく知覚器官としての身体になるのは触覚においてのみだからであり、すなわち感覚態が局所化されるという理由に基づいている。視覚的還元（眼だけの主観の想定）はそもそも触覚を捨象して身体（眼以外の身体部分）を物にする操作に他ならないのである。例えば、逆に触覚的還元を遂行して、触覚しか持たない主観を考えるならば、その主観はいつかの視覚像を有することができないのと同時に、身体としての（知覚器官としての）眼を持つこともできないはずである<sup>67</sup>。その場合にあるのは物としての眼だけであろう。したがって感覚の違い（われわれの例では視覚と触覚）は、それに対応する知覚器官の部位（眼と身体の大部分）の構成と関係しているのであり、部位の違いを考慮しない時のみ、触覚の身体関与が視覚よりも直接的であると主張できるのである。けれども知覚器官の部位という観点を導入すれば、触覚が一見、身体構成にとって根源的に思われるのは、身体の大部分は触覚器官であるからだということになる。

対比的に触覚と視覚による身体構成を示してみれば、以下のようなになるだろう。触覚に対応する感覚器官「右手」は、自分の身体のどこか、例えば同じく触覚器官である左手に触れることで左手を事物として構成し、同時に左手に何らかの感覚態が生じることから知覚器官としての左手が身体として構成される。このことは全く同じ行程によって右手にも起こっている。物であり同時に知覚器官（触覚器官）である身体が構成される。一方、視覚器官「眼」は、見えている身体部分を事物として構成する<sup>68</sup>。しかし見えている部分が、同時に身体として構成されることはない。眼がその部分に対して感覚態を生ぜしめることはないし、見られている部分が眼を見返すということも起こりえないからである。ではこの場合には、単に事物が構成されているだけなのであろうか。しかし事物を見るという体験にやはり身体の一部である視覚器官「眼」が関与している以上、身体が構成されていると考えるべきであろう。眼が事物

<sup>67</sup> このことは聴覚、嗅覚、味覚にも当てはまるはずである。触覚によって耳を構成したとしても、つまり耳たぶが何かに触れば、感覚態を持ち触覚器官として与えられることにはなるが、音を聞きとる器官としては構成されはしないということである。

<sup>68</sup> この過程は前章で論じた事物構成のものと全く同一と言ってよいと思われる。

の視覚像を提供するという形で機能することで、事物が与えられると同時に身体の器官として構成されるのである。まぶたを閉じると視覚は遮られる。その他の事物や手で眼を覆っても同じである。まぶたを開けると、あるいは眼を覆っている手をどけると、再びわれわれは視覚像を手に入れる。眼を遮ることに関係していない身体部分を動かしても、視覚像は同じく開かれないうままである。したがって視覚像と眼が関係していることに気づき、視覚像がわれわれに与えられるのは、眼によってであると知られる。この時、眼は「視覚に関して機能している器官である」と構成されるはずである。知覚器官の構成とは、その機能が発揮されている際に起こるのである。触られている左手も知覚器官としての身体として構成されるのは、「触られている」という感覚態が触覚的に局所化されることによる場合でも、同じ説明が妥当する。したがって身体が器官として構成される要因は、その身体部分が知覚器官として現に機能しているということに求められなければならない。

ここで次のような二つの反論が予想される。一つは、視覚に対して眼が機能していると知る際に、われわれはやはり触覚に依っているのではないかというものである。つまり眼球を動かす時に、まぶたの裏側と触れ合っているその感じや眼を閉じる時のまぶたの感触などがあるからこそ、眼が働いていることがわかるのではないかという疑義である。もう一つは、身体の器官を各部位に限定して考えることは、真の生きた身体を捉えることにはならず、また日常的によく出会われる共通感覚的なもの<sup>39)</sup>と身体との関わりへの考察を閉じてしまうのではないかというものである。前者の反論は、「感覚に対応する身体の器官」という観点への誤解から生じている。まぶたに生じる触覚が眼球に対して行っているのは、その感覚態を通じて眼球の位置を確認しているだけである。仮に眼球がどこか別の身体上の位置に付いていても、もちろんそれで視野などの変化やそれによる心理的精神的変様も生じるだろうが、視覚器官であるという点には何の変化も及ぼさないはずである。したがって眼が働いているのは、あくまでも視覚像を結び、提供することによって知られるのである。後者の反論は、或る意味で全く正当なものであると思われる。ただわれわれの主張していることは、その反論が言い当てていることではないということである。視覚は眼にのみ、聴覚は耳にのみその受容を求めているとすれば、肌で感じられる色や目で味わう味覚というものは考えられなくなってしまうだろう。われわれの主張の感覚の部位への局在論という側面は、(前章の事物構成論でも最終的に予示したが)「態度」という概念を考慮に入

<sup>39)</sup> よく言われる例では、「暖かい色」「白けた雰囲気」などの表現によって示されるものを考えればいいであろう。

れば理解できる。われわれが扱っている身体構成は、フッサールの枠組みと同じく「自然主義的態度」において出会われる身体のそれである。後に詳しく述べるが、自然主義的態度とは、自然科学の対象領域を構成する時の態度である。したがって少なくとも生理学的な身体へのアプローチなどでは、視覚において色を与える感覚器官は眼であり、味覚の器官は舌なのである。よってわれわれの分析対象である「態度」が、先の反論に該当する領域を排除しているということなのである。ただし自然主義的な態度にあっても、感覚の協働といった事態は見いだされる以上、その際の身体の機能や働きを考察しなければならないであろう<sup>(40)</sup>。

よって眼だけの主観は、眼を知覚器官として構成することはできても、身体の大部分が触覚器官である以上は、その部分を器官として構成することはできないのは当然なのである。しかし同じ理由で、触覚だけの主観は、身体の大部分が触覚器官であるのでほとんどの部分を構成することはできるが、視覚器官としての眼やその他の器官（耳、鼻、舌）を構成することはできないであろう。フッサールの触覚が身体構成にとって根源的であるという叙述は、器官の機能というわれわれの論点から言えば、質的なものではなく、単に身体の大部分が触覚を司っている器官という理由において言われているにすぎないのである。

2に関しては、身体が身体として構成されなければ「方位づけ中心」が構成されないということを根拠にしていると思われる。しかしこれも前と同様に、フッサールが想定した事態に忠実であろうとすれば、そんなに簡単に「方位づけ中心」が構成されないとは主張できない。そこでは眼だけの主観にとっても、キネステーゼに対応して腕や手の運動は物質的事物のそれとして記述されうるとされていた。そのような主観であっても自らの足を用いて（彼自身には自らの「身体としての足」は欠けているだろうが）歩行することで、視覚像がキネステーゼ的経過に応じて変化し、（ただし、物としての足は、主観の意志によって動かされるのではなく、キネステーゼ的動機づけに勝手に連動しているとなるのだが）そのことを通じて視覚的空間は構成されるはずである。もちろんこれがすぐに客観的空間と同一でないのは当然であるが、視覚的領域であっても空間である限りでは三次元のパースペクティブが与えられており、彼方の山と手前の森との遠近関係がその主観にとっての関係であることを意味づけるには、十分な空間である。対象と主観の距離に関する『物講義』でのフッサールの記述

<sup>(40)</sup> 例えば、ウエイトトレーニングなどで、負荷をかけている筋肉部分を見ながら運動をすると効果に差が出るという報告がされている。このケースなどは、視覚器官である眼が、自分の腕などを単に事物として構成しているのにとどまらない機能を有していることを示していると思われる。

がこのことを傍証しているだろう。「距離に関して、ここでは客観的に対象が遠くにある、近くにあるということが問題になっており、対象は身体が世界に組み入れられている知覚者、私のうちにその関係点を獲得している。詳しくは、この関係点は身体全体ではなく、むしろ身体の見られない部分に置かれているのであり、頭部のどこか、眼の、あるいは眼の背後のどこかに置かれているのである」(XVI, 227f. 強調は引用者)。フッサールの思考実験においては、知覚器官として身体と呼べるものが眼だけであるという想定であったのだから、眼が世界に組み入れられ、その中に対象との関係点が置かれてあれば、距離が生じると言えるのではないだろうか。したがって2のように言うためには、厳密な意味での自己身体統覚が方位づけ中心の構成にとって不可欠となることを示さなければならない。換言すれば、遠近関係の把握は触覚の働きによるという主張を維持するには、感覚器官および同時にレースエクステンサである身体を欠いた眼だけの主観を議論の端緒にしてその主観では空間が開かれないということを示さなければならない。けれども2のような主張が生じるのは、おそらくは「身体」という語の適用範囲の相違による。眼も知覚器官である限りは、身体の一部であることに変わりはない。視覚や聴覚に障害がある場合も、「身体に障害がある」と一般に言われるはずである。それを身体という言葉で、腕や脚、上半身などの触覚器官に限定して理解するがゆえに<sup>(41)</sup>、触覚の優位を強調し過ぎるという結果になってしまうのだろう。

3の主張は、すでに1の論点の議論において触れられたので簡単に述べるだけで充分であろう。「眼が感覚器官として身体の一部になるのは、それらの感覚が触覚によってどこそこの感覚というかたちで身体の特定位に位置づけられるから」であろうか。視覚感覚は触覚によって顔面の特定位に局所化されるのだろうか。そこで局所化されているのはまぶた（あるいはまぶたを通して眼球）が感じている触れられている感覚態のはずである。この感覚態がなぜ眼を視覚器官として身体に局所化することができるのか。この場合触覚によってあくまでも眼が器官として局所化されると主張するとすれば、その触覚は眼球のキネステーゼとともに生じているまぶたの内側との接触になるだろう。視覚および感覚器官としての身体が構成されるには触覚だけでは不

<sup>(41)</sup> 前述の滝浦論文においても、同様の混同が見出される。フッサールの「眼だけの主観」をワイトゲンシュタインの思考実験における「遊離した眼」と同じであるとしているからである（64頁参照）。遊離した眼とは、一個の眼球だけを残して、身体の他の部分を取り去り、さらに眼球は動かず、透明であるとしたらどうなるかという想定のことであり、ワイトゲンシュタインは、そのような眼は、「自分をとりまく空間の表象」、世界を持つことができないとした。フッサールは、器官が眼球だけの主観を考えているので、両者には差異が認められる。

可能であると思われる。

われわれは、上記の三点に即して、フッサールの触覚の身体構成における優位という見解の問題点を指摘した。なおもう一点、補足的にわれわれの見解を展開していく。というのは、われわれの今までの議論は、知覚器官としての身体構成のみを扱っていた。しかしフッサールは、身体が事物であるのと同時に器官であるというのを一気に与える事象として、自己身体接触による二重感覚を特権化していた。そして視覚では「二重感覚」は生じないとされていた(Vgl. IV, 148)。したがってたしかに知覚器官として身体を構成するには、各器官の機能が発揮されるということが必要であると言えるかもしれないが、それと同時に事物であるという身体独特の性質を体現する形で、構成が行われるのは触覚であり、これは視覚では起こり得ない。それゆえやはり触覚の方が視覚よりも根源的なのであるという見解が生じるからである。

なるほど視覚では、器官かつ事物という身体の特性を構成することは不可能なように見える。視覚での器官は眼であり、眼は眼を見て事物として構成することはないからである。それどころか、眼以外のいくつかの部分に関しても同様である。すなわち自分の顔や背中などは（もちろん器官として構成することは視覚にはできないが）、事物として構成されるために視覚的に呈示にもたらされることはない。とすれば、上記のわれわれへの批判は妥当し、やはり決定的に触覚と視覚は区別されるべきであるかのようである。けれども触覚においても、いつも器官と同時に事物であるという仕方では身体が構成されるわけではない。つまり自己身体接触ということが、身体の機構上不可能な部分があるからである。たとえば身体の柔軟性が乏しい人は自分の背中の或る部分には触れることができない。また食べ物を飲み込むときや、医療上の処置としてファイバースコープのようなものをのどに通される場合、当然何らかの感覚態を持つが、これを自分の触覚器官（指や手など）において作り出すことはできない。これらの部分は感覚態によって触覚器官としては構成されるが、触覚的に事物として構成されはしないし、され得ない。フッサールが「身体は注目すべき不完全に構成された事物」(IV, 159)であると述べる時、それは文脈上、視覚に対してのことなのだが、われわれは触覚にまで拡張して解釈することが許されるだろう。もちろんこれらの不完全性は全くの事実的なことであって、手と手の場合のように全き身体構成が実現される場合がある以上、問題にならないという再反論が浮かぶ。けれども触覚構成の不完全性が事実なのであれば、視覚構成の不完全性も全く事実性に依っているはずである。われわれの両眼球の位置が互いを見つめ合えるように配置されており、また顔や背中も見られるようになっていればと、想像するのと同じであろう。これらの相違は、

感覚や器官の原理的な違いではなく、身体という事実に基づくものである。

以上、『イデーニ』の身体構成の記述からフッサールの触覚の扱いを検討し、従来強調されていた視覚との差異が、両者の本質構造に依拠しているものか、前者は身体構成にとって原理的に優位を持っているのかという問いに否定的に答える可能性を描き出してきた。最後にこの考察の持つ意義を明らかにしていこう。まずわれわれの意図は、フッサールの身体構成論を根底から覆すことにあるわけではない。上記の主張に従っても、やはり身体の大部分が触覚器官であるということと、事実性に立脚しながらも器官と事物の二重統握を許すのは触覚だけであることは争えないだろう。したがって分析が触覚を中心に進められていくことは問題はない。しかしそれを強調しすぎることは、その他の感覚器官を構成する際に、まさにその器官を生き生きと働かせることが必要だということを忘れさせる結果になるのではないだろうか。さらに視覚や聴覚は、触覚に基づけられて構成されるとするのは（もちろんフッサールは還元主義を取るわけではないだろうが）、言い過ぎではないだろうか。眼を視覚器官として働かせること、耳を聴覚の器官として傾けること、これらは全き身体を構成しようとする場合不可欠なのであり、この機能面を考察に引き入れることこそ、われわれが前章で、事物構成においてキネステーゼが働くことにおいて地平を開くことが必要であるとした分析結果と関連しているのである。また何かを見る、触れるという体験において、われわれの身体はその機能を様々な仕方で絡み合わせて働いているのである。前述のようなウエイトトレーニングの例や、単に何かを見る時にも多くのキネステーゼとともに首、上半身、脚などが動員されているのである（ここまで至ると、われわれの見解をより広い考察の射程を獲得するために、越え出ていかざるをえないだろう。つまり身体構成におけるその機能発揮を強調すれば、視覚器官は眼だけではなくなくなってしまふからである。ただしこのことに気づくためには、われわれの議論がなくてはならなかったのである）。身体の協働という事態を受けて、視覚にも二重感覚があると言えるという見解もある<sup>(42)</sup>。見るという行為に脚が参与しているからといって、脚が眼になるわけではない。厳密な意味で「見ると同時に見られる」という事態があるはずもないが、一種比喩的な意味で視覚に二重感覚を認めることは、積極的な意義を有していると思われる。第4章のテーマであるが予示するならば、見ると同時に見られる身体とは、自然科学が対象とするような身体ではなくなり、主観にとって価値的な意味を持った自己というあり方をするものであろう。この時、身体は「人格主義的態度」において捉えられている。身体は主観にとって、たとえば「恥」や「誇り」と

<sup>(42)</sup> 木下喬、「視覚と触覚」新岩波講座『哲学9』岩波書店1986年、参照。

いった実践的価値的意味を担うものとなるはずである。このような身体へのアプローチは領域的存在論の存亡にも関わるに違いない。このことは後述する。

フッサールの身体構成における触覚の分析に若干の異議を唱えることで、われわれは身体器官の機能（能力）という観点が考慮されなければならないこと（これは前章のキネステーゼ概念と密接に関係すること）、事物構成の場合と同様にここでも「態度」という概念が論じられなければならないことを示した。さらに後者は、フッサールのイデー期の領域的存在論のプログラムそのものの考察を要求することが暗示された。それと分かちがたく連関しているものとして、身体の現象学と超越論的現象学の関係が挙げられる。次にわれわれは、1910年代前半にフッサールが提示した「身体構成の循環」の問題を取りあげることで、その二つの現象学の関係と本論考の全体テーマの考察を進めていきたい。

## 第2節 身体構成の循環問題

身体構成という場面に循環という問題を見出したのは、フッサール自身である。それは『物講義』で循環があるということを予示し、『イデーII』の第一草案である1912年の鉛筆書き草稿で問いとして提出されている<sup>(43)</sup>。

事物構成の章で論じたように、フッサールは『物講義』で事物が三次元に拡がる幻像として与えられるためにはキネステーゼが不可欠であるとしていた。したがってキネステーゼの問題論は事物との関係の中で展開されていたのであるが、身体との関わりについてもわずかながら触れていた。「キネステーゼ的感觉は、キネステーゼ的感觉を付带的規定性へと変える統握のみを許す。すなわち主観化する統握であり、それは原理的にすべての感觉にとって受け入れられるものである。そしてすでに他の仕方で構成された自我身体を前提している、それゆえキネステーゼ的感觉が他の仕方で機能したことを前提している」(XVI, 163)。色の感觉は、たとえばこの箱の色という形で対象の客観的規定として統握されるが、キネステーゼ的感觉は、感じる身体として主観の側の規定であって、対象の特性を示すものではない。したがって身体に感觉態として局所化され、身体が構成されるということになる。これはわれわれが前節で確認してきたとおりである。しかしここでフッサールが語っているのは、キネステーゼ的感觉が局所化される身体は、すでに前提され、別の仕方で別のキネステーゼ的感觉が

<sup>(43)</sup> この草稿は『イデーIII』に付論1として収録されている。

働いていたということである。すぐに気づかれるように、ではこの別のキネステーゼの感覚もやはりキネステーゼである限りは身体に局所化されていたわけであり、すでに身体が前提され・・・という循環構造が見出される。いかにこの循環は解消されるのか。けれども『物講義』では、フッサールはこの問題を度外視し、キネステーゼの感覚の客観化の機能と事物構成の理解のみに取り組む。このフッサールの態度は、全く適切なものであると思われる。前述のようにキネステーゼとは、まず身体があり、そのいずれかの部位が運動することで主観に感じられる感覚のことではない。現象学的還元を遂行しているわれわれは、超越的事物の存在を前提することは許されなかったからである。それゆえ『物講義』での分析では、本来循環は存在していないはずである。絶対的な認識基盤と認識の基礎づけを試みるために、あらゆる超越的存在をエポケーし絶対的に明証的な純粹意識の領域へと至る。その領域で与えられるヒュレーと統握という働きにおいて、われわれにいかにして外的事物という意味が与えられるかを記述的に分析していく。そのヒュレーには色の拮がりといった視覚的感覚や冷たさ、滑らかさといった触覚的感覚と並んで、キネステーゼ的感覚も含まれている。それを統握することによって、「対象が運動している」、「空間が拮がっている」などのノエマの意味が構成される<sup>(44)</sup>のである。そのノエマの意味は、数学の真理のようなイデアールな対象でもなければ、喜びや悲しみといった心的な内容でもなく、まさに外的な事物として志向的に（もちろんそのノエマの意味が、喜びや悲しみなどの情意的意味をさらに含み持つことは当然あるが）捉えられている。目の前の机やその上にある箱も、それが事物の理念によって「生活世界的アプリアリ」<sup>(45)</sup>を描かれている限りは、同じく外的事物として捉えられるが、またわれわれは外的事物でありながら、特異な対象とも出会う。つまりその事物を知覚しようとする時に、キネステーゼの局所化とその機能発揮が同時的に生じるものであり、それをわれわれは事物ではなく身体と捉える、あるいは身体としてノエマを構成するのである。このような過程を考えれば、『物講義』が初めに身体を前提していないことは明らかであろう。あくまでも最初の事物構成において、ともに働いていなければならぬキネステーゼは身体の運動によって引き起こされるものであるから、やはり身体がすでに与えられているはずだと主張するならば、それはわれわれがヒュレーを受け取るのは、すでに事物が存在

<sup>(44)</sup> この構成にキネステーゼの持つ地平的かつ目的論的構造が関与していることは前章で考察した。

<sup>(45)</sup> 学問以前の生活世界にあっても、そこで出会われるものは自らのうちに学を可能にするような普遍的構造を持っていると『危機』で論じられた(Vgl. VI,142)。外的事物であれば、それは時間空間構造であるだろう。



していなければならないと言うのと同じである。事物の存在措定を括弧に入れている以上、このような言説は現象学にとって何の意味も持たない。

したがって繰り返すが、身体構成において循環は存在しない。にもかかわらずフッサール自身がこの循環問題を再び取りあげている。「身体というわれわれの場合に、すでに身体が事物としてそこにあることをわれわれは前提していた。しかし身体がわれわれにとって経験のうちで事物であるのは身体を自由に可能的に触れまわすこと(Hinwegtasten)、見回すことなどによってのみである。しかしこの触れること、見ることはそれ自身やはり身体の活動として統握されるのであり、その場合身体を事物として統握することは再び可能な身体運動を邇示する。したがってわれわれは困惑に陥る恐れがある」(V, 121)。1925年の『現象学的心理学』でも同様の発言が見出される<sup>(46)</sup>。フッサール自身の問題提起の意図とは、何であろうか。『物講義』の議論の枠組みで答えたわれわれの「循環は存在しない」という見解を越えて、身体がすでに前提されているという事態を議論に整合的に組み入れる必要が生じたのであろうか。おそらくこのように考える場合、「ノエマ的意味として身体」がすでに構成されてしまっているのではないかという風に「循環」を読み換えている。たとえそのような読み換えが生じても、身体の循環という事態は厳密に見れば、やはり認められない。というのは結局、循環の問いをフッサールは今まで論じてきたプログラムに従って解いているからである。またとりわけ身体の循環を取りあげている研究者も、例えばクレスゲスのように、触覚の二重感覚の働きの解釈を通じてアポリアを解消できるとしている。これについてはこの後すぐに確認していく。いずれにせよ二重感覚による身体構成という主張は、フッサールの見解の根幹をなすものであり、それがアポリアを解くのであれば、この問題の提起によって新しい発見があったわけではないということになる。循環を論じることは、言い過ぎを恐れず言えば、疑似問題なのであり、むしろそれによって身体をすでに前提するような誤解を回避すること、もしくは超越論的現象学の内実を明瞭にすること<sup>(47)</sup>に意義があるような問題なのである。

1912年の草稿でフッサールは循環のアポリアを指摘した後、「この困難は、単に事物を構成するだけで局所化されていない感覚に対して、事物を構成し身体に局所

<sup>(46)</sup> 「今やわれわれの知覚の志向的な内的分析にとって、知覚器官の統一としてのわれわれの身体が主體的考察のうちに入ってくる。そこにおいて事物が知覚的に与えられる志向性の研究は、それに対応した知覚機能における自己の身体の志向性を研究することなしには遂行され得ない。しかし私の身体は私にとってやはり事物として与えられている。とすれば、われわれは循環の中で動いているのではないか」(IX, 196f.)。

<sup>(47)</sup> ただしフッサール自身が、このような誤解を解くことと身体を超越論的現象学の問題圏を明瞭に語っていないということが、循環をこのように問題化させているだろう。

化されるという二重の機能における触感覚がもつ優位を理解させる」(V, 121)と続けている。クレスゲスはこのフッサールの見解に関して、その超越論性の意味をより明瞭にした。二重感覚にあっては、同一の感覚与件が局所化を示す与件であると同時に対象の客観的規定を示すものとして機能する。したがって自己触知において「キネステーゼ的体系はそれ自身对象的に与えられているのであり、自己統覚、反省性という仕方と与えられているのである」<sup>(48)</sup>。つまりキネステーゼは「私はできる」という能力として直接意識されるし、またそれ自身によって媒介されて対象としても意識されるということであり、超越論的に理解されれば、構成しつつ同時に構成されるということである。ここでは超越論的主観性は「能力の体系」としてのみあらかじめ与えられて、次にそのキネステーゼを発揮することで(構成することで)、またそれが身体に局所化されるキネステーゼとして構成されるという構造になっている。キネステーゼの自己構成という働きによって、身体をめぐる循環が解消されたかのような印象をわれわれはたしかに持つ。しかし超越論的主観性はあらかじめ身体を持つということはなく、それが超越論的な機能を用いて自己の身体を構成したという論点は当初から保持されてきたことである。したがって構成されるべき身体がその構成する機能においてすでに前提されているのではないかという問いは、クレスゲスの解釈を待つまでもなく、成立しない。それでもなおクレスゲスは、アポリアを原理的に解いたと語り、あるいは構成する働きをするキネステーゼは身体のキネステーゼだと異議を唱える論もある。「それゆえ物構成のために物としての身体運動が前提されるという循環は、その意味で存在しないと言うことができる。しかしこれによって循環の問題が完全に解決されたわけではない。キネステーゼ的感覚はやはり身体のうちに局所化されているものとして経験されるからである」<sup>(49)</sup>。もちろんこれらの論者が、現象学的還元の意味を捉え損なっているということはないであろうから、われわれとの見解の相違は、超越論性の不徹底にあると思われる。超越論的主観性がキネステーゼを働かせることは、事物として(事物という意味として)身体を持つことではないかという理解が根底にある時、循環問題が発生する。徹底的に超越論的に語るならば、それは身体を持つことではなく、むしろ「身体性」(Leiblichkeit)を持つことなのである。クレスゲスが「この考察様式は厳密に超越論的である(それは超越的統覚を欠いたものであるが)。というのはここでは能力の意識(das Bewußtsein einer Vermöglichkeit)だけが前提されているのだから」<sup>(50)</sup>と述べる時の「能力の意識」こそが「身体性」を意味している。超越論

<sup>(48)</sup> U.Claesges, a.a. O., S.107

<sup>(49)</sup> 細川亮一、前掲論文197頁。

的主観性は「私はかくかくのことができる」という身体性意識を持ち、その潜在性を実現させる<sup>(51)</sup>ことを通じてキネステーゼを能動的に発動させる。その時、クレスゲスが明らかにしたように、身体が構成される。能力性を伴ったキネステーゼが発動することで地平が開示され、事物が構成される過程をわれわれは前章で述べた。したがって事物構成と身体構成は同時的であるという言い方は、事物知覚に必ず身体が関与しているからというよりも、身体性に根づいたところで潜勢性を現勢性へともたらず構造<sup>(52)</sup>からなのである。超越論的現象学においては、身体構成の循環ではなく身体性と身体との構成関係が論じられなければならないのである。

次にこの身体性の内実が問題になるだろう。それが空虚な概念であれば、われわれの議論もまた単に身体を身体性と言い換えただけの空論になってしまうからである。先の定義によれば、身体性とは超越論的主観性に与えられている「能力意識」であった。対象からの触発に応じて現勢性へもたらされる潜勢的な能力は、能動性に先立つ受動性の場面で与えられるはずである。そうでなければ能動的なキネステーゼが発動されることはないだろう。能動性の条件として「私はできる」という意識が成立していなければ、主観性は行動を起こすことはできないのである。したがってわれわれは、能動性の成立条件としてこの能力意識を能動性に先立つ受動性の次元に求めなければならない。具体的に問いの形で定式化すると、キネステーゼが（もちろん身体は当然だが）生じる以前に、後になって局所化されるキネステーゼあるいは身体の運動であると統握されることになる「私はできる」という能力の意識が、受動的にあらかじめ与えられるのはいかにしてかとなる。この問いに、フッサールの後期思想の観点も導入しながら答えるように試みてみよう。

われわれは前節で、統握に先立って事物とも器官とも言えないようなぼんやりした状態を身体の根源的なあり方だと語った。フッサールは「身体性そのものの統握には、単に事物統握ではなく、むしろ感覚領野(Empfindungsfeld)の共統握が属している」(IV, 154)と述べているが、この感覚領野を地平的、非顕在的に拮がっているものと解釈することができるであろう<sup>(53)</sup>。地平的かつ非顕在的に拮がりをすでに主観性が領野

<sup>(50)</sup> U.Claesges, a.a. O, S.108

<sup>(51)</sup> これを促すのは、対象からの触発と目的論的に快を求めることであるということは、前章でわれわれはすでに論じた。

<sup>(52)</sup> 同じ地平的能力が事物と身体に等しく関与しているということは、第4章で述べるが、「原自然」やメルロ＝ポンティの「肉の存在論」へとつながっていく論点であると思われる。

<sup>(53)</sup> 同じ論点は伊藤均「フッサール現象学における身体の問題」(日本現象学会『現

という形で持っていること、このことを理解しようとする時、われわれに否応なく目についてくるのは「動態性」である。絶対的に静態的なものであれば、その容量がいかに巨大であってもそこに拡がりは見出されないはずである。幾何学の「点」は「位置のみを示し、拡がりを持たない」という定義上、それ以上分割できないものとされる。もし分割すればさらにその中に点を作ることができ、点の移動や交換が可能になってしまうからである。逆に言えば、切り離すとか結びつけるといった運動性、動態性が認められる時、それらは拡がりを持つことになる。

主観性の有する動態性とは、まず第一に意識流である。もちろんここでは能動性に先立つ受動性の場面なので、この意識流は時間そのものを構成する絶対的意識流として理解されなければならないだろう。主観性は内的時間意識として時間客観（時間の中で現出する対象）と自己自身（自らも時間の中を生きているから）を構成するが、それは未来予持から過去把持へとたえず「流れること」の中で遂行される。超越論的主観性の成立がこの流れることに依っていることから、時間の流れ、拡がりの意識が生じていると言えるであろう。ただわれわれはこれ以上、時間構成の問題には立ち入らない。時間は別の問題圏域に属するものであることと、主観性の受動的動態性をわれわれは他の要素にも求められるからである<sup>(54)</sup>。

拡がり地帯的な感覚領野として開示されるのと同時に、主観性はこの領野を自分が自由にできる唯一的な道具的器官とするために、「意のままにできる」という性格が先所与にならなければならない。まず初めに拡がり、次に能力意識がという形で段階的に構成されるのではなく、感覚領野を持つことがそのまま能力意識が生じるということなのである。このことを可能にする主観的動態性は、志向性である。と言ってももちろん能動的に何かについての意識として関わるという能動的な志向性ではなく、事物構成についての考察で述べた、受動的関心の覚醒に関係する志向性、衝動志向性である。感覚領野に対して「私はできる」が意味していることは、キネステーズが局所化され得ることとキネステーズと連動して領野の布置が変えられるということの主観性が知っていることに他ならない。このことは、拡がり全く同質で静態的であっては不可能なのであり、むしろ方向は定まらずとも運動ベクトルが拡散している象学年報10』1994年)で挙げられている。ただしわれわれと決定的に異なるのは、ここでは身体を受動的な構成を人格的自我の次元で語っているところである。一方、われわれは超越論的主観性、純粹自我の身体性を問題にしている。この二つの相違に関しては本論考第3章で論じる。

<sup>(54)</sup> 時間構成が最も根源的であるのは言うまでもない。感覚領野の拡がりを中心に参与している動態性は絶対的意識流に求められるだろうからである。われわれがこれから述べていく動態性は、むしろ領野の拡がり主観性の能力によって可動的であるという意識を持たせることに関わっている。

ければならない。領野が拡がっているとは、このようなベクトルが拡散しているということなのである。したがって静態的固定的な拡がりがまず構成されるということはある得ないのである。では運動ベクトルの拡散によって領野が拡がるという事態はどのように起こるのか。ほんやりと拡がっていくことを推進させるのは、偏差である。自分とは異なったものがあるから、己を越え出て他のなにものかへと向かうこと、脱自的に世界へ向かって出ていくことが可能なのである。「原初性(Primordialität)は衝動体系である。原初性を原初のままに存立しつつ流れること(stehendes Strömen)と理解するならば、そこには他者の流れに向かって入り込んでいく衝動が存している。この志向性(衝動志向性)は超越的な目標、感情移入された他なるものを持っている。この目標は原初性においては自己の目標であり、志向の核である」(XV, 594)。したがって感覚領野、身体性とは偏差の空間、「空間」という語による誤解を避けようとするれば、偏差によって編まれたものと言える。ちょうど全くの水平面では、水は安定して止まり続けるが、面が不安定にぐらぐらしてたえず面の角度に偏差が生じていれば、水は傾きに従って流れるのに似ている。主観性が自己完結的に充足していれば、偏差も生まれまいし、あたかも永遠の今のごとく不動のまま安定することができるであろう。しかしそのような主観性は存立し得ない。意識の本質が志向性にある以上、主観性はたえず自己を越え出ていく中で生きるからであり、また自分の存在は他者の存在に依存しているからである<sup>(55)</sup>。したがって偏差とは主観性の存続に関係して生み出されているものなのである。後期フッサールの観点で語るならば、自分が超越論的主観性として生きるためには、その根源的な原初的(primordial)領域において他者への志向がなくてはならない。すなわち衝動志向性が最も低次の場面で働くことが必要なのである。そしてこの衝動志向性が、前人称的な根源的場において偏差と主観性の存立を可能にし、ひいては主観性に能力意識をも可能にしている。(根源的な)自己から他者へ、潜勢性から現勢性へ、自己の中心点から漠と拡がる感覚領野の周縁部へ、感覚領野の布置を変えることで何らかの「対象」の現出像が変わること、これらはすべて自己内偏差にその端緒を持っていると解釈できよう。われわれの偏差についての議論が、身体性の発生的構成に関係するものであることに注意するならば、主観性は必ず身体性ととも受動的に存立するということが、他者性と身体性は、単に他者を認識するとき身体物体との対化が起こること以上根源的に関係していることに気づかれるだろう。

<sup>(55)</sup> 単純に自分が生み出された両親のことを考えても、あるいは超越論的に自他の等根源的な地盤としての前人称的な主観性を考えても、他者に依存していると言えるだろう。

上記の「偏差」は感覚領野の拡がりと能力意識の形式的側面を論じているが、当然「能力」とは、それが身体性に属するものであっても、何かを行う能力であるのだから質料を持たなければならない。日常で「私はできる」と言えば、手を伸ばして何かを掴むとか、ある高さを飛び越すといった行動に対して主張されることである。もちろんここでは、現象学的還元を遂行した主観性が有する「私はできる」であるから、その能力は具体的な行動というよりは事物の非本来的な現出を支えるといった地平的可能性に関係している。そうは言っても、それは具体的にキネステーゼを規制するものであるのだから<sup>(56)</sup>、具体性を持たなければならないだろう<sup>(57)</sup>。したがってここでもわれわれは能力を動的に理解する必要がある。具体的なキネステーゼを遂行するためにはある程度の反復が必要になってくるはずである。その反復を通して能力は一層スムーズに発揮されるように高まっていく。能力意識は地平的にいつも作動しているものである。そうすることで、本来的に呈示されている側面を越えて対象という意味を構成できたのであった。地平のいつも背景に退きながら呈示を可能にする、支えるという性格は、意識的能動的に動員されるものではない。それゆえ反復によって自然に連合するようにならなければならない。能力は繰り返されることで「習慣性」として身体性の契機となるのである。身体性は歴史的流れ（動態性）を、言い換えれば、習慣性を沈澱させるという性格を必然的に有する。ピアノがうまく弾けるようになる等の例によって表現される、身体に過去の実践が沈澱し、それが未来の規定に関わっていくプロセスは、単に身体が様々な動作に慣れていくという内世界的(mundan)な出来事なのではなく、身体性の次元ですでに起こっている超越論的な事態なのである。われわれは「習慣性」に関しても身体性と身体の区別に留意しなければならない。二つの習慣性については第3章においてその相違点を明らかにしたい。

感覚領野が受動的に所与となるのは、以上のように衝動志向性が生み出す偏差によって主観性に漠として力動的な拡がりが開かれるからである。その力動性が「私はできる」という能力を根拠づけている。さらにこの可能性の意識から、地平が開かれて超越的な空間事物が構成されるというのは前章で見たとおりである。ベルネの「フッサーが、事物を構成する意識と、とりわけその意識と実的に織り合わされている感覚とに『先現象学的』または『先経験的』空間性ないし延長を帰せざるをえなかったことが、やがて明らかになるだろう」<sup>(58)</sup>という解釈がいまやわれわれにはよく理解でき

<sup>(56)</sup> 事物の背面への志向だけでなく、背面に回って見るということも「私ができる」によって可能になっている。

<sup>(57)</sup> 超越論的な議論において具体的なものを論じる意義は、第3章の「純粹自我の習慣性」を主題として明らかにされる。

るはずである。先経験的な延長とは、上記の偏差によって開かれる拡がりを意味している。意識は事物からの触発を受け、関心をそちらに向けて感性的感覚を受容する。感覚与件は存在的アプリオリ(ontisches Apriori)として時間空間構造を持っているが、主観性の方もその構成における規制として構成的アプリオリを有する<sup>(58)</sup>。事物構成の際にこの構成的アプリオリが働くのは、身体性(身体ではない)にも拡がり時間構造があるからということになるだろう。そして結局、フッサールの見解が再び目的論の色合いを帯びていることにわれわれは気づくのではないか。というのは超越論的主観性が事物と自らの身体をそれぞれ特性(前者を外的超越的事物、後者を事物かつ知覚器官)を持つものとして構成できるのは、感覚領野とともにキネステーゼ的能力意識が受動的にあらかじめ所与になっているからであった。この能力意識の先所与性は、われわれの見解に従えばフッサールが表明的に展開してはいないものの、後期の衝動志向性が働くことによって生み出される偏差に負っているということになる。フッサールは、原初の衝動レベルで自己と他者は相互に内属し合いながら互いを志向するということを基点として、高次の段階での人格的交流や社会的交流も目的論的發展として捉えていた。衝動で起こった志向的運動は人間理性の自己展開という形で人類の理念へと発展していくのである。キネステーゼ意識の受動的な構成をここでも衝動に求められ得るということは、始源から目的論的に導かれて「高進する」<sup>(60)</sup>という説明様式の現れのはずである。そこにはどの段階においても志向運動による(自己から他者へと越えていく、ただし志向的に)脱自構造が一貫して見出される。構造の共通性は原初レベルに、そしてそれを高次レベルにまで一貫するように推進させるのは理念としての目的であると言えるのではないだろうか。

これまでのところをまとめてみよう。触覚的キネステーゼの局所化に身体構成の場面を求めたフッサールは、そこではすでに局所化される身体が構成されているのではないか、人は循環に陥るのではないかと自問した。しかしこの考察が現象学的還元を施した超越論的意識において行われている以上、超越物としての身体はエポケーされている。したがって「身体というわれわれの場合に、すでに身体が事物としてそこにあることをわれわれは前提していた」(V, 121)という言説は無意味であり、循環問題は存在しない。それでもなおここに循環を見出す論者は、おそらくキネステーゼを用い

<sup>(58)</sup> Vgl. Bernet, a.a. O., S.115

<sup>(59)</sup> 構成的アプリオリと存在的アプリオリについては、Vgl. U.Claesges, a.a. O., S.30

<sup>(60)</sup> 「高進する」とは、高次の段階に進んでいくの意味である。篠憲二「身体現象学」『岩波講座 現代思想6 現象学運動』(1993年)において用いられた術語である。

て身体を構成するとき、そのキネステーゼが超越的にではなく、「志向的に構成された身体」という意識（ノエマ的意味）をすでに持っているということを問題にしていると思われる。もし循環問題に意義があるとすれば、このような誤解を回避すること、ないし超越論的現象学の問題圏を明らかにすることにあるだろう。前提されているのではないかと疑われた「志向的に構成された身体」という意識とは、身体ではなく超越論的主観性に先所与となっている能力意識としての身体性である。それゆえ超越論的現象学は身体性と身体の構成関係を志向的に分析していく。身体性は、超越論的主観性にとって「私はできる」という形の先所与性である。この先所与はキネステーゼを働かせることはいわば条件として受動的に構成されている。能力意識の受動的構成を、われわれはフッサールの後期思想を視野に入れて探ってみるならば、感覚領野を運動ベクトル的な漠とした拡がりとして開く偏差を生み出す衝動志向性によって解釈できるだろう。そこでは根源的時間意識や習慣性とのつながりが問題化してくる。またこの衝動志向性に見出される自己を越え出ていくという構造は、超越論的主観性の能力意識、世界構成という高次の段階でも保持されるものであり、その一貫性は目的論的に説明されていると思われる。

以上のようにわれわれは、身体に関する二つのトピックを取り挙げて論じてきた。もちろん「身体」というテーマはこれに尽きるものではない。その広い問題圏域から後の章で、本章の成果を援用しながら「身体」という領域の扱いを領域的存在論と態度概念の相関において考察するという課題をわれわれに課することにする。これは中期フッサールの構成的現象学と領域的存在論の考察という本論考の中心テーマから要求されていることではあるが、同時にまた次のような問いに答えるという側面も持っている。すなわち上記のように超越論的主観性の身体性を論じることは、フッサールの超越論的現象学のプログラムにとってたしかに重要なことであろう。しかし生命や身体を徹底的に機械論的・自然科学的に（あるいは分子生物学などではすでに工学的にも扱われている）捉えようとする傾向が隆盛な現代にあって、それによって引き起こされる倫理問題などへの対処は、身体や生命を具体的に生きている場面に連れ戻して考えることにあるとされる<sup>(61)</sup>。したがってわれわれは超越論的に身体性を問うことよりも、むしろ内世界的な具体的な身体、つまり「生きた身体」を現象学的に把握していくことが必要なのではないか。われわれは「身体」にあっては「ムンダーンな現象学」に営みの場所を見出すべきではないか。超越論的現象学を採用せずに、地平論

<sup>(61)</sup> 現象学が主張する「生活世界」というテーマが、社会学やエスノメソドロジー、コミュニケーション理論、人類学などに広範な影響を及ぼしていることも、このような事情から理解できるであろう。



的思考を自然的態度において遂行することで十分な成果が得られるはずではないのか。以上のような反論である。したがってわれわれは、現象学は超越論的でなければならないのかという問いに、「身体」に関する領域的存在論をめぐる考察の中からなんらかの解答を提供することを試みるのである。

そして、「イデア」では三つの自我が区別され論じられる。しかし、その区別の成立にたいしては、われわれが考へられているのではなく、その区別が三つの自我、あるいはそれらの方を意味している。ここで先行する二つの章で暗示されていた「意識」概念が、一層突っ込んだ形で扱われなければならない。なぜならフッサールは「意識」「対象」と一つの態度のうちで選んでいたのである。自我の三つの区別とそれとは区別その前提は違っていないからである。すなわち三つの態度に対してそれぞれの自我の扱え方があるということである。したがってわれわれはその区別の前提を論ずると、同時に三つの態度概念を区別化することになる。ここでは「意識」の区別についてのアウフクインを学ばないから、それに対する自我の扱え方を論じていく。

まず態度概念の区別を論ずる。ただし態度概念が区別されるければならない中心的理由を、今まで行ってきた章で、2章の分析との関係については大體が述べることになる。「意識」は超越論的存在論における最も重要な概念とわれわれは考へるからである。フッサールは多くの態度を区別した。理論的、倫理的、実践的、自然主義的、人間主義的、自然的、歴史的、科学的、現象学的などである。態度において思考や意識の対象が区別される。われわれは理論的、自然主義的、人間主義的、現象学的の四つについて取り上げる。「イデア」ではこの四つにそれぞれ対応して、自我区別は「理論的」「自然的」「人間主義的」「現象学的」の四つが対応している。

次に各自我の概念と態度概念を見ていく。まず、これらの自我は現象学のアウフクインと超越論的存在論の区別によって分けられる。現象学では超越論的存在論が自己を区別した形態のものであり、現象学的に区別するものは「アウフクイン」という意味を持つ。一方、超越論的存在論は現象学に区別する超越論的存在論の自我である。しかしながら、「イデア」の区別として区別される「理論的」「自然主義的」を論じる際、アウフクインの自己区別としての現象学的自我と超越論的存在論の自我との区別が、フッサールが区別していないがしるかにされているように思われる。本章で区別としての態度概念は、

「イデア」では、フッサールが区別する多くの態度概念を区別したことは、その区別が現象学に区別するものではない。またこのことは同時に態度概念を二つの区別タイプ（自然主義的・人間主義的）に区別するものとして区別する。これによって人はすでに「現象学」と「超越論的存在論」の区別が、現象学上の区別問題を区別してしまっている。 (Wilhelm Fink, *Die Grundgesetze der Phänomenologie*, 1972, p. 100)

本章においてわれわれは、フッサールのプログラムの順序に従い自我の構成を考察していく。『イデーⅡ』では三つの自我が区別されて論じられる。といっても三種類の独立した自我が考えられているのではなく、一つの自我の三つの側面、あるいは捉えられ方を意味している。ここで先行する二つの章で暗示されていた「態度」概念が、一層突っ込んだ形で触れられなければならない。なぜならフッサールは「事物」「身体」を一つの態度のうちで扱っていたのに対して、自我の三つの捉えられ方とは態度との相関によって生じているからである。すなわち三つの態度に対してそれぞれの自我の捉え方があるということである。したがってわれわれはその自我の相違を語る時、同時に三つの態度概念を問題にすることになる。本章では「態度」の違いについてのアウトラインを示しながら、それに対応する自我の構成を論じていく。

まず態度概念の区別を検討する。ただし態度概念が考慮されなければならない中心的理由や、今まで行ってきた第1、2章の分析との関係については次章で述べることになる。「態度」は領域的存在論における最も重要な概念とわれわれは考えるからである。フッサールは多くの態度を区別した。理論的、価値論的、実践的、自然主義的、人格主義的、自然的、独断的、哲学的、現象学的などである<sup>(62)</sup>。態度において思考や行動の対象が考慮される。われわれは自然的、自然主義的、人格主義的、現象学的の四つについて取り上げる。『イデーⅡ』ではこの四つにそれぞれ順に、自我人間(Ich-mensch)、心的自我、人格的自我、純粹自我が対応している。

次に各自我の特徴と相違点を見ていく。結果、これらの自我は現象学のムンダーン性と超越論性の区別によって分けられる。前者三つは超越論的な純粹自我が自己を統覚した形態なのであり、世界内に実在するもの(ムンダーン)という意味を持つ。一方、純粹自我は究極的に世界を構成する超越論的な自我である。しかしながら、『イデーⅡ』の成果として評価される「動機づけ」や「習慣性」を論じる際、ムンダーンな自己統覚態としての人格的自我と超越論的な純粹自我との区別が、フッサール自身によってないがしろにされているように思われる。前章で身体性としての能力意識は、

<sup>(62)</sup> フィッシャーは、フッサールがこのように多くの態度概念を用いられたことは、その共通分母を見つけることを困難にしている。またこのことは同時に態度概念を二つの根本タイプ(自然的と哲学・現象学的)に還元することへと通じる。これによって人はすぐに「自然性」と「超越論性」の対立にのみ注目し、態度概念の固有問題を忘れてしまうとしている。Vgl. Matthias Fischer, *Differente Wissensfelder Einheitlicher Vernunftraum Über Husserls Begriff der Einstellung*, Wilhelm Fink Verlag, S.14f.

習慣性によって沈澱しなければならないということを明らかにした。その自我の習慣性が問題になる時に超越論性が議論に十分反映されないということは、ここでもムンダーンな現象学が重視されるべきではないのかという疑問に再び出会うことを意味する。そこでこの問題を検討するために、フッサールの人格的自我と純粹自我の記述を（特に習慣性について）追いながら、その違いを際立たせていく。この差異が、超越論的現象学の意義を、とりわけ「他者」と「身体」というテーマに関してわれわれに見せてくれるはずである。

## 第1節 態度概念の検討

「態度」(Einstellung)という概念をフッサールが導入し、頻繁かつ様々な場面で使っているということ自体が、現象学的方法の特徴をきわめて明瞭に表していると思われる。なぜなら態度とは、主体と客体との関係のうちで問題になってくるものだからである。つまり主体がある態度を取ることによって、それが対面している客体もそれに応じた表情や特性を持つようになるからである。これは全く日常的な場面でも見いだされる事態であろう。たとえば私が人に対して友好的な態度をとってその人に接すれば、彼が私に嫌悪感を抱いているというようなことがない限り、私にも友好的なふるまいを返してくれるはずであり、彼の表情や身ぶり、言動は総じて友好的なものに映るはずである。逆に嫌悪感を持つという態度を取れば、彼の友好的な態度も私にはより一層不快感をつのらせるということもあり得る。もちろんフッサールの語る「態度」は、この例のようなことを考えていたわけではない。しかしこのきわめて卑近で世俗的な例においても、主観の取る態度に相関的に対象が現れるということが示されているということから、「主観にとっての対象」という形で、相関関係を志向性と捉えることを主題とした現象学の基本的な姿勢が指示されている。大きく分類すれば、フッサールは態度という概念においておもに三つの主-客相関関係を考察対象にしていると思われる。

- 1、人間の日常的な活動における世界やものとの関わり（人格主義的態度 *personalistische Einstellung*）。
- 2、理論や学の対象として世界や自然を捉えて学的認識を遂行するときの関わり（理論的態度、自然主義的態度 *naturalistische Einstellung*、心理学的態度な

ど)。

3、哲学的に(特に現象学的に)世界や自己、あらゆる対象を思惟するときの関わり(哲学的態度、現象学的態度 *phänomenologische Einstellung*)。

まず1と2の二つを含んだ広い意味での「自然的態度」(*natürliche Einstellung*)を見てみよう。

『イデーニI』において「現象学的基本考察」と題された第二編は「自然的態度」の記述から始まっている。私は世界が無限の空間のうちで拡がり、時間の中で生成しているということを意識している。もちろんその拡がりには均等なものではなく、正確に語れば、世界は現勢的な知覚領野によって中心化され、そのまわりにはほんやりと意識された未規定的現実性の地平の領域がある。この構造は時間に関しても主張される。つまり現勢的な今が中心としてあり、過去と未来が徐々にその生気を失って意識の奥底に沈澱していく。そのような空間、時間的世界の中に私はみずからを見だし、そこで出会われる物的事物、その他のアニマを持った存在者(他の人間、動物)と様々な仕方に関わっている。私は事物や人を単に眺め、その特徴を把握しようとしたりあるいはその価値を認めて欲したり、何らかの行動に利用するという形で、世界の中に存在している。事物の方も、五つの色から成っているとか、美しい花としてあるとか、誰かの贈り物に最適であるなどと様々な性格を身に纏っている。したがって「この世界は私にとって単なる事象世界としてだけではなく、同じ直接性において価値世界、財世界(*Güterwelt*)、実践的世界としてそこに存在している」(III, 58)。また数学などの理念的対象は、花や箱のようにリアルな実在として世界に眼前するわけではない。しかし「私が算術的に態度を取っている(*eingestellt bin*)場合、そしてその限りでのみ算術的世界は私にとって存在する」(III, 59)。したがって理念的世界は、どれほど価値世界や財世界とは異なって見えようとも、同列に並ぶのである。つまり価値世界が私に眼前するためには、私が価値的に態度を取らなければならないのであり、その事物の価値を受け取ろうとする態度が必要である。財世界も私が金銭的な、財的な観点を取ることではじめて眼前に存在するようになる。したがって理念的世界もその他の世界も「対応する態度の遂行において私に帰せられる」(III, 59)という点では、全く同等だからである。それでもやはり理念的な世界は、自然的世界とは連関を欠いていると言われていたので(III, 60)、自然的世界からの移行の困難さ(数学的訓練の必要性)によって価値的・実践的世界から区別されるだろう。

だがしかし、フッサール自身はこの「自然的世界」という術語に対していささか不

用意だと思われる。自然的世界は、われわれが生きている限り絶えず私にとって現にそこに存在しているのであり、数学を行うために算術的態度を遂行しているときにもこのことは変わらないとされる。この世界を私はそこに存在するもの、それが与えられるがままに存在しているものとして絶えず受け取っているものであり、自然的世界の所与をわれわれがどれほど疑ってみようと「自然的態度の一般定立」(III, 61)にはなんら変更を及ぼすことはないのである。したがってこの一般定立が遂行されている状態で私が世界と関わっているときの私の態度が、自然的態度ということになるであろう。全くこれは正しいだろう<sup>(63)</sup>。けれどもフッサールの不用意さはこの自然的世界が即座に価値的世界、実践的世界でもあるとした点に存する。われわれの解釈によれば、これらの世界もそれぞれにふさわしい態度を取らなければ、存在しない。これらの諸世界は自然的世界とは区別される。自然的世界は自らのもとに諸世界を包括しているのである。自然的世界、自然的態度そのものは、いつも背景として作動しているので表明的に遂行される必要がなく、その一般定立によってわれわれの事象世界、価値世界、実践世界などを支えている。このように言うと、価値的世界や実践的世界も表明的に遂行されない形で直接与えられているはずだと反論されるだろう。しかし価値や実践的意義を与えるあるいは見出す作用が通常の反省において与えられる限りは、その遂行形態が(反省的にではあれ)、顕在的になる。一見、一般定立も同じように反省化されるようだが、一般定立はその反省作用を遂行しているときにも背景的に作動しているのであり、これを顕在化することは同じ次元での反省作用には不可能である。それゆえ現象学的還元が遂行されなければならないのである。

還元については後で述べるが、結局、数学などの理念的世界やわれわれが日常体験している実践的世界などは、対応する態度の顕在的な遂行と共に所与となる世界である。一方、フッサールが語る自然的態度、自然的世界とは絶えず背景的なのであり、われわれが具体的に生きている場面ですべて非表明的に取られている態度であり、その世界を表す名称である。にもかかわらずわれわれは、逆説的な言い方になるが、その態度を表明的に遂行することもその世界を生きることもできないのである。それゆえ具体性を持って「態度」について語ろうと思えば、顕在的になる実践的世界や理念的世界に相関する態度にならざるを得ない。かくしてフッサールは『イデーⅡ』で、自然的態度の二つの態度、人格主義的態度と自然主義的態度の区別を導入することになる(IV, 174) (このことをフッサールが自覚していたかどうかは、われわれには問題

<sup>(63)</sup> われわれは『イデーⅡ』とのつながりで、「自然的態度」を理解するように以下で試みる。

にならないが)。

自然主義的態度とは、われわれが自然科学に関係しているときに取っている態度であるように思われる。しかしそれはそのまま、数学や物理学を遂行している場合の態度というわけではない。むしろそれらの学、自然科学が可能になるためのわれわれの態度を意味する。そのとき世界は、「単なる事象の領域」(IV, 25)である「自然」として自然科学の相関者と見なされているのである。化学では、水は $H_2O$ として捉えられたり、そこにどれぐらいの塩素が含有されているかなどを数値を用いて表す。このように化学が成立するためには、事物に対して化学的に理論的な態度を取ることが必要であるが、さらにその基礎には、水から「われわれに潤いを与えてくれるもの」といった価値的意味や「植木にやる水」、「飲料水」といった実践的意味を捨象する態度が存している。化学にとっては「飲料水」であれ、「植木用の水」であれ、等しく $H_2O$ と見なされ、考察されるからである。もちろんその分析結果に従って、その水が飲料に適さないなどの判断が下されることはある。しかしその水の持つ実践的意味を考慮することは、化学上の分析を行うことにとっては二次的である。したがって水を「単なる事象」としてのみ捉え、いかなる価値述語、実践述語もそこに見いださないという態度が、化学的理論的態度に先行している。この理論遂行に先行的な態度こそが自然主義的態度である。数学や化学などの実際の内実に対応するのではなく、むしろそれらの学の対象を保証しているのであり、したがって個別学の対象の本質を領域として画定するという意図を持った領域的存在論に自然主義的態度が関わっているのは明らかであろう。自然科学の相関者である「自然」とは自然主義的態度を取るときにはじめて対面するものなのである。その後その自然に対して、各学問が対象の特性として告知されるものを数学的に把握し、高次の物理学的事物や化学的事物を構成していくということになる。したがってこの態度を取っていれば、主観であるみずからも身体と心の統一体として心理物理的实在( psychophysische Realität )となる。生理学や医学の対象領域として心理物理的实在としての「人間」が見出されるのである。ここでの支配原理は、事物構成と等しく因果性である。例えば、血流が止まることで身体の或る細胞に酸素が供給されなくなれば、その部分は破壊されるといった事柄は、細胞の生理学的メカニズムに従って因果的に説明される。そのように捉えられる人間は、私の「友人」や「恋人」などという意味を剥奪された(価値述語や実践述語を欠いた)「自然としての人間」(Menschen als Natur, IV, 143)に他ならない。また人間は単に物理的实在ではなく、心理的存在でもあるので心理学の対象となる。次節および4章で述べるように心や心的自我のフッサールの記述が事物との対比を強調する中で行

われているために、態度概念が見落とされ、心的自我が誤解される傾向にある。この誤解を回避することが、われわれの目標の一つである超越論的現象学の射程の素描につながるだろう。

一方、人格主義的態度とは、端的に言えば、われわれの日常的な態度である。「われわれがお互いに生き、互いに対して語りかけ、挨拶で握手の手を差し出し、愛や反感、信念と行動、語りかけと応答において関係しあっているならば、われわれはいつでも人格主義的態度にある」(IV, 183)。例えば私は机の上にあるペンと「筆記用具として私にとって役立つもの」という意味連関で関わるのであり、握りが自分の好みに合わなければ、そのペンは「筆記用具だが書きにくいもの」という対象になる。私がそのような態度を取って世界と関わる時、世界は「私にとっての世界」としての周囲世界(Umwelt)になる。この周囲世界の主観は、心理物理的実在としてではなく、人格(Person)として捉えられる。先の自然主義的態度とは対照的に、今度は私が出会う人間は、(高次の生理学的対象として語るならば)タンパク質で合成された、すなわち自然としての人間ではなく、まさに私の親友や掛け替えのない肉親などの存在なのである。さらに人格同士はもちろんのこと、事物との関わり方の支配原理も異なっている。「自然的実在としての事物と人間との間の因果連関の代わりに、人格と事物の間の動機づけ連関が生じているのであり、これらの事物は——中略——人格的意識の志向的对象である」<sup>(64)</sup>(IV, 189)。類似した例で語れば、流血している人を見て「どうしたんですか」と私が尋ねると、その人は「皮膚と血管の損傷によって血液が体外に流失しているのです」とは答えないだろう。通常は私もその人も「血流のメカニズム」のことを思い浮かべることはなく、どのような出来事によってその流血がもたらされたかを問うている。そして私は、その人に助けの手をさしのべ、また暴力によって出血させた人物を憎んだりという形で、動機づけられて行動する。また人格は個人だけではなく高次の段階においても形成される。フッサールによれば、友人のサークル、クラブ、結社、教会などは「相互理解、了解において構成される周囲世界」であり、「コミュニケーション的周囲世界」(kommunikative Umwelt)と呼ばれる。コミュニケーションを介して人格である諸個人は結合して高次の人格が構成されるのである。ある学術団体は社会的な主観的なもの(soziale Subjektivität)<sup>(65)</sup>という一つの結合体なので

<sup>(64)</sup> 人格的意識の志向的对象を単に価値対象や実践対象と狭く捉える見解が見受けられる。しかし人格的自我は単に表象的に対象を捉えることもフッサールは折に触れて記述しているのである。そのような見解は態度と基づけの関係を混同していると思われる。

<sup>(65)</sup> 「主観的なもの」(Subjektivität)という術語は「主観性」と微妙な違いを持って使われているように思われる。最下の段階である個人から何らかのグループや団体と高次の人格

あって、単なる研究者の集まりではない。そして何らかの問題や社会的事態に対して学術団体としての見解や態度を表明する。そのような振る舞いも動機づけによって生じているのは言うまでもない。もちろんその団体を取りまく関係者の側はその団体に対しての周囲世界となる。このように人格主義的態度においては主観はどの段階のものであれ、人格として動機づけによって自己のまわりにあるもの（周囲世界）と対面しているのである。

最後に現象学的態度について触れておきたい。現象学的還元との関係で、ここでは現象学的態度における現象学の視線が自然的態度（広義の）にいかに向けられるのかということを確認しておきたい<sup>(66)</sup>。フッサールの構想している領域的存在論は、領域が主体の取る態度に相関的な現れ方をするものである以上、ある意味で「態度」そのものの研究という性格を持っている。しかし人格主義的態度にある私にとってその態度を対象化することはできない。反省できるのは、私にとって役立つ「道具」として、私を感動させる「芸術作品」としてある対象を構成している作用だけ（もしくはそのノエマをノエマ的反省の対象とする）だからである。人格主義的態度を記述し、自己を人格として、その周囲世界との関わりを動機づけ連関として捉えるには、その態度から外へと出ていかなければならない（まさにメルロ＝ポンティが現象学的還元の意味をそう理解したように）。この態度そのものを対象化する方法によって、前述のように、一般定立がすでに人格主義的態度においても作動していたということが明らかになってくるのである。「態度の理論で、——中略—— 多様な媒介の道 (Vermittlungsgänge) を通じて最終的に、『諸態度の態度』、すなわち現象学的態度が得ようと努められているはずである。この態度においてわれわれはその知がまさに根源的生である根源的生についての知における諸学の学を持つことになるだろう」<sup>(67)</sup>。領域と態度の相関については次章で論じるが、領域的存在論の構想には現象学的還元が不可欠であることは、次のフッサールの言葉がはっきり示している。「この連関（絶対的意識の本質連関）への還元によって、われわれはいつでも様々な態度の所与を正当な理解へおき、絶対的に評価するという状態にあるのである」(IV, 180)。したがってフッサールが人格主義的態度を記述する考察はまさに現象学的な研究なのであり、そこで用いられる方法はすべて現象学の格率に乗っ取ったものでなければならない。対しても周囲世界との関わりが認められるので、広い意味での主観的なものについて考えている。Vgl. IV, 196

<sup>(66)</sup> 現象学的還元の導入意図に関して、フッサール自身がテキストにおいて語っているその内容は、「自我」の節で述べる。

<sup>(67)</sup> Fischer, a.a. O., S. 19



「われわれが現象学的反省と還元を遂行するならば、――中略―― 形相的還元、すべての超越化する統覚からの開放を遂行するならば、われわれのあらゆる研究は純粹に現象学的なものに変わる」(IV, 174)。

これらの態度概念に対応して自我が統握される。まず自然主義的態度によって捉えられた心的自我を『イデーⅡ』の叙述に沿って見ていく。

## 第2節 心的自我の構成

フッサールは『イデーⅡ』の第二編「アニマ的自然の構成」を次のような表題を持つ第19節によって開始している。それは「自然客体としての心の考察への移行」という表題である。ここから明らかなように、フッサールが行なった以下の考察は、自然客体としての心、および心的自我を対象としている。われわれが、世界を価値述語を含まない自然とみなしている態度において出会う心とその心の担い手である自我が、心および心的自我なのである。では心的自我とはどのようなものなのか。

フッサールによれば、心的自我はそれが実体的なりアルな統一であるという点で、純粹自我(超越論的自我)から区別される。人間主観はさまざまな意識経験をもち、その中で生きているが、この体験は主観性の特長(Eigenschaften)ではなく、心的状態である。われわれは自分に利になる知らせを聞いた時、うれしいという意識経験を、マイナスになる出来事に出会えば、悲しいとか辛いなどの意識経験をもち、うれしいとか悲しいという意識内容は私の意識そのものの特性を形成するのではなく、むしろある場合にはかくかくの意識であり、別の場合には異なる意識であるという心の状態を表している。したがってその状態を担うものとして心的主観は、実体とされるのである。この実体という捉え方から心的主観と物質的事物を平行に考えることが可能になる。すなわち実体とは単にその時々状態を持つ担い手ということを超えて、そのような振る舞い方のうちで固有な特性を有する担い手として見いだされるものだからである。物質的事物の節ですでに述べられたように、事物はそのつどの状況のうちで異なった振る舞い方をするが(異なる照明によって別の色をもって現れるなど)、そのうちで客観的な特性が告知されるのであった。これと同様に、心的主観は自らが置かれる様々な状況において、異なった心的状態(psychischer Zustand)(心の振る舞い方)を持つ。しかしそのような振る舞い方のうちに主観に固有な心的特性が告知され

るのである。たとえばある人は、他人の過ちやミスに対して大抵それを許すような心的振る舞い、心的状態（「それは仕方ないことだ」といった意識内容）を持つとすれば、そこから彼の心的特性<sup>(68)</sup>として「寛大さ」が捉えられるはずである。事物がその状況と状態に関して因果性という規則を持つとされていたように、心的主観も因果的に状況に関わるのである。寛大さという特性を持っている心的主観は状況との関わりに一定の規則が見いだされる。同じく「状況」に関わる純粹自我が心的自我から区別されるのは、この因果的関わりということによってであり、それゆえ事物との類似から心的自我はリアルな統一と呼ばれることになる。事物と外的状況との関わりを因果性として捉え、そこから価値述語を排除してその因果性を最終的に数学的に記述しようとする自然主義的態度が、ここで心的主観にも適用されると、以上のように外的状況と因果的に関わるリアルな実体という捉え方ができることになる。ではこのことは、心や心的主観を学の対象とする際にわれわれが自然主義的態度を採用するならば、これらも自然科学的に扱い、その高次の段階では心の振る舞いを数学的に表現することが目標となるということ（自然科学的な心理学であろうとすること）を意味するのだろうか。フッサールはそうは考えていない。事物と心はリアルな実体という点で共通ではあるが、また重要な相違を有しているのであり、そこから等しく自然主義的態度を取ってもその扱いは全面的に同じにはならないのである。

フッサール自身も挙げており、誰もが容易に気づくことであろうが、事物と心の違いは延長性の有無に求められよう。前者は延長性を有し、そのため射映を通じて現出する。言い換えれば、図式の統一(IV, 127)として事物が与えられるのである。一方、後者は射映を通して与えられることはなく、それゆえ直接的所与になる<sup>(69)</sup>。しかし両者の相違が、図式的所与の可能性と不可能性にのみ求められるとすれば、それによって、同じ自然主義的態度内であっても学的扱いは異ならなければならないとすることの根拠は提示されはしない。図式的に与えられないものを（高次の意味で）自然科学的に扱っている例を挙げることは容易である。磁力や電子・電氣的力というのは通常視覚や触覚に与えられることはないものであろう。では事物と心の扱いに違いを及ぼす相違点とは何なのであろうか。それは心の状況への関わり方が、単に因果的なのではなく、因果的にも捉えられる層を持ち、また別の関わり方を許す層を有しているということにある。フッサールは心の層を、心理物理的な側面、自己心的な

<sup>(68)</sup> フッサールは心的特性として、人格的特性、知的性格、心情性格、数学の才能や論理的洞察力といった精神的能力、寛大さ、親切心、自己献身などを挙げている。Vgl. IV,122

<sup>(69)</sup> これは『イデーンI』で体験は射映を通じて現出しないことから内在的知覚の対象であるとされていたのと同じである。

(idiopsychisch)側面、相互主観的な側面の三つに分けている。心理物理的な層では、心は身体を介して物理的自然に依存している。したがってこの層を捉える時、すべての意識経過には生理学的な関わりが存立しており、その関わりを因果性として考えるということになる。たとえば、緊張が生じるのはアドレナリンというホルモンが分泌されるからだという因果的説明を心に対して行なう場合などである。フッサールもサントニンという物質を投与された人は、視界に生じるものがすべて黄色に見えるという例を出し(IV, 63)、身体と心において見いだされる因果性を条件性(Konditionalität)と呼んだ。このような生理学的因果性まで行かなくとも、身体上の不調が心にまで不調を及ぼすということはよく経験される事柄のはずである。したがってこの層においては、心は身体を媒介にして外的状況と因果的に関わっていると言えるであろう。しかし二番目の層、自己心的な側面においては、意識は自己自身に依存するものとして生じている。つまりより以前の体験成素に依存するものとして現在のそのつどの体験成素が成立しているということである。何かを一度体験したならば、それは跡形もなく消えるということはなく、連合や記憶、習慣というタームによって表される事態を通じて現在の体験そのものが規定され、また連続的な形成や改変を被るのである。この心の性格は、事物の状況との依存関係からはっきり区別されるだろう。事物の状況との関係は、同じ条件の下では同一の状態を示し、不変的なものである。一方、心的実在は以前と同じ状況にあってもそれが全く同じ状態になるとは限らず、むしろその歴史が示されるということになる。「心的実在の本質には、それが原理的に同じ全体状態に戻ることができないということ、すなわち心的実在はまさに一つの歴史を持っているということが属している」(IV, 137)からである。したがってフッサールは、心は流れゆく展開のうちで捉えられる統一という特性を持ち、身体との連関でのみ準-因果性(quasi-Kausalität)を持つとしている。逆に言えば、身体との関わりを考えずその自己依存的な自己心的側面においては心は因果性においては捉えられないことになる。それゆえ学的扱いも異なるというのであろう。

結局、自然としての事物には自然科学的にアプローチが可能であるが、心へは自然主義的態度において出会われたものであっても、心の歴史性まで考慮に入れた心理学(それは自然科学的な因果的説明様式を持つものではなく、むしろ志向的な説明を要求するものであろうが)が行われなければならないのである。これを強く読めば、心や心的自我は自然科学的に捉えることはできないと主張され、心的なものはその歴史性に関して、志向的分析によって遡及的に明らかにされるということが述べられているように思われる。しかしこのような読みは、無意識のうちに態度概念を踏み越えて

いる。なぜなら次節で明らかにするが、本来的な意味で、心的なるもの（正確には精神的なるもの）へ志向的遡及的にアプローチしていくことが必要があるのは、その本性上、人格主義的態度において出会われる人格的自我の場合だからである。つまり心、心的自我はあくまでもわれわれが自然主義的態度を取るときに見出されるものであり、その自己心的側面にも準一因果性を（論者によっては因果性を）主張することは可能である。心が以前の心的状態に影響を受けてたえず連続的な形成を被るということは、現在では生理学者や心理学者の誰もが認めてまた同時にそれに対して自然科学的に接近できると考えているだろう。そしてその連続的過程が、通常の因果性のように条件に対して一対一対応的に等しくはならないということをも変数として因果的規則を見出そうとするはずである。さらにもっとラディカルな研究者なら、そのような心的過程をも脳の過程に還元するかもしれない<sup>(70)</sup>。したがってフッサールが語る心的實在の歴史性を志向的に捉えるということの根拠は、この自然主義的態度のうちに内在的に求められることはない。この態度のうちで見出される心的自我において事物と原理的に異なる学が必要であるとフッサールが主張した原因は、当時の心理学の時代的制約もあったかもしれないが、それよりもむしろ心に対しての記述に人格の記述を混入させてしまったことにある。人格主義的態度では、人格と周囲世界の関わりは価値的実践的な志向的関わりである。それを記述するのに、自然科学的な説明を加えることは不適切であるということは前節で確認したとおりである。したがってこの人格の心的なるものを捉えるには、周囲世界に見出される事物や人との志向的動機づけ連関を追うことが必要なはずである。ある人格は様々な体験を積み重ねながら、自己の心的（精神的）傾向性を作り出していく。その特性と周囲世界との動機づけが相俟ってまさに人格は己の周囲世界を生きているはずである。この場合にこそ自然科学ではなく、精神科学的かつ（人格主義的）現象学的な記述が必要であるだろう。フッサールが心的自我の考察に「人格」を混入させていたということからわれわれは二つのことに気づくと思われる。一つは、人格主義的態度における自我と周囲世界の分析が必要であるということ、特にそれを人格の心的なものが持つ「歴史性」すなわち「習慣性」ということを中心にして。もう一つは、自然科学はこの「人格」を対象化できないということ。われわれはこのことを態度概念とともに次章で論じる。

心的自我は、様々な状況においてそれに対応する状態を示す。そこには一定の規則が見出され、その意味で外的事物と同様に、実体的リアルな統一と呼ばれる。けれど

<sup>(70)</sup> フッサールは『イデーンII』の中で、脳の状態と意識体験に平行が存在することを否定している。Vgl. IV, 291

も事物と状況の関わりは因果性によって支配され、それを物理学的事物として高次の構成を行うことで数学的に規定することができるが、心的自我は自己心的な側面を有し、状況との関わりはたえず自己の先行する意識成素への依存関係の中で更新されていく。それゆえ事物との類似性にも関わらず、フッサールは自然科学的には心、心的自我へ接近できないとしている。われわれはそれに対して、人格的自我と心的自我の内実を厳密に区別することに留意するならば、自然科学の対象となり得ないのは人格的自我であり、心的自我はむしろ自然科学の対象としてのみ捉えられるべきであると解釈した。

では次に人格的自我と純粹自我に関して、特に本節で問題になった「習慣性」を中心に考察を進めていく。

### 第3節 人格的自我と純粹自我

前節で、心的自我と純粹自我とが区別されなければならないという主張の下に、心的自我とは何かと問うていくと、われわれはさらに人格的自我との相違を追わなければならないようになった。そしてここでもフッサールは繰り返し人格主義的態度およびそこにおいて見いだされる人格的自我と、超越論的態度、純粹自我とを区別しなければならないことを強調した。しかしもともとは同一である自我が、態度に応じて異なって捉えられるということは、フッサールの現象学および領域的存在論の中でどのような意味があるのだろうか。

三つの自我に共通な特性をフッサールの論述から取り出せば、その一つに自我の持つ「歴史性」「習慣性」が挙げられる。人格的自我である人間は、ある社会や伝統に属しておりまた個々人の性格的特性を有しているがゆえに習慣性を持っていることは疑いえない。一方、純粹自我にもフッサールは『イデーⅡ』において習慣性を認めた。これによって純粹自我は具体性と個性を獲得することになり、自我がいかんにか形成されてきたかという発生的現象学の問いが準備されることになった。純粹自我の習慣性は性格的特性といったものではないとされているが、フッサールが行っている分析においては必ずしもこの相違点が明確でないように思われる。この点が際立たせられない限りは、発生的現象学の意義そのものも単なる個人の生い立ちと思想形成を考える理論と変わらなくなってしまうはずであり、また超越論的現象学とムンダーンな現象

学の関係もぼやけてしまうであろう。したがってここでは次の二つの問いに答えることが試みられる。純粹自我の習慣性と人格的自我の習慣性はいかにして区別されるのか。その区別はフッサールの構成的現象学のプログラムにとっていかなる意味を持っているのか。これらの問いが明らかにされてこそ、発生的現象学の構想も真に理解されることになるであろう。

### 第3節—1 人格的自我と習慣性

日常的な生においてみずからの周囲世界と志向的に関わっている人格的自我として（最下の段階である個人）の人間は、各人に独自の特性や性格、すなわち人格的特性（前述の知的素質、数学の才能、寛大さ、親切心など）を有している。これらの特性は人格が生きるということを通じて身につけたり、開花させたりするものであり、いわばその当初は「隠された能力」（*verborgene Fähigkeiten*, IV, 252）であって、人格が生きながら自己を発展（*Entwicklung*）させることによって自己経験が拡張されていくときにそのような特性を持つ自己を知るようになるのである。「自我はみずからを鍛え（*sich üben*）、慣れていき、後に以前のふるまいによって規定されるのであり、そして多くの動機の力が生じてくる。自我は能力を獲得し、目標を立て、目標の達成において実践的能力を獲得する」（IV, 253）。したがって人格とは何か固定的な性格を持って記述されるようなものではなく、むしろそもそも日常的生の中で絶えず「習慣」を獲得しながら形成されていくものであり、発生という観点からのみ描き出されるものだと言うことができよう。人格的自我にとって習慣とは遂行した体験が自己のうちに沈澱することで、自己の特性を成しているものである。「人格という統覚には人格的連関が、そして個々の人格性が人格的連関の統一において発展させられる歴史の無限の地平が属している」（IV, 371）。

根源的な発生において人格的自我が構成される仕方をフッサールは『イデーⅡ』で受動と能動の二側面から論じている。受動性の次元では「衝動的に規定された人格性」として根源的な本能によって駆り立てられ、本能に受動的に従っている人格性が構成されるのである。他方、能動の側では理性動機によって自由に振る舞う自立的な高次の自我が構成される（Vgl. IV, 255）<sup>(71)</sup>。

<sup>(71)</sup> ここでフッサールは次につづく文において、これらのことは人格的経験の主観が構成される連合の効力から区別されなければならないと述べている。従ってここでの人格的自我とは純粹自我と取ることもでき、フッサール自身に混同が見られる。

人格的自我の身体的能力についての習慣は、ピアノに習熟する過程を考えればよいだろう。ピアニストが楽譜を見ただけでなめらかに演奏し、鍵盤をそのつど確認し考えながらたたくということがないように、その活動は身体に沈澱し習慣となっているのである。この場面において、受動的と能動的の区別はいかに語られるだろうか。具体的に考えるならば、初めは親などの他者がピアノを弾くという環境を与えることが動機づけになってピアノに向かうようになる。あるいは全く自らの興味に従ってということもあるだろう。次に当初は、なかなかうまくピアノを扱うことができないものが、だんだんにその指の運びや全体の身体の動き、それによって引き起こされるピアノの音が調和していくことを身につけていく。もちろんこの習熟過程を導くもの一つには、「もっとピアノを上手に弾きたい」、「コンクールで優勝する」といった理性的な動機があるであろう。しかし理性動機だけで、ある身体能力を備えた人格的自我が構成されるようにはならないと思われる。むしろある指の動きなどの一度の練習が沈澱することで、次なる練習過程への地平を開くこと（それは能力と動機の両面において）が必要である。このような地平開示構造とは、事物構成の際に論じられたものと類似しているはずであり、さらにここでも超越論的主観性の身体性、「私はできる」という能力性が考慮されねばならないのではないだろうか。身体能力の習慣化についての受動的構成は、超越論的能力性においてはじめて語られるであろう。

一方、精神的能力をめぐる習慣は、フッサールのいままでの主張から考えれば次のようになるだろう。たとえば人格的特性として挙げられていた「親切心」が（これはかなり高次の習慣化が問題になるだろうが）、人格である私の意識に沈澱し習慣として私の特性となるには、まず対象からの触発が生じなければならない。何か困難な状況にある他者にまなざしが向けられることを可能にするようにその場の雰囲気やその人の表情が私を触発してくるのである。この触発も一度遂行されたからには、自我のうちに沈澱し「受動的習慣性」(IV, 310)となる。次にこの触発に私はまなざしを向けるということで反応するとともに本能につき従う形で<sup>(72)</sup>、何らかの感情が引き起こされる<sup>(73)</sup>（上記の受動的レベルでの構成）。その感情による（厳密に言えば、そのよう

<sup>(72)</sup> フッサールはこの本能を能力の主観である人格にとってあらかじめ与えられているものとして「原能力」(Urvermögen)と言い表し、精神的ヒュレーとなっているとした。Vgl. Alwin Diemer, *EDMUND HUSSERL Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, VERLAG ANTON HAIN K.G., 1956, S.259 この原能力も「私はできる」という能力意識と考えれば、上記のピアノ習熟の例と同様に、われわれはやはり、超越論的主観性の能力意識、身体性を問題にするべきではないだろうか。

<sup>(73)</sup> これは分析上、段階化されているにすぎない。実際には触発と感情の引き起こしとは同時的であろう。

な感情を引き起こした状況からの) 動機づけによって私は自立的に自己の理性的判断に基づいて、私はその苦しんでいる他者に手をさしのべる人格(能動的な意志主体)となる。このような体験が私の生に沈澱し、同一および類似の状況に出くわしたときに再び連合的な動機づけを受け、同じように振る舞うことになる。このような状況に対しての人格の状態から、私には困っている他者をすすんで助ける「親切心」という特性が形成されているということが告知される。このような仕方でも人格的特性を有した人格的自我が構成されるようになるだろう。

フッサールは(現象学的態度に身を置くことによって)人格主義的態度を対象化して、そこで生きる主体である人格とその相関者「周囲世界」を見だし、人格が動機づけを被りながら絶えず発展していき習慣を身につけていく(歴史性を背負う)過程を記述した。われわれは次に等しく「習慣性」という概念が語られ歴史性を持つとされた純粹自我について見ていくことにしよう。まずフッサールの「純粹自我」の変遷を追い、次にその習慣性とはいかなるものかを考えることにする。

### 第3節-2 『論理学研究』から『イデーンI』までの自我論

ここではフッサールが『論研』第一版(1900/01年)から『イデーンI』(1913年)に至る時期においてどのように自我概念を扱っていたかを見てみる。自我概念の変遷は、単に以前のもの否定という性格を持つものではなく、後続の自我概念が先ものを修正しながら取り込んでいくものと捉えられるからである。

『論研』の「第5研究」において意識という術語の意味を分類し、フッサールは意識とは経験的自我の実的な現象学的成素全体であると規定した。この用語からも解るように自我概念は経験的なものと考えられている。「ふつうの用語上の意味での自我は経験的対象であり、自分自身の自我も他人の自我と全く同様、経験的対象である」(XIX, 363)。自我も現象的には物理的事物と同様に、それ自身に与えられた諸性質の内容的成素に基づく統一性を有しているのである。したがってフッサールは経験的自我から自我身体(Ich-leib)を切り離し純粹に心的自我を取り出し、それを意識統一体、リアルな体験複合に還元した。「この複合と心的自我の関係は、知覚された外的事物の知覚される側面とその事物全体の関係に類似している」(XIX, 374)とされ、体験流としての意識統一に自我を客観とする志向的体験も含まれていると主張する。それを根拠にフッサールはナトルプの「意識内容に独特な形で対立する関係中心としての自我」



を拒絶している。様々な体験がバラバラにあるのではなく一つの全体として統一されるために、諸体験がそこに組み込まれるのが現象学的自我なのである。逆に言えば、体験流としての現象学的自我があるがゆえに様々な異なる諸体験が「私の体験」としてまとまりを持つのである。したがってこの現象学的自我とはやはり特定の個人「この私」の経験的自我ということになる。

フッサールが『論理学研究』の刊行後、現象学を記述的心理学と呼んだことに対する反省と、カント研究から「純粹現象学」を構想するようになったことは周知の通りである。1905年のゼーフェルト滞在において着想し、1907年の講義『現象学の理念』で公にされた現象学的還元という方法が、超越論的現象学を準備した。そこでは認識論的な関心に導かれて「世界全体、物理的および心的自然も人間的自我も、これらの対象に関わるすべての学問も疑問符とともに理解される」(II, 29)。したがってデカルトの懐疑にならって認識批判の拠り所となる絶対的な所与を獲得しなければならないとされる。現象学的還元によって絶対的な所与を獲得し(II, 44)、「私は認識を純粹直観的に純粹現象の内部で、純粹意識のもとで研究しなければならない」(II, 46)。現象学はみずからの作業場を、超越的措定の遮断と括弧いれによって絶対的意識、純粹意識に求めることになった。この意識は『論研』の現象学的自我とは根本的に区別されている。前述のように意識流としての自我は個人的な「私」と見なされていたのに対して、「現象学的分析が語る思考作用(Denken)は誰の思考作用でもない。あたかも自我がそこ(思考作用)に存していて、ただ指示されていないかのようにわれわれは自我を捨象するのではなく、むしろ自我の超越的措定を遮断し絶対的なもの、純粹な意味における意識に依拠する」(XVI, 41)というように誰のものでもない意識が問題になっているのである。いかなる担い手も必要としない完全かつ絶対的な領域としての純粹意識の内部で、意識に実的に内在するものと志向的に内在するものの相関関係を問うことが超越論的現象学の主題となる。フッサールはこの誰のものでもない意識ということを語ることによって現象学的還元は独我論的還元ではないと主張している(XVI, 40)。この絶対的意識のうちでのみ、他の事物や人間の措定が行われ、したがってその措定の根拠もこの意識のうちで探される。現象学的認識論では私の意識が外界にいかにか当たるかということ問うのではなく、超越論的意識における対象性の構成に関わる認識可能性の根本問題が扱われるからである。しかしマールバッハによれば<sup>(74)</sup>、この純粹現象学は超越論的独我論的であるとされる。どれほど事実的な意識

<sup>(74)</sup> Vgl. Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *Phaenomenologica* 59, Martinus Nijhoff, 1974, S.75

の流れから独立していようと、本質分析は現象学者の体験のうちで行われているのであり、現象学者自身の体験としては統覚していないということが独我論の克服を保証しはしない。フッサールの意図では、純粹意識へのアプリアリな洞察を本質分析で獲得したのだから、誰の知覚作用においてもアプリアリな普遍的な個別性を捉えているとなる。しかしこの本質洞察の普遍性は構成の独我論と両立不可能ではない。人間の経験的意識ではないにしても構成する意識はやはり個別的であり、超越論的独我論が語られているのである。

非個別的な普遍的意識と構成の独我論の両立という事態にフッサール自身が気づいていたのかはわからないが、1909年の草稿において他者とのコミュニケーションの問題が述べられるようになる。しかも絶対的意識に関して。「絶対的意識は他の絶対的意識とコミュニケーションの状態に入る」(XIII, 17)。これによってフッサールの語る純粹意識は自他の区別が論じられなければならなくなる。自我の意識流はあくまでも私の意識流として統一されている。私が感情移入を介して他者の体験を捉えようとそれは私の体験になるわけではない(もちろん他者の体験を感情移入したその体験は私のものだが)。意識という絶対的領域に他者の意識を指示する(付帯現前する)契機が入り込んでくることになったけれども、他者を付帯現前する私の体験という形で私の体験流は統一されているのである。そこでフッサールは体験流の統一原理として『論研』では拒絶していた「純粹自我」を導入するようになるのである。まとめてみよう。『論研』では体験流そのものを現象学的自我と呼び、この私の自我を語っていた。しかし自我概念は経験的なものだけに限定され関係点としての純粹自我を論じることが拒否されていた。現象学的還元を導入し純粹現象学の道を歩みだしたフッサールは、絶対的領域としての「非人称的」意識<sup>75)</sup>からの構成論を主張するようになった。しかしこの構成論は独我論的なものであり他者との関係が問題となり、再び純粹意識は「私」という個別的なものという性格をもち、体験流の統一を図るために純粹自我が承認されたのである。

『イデーニI』では、これもすでに研究者にとっては周知の事実だが、純粹自我は絶対的意識の内部で「内在における超越」(Vgl. III, 120)と呼ばれた。顕在的なコギトのうちで純粹自我は活動しているのは言うまでもないが、背景的な体験に関してもそれが「私の体験」である限りは純粹自我が属していなければならない。どのコギタチオにも純粹自我は本質的な役割を果たしているので、この「内在における超越」を遮

<sup>75)</sup> もちろんこの「非人称的意識」という言い方は、生き生きした現在において内的意識が自己と他者を根源的に構成するという事態を指示してはいない。

断することはできない。世界に属する経験的主観性を遮断したあとも純粹自我が残りつづけるのである。そしてフッサールは『イデーⅠ』においては純粹自我についての問題を保留し、2巻で論及することを予告してそれ以上詳しく触れない。マールバッハのように『イデーⅠ』のプログラムと純粹自我についての見解がどのような関係にあるかを追うことは有意義な研究であろうが、ここではこれ以上立ち入らない。われわれは『イデーⅡ』の純粹自我に関する議論へと進んでいこう。

### 第3節-3 純粹自我の習慣性

『イデーⅡ』の領域的存在論の分析においてフッサールはまず「自然主義的態度」と関わったのであるが、この研究は現象学的なものとして性格づけられる。というのは自然主義的態度が研究領域として与えられるためには（態度そのものをテーマとするためには）、現象学的還元が行われていなければならないからである。そしてフッサールはこの現象学的な研究を行っている主体を「最終的主観、いかなる遮断も被らず、すべてのエイドスの現象学的な研究の主観である現象学的主観は純粹自我である」(IV, 174)としている。これは本節-2で確認したように、超越的なものの措定を遮断し絶対的領域である純粹意識の内部で志向的相関関係を問うという課題を担っている主体は、反省のうちでやはり「私」という形でみずからを見いだすからである。では『イデーⅠ』で保留されていたこの純粹自我についての考察はどのように展開されているのか、特に習慣性という概念に関係させて『イデーⅡ』<sup>(76)</sup>を参照しながら見ていこう。

純粹自我は、体験の変動のうちで同一のもの、すなわち作用や状態の主観として見いだされ、そのつどのコギタチオの自我として絶対的な個別化を有している。したがって知覚作用のうちで知覚されたものへ、想起作用において想起されたものへと向かっているものとして見いだされる。この向けられていること(Gerichtetsein)の光線は自我にその出発点を取る以外ないということから、自我は「放射中心」(Ausstrahlungszentrum, IV, 105)と呼ばれる。しかし純粹自我は単に放射中心として光線を発し、対象に向かうことで何らかの作用を遂行する自我であるだけでなく、対象に引きつけられ、対象からの刺激を被るものでもある。刺激は高められ「意識の門をノックする」(IV, 99)。したがって対象からの光線が入ってくる入射中心(Einstrahlungszentrum)でもある。

<sup>(76)</sup> 両著作には時期的ずれがあり、それを考慮する必要があるが当然認められる。概念の発展史的な考察に関しては稿を改めて論じたい。

どんな作用においても作用遂行者である純粹自我とそれが向かう（しかし純粹受動性においては自我を触発する）対象がそれぞれ自我極、対象極としてなければならない。純粹自我は志向性の光線が出たり入ったりする極という性格を持つのである。

また作用遂行者としての純粹自我は、もはや作用を遂行しておらず非現勢性に沈み込んでいるという様態（「無意識、隠蔽性という特有的な状態における自我」IV, 100）を持つこともある。しかしこのような純粹自我は体験から切り離され連関のなくなったものになるわけではない。むしろ現勢的な場合と同じように体験のもとに居合わせているが、ただ機能していない状態なのである。目覚めていようと眠ったおぼろげな状態であろうと「純粹自我はすべての私の表象に伴いうるのでなければならない」（IV, 108）。そしてこのことをわれわれが知るのは、純粹自我の本質として挙げられる自己反省によってである。純粹自我は自己同一的に内在的時間に属し、その時間のうちで自我のすべての作用は遂行されるがゆえに、どのコギトを反省することにおいてもみずからを同一のものとして捉えることができる。コギトは体験流のうちで生成したり消滅したりするが、内在的時間の同一な自我はコギトの实的契機ではないので、活動したりしなかつたりするだけで生成消滅することはないのである<sup>(77)</sup>。

以上、純粹自我の特性を簡略にまとめるならば、第一に純粹自我は作用光線が発しまた入る中心点として極性を持つこと、第二に意識が目覚めていても眠っていても純粹自我は必ずコギトに伴っているということ、第三に内在的時間における同一の自我として反省において同一のものとして捉えられるということ。以上のようになるだろう。さらにこれらの性格から『イデーニI』での純粹自我との記述の関係を考慮することが問題になろうが、前述したように、ここではこれ以上追わない<sup>(78)</sup>。

内在的な体験流における同一の純粹自我というこれまでのフッサールの分析はいわば「自我という形式」を扱ったものと言うことできる。純粹自我の極性と内在的時間における同一性ということは自我の内容を考慮せずに主張されていることだからである。しかし純粹自我は単なる空虚な極、コギタチオの担い手ではないというようにフッ

<sup>(77)</sup> フッサール自身が、ここで内在的時間とそこに組み入れられる体験統一、すべてのコギトを構成する意識については触れないと明言している。当然ながら根源的自我が反省で捉えられるかという問いは「生き生きした現在」の問題として考慮されなければならないのは言うまでもない。Vgl. Elling Schwabe Hansen, *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Solum Verlag Wilhelm Fink Verlag, 1991, S. 88

<sup>(78)</sup> 内在的な時間における同一の自我としての純粹自我は、内的時間意識による自己構成によって成立したものであり、『イデーニI』の純粹自我概念が深められているだろう。榊原哲也、「フッサールにおける自我と発生」日本現象学会編『現象学年報』10（1994年）を参照。

サールが純粹自我についての思想を深めたのは、純粹自我の習慣性の概念の導入による。これによって自我の同一性も、単にコギトの同一の自我として自らを捉えるということにではなく、私の態度決定において必然的に首尾一貫して帰結を行うという点に求められる。ある新しい態度決定は持続的な思念ないしテーマを創設する。私は以前も今もそして今後も同じ私として自らを捉えながら私のテーマを保持する。同じ動機にもとづいている限り、私は違った態度を取ることができない。態度決定は留まりうる。同一の主観の持続的思念のことをフッサールは「習慣的」(habituell)と名づけ、純粹自我の習性(Habitus)が問題であるとしている(IV, 111)。自我は以前に遂行したコギタチオを想起において振り返ることができる。そしてそのコギタチオの主観として自らを意識することもできる。つまり自我の首尾一貫性がここに存している。「同一の自我の思念は想起という作用の連鎖の中で必然的に留まる」(IV, 113)。この「体験が留まる」ということをフッサールは「恨み」という例を出して説明している。私は様々なときに恨みの体験をしてきた。恨みというものは繰り返し所与になり、持続する恨み(持続する確信)である。多少敷衍して語れば次のようになるだろう。たとえばある他者の理不尽な対応にたいして私は恨みを抱く。その恨みはしばらくの間(内在的持続において)持続する。しかしそれは時間とともに過ぎ去っていく。私は恨みという心情だけで生きているわけではないのだから。しかし想起において、かつてそのような恨みの体験を遂行し、今再びかつての確信(他者への恨み)が登場したという意識を持ち、それは私の持続的確信(恨みという)であるとすることができる。この恨みは当の他者と出会ったとかその人を思い起こさせるような品物、出来事、あるいはよく似た人などと接することによって動機づけられ、自我はそのつど恨みへの信念を「共になし」(mitmachen, IV, 117)、私の確信として引き受けることによって現勢的になってくる。したがってその恨みはそれを廃棄するような新たな動機が生じない限りは、純粹自我の関与なしに受動的に留まりつづけ、自我の習慣を形成することになる。次にフッサールはこの習慣形成がどのように可能になってくるのかを考察している。かつて遂行した作用を再生的な仕方で再び意識し引き受けるには、過ぎ去った作用が依然として内的時間意識に支えられており、かつそれを信念する体験流を貫いて持続している同一の純粹自我も同様に、それによって支えられていなければならないと考えている。もちろん『イデーⅡ』ではこれ以上内的時間意識の自己構成の問題は展開されておらず、「生き生きした現在」の現象学の必要性が言外に暗示されているだけである。同じく、われわれも内在的時間に関する問題群にここで触れる余裕もなく、また本論考の目標から言っても、それらを論じることは別の機会に譲ることにする。

さてこの純粹自我の習慣性の記述は、その成立条件（内的時間意識による純粹自我の構成）に関する事以外にも、問題があるように思われる。フッサールが純粹自我の習慣性として例示しているものは、判断を初め、恨み、決心、努力、感激、愛、憎しみなど理論的作用から情意作用にまで及ぶ。フッサールの意図はおそらく純粹自我のすべての作用は一度遂行されたならば、どのコギトおよびそのコギタートゥムも体験流の中に沈澱し、動機づけとともに引き受けられるということを示すことにあるだろう。しかし前述の「恨み」の分析を顧慮してみるならば、「ある人への恨み」という体験が純粹自我としての私の意識流の中で持続しているということは、私が生きていくという個人史の形成に寄与しているきわめて具体的経験ではないのかという疑問が生じる。次節で人格的自我と純粹自我の習慣性の区別を論じるが、まず純粹自我の習慣性の具体性の問題にここで触れておきたい。フッサールは習慣性の統一形成にとってノエシスとノエマの区別が考慮されなければならないとしている。複数の異なるノエシスが働くのに対して同一のノエマが保持されているという事態が、習慣形成にとって不可欠ということである。異なる状況で恨みや判断はそれぞれ個別的なものとして遂行されるが、その対象である「ある人」や「判断内容」が同一であることによってその引き受けと再定立が可能になる。だが純粹自我の習慣性にノエシス・ノエマの質料的なものを含めてしまうと、それは先に述べたように本当に純粹自我のそれであるのか疑わしくなると思われる。そもそも「恨み」という事態は、世界の一般定立を信念している内世界的な人間が世界の中に実在するものとしての他者や出来事に対して持つものであり、超越論的な純粹自我は世界構成の形式だけを与え、恨みといった具体的な内容は自己統覚態としての人格的自我（あるいは人間）の習慣的な構成要素とする方が、整合的に理解できるはずである。したがってあくまでも超越論的意識である純粹自我の習慣性はノエシス的な形式にのみ認められるべきではないのか。それは、超越論的意識がリアルな身体を持つとすれば「不死」<sup>(79)</sup>ではなくなり、また真の意味で「超越論的」でなくなってしまうから、超越論的主観性は身体有能力意識でさえあればいいという議論と平行に、純粹自我はたしかに習慣性を形成しているがそれは具体的なものではなく、むしろ形式的であるとする主張である。フッサールの「同一のノエマの保持」という見解を越え出て、人格的自我との混同を避け、ノエシスに形式が沈澱するという習慣性を考えることになる。つまりかつて遂行されたコギトは沈澱するが純粹自我の次元では内容は伴わず、その極性のうちで同じタイプのノエシ

<sup>(79)</sup> 自我人間は自らのうちに超越論的自我を持っているが、それは不死であり生成もせず、生成における永遠の存在である（Vgl. XI, 381）。

ス光線が発せられたということが持続し、それがあつた動機づけに従つて再び発せられるとする時、純粹自我の習慣性の独自性がより際立つことになるのではないか<sup>(80)</sup>。

しかしこのように習慣性を形式的な側面だけに認めると、純粹自我は世界の形式を与えることは出来ても、世界を構成する超越論的主観性であることが不可能になってしまうはずである。言い換えれば、純粹自我は具体的な意味を有する習慣性を持っていなければ世界を構成することはできないのである。現象学的還元とは世界を無化し空虚なものにするのではなく、その意味を保持しつつ存在措定、一般定立だけを遮断するにすぎないからである。超越論的主観性は、恨まれる者としてある人をノエマの意味として構成し、同じように様々な意味において織りなされている世界を意味として構成するのである。したがつてたとえ、どれほど「恨みの体験」が人格的自我の体験のように個人史的な習慣性に思われようとも、純粹自我の習慣性として具体的に語らなければならなかつたのである。このようにしてフッサールは、具体的な内容を有する超越論的主観性を「モナド」という概念によって導入するに至つたと思われる。

モナドとは言ふまでもなくライプニッツの根本概念であるが、フッサールは1920年代から彼独自の概念として用いるようになる。「体験作用と関わる自我と自我に関わる体験作用の両者をつつに受け取るならば、その時われわれはモナドについて語つてゐるのである」(XIV, 46)。極としての純粹自我は内在的時間においてどの位相にも属しているが延び拡がっているのではなく絶対的に同一なのである。一方、習慣性、個別性、歴史性といった習性としての具体的なものを持った純粹自我、具体的自我(XIV, 44)は内在的時間を貫いて延び拡がっていく同一のものであり、自己の作用と状態に関して変遷していきながらおのれのうちに絶対的に同一な自我極を担つてゐる(XIV, 46)。つまり同一の極、習慣性の基体としての自我と具体化において捉えられた自我は區別されるのであり(I, 102)、後者は習慣性を持つて個別的なものとされるモナドと呼ばれたのである。

---

<sup>(80)</sup> 習慣性が形式であつたとしても、形式の違いを持った自我はことなるものであり同一の自我はその形式を捨象したときに捉えられるはずであるから。

#### 第4節 二つの自我の習慣性

上記の考察において、われわれはそれぞれ人格的自我と純粹自我という概念を特に「習慣性」に関して追ってきた。この二つの自我は同一のものの統握様式の違いであるとフッサールは主張したが、純粹自我の習慣性は具体的なものでなければならない以上（質料的なものを含まなければならない以上）、人格的自我のそれとの区別がいまいになることは否めない。実際、極としての純粹自我が習慣性を持つことによって人格的自我となるという解釈が行われることがある。おそらくこれはフッサール自身があれほど両者を区別しつつも、二つを同一視できるような記述をしてしまっているという事情によると思われる<sup>(81)</sup>。

純粹自我は作用の諸変化によって変化させられることはない。むしろどんな作用にも伴っている同一性を有している。けれどもこれは持続的な特性の様々な変化する状況によって規定された状態において告知される同一性ではない。「純粹自我はリアルな人格としての自我ではないのであり、したがって生まれつきの、あるいは獲得された性格素質(Charakteranlagen)、能力、性向(Dispositionen)を持たないのである」(IV, 104)。純粹自我の習慣性は人格的特性では決してないのである。また双方の習慣性は告知の仕方も異なっている。自我が人間的人格性として何であるかを知るためには、多くの経験の中へ入り込んでいき、たえず新たな側面や特性をより詳しく知るようにしなければならない。心的自我とは異なって、志向的な連続的形成においてのみ知られるものだからである。一方、純粹自我が何であるかを知るには、自己経験を積み重ねる必要はなく、たった一つの端的なコギトの個別的な経験で十分なのである<sup>(82)</sup>。このようにコギトを反省して捉えられる習慣性を伴った純粹自我は、みずから世界の中で自己の周囲世界と人格主義的態度で関わるリアルな自我と統覚する。純粹自我とリアルな自我との関係は、自己統覚の際の核内実として人間自我(Menschen-Ich)はみずからのうちに純粹自我を含み持っているとして理解される。リアルな人間と同じだけの純粹自我が存在し、核である純粹自我のまわりに周囲成素部分(Umgebungsbestandteil)が構成されることでリアルな人間が統覚されるのである。これらのフッサー

<sup>(81)</sup> 「純粹自我として表示される体験の同一的極としての自我は空虚な同一性の極ではなく、むしろ新しい対象意味の、自我から放射する作用とともに習慣的に習性としての持続的な固有性を獲得するのであり、——中略—— われわれは人格的自我をその習慣性の自我として挙示できる」 Kwan-Sung Cho, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff*, Peter Lang, 1990, S.160

<sup>(82)</sup> しかしその一つのコギト体験は、あらゆるコギトの範例であり、われわれは本質直観を介して、その志向性の成り立ちまで遡及していかなければならないことは言うまでもない。



ルの分析を顧慮するならば、二つの自我はもちろん、各習慣性も混同されてはならないことは明らかである。

だがもう一度あの疑念が生じる。純粹自我の習慣性は、形式的なものではなく質料的な内容を持つものである。ある時に遂行した作用はその内容とともに沈澱して私の習慣となるのであり、フッサールが「恨み」という例まで出していたのは確認したとおりである。やはりある特定の恨みとはまさに人格的自我の特性を形成するものではないのか。この疑いを（われわれは前節において、超越論的意識の世界構成の観点から純粹自我は具体的なモノイドでなければならないとし、斥けていたが）肯定的に解釈する根拠が、フッサール自身の主張に見いだされる。『イデーII』の領域的存在論は、大きく分けると自然主義的態度の相関者として構成される領域「自然」と人格主義的態度の相関領域「精神」の二つを扱うものである。精神は自然との依存関係を有しているが物理的自然に還元できず、絶対的なものであると規定された(IV, 297ff.)。精神の絶対性は個別化という点において主張されている。事物は場所と時間措定を構成する主観性との関係において個別化されるが、それに対して「絶対的な個別化をすでにそのつどのコギタチオの純粹自我は持っている。コギタチオ自身も絶対的に個別的なものである。しかし自我は空虚な極ではなく、むしろ習慣性の担い手であり、そこには自我が個別的な歴史を持っているということが存している」(IV, 300)。フッサールは人格主義的態度で出会われる世界を精神的世界とし、その領域の成立によって精神科学が基礎づけられるとする時、精神科学は心理学よりも「現象学に至る新しい道」(IV, 314)であると表現した。これらの主張から純粹自我が習慣性を持つことで人格的自我、精神に具体化され、それが絶対的な個別化を有し、その他の事物の個別化の根拠を与えるものであるという「精神の絶対論」（それは超越論的現象学と同義であり、ただ純粹自我の具体化を伴っただけのものとされる）を読みとることは、なんら特別な飛躍を必要とはしない。カン・サン・チョーの解釈<sup>(83)</sup>もある意味では理解可能なものである。しかしあくまでも人格、精神はリアルなものであり、素朴に人格的世界の存在措定を信念しているものである以上、精神の絶対性を超越論的意識の絶対性と混同することは許されないのである。

では習慣性を持った純粹自我と人格的自我（精神）は単に還元を経ているか否か、世界の一般定立への信念の有無による違いだけであるのか。そうであるとすれば、われわれに与えられている超越論的と内世界的との二つの現象学の問題に関して、人間

<sup>(83)</sup> 註81を参照。ただしカン・サン・チョーは純粹自我は体験の極であり、人格的自我は習慣性の極であるとして、両者の区別をしている(Ibid.S.162)。しかしそうだとすれば純粹自我の歴史性は語れなくなるだろう。

がまさに世界のうちで生きていることを射程の中心に収めている「人格主義的態度の現象学」が優勢で、超越論的現象学の分が悪いように思われる。志向性という、自然的態度（人格主義的態度）においても見いだされる、われわれと世界の関わり方に光を当てて、われわれの実存の現場を明らかにするという方向性は多くの現象学者に承認されている。それに対して還元を経ることによって超越論的という立場を取ることは、生きた現実を括弧に入れてしまう以上、中性的でしかなくその生の姿を捉えられないと切り捨てられる傾向にある。

しかしおそらく純粹自我の習慣性という質料的な具体化を含めた超越論的現象学には、単に現実を括弧に入れることで、素朴な存在信憑が妨げになってわれわれに見えなくなる「現実」を明らかにするだけでなく、還元の遂行に伴う独自の問題論が認められるはずである。それはフッサールが、この場面において「モノド」を語る意義と「身体性」の問題に対応していると思われる。

そもそもモノドは具体化された超越論的自我である点で、人格的自我、精神とは完全に区別されなければならない。さらにモノド概念の導入は個性性と相互主観性の問題の結びつきのうちで図られたものである。「モノドの個性性の考察は、共在し相互に発生的に結合した諸モノドの多数性の個性性の問いへ通じる」(XI, 343)。「現象学が純粹に形相的な学として遂行されるならば、一つのモノド一般ではなく、コミュニケーション的なモノド総体(Monadenall)に属する本質特性と本質連関の学が生じてくるのである」(IX, 217)。これは、純粹自我という概念が『論研』での非人称的な絶対的意識からコミュニケーションする複数の絶対的意識が問題化するときに承認されたという経緯をもう一度思い出してみるならば、相互主観性をめぐっての一連の展開とすることができよう。超越論的な純粹自我は世界をノエマ的意味として構成するとともに、独我論に陥ることなく、同じく超越論的な他者とコミュニケーションしなければならない。その時、自他の区別が純粹自我の成素に求められることになる。純粹自我は、展開のなかで身につけてきた習慣性によってモノドに具体化されていく。この具体化を通じて、モノドは自己のうちにまた他者をはらんでいく。モノドの展開における他者の発生論は、当然、衝動志向性の議論にまで深められなければならないが。

人格的自我の習慣性における個体形成（自己形成）では根本的に問題設定が異なっている。この根拠は次の点にある。人格的自我はみずからの周囲世界に他の主観を見いだし、その実存在(Dasein)を理解する経験において直ちに人格的主観として理解し、共通の周囲世界に人格的結合となって生きる。この態度にある限りは他者はそもそも存在するものとして信念されている、周囲世界に属する事物と同じように。人格主義

的態度はあくまでも自然的態度であったのだから。したがって、人格主義的態度にある人格的自我の習慣性の形成を追うことで明らかになってくるのは、等しく人格的自我である自分やその他の人間の中で自らと特定の人々が、私にとってかけがえのない存在であり、そのような関係でお互いの周囲世界を作り出しているという事態だけであろう。等根源的な他者構成という問題が超越論を要求する以上は、人格主義的態度の現象学がその任を負うことは出来ないのである。

具体化によってモナドへ至ることで多元論的自我の相互主観性論への道を開くという観点を考える時、二つの自我のそれぞれの習慣性の区別は解消されないものとして保持されるだろう。そして明瞭になったこの違いは構成的現象学における他者経験の発生的考察へと通じていくものである。もちろんこのような「他者の現象学」が実際に成功するかどうかは、また別問題である。しかし少なくとも、他者を（同時に自分をも人間として）前提せずに、その根拠を問うていくこと、われわれの日常的な人格的交流の場面が成り立つのはいかにしてかを問題にする場合、フッサールのプログラムでは習慣性をもった純粹自我、超越論的モナドを語ることは必然であった。仮に、モナドという形であれ、あくまでも「自我」に他者の根源を見いだすことが承認されない、あるいは方向性からして失敗しているとされたとしても、人格的自我の現象学だけでは済まされないだろう。別の形態の超越論が構想されなければならない。

また純粹自我の習慣性の議論は、身体性という概念にも密接に関連しているだろう。人格的自我も人間主観である限りは、身体との結合において与えられ、その身体上の表出が精神の表現であるとされる。ここでは身体と人格とははじめから統一的なものであり（これを切り離す見方は、生きる実存の場面から抽象的に一步後退した自然主義的態度であるだろう）、そのような人格が周囲世界と向き合って生きているということになる。とすれば、人格主義的態度の現象学が身体を問う場合、周囲世界との関わりの中ですでに匿名的に働いている身体を反省的に明らかにすることはできても、それが世界成立の根拠として不可欠な機能を果たしているとするだけの理論的支柱は持ちえないはずである<sup>(84)</sup>。一方、純粹自我の習慣性を認める超越論的現象学が身体を論じることは、超越論的主観性がいかにノエマとして世界なるものを構成するかを問うことでもある。身体の限界性（方位づけ中心としていつもここにあるので、そこから離れることができないという限界）が、われわれの知覚における地平構造を可能にする。地平構造が、事物構成や空間構成を成り立たしめるものであることは、第1章で

<sup>(84)</sup> 最終章で簡単に触れ、今後の課題を示すことになるであろうが、メルロ＝ポンティはまさにここでわれわれが示唆した、フッサールとは異なる超越論を目指したと解釈することができると思われる。

すでに考察した通りである。換言すれば、超越論的主観性が、「私はできる」という能力意識としての身体性を持つと同時に、その身体性に能力発揮の点で「同時には為しえない」こと、つまり「私には今すぐにはできない」、それをするためには別の「私はできる」に支えられた能力を現実遂行してからでなければならないということ<sup>(85)</sup>をも意識していることによって、事物や空間の現出を可能にしているのである。このような観点から、現象学にとって超越論的に身体性を論じることは不可欠なのである。そしてこの身体性としての能力意識が、まさに「私はできる」という形で存立するためには、潜在性を顕在化可能な潜在性として沈澱させるための習慣性が必要であろう。能力は固定的なものではなく、成長や老いともに変化していくものである。しかしその能力の内実の変遷にもかかわらず、それはあくまでも「私はできる」という意識において保持される。したがって能力意識は沈澱してそのつど浮かび上がってくるものでなければならない。またその浮かび上がりは、単に自分の能力に気づくという場合もあるだろうが多くは、その能力を実際に発揮させる時、潜在的なものを顕在化させる時に生じるのである。身体性は、内容の更新をたえず行なうことと沈澱による内容の保持という二面から語られるものであり、それゆえここでも超越論的な純粹自我の習慣性という観点が要求されているのである。

以上の二点から、フッサールが純粹自我に習慣性を認めていること、そしてそれを人格的自我のそれから区別して考えなければならないことが理解できるであろう。われわれは今や身体性の問題とともに、モナドおよび他者という現象学における最も困難な問題の一つに突き当たることになった。ここではこれ以上、モナドに関する相互主観性の現象学を展開することはしないが、また純粹自我の問題もただちに他者問題に移行できるほど、その全貌が明らかになったわけでもない。特に、純粹自我を構成するとされた内的時間意識の自己構成の問題、あるいは超越論的歴史の問題といったより根源的な次元に迫る考察はここでは全く触れられていない。論ずべき多くの課題を眼の前にしながら、それらの考察は機会を他に譲ることにし、最後に本章の内容をもう一度まとめてから、本論考の中心テーマに対して何らかの解答を見いだすべく、最終章へと進んでいきたい。

フッサールは、領域的存在論において自我の構成を扱う際に、三つの自我を区別した。それは超越論的な純粹自我とその統覚態である心的自我、人格的自我である。これらは、われわれの自我およびその他の対象への態度の取り方に応じて生じた区別で

<sup>(85)</sup> この「同時には為しえない」、「行なうには時間的序列がある」ということが、地平を開く機能を果たしているだろう。

ある。心的自我には、自然主義的態度、人格的自我には人格主義的態度、純粹自我には超越論的現象学的態度が対応している。自然科学の相関者としての自然を捉える自然主義的態度では、心的自我は様々な状況のうちで異なった状態で振る舞うものとして理解される。したがってリアルな実体として特性を担うものであり、その点で外的事物と類似的である。しかしまた心的自我は自らに歴史を持ち、その過去に依存しながらたえず変遷していく。それゆえそれに応じた自然科学とは異なる適切な学的扱いはあるとフッサールはした。けれども現代の、心を対象とする自然科学や自然科学的な心理学も心の自己心的な側面は考慮に入れているはずであり、フッサールの主張には、人格的自我の特性が心的自我を論じる際に混入してしまっていると考えられる。したがって人格的自我への迫り方とは、自我が志向的に自分の周囲世界と関わると同時にその体験を沈澱させ、自己とその後の体験を形成し続けるというプロセスを現象学的に志向分析していくということになる。人格およびその周囲世界とは、われわれの生きている日常的場面であったことを考え合わせると、このような人格主義的態度の現象学は、観念論的な色彩を帯びていると批判されることのある超越論的現象学に対して、その具体性と適用性（現象学的社会学など）から多くの現象学者に指示されるものとなっている。さらに超越論的な純粹自我に、フッサールは同じく「習慣性」を主張するようになり、人格的自我との区別があいまいになったことが、一層超越論的態度に立って純粹自我を論じることに抵抗感を持たせている。しかし純粹自我の習慣性を論じる意義をフッサールの思想の中で探っていくと、他者と身体という問題に出会う。具体的内容を持った超越論的主観性がモナドと呼ばれた時、根源的な他者構成の場面が求められたのであった。また世界構成への身体の間与とは、超越論的主観性の身体性を問題にして初めて明瞭になるものであり、その身体性は習慣性として沈澱することによって可能になってくる。仮に人格主義的な現象学を採用するとしても、他者と身体の原理的根拠を明らかにする努力は不可欠なはずであり、かつそれが哲学であろうとする限りは「超越論的」でなければならないはずである。したがってフッサールのプログラムでは、純粹自我の習慣性は人格的自我のそれに解消されることは許されないのである。

#### 第4章 領域的存在論の可能性と現象学

われわれはこれまで、事物、身体、自我という各領域を形成する個別的な事象に関して、フッサールの記述とそこに展開される問題とをフッサールの後期思想までも射程に入れながら考察してきた。序章で述べたように、本論考の基本線は、この三つの構成論を領域的存在論という包括的な全体構想の下で問い直すこと、そして領域的存在論そのものの可能性の吟味とフッサールの超越論的現象学のその後の展開、およびわれわれの今後の歩むべき道を考察することにあった。本章においてその試みを具体的なものにしていく。

最終章において論じるとわれわれがすでに予告していた（大きく分けて）三つの問題を、もう一度確認しておこう。まず第一点は、フッサールの身体論の考察から、われわれは領域的存在論の枠組みを越え出ていかなければならないように思われるということであった（本論考38ページ参照）。この考察には、身体についてのわれわれの理解の仕方を再考することが、きっかけになる。理解の仕方の相違を許す、つまりヴァリエーションを可能にするのが、「態度」である。態度概念は、前章で述べたように、身体だけでなく自我の統握様式の違いを生み出す。問題の第二点目は、心的自我に関しての誤解を解消することである（本論考72ページ参照）。この誤解は、態度概念に対する理解が欠如していることに起因し、またさらに人格的自我との相違、「基づけ」という概念、領域的存在論の存立に関しての正当なる判断を妨げるものである。そして第三点目は、仮に上記の二つの問題が解消されても、それどころか解消されることによって一層強まるものなのだが、超越論的現象学とムンダーンな現象学との有効性をめぐる問いであった（本論考61ページ参照）。超越論的現象学独自の意義をわれわれは、能力意識としての身体性と他者構成の解明にとって純粹自我の習慣性を論じなければならないという点に見いだしていたが、これを領域的存在論との関係で捉え直していく。

最終的にこの三つの問題への分析を通じて、フッサール中期思想の中核をなす領域的存在論の可能性と限界、およびそれゆえに開かれる後期フッサールへの、また現象学へのヴィジョンを明らかにすることを試みていく。具体的手順としては、ラントグラーベの『イデーII』の解釈を導きにして、態度概念の強調のもとにフッサールが考えていた領域的存在論の全貌を明確にし、その過程のうちでわれわれの課題に答えるようにしていく。

## 第1節 領域的存在論へのラントグレーベの批判

フッサールは、『イデーⅠ』の最終章(第4篇第3章)において、様々な存在者の領域構成の問題をプログラムの示し、その構成論および領域的存在論を『イデーⅡ』で論じることを予告した。領域の構成は、物理的自然( *physische Natur* )、生命的自然( *animalische Natur* )、精神世界( *Geisteswelt* )の三つの層の基づけ( *Fundierung* )関係から行われる。そしてその各層には、それぞれ、物理学などの自然科学、生物学や自然科学的心理学、精神科学が対応していると、一般に理解されている。またフッサール自身による記述も、そうなっていると思われる。

このような『イデーⅡ』に対して、ラントグレーベは、「順次に構成された諸存在層を絶対化し、それに対応して『世界の構成』を解釈することが不可能であるゆえんが明らかになり、その際、全面的な自然化の限界が示されたことは、同書の企ての不変の功績である」<sup>(86)</sup>と皮肉まじりに語っている。つまり領域的存在論の試みは不可能なものであり、『イデーⅡ』になんらかの意義があるとすれば、その試みの不可能性を示したことにあるというのである。ラントグレーベの論拠は、次の二点である。一つは、前述の三層の基づけ関係という主張は、そもそも維持できないということ、もう一つは、基づけの最下層としての自然は、フッサールが主張する客観化可能な自然ではなく、身体性の構造に、すなわち感覚し気分づけられてある自我として自らを意識している「感覚する自我」に相関しているものであるということである。たしかにこのラントグレーベの議論は正鵠を得ているが、フッサール自身も、三層を単純に基づけ関係で捉えているとは言い切れない。つまりフッサールのテキストに、ラントグレーベが領域的存在論の批判の拠り所とした内容がすでに含まれていると解釈できるということである。だとすれば、領域的存在論に関しても、ラントグレーベが下した評価とは別の可能性を読みとることができるのではないか。

そこでわれわれは、『イデーⅡ』から、いわゆる一般的な基づけ関係をまず読みとる。次にフッサール自身の記述が、そういった読みだけを提示していないことを示す。その際、われわれが考慮しなければならないのは、「態度」という概念であることが、同時に明らかになってくる。態度概念の顧慮は、従来為されていた『イデーⅡ』に依拠した身体論の再考を促すものである。ここで第一、二の問題点について答えが与え

<sup>(86)</sup> Vgl. Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, Mohn, 1963 日本語訳『現象学の道』木鐸社、1980年、262頁。

られるだろう。次にそこにおいて、ラントグレーベが批判の根拠としていたものが、フッサールの議論の中に見いだせることを示し、領域的存在論の再編と可能性について考える。

いささか重複するが、『イデーⅡ』の全体の構成を簡単に、確認しておこう。それは三つの領域の構成論から成っている。物理的自然、生命的自然、精神世界という三つの領域である。

「物理的自然の構成」と題された第一篇では、最初に、自然という概念の規定が行われている。われわれは日常、様々な作用を遂行することによって生きているが、純粋に理論的な態度を取ることによって、価値述語や実践述語をいわばエポケーし、自然科学の相関者としての自然を獲得する。フッサールは、この態度を自然主義的態度と名づけ、事物のうちで空間時間的な物質性の層のみから成る物質的事物を経験する態度としている。この自然概念および自然主義的態度の規定から、フッサールは事物構成に取りかかる。物質的事物構成にとっての根本法則は、事物と状況の合法的な依存関係としての因果性である。さらにこの因果性を数式等の自然科学的な規定にまで高めるとき、物質的事物は、物理学的事物という高次の段階において構成される。

心の構成も、事物の場合と一定の類比関係を認めることができる。心もやはり、状況にある程度規則的に依存している。たとえば、理不尽なふるまいを目撃するといつも怒りを覚えるといったようにである。心は以前の体験成素に依存して、連合や記憶ということによって性向の連続的な形成を行っているからである。しかしこういった、状況への依存という類似点にも関わらず、フッサールによれば、心は物理的因果性とは異なった仕方で自己の歴史を形成していくので、厳密には事物構成から区別されることになる。しかし、ここで注意しなければならないのは、物理的自然と対置される生命的自然とは、心という領域ではなく、自然の一分肢である身体との具体的な統一を成すアニマ的な主観( animalisches Subjekt )の領域であるということである。心は、身体を介して生理学的な依存関係を有している。身体の不調が、心の不調を引き起こしたり、薬物の投与が心に対して作用するといった場合などである。この関係は、身体論的な因果性として条件性とよばれた。心は、自然の一分肢である身体に結びつけられることによって、準一自然、準一因果性を持つ。身体と心の統一体は、心理学的な統握を被ることで、自然科学の客体としての人間と見なされる。その心的自我が捉えられることになる。そしてフッサールが『イデーⅡ』第二篇で人間と語る場合、自然としての実在性が考えられているのである。

第三篇においては、いままで捨象されていた価値述語、実践述語の次元が、精神科



学の領域を画定するために考察に引き入れられる。主観は、単なる事象の領域としての自然と向き合うのではなく、自分にとって価値あるもの、役立つもの（あるいは役立つもの）から成る周囲世界と志向的に関わる。ここでは因果性ではなく、動機づけという連関が支配しており、このような主観の世界との関わり方をフッサールは人格主義的態度と名づけた。自然が相対的なものであるのに対して、人格主義的態度にある人格、精神は世界を意味づける主観であり、絶対的な存在とされる。

ここから『イデーニII』において、構成の形而上学的概念への移行が示される。すべての存在は必然的に意識にとっての存在であるという思想は、すべての存在は意識によって措定されたものであるという思想になり、その意識は、絶対的な領域になるのである。「精神は絶対的であり、非相関的である。すなわちわれわれが世界からすべての精神を抹消するならば、自然はもはや存在しない。しかし自然を、真なる客観的・相互主観的な実存在を抹消したとしても、なおいつも何かが残る、つまり個体的精神としての精神が……」(IV, 297)。

ある層の存在は、その下位の層がなければ存立し得ないという構造になっているが、また下位層とは根本的に異なった秩序において支配されており、下位層に還元されることがないという場合に、その上位層は下位層に「基づけ」られていると言われる。そして上記のような構成論の進め方は、『イデーニI』においてドクサ的定立の上に心情作用や意欲作用が基づけられている(Vgl. III, § 121)という見解や、「それらの構成は(価値対象や実践対象の)、全く自明なことだが、空間事物性と心理的な主観の構成にその基礎をおく。それらの対象はそのような実在性にまさに基づけられているのである」(III, 354)という記述に正確に対応しているように思われる。また『イデーニII』の中の文言においても、「生命的自然と理解された精神的自然は、延長という本質徴表を伴った物質的自然という下位層とそれに不可分な上位層から成っている複合である」(IV, 29)や、「基礎となる経験としての物理的経験が、自然の上に横たわり、その経験は身体経験を包括し、さらにその身体経験には構成的層として心的経験が属している」(IV, 174)といったものが見られる。したがって、ラントグレーベが言うように、『イデーニII』は単なる事象の領域としての自然に、身体を介して心が基づけられ、そのうえに価値的、実践的に世界に関わる精神が基づけられるという構造を主張していると解釈されることは妥当であるように思われる<sup>(87)</sup>。もちろん精神の絶対論が、超越論的主観性による世界の構成論と混同されているという事実はあるけれども。

そして超越論的主観性と精神の区別が消失しているということとは別に、ラントグ

<sup>(87)</sup> ラントグレーベ、前掲書255頁参照。

レーベは「自然と精神の重層構造」という主張を批判する。諸々の存在者は、層という言い方が不適當なほど、お互いの領域内へと浸透しあっている。存在者そのものの考察だけで、各領域が画定されると考えるのは、困難であるとラントグレーベはする。たとえば、フッサールは、物質的事物を幻像から区別するためには、因果連関という条件を考慮に入れなければならないとした。ここには観察者という視点が抜け落ちている。観察者はある向きからその事物を見るがゆえに、あるパースペクティブが生じるのであり、観察者はその感覚する身体を通して、これらの事情のうちにも編み込まれていることが顧慮されていないのである。したがって基づけの基底層とされていた物質的事物は、知覚する身体のキネステーゼ的な運動と分離しがたく相関しているものであり、このことから、物質的なものの上に構成される身体として現象するものの方が、むしろ逆に、われわれにとって物質的事物が存在するための条件であるということが証示される。ゆえに、物理的自然とアニマ的自然が、一方的な基づけ関係によって捉えきれないことは明らかである。またこのことから、自然という概念のうちで、一つの区別が生じる。フッサールは、自然を自然科学によって客観的に規定される「単なる事象の領域」としていたが、客観的な規定が可能になるには、コミュニケーションする主観の共同が可能でなければならない。しかし主観どうしのコミュニケーションは、お互いが身体を持って現象し合うのでなければ、成立しない。身体上に表れる表情、振りなどを介して、われわれは他者の心的なものを経験するからである。一方で相互主観性は自然が与えられていることを、つまり物理的事物としての身体を必要とし、他方、客観的自然という意味での自然は、相互主観性の認識の諸能作の構成物なのである。

上記のラントグレーベの批判から、結局次のようなことが引き出されるはずである。フッサールの領域的存在論では、自然という概念をめぐる循環構造が見いだされるとするか、自然概念が二義的になるかのいずれかである。循環が見いだされるとすれば、心や精神を基づける最下層としての自然が、心的・人格的主観性の活動によって構成される高次の基づけられた層となってしまう。また二義的な自然概念という立場では、二つの自然（最下の基づける自然と高次の基づけられる自然）を別の特性を持つ異なる自然として、三つの重層構造に新たに組み入れる作業が必要になってくる。当然の帰結ながら、そのいずれをとっても最下層に自然という領域をおき、そのうえにアニマ的自然、精神的世界を立てるという見解は、維持できなくなり、何らかの変更もしくはこの説明様式を断念せざるを得なくなる。

ラントグレーベによる批判の根幹は、領域は、存在者の種類と領域がそのつどの対

象になるところの、意識との相関関係に注目してのみ語る事ができるという原理にある。そしてこの見解は全くもって妥当なものと言えるだろう。しかしそれがフッサールの領域的存在論の全貌を描き出し、本節冒頭で述べたように、フッサールの試みの不可能性が示されたと結論づけることにはならないはずである。というのは、フッサール自身が領域を問題にする際に、意識との相関関係を顧慮してのみ意味を持ってくる概念「態度」<sup>(88)</sup>について語っているからである。「イデーII」を読む場合の最も重要な、かつ従来上記の文脈では無視されてきた概念は、「態度」である。

## 第2節 態度と原自然

次に、態度概念という光に照らして、三つの層の構成を見ていくことによって、フッサールの意図が、単に自然を基底層とした基づけ関係を述べているだけではないことを明らかにしていく。それを通じて、「イデーII」が持つきわめて錯綜した議論展開を解きほぐすことを試みる。

「イデーI」では、態度概念は、現象学的還元という方法を導入する際に、世界がそこに存在するもの、それが与えられるがままに存在しているものとして受け取っていることを「自然的態度の一般定立」と表し、絶対的な認識根拠を獲得するために純粹意識の所与にのみ依拠しようとする現象学は、その態度から還元という操作によって現象学的態度に移行しなければならないという形で導入された。もう一度フィッシャーの言葉を思い起こしてみるならば、このことは態度概念を二つの根本タイプ（自然的と哲学・現象学的）に還元することへと通じる。しかしこれによって人はすぐに「自然性」と「超越論性」の対立にのみ注目し、態度概念の固有問題を忘れてしまっているのであった。「イデーII」では、超越論的主観性による領域構成が問題になっているのだが、対象となっている各領域は「自然性」という性格を備えたものである。そしてその「自然性」のうちでの各存在者の領域が主題化するとき、態度概念にわれわれは直面することになる。

<sup>(88)</sup> これによって、領域的存在論は構成的現象学の手引きとして、構成的意識の諸層を表す指標(*Idex*)とされる(Vgl. III, 359)。逆に言えば、超越論的意識の構成によってその領域が成り立つことになる。「純粹時間論、幾何学、すべての存在論的学科の間接命題はすべて、超越論的意識の本質法則、その構成的多様性に対する指標であるということ・・・」(III, 359)

フッサールによる自然概念の規定を思い出してみよう。自然とは、自然科学の相関者であり、それに対しては価値述語や実践述語は排除されている。フッサールはそこにおいてこのような自然が物理的、身体的、心的な自然として与えられ、理論的な認識にもたらされる当の態度を、自然主義的（自然科学的）態度と呼んだのであった（IV, 208）。この場合、現象学的な記述を行っている主観は、現象学的還元を遂行して自然主義的態度そのものをテーマとしているのである。したがってここでの記述の具体的な対象は、自然的態度のうちで（というのは自然主義的態度も自然的態度の一種であるから）世界の存在定立を素朴に信憑している主観（内世界的な人間主観）が、単なる事象の領域としての自然のみを相関者として持っているという事態全体である。このような人間は、物理的自然の領域では因果性が支配しており、それを学的に数式にもたらしこともできると考えている。また自己および他者の身体も生理学的な対象として因果性によって捉えられるとしている。さらに心も身体と結び付いていることから、自然主義的態度において把握することが可能になる。ただしフッサールは心的内容を一定の身体上の生理学的出来事に還元して、心的自然の一切を物理的因果性によって説明するという立場を取ることはない。以上のように、『イデーⅡ』における物理的自然と、身体と心のリアルな統一としての人間を扱うアニマ的自然の構成論は、基本的に自然主義的態度を取った場合に相関的に現れる領域の構成論なのである。

おそらくこのような解釈を受け入れるには、いささか躊躇するかもしれない。物理的自然に関しては、因果性という原理が支配しているという事態を多くの人が承認するであろうから、自然主義的態度に相関的な領域が問題になっているということは疑う余地がないだろう。他方、『イデーⅡ』の中で、最もよく引用される部分の一つである「身体」、および物理的因果性とは異なった連関を持って歴史性を有するとされる「心」に関しては、自然主義的態度の相関領域が問題にされているとは考えにくい。実際、先に引用したラントグレーベが提示していた「キネステーゼ的身体」が中心的に論じられているのも、『イデーⅡ』というテキストなのであるから。

しかし『イデーⅡ』の身体論は、35節の表題「自然としての人間の構成的考察への移行」が示しているように、あくまでも自然という領域に見いだされる人間という対象を構成することが意図されているのである。多くの論者はそこで展開されている身体論の以下のような記述に注目する。身体は「絶えずここ」であるということから、絶対的なゼロ点として、方位づけ中心であるということ。特有的な身体の出来事として、触覚が身体に局所化されることによって身体が構成されるという分析、すなわち感覚態の問題。身体はキネステーゼの視点から見れば、自由な意志器官とそ

の担い手であり、キネステーゼは受動的連合的な構成層においても機能するということ。構成機能を有する身体の問題化。実際われわれも本論考第2章で、このような身体に関する議論から超越論的主観性の身体性という主張を導きだしたのである。フッサールが行った議論では、後期思想において論じられるようなキネステーゼの身体の世界構成における超越論的な機能の先取りを思わせる箇所が多々見られるが、それ自体はたとえ超越論的な手引きと見なすことはできても、しかしやはり自然主義的態度に相関的なものであり、基本的には自然実在性としての人間の構成を意図している中で行われたものである。したがって世界構成にとって身体の機能が不可欠であるというような議論をするためには、リアルな身体は当然のこと、ノエマ的意味としての身体も前提されてはならず、超越論的純粋意識に実的に内在する成素（ヒュレー的契機とノエシス的契機）にのみ依存しなければならない。ノエシス・ノエマの志向分析では、感覚を受容するということによる外部へのつながり（もちろんこれは現象学にとっては問われないものであるが）が、ノエシスによる統握作用を介してノエマの意味が構成され、超越的对象と志向的に関わるという形に解釈される。この説明様式を取り続ける限り、世界というノエマ的意味を構成するために「身体という意味」を用いることは、すでに世界を構成してしまっているということになってしまう<sup>(89)</sup>。それゆえわれわれは、かの議論において「身体」ではなく、超越論的な能力意識としての「身体性」が問題になるとしたのであった。内世界的な身体のカネステーゼが世界に対して機能することは、超越論的身体性の分析の手引きにはなっても、それ自身が超越論的な機能を意味しているわけではないのである。われわれが『イデーニII』の身体論に忠実であろうとすれば、超越論的態度と自然主義的態度の相違に留意し、「身体」と語られているものは自然実在としての身体であると捉えることが、また同時にその錯綜した内容から超越論的身体性を読み取ることが必要なのである。

もちろんわれわれは、フッサールを、彼自身が語ったことだけに押し込めることをよしとはしないし、フッサールのテキストを教義としなければならないこともない。しかし、フッサールの全体の構想を正確に捉えることから、再びフッサールを越えていく試みもまた可能なはずである。

では心に関してはどうなるのか。これについても、われわれの「心も自然主義的態度の相関者である」という主張に対して、以下のような反論が予想される。前述のように、心の構成では、身体との心理物理的な依存連関だけでなく、自己心的な連関が

<sup>(89)</sup> もしそうであるならば、われわれが第2章で扱った循環問題になってしまう。なぜなら身体も世界の中に存在する存在者であるから。

主張されていた。ホーレンシュタインは、これは因果性とは異なる動機づけ連関のことであり、したがって心の分析はすでに人格主義的態度の領域を含み持っているのではないかという異議を唱えた<sup>(90)</sup>。たしかにフッサールの心的自我の記述は、自然科学が事物を捉えるのとは異なる仕方が必要なのだと強調しているように思われる。このようなフッサールのテキストからの理解とホーレンシュタインの反論に直面したとき、われわれは前章の考察をふまえて、二つの点に気づくことになる。一つは、心的自我の自己心的な側面が、動機づけ連関であるかのように感じられるのは、フッサールの記述に人格的自我の特性が含まれていることが原因であるということ。ただしこれは単純に二つを同一視しているからではなく、その微妙な違いをフッサール自身が態度概念の相関において論じなかったからであろう。そして第二点は、ラングも指摘しているとおり<sup>(91)</sup>、ここで取られている態度が自然主義的であることに気づけば、フッサールの「自己心的な連関」の主張の意図は、「この態度をとっても、心的なものを神経系上の生理学的事実に戻元してはならない」と述べているにすぎないということである。逆に言えば、心が自分のかつての体験に依存しているという事態の説明に、脳や神経上の出来事を持ち出すことができないということが、すぐに心を人格と見なければならぬということの意味しないのである。ここで語られているのは、自然主義的態度上で自然科学的因果性を支配原理としない心理学が可能であるということ、そしてそのような心理学こそが、自然主義的態度で出会われる心、心的自我の本質を明らかにするということなのである。

以上の二点からわれわれの見解を導き出してみよう。第一の点からすれば、ホーレンシュタインの主張もある程度は納得できるものである。しかしどれほど、両者の違いが微妙であり、フッサールの記述が錯綜していたとしても、やはり心と人格は区別される（両者の相関項がそれぞれ自然と周囲世界であることから、これを同一視することは価値述語を捨象した自然と価値的実践的周囲世界とが等しいと語ることになるから）。それゆえわれわれは、心の自己心的側面は人格の動機づけ連関であるという見解を取ることはできない。この立場は、第二点のラングのそれと共通する。そしてラングはフッサールの記述をきわめて正確かつ整合的に解釈している。したがってこの見解だけでも、われわれの主張（心も自然主義的態度の相関者である）は、すでに維持できるものになっている。

<sup>(90)</sup> Vgl. E. Höltenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, S.172

<sup>(91)</sup> Vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, S.44

しかしこれは徹底化に欠ける議論だと思われる。一見、妥当な印象を与える自然主義的態度における非自然科学的な（因果論・機械論的説明様式を取らない）心理学という概念が、実は問題なのである。現代の認知科学が行動主義的方法と相関的な因果的な分析的方法を排除し、心的活動を内在的に記述しようとする動きが、一定の成果をおさめ、人はそれを適切なアプローチだと考えている<sup>(92)</sup>。だが一方で、脳生理学なども、認知科学によって提供されたデータを脳内の出来事として再解釈しようとするはずである。そしてこのような研究も一定の成果をおさめている。ここに存している真の問題は、二者択一によっていずれか一方のみにすべてを還元しようとする思考様式である。3章で用いられた例で類比的に語るならば、出血している人を見て、この事態の正しい説明は、皮膚の損傷によって血液が体外に流失しているということだとする主張がある。またたしかにそのような生理学的なメカニズムがあるとしても、それによってこの事態の説明とすることはできない。なぜならわれわれの世界との関わりは、そのような無価値的なものではなく、むしろ徹底的に意味化されたものであり、この例の場合には、暴漢に襲われ、殴られたという実践的意味こそが見て取られねばならないとする主張もある。二つの説明はいずれも正当なものであり、どちらか一方に還元できるものではないであろう。止血という治療に関しては前者の説明が、またさらなる犯罪の発生を防ぐというためには、その暴漢の検挙を目指し実践的に対処するという説明様式が、採用されるはずである。むしろ事態は複合的な現れ方をするのであり、われわれはそのつど、適切な態度を取ることが求められているのである。心的活動に対しても、同じようにその時々態度に対応する事象的側面が、複雑に絡み合っているのである。したがってわれわれが避けなければならないのは、心的なもの・精神的なものへの還元主義的な思考である。そしてフッサールが主張した心理学はその中庸を行くように見えて、実は同じように還元主義的思考が潜んでいるのである。心を捉えるのに、神経上の出来事に還元することはできず、むしろ志向的な説明のみが採用されるべきであるという誤解を生み出す可能性をはらんでいるのである。

逆説的な言い方になるが、われわれは態度とその相関領域を極論的に徹底化して理解しなければならない。自然主義的な態度を取れば、われわれは心・心的自我を対象とする。これは身体との絡み合いの中で因果的・機械論的な説明を許すものである。もちろんフッサールが語った「自己心的な依存関係」も完全に脳ないし神経上の出来事として説明するのである。次に人格主義的態度を取れば、われわれは人格・人格的

<sup>(92)</sup> もちろんこのような方法が、現象学が心的活動の説明のために外界の存在に訴えず、志向的な分析を採用していることと共通性を持つことは明らかである。むしろこのような考察方法は、人格主義態度での「心理学」という形で規定されるだろう。

自我を捉えることになる。人格も身体を持っているが、自然主義的なそれとは結びつき方が異なる。これについては、後で触れる。今度の説明は、全く精神科学的、実存論的、価値論的なものになる。そしてあくまでもこの態度の相違を踏み越えて、いずれか一方に還元することは許されない。同一のものの異なった見方はいずれもが真なのであり、それぞれに独自の意義を認めるべきである。繰り返すが、自然主義的かつ因果的説明を取らないとする立場の方が、かえって還元的思考に陥る。すなわち心に対して人格的説明を与えることになるのである。この可能性がある以上、逆方向に対しての還元も起こり得る。態度概念を徹底する根拠を、次のような例に見いだせるだろう。例えば、人工呼吸器によって身体の血液循環は行われているが、脳の機能は不可逆的に停止しているという状態、いわゆる脳死状態に対して、自然主義的態度にある限り客観的判断を、それ以外の価値論的な判断（臓器移植を必要としている身内のものがある）等を介入させずに、遂行することができるはずである。またどれほど客観的に脳死状態であることが確認されたとしても、その事実は本人の（生前の？）脳死というものに対しての実践的な関わり方や、家族の関わり方に何の直接的な規定も及ぼさない。あくまでも当事者が、自らの周囲世界の現実に対して生きていくのである（人格主義的態度の独立性）。もちろんこのような主張は、相対的・プラグマティックな真理を唱えている。われわれが語れるのは、せいぜいどれがこの場合、最適であるかということだけであろう。そして同時に、われわれはこの最適性を保証するかあるいは、どれか一つを絶対化するという独善に陥らないために、この世界の超越論的な（超越的ではない）根拠を探究しなければならない。それはちょうど、フッサールが事物知覚は射映によって成り立ち、その状況に応じて最適性によって対象が与えられるとしたが、最適性を絶対化することなく、むしろその射映の非十全性、地平的な現出様式という構造が、知覚を成立させているということを超越論的に問うたのに似ている。

以上のように、ラングの見解に従ってフッサールを穏当に理解しても、またフッサールをも越えるほどラディカルに読んでも、いずれにせよ、心は自然主義的態度においてのみ語られるものであるとせざるを得ない<sup>(93)</sup>。そしてこの自然主義態度にある限り、アニマ的自然は物理的自然に基づけられているということは妥当する。身体は物理的自然が存在しなければ存在し得ないものであり、心は身体に属することでリアルなものとなるからである。これら三つは、同じ因果性（たとえ、われわれの主張をゆるめ

<sup>(93)</sup> これが、本章の冒頭で挙げられていた第2番目の問いに対して得られたわれわれの解答である。



たとしても、心に対しては準一因果性) という支配法則によってその振る舞いを記述することが可能なのである。もしわれわれが、心やあるいは身体の機能を因果法則によって説明することに何らかの抵抗感を持つとすれば、それは別の態度を取ることにによってそれらに接近し、その相関的なアプリオリを学的に認識することができるにも関わらず、その道を閉ざし、因果性による説明を絶対化する傾向があるからであろう。フッサールの思惟を10年以上進めてみれば、フッサールが『危機』において、生活世界を隠蔽し、自然科学的世界を客観的眞なる世界としてしまう学のあり方に、(さらにそのような学が、反動として非合理的な哲学を要請してしまうことに) まさにヨーロッパ諸学の危機を見て取っていたことが、ここに重ね合わせることができるであろう。したがってわれわれがここであくまでも保持しなければならないのは、上記のことは自然主義的態度を取っている時にのみ語られることにすぎないということである。ここで妥当なものとしてされた「基づけ関係」は、しかしながら生命的自然のさらに上に構成されるとした精神的世界には、もはや主張できない。なぜなら、精神的世界は自然主義的態度を取っている限り、われわれが全く出会うことのできない領域だからである (Vgl. IV, 286)。精神科学の対象となる精神的世界は、自然科学によって捉えられず、われわれがそれを相関者として持つ別の態度、人格主義的態度に移行することで対象となる。

先に確認したように、人格主義的態度では価値的実践的意味を纏った周囲世界が、人格の相関者である。周囲世界の持つ価値が、個人としての人格のみならず、高次の人格(共同体や国家など)に対して構成されるならば、それは文化や伝統となるであろう。文化的意味の本質や特性は精神科学の対象領域である。この領域で身体に出会えば、それは例えば羞恥心や自信を喚起するもの、衣装などによって文化的意味を担うもの等々として記述される。また人格、人格的自我に出会えば、愛すべき、憎むべき、助け合うべきものなどとして関わり合う。これらは徹底的に意味的な存在なのであって、価値的意味述語を捨象して見出される「自然」の中に存在するものではあり得ない。

新しい態度概念(人格主義的)の導入によって、三つの層は二つに線引きされることになる。同時に単純な基づけ関係を改める見方が生じる。自然主義的態度とその相関者、自然は、一つの捨象、人格的自我の自己忘却によってはじめて自立性を獲得するものとされるのである (Vgl. IV, 183)。人格主義的態度は自然主義的態度に対して、優位を持っている。なぜならそれがまず方法的に選択される立場では決してなく、われわれが直接われわれ自身とわれわれの世界を意識するあり方だからである<sup>(94)</sup>。自

然主義的な理論的態度の普遍性は所与の根源性の基準とはならない。人格主義的態度には理論的な態度とは全く別の普遍性が属している。具体的な生の充実は直接的な所与に至る。抽象の普遍性はこの普遍的な具体化へ遡及的に関係づけられている。それゆえフッサールは人格主義的態度を自然主義的態度の基づけ層として置いたのである。先と同様に、ここでもわれわれは『危機』を思い出すことだろう。「われわれは、この客観性という目標設定とともに、一種の仮説をつくり、この仮説とともにわれわれは純粋な生活世界を乗り越えてしまう」(VI, 142)。理念化による乗り越えによって成立した客観的眞なる世界を、フッサールはそれに先立つ生活世界へと引き戻し、さらに生活世界を構成する主観的生に引き戻すことで、ヨーロッパ理性の眞の目的を明らかにしようとした。この超越論的現象学の作業の手引きとなるのが、「われわれにとっていつもすでに存在し、前もってわれわれに対して存在している、理論的であれ、理論以外のであれ、あらゆる実践に対しての地盤」(VI, 145)すなわち生活世界である。実際『イデーⅡ』でも、術語としてではないものの人格的世界を生活世界と言い換えている箇所が見出され(vgl. IV, 288)、人格主義的態度の方が自然主義的態度よりも根源的であるという主張内容をはっきり読みとれるはずである。

しかし今度は、この基底層として人格主義的態度を捉えると、一見、態度概念の基づけの順序とその相関領域である自然と精神の基づけ順序は一致せず、矛盾する事柄が述べられているように思われる。自然主義的態度では、たしかに事物—身体—心という基づけ関係が成立するとされていたが、その上に精神を置くことはできない。そこで精神が対象となる人格主義的態度を取ると、精神の相関項は自然主義的態度をも基づける基底層として見出される。けれども精神もあくまでも人間主観の精神である以上は、身体のもとでリアルなものになっている。身体は自然主義的態度において出会われるのではなかったのか。この矛盾を整合的に理解するためには、むしろ精神もやはり身体との結合によってしか与えられず、そのどうしようもない「事物」の側面を考えると、態度概念の重層の下に「自然」があると主張されていると見るべきなのか。

だが先にラントグレーベによる批判から導き出された二つの可能性のうちの一つ、自然概念の二義性をフッサール自身が主張することによって、この矛盾を解消しているとわれわれは読むことができる(ただしフッサールはその二つの自然概念をあまりにも無造作に「自然」と呼び、混乱を招いているけれども)。「われわれは初めに、

<sup>(94)</sup> たしかに価値的実践的態度である人格主義的態度も、主体が主体的に取る態度ではあるが、そもそも日常的には、この態度が選択される必要なしに取られているということである。

どの自然研究者及び自然主義的に態度を取っている者がいつも行っている仕方で、自然そのものを措定し、人間を物質的身体性の上に過剰を有する実在性として捉えた場合、人格は従属させられた自然客観であり、自然の構成成素であった。しかし人格性の本質を追究するならば、自然は人格の相互主観的な結合において構成されたものとして、したがってそのような人格結合を前提しているものとして提示される」(IV, 210)。ここでも自然主義的態度は、人格主義的態度によって与えられる人格結合を前提していることが強調されている。自然主義的態度は、人格主義的態度が存在しなければ成立しない基づけられた態度なのである。

ここから帰結されることは、人格的自我が身体を有し、その事物的側面とつながっているのは、自然主義的態度の相関者としての「自然」によってではないということである。それは、人格(精神)が逃れることのできない身体とのつながりを言い表してはいない。それゆえわれわれは、人格主義的態度において出会われる「自然」というものを考えなければならないのである。『形式的論理学と超越論的論理学』の中で、フッサールが受動的な総合的統一として自然や世界の統一が構成されるために不可欠である普遍的アプリアリを、「空間-時間性の感性的アプリアリ」「感性的世界のロゴス」(Logos der ästhetische Welt, XVII, 297)と呼んだ。このロゴスは、自然主義的態度によって捉えられる「客観的な真なる自然、世界」の数学的に記述されるロゴスのことではなく、むしろわれわれが価値実践的に自らの周囲世界と関わって生きている中で、その関わりを可能にするロゴスのことであろう。つまり周囲世界において愛すべきものとして現れる家族や恋人も、そのようなものとして現出する際には感性的に現出していなければならず、そこには普遍的な形式が見出されるということである。ただし再三述べているが、この普遍的な形式は、自然科学が捉えるような自然の形式ではないし、また人格主義的態度でまず直接与えられる価値的なものから完全に切り離して理解されるものでもない。むしろそのような感性的ロゴスに形式づけられているから、習慣性を持った人格的自我は価値的なものを構成することができるというように、両者は絡み合っている。ところでわれわれは第3章1節で、自然的態度を『イデアーンI』の枠組みを越え出る形で解釈した。すなわち自然的態度は、いつも背景として作動しているので表明的に遂行する必要がなく、その一般定立を通じてわれわれの事象世界、価値世界、実践世界などを支えている。われわれが価値的に世界と関わるのも、あるいは自然科学的理論的に世界と関わるのも、自然的態度が、人格主義・自然主義的態度を支えている、言い換えれば、基づけているからなのである。人格主義的態度で生きることを可能にする感性的ロゴスとは、この背景的に作動している自然

的態度の普遍的構造に他ならないはずである。したがって感性的ロゴスに「自然」の名を与えることは、自然主義的自然との誤解を回避する術語であれば、許されるだろう。自然の二義性を主張することで、ラントグレーベの批判をかわすことが可能になる。だが『イデーII』のテキストにこのような自然概念が述べられていることを明らかにしなくては、われわれの見解の妥当性を保証することはできない。領域的存在論の可能性をまずは、フッサールの中にできるだけ見出していき、次にそれを越えていくことがわれわれの基本線であったからである。

人格に直接通底している「事物的側面」とは、フッサールが自我のあらゆる活動性にとっての先所与性とした「原初的な原対象」(primitiver Urgegenstand, IV, 214)とのつながりのことと考えられる。原対象とは、ヒュレー的な感覚与件のことである。人格的自我は志向的關係において、自己の周囲世界にある対象と価値的実践的に関わる。対象は主観に刺激を及ぼし、彼の関心を喚起する。対象はいわば「意識の門をノックする」ことで、主観を動機づける。この刺激は、自我の活動性によって構成されるものではなく、あらかじめ自我に与えられた原対象を指示するものである。そしてこの刺激を受け取るのがやはり身体であることを考えれば、人格的自我は志向的对象に関わるために、身体を介して刺激、動機づけを原対象の領域から受け取っていることになる。また自己の身体も、その感覚を通じて価値的実践的意味あいを持った志向的对象になり得る。自分のスタイルを気にして羞恥心を持ったり、あるスポーツ種目をするのに向いた体型や他人がうらやむようなスタイルをしていることが、自信や優越感になったりすることもある(この場合、手足の長短や形象を示す感覚与件が、ある価値述語を喚起させている)。人格的自我が自らに固有な活動を遂行するためには、原対象の領域が先行的に存在し、それによって基づけられねばならない。それがなければ世界が統一を持つことができず、また人格的自我も周囲世界と関わって生きることができないとされた感性的ロゴスとは、この原対象の「領域」の固有な普遍的形式と読めるだろう。この領域をわれわれは、自然主義的な自然と区別して「原自然」と名づけることにしたい。それは原対象の領域であり、かつ人格主義的態度を基づける働きをする「自然」であるから。原自然は、自然科学によって記述されるものではない。自然主義的態度が成立するための基盤としての人格主義的態度を取った人格的自我は、自らの活動を、感覚する身体のおかげで原自然とむすびつくことによって可能にしているのである。

以上のように、態度概念の強調の下で領域的存在論をしてみるならば、従来語られてきた基づけ関係は、自然主義的態度における二つの項にしかあてはまらないこと、

精神的世界は人格主義的態度で捉えられ、そこにおいて先所与性の領域として下位層を成しているのは、自然主義的な自然ではなく、原自然であることが明らかになった。このような「イデーⅡ」の読み換えに基づいて、われわれは領域的存在論の可能性と身体の問題、超越論的現象学の行方を次節で考察していく。

### 第3節 領域的存在論と超越論的現象学の理念

われわれは、自体的に存在する諸存在者の領域という規定を捨て、主観の取る態度に応じて現象してくる存在者の領域と関わることになった。それに基づいて、領域的存在論を再編してみる。

人間の主観は日常的に彼の世界を人格主義的態度において意識している。自らをとりまくものは、価値的・実践的な意味を纏って現象してくる。この現象を可能にしているのは、すなわちそれらの意味構成を成立させているのは、受動的な先所与性としての原自然の存在と、それを感覚し、気分づけられる身体を有した人格的自我が動機づけ連関のもとで活動しているということの二つの要素である。このような身体によって可能になる自我の習慣性に根ざし、原自然の先所与性を土台にして、彼の周囲世界は絶えず構成されてくるのである。したがって、原自然と感覚する身体が存在しなければ、人格主義的態度を取る自我も存在しないことになる。つまり人格主義的態度によって開かれる領域はこの原自然に基づけられているのである。

次に周囲世界及び、そこに属している様々な意味対象は、高次の構成を被ることによって精神的存在( *geistiges Sein* )<sup>(95)</sup>となるのである。また人格の高次の構成のうちには、諸人格の交流を通じて客観的な知を求めるといふ動機も生じてくる。言い換えれば、理論的態度を取って学を形成することに価値を見いだすことも、精神的意味存在になるということである<sup>(96)</sup>。その価値の実現に向かって、諸人格は、事物が纏った価値述語を捨象し、自分が人格的な作用志向性を遂行する人格的自我であることを忘却し、自然主義的態度を取る。この態度移行は、現象学的態度へと移行することが宗教的な回心にたとえられるといったような、特別な努力を必要とはしない。人格主義的

<sup>(95)</sup> 文化的意味や、伝統的価値といった精神領域における意味存在を指す。

<sup>(96)</sup> フッサールは、このことが実際に古代ギリシアにおいて生じたと哲学史を解釈する。Vgl. VI, 12ff.

態度も、自然主義的態度も等しく世界の一般定立を信憑している「自然的態度」であるがゆえに、その移行はきわめてなめらかに自然に行われるからである。この態度変更のなめらかさによって、構成する主観が働いていることを忘れ（正確には自然主義的態度を取るために、人格的自我の周囲世界との関わりを忘れ、いつもすでに人格主義的態度を取っているがゆえに超越論的主観性の機能を忘れるのであるが）、態度の相対性を見失い、あるいは自然主義的客観世界を絶対化してしまうことにこそ、われわれは注意しなくてはならない。もちろんいくら同じ自然的態度で造作もなく移行できるからといって、何らかの動機づけが起きなければならないが。以上のようにして、かの人間の主観は単なる事象の領域としての自然と出会うのである。その自然の中には、因果性という原理によって記述される事物（物体としての身体ももちろん含まれる）、事物と心の転換点として条件性の支配を受ける意志器官としての身体、物理的な因果性とは異なるとフッサールがした依存関係を持つ心と身体の結合体としての人間も属している。もちろんこれら三項は、自然主義的態度を取る限りは、基づけ関係によって捉えられる。

上述のごとく捉え直すことで、われわれはラントグレーベによって突きつけられた「自然の二義性」の組み入れという課題に、領域の基づけと態度概念の包摂関係を維持しながら、答えることができたはずである。したがって、フッサールの試みは、一見、各存在層の絶対化とその自然化を目指しているように理解されるが、態度概念を厳密に受け取り、「原自然」という自然概念を読みとるとき、ラントグレーベの『イデーニII』の評価は、ネガティブな表現<sup>97)</sup>から肯定表現に改められるべきではないだろうか。「順次に構成された諸存在層は、構成する主観の態度との相関のうちでのみ解釈することが可能であるゆえんが明らかになり、その際、自然科学では捉えることができない原自然の存在が示されたことは、同書の企ての不変の功績である」と。

ただし、『イデーニII』の成果をポジティブに読むだけでは、本来の意味で領域的存在論の可能性を明らかにしたことはないだろう。その問いに答えるには、上記の再編に対して欠けているものを示すことが必要と思われる。それは、人格主義的態度において原自然を感覚することで、周囲世界を構成する際の身体性の分析であろう。自然主義的態度での三項、自然—身体—心の間の基づけ関係に基本的に対応して、人格主義的態度では、原自然—身体—精神の間の基づけが問題になる。しかしフッサールが人格主義的態度で分析しているものは、単に物理的な説明に訴えず、動機づ

<sup>97)</sup> 本章第1節で述べられた「順次に構成された諸存在層を絶対化し、それに対応して『世界の構成』を解釈することが不可能であるゆえんが明らかになり、その際、全面的な自然化の限界が示されたことは、同書の企ての不変の功績である」というラントグレーベの言葉。

け連関から考察されたキネステーゼ的器官としての身体にすぎない。これでは自然主義的態度の身体分析との相違が際立たない。原自然からの刺激を受けて、意味づけられた周囲世界を構成する際の身体の機能を前面に出すべきではないのか。具体的生の根源性を「作動している志向性」という形で可能にしている際の身体の機能<sup>(98)</sup>が、主題化されねばならないだろう。

おそらくそのような身体分析を最も積極的に行なっているのは、社会学や人類学であると思われる。現代社会学のトピックの一つにメディア論が挙げられるが、そこでは電子・電氣的メディア（携帯電話などのデジタル通信、コンピュータネットワークなど）の普及に伴って生じている、他者とのコミュニケーションの変容、そして身体意識の変容が主題となっている。「電話という電子・電気メディアとの接触は、個体の身体のうちには異和を生み落とす。この内的な他者性が十分に強化されれば、それ自身固有の独立した身体性を帯びるに違いない」<sup>(99)</sup>。この議論は、電話を通じてのコミュニケーションにおいて（パソコン通信でも同じであろうが）自分自身が自分自身に対して他者であるような差異が、身体にはらまれることを論じている。社会学者は、一瞬にして地球上の多くの地点を結び、コミュニケーションを可能にしてしまうメディアによって開かれる、日常世界とは異なったりアリエーを持つ空間に介在する身体の機能や変容を、実際のパソコン通信上の対話や電話サービスの利用状況を調査分析することで明らかにしている。また人類学でも、例えばアフリカの狩猟採集民社会における人々の「直接的なまじわり」や「ともにある状態」に視点を置き、そこでくりひろげられる身体の働きに関して考察する試みなどが見受けられる<sup>(100)</sup>。父親の背中の上で子供が馬乗りになって遊んでいる風景が、グウィ族（アフリカ狩猟採集民）社会においてよく見られるという報告から、ある身体と別の身体とがごく自然に「ともにある」ことによって、そこに立ちのぼってくるほのほのとした雰囲気という安定性を保証する文化的・社会的前提を理解しようとしている<sup>(101)</sup>。上記の、感覚することと結びついた周囲世界構成における身体機能の分析の範例として挙げられた、社会学および人類学理論の正当性について論及することはここではできない。またわれわれの議論の枠組みから言ってもその必要もないだろう。もちろん、すでに多くの成果を上げ

<sup>(98)</sup> それは、内包の変更を伴いつつ、やはりキネステーゼと呼ばれることになるだろう。

<sup>(99)</sup> 大沢真幸『電子メディア論 身体のメディア的変容』1995年、新曜社、55頁。

<sup>(100)</sup> 菅原和孝『身体の人類学』河出書房新社1993年、参照。

<sup>(101)</sup> 同書53頁。

ている社会学との対話（現象学的社会学の試み）や、開始されつつある現象学と人類学の対話には、人格主義的態度固有の身体論を展開することへの期待が持たれる。したがって上記のような理論と現象学の対決や交流を論じることは、今後の課題としておきたい。そしてむしろわれわれにとって問題なのは、これらの学に見られる共通のスタンスと領域的存在論との関係であろう。

社会学と人類学にとって対象となっているのは、社会の変遷（上記の例では、メディアの発達）の中で活動している行為者が、自己の固有な生活史や歴史的・社会的習慣や伝統を持ち、他者や世界と関わっている事態そのものである。もちろんすぐ気づかれるように、これは人格的自我が周囲世界の中で生きている時の「人格主義的態度」を具体的に分析したものである。一方では、メディアの影響によって身体が自己を他者化するように働いて、メディア空間への関わりと現実（非メディア的）空間へのそれとを異なったものになっているという、行為者と社会（世界）の交流の仕方を明らかにしている。他方、上記の人類学ではより原初的な次元に迫っているだけに、一層「身体がともに居合わせること」が周囲世界の成立にどれほど関与しているかを示している（メディア的身体変容もこの一種として解釈できるかもしれない）。それゆえ領域的存在論において「精神」の領域を画定するためには、それを基づける動きをしている精神の（人格の）「身体志向性」<sup>(102)</sup>を描き出す具体的な考察による補完が、必要ということになる。その補完の具体的な手続きの下、精神科学の対象たる精神的、文化的事象の本質が明らかにされる。さらに精神的な事象を扱う学の領域も同じく画定されていくことになるだろう。

われわれは、いくつかのフッサールに対する批判的なコメントを織りまぜながら、それでもなお可能な限り、領域的存在論の再編の根拠を『イデーII』の中に見出そうとしてきた。その結果、自然の二義性という批判に対して「原自然」という概念によって整合的に枠組みを保持し、原自然と感覚によってつながる人格主義的態度にある身体分析が必要であることを導き出した。そのような身体分析の一例として、社会学や人類学の試みを挙げ、それによる補完と対話があれば、人格主義的態度の相關領域は画定されるだろうという見解に至った。ではこれで領域的存在論の可能性は、保証されたことになるのであろうか。もしそうであるとすれば、人格主義的な現象学が、対象を共有する経験的諸科学（特にわれわれの生活空間における身体の役割を論じる学）との対話を通じて、人格的自我という主観が日常世界を意味的に構成する主観的過程を明らかにしていけばよいということになるだろう。ここでわれわれは、本

<sup>(102)</sup> 前述の、価値的実践的なものに関わる身体のキネステーゼのこと。



章の初めに予示していた超越論的現象学とムンダーンな現象学の違いとその有効性の問題に再び出会う。

「イデーII」の人格主義的態度の記述が、「生活世界」という語も用いられ、「危機」の生活世界の現象学への萌芽形態と言えることを考え合わせると、人格主義的な現象学（ムンダーンな現象学）は「生活世界の存在論」のことであるだろう。フッサールは超越論的態度から自然的態度へと戻って生活世界の存在論を展開することの意義を認めていた。「今までたえず超越論のエポケーという転換のうちで体系的な省察を遂行してきたが、われわれは、いつでも再び自然的態度を回復し、この内部で生活世界的に不変な構造を問うことができる」(VI, 176)。しかしこの叙述は、裏を返せば、フッサールにとって主導的な問いは超越論的であるということの意味する。たしかに世界との意味的連関を成立させる際の身体という事象を追って行って、それが必ずしも哲学的でなかったとしても、事象知の獲得という点で有効かつ有意義であれば、それ以上は求めないという姿勢を取るならば、取り立てて人格主義的態度そのものの根拠を問うような超越論に向かう必然性はないだろう。その時には、現象学も事象に迫る方法概念としてその効力を発揮するものとなる。けれどもフッサールにとって、哲学とは、世界のうちに理性と目的論と神を認識すること、あるいは自己の理性洞察によって自己を形成していく歴史的歩みであり、またとりわけその全人類の真なる存在に対しての責任を担うのは現象学であった(Vgl. VI, §3)。したがって事象知を求めた結果が、非哲学的であってはならないのであり、それは、目的論的に「人間性にとって普遍的な理性が開示されてくる歴史的運動」(Vgl. VI, §6)、すなわち必然的に哲学なのである。ムンダーンな現象学では、原自然の存在に問いを及ぼすことはなく、それと身体をつなかりを明らかにすることはできない。むしろ社会学や人類学、そしてムンダーンな現象学の成果から超越論的に遡行し、原自然を記述する超越論的な問題設定を必要とするのである。それは、「感性的世界のロゴスは、真正な学であるために、超越論的構成研究を必要とする」(XVII, 297)という言葉にもはっきり現れているだろう。たしかにフッサールが自己の哲学観に従って、超越論へと進むということが、事象的に超越論的現象学を採用しなければならないという決定的な根拠にはならない。それに関するわれわれの立場は「結び」で述べることにし、ここでは（われわれがすでに確認していたように）、事物構成論において目的論的思考が主導概念であったのと同様に、領域的存在論全体の構想もまた目的論に導かれていると結論されることを確認したことでよしとしたい。

もう一つわれわれには論及されるべき問いが残っていた。人格主義的態度における

身体というテーマを持つことで、決定的に領域的存在論の枠組みを越えていかなければならないという予見の成否をめぐる問いである。領域的存在論における身体の問題論にあつては、フッサールの分析が自然主義的態度の身体に偏っていて、人格主義的態度のそれが際立ってこないという指摘をわれわれは行った。それを補うために、その方面ですでに一定の成果を出していると思われる学との対話の可能性が指示される。一層具体的に語れば、精神という領域（精神的意味の領域、たとえば文化や伝統など）を形成する際の身体的な機能として、身体を持っているがゆえに生じる一定の感情や感覚などが、われわれの周囲世界にある他者や事物との関わりを規定するということが挙げられるだろう。前述の父子の身体のふれあいが、ある雰囲気を作り立てたり、「自分は他人のことなど気にしていない」と言いながら、自分の身体が他者にはいかに見えているかが、自分の生活を規定している事態などが思い浮かぶ。だが問題は、具体的記述を重ねることにあるわけではない。身体が領域的存在論を揺さぶる力を秘めたものである真の根拠は、それが原自然とつながり、意味を生み出すものだからである。

われわれが「原自然」を導き出した場面をもう一度フッサールに立ち返って見てみると、「もはや何らかの自我活動性によって構成されたのではなく、むしろ勝義においてすべての自我の活動に対しての先所与性である究極的な原初的対象」(IV, 214)とされていた。原初的対象の領域<sup>(103)</sup>である原自然は、それゆえたえず先所与性としてあり、構成を受けるものではない。フッサールにとって「原自然」は、あらかじめ与えられたものとしてそれ以上、背後に遡及できないような「語られないもの」と言わざるを得ない。構成意識が構成の素材であるヒュレーを先所与性として所有できるのは、身体が感覚するものであり、かつ原自然とつながっているからである。原自然は、身体とのつながりによってその存在が告知されるだけのものである。したがって、人格的自我の身体を主題として事象知によってではなく、その構成の過程を主題化し、構成物の本質<sup>(104)</sup>を直観によって知にもたらすことで、その領域（精神的なるもの）を画定するという試みは、その構成作業の根底にあつてその構成を可能にしている地盤とも言える原自然に逢着する。フッサールが無前提性という格率に従って知の基礎づけ

<sup>(103)</sup> ただしこれは、領域的存在論における一領域とはもはや言えないものである。というのはそれは、すべてのあらゆる一般定立に基づいた態度を可能にする感性的ロゴスを意味するから。

<sup>(104)</sup> 『イデーンI』で「どのノエマにも、それらが合致によって総合統一を行うことができるということにその統一を持つイデアールに完結した一群の可能なノエマが、本質的に対応している」(III, 344)と述べられているときの「一群の可能なノエマ」であろう。

を行おうとする姿勢こそが、われわれをして原自然へと至らしめたのである。けれどもその結果は、今度はフッサール自身を否定するように働く。知の本源的な根拠を超越論的主観性による構成によって説明する目論見にとって、その試みを不可能だと告げるような次元が明らかにされたからである。言い換えれば、各領域的存在者一般の現象学的構成<sup>(105)</sup>を論じることが、その構成に回収しきれない、そして同時にその構成を養うような外部（超越論的自我の外部）があることを示した。領域構成は完結する（閉じる）ことがないのである。このように領域的存在論の可能性を追ってきて、われわれは領域構成という概念そのものが危うくなる地点に立った。残された道は、身体を通じてしか迫れない原自然への思索をいかに行うかを問うことだろう。

われわれには、二つの方向性があるように思われる。一つはメルロ＝ポンティを思い出すことである。身体と原自然のつながりが、世界と様々な態度を取りながら関わる主観を成立させる根源であるとするのは、まさに「肉の存在論」によって明らかにされる事態であろう。次のようなメルロ＝ポンティ解釈が、この場面に適用できるはずである。「彼の未完の存在論の試みとは、『基づけ』の現象学ではなく、『絡み合い』の現象学、すなわち、見えないものが肉の相互内属のうちに時間化されることによって、見えるものと同時的に――ただし両者の差異と隔たりを維持しつつ、あるいはそれらを維持することによって――相互内属していることを探究する現象学の試みにあると言えるであろう」<sup>(106)</sup>。見えることのない原自然が、同じ素材でできている身体との可逆的關係（相互内属）のうちで同時的に絡み合っていることを思索にもたらず方途である。これ以上にこの方向を押し進めることは、今後の課題とせざるを得ないが、一つだけ確認したいことは、このような存在論的試みも、結局は人格主義的態度のムンダーンな現象学ではなく、超越論的であるということである。

もう一つの可能性は、あくまでもフッサールの道を採用し、それを追求することである。上記で否定されていたので、矛盾するような印象を受けるが、超越論的自我に自らの外部まで回収するような射程を与え、徹底的に超越論的自我の自己解釈という形に現象学を限定するという方向である。ただしこの方向は、戦略的に主張されるにすぎない。というのもやはりこの試みは、乗り越えられるだろうという見通しをわれわれはすでに持っているからである。フッサールは超越論的現象学の構想をあくまでも追い求めていく中で、30年代に一切の経験を成立せしめる普遍的な地盤として

<sup>(105)</sup> 「事物一般の現象学的構成」(III, 344)という例をすべての領域に拡張すれば、このような言い方ができるはずである。

<sup>(106)</sup> 「絡み合いと同時性 ――後期メルロ＝ポンティのフッサール解釈をめぐって――」加國尚志『現象学年報11』1996年、178頁を参照。

「大地」(Erde)を発見するに至る<sup>(107)</sup>。大地(原自然)とは、対象として現前しない背景的なものであり、非現前と現前の、「見えるもの」と「見えないもの」の絡み合いを表している。したがって理性(超越論的主観性)のまなざしによってすべてを明証的に現前化し、基礎づけようとする「見る」ことに基づくフッサール現象学は、破綻へ向かうことになる。しかし結果それが破綻したとしても、臨界点まで到達しての破綻であれば、それは「見えないものの存在論」、見えないものを語るメタ理論を準備し、鍛えることになるはずである。戦略の意図はまさにこのような点にある。「すべてを、意識の作用に、意識の態度、その志向、その意味付与の透明な働きに服せしめようというこのばかげた企ては――古典哲学がわれわれに残して知的世界の肖像を最後まで描ききってみることは――そこに取り残されているものを開示するために必要だったのである」<sup>(108)</sup>。

二つの可能性は逆方向を向いた試みであるが、行き着く先は同じ超越論的次元である。すなわち自我の構成作用へとすべてを取り込もうとする上昇していく思考と、われわれと周囲世界との生きた関わりの中で身体が有する機能を問うていく下降的思考とは、通底している。下降的思考が、事象知のみを求めるものであるならば、上昇的超越論的思考と出会うことはなかったはずである。しかし自明的なものが自明的なものとなっていることに対して、「驚き」を感じ、その奇跡的事態に問いを向ける時、ムンダーンな姿勢で事象知を求めるだけでは済まされなくなる。メルロ＝ポンティは、たしかに「世界内身体」を主題にしてムンダーンな現象学を巧妙に展開した。メルロ＝ポンティが「現象学の現象学」といった反省そのものを問う方法論的な記述を行わなかったとしても、事象知に止まったわけではない。むしろ非反省的な、たえず作動し続ける非現前を目指した超越論的な試みだった。その意味で、フッサールの思惟が至るところで、目的論的哲学理念に貫かれていたのと同様、メルロ＝ポンティの記述も「哲学」という理念に染め上げられていると言えるのではないだろうか。本論考において、メルロ＝ポンティについて語れるのは、ここまでである。あるいはすでにもう語りすぎているかもしれない。フッサールと同程度にまで語るには、上で示された二つの方向を相補的に深めることが必要であると思われるが、それは本論考に課せられた今後の宿題であり、稿を改めざるを得ない。

最後に本章をもう一度まとめ、全体の総括を「結び」で行うことにしよう。ラント

<sup>(107)</sup> われわれは『イデーニII』の解釈において、すでに同じ内包を持った「原自然」という概念を見出していた。

<sup>(108)</sup> メルロ＝ポンティ『シーニュ』2、日本語訳36頁。

グレーベは、領域としての諸存在層を絶対化して世界の構成を語ることが不可能であるとして、領域的存在論を批判した。しかしわれわれはフッサールが単に諸存在層を絶対化し、自然、身体、精神という基づけ関係を主張していたわけではないことを「イデーⅡ」の叙述から探った。すなわち態度概念に相関して、各領域が開かれることを重視するならば、単純な基づけ関係は自然主義的態度においてのみ語られることだと解釈できる。したがってそのことを明確にするためにも、志向的分析が要求されるように見える心、心的自我に関して、自然科学的にのみ捉えることが強調されなければならない。そして人格は人格主義的態度によつてはじめて理解されるものであり、その態度に相関する領域が精神科学の対象を規定するものとなる。各対象領域のアプリオリを明証的に知へともたらすことによつて、その対象を扱う学の射程を画定しようとする領域的存在論は、「態度概念」を顧慮しなければならない。もちろんあくまでも対象領域のアプリオリな本質構造が問題になっているのは言うまでもないが、しかし個別的な学はその対象のすべての質料の本質を扱うことはできない。したがつておのおのの学の理念と目的に相関的な領域を開くことによつて、初めて個別科学が画定されるということになる。このように領域的存在論を再編しようとするとき際立ってくるのは、人格的自我の身体の働きと、それによつて存在が示される原自然である。原自然を感覚し、気分づけられる身体を単に内世界的な事象としての知にもたらすことで満足せず、それを哲学的に思惟しようとするれば、身体を持つ主観には構成できない、つまり構成そのものをいつも可能にするために背景的に作動している存在として原自然があることに気づく（身体を持っているがこそ、気づく）。したがつて構成論としての領域的存在論を追うという作業が、構成されないものを語るという課題を現象学に負わせることになった（現象学の知は領域的存在論を越え出て、自己の存立へと問いを向けなければならない）。その課題に答えるためには、フッサールの自我論を徹底することで限界を示す地点まで行くか、メルロ＝ポンティに導かれて「世界内身体」の分析からメタレベルの「肉の存在論」に行くかの二つの方向が考えられる。しかしいずれにせよ、「見えるもの」の根底にある「見えないもの」を描出しようとする超越論になるはずである。そしてこのような地点に至る原因は、フッサールが、自明的なものが自明的なものとなっていることに対して、「驚き」を感じ<sup>(109)</sup>、その奇跡的事態に問いを向けるという哲学の開始点から出発し、人間理性の自己展開を遂げて終点にまで到達するという使命をまさにヨーロッパの知が、そして現象学が、

<sup>(109)</sup> フッサールでは、この姿勢こそが現象学者の生き方なのである。「まず初めに、現象学者は自明なものを疑問に思い、謎めいたものと見なさなければならないという逆説のうちで生きる」(VI, 184)。

責任として担っているとする彼の歴史観（哲学観）に存するのではないだろうか。

## 結びに代えて

『論研』を出版してからフライブルグ大学へ移るまでの、ゲッチンゲンで過ごした約15年間は、一般にフッサールの学究生活の中期とされる。この時期のフッサールの関心は、纯粹現象学の構想とその方法論の確立にあった。周知のように、その思想は『イデーンI』の公刊によって明確化された。超越論的に純化された意識の本質論と、その意識の志向性に基づいて世界の構成を超越論的に解明する構成的現象学が、その骨子である。この基本的立場は、フッサールの最晩年に至るまで保持される。したがってフッサール思想の基本線は中期の『イデーンI』によって決定されたと言えるであろう。それゆえ『イデーンI』で主張された「現象学的還元」とノエシス・ノエマ論について、次にそれが20年代に入ると一気に超越論的次元へ突き進むことによって見落とされる内実注目することとなり、デカルト主義からの離反、発生的現象学、生活世界の主題化へと展開していく過程について論じるのが、フッサール研究の主流になっている。もちろんこのような仕事にも、なお多くの可能性と課題があるだろう。

しかし同じくフッサールの中期思想を論じるという目的を持った本論考では、あえて『イデーンI』を脇役に据え、生前は出版されることのなかった『イデーンII』を中心に扱った。その意図は、『イデーンII』が論及される場合でも現在ではあまり考慮されなくなった「領域的存在論」を検討するということにあった。といっても単に注目されなくなったからというテーマの意外性からではない。序章や本論中でも述べたことだが、領域的存在論は、質料的存在論という観点から纯粹に論理的関心によって捉えられるだけではなく、フッサールが捉えたように超越論的意識の構成作業の相関者のアプリオリを語っているものでもある。それゆえ『危機』でフッサールが『イデーンI』を振り返り、「その道（デカルト的な『イデーンI』での道）はなるほど一飛びに超越論的エゴに通じるが、先行する説明がすべて欠けていたために、見かけ上内容空虚なものうちで視野へともたらされた」（VI, 158、括弧内は引用者の補足）と述べていることに対して、構成作用の内実を示すものとして領域的存在論が手がかりになるという見通しの下に、採用したのである。そして領域的存在論の構想とそれをめぐるフッサールの思惟の中に、従来あまり主張されることのなかった後期思想の萌芽と、さらに『危機』において表明化されるフッサールの哲学史観（目的論的思考の

浸透)を、テキストの解釈と自ら事象に向かうことを通じて見出すことを試みた。

最終章を受けて、いくつか総括的にわれわれの立場を明確化しておこう。態度概念を領域的存在論の構想に対して導入することによって、学的知は相対化されるという印象を与えるであろう。ここで注意しなければならないのは、相対化されるのは知の内実ではなく、むしろ対象へのアプローチの仕方だということである。個々の学によってもたらされた対象の本質的アプリアリの記述は、普遍的な認識であるだろう。しかしその普遍的な客観知は絶対知という資格を持つものではない。われわれの語った内容で言えば、人格主義的なアプローチ方法は、自然主義的知に解消されることはないということである。対象そのものを仮に捉えるという立場では、われわれが語った基づけという考え方に対して、「絡み合い」という考え方を導入しなければならないだろう。しかし絡み合ったものをそのまま記述するという道を模索すると同時に、それを思惟の限定性を意識しながら、「基づけ」という関係において捉えようとする道もあるはずである。具体的に語れば、人間は自然主義的にも人格主義的にも捉えられる対象である。したがって「人間」という事象は、本来的にはその二つの態度が絡み合ったところで理解されるべきものだろう。したがってわれわれはそのような知を求めていかなければならないが、同時にその絡み合いに関して態度概念を意識することで、一定の知的領域を確保し、実質的な効果を獲得しようとするということである。

また現代では、学際的な研究によって、たしかに対象へのアプローチの仕方は多様化している。特に自然科学では、分子生物学やバイオ・コンピュータの研究など、物理的なものと心的生命的なものとの融合している事態を扱っている。仮にそれらの学が、全く人間と差異のない人工知能を作ることに成功し、精神科学の対象であるはずの文化的・精神的意味や関係をコンピュータのプログラムとして実現できるようになったとしても、それで精神科学がなくなるわけではないだろう。したがって自然科学の不当な絶対化という事態、またその反動としての「自然回帰」といった主張に対して、現象学的態度論の有効性が認められると思われる。もちろんこのような態度の相対論を現象学が語る権利は、超越論的に究極の根源的な知を無前提性の下で探究することから得られる。それゆえ、なるほど人格主義的ムンダーンな現象学に多くの可能性を見出しうるとしても、超越論的な思考はあくまでも保持されるべきであるという立場をわれわれは取り続けてきた。フッサールが超越論的現象学という理念を保持し続けた事情を上記で見てきたが、たとえフッサールから離れても、われわれも少なくとも哲学を行う限りは、やはり自明性を徹底して問うことが要求されているはずである。あるいは結局われわれは何らかの自明性に立脚せざるを得ないかもしれない。そうで

あったとしても、その言説が根拠を持つためには、一度は自明性を成り立たしめる条件へと遡行していく試みを経なければならないだろう。

フッサールの道を辿っての超越論的な遡行によって、人格主義的態度における身体機能の主題化によって、われわれは原自然というものに逢着した。再三論じたように、それは現象学そのものを破綻させるかのような、あるいは徹底的に変更させるような困難さを持ったものであった。これはフッサールの後期の「大地」という概念と重なるものであるだけに、多くの論者によってたとえば「根源的自然」という術語によってすでに論じられているものである<sup>(110)</sup>。もちろんそれぞれは、全く一致するものではなく、その比較検討も重要であろう。ただわれわれの見解の独自性は、日常的なごく自然な態度である人格主義的態度を取るときに、それを厳密には生きることのできない「自然的態度」の内実とでもいうべき「原自然」に人格的身体を介してふれ合うという点にあるはずである。

最後に、本論考によって提示された今後の課題をいくつか挙げてみたい。まず、時間論に関しては意識的に全く扱わなかった。時間構成の持つ根源性が、おそらく本論考で示された「見えないもの」への現象学（あるいは非現象学）という課題と密接な連関を持っているように思われるからである。つまりフッサールの自我の根源として「生き生きした現在」の次元に遡行していくか、メルロ＝ポンティ的にメタレベルの「肉の存在論」を追っていくか、どちらにおいても「時間」はキーワードとなるであろう。また「他者」問題に関して、純粹自我の習慣性の議論において触れる程度の扱いしかできなかった。本論考の立場上、今後の方向として「超越論的他者」の問題論を展開することが必要であるだろう。もちろんこれ以外にも多くの事象が広がっているはずである。その意味で、本論考はまた新たな開始点である。

---

<sup>(110)</sup> 木田元「世界と自然」『講座現象学2』弘文堂、谷徹「自然と歴史」『歴史の現象学』現象学・解釈学研究会編、世界書院、1996年、細川亮一「『イデアⅡ』の構造と現象学」『理想』476号1973年、などを参照。



## 後注

フッサール全集(Husserliana)からの引用は、慣例に従い、巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で示して、本文中に直接挿入した。書名は以下のリストに全巻記した。

また次のような略記を本文中において用いている。

『イデーンI』 → 『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第1巻。

『イデーンII』、『イデーンIII』 → 同書第2巻、3巻。

『危機』 → 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』

『論研』 → 『論理学研究』

『物講義』 → 『事物と空間』

本論考の内容のうち、第3章「自我の構成」は拙論「フッサールにおける純粹自我と人格的自我」（『千里山文学論集』第55号1996年）の加筆修正から成り立っている。また第4章は、1996年3月24日第83回現代哲学研究会（於京大会館）で行われたシンポジウム「現象学の新しい可能性」での提題「フッサールにおける領域的存在論の可能性」の大幅な書き換えによってできている。

## 書名リスト

### Husserliana

Bd.I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von B.Strasser, 1950. (船橋弘訳「デカルト的省察」『世界の名著51、フッサール、ブレンターノ』中央公論社、1970年)

Bd.II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W.Biemel, 1950. (立松弘孝訳『現象学の理念』みすず書房、1967年)

Bd.III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K.Schuhmann, 1976. (渡辺二郎訳『イデーンI』みすず書房、1979年、1984年)

Bd.IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M.Biemel, 1952.

Bd.V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von W.Biemel, 1954.

- Bd.VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W.Biemel, 1954. (細谷常夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、1974年)
- Bd.VII: *Erste Philosophie(1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R.Boehm, 1956.
- Bd.VIII: *Erste Philosophie(1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R.Boehm, 1959.
- Bd.IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W.Biemel, 1962.
- Bd.X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins(1893-1917)*, hrsg. von R.Boehm, 1966. (立松弘孝訳『内的意識の現象学』みすず書房、1977年)
- Bd.XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungen- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M.Fleischer, 1966.
- Bd.XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten(1890-1901)*, hrsg. von L.Eley, 1970.
- Bd.XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, hrsg. von I.Kern, 1973.
- Bd.XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I.Kern, 1973.
- Bd.XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I.Kern, 1973.
- Bd.XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U.Claesges, 1973
- Bd.XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P.Janssen, 1974.
- Bd.XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von E.Holenstein, 1975. (立松弘孝訳『論理学研究』1、みすず書房、1968年)
- Bd.XIX-1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, hrsg. von U.Panzer, 1984. (立松弘孝訳『論理学研究』2、3、みすず書房、1970年、74年)
- Bd.XIX-2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, hrsg. von U.Panzer, 1984. (立松弘孝訳『論理学研究』4、みすず書房、1976年)
- Bd.XXI: *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Text aus dem Nachlass(1886-1901)*, hrsg. von

I.Strohmeyer,1983.

Bd.XXII: *Aufsätze und Rezensionen(1890-1910)*, hrsg. von B.Rang,1979.

Bd.XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass(1898-1925)*, hrsg. von E.Marbach,1980.

Bd.XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U.Melle,1984.

Bd.XXV: *Aufsätze und Vorträge(1911-1921)*, hrsg. von Th.Nenon und H.R.Sepp,1980.

Bd.XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre, Sommersemester 1908*, hrsg. von U.panzer,1986.

Bd.XXVII: *Aufsätze und Vorträge(1922-1937)*, hrsg. von Th.Nenon und H.R.Sepp,1988.

Bd.XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre(1908-1914)*, hrsg. von U.Melle,1988.

Bd.XXIX: *Die Krisis des europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Text aus dem Nachlass(1934-1937)*, hrsg. von R.N.Smid,1993.

Husserliana-Dokumente. Bd.I: *Schuhmann K.:Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, 1977.

Bd.II: Fink E.:*Cartesianische Meditation.2Bde.*, 1988.

Bd.III: *E.Husserl. Briefwechsel*, hrsg. von K.Schuhmann, 10Bde.,1994.

それ以外のフッサールの著作

*Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Redigiert und hrsg. von L.Landgrebe. Prag, Academia Verlag,1938. (長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社、1975年)

*Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen(1913)*: Tijdschrift voor Filosofie, 1,1939,S.106-133; 319-339.

*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*: philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, M.Farber(ed),Cambridge (Mass),Harvard University Press,1940, S.305-326. (新田義弘・村田純一訳「空間性の現象学的起源に関する基礎研究」『講座・現象学』3巻、弘文堂、1980年)

フッサール以外

Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag,1989

U.Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag 1964

Alwin Diemer, *EDMUND HUSSERL Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, VERLAG ANTON HAIN K.G., 1956

Matthias Fischer, *Differente Wissensfelder Einheitlicher Vernunftraum Über Husserls Begriff der Einstellung*, Wilhelm Fink Verlag

Elling Schwabe Hansen, *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Solum Forlag Wilhelm Fink Verlag, 1991

E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972,

Kwan-Sung Cho, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff*, Peter Lang, 1990

Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, Mohn, 1963

Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Phaenomenologica 59, Martinus Nijhoff, 1974

Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer 1993.

B. Rang, *Kausalität und Motivation*, Phaenomenologica 53, Martinus Nijhoff, Haag, 1973

B. Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, 1990.

伊藤均「フッサール現象学における身体の問題」日本現象学会『現象学年報10』  
1994年

大沢真幸『電子メディア論 身体のメディア的変容』1995年、新曜社

加國尚志「絡み合いと同時性 —— 後期メルロ＝ポンティのフッサール解釈をめぐって——」『現象学年報11』1996年

金田晋「物と空間」『講座現象学』弘文堂1980年

木田元「世界と自然」『講座現象学2』弘文堂1980年

木下喬、「視覚と触覚」新岩波講座『哲学9』岩波書店1986年

榊原哲也、「フッサールにおける自我と発生」日本現象学会編『現象学年報10』  
1994年

篠憲二「身体の現象学」『岩波講座 現代思想6 現象学運動』

菅原和孝『身体の人類学』河出書房新社1993年

滝浦静雄『「自分」と「他人」をどうみるか』NHKブックス1990年

谷徹「自然と歴史」『歴史の現象学』、現象学・解釈学研究会編、世界書院、  
1996年

谷徹「フッサール現象学と目的論」『現象学年報11』1996年

細川亮一「『イデーII』の構造と現象学」『理想』476号1973年

細川亮一「フッサール現象学における身体」『フッサール現象学』編者 立松弘孝  
1986年

村田純一「意識 その科学と現象学」『知覚と生活世界』東京大学出版1995年



