〈公募論文〉

世界の現出と「生ける現在」

井上克人

本稿で取り扱うテーマは、フッサールの思索を絶えず突き動かしていた根源的明証の成立根拠がそもそも如何なる次元のものであったのかを、彼の最晩年の主題となった「生ける現在（die lebendige Gegenwart）」の問題を手がかりとして考察することであるが、その際、それをたんに自我の遂行的機能だけに限定せず、彼の一九二〇年前後の受動的綜合の研究をふまえて、世界の現出の問題と連関させながら究明することにしたい。

一

フッサールは当初、数学や論理学に於けるあらゆるイデア的諸対象の自体的客観性と、それを認識する作用の主観性との間の相互関係を徹底的に分析し反省することに駆り立てられていたのであるが、その際、中心的なモチーフとなったのは意識の志向性の概念であった。彼はあらゆる認識の権利源泉としての根源的明証性を対象の本源的（オリギナール）な自己能与的直観に見て取っているが、[1] 志向性とは、この自らを与えてくる対象を充実化させてゆく構成的な働きであり、この意識の志向性によって諸対象は、イデア的なものであれ実在的なものであれ、その多様な現出をとおしてつねに同一的なものとして思念されるのである。しかしながら、彼にあって志向性とは、たんに対象に向かう意識であるばかりでなく、そのなかで潜在的に働いている意識そのものについての意識でもあり、志向性はそういう重層的な相関関係（コレラツィオーン）に於いて考えられている。

フッサールはこのような志向的相関関係の成立根拠を究明するため、一九〇四／五年、内的時間意識に関する講義を行なったが、その分析によって、意識がたんなる究極的な所与ではなく、それ自身すでに、流動する時間の持続的統一体として構成されたものであることが突きとめられている。敷衍して言えば、意識作用は原印象（ウア・イムプレッション）、過去把持（レテンツィオン）、未来予持（プロテンツィオン）という構造をもって絶えず流れていきながら、綜合的能作によってまず自分自身を持続的統一体として自己構成し、それと同時に志向的相関者も持続の時間内部的な内在的統一体として、つねに同一的なものとして把捉されるのである。このように、意識作用とその志向的相関者は、内的時間意識の綜合による志向性の自己産出的統一のうちに一括されて構成されるわけである。フッサールによれば、こうした現出の連続とも言うべき内的時間意識の流れは、それ自身時間を構成する現象ではあっても、時間内で構成される客観的な対象性とは原理的に異なったものであるため、それは最早如何なる名称をも持たない「絶対的主観性（die absolute Subjektivität）」[2]なのである。

さてフッサールは、この時間意識の分析を行なった二年後、すなわち一九〇七年の講義[3]で初めて「現象学的還元（die phänomenologische Reduktion）」の思想が芽生え、それ以後それは彼の終生変わらぬ主要テーマとなった。この現象学的還元によって、あらゆる存在者に対する無反省的な存在措定に無効の符号をつけ、さらにわれわれが「自然的態度（die natürliche Einstellung）」を取ることによっていつも自明的に慣れ親しんで生きている包括的な信憑基盤である「世界」もともに「排去（ausschalten）」することによって、世界のうちにあるあらゆる存在者がそこに於いて構成されてくる絶対的主観性へと還帰してゆく方法がとられるのである。このようにして彼は、還元により、直接的で素朴な世界経験から目を転じ、それまで匿名（アノニム）のままに隠されていたものへと注意を向けることによって、いわゆる「純粋意識（das reine Bewußtsein）」を掘り起こしてくるのであるが、一九二七年、『第一哲学』執筆の途上、そうしたエゴローギッシュなデカルト的方途に動揺をきたし、それまで根源的明証性の根拠とされてきた絶対的主観性が、じつはたんなる無世界的エゴ・コギトなのではなく、いつもすでに潜在的背景として「世界」が含蓄されており、いわば非世界的であるとともに世界的でもあるという両義性を持ったものであったことが見直されてくる。それとともに、一たん排去されるべきはずの世界が改めてその地平的構造を着目され、新たにその存在信憑の地盤的性格が本来的な意味で発見されるようになるのである。つまり、われわれが日常生活のなかで、知覚や評価の対象、意欲や努力の目標としてつねに関わりあっているあらゆる存在者はいつもすでに世界

のなかにあるのであるが、そのことをわれわれはたとえ非主題的にせよ、すでに確信しており、そうした意味に於いて、われわれは個々の存在者に先立ち、まず世界を全体的地平としてそれとなく予料しているわけである。この地平的世界は、述定的判断定立もその上で遂行され、科学的認識もそこを基盤にしている前学問的な環境世界（ウムヴェルト）であり、後年それは「生活世界（Lebenswelt）」という概念で呼ばれるようになる。

一九二九年、フッサールは『形式論理学と超越論的論理学』のなかで、「意味発生（Sinnesgenesis）の遡源的顕示（Rückweisen）」[4]という方法、すなわち歴史的に沈澱した意味的含蓄態であるノエマを手引き（ライトファーデン）として、そこから逆に、構成に参与した志向的意識作用へと発生史的にたどり返す、いわゆる発生的（ゲネティッシュ）現象学の方法を提唱し、超越論的主観性はその動的発展的な側面に重点がおかれて「意識生（Bewußtseinsleben）」という概念で表わされるようになる。それがさらに、当時彼が自分の体系的主著にしようとしていた『デカルト的省察』では、環境世界を担いつつ個々の諸対象を出会わせる自己構成的な「モナド」[5]として一層具体的なかたちで捉えられてくる。世界の排去によって獲得された「純粋意識」はいまや生ける「モナド」として、世界経験全体がそのなかでかつそこからはじめて成立してくる源泉となるわけである。

以上のことから明確になるように、フッサールにあって現象学的還元の究極目標であった超越論的自我は、それ自身決して世界内の一対象にはならないという意味でつねに非世界的でありながら、いつも世界を経験している具体的な生として、絶えず自らを世界化し自己発展させてゆくいわば〈超越論的運動〉として理解されなければならないであろう。つまり超越論的自我はそれ自身のうちで完結している静的同一性ではなく、つねに動的発展に於いて自己同一を持つのである。

ところでこの超越論的運動としてのモナドは、志向性の原初形態として、三〇年代に「生ける現在」との連関のもとに捉えられるのであるが、超越論的自我の自己産出的側面は、先に述べたように、時間意識の分析の時期にすでに取り扱われていた。しかしそれが一層深められたかたちで主題化されるにいたったのは、一九二〇年前後の志向的意識の深層次元の分析によって、能動的な措定的志向性に先立つ受動性（Passivität）の現象が発見されてからのことである。そこで次に、フッサールの助手であったラントグレーベが当時の講義草稿を資料にして一九三九年に編集した『経験と判断』に依拠しながら、先コギトとして働く受容的経験（die rezeptive Erfahrung）に多少触れておきたい。

二

フッサールによれば、如何なる認識活動といえども、それ

が開始されるに先立ち、諸対象は予め前もって端的に確信されたものとして与えられており、いわば「エンテレキーにいたるべきデュナミス」[6]として、われわれの意識野の背景に立ち現われながらわれわれを触発してくるのである。ところでこのように前もって与えられた諸対象は、個別的統覚を超えた意味領野として経験の地平を伴っている。敷衍して言えば、潜在的で無規定ではあるが類型的に前もって親しんだものとして予料し、対象を絶えず同一物として同定できるア・プリオリな類型的既知性 (typische Vorbekanntheit) としての「内的地平 (Innenhorizont)」と、注意が向けられている対象に随伴しつつその背景となって、いずれは顕在化されうる可能性をもつ無限に開かれた総体類型 (Totalitätstypik) としての「外的地平 (Außenhorizont)」とがひとつに重なり合って、個個の対象の意味領野となっているのである。つまりわれわれを触発してくる前所与的な対象は、決してそれだけで孤立した空虚で無意味な未知のものではないのであって、「むしろ未知性とはいつも同時に既知性の一様態なのである。[7]」

ところでこのように能動的な措定的意識活動に先立つ受動性の段階で前もって与えられるものは、自我対向によって対象化されないかぎり正確には対象とは言えないが、しかしその領野はたんなる渾沌ではなく、ある一定の構造を持ち、意味づけられた統一性を含んでいる。このような意味統一の受動的な綜合作用を、フッサールは「連想 (Assoziation)」という概念で捉えている。それは親和性 (Verwandtschaft) と疎隔性 (Fremdheit)、言い換えれば同質性 (Homogeneität) と異質性 (Heterogeneität) による綜合であり、「あるものがあるものを想起させ[8]」「あるものが他のものを指示する[9]」という純粋に内在的な連関であって、換言すれば、「似たものが似たものによって喚起され、似ていないものと対照をなす」働きなのである。このように受動的意味統一は連想的融合によってはじめて可能となるのである。そうした意味で連想は「意識一般にそなわる形式であり、内在的発生の合法則性の本質的な形式[10]」なのである。ところが、受動的な先所与性の領域を支配するのは、今述べたように連想的発生の現象であるが、じつはそれは内的時間意識の綜合の上になり立っているのである[11]。時間意識そのものはたんなる一般形式をうちたてる意識にすぎず、時間の構成作用は、あらゆる内在的所与の継起の普遍的な序列形式と同時的共存在の形式であるにすぎない。しかし内容なき形式はないのであって、内在的所与の持続は内容をもった所与として持続するわけであり、そうした意味で時間意識は実際には連想機能として働いている。

さてこのように受動的な連想機能によって、対象はその意味統一の強弱の度合に応じながら背景より浮上しつつ自我を触発してくるのであるが、こうした対象からの触発に自我が

応諾してゆくに従って、志向的対象は自我の背景という位置から自我の対向物という位置へと移行し、能動的コギトたる自我の〈対象〉となるのである。このような志向的対象に対する自我の傾向として「注意（Aufmerksamkeit）」が喚起され、延いては持続的な統一的対象把握として、知覚対象への「関心（Interesse）」が覚醒されてくる。それがさらに対象を対象として主題化する広義の関心へと移ってゆくのである。

三

フッサールは、関心という仕方で対象の持続的統一を保ち続ける働きを観察的知覚に於いて見、それを、一、端的な把握（die schlichte Erfassung）、二、説明（die Explikation）、三、関係把握（die Beziehungserfassung）の三段階に分けて考察している。端的な把握というのは、対象を全体として捉える働きであり、多様な現出をもつ対象をつねに持続する同一物として把握し知覚し続けてゆく体験であって、それは〈なおも捉えて離さない（noch-im-Griff-behalten）〉という仕方で内在的時間的統一として構成される。次に説明とは、ある対象をその固有性質や部分契機について内的に規定してゆく作用であり、つまり対象の内的地平に向かう働きである。この予料の充実化としての規定作用は、対象の全体的把握の統一を基礎とした持続的な綜合的統一の枠内で進行するのであって、対象はつねに「基体」として保持され続けている。最後の関係把握とは、ある志向的対象を、その外的地平のうちに同時に与えられている多数の随伴的諸対象と関係させて規定する作用である。この場合もまた、依然として同じ対象に関心が集中しており、他の随伴的諸対象は、もとの対象との連関のもとで規定されるかぎりに於いて引き合いに出されるにすぎない。従って関係把握は次々と別の対象へ関心を移してゆく作用ではなく、主要主題となる対象は保たれ続けているわけであって、たとえば〈机の上にあるペン〉とか〈ペンは鉛筆よりも太い〉といった具合に規定される。その際、並存する二つの対象は視向の交替的な移動によって捉えられるのではなく、一度に重なり合ったものとして、つまり二重視向（ドッペルシュトラール）によって把握されているのである。このような関係把握は、あくまでも自発的能動的な高次の述語的規定に先立つ受動性の段階の作用であって、その根源的基底となっているにすぎない。ところでここで注意を促したいのは、まず第一に、この関係把握によって外的地平、延いては知覚的世界の多数の随伴的諸対象がひとつの意識のなかで統一されており、しかもそれは同時性に於ける統一である、ということ、第二に、こうした知覚の直観的統一は、連想による受動的意味統一とは本質的に区別される、ということである。つまり後者はあくまでも内的時間意識による構成的統一であるのに対し、前者

に於ける統一は世界そのものの現出形式としての同時的統一である、と考えられるのである。

さて、以上連綿と受動的経験について論述してきたが、ここにいたってようやく受動的な領野そのものの時間的構造、つまり前もって与えられる多数の知覚物を受動的に統一しているものはそもそも何であるのか、という問題が提出される。フッサールは次のように言っている。「われわれは、この手近な統一、つまりひとつの現在（Präsens）のうちに直観的に統一されている多数の知覚的諸対象の統一から出発し、さらに、この根源的直観の統一以外に、関係を基礎づけるものとして他の如何なる統一がなお可能であるのかを問わなければならない。しかもその統一は知覚的諸対象の関係的規定を促している当体なのである。[12]」

四

多数の個物の知覚的統一が可能であるためには、それらが同時に触発してくるものとしてひとつの意識のうちに、言い換えれば、直観の統一に於ける包括的な時間的持続の形式に於いて与えられていなければならない。ひとつの個物の場合には、内在的時間的統一によってつねに同一物として持続的に保持されており、他方随伴する多数の個物については、同時と継起の様相で、しかも全体がひとまとまりになってひとつの時間的持続のうちに直観的に統一されている。要するに時間形式は、個物の持続的形式であるばかりでなく、多数の個物を連繋的統一へ向けて合体化させてゆく働きを持っているのである。しかしながらフッサールによれば、この時間形式は「知覚体験の主観的な時間ではなく、むしろその対象的意味にともに属している客観的時間」であり、「客観的な共存在の統一[13]」なのである。すなわち知覚に於ける直観の統一を可能にしているのは、じつは対象的世界の客観的時間、つまり世界時間であるということになる。そもそも多数の随伴的諸対象が現出しているのは無限に開かれた知覚の外的地平であって、つまるところそれは「端的な感性的経験の世界[14]」、言い換えれば自然的世界に外ならない。[15] この自然はそれ自体に於いて存在形式としての時間をもち、それはひとつの包括的連続体（ein umspannendes Kontinuum）[16]である。そして現象するすべてのものはつねにこの包括的な同一の世界のうちに組み込まれており、従ってそれらは内的意識による所与形式としての時間をもつ一方で、世界のうちに確固として位置づけられることによって自然時間をも持っているのである。すなわち時間は「感性の形式」であるとともに「あらゆる可能な客観的経験世界の形式」でもあるのである。ところでこの自然の世界時間こそ「最初の根本形式であり、あらゆる形式の形式であり、その他の統一を築いてゆくすべての結合の前

提となっている」[17]のである。このようなひとつの時間形式が、ひとつの世界を形成し、それをひとつの包括的地盤たらしめているわけであって、知覚的世界のなかで持続的に現出する個々の時間対象は、いわばこのひとつの自然時間から個別化された一断片なのである。[18]

それでは、連想的統一による意識時間と、世界の現出形式たる世界時間との関係はどのように考えられるのであろうか。それらは全く独立した無関係な時間であるとは考えられないのであって、両者をひとつに結びつける場が想定されなければならないであろう。カントの図式に倣って言えば、われわれの経験を可能にする制約は、同時に経験の対象を可能にする制約であり、われわれが自然を経験するということと、自然が自らを現象させてくるということとは深いところでひとつにつながっているのである。自然のこのような自己現出のうちに、却ってわれわれの意識時間に於ける内的統一が保証されているのではないであろうか。たとえばパトチカは次のように言っている。「自己が世界的なものの現出の可能性の制約であるのと全く同じように、根源的地平としての世界は自己の現出の可能性の制約である。自我的なものは……普遍的な現出構造を組織化する中心点であるにすぎない。」[19]すなわち「世界は実在的なものの現出の可能性の制約であるばかりでなく、自己への関係に生き、そのことによって現出そのものを可能にする存在者の可能性の制約なのである。」[20]と。このように彼は、普遍的な現象学的エポケーによって究極的に見出だされる境位を、こういった世界の根源現象に見て取っている。要するに、世界のア・プリオリな現出こそ、あらゆる志向性の原初形態であると言ってもよいであろう。そうであるとすれば、先述の、非世界的であるとともに絶えず自らを世界化しているモナドの超越論的運動と、今述べた世界の原初的現出とはいったいどこでどのように融合するのであろうか。われわれはいよいよ本題にはいるきっかけを得たわけである。以下ではこの両者のつながりを、フッサールが一九三〇年代に主題とした「生ける現在」のもつ両義性のうちに見てゆくことにしたい。

五

フッサールは晩年の労作『危機』書で、志向性をエゴーコギトーコギタトゥムの三項のもとに秩序づけ、エゴを、あらゆる志向的体験を貫いてそれらを統一する「自我極(Ichpol)」として捉えている。[21]このエゴは究極的に機能する自我であり、つねに自己同一的な自我である。しかしながらあらゆる意識作用の自我極であることの同一性はいったいどこにその成立根拠を求めればよいのであろうか。この自我はあらゆる存在者を志向的相関者として自己自身へ向けて出会わしめ対

象化させてゆく機能でありながら、いま働く遂行自我そのものは決して対象化的反省によっては捉えられない。なぜならば、自我は反省によってたったいまあった自我へと流れ去り、すでに反省された自我となって、いま反省している現場をそのまま取り押さえることは不可能だからである。従ってこの同一的自我はつねに匿名的な自我として、反省に先立ち、反省を可能にする先反省的構造をもったものであることが理解されてくる。そもそも反省とは、それまで潜在的に働いていた自我作用を、高次の反省によって顕在化してゆく「後からの覚認 (Nachgewahren)」[22]に外ならない。その際、自我は反省する自我と反省された自我とに分裂し、そこに隔たりが生ずるが、それらはいつも同一の自我として確信され、その隔たりに架橋される。ところでこのような反省は何度でも反復が可能であるが、それはいつもすでに自己が自己を予め前もって知っているからである。つまり自我は措定的反省に先立つ先反省的次元で、「分かれていながらひとつ (Eins-sein-in-Getrenntsein)」[23]という仕方で、原初的な分裂と合一を予め自己のうちに含んでおり、措定的反省を待つまでもなく、自己同一的自我としてすでに自知しているのである。換言すれば、そうした「先反省的合一 (eine prae-reflexive Einigung)」[24]があればこそ、措定的反省が可能であったわけである。ブラントは適切にもこのような反省を「可能的反省 (mögliche Reflexion)」或いは「端緒に於ける反省 (Reflexion-im-Ansatz)」[25]と呼んでいるが、これは決して措定的反省のような「後からの覚認」ではありえず、むしろ意識の遂行の只中で、自己が底なき深みから間断なく湧出してくる根源的現出であり、〈自覚〉と称してもさしつかえないように思われる。

さて、このような先反省的な自覚の働く場所が、フッサールによれば「生ける現在」なのである。ヘルトによれば、フッサールは晩年、あらゆる超越論的対象構成を「時間化 (Zeitigung)」として捉え、この「時間化」の根源的様相は、対象を「現在 (Gegenwart)」という様相に於いて出会わしめる「現在化 (Gegenwärtigung)」であると考え、そしてその「時間化」の根源的底層は超越論的自我の「自己現在化 (Selbstgegenwärtigung)」と「自己時間化 (Selbstzeitigung)」であり、その過程の場所 (Ort) が「生ける現在 (die lebendige Gegenwart)」[26]である、と解している。すなわち究極的に機能する自我は、受動的に流れる現在の場で、いつもすでにその先反省的次元で「自己現在化」を通して自己を自己自身と同一化しつつ自覚しており、その自覚を基底にして「自己時間化」により自己構成しつつ自己に向けて対象を時間的に触発せしめ、志向性を形成するのである。しかもこの自我は、「生ける現在」のなかで「自己現在化」による自覚を繰り返しながらも、それ自身は決して対象化され「時間化」されることなく、つね

に「先-時間化というあり方 (Seinsart als Vor-Zeitigung)」[27]を持つにすぎない。ところでこのような匿名的な先反省的自我の基底となってそれをおのずからうち開いている「生ける現在」は、決して孤立的、瞬間的な点的今ではなく、過去把持と未来予持によって開かれた脱中心的地平を含み、〈やがて〉、〈いま〉、〈たったいま〉という三つの時間的位相の区別がひとつの地平性の同時のうちに統一化された「流れる同時 (strömendes Zugleich)」[28]である。従ってそれはひとつの幅をもった「臨在野 (Präsenzfeld)」をなしている。しかしこの幅が形成されるのは、対象への志向的関心に於ける先述の〈なおも捉えて離さない〉という仕方によるのである。このような自我の意識作用へと関与しながら流れる「生ける現在」は、自らを「滑り去らしめ (entgleitenlassen)」、ものを「流れ去らしめつつ取りまとめる働き (verströmendes Zusammennehmen)」であり、この意味で、「生ける現在」の生動性は自我性のことであり、[29]「生ける現在」とは遂行自我の機能であると、一応は言うことができよう。

さてこのように、根源的に流れる現在は、間断なく自らを湧出しながら同時に絶えまなく自らを転化してゆく「原初的転化 (Urwandlungen)」[30]であり、絶えず流れてゆきながら三つの時間的地平に脱自化しつつ、同時にそれらを合一化させ、自己の統一的現在の中心へと引き込もる働きを持っている。すなわち「生ける現在」とは「立ちどまりつつ-流れる現在 (stehend-strömende Gegenwart)」なのである。ところがここにわれわれは「生ける現在」の退去性格が見て取れないであろうか。つまり現在の立ち現われが、じつは隠れ去りとの同時性に於いて成立していて、そこに或る根源的な動勢が働いていると考えられるのである。そしてこの〈立ちどまり性 (Ständigkeit)〉こそが遍現在的恒常性を保証し、匿名的な超越論的自我の非世界的自我極としての自覚的同一性を可能にする根拠となっているのであり、それと同時に、その自我は世界経験的生として自己を具体化する方向に於いて〈流れ (Strom)〉のなかにあるのである。すなわちモナドの世界的＝非世界的な超越論的運動は、じつは「生ける現在」の根源的動勢にその根拠を持っているのである。

六

あらゆる対象を包括し、ひとつの全体へと取り集める世界を、フッサールは「自然 (Natur)」と呼んでいる。それは「受動的に目の前に与えられた経験的地盤としての純粋な普遍的自然」であり、「感性的知覚が一貫して進行してゆくなかで自己完結した全体的連繋」[31]なのである。この自然的世界は、われわれの生活の実践の場として開かれている環境世界とは異なり、そうした歴史的生成の世界が基づく素材として

の地盤であって、いつもそれは〈すでに、そこに〉あるという仕方で受動的に確信されている。このいつも〈すでに、そこに〉あるという世界の先行的現象は、われわれをしてそのように受動的に確信させるべく、自らを現出させてくる、いわば世界の側からの根源的な働きであり、同時にそれは、それ自体としてはその先行性によって自らを閉ざしているのである。すなわち世界はこのような自己現出と自己隠蔽とを同時に合わせもつ〈差異〉現象に外ならない。

さて、こうした世界の差異現象に於ける退去性格と、そして超越論的運動に於ける自我の匿名的な自覚的同一性がもつ退去性格、簡単に言えば、世界の覆蔵性と自己の覆蔵性とがひとつに重なり合い収斂してゆく場所が「生ける現在」なのではなかろうか。正確に言うならば、それらの覆蔵性はともに「生ける現在」の〈立ちどまり性〉に帰因していると考えられよう。すでに述べたように、知覚の直観的統一によって、ひとつの現在のうちに〈すでに、そこに〉うち開かれている自然的世界は、ひとつの包括的連続体であり、存在形式としての自然時間を持っていた。この自然的な世界時間の形式によって、あらゆる諸対象がひとつの全体へと取り集められ、そこにひとつの秩序が構成されている。この前もって与えられている〈世界秩序〉はどこまでも恒常的普遍的なものであり、ゆくゆくは理性をもつ人間によって客観的科学の目標となるものであり、その意味で世界は発生論的には後からおくれてくるものである。しかしこのことは世界そのものの自己展開であるとも言えるのであって、それ自身〈立ちどまり性〉に外ならぬ恒常的世界が、世界内のあらゆる諸対象に客観的時間秩序を与えながら、それらを持続的統一体として個別化しつつ、われわれの内的時間意識による構成と合流す

ることによってわれわれに対象化を促してくる方向に、間断なく〈流れている〉のであり、しかもそれと同時に自らの内へ身を隠すことによって自然は却ってそれが恒常的な遍時間性（Allzeitlichkeit）に外ならないことをおのずと示現しているのである。

すなわち「生ける現在」とは、機能的遂行自我の生動性である前に、じつは世界の差異的現出そのものの構造であったのであり、それがモナドの超越論的運動の生動性とひとつになって働いていたのである。フッサールが首尾一貫して絶対的明証の根拠を求め、志向性の原初形態として最終的に見出だした思想的境位である「生ける現在」とは、このような〈世界現象のロゴス〉ではなかったであろうか。

（註）

(1) Husserliana, Bd. III-1, S. 51
(2) Husserliana, Bd. X, S. 75
(3) Husserliana, Bd. II „Die Idee der Phänomenologie"
(4) Vgl. Husserliana, Bd. VII, § 85, S. 215
(5) Vgl. Husserliana, Bd. I, § 33
(6) „Erfahrung und Urteil" Hrsg. von L. Landgrebe, 1972 (Felix Meiner) S. 24（以下 EU と略記する）
(7) EU S. 34（傍点フッサール。以下引用文中の傍点はすべてフッサール。原文隔字体）
(8) EU S. 78
(9) EU S. 79
(10) EU S. 78
(11) Vgl. EU S. 77
(12) EU S. 180
(13) EU S. 183
(14) EU S. 29
(15) Vgl. EU § 12
(16) EU S. 308
(17) EU S. 191
(18) ここで述べられている客観的時間は、対象的客観化によって構成された時間を意味していない。フッサールが知覚に於ける直観的統一を扱うのは、あくまでも受動性の段階でのことであることを念頭に入れておかなければならない。
(19) J. Patočka: „Epoché und Reduktion" in, „Bewußt sein—Gerhard Funke zu eignen" 1975. Hrsg. von A.J. Bucher, H. Drüe und T.M. Seebohm, S. 82
(20) ebenda, S. 83
(21) Vgl. Husserliana, Bd. VI, § 50
(22) Husserliana, Bd. VII, S. 89
(23) K. Held: „Lebendige Gegenwart" Phaenomenologica, Bd. 23, 1966. S. 81
(24) ebenda, S. 164
(25) G. Brand: „Welt, Ich und Zeit" 1955. S. 74
(26) K. Held, a.a.O., S. VII f.
(27) Manuskript, C17 IV, S. 4, zitiert nach Brand, a.a.O., S. 73
(28) G. Brand, a.a.O., S. 78
(29) Vgl. K. Held, a.a.O., S. 28
(30) G. Brand, a.a.O., S. 84
(31) EU S. 57

（いのうえ　かつひと・関西大学）