

自然主義的存在論の隘路

—フッサールの「領域的存在論」における超越論的構成の「自己関係的構造」—

次田 憲和

I 序—超越論主義と形而上学—

本小論において私は、「形而上学（存在論）の超越論的基礎づけ」に潜む構造的諸問題を批判的に論じようと思う。しかしながら、例えば、有名な後期の「生世界論」では、自然の「数学化」、「物自体」の想定、「知覚因果説」、意識の「自然化」、「物理学的事実論」、「物心二元論」など、心理学を含む近代自然科学や近代哲学の自然主義的ないし形而上学的前提が、まずは生世界論の観点から、さらには超越論主義の観点から悉く批判されていることを想起すれば、形而上学（形而上学的に解釈された自然主義を含む）

と超越論主義とは相容れないように見える。あるいはそれ以前に、中期の名著『イデー』一巻において超越論的エポケーが実在世界の排除（存在定立の停止）であるとされていることから、物や心などの実在的存在者を学の主題とする形而上学と超越論的現象学とは一見全く異質な学であるかのようにも思われるであろう。

だが、考えても見れば、『イデー』一巻においても既に、超越論的エポケーとは実在世界の単なる否定ではないとされていることの必然的な帰結として、超越論的エポケーとは形而上学の単なる否定でも自然主義の単なる否定でもないことは明らかである。エポケーとは自然主義的態

度（自然的態度）の単なる排除ではなく、それを内に含みながらそれを越える「メタ的態度」であることは、『イデー』においても晩年の『危機』においても何ら変わりはなく、後者の時点でフッサールが「超越論的基礎づけ」の理念を放棄したというありがちな説も、同著作における「生

世界への還元」が超越論的エポケーへの中継地点として導入されていることを指摘するだけで、十分な説得力を失ってしまう。そうであるならば、エポケーが前記の自然主義的かつ存在論的理論を一切否定するかのように見えるながらも、それが構成分析のうちに再び含まれてくることに何の不思議もなからうし、『イデー』において「領域的存在論の超越論的基礎づけ」をフッサールが企図したことも現象学の全体構想において何ら奇異なものでもない^(三)。そして、この著作において、超越論的エポケーとは、後年により重視されることになる「地平意識」「運動感覚（キネステーズ）」などの主観的現象の記述を可能にするためのみならず、高度の自然主義的（自然科学的）理論を一部とする領域的存在論を自己の内に含みつつそれを越える「メタ存在論（存在論のメタ理論）」としての現象学を開示する

方法として導入されていることがまずもって理解されなければならぬであろう。

しかしながら他面では、『イデー』以降フッサールは「領域的存在論」の構想を放棄したように思われるということ、またこの著作の二巻と三巻は生前に出版されなかったこと、これらのことに領域的存在論の構成論的基礎づけの試みの困難さが表れていることも併せて考慮されなければならぬ。しかも、私見によれば、領域的存在論の超越論的構成が有する困難が哲学的に興味深いのは、その試みそのものの中に一種の「論理的パラドクス」が潜在しているからに他ならないのである。

こうした事情に鑑みて、以下の論述で我々は、フッサールが構想する「領域的存在論の超越論的構成」が内包する逆説的構造を、主に『イデー』二巻の前半部をなす「自然主義的存在論（自然的領域的存在論）」の構成記述を検討することを通じて明らかにすることにしよう。

II 超越論的方法の「形而上学的解釈（存在論的解釈）」

以上のように、本小論において私は、フッサールの超越論的方法を、存在論の超越論的基礎づけという視点から解明したいと考えているわけであるが、それをより具体化して言えば、現象学の「還元論」および「構成論」をともに「物（物質的实在）と心（意識）」という本来異質な存在様式を有する存在者をいかにして関係付けるか？」という形而上学的（存在論的）課題に対する哲学的態度決定の一種として理解するということになろう。

だが、このように言うと、現象学の主題領域としての「純粹意識」ないし「超越論的意識」と、実験心理学や記述的心理学（現象学的心理学）そして領域的存在論の一部を担う「合理的心理学」の主題としての「心（Seele）——実在的意識・心理学的意識・心的实在なども呼ばれる——」とをフッサールは概念上厳密に区別するのであるから、現象学はもっぱら物や心などという形而上学的前提（心理学的問題設定を含む）を一切廃棄したところのみ成り立つものだと反論されるであろう。しかしながら他面において、「イデー」以降の論文、例えば「イデーへの後記」「ブリタニカ論文」などで明晰に述べられている「心理学

と現象学の平行関係」という思想に見られるように、心——内省によってそれそのものとして捉えられた心——と純粹意識とは、相互に対応し転化し合う同一の内実を有するという主張も決して看過されるべきではない。

このように、純粹意識と心との間には同一性と差異性という一見相反する相関関係があるが、この事態は次のように整合的に考えられよう。すなわち、「心」とは實在との結び付きから完全に解放されていない「純粹意識」以外の何ものでもないのであって、極論するならば、両者の差異はただか實在との連結を併せて考えるか否かということに存するにすぎない。しかも、フッサールの用語で「實在（Realität）」とは第一義的には、空間時間的存在者としての「物質」であるが、それはこの場合は直接的には「物質的事物としての——身体」以外のものではない。要するに、同一の意識が物質的身体との結合の相で實在（空間時間世界）の一部として捉えられた場合は「心（実在的意識）」と呼ばれ、それが身体との結合から完全に純化されたとき「純粹意識（非実在的意識）」と呼ばれ、またその志向的構成性格が強調されるとき「超越論的意識」と呼ば

れているわけである。^三 純粹意識と心の「内容的同一性」に由来する超越論的構成の循環性格を明らかにすべき本論では、純粹意識を心から次元的に区別することによって、超越論的現象学を領域的存在論のメタレベルに設定し、超越論的基礎づけの内包する循環性を隠蔽しようとしたフッサールに抗し、「心」という概念を「純粹意識」および「心的實在」「實在的意識」「心理学的意識」等の下位概念を包括する上位概念として新たに定義する。それ故、本論では心という概念は實在性の有無を云々する以前の「一般的概念」として使用され、純粹意識と心的實在等の概念とはその實在性の有無に関して対極にあるものとされる。^四

以上のように考えると、超越論的還元(エポケー)とは心を実在世界(物質世界・空間時間世界)から徹底的に分離して純粹意識の内容(意識の対象面を含む)をもって存在の全てとすることにより、物心の實在的関係を巡る形而上学的諸問題を予め回避する方法であったと見な^五しうる。エポケーによって回避される形而上学的問題は多々あるが、「心の内の表象(志向性・意味)は対象としての物そのものに対応しているか」という認識論的問題、「心的内容

は身体という特異な物体といかに関係しているか」といった心身問題、さらには意味論や普遍問題などが主たる例として挙げられよう。エポケーの方法論的意義とは、物(物質的自然)や心(心的自然)という存在者を括弧に括り、これらの領域的實在のメタレベルにそれらと階層的に区別されるべき「メタ領域的存在(超實在的存在)」としての純粹意識(超越論的意識)を設定することにより、物心関係から派生する諸問題に与することそれ自体を前もって避けることであつたと言える。しかしながら、以下に見るように、本論での主張の要点は、超越論的エポケーの遂行によって形而上学的問題は一旦消去されたかのように見えながらも拘らず、世界構成の現象学的記述の際に再び形を変えて現われてくるということにある。

本論では、現象学的構成記述の成果の一つである「イデー」二巻の「領域的存在論」、とりわけその前半部をなす自然主義的世界の構成論を手掛かりにして、超越論的方法と領域的存在論との相関関係を考察するが、その際、我々は自然主義的存在論の構成形式が「心(超越論的意識)が自らのうちに自己の对象的部分として自己自身を

構成する」という一種の「自己関係的構造」を備えていることに注目しなければならない。

ここで「自己関係性」という概念が持ち出される理由について若干説明しておくことにしよう。超越論的意識が、通常の対象構成すなわち外的事物の構成を遂行するのみならず、「構成主体」である自己自身をも構成するということを表現する「自己構成（自己統覚）」という概念は、この「自己関係性」という一般的概念の一適用例に過ぎない。フッサールにあつて構成作用を有するのは他ならぬ「志向性（志向的意識）」なのであるが、志向性とは「対象への関係性」に他ならないのであるから、ここで自己関係性とは志向性が自己以外の対象ではなく、自らの内で自己自身をも対象化して自己自身に再び関係する—つまり自らをノエマとして志向的に構成する—有様を表現している。一般的に言つて、「関係」とは—二項関係に限つて言う—AとBという相異なる関係項の間に成立するものであるが、自己関係とは、BにA自身が再び代入された特殊な場合に、AとAの間に成立する関係である。ここにはAはAとして自己同一でありつつも、関係項とそれが関係してゆ

く被関係項との差異が前提されなければ、そもそも関係という事態が理解できなくなる限り、二つのAは同時に別物でもなくてはならないという二重性が存している。こうした自己関係的構造は、志向的關係が関係構造の一種であり、志向性の主体とそれが志向的に關係する客体とが、AとBの兩關係項に相當する以上、現象學の構成理論のうちでも—そして後に言及するように、集合論における集合とその要素との關係にも—生じうるのである。それゆゑ、私_私が自己關係性という一般的概念を、現象學固有の「自己構成」概念に内在する論理構造として提起するのは、後者の概念がフッサールの構成分析の中に単にたまたま含まれて_ているといったような代物ではなく、現象學が領域的存在論を構成論的に基礎づける場合に超越論的方法がその分析成果との間に生ぜしめざるをえない、一種の「形式的關係」を示唆するためである。もともと現象學は、極めて簡単に言つて、「記述的心理學」と呼ばれた時期から「内的經驗—内省によつて明証的に知覺される志向的體驗の記述—の方法的重視と一切の心理物理的（因果的）説明の排除」という特質を有するものであつたが、自然主義的存在論の超

越論的構成が自己関係の循環構造を有するために、領域的存在論のメタ理論であるべき現象学—具体的に言うと、超越論的方法およびその主題領域としての純粹意識(超越論的意識)—が、対象レベルに位置する存在論的分析のうちに逆に組み込まれてしまい、従って、超越論的方法とその領域は、それによって記述される存在論的成果の一部として、その方法や領域自身とは全く反対の特質を含まざるをえないという事態が帰結するのである。⁽¹⁾

Ⅲ 「自然主義的存在論(自然的存在論)」における「身体」構成論

さて、次なる課題は、超越論的構成が「自己構成」を遂行することから、「領域的存在論(自然主義的存在論)」のうち非現象学的な記述が含まれてしまうのを確認することである。「人間の心は、心的なもの一般がそうであるように、自然主義的経験においては物理的に現出する身体に封入されているのであり、その身体とともに周知の仕方でも局所化され時間化されている」(418)と言われているが、

自然主義的存在論において、心は自然の實在的部分に他ならないのであるから、ここから必然的に、構成された「存在論」は自然主義的「認識論」を自己の部分系として含み、従って、超越論的「觀念論」は自然的世界の構成原理としてそれ自身とは全く別種の「實在論」的認識論を自己の部分系としなければならぬことが演繹される。超越論主義の立場は心(純粹意識)が存在の全てであるとしている点で明らかに觀念論であるが、存在論的次元—被構成体の次元—で心は存在の一部であり、しかも心以外の存在者とは物質的實在に他ならないのであるから、存在論内部では實在論的記述様式が採用されなければならないのである。我々は本論において、超越論的觀念論が觀念論であることそのことの是非は問わず、それを認めた上でもなおかつそれが實在論を要請せざるをえず、それ故、心身分離—ここでは「唯心論」という意味である—の徹底化であるはずの超越論的方法が心身関係をも同時に認めざるをえないという逆説を示してみたいと思う。⁽²⁾

超越論的エポケーにより心(純粹意識)は實在(自然)から完全に分離されるが、實在世界は決して廃棄されるの

でなく意識によって構成されるその志向的内容として保持される。「領域的存在論」で展開されている超越論的構成論とは、意識内容がいかに繋がりがあつて世界が形成されていくかについての記述であり、志向性の対象的側面(ノエマ)の内部構造の分析に他ならない。著作「イデー」は全体として見れば、超越論主義の見地から「存在論(形而上学)の批判」と「存在論(存在領域)の再構築」という二つの哲学的課題を果たすものであると考えられるが、前者は実在を前提するあらゆる自然的学をエポケーによって批判的に解体するという消極的課題であるに対し、主に二巻で展開されている後者は、現象学が還元した形而上学(実在世界)を現象学の一部である領域的存在論として再構成するという積極的課題であり、形而上学の現象学的再構築がその抱える種々のアポリアを引き受けることをも必然的に伴うが故に、より困難な課題である。

超越論的構成の自己関係的構造を考察するうえで重要なことは、それが「自己構成」を内蔵しているということであるが、それは領域的存在論の対象領域である「自然(実在)」のうちに特異な物体であるところの「身体」及び

それと結合した「心(心的実在)」が含まれていることに由来する。存在論の超越論的構成がこの自己構成を含むことは、領域的存在論が主題化する実在的領域のうちには物質的自然のみならず動物的自然が含まれ、しかも動物的自然は「心身」の実在的統一とされていることから自明である。後論を先取りして言えば、自己構成とは、そもそも「純粹(非実在的・超実在的)」であるはずの心(意識)が身体と連関することにより、自然の一部に編み込まれ、それとともに主観的性質が客観的実在から剥ぎ取られて身体空間の中に閉じ込められること以外ではない。フッサールの身体構成やそれと密接に絡み合った心的実在の構成論を包括的に紹介することは本論の目的ではないし、またそれらの構成論について私は別のところで多少論じたことがあるので、本論の問題設定と特に密接に連関した論点を指摘するに止めることにする。^①

領域的存在論における身体構成の記述から我々が洞察すべき重要な点は、心的内容と物質的実在が身体という特殊領域においては極めて緊密に合一していることをフッサールは認めているということである。そして、領域的存在論

では、実在は一般に因果的に連関することによって構成され、それゆえ「因果性」と「実在性」とは外延的に等しい概念であるというフッサールの考えが物質的自然のみならず心的自然にまで拡張適用された結果、心身の因果関係が当然のこととして容認されていることにも注目すべきであろう。要するに、「自然主義的に見れば、全ての意識、一般に全ての体験は身体に基づけられている」(F184)、「心的なものは時間化と局所化を被り、そのことによって拡大された意味での自然となる」(F202)と言われているように、心は超越論的次元において一切の「身体性(物質性)」から分離された「純粹意識(非実在的意識)」として規定されるのと全く対照的に、領域的存在論では物質的身体と連結することによって自然の一部である人間(動物)の意識として構成(自己構成)されるのである。

IV 身体構成と「物理学的世界」の構成論

さて、先に述べた身体構成は、『イデー』二巻第一部第三章において論じられているように、身体が自然の一部

に他ならない限り、物質的自然の構成と密接に絡み合い、それを前提してもいる。実在の構成には種々の段階と局面があるが、重要なことはそれが単に「成層的(aufsteigend)」に積み重なってゆくといった底のものではないことである。現象学の構成理論が紹介される場合、「射映」による対象構成がまず取り上げられるが、現象学の構成論は単独の物体の構成記述に止まるものではなく、事物と周囲の状況との因果関係の記述、さらには身体を介した、外的事物と心との間の因果記述にも及ぶのである。そして、この因果記述の成果として『イデー』二巻の物理学的事物の構成理論は極めて貴重なものと言えよう。

構成記述が心身間の因果分析へと高まると、外的客観に投射されて知覚される性質が実は身体内の生理的かつ心理的要因によって産出された主観的性質に過ぎないという認識論的見解が生じる。「感覚器官の種類や調子によって感官性質は変化する。それは感覚器官、そして一般に身体と、経験する主観の性状全体に依存している」(F205)と書かれているように、外的事物の性質が感覚器官や神経系などの身体過程を介して伝えられるとするならば、我々は外

界をありのままに知覚しているとは言えなくなるであろう。それゆえ、自然主義的認識論（存在論）は外的物質そのものに属する客観的規定性（幾何学的規定性）と、それが身体に働きかけることによって生じる感性的規定性——いわゆる「第一性質」と「第二性質」を区別することになる。「幾何学的規定は物理学の客観そのものに帰属する。幾何学的なものとは物理学的自然自体に属する。しかし、感性的性質はそうではない。それは徹頭徹尾現出する自然の領域に属する」（477）のである。

ここに至って、自然の構成記述は狭義の自然主義的見方に達するのであり、真なる客観的事物としての「物自体（Ding an sich selbst）」（484）とは目に見えるがままの「感官事物」ではなく、数学的方法によって理念化された「物理学的事物」であるとされる。我々はフッサールが、感性的知覚によって主題化される「主観的で相対的」な「生世界」のみならず、現象学固有の方法であるべき直観や内省のみによっては決して記述しえない、自然科学的世界も実在世界の不可欠の構成条件であることを認めていること、しかも後年の『危機』のようにそれに必ずしも否定的評価

のみを与えているわけではないことを銘記すべきであろう。そして、決して単なる外的知覚によっては直接捉えられない物理学的事物が定立されるに伴って、超越論的次元で一旦解体された、心の内の「現出（現象）」と心の外の「物自体」との存在論的区別が再確立される。超越論的意味の「現出」とは、外的事物の身体への刺激によって生じる「自然主義的」現出概念、あるいは——純粹意識を超越しているという意味での——「形而上学的」現出概念ではなく、一切の実在性から純化され「作用と対象（ノエシス・ノエマ）」という志向的構造を備えた純粹現象でなければならなかったのに反して、領域的存在論において現象は再び身体を含む物自体に因果的に依存したものと見なされる。そのうえ、「現出（現出する自然・現出空間）」は単に物質的自然に因果的に依存しているにとどまらず、身体内部において感覚内容が対象化されたものとして、この身体空間の内に封じ込められることになるのである。

勿論、以上の記述はフッサールの構成論の解説として十分なものでは到底ない。客観的自然の構成を論じるには、「客観性」の構成的意味そのものに既に含まれている

「相互主観性」の問題、そして『イデー』二巻第二部の第四章で表立って論じられているように、その前提としての「他者構成論」を問題にせざるをえない。さらに、第三部の議論によれば、他者を単に自然事物ではなく人格的主体として考察するためには、自然主義的態度を越えた「人格主義的態度」をも考慮に入れる必要がある。この観点からすれば、物理学的事物(物自体)といえども人格共同体の中で構成されたものにすぎないことになる。

ともあれ、他の密接に絡んだ諸問題との連関を度外視すれば、自然主義的構成論においては、エポケーによって「脱實在化(脱身体化)」された意識は、存在論的次元において(感覚と呼ばれる実的内容のみならず意味などの志向的内容も含めて)物質的身体の内部空間に「投入」されることにより「心的實在」として構成されるのであり、この心的實在のうちに感覚内容(意識内容全般)が封入されることによって自然科学的世界が意識を超越した客観的世界として構成されるのである。⁽¹¹⁾

V 超越論的構成の「自己関係的構造」について

前節までの論述で、我々はフッサールの領域的存在論を身体構成と物理学的世界構成に照準を合わせて解説してきた。心はエポケーによって實在から完全に純化され、實在世界は全て「心 \parallel 純粹意識(超越論的意識)S1」のうちに還元されたのだが、構成主体としての心S1が自己構成(自己統覚)によって客観レベルに取り込まれることにより、「現象学的主客図式(ノエシス・ノエマ図式)」の後項のうちに組み込まれたかたちで存在論的物心構造が生じる。エポケーの遂行後、物質的實在Mは心S1の志向的内容、すなわちS1によって構成される括弧付きの[M]として残余するが、同じ實在世界のうちには「心 \parallel 實在的意識(心理学的意識)[S2]」が含まれているのである。これら一連の過程を記号的に表記すれば、

S1 \rightarrow (S2 / M)

となるが、この超越論的主客図式において、括弧の外の心S1と括弧の中の物心[S2 / M]との関係は非實在的な志向的關係であり、構成主体S1に被構成体[S2 / M]は依存していること、心S2は物質的事物Mの一種たる身体に

因果的に基づけられていることを示している。

この図式が表示する最も重要な点は他でもない二つのSの間に成り立っている固有の構造的連関であつて、Sそのものが構成主体S1であると同時にこの構成主体によつて構成される実在の一部S2にすぎないという一種の「自己関係の構造」、すなわち、心Sは実在世界に組み込まれたその一部でありながらも、他の実在を構成するのと同様に、自らを自己の对象的契機として自らの内部で志向的に構成する超実在的存在であるという、二つのSの「同一的差異性（差異的同一性）」である。ここに成り立っている構造連関は「メタレベルと対象レベルが階層的に区別されつつも同時に循環関係を有している連関」として、あるいは若干の保留付きではあるが、端的に「部分と全体との循環関係」として特徴づけることもできよう。

また前記の主客図式からは、現象学における自然主義的存在論はその部分系としての認識論も含めて「構成された存在論（認識論）」にすぎず、物質や身体そして心そのものも超越論的意識のノエマ的契機として構成された実在ではないことが容易に了解される。そしてSの有する自己

構成的構造から、MはS2に対して—我々の正常な知覚経験ないし—自然科学的对象構成においては客観的実在性を有するものとして、つまりS2の外部にある客観的事物として存在しているが、MもS2とともにS1によりその志向的内在において構成された意味的对象である限り、Mの有する客観的実在性とはもっぱらS2からの存在論的独立性を意味するだけであつて、S1から見ると—正確に言う—S1を反省的に対象化する一層高次の視点からであるが—それはS1を超越した形而上学的実在性ではなく、超越論的観念論によつて—S1によつて「構成的に基礎づけられた内在的実在性」以上のものではないことが理解されるであらう。

さらに、この自己関係の主客図式の内部のS1とS2の構造的関係は、超越論的現象学と、領域的存在論における心理学的記述としての「合理的心理学（形相的心理学）」との関係にも端的に反映されていることが指摘されうる。フッサールの言い方によれば、超越論的現象学はS1についての学であるに対し、合理的心理学とはS1によつて構成されたS2についての学であり、他の実在的領域についての形相的学を対立項として持つような学の一つにすぎない。し

かし他面では、心理学はもし實在（直接的には身体）との
連関を捨象されれば、現象学と「内容的に同一」なので
あって、心理学的意識が「實在の一部」つまり「人間もし
くは動物における単なる存在層としての心理的なもの」
(927b) という存在性格に基づく諸制約を課せられている
点を除けば、心理学の命題と現象学の命題は同一である。
それゆえ、超越論的現象学は心理学を自らの志向的分析の
一部に—ノエマ的成分として—自己構成的に含んでもいる
のであるから、現象学は自己自身を自らの对象的契機の中
に組み込んでいゝることになる。現象学は心理学をその一
部とする存在論的メタ理論でなければならないが、現象学
が自己の下位理論として構成するものの中に「心理学」
という名の自己自身が含まれているのであるから、現象
学はメタ理論であると同時に対象理論でもあるという「両
義的性格」を有するのである。

S1とS2を巡る以上の一連の連関を集合論的に言い換えて
みるなら、「自己自身を自分の集合の要素として含む集
合」が持つ構造と同様に、Sは—それに含まれている要素
にとつてメタレベルにあるところの—集合であると同時

に、その集合が含む要素の一つでもあるわけであり、ここ
においてS1とS2はSとして同一であるとともに階層的に区
別されていゝという固有の自己関係的連関を有している
と言えらるわけである。

もちろん、「記述的心理学」と呼ばれる前期現象学や、
『イデー』の還元論的方法論的修正とともに後年重視さ
れることになる「現象学的心理学」は、「心理学」とはいつ
ても、領域的存在論の一部としての合理的心理学や実験心
理学とは異なり、先に述べたように「心理物理的説明の捨
象」を旨とする。この意味で、これらの学は既にエポケー
(現象学的心理学的エポケー)を施されているのであって、
それ故それらはS2の学としての心理学ではありながらも、
実験心理学や領域的存在論的心理学的記述よりは、S1の学
としての現象学に近いという微妙な地位を有している。こ
の点から言つて、『イデー』二巻の第二部「動物的自然
の構成」における一種の心理学的分析は、第二部第二章の
「純粹自我」の箇所を除けば、記述的心理学的方法的特徴
とはそぐわない面を多く持つており、フッサールの膨大な
テキストの内でも極めて特殊な地位を保つていゝと言わね

ばならないであろう。すなわち、領域的存在論における一連の心理学的記述は——正確に言うると、その一部であるが——記述的心理学などと呼ばれる前現象学的な心理学とは異なり、因果分析（心理物理的説明）を排除するのではなく、却つてそれと密接に結び付くことで、現象学とは異なる「心理学」たりえているのであり、かつまた、そうであることによつてそれは「人間学」や「動物学」の一分枝となり「身体論」や「生理学」などとの密接な経験的連関を保ちえているのである。であるからこそ、この著作での心理学的分析は記述的心理学などとは違つて少なくとも直接にはそのまま超越論的分析に変換されることはないし、第二部の「純粹自我」の章の分析でも純粹自我の持つ超越論的（世界構成的）機能はむしろ覆い隠されているままであるといつた観が強いのである。

VI 自然主義的存在論における「外界認識」の問題

さて、我々は二重の主客関係を有する先の図式を基にして、自然主義的存在論の超越論的基礎づけの可能性につ

いて検討しなくてはならないが、まずかつて超越論的次元で解消されたところの「超越的認識の可能性」を巡る問題を取り上げてみよう。「イデー」に先立つ一九〇七年の『現象学の理念』で超越的認識の謎が解消されたのは、主客を相互離在的な実在とする自然的態度から、主客を志向的關係によつてのみ捉える純粹現象学的態度へ移行することによつてであつた。この講義の冒頭で提起されているのは、伝統的認識論における「外界認識の問題」に——全面的にはなくとも——相当すると言えようが、この講義の主たる成果は、認識論及びそれと内的に絡み合つた形而上学の先入見を悉く「認識論的還元」によつて排去し、「絶対的所与」「コギタチオネス」なども呼ばれる「純粹現象」を獲得したことにある。「認識論はどのような種類の自然科学の上にも決して打ち建てられえない」(S. 9)と言われているが、コギト（現象・体験）は空間時間世界の内部に実在する「人間」のそれでないこととされることで、現象学的認識論は外界認識の問題を疑似問題とし、形而上学的（自然主義的）呪縛を払拭しえたのである。さらに、「イデー」においては、超越論的還元によつて心が完全に実在か

ら浄化され、実在世界は総じて志向的意識の構成的所産とされることで、外界認識の問題そのものが依って立つ基盤が解体された。そしてそれに伴って、感官性質は単なる主観的現出であるに對して、真なる存在は幾何学的物理学的事物であり、前者は後者の因果的産物として後者の「心像 (Bild)」代表「記号」であるという「心像理論」もまた現象学のうちでは拒否されたのであった。

他方、領域的存在論では、既に述べたように、物M心S2は身体を介した一連の因果過程にあるものと考えられているのであるが、それは超越論的視点S1から見た客観的構造に他ならない。ここで外界認識の自然主義的説明は、括弧の外の心S1による志向性の構成機能を媒介として、物質と心（感覚を初めとする心的内容）という本来異質な存在者が間接的に関係づけられるというかたちで、超越論的に正当化されているように見える。

確かに、この限りで「自然主義的实在論（物理学的实在論）」は形式的には可能であるように思われる。しかし、S2にとってMはあくまで「超越的实在」であり、「非实在的」である思考作用が空間を伝播して外物に達するということ

がありえない以上、S2とMの間には志向的（コギト）関係が成立しえないのであるから、「S2によるMの認識可能性」について懐疑を提起しうる。S1にとって—S2とMの関係はともかく—S2は自己自身であり、MもS1自らが自らの内で構成した自らの志向的内容であるから、S1がそれらを認識しえないはずはない一方、S2もS1と同じく認識主体である限りMを認識しえなければならないが、志向的關係とは定義により心とその外部にある物理的实在との間に成り立つ空間的關係ではないのであるから、S2とMの間には因果關係は成立しえても志向的關係は成立しえず、後者が成立しうるのはたかだか身体（脳）の内に局所化された实在的意識S2と、同じくS2内部に存する志向的対象との間であるにすぎないからである。

だが、このとき（構成された）实在を再びエポケーするならば、物質的实在の構成が全く不可能となるばかりでなくエポケーの無限後退に陥る、あるいは超越論的エポケーを再度遂行することは全く同じ操作の繰り返しであるから、ここでエポケーを施すこと自体が無意味である。それゆえ、自然主義的認識論（存在論）においては「必然的」

に物心の関係を「觀念論的」にはなく「實在論的」に記述し、「因果性」と「志向性」を同一の實在内部において何らかの仕方に関係づけることが要求されるのである。しかしそれにも拘わらず、フッサールの自然主義的認識論は感覺与件を因果的に受容するのみならず、それを意味的に組織化する外界認識固有の連関を解明しえていないばかりか、そもそも志向的構成機能を自然の因果連関に組み込みながら認識論的アポリアを解消し「實在論的認識論」を正当化することが原理的に可能かどうかも疑問なのである。そして、もし存在（存在論）と認識（認識論）が原理的に媒介されえないものであるなら、物（因果性）と心（志向性）を関係づけねばならなくなること自体が超越論的基礎づけの不可能性を証明していることになろうし、また被構成体の次元で志向性と因果性が交錯してしまうことは、領域的存在論の構成論的基礎づけの仕組みからして、回避不可能のように思われるのである。

いずれにしても、我々はフッサールが領域的存在論の構成記述において、伝統的認識論やその前提である形而上学の中で生じてきた種々の問題に答えざるを得ない羽目に

陥っているのを容易に看取することができる。しかも、実はそれらは括弧入れ理論を採用することによって抹消された、あるいは少なくともそのように見え、た問題の一部だったのではなからうか。言い過ぎを十分承知のうえで敢えて言うとなれば、形而上学の問題一般を解消しえたはずの超越論的方法とは、志向性の対象構成機能を証示し實在世界を総じて意味形成体と見なしえたという成果を度外視すればフッサールにとってはこの点も、否この点こそが重要なことは言うまでもないが、實質的には問題の単なる先送りである、と言えるのである。

Ⅶ 「意味」の身体化（實在化）と「心身問題」

超越論的構成が自己構成を遂行する限り、自然主義的存在論の内部では、一旦エポケーにより脱實在化された意識内容が今度は悉く實在化されるのであるが、次に取り上げられるべきは、前節の問題とも密接に連関するが、「意味の身体化」に関わる問題であろう。「志向的对象」とは単なる「感覺内容」や、近代認識論におけるようにそれと

同質的なものと解される限りでの「観念」「表象」などは異なる「意味」の対象であり、従って「非實在的」すなわち空間的でないことはもとより時間的でもありえない、「種の」「理念性（イデア性・普遍性）」を有する存在として定義されている。もつとも、志向的对象が「イデア性」を持つといっても、それはフレーゲの言う「第三領域」のように志向的体験（主観的表象）を超越した形而上学的実体ではなく、志向的作用から区別されつつもその作用が関係しうるその相関者である。

志向的对象（意味）が持つこうした「非實在性」こそが、『論理学研究』においては、論理学の法則や概念を「實在的」、すなわち「時間的」で生成消滅する実的な心理的体験流に還元してしまう「心理学主義」や、世界を「感覚の束」と見なす「感覚主義（現象主義）」と現象学を区別する徴表となっていたわけである。そして、この意味的内容を非実的な「志向的」対象（ノエマ）のうちに明確に割り当てたのが『イデーシ』一巻であったが、それとともにこの著作では、意味の持つイデア性（非空間時間性）が、心理学的ではない超越論的エポケーにより心（意識内容全

体）を實在（空間時間世界）から完全に引き離すことによつて、存在論的に正当化されることになったと解釈できよう。すなわち、超越論的エポケーにより、意味内容は物質的實在Mは当然のことながら、Mと連関した心的實在S2にも属さず、心（超越論的意識）S1によつて構成されるその志向的内容とされたのであり、従つて、ここではS1の意識内容と物質的身体Mとの實在的關係は、S1が予め「脱身体的（非實在的）」なものとして定義されることにより全く不問に付されていたと言えるのである。

しかしながら、このように現象学的観念論によつて徹底的に遂行された意味の超越論的純化は、まさにその同じ純化の徹底性のゆえに自然主義的存在論（認識論）のうちでは却つて背理を招くことになるのである。そもそもS1はMとの實在的關係を問うこと自体が無意味であるということによつてS2と区別されていたのであるが、S1がS2として自己構成されるとなればMとの關係を問わざるを得ないであろう。そこで、もし人間の身体の内空間に心的内容としての意味がそのまま局所化されているとしたら「實在的なもの實在的部分が非實在的である」という明らかかな矛盾

盾が導かれるのであるから、領域的存在論は「非実在的」と見なされる意味現象の生じる、それ自身は「実在的」な仕組みを何らかの仕方の説明する必要がある。

とはいえ「意識それ自身は、このような統覚的絡み合ひ、つまり物体的なものへの、この心理物理的關係によつて、それ固有の本質のいかなるものも失うことはなく、自己の本質に無縁ないかなるものも自己のうちに取り込むことはできない」(S13)と言われているように、フッサールの自然主義は決して意味など心に固有の諸屬性を「唯物論(物理主義)」のようにことごとく物理現象に還元し、それを脳の状態と同一視しようとしているわけではなく、あくまで物質的自然(物質的実在)Mと心的自然(心的実在)S2の存在性格の相違を認めつつ両者の間に相互作用を容認しているように思われる。フッサールの心身理論は物心の直接的關係を認めている点で平行説でないのは自明だが、空間時間世界の中で心は身体を離れて実在しえないとしてゐる―物質のみが狭義の実体である―点で二実体論でもない。また、フッサールが前提する物心の存在論的区別を過度に厳密にとると、S2とMの間にいかなる關係も容認しえ

ぬことにならうから、両者の存在性格の差異とそれらの間の關係性をどのように媒介するかという問題がここで登場する。「關係が一般に關係項の同質性を要求するならば、相異なるものはいかにして關係しうるか」と定式化すれば、これは半ば論理的問題ともなるが、いずれにしても、心(意味・志向性)の身体化(実在化)を整合的に説明するためには心身問題という古典的な形而上学的アポリアを克服しなければならないのである。

フッサールの自己構成理論では、S1はその超越論的純粹性を放棄しMと同一の空間時間世界に参入すると考えられているわけだが、その核心部分を言えば、それ自体としては非物質的な感覚状態が脳など神経系との「機能的依存性(funktionelle Abhängigkeit)」によつて身体と因果的に結合されることでS2として実在化されるということに過ぎない。「イデー」においてフッサールは意識と身体との結合を頻繁に云々するのであるが、それが主として意味しているのは、二巻で具体的に述べられている、物理過程と心理過程の機能的依存關係―すなわち「条件的」ないし「心理物理的」關係と呼ばれている因果關係に他ならないと思

られるし、例えば「ある固有の統握様式ないし経験様式、ある固有の仕方 of 統覚が、このいわゆる結合、つまり意識の実在化の働きを遂行する」(313) などと言われるときの「結合」という語で意図されているものも同様のものであろう。領域的存在論を十全に記述しようとする、身体過程との対応が比較的明確な感覚内容のみならず、より高度な志向性の意味形成機能がいかにしてそれと全く本質を異にする身体物体と作用し、物理的空間としての身体内部で観察されえない意味形成体がいかなる仕方で同一の身体空間の中に局所化されているかについて説明しなければならぬ。それは同時に「超越論的観念論」の埒内で実在世界との関係性を問うことを免除されていた意味論が、その根拠づけのために「実在論の意味論」を要請しなければならなくなることもある。しかし、意味の自然主義的説明を正当化しうる理論的厳密性をフッサールの構成論は備えていないのであり、ここにもまた領域的存在論の不完全性の一端が存していると思われるのである。

Ⅶ 結語―「超越論的基礎づけ」の逆説的構造

確かに、志向性理論では、実在世界(空間時間世界)を構成する志向性は、志向性概念が切り開いた広汎な領域の一部をなすにすぎないのであって、それは対象認識を遂行する理論的意識のみならず、「感情」や「意志」など様々の性格を持ち、我々の豊かな意識生全般に浸透している。また、生世界論の術語で言えば、自然科学的世界とは一定の「関心」に則って構成される「特殊世界」のたかだか一つであるに過ぎないし、科学的世界の意味基底とされる「常に問われることない自明性のうちに予め与えられている感性的経験の世界」(97)としての生世界でさえ意識生が内包する多様な世界の一局面に過ぎない。しかしながら、志向性概念によって、実在世界が意識生の内で構成される世界の一部分を覆うにすぎないものとして相対化されたとはいえず、実在世界が志向性の問題圏から駆逐されたわけではないし、物質や心などの実在的存在者を学的主題とする形而上学や存在論が現象学から追放されたわけでもない。もちろん、古典的形而上学におけるように志向的意識―通常「心」と呼ばれている存在者―は諸存在者の一層と

見なされる代わりに、現象学においては意識以外の存在者が志向的意識の抽象的契機にすぎぬものとして相対化されている。しかしながら、このことよって形而上学的（存在論的）問題は決して解消されたわけでも放棄されたわけでもないのであって、現象学の「隅」に濃縮されたかたちで依然残り続けている、否、現象学という広汎な学問構想の要に位置しているとさえ言えるのである。

さて、我々のこれまでの論述によれば、こうした形而上学を超越論的に基礎づける際のアポリアは、端的に言って、その「自己関係的循環構造」にあるということになる。超越論的現象学はそれが基礎づけの対象とする領域的存在論の内にその一部として取り込まれてしまうのである、これに相関的に、超越論的意識は超越論的構成の過程でそれが志向的に構成する対象（自然・实在）のうち逆に属してしまうのである。まさに、この自己関係的構造の故に、たとえ超越論的観念論の主張自身を認めたとしても、それが構成的方法を採用し、なおかつ構成記述の一部に存在論的構成記述を含む限り、下位の「被構成体の」階層において、当の理論そのものとは対極的な形態の理論を

要請し一度回避した形而上学的問題に何らかの回答を与えざるをえないことになる。意識主体が意識対象として何を思考（志向）しようとして、意識がその対象に関係しなければならぬ以上、超越論的観念論は実在世界が意識から独立に存在しうることを一切認め得ないことは確かである。しかし同時に、超越論的構成が自己構成を内包する限り、逆に意識自身が身体をその一部として含む実在世界との何らかの連関を必要とし、それゆえ当の観念論は実在論との緊密な結び付きを離れては全き理論たりえないことも事実であろう。だが、フッサールは「エポケー」による心の脱実在化（純化）を徹底して遂行しえたものの、「自己構成による心の再実在化（自己構成）」の理論には厳密な正当性をなしていきと考えられるのである。

さらに言えば、自己関係性格が構成記述に及ぼす帰結を云々する以前に、「物と心」因果と志向・实在と意味・存在と認識「」が対象レベルとメタレベルとに階層化されながらも同時に同一の次元にあるという自己関係的構造の存在そのものが既に「形而上学の超越論的再構築」の不可可能性を証示しているのではないかと根本的問題が存し

ているのであるが、それについて論じるには別の機会を俟たねばならないであろう。^(二四)

注

本文中での『フッサリアーナ(Husserliana)』からの引用は引用箇所を巻数とページ数によって記す。なお、引用文のなかには筆者の都合により訳文を原文と若干変えてあるところがある。

(一)「基礎づけ」とは一体何なのか、いかなる条件が充足されれば基礎づけが果たされたことになるのかは、それ自身哲学的難問であるが、本論ではそれを「下位理論(対象理論)」たる領域的存在論を「メタ理論(上位理論)」である現象学が超越論的構成というかたちで自己のうちにノエマ的契機^(二五)ということとはつまり部分系^(二六)として包摂することであると理解する。従って、ここではメタ理論とそれによって基礎づけられるべき下位理論の間の「階層構造」が確立している必要があるわけである。そして、この階層的関係は、後に論じるように、志向的構成の主体と被構成体、つまり超越論的意識と実在世界との関係のみならず、より単純な論理的モデルとして、集合とその要素との関係にも対応している。

(二)「領域的存在論」とは、本論の主題に関連する範囲で言えば、空間時間的存在形式を有するものとしての物質的実在およびそれに基づけられたものとしての心的実在の構成法則についての記述であり、アプリアーナの本質法則を探究するという点で経験科学と区別され、かつまた、これを基礎づけるものとして構想されている。この領域的存在論の試みはアリストテレスを初めとする一連の形而上学の伝統を継承するものであり、それが認識論的に基礎づけられるべ

き(と)を要求するという点では、テカルトやカントなど近世の超越論哲学の系譜にも連なっていると言えよう。

なお、領域的存在論についての研究論文としては、『現象学の道——根源的経験の問題』(L.Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohr, Gütersloh, 1963)の第七章、「エトムント・フッサール——その現象学の体系的叙述(試み)』(A.Diemer, *Edmund Husserl Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1965)の第四章などが卓越した古典的文献であるが、近年のものでは『フッサールのイデー』(二巻における諸問題)』(T.Nelson and L.Embree ed., *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer Academic Publishers, contributions to phenomenology vol.24, Dordrecht Boston London, 1996)には優れた論文が多数収められている。

(三)心(実在的意識)と純粹意識の差異は、極論すれば、物質的自然の一部たる身体との結合を併せて考慮するか否かという点に集約されるという考えは、自明のこととして共通に了解されていることではないかもしれないが、それについてここでテキストを引き合いに出して検証する余裕はない。また、心がそれ自身としては、「非実在的(ideal)」であるという主張については、「実在性」が「空間性」ひいては「物質性」と外延的には合致するのに対し、心は感覚や志向性や意味などの非物質的、非空間的)内容を有するものである以上、自明なものと思われる。

(四)例えば、『フッサリアーナ』第九巻所収「エンツツェクローベディア・プリタニカ論文」の論述を参照すれば、心—心理学的意識・心的経験(心理学的経験)等—と純粹意識—超越論的意識、超越論的経験等—とは平行関係(Parallelismus)にあり、「内容的に同一(inhaltlich gleich)』(9-275)で、「相互貫入という同一性(identität des Ineinander)』(9-274)を有すると明確に述べられている以上、このよ

うな観点も筆者の単なる独断ではないであろう。

(五) エポケーには様々の側面があり、その多面性をここで全て説明し尽くすことは不可能であるが、本論ではあくまで「心の脱実在化」という側面に焦点を当ててエポケーをもつば存在論的に解釈している。しかし、このことはエポケーがこれ以外の他の意義と機能を有することを否定するものでは毛頭ない。

(六) ここでの自己関係的論理についての形式的議論は第V節より具体的に再論されている。

(七) 『フッサリアーナ』第十九巻第一分冊『論理学研究』第二巻第一部二十四ページの記述に依る。

(八) ここでは「唯心論」とは「意識が存在の全てである」という形而上学的主張として理解されたい。なお、ここでのこの概念は感覺主義や心理学主義とは無縁である。一部の現象学者はフッサール現象学を「観念論」と特徴づけることにさえ否定的であるのだから、それをより形而上学的含意の強い「唯心論」として捉える見方は到底容認しなからうが、それを承知の上で敢えて筆者はこの語を使用している。だが、一体現象学において、広義の意識内容以外の存在が一切容認されていないことを誰が反証しうるであろうか。

(九) 「領域的存在論」における身体構成論については、拙論「感覺と身体—現象学的分析とその超越論的意義—」『哲学論叢』京都大学哲学論叢刊行会編第二十三号(1996)参照。

(一〇) 『イデー』で因果的に発生が説明されているのは感覺内容までであり、志向的体験(意味付与機能)には及んでいない(フエシスの層はヒュレーに基づけられている限りで身体に因果的に依存するとされている)。しかし、自己統覚によつて意識内容が実在化されるといふ場合、フッサールは意味ないし志向的内容をことさら除外しているわけではなく、また意識内容の一部のみが自己統覚から取り残されるといふのも不合理であるので、意識内容全体が実在

化されると見なすべきであろう。

(一一) フッサールにおいて、心理学的意識と純粹意識が「実在的」であるか否かという存在論的制約以外に、内容面で異なる点があると考えた論者は筆者に具体的にそれを指摘して頂きたい。

(一二) 集合論では、自分自身を自己の要素として含む集合(の集合)が直ちに矛盾を含むものと見なされるわけではないし、部分と全体との同等性が一種のパラドクスであるとはいっても、カントールの無限に関する議論では、例えば、正整数の集合と奇数の集合は一対一対応があり濃度が等しいとされているように、部分が全体と等しいことが矛盾でない領域も存するわけであるから、それは厳密な意味での論理的背理ではないかもしれない。

(一三) フッサール現象学における「実在性」という概念は、『論理学研究』では「時間性」という概念と外延的に等しいものとされていたが、『フッサリアーナ』第十九巻第一分冊百二十九ページ参照)、存在論的問題を取り込んだ『イデー』では、「空間時間性」のみならず「因果性」「実体性」「個体性」などという存在論的諸概念とも密接に重なり合っている。

(一四) 『イデー』二巻の後半を成す「精神的世界の構成」を巡る問題は「動機づけの問題を含め—他の論文に委ねるため、本論では意図的に全く無視されている。

Der Engpaß der naturalistischen Ontologie —die selbstbezügliche Struktur der transzendentalen Konstitution in der regionalen Ontologie Husserls—

TSUGITA Norikazu

Die Absicht der *Ideen* in drei Bänden ist nichts anderes als die transzendente Begründung der regionalen Ontologie. Daher muß die transzendente 'Epoche' vor allem als Methode betrachtet werden, die die regionale Ontologie dadurch möglich macht, daß das transzendente Bewußtsein die reale Welt als Thema der regionalen Ontologie konstituiert.

Aber bei dieser transzendentalen Konstitution der Ontologie kommt eine Aporie vom Parallelismus, d.h. der inhaltlichen Gleichheit zwischen dem reinen Bewußtsein und der seelischen Realität, die zur realen Welt gehört. Diesem Parallelismus entspricht der Parallelismus zwischen der Phänomenologie und der Psychologie, die die rationale Psychologie als Wissenschaft von einer realen Region der Ontologie enthält. Diese inhaltliche Identität zwischen beiden bringt eine Art von Zirkel der transzendentalen Konstitution der ontologischen Regionen hervor, weil das transzendente Bewußtsein sich selbst in der realen Welt als ihren Teil konstituiert. Dieser Zirkel kann auch als die selbstbezügliche Struktur im Sinne bezeichnet werden, daß er durch die Selbstkonstitution oder Selbstapperzeption des reinen Bewußtseins hervorgerufen wird.

Diese formale Struktur der Konstitution der Realität zwingt die Phänomenologie zur Lösung der metaphysischen Fragen von der realen Beziehung zwischen Materie und Seele, welche die phänomenologische Methode einmal durch die transzendente 'Epoche' vermied. Wir vergewissern uns in der naturalistischen Ontologie, d.i. der ersten Hälfte der *Ideen II* darüber, daß Husserl in solche Schwierigkeiten gerät.