

フッサールのモノアド論

水野和久

この論稿は四部にわかれる。(一)現象學の根本理念、(二)モノアド論の必要性、(三)モノアドの世界、(四)結論である。

一

フッサールは現象學の根本原理を次のようにあらわしている。「原本的能與的直觀 *die originär gebende Anschauung* はすべて認識の權利源泉である。即ち、《直觀》によつて原本的に、いわば有體的現實性 *die leibhafte Wirklichkeit* において、提示されるものは、すべてあるがままに素直に受けとられなければならない。また、そこにあるがままにとりう限界を越えてはならない。」(*Husserliana* III S. 52) この原理は知識の源泉を明證的經驗に對して與えられる現象にかぎることを示している。フッサールは《現象》の背後に統一者として何かが存在するかどうかを問題にしない。少くともここでは存在とは現われた限りのものであり、それを最も變様のない仕方で意識するのが明證である。「明證とは、事柄、事態、普遍性、價值などの自己現象、自己提示、自己能與という全く優れた意識の仕方であり、《自體がそこに直接的直觀的に原本的に與えられる》ような究極の様式における意識の仕方である。」(*I.S.* 92) 《事柄自體へ》というよく知られた標語は現象學の原理でもある。

このような直觀の所與を知識の源泉とすることは、知識の集積に際して、必然的に或る根本的な方法を規定するこ

となる。またこれは、現象學の原理から必然的に規定されるものであるから、これを現象學の根本の方法とみなさなければならぬ。それが《記述》であることは最早いうまでもない。

しかしこれだけでは現象學と實證主義とは異ならぬであろう。この區別が明確になるのは本質というものに關してである。フッサールによると、記述は事實に關してではなく、事實の本質に關してなされなければならない。彼は、事實を原本的自體性において與える直觀と同様の直接性をもつて、本質を生々と與える直觀能力をみとめ、これを本質の記述の基礎におく。《個別直觀》に對してこれが《本質直觀》または《本質知覺》*Wesensschauung* とよばれる能力である。ただし、「本質についての原本的能與的意識はそれ自身で自發的意識である。これに反して、感性的能與的意識にとつては本質的に自發性がない。」(III S. 51)

知識の源泉となる直觀のこの區別に對して、學の區別が對應している。即ち、事實學または經驗科學と本質學である。この兩者は單に分離しているだけではなく、そこには事實學は本質學に依存するという關係がある。その依存の仕方に形式的と質料的との二面がある。

そこでこのことと關連して、本質學自身が形式的本質學と質料的本質學とに區別される。フッサールによると前者に屬するものとして、形式論理學、純粹數學、集合論などがあり、後者に屬するものとして、幾何學、純粹運動論、現象學などがある。現象學はこのように本質學の一部にすぎない。

ただしここで注意しなければならぬことは、幾何學と現象學とが共に質料的本質學に屬するということである。それではその差別はどこにあるか。一般に本質は質料的と形式的とに區別される。このうち質料的な本質こそ《本來的な本質》*eigenliches Wesen* であり、形式的本質はいわば《單なる本質形式》*eine bloße Wesensform* なじしは《全く空虚な本質》*ein völlig leeres W.* である。(III S. 26 ff.) ところがいま問題になっているのは質料的本質であるから、形式的本質については言及しないでおく。質料的本質の《類化》*Generalisierung* によつて得られる最高

類は《領域そのもの》Region schlechthin といわれる。これは大まかに二分されうる。《領域的な類》regionale Gattung または《具體的な類》konkrete G. と、《抽象的な類》[具體的な]類の成素》Komponenten solcher G. または《抽象的な類》abstrakte G. とである。(III S. 165 ff.) 具體的な本質には具體的な對象が屬し、抽象的な本質には抽象的な對象、例えば空間形態、時間形態、運動形態などが屬している。そこで次のようにいうことができる。幾何學は一部の抽象的本質にかかわるのに對して、現象學は具體的本質にかかわる、と。幾何學が扱う本質は概念の周邊が精密に規定されていて、いつでも極限の形で示すことができるから、幾何學は公理の助けをかりて空間形態とその本質關係をもつばら演繹的に即ち非記述的にひきだすことができる。これに反して、現象學のかかわる本質は概念が流動的で、いわば《形態學的》(III S. 170)である。現象學はまず本質直観による記述を方法とするからである。學の模範をたとえば古來の幾何學などにとる限りでは、記述の本質學である現象學はおよそ學とはみえない。しかしまた反對にフッサールによると、幾何學や算術のような學科は記述の可能性については指導力をもたない。というのは記述される本質をとらえる能力は直観であり、記述は演繹という間接的操作ではないからである。これに對して幾何學については、公理そのものは本質直観によつてとらえられるとしても、體系全體は論理的原則という形式的制約を前提としてはじめて展開される。この意味で現象學はたとえ他のすべての本質學が排除されても、獨立の學として成立しうる。現象學が扱う本質は、抽象的本質がうけるような、形式的本質からの先天的制約を脱しているからである。

ところがフッサールはあくまで《第一哲學》を求める。これに値する學は《絶対的無前提性》の保證をもつていなければならない。本質的記述學としての現象學がすぐこれに該當するとはいえない。そこでフッサールは、直観的所與のなからとくに疑うことのできない現象だけを絶対的なものとしてひきだそうとする。そのためには本質直観と記述の方法だけでは不十分である。絶対的現象を定着する操作として、ここで新しく《超越論的現象學的還元》が登

場してくる。しかしこの加入は、本質直観という一般的方法の排除ではない。というのは、還元のものに獲得される《純粹現象》の記述分析は、やはり本質直観によるからである。それにもかかわらず、フッサールの現象學すなわち《超越論的現象學》を特徴づける本來的な方法はこの還元にあるとみななければならない。^(註1)

この還元には一次的なものと二次的なものがある。それらはそれぞれ獨自の哲學的機能を果している。前者は《純粹現象學》の研究分野を開示し、後者はその《規範》を明らかにする。

まず、第一次的な還元の基本的な要素は、《超越論的現象學的判斷中止》と《現象學的殘餘》である。このうち前者が純粹に方法的な操作であり、他はそれによつて獲得される成果である。

判斷中止は、非存在定立をも含めたおよそ定立ということ一般——すなわち《自然的態度の一般定立》を《作用の外におく》ausser Aktion setzen こと或は《排去する》ausschalten ことである。假定定立、疑問定立、否定定立もすべて除かれる。問題はこの操作の前後において變様をうけない領域をとりだすことにある。そのような領域は恣意的な定立に關係なく必須の存在であるはずだからである。この操作によつて、超越的な物や《自然的出來事の一部》として身體と共にある人間の意識も、その現實的な意味を失う。しかし經驗の構造そのものは排去の前後において變化をうけない。この構造はなによりもまず關係だからである。私が机を見ているとき、机の存在とか人間としての私の存在が問題にされなくても、見ているという志向的連關はこの知覺にとつて必須條件である。《何かについての意識》という本質構造は還元以前の經驗においても働いているが、判斷中止によつても影響されないとフッサールは考へる。(I S. 159, III S. 80, 240) このように「内在的存在領域は單に失われたままでいるのではなく、判斷中止という變更された態度において絶対的存在領域という意味を保持する。」(III S. 74) 「内在的存在は、存在のために何ものをも必要としないという意味で、絶対的存在である。」(III S. 115) 殘餘とはこの《超越論的意識》にほかならない。次に、第二次的還元は《元の還元の擴張》(III S. 144)とよばれている。フッサールが擧げるところによると、還元

の擴張によつてさらに排去をうけるべき対象は、《價値的世界》、《實踐的世界》、《神》、《形式的本質學》、《質料の本質學》の大部分である。

このうち本質學の排去についてだけ言及しよう。というのは一般的には次のように考えることが至當と思われるからである。學というものはすべて対象をもつてゐるから、対象一般に關する學すなわち形式的本質學は、いかなる學の研究者にとつても不可缺である、と。従つて現象學も例外ではありえぬ、と。しかし現象學が純粹な記述によつて運營されるかぎり、演繹のための論理的原則を使用する必要がない、とフッサールはみる。この意味で形式的本質學も排去される。

ところが質料の本質とその本質學に關しては別の條件が必要である。というのは、質料の本質のなかには《超越論的意識》の本質も含まれてゐるからである。質料の本質は志向的對象の本質區別に應じて、《超越的本質》 *transzendenten* W. と超越論的本質とに區別される。後者は純粹意識の領域に必然的に屬してゐる本質であり、前者はそれ以外のすべての質料の本質である。このなかには、例えば空間形態、運動形態などの《抽象的本質》や、物の色、魂、人間、人間の感情、心的體驗、人格、性格などの《具體的本質》も含まれてゐる。しかし純粹現象學は超越論的本質のみかかわるのであるから、超越的本質に關する本質法則をたてることはできない。したがつて幾何學、《理性的心理學、社會學》などを含むすべての超越的で質料的な本質學は排去される。

以上によつて、フッサールの「現象學は、超越論的純粹意識の分野を純粹直觀によつて徹底的に研究する純粹記述的學科である」(III S. 14)と規定することができる。

II

現象學は學問體系のなかで本質學の一部をしめるにすぎぬけれども、少くともフッサールが決定的と考えた還元と

いう方法の追加によつて、それは純粹現象學となり、《無前提の》眞理を立言することになった。従つて純粹意識の記述分析が、《哲學の基礎學》としてあらゆる學問の最初に來なければならなかつた。

純粹意識は、彼の分析によると、およそ次のようなものであつた。それは兩端にそれぞれ一つの《超越的な》transzendenter 極をもつ志向的連關である。このうち純粹に《超越論的な》transzendental なのはこの連關だけである。それ故、極として立つ超越者そのものは純粹意識の分析の分野に入らない。極の一つは《内在における超越》としての《純粹我》reines Ich であり、他の志向的對照極は《對象そのもの》Gegenstand schlechthin である。ただし純粹我はフッサールの場合あくまで個人的なものであり、いわゆる《ロギトという形式》die Form des cogito の主體として、純粹意識から切り離すことができない。というのは、純粹我は意識體驗に對して《志向的構成》intentionale Konstitution の機能を果しているからである。——さて純粹意識は、《體驗流》Erebnisstrom とそれを越えた《ノエマ》Noema とに大別される——

體驗流はたえず時間的に移行する《實的》reell な領域であつて、それはさらに多様な素材すなわち《感覺與件》Empfindungsdaten または《射影》Abschattungen と、それらをノエマ的統一へ構成する《ノエシスの契機》noetisches Moment とに區別される。純粹我はこのノエシスの働きの出發點である。

ノエマ面は、《實的》體驗流をこえた《非實的》irreell な客觀であつて、これは自我の作用によつて構成される《意味》Sinn とその中心にある《意味核》Sinneskern とからなる。意味核は、ノエマ的領域をさらに《實在的》reell に超越した對象そのものの中心と一致している。しかし對象そのものはノエマ的統一の單なる《擔い手》(III S. 321)にすぎない。對象そのものは超越論的領域のうちでのみ述語的諸規定をもちうるのであつて、もし意識の志向的連關を度外視してそれ自體としてみれば、それは何ものでもなく、ただ《すべての賓辭を捨棄した場合の純粹なX》とか《可能的賓辭の規定可能な主辭》(III S. 321)とよばれるにすぎない。これに對して意味核は《規定様相における對

象》(Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten) である。それゆえ意味は、むしろノエマと同義に使用されることはあるが、厳密には意味核の周囲に構成される述語的諸規定すなわち規定様相にほかならない。そして同一の對象について、意味は様々の《性格づけ》によつて規定されうる。たとえば知覺的、回想的、期待的、想像的、或いはまた信憑的(事象把握的)、情緒的(價值的)、意志的(實踐的)など。ところが意味核は同一の對象についてはいつも同一である。對象そのものが同一であるように。ただし意味核も意味も、對象そのものとは違つて、あくまで超越論的意識現象に屬している。意識はいつも意味を通して對象そのものに志向的に關係しているからである。

さてここで大切なことは、右のような意識の志向的構造がどんな場合に對象についての眞なる認識が成立するか、ということである。對象の眞理はなににあるか。フッサールのとつた道が還元によつて開かれた超越論的觀念論であるかぎり、眞理の決定が對象自體にあるということとはできない。むしろ意識の志向的連關を無視すれば對象自體は無である。しかし反對に純粹意識の構造が示すように、超越論的な意識の内部ではすべてが眞となりうる。なぜなら純粹我が感覺與件をノエマ的統一へ構成するという機能は、對象の如何にかかわらず眞實だからである。對象そのものは還元によつて非決定の状態におかれてゐるから、これは問題にされない。

結局フッサールが提出する眞理論は明證という經驗につきる。明證とは、對象のノエマが當該の對象によつて《充實される》(erfüllt) ことである。従つてノエマが對象をもちえないとき、そのノエマは虚偽でなければならぬ。このよつな《一致的經驗》(einstimmige Erfahrung) をフッサールはまた《理性の判決》(Rechtsprechung der Vernunft) とよんだ。^(註2) しかしこの眞理論において觀念論と實在論の離反が克服されたのではなかつた。というのは、理性の判決を下す主體はやはり純粹我のなかにしか求めることができぬからである。

それならば、理性の判決にもさまざまな度合をみとめなければならぬであろう。理性的な《動機づけ》(Motivation) の強弱に應じて、眞理の或る體系が形成されることも可能である。その最も遠い端には虚偽が位置することになるで

あろう。いま假りに、ノエシスが一定の經驗において確實性から推定、懷疑、否定性へ移行するとしよう。するとこれに對應して、ノエマも原本的な確實さから、蓋然的、疑問的、そして遂に虚偽という性格へ移るのであろう。ここでもしも最初の端的な自明性が疑わしくなり、遂に存在性すなわち眞理性が否定されるとすれば、そのノエマはノエシスの《信憑》^(註3) *Doxa* を全く失つてしまうというべきであらうか。ところがそうではない。否定もやはり純粹我の定立作用である。それは、存在定立作用のうちとくに存在性格だけを《削除する》(H. S. 26) 變様である。否定作用とは削除的定立作用である。否定作用においても、否定された元の性格すなわち眞理性は、《削除された性格》*Durchstrichenheit* として潜在的背景において意識されている。そうでなければ、否定が何の否定であるか分らなくなる。

すべての變様はこのようにして基底となる原本的な信憑に歸趨する。フッサールはこの基底的信憑のノエシス的性格を、《原信憑》*Urdoxa* とか《信憑確實性》*Glaubensgewissheit* または《信憑仕方の原形式》*Urform der Glaubensweise* とよんだ。またこれに對するノエマ的性格は《すべての存在様態の原形式》*Urform aller Seinsmodalitäten* といわれた。^(註4)

ノエマの眞理がこのように原信憑的であるということは何を意味するか。いいかえると、ノエマの非眞理が信憑變様的一種にすぎぬということは、哲學的にみてどういう意味をもっているか。

それはまず第一に、ノエマの述語的諸規定が對象そのものに屬していないで、純粹意識の領域内で構成されるものにすぎぬといふことの再確認である。なるほどノエマは時間的に流動しているノエシスを超越している。しかしノエマは字義通り《考えられたもの》である。ノエマの眞理性は超越論的、主觀性、原信憑である。その眞理はこの主觀性を離れて成立しえない。それ故ノエマの眞理性は名目的である。勿論その規定が客觀性をもつことは十分ありうる。しかし客觀的妥當性をもつことの保證は、一個の純粹主觀が與えることのできるものではない。フッサールの純粹主觀は個別的なのである。

ところでこのことから第二に次の歸結をひきだすことができる。即ち、個別的な主観性が信憑するノエマの地平には限りがあるということである。たえず視向を轉回させて新しい経験範圍を求めて行つても、それは地平の擴張にはなるが、地平そのものの克服にはならない。経験の多量は全體性の獲得ではない。それは地平の層を豊かにするだけである。個別的な主観性は對象にかんする普遍的眞理を保證することはできない。しかしそれはできぬとしても、少くとも程度において高い客観性は保證しなくてはならない。そのためには、たしかに経験の増大は役に立つ。だが個別的主観の地平または《環境》*Umwelt*のなかだけでは、この客観性を自分でそれとみとめることができない。純粹主観の現象學がソリプシズムを脱するためには、《神の誠實》や《意識一般》をもちださぬかぎり、どうしても他我の經驗を重大視しなくてはならぬであろう。他我の經驗から、他我との交りによつて構成される客觀的世界の承認へ進まねばならぬであろう。しかしこれにはまだ問題がのこつている。

三

それは、純粹主観による他我構成の問題であり、さらに進んで、他我と自我によつて構成される《間主觀的世界》の問題である。この構成には三つの段階がある。第一は、純粹自我が自分を具體的自我すなわち《原モノイド》*Urmonade*として統覺する段階。(I S. 124—138) 第二は、この原モノイドが他のモノイドを構成する段階。(I S. 138—149) 第三は、《モノイドの共同化》である。(I S. 149—163)

(一) まず第一の段階は、《主題的排去》*eine thematische Ausschaltung*と《世界化的自己統覺》*eine verweltlichen-de Selbstaperzeption*とによつて實現される。

少くともいま手許にある最も必然的なものは、方法上からみて、現象學的還元が明らかにした純粹主観性だけである。固持すべきものは差當つて、《世界を客觀として構成する超越論的自我》だけである。

最初にフッサールは主題的排去を行う。主題とは、《私に固有なもの》*das Mir-Eigene*を得ることにある。それには、規定するために他我の協力を豫想しなければならぬような述語はすべて捨象すべきである。いいかえると、《他者の精神的なもの》及び《誰にとつても環境をなしているようなもの》は除く。

この捨象によつて残るものは、超越論的自我の連続的世界經驗の一致的進行において、超越論的相關者となる世界現象だけである。フッサールによると、これは第一に私が《所有している自然》*eigenheitliche Natur*すなわち《私の身體》*mein Leib*であり、第二に《私の人格的自我》*mein personales Ich*であり、第三に《多様な私の外を有する世界の一員としての人間自我》*Menschen-Ich als Glied der Welt, mit dem mannigfaltigen Ausser-mir*である。詳しくいえば、(1)私は身體自身を直接的に《支配する》ことができる。自然のなかでこのように自由に扱いうるものは自分の身體だけである。身體の《器官》は《私の能力》*mein Ichkann*をあらわしている。行動するとき、身體の一器官である目や手は身體自身を知覚する。「身體は實踐的に自己自身に關係する。」(I S. 128) (2)ところが身體をこのように私の《所有する自然》として構成することは、《私の人格的自我》のうちとくに身體という部分を明らかにしたにすぎない。というのは私自身の所有圏のなかでは私はいつも《身體》*Leib*であると同時に《心》*Seele*であり、《心身統一》*psychophysische Einheit*として自分を見出すからである。身體と心との特有な關係を私の習慣的特性の一つとして絶えず經驗していることによつて、心身統一としての私を、超越論的自我が構成するのである。

(3)このような内への統覺のほかに、超越論的自我は、自己の外に向つても志向する。そこには知覺的なさまざまな《私の外》が、私の内とは異つたものとして見出される。《私の外》に關して一致的經驗を重ねるうちに、やがて心身統一としての私を、それらの多様な《私の外》をもつ世界の中の一員として構成することになる。具體的私は私をとりまく私以外のものの中に存在するものとして構成される。この意味で、この知覺は私の純粹自我を《世界化する自己統覺》である。

以上によつて、求められていた《私に固有なもの》——*meine Eigenheitssphäre, Originalsphäre, primordiale Welt*——の内容が明らかになつた。それは、心身統一としての人間自我とこれが實踐的に關係する限りでの《私の外》なる環境世界とである。私のモナドはこうした小宇宙をなしている。フッサールはとくに私のモナドを《原モナド》*Urmonade* とよんだ。これは、私のモナドが構成順序の最初にくること即ち他のモナドはこれを基點として構成されるということと、私のモナドの中心には私の超越論的自我が位置しているということに基いている。

(二) 第二段階である他我の構成は《類似化的統覺》*verähnlichende Apperzeption* である。

やはり方法上からみて、いままでに明らかにされたものだけから出發しなければならない。それは《私の原初的世界》*meine primordiale Welt* をもつた《原モナド》である。この領域で人間を意味しうるものは、モナドの中心に立つこの私だけである。いいかえると、ここでは他の本來的な所與はすべて《物體》*Körper* としてしか與えられない。《身體》*Leib* を意味するものも私の身體だけである。他者の身體といえどもこの領域では物體としかみえない。もしここで他者の身體が本來的に身體として與えられるとすれば、私と他者とは同一人でなければなるまい。いわば《私の原初的世界》のなかではモナドは窓をもたない。

しかしこの無窓性はあくまで純粹に本來的な層に限られている。他の物體が人間他者として與えられるためには、それが私の原初的世界の中で物體として與えられるほかに、さらに私が何かをこちらから附加する必要がある。人間他者は《自體》*ein Selbst-da* としてではなく、《附屬》*ein Mit-da* としてのみ與えられる。とはいえ、いま假りに他者が私の視覚野に入つて來たとすると、私は直ちにそれを他者とする。けつして或る推論を行つたのちに或る物體を他者の身體だと斷案するのではない。この移行の間には、推論という間接的連關ではないような、もつと直觀的な志向性がある。それは他の《物體》と私の《身體》との外見上の《類似》を一目でみてとる志向性である。即ち《或る類似化的統覺》なのである。

この類似的な把握には二つの特徴がある。まず類似物を《根源的に贈與する原物》*das ursiftende Original*——ここでは《私の身體》——はついでに《生々と現前的に》*lebendig gegenwärtig* 與えられる。これに反して次に類似的に統覺されるもの——ここでは《他者の身體》——は、けつして《現前的存在》*präsenz* にはならない。他我は必ず自我との《根源的の双關》*ursprüngliche Paarung* において與えられる。これは單なる同一化ではなく、むしろ《連想》*Assoziation*, *Mitwahrnehmung* である。ここでは、私の身體と他者の物體とが《對象の意味の上で相互に重なり合つて合致すること》が起つてゐる。この合致にはその都度《段階》*Gradualität* があり、その極限は《同一》となる。或るものの意味が他のものという意味によつて移層的に統覺されてゐるのである。こうした《意味の移層》*Sinnesüberschiebung* によつて把握される新しい意味が、どこまで充實されうるかといふことは、つまり《現前化》*Appräsentation*, *Vergegenwärtigung* やついでにすぎぬ意味客觀の存在妥當性は、類似した《原物》の《現前》*Präsentation*, *gegenwärtige Wahrnehmung* によつて動機づけられるにすぎない。他者はあくまで《私自身の志向的變様》である。「他のモナドは私の中で現前化的に構成される。」(I S. 144)

ところが他者の身體よりも高次の層、すなわち心持や人格性の構成については、さらに注意を要する。自我は、《私に向つて周邊から定位されている原初的世界の中心》である。私のモナドはこのように《此處の内實》*Gehalt des Hier* をあつてゐる。これに對して他者の身體となるべき物體は、私の原初的世界のなかでは、《彼處の様態での物體》*Körper im Modus Dort* である。それゆえ人間他者は《彼處の様態での物體》を支配してゐると思われる《機能中心》*Funktionszentrum* として構成される。ところで《此處》と《彼處》とは同時に一であることはできぬから、他者の心情は他者の《身體にあらわれる動作》*Gebahren der Leiblichkeit* を通して、もし自分があのような身振りや表情をするときには、自分の心はかくかくの状態にあるということを念頭においてみて、そうした自分の感情を他者の身體の方へ移入することによつてしか構成できない。いわゆる《感情移入》によつてはじめて他者の高次層が構成

される。

(三) 最後の段階は自我と他我との共同化である。正確に言えば、原モナドとしての自我と、その自我の中で構成される他我との共同化である。

私の原初的世界の中で支配中心をなしているのは自分であるということと、この世界のなかで現われる他者の身體とを双關的に連想することによつて、私は他の身體の中にも他我が支配中心として存在していることを統覚する。しかも他我は（他我自身の身體がそれに屬している）彼の、原初的自然を支配していることを、私は統覚する。この統覚は、他我の原初的自然と私のそれとを同一の現われ方をするものとして構成することである。私にとつてこの自然は、絶對的な此處としての自我の身體に向つて様々の仕方方向づけられている。またそれは自我の中でさまざまの遠近をもつて現われる。こうした自然の《現象體系》Erscheinungssysteme は、他我にとつても同一であるにちがいないと私は經驗する。むしろ個々のノエマ的内實や知覺の可能性および知覺される諸對象は同一ではありえない。むしろそれらは他者にとつては他者の地點から見られる通りにしかみえない。しかしそれらの存在物を含んでいる環境としての原初的自然は、自我にとつても他我にとつても同一の現象體系を示すということを、私は構成する。自我も他我も共にその同一の自然のなかに存在することを自我が經驗する。この經驗が、他我經驗を介して行われる《客觀的自然》の構成である。

しかしながらこの自然は、自我だけのものでもなく、他我だけのものでもないという意味で、もはや原初的性格をこえた《間主觀性》をもつている。それは自我に對しても他我に對しても、《現前的》でなく《現前化的》な性格を帯びている。従つてそれは等質的空間とか《世界時間》の形式によつてはじめて近づきうる自然である。なるほど他我そのものも自我に對して《現前化的》にしか現われなかつた。自我にとつて《現前的》な現象は自己自身と自己の原初的自然の中の物體だけだからである。しかし他我は他我自身にとつては《現前的》でありうる。これに對して

《間主觀的》自然は、いづれの主觀からも《現前的》なものとしては構成されない。これが、各モナドを含む客觀的、自然といわれるわけである。

けれどもこのようにして構成される自然の客觀性は、全く無制約的であるといえるか。フッサールもそれはできないと考えている。しかしだからといって、自然の同一性が高い信憑性において確認できぬとは考えていない。なるほど盲目や聾などの《異常性》が存在する以上、現象體系は必ずしも絶対的に同一であることはできない。しかし異常性が異常性として構成されるかぎり、それは正常性の先導を示している。客觀的世界が同一のものとして存在しうるのは、經驗の進行につれて断えず一致的な確認を續けることによる。また一致的確認は、正常性とその變様である異常性とを區別して、統覺を改めることに基いている。しかし正常的な信憑を最後まで問いつめてゆけば、その根源は原モナドであるこの私に突きあたる。これは正常性が程度の問題であることを示している。丁度、《理性の判決》に程度の差がみとめられたように。それゆえ、間主觀的自然の客觀性といえども絶対的全體性ではない。

さらにこのことは文化的環境の客觀性に關して、いつそう鮮明な形をとる。文化の世界は、客觀的自然とその空間時間的形式という底層に基いて構成される。自然的領域の中においては誰もが同一の自然のなかに存在している。ところが、文化的な上位層においては、各々の集團や個人がたがいになく連關のない獨立の文化圏を形成することもあつる。或る文化圏の成員は、自分の文化については、隠れた地平にいたるまでも根源的に理解することができる。しかし他の文化圏の人にはこれと同じ理解を期待することはできない。それ故ここでも、モナドの構成の場合と同様的方式がみとめられる。自己の文化については原初的構成ができるが、他の文化はその圏域に住う人以外には、一種の他我經驗すなわち双關的連想や感情移入によつて近づくことができるだけである。それでも他我經驗を高く積み重ねてゆき、《人間の人格的な交り》*menschliche personale Kommunikation* を擴張するにしたがつて、より普遍的な文化圏が構成されることは疑いない。

四

フッサールによるモノダの構成理論はおよそ以上のようなものであるが、ここでこれを契機として現象學そのものについて、いくらか反省を試みようと思う。モノダ論は超越論的現象學の必然的展開であつた。純粹現象學の理論は、超越論的意識の分析にはじまつて、ノエマの構成理論に進み、さらにモノダ的世界の構成の問題へ進んだ。それは、ノエマの眞理の問題がモノダの構成論を必要としたからである。この進行からみて、モノダ論への反省は、根本的にはフッサールの現象學的構成理論の吟味でなければならない。

(一) 構成理論は時間的發生の歴史ではない。フッサールの現象學的記述分析が純粹意識からはじまることは、主觀性が時間的に最初の存在であることではない。それは、純粹主觀性が還元の方法によつて確實な存在として残されることを意味するだけである。純粹主觀の絶對性は意識の自己確信に基いている。構成理論の本質は、すべての存在領域をこの純粹意識の眼の中に映し込むことによつて、全體を見ようとするとする純粹觀想である。構成理論の體系的展開のためには、ただ萬物を映している純粹意識の記述分析を行えば満足すべき成果がえられる、とフッサールは考えた。しかし、もしすべてを反映する純粹主觀の絶對性が現象學的判斷中止によつて見出されないとしたら、構成理論の體系は地盤を失うことになるであらう。そうすれば、もはや純粹意識からではなく、この具體的な私つまり原モノダの事實性から出發してもかまわぬであらう。これは同時にモノダの共同を出發點とすることもある。そのときは、ことさらモノダという形而上學的な言葉を用いる必要すらないかも知れない。

事實、このような觀方を支持する思想を提出することができる。それは、純粹主觀を開示するための現象學的還元において、《判斷中止》と《殘餘》とは果して《無前提的》に結びつく事柄であらうか、という疑念である。現象學

的判斷中止という操作そのものは、《態度の變更》Einstellungsänderung にすぎない。それは、あらゆる領域における判斷に對する中和的な態度である。この中和的觀察の態度が、ただちに意識領域を絶對的存在として見出させる必然性を含んでいるとは思えない。なるほどフッサールのいうように、意識の明證は《必證的》apodiktisch な特權をもつていであらう。しかし現象學的エポケの態度とこの發見との間には、純粹に觀察的態度でない要素が加わつていゝるはずである。第一にそれは、歴史的な或る一點における直觀からの暗示である。しかし、いつたいデカルトの Cogito がフッサールの超越論的意識と同じ發生をもつていゝるかどうかを知るためには、特別の研究を要するであらう。だがそれをまつまでもなく、この暗示がエポケから殘餘への移行を助けていゝるとすれば、純粹意識は哲學史的產物ではありえても、《無前提的》存在かどうかは疑わしい。また第二に、もしそのような暗示をみとめぬとしても、事實上、意識の自己確信の發生地點は、純粹に觀察的な態度ではなく、より多く意志的な態度のなかにある。現象學的な括弧づけによる記述觀察の態度から、主觀性の確信へ進むためには、うちよせる印象の波を拒否して認識へ高まろうとする自己集中の要素が加わらなければならない。がんらい判斷中止とはこの拒否の楯なのである。しかも理論を開くためのこの自己集中は、心身統一體である具體的な私からはじまる。もしも私から私を分離する私の努力をなぐせば、意識の自己確信は保持できぬであらう。

しかしここでいおうとするのは、直接的には、行爲が思惟に先立つというような議論ではない。むしろわれわれは、まず眞理論において、直觀主義と超越論的主觀主義との方法上の矛盾を解消しようとしている。その上で、還元のうち殘餘の要素をエポケから分離しようとしているのである。

直觀主義とは、事實直觀と本質直觀とによつてとらえられる對象の眞理性を眞理の基準にする考えである。これに對して、超越論的主觀主義の眞理觀は、純粹意識をとらえる反省的な明證を、あらゆる明證直觀の上位におく考えである。フッサールの思考は前者から後者への移行を示している。そして最後は超越論的主觀の絶對性を固持する。し

かし、眞理論を論ずると、どうしても右の矛盾が表面に出てくる。というのは、もし純粹意識が明證直觀によつて直接的にとらえられるのならば、なぜこの把握に限つてとくに還元という反省的な操作が必要なのか。しかもよし、純粹意識を把握する直觀をあらゆる他の明證的直觀の上においても、還元によつて得られた意識の記述分析は、やはり直觀主義の原理によらなくてはならない。そうすると、果してどちらの直觀が——すなわち純粹意識を確實だと見る反省的な直觀と、これと無關係に一般に明證直觀が眞理をきめるといふ意味での直線的な直觀と——上位であるのかという問題はまだのこつている。いずれにせよここで分つていることは、明證直觀というものが自身の基礎づけを他に仰ぐことを許さぬだけに、十分これを警戒しなくてはならぬということだけである。

しかしふりかへつてみると、純粹主觀を開示する明證は、實は直觀というよりもむしろ實踐的内觀というべきものである。というのは、意識が自分を確信するのは、對象に關する確實で正しい認識を得るために、不確實な印象や意見を信用しない意志的拒絶の態度をとることに對應しているからである。單なる見方の變更がこの發見の基礎になるとは考えられない。意識の自己確信は、客觀的には科學的認識の成立に對應するし、個人的には認識態度の決定に依存する。意識は目覺めようと決心しているその間だけ確實であるにすぎない。けつして、無前提的であるとはいえない。逆にいえば、意識のこの確信を保つためには、たえず目覺めようと努めてはならない。ところが、目覺めるといふことは、實際には意識への注視から始まるのではなく、むしろ對象の眞相を見出そうとする探究的經驗あるいは限りなき對象化のなかで働いているのである。それゆえ、意識の純粹な孤立化はかえつて意識を眠らせることである。これは意識の形而上學化である。

このようにみると、まず眞理論については、超越論的主觀主義と直觀主義とは異質のものだということがわかる。というのは、意識の自己確信の把握は、直線的な明證には屬していないからである。したがつて、この把握を同じ明證という語で示すことは、混同を招くのではないか。

次に、このことと關連して、還元においては、エポケと殘餘とは必然的連結を失うことがわかる。というのは、殘餘の把握はこのように無前提的な明證によるのではないし、エポケは見方の變更にすぎぬからである。

そこで、眞理に關しては直觀主義が是認され還元においては中和的觀察の態度がみとめられるかにもえる。しかし直觀主義が果して疑いえぬものであろうか。直觀といえども信憑的ではないか。とはいへ、現象學のエポケに基く直觀的記述は、中和化された直觀主義である。したがつてまた、超越論的主觀主義からこれを分離することは、純粹現象學だけに優位をおかず、現象學の概念をさらにひろげることである。

(二) ところがこのように現象學の概念を擴張しても、まだ現象學そのものに一つの困難が見出されるのではないであらうか。それは、知識をエポケによる直觀的記述の段階にとどめるといふ根本的態度の限界である。前述のように、現象學のエポケと殘餘との必然的な結合をみとめぬならば、すなわち、エポケを純粹に觀察的な見方であるとし、殘餘としての意識の自己確信をより多く意志的態度によつて支えられるものと考えらるれば、記述の可能性そのものの限界が明らかになる。

たとえば、文化環境に關する經驗を考えてみよう。文化的世界の構成において原初的中心をなすものは、私が屬する文化圏である。他の特殊的文化圏をも含む一層普遍的な文化領域の經驗のためには、感情移入のような様々の交流が行われなければならない。たしかに形式的な構造論はそうである。しかし具體的に交流をし記述をする主觀の間では、素材が多いことが客觀性への接近を意味する。ところが、文化の創造者である人間の行動様式は原理的に無制限である。これに對して記述が教えるのは視點の轉回と遠近に應じた相貌でしかない。記述は地平における記述である。したがつて、記述内容の客觀性については、せいせい類型の平行論で満足しなければならぬまい。

そのうへ、記述の蓄積が地平性をまぬがれぬ以上、記述内容の配列には觀點としてなんらかの前提が必要である。

もし配列のために意識的に前提をえらばなければ、かえつて無意識のうちに先入見が入り込むこともある。しかしその前提の眞理をあらかじめ保證することはできない。これができるのはすでに全體をみてしまつてゐる者でなければならぬが、われわれが持つてゐるのは地平における記述だけである。思いきつてどれかを唯一の前提とすることは、採用されたその前提自身の形而上學的獨斷性を露呈することになる。ここでは前提を無反省にきめることが獨斷に導くのであるから、獨斷をさけるためには、前提を採用すること自身を全面的に差しひかえるか、さもなければ決定の暫定性を忘れずに決めるかである。ところが現象學の態度からすると、後者への道は閉ざされている。現象學的記述の本來的機能は、混沌としていても即物的な素材を獲得することにある。しかし思想とは素材の統一化ではないか。統一のためには、觀察に對する構想の自由すなわち前提の決定が必要であり、その構想の檢證が必要になる。むしろんそれでも、採用された前提の眞理は、檢證されうる限りでの暫定性しかもつていない。しかし思想の形成には中和的記述の段階を破るものが必要であるということだけはたしかである。

(了)

(註1) いわゆる《現象學的還元》のなかに、《形相的還元》*eidetische Reduktion* と《自我論的還元》*egologische R.* とを、還元という點で均等に並置するのは好ましくない。松本彦良著《フッサール超越論的現象學の課題》(東北大學文學部研究年報第四號)における考證によると、一九〇七年のゲッティンゲンの講義では、フッサールは本質への還元と主觀性への還元とを區別していないが、《イデー》の一九一三年頃には、本質的なものの把握はもはや還元とはいわれず、それは現象學的還元と全く別の直觀的方法とされている。それゆゑ、《イデー》以後は、現象學的還元といえはすぐ《自我論的還元》をさすとみてよい。上掲書は次のようにいつてゐる。「フッサールの思索發展の全體からすれば、その《形相的還元》は、いわば一つのエピソードにすぎず、その《現象學的還元》の唯一可能の本質は、主體性の根源的層に立ち還り、それをどこまでも深く開明してゆくところの、《超越論的現象學的還元》にあつたとみるべきであらう。」(百十九頁) そこで一般に、現象學が現象の學であるかぎり、それは直觀的記述の方法を缺くことはできぬのであるから、いわゆる《自我論的還元》はとくに、フッサールの現象學すなわち超越論的または純粹現象學を、可能的な現象學一般から際立たせる固有の方法と考えることができる。(註2) ここでフッサールの明證論を要約すると、まず第一に、明證の本質的な區別が問題になる。次の表はそれを示している。

(vgl. III S. 333~350) ただし、この表はフッサールのいうところをまとめたものである。

| | | |
|----|------------|--|
| 明證 | 事實直観 | 原始的——不十全的 (das "assertorische" Sehen) |
| | 非原始的——不十全的 | |
| | 本質直観 | 原始的——十全的 (das "apodiktische" Sehen) |
| | 非原始的——不十全的 | |

右の表の中で、本質直観のうち原始的なもの即ち《本質知覚》Wesensschauungだけが厳密な意味で十全的である。本質または本質事態において、なぜ原始的と非原始的との區別が設けられたかというところ、それは、本質を把握する意識仕方との連関において、本質を問題にするからである。本質に關する意味をそれ自體としてみれば、たとえば「十一」 \parallel 「十」 \parallel という本質事態はいつも《全面的に》allseitig 把握されるし、同一である。しかし、意識の具體相のなかでは、その本質事態の意味が《いま》充實されているのか、《なつき》充實されたのかによつて、與えられ方に原始的なものとして《把持的》retentionalなものとを區別しなければならない。この考えをひろげていえば、論理學や數學などにおいてその本質事態の眞理性が現下に《洞見》einschauen されていない場合(たとえば演繹の進行の場合)には、その眞理性は嚴密な意味では、十全的とはいえない。しかし、それはいつでも十全的となりうる可能性を含んでいる。そうでなければ、學として成立しえない。

ところが、事實直観または個別直観における明證の不十全性は、これとは質的な差がある。というのは、たとえば物に關する明證すなわち物の知覚は、いつでも《一面的》einseitig であり、物の他の多くの面は無規定のままに背景に退いている。知覚はいつまでたつても十全的になりえない。

しかしまた、本質と事實の明證の間または混合が考えられる。それは、《必證的》apodiktisch に把握された本質事態を《實然的》assertorisch にみられた事實に適用する場合である。これは、定立された個別事態に關する《Soseinの必然性の認識》である。すなわち、經驗科學の認識である。

次に、右の表の明證の種類の中に形式的には含まれながら、右の表にある他の明證よりも以上の特權をもつ明證について、フッサールはのべている。それが、《超越論的意識》を把握する直観である。一般的にみると、フッサールの存在論は右の表の明證論に對應している。《原始的かつ十全的に》把握された對象が《眞に存在する》對象である。(III S. 349 ff.) しかし、フッサールはまた、《超越論的自己經驗》に關しては、「明證の十全性、Adäquation と必證性、Apodiktizität とは手をたづねる必要はない」という。(I S. 62) 超越論的自己經驗は全面的に與えられるのではないから十全ではあるが、還元によつ

て可能にされるという意味で必證的である。

それゆえ、われわれは明證の區別については、超越論的意識以外の存在領域について右の表の區別を採用するのが妥當と考える。フッサールによると、主観性の領域は、存在論的にみると、あらゆる他の存在一般に關する明證(眞理)にも優る特權的な存在である。フッサールの次の言葉はこれをよく示している。「なるほど私が感情移入の經驗において定立する他人の意識はすべて存在せぬとしても、背理ではない。しかし、私の感情移入、私の意識一般は、流れる今として原本的に絶對的に與えられる。本質, *Essenz* に關しても、事實, *Existenz* に關しても。」(III S. 107)

ただし、われわれが本文の當面の箇所で問題にしているのは、この特權的明證ではない。それは還元のところの問題にさるべきものである。いまは、ノエマの現實性が問題なのである。右の表で十分である。

(註3) ドクサという語からすぐプラトンにおける或る思想を念頭におく必要はない。比較が許されるなら、フッサールのドクサは、むしろヒュームの *belief* に近づく。(Berger, G, *Le Cogito dans la Philosophie de Husserl* p. 101) 従つてそれがfictionなる概念とすべし同一にならざるべき點に、*ノエマ*に近づく。(Hume, *Enquiry c. H. U. Section V. Part II*) しかしフッサールにとつては、《虚偽》も《信憑》の一變様である。

(註4) すべての定立的性格はなんらかの意味で原信憑に歸趨する。けれどもその仕方について、次の二つのものの區別を明確にしなければならぬ。第一は、信憑的性格すなわち《事象把握的性格》*sachauffassender Charakter* そのものの層のなかでの歸趨關係。第二は、いわゆる《基づけ》*Fundierung* の關係である。第一のものについては、本文でのべられたような、推定、懷疑、否定、假定などの變様、および回想や期待などの《現前化的變様》*vergegenwärtige Modifikation* (III S. 249—256) が含まれている。これらはすべて事象把握的な性格を失わず、《原信憑》の直接的な變様である。もちろん、原信憑よりも理性的動機づけにおいて劣つてゐることはたしかである。

これに對して、第二の《基づけ》(III S. 283—291 S. 341—343) の關係においては、やはり動機づけの關係ではあるが、その關係が事象把握的な層に限られてゐない。詳しくいえば、フッサールの分析によると、志向的定立的性格は三つの層に分けられる。(一)事象把握的すなわち信憑的定立、(二)價值把握的定立 *wertauffassende Setzung* または情緒的定立 *Gemütssetzung* (三)意志的定立 *Willenssetzung* である。これに對應して、それぞれ層において定立された客觀の體系が、(一)理論 *Theorie* または信憑論 *Doxologie*、(二)價值論 *Axiologie*、(三)實踐論 *Praktik* となる。そしてこれらの三層の間には、事象把握的な層がその他の上位層を基づけているという關係がある。たとえば、價值はいつでも事象の價值である。事象把握的な層において問題

になるのは存在である。その存在の上に、價值意識によつて價值という新しいノエマが付加されるのである。したがつて、一方ではすべての存在定立的（ノエシス的には事象把握的）な層における眞理性が、《原信憑》に動機づけられていたのであるから、その上位層である價值論的とか實踐的眞理は、これらを基づけている事象把握的な層の眞理——くわしくいえば、とくに論理的な、*apophantisch*な眞理——によつて表現され、認識の形をとることは當然である。もちろん、認識とは多くは、論理的な眞理を示すノエマであるが、フッサールでは、その他の上位層の眞理をも含めたノエマでもある。しかし、このような《基づけ》における動機づけの體系を詳しく研究するには、次の二つの關係をよく調べなくてはならぬとフッサールはいう。(一)信憑の定立と情緒的、意志的定立とを結びつけている本質關係。(二)信憑變様を原信憑に還元させている本質關係である。

ところでここで別の觀點から注意しなくてはならぬことは、このようにすべての定立作用は信憑性格をもつていられるけれども、すべての意識作用が信憑性格をもつていられるわけではないことである。信憑性格（ノエマ的には存在性格）と本質的に別の系列に屬する變様がある。《中和變様》*Neutralisierungsmodifikation* がそれである。「中和變様とはあらゆる能作 *Leisten* の意識的反對である。」(III S. 265) 「中和化されていない元のノエシスは、その本質からいつて、《理性の判決》に屬するが、中和化されたノエシスにとっては理性非理性の問題は意味をもたない。」(III S. 266) フッサールにとつて、理性的ということは眞なる存在が與えられる仕方であり、明證と一致する概念であるから、これに對する中和性は明證の遠近を全く脱した状態である。あらゆる存在性格に對してその中和變様が影のように平行しているのである。

このことをより明確にするために、用語に關して若干、注意をむけると、フッサールは《イデー》(1913)の百一三節において、中和化されていない作用のことを、理性判決に與るといふ意味で、つまり眞に存在するかどうかが問われるという意味で、《現實的》*wirklich* だといつてゐるが、翌年、彼はこの節の記述の不明瞭さと用語の曖昧さとを自認して、次のように注意してゐる。(III S. 407—409) 《現實的》といふのは、一方ではこのように《中和的》に對して用いられることもあるが、他方では《潜在的》*potentiell* に對する《顯在的》*aktuell* という意味で用いることもできる。後者の場合は、いわゆる《可能的》に對する《現實的》という意味であつて、これは《中和的》に對する《現實的》というのとは意味がちがう。

なおまた、フッサールは、《本來的》*eigenlich* という語をやはり《現實的》と同じ二義性をもたせて用いてゐる。さらに《信憑的》という語は、中和性に對應した定立性を意味することも多いけれども、これは基づけの三層における根底の層をあらわすのにより多く用いられてゐる。これらのことからして、むしろ《中和的》に對立するときに用いられる決定的な語は、

| | | |
|-------------------|-----------------------------|--|
| | 措定的 positionell | 中和的 neutral |
| 顕在的 aktuell | 定立 Setzung | 擬定立 Quasi-Setzung |
| 潜在的 potentiell | 定立背景 Setzungshintergrund | 擬定立背景 Quasi- Setzungshintergrund |

的という意味のほか、その存在性の把握が主観の内部で行われることをあらわそうとしていることは、とくに注意されるべきである。

《現實的》《本來的》《信憑的》ではなくて、《措定的》positionell である。

したがってわれわれは、《現實的》とか《本來的》という二義的用語に固執するよりも、上の表のように用語を一義的に統一することが最も適當であると考える。もちろん、これらの用語もフッサールの使用にかかるとは、事象把握

ただし本文において信憑的といっているのは、事象把握

(筆者 京都大學大学院文學研究科博士課程〔哲學〕學生)

The logic had no separate chapter for the problem of judgment, which was instead absorbed into perception. The fact is due to the Naiyāyika idea that whatever is known is perceived, and that every name has a reality corresponding to it. Here concept is as real as a physical thing.

In order to substantiate the above-said opinion, the present writer elucidates the Naiyāyika theories of perception, reality, inference, demonstrating syllogism and so on. In the sections dealing with inference and syllogism, he is particularly interested in Uddyotakara, who denied necessity and validity of the universal concomitance of probans and probandum, asserting that validity of the major premise cannot be proved by any general principle, but by concrete facts. Uddyotakara's effort to base inference only on human experience represents the typical trend of Indian logic in the early stage.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XL, No. 10 & No. 11

Die Konstitution der Monaden in Husserlscher Phänomenologie

von Kazuhisa Mizuno

Diese Abhandlung legt die Schwierigkeit vor, die bei Husserl in seiner Erörterung der Konstitution der Monaden zum Vorschein kommt.

Zwar ist die „Monade“ ein konkretes (psychophysisches) Ego, aber es ist eigentlich im transzendentalen Bewusstsein konstituiert. Das ist bei der monadischen (intersubjektiven) Welt, d. h. bei der Gemeinschaft meines Ego mit der von meinem Ego konstituierten Alter-Ego der Fall. Die Wahrheit der intersubjektiv konstituierten Gegenständen ist daher auf der vom transzendentalen Bewusstsein gegebenen „Evidenz“ begründet. In diesem Sinne muss der Weg zur Konstitution der Monaden zu diesem transzendentalen Bewusstsein zurückkehren.

Andererseits soll auch das transzendente Bewusstsein die monadische Welt voraussetzen, um die Allgemeinheit seiner selbst herzustellen, da es sonst der Individualität nicht durchaus entgegen kann.

Wenn diese Schwierigkeit sich auflösen soll, so muss die Selbstbewusstseinsregion entweder als die transzendente „Absolutheit“ vorausgesetzt, oder

nur als die empirische Unvermeidlichkeit gewährt werden. Das Selbstbewusstsein wird, nach meiner Meinung, weniger durch die ganz durchsichtige „Intuition“, als durch die unvermeidliche Selbsterfahrung des Willens aufgefasst. Husserl schlägt nicht diesen Weg ein, sondern setzt jenen fort. Diese Einstellung scheint mir doch als eine Missdeutung der Tatsache des Selbsterkennens zu sein.