

フッサールの「エイドス」

青 木 隆 嘉

フッサールの哲學は「エイドス」の學と云われている。現象學独自の仕事場が、それによつてのみ開かれる超越論的還元は、それ故現象學的還元であると同時にエイドスの還元でもなければならぬ。この現象學が目指すものは、實に「眞正なる普遍存在論」に外ならず、現象學の究極根柢は *Fidei* に在ると云えよう。併し、「エイドス」の本態と意味については十分な考察が必要である。既に周知の通り、後期フッサールの思想は初期のものとは少なからぬ差異があり、エイドスに關してみても、決して一義的に明らかとは云えない。そこで本論において、我々はフッサール自身の思想發展の内的必然性から、エイドスの本來的なるものを捉え、フッサール理解を深めようと思う。それによつて、*rational-empirischer Radikalismus* とも云うべきフッサール現象學の *radix* を解明し、併せて、哲學的知の在るべき根源への何らかの洞察を得ることをも期するのである。

一

エイドス學の思想は『論理研究』において確立したと見られるが、この時期のフッサールは論理主義として批評された。その「論理主義」は、かのボルツァーノを想わせる眞理自體という形で顯著に現われている。フッサールは、眞理自體の聯關を事象聯關から區別して、それは後者と必然的に相關的ではあるが、それ自體で存在すると考えた。

「眞理自體は永遠的イデアの王國に存する妥當統一であり、人が認識したこともなく、又決して認識せぬとしても妥當するもの」(L. U. I. 130)「眞理は、人間、畜生、天使、神の何れが判斷的に把握しようとも、一なるものである。」(Ibid. 228)彼は、事象聯關の客觀的妥當性はこの眞理自體が、その對象の實的現前のうちに認識されて始めて確立されるとしており、(Ibid. 228)この意味では眞理自體こそ事象を支配する優位に立つと看做される。

あらゆる眞理の體系が眞理そのものであり、これには理念的に學の體系が對應すると考えるのであるが、眞理聯關をその本質的一般性、必然性において捉える時エイドス學が成立するのである。この際、フッサールの根本的考えは、個別的事實が本質的構造への指標であるということなのである、本質は先ず「個物という獨自の存在において、その何として見出されるもの」(III, 13. 以下ローマ数字はフッサリアーナの巻數)を指すとされる。この何は、ここに在るこのもの、即ち偶然的屬性を備えた事實的個物ではなく、個物を外ならぬ正にその獨自の存在において、その個物たらしめているところの、附帶的偶然的ならぬ「本質的な賓辭の貯え」(III, 13)なのである。それ故、何は個物をかくかくのものたらしめている様を *Sein* と考えられる。論理的限定或は形而上學的限定とは異なり、個物との不二の關係において個物の存在そのものの條件として、何は個物を限定し、構成していると云える。従つて、一應、何は「個物の構成の全充實態において捉えられた様在」として「或るものの本質であつて、他の何物の本質でもない」(註二)と云うことができよう。併し、この何が直ちに本質なのではない。「かかる何の各々は、ヘイデーの中へ置かれうる。……(イデアチオン)によつて諦視されたものが個物に對應する純粹本質乃至エイドスである。」(III, 13)經驗的知覺がイデアチオンへ轉化するに對應して、何は轉化されて始めてエイドスとなるのである。このエイドスは個物の可能的「かたち」を意味するのであり、自ら可能的存在として個物の現實存在を可能ならしめると考えられる。従つて、一般的に云つて、エイドスは個物を可能的に包み込み、個物をその本來的なるものにおいて存在論的に限定する Spielraum の如きものと考えることができる。(註一)

(註一) J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, (Jahrbuch f. Ph. u. phän. Forsch., Bd. IV) S. 497

(註二) フッサールはエイドスに、形式的本質と實質的本質とを區別する。(Vgl. L. U. II 1, 252 ff.) 前者は「空虚な本質」であるに對し、後者が「本來的本質」(III, 27)と呼ばれている。本質は個別的對象と同様に、内容と形式とをもつと考え、それに對應して本質を區別するのである。形式的本質は本質を本質一般として考えたもの、その意味で空虚な「本質の本質」であり、形式化(II論理的數學的普遍化)によつて捉えられ、形式存在論で扱われる。これには「或るもの一般」の轉化形式を取扱う(價值論を含む)形式存在論と、「意味」を取扱う(意味論理學としての)形式論理學との下に、「對象的範疇」と「意義範疇」とが考えられている。實質的普遍化としての類化によつて得られる最高類或はその諸最高類の統一である「領域」とに成立する實質(領域)存在論が實質の本質を取扱うのである。領域存在論は自然存在論と精神存在論とに區別され、前者には純粹幾何學、純粹物理學等を含む物體存在論と、身體存在論、合理的人間學、心理存在論、合理的動物學等を含む生物存在論とが屬し、後者には人格存在論、合理的社會學、歴史目的論、合理的倫理學等が考えられている。

併し、個物とエイドスとの關係が問題である。フッサールによれば、「如何なる個體的對象にも、その本質として或る本質額が屬しているのであつて、それは逆に如何なる本質にもその本質の事實的單獨化とも云える可能なる諸個體が對應しているのと同じである。」(III, 21.)この「その本質」とは一先ず「何」を指すと考えられる。併し、それが、この個物の何でありうるための事實の個別化の原理をもつとしても、事實自身の本質が全く個體的なものであれば、事實が個體の本質に外ならぬものとなり、フッサールが強調するような經驗的知覺のイデアチオンへの轉化も必要となるであろう。後年、フッサールは個體的事實がそのままに、その本質へ轉化されうるものでないことを認めている。(Vgl. E. U. 429-430.)自由變更における自同者は對象そのものではなく、「同一なるものとして取出して視うる内容」「完全な意味」であり、これが個體的本質なのである。(E. U. 460-461.)フッサールはこの個體的本質の獨自性を「今」の時間的獨自性に歸し、(E. U. 464.)この個體の本質は「今」のノエマ的相關者を含まねばならぬと考える。併し、彼が自ら、觀念性は時間的に個別化されえぬことを強調していることから明らかなように、(Vgl. F.

「T. I., 139.）個物に對應して見出される本質は、この個物の本質とは云えぬであらう。又、フッサールの云う「本質的事實的單獨化とも云える可能なる諸個體」にしても、本質そのものが純粹に事實的な個體を含みえぬことは明白であり、（Vgl. E. U., 426.）この表現は「可能なる諸個體」が屬することを意味するのみである。そうして、「可能なる諸々の特殊體 *Diesheiten* の理念的總體」（III, 33.）は嚴密には「經驗的外延」から區別されねばならないのである。

あらゆる事實が本質的構造への指標であるということは、經驗的知覺内容がイデアチオンの内容へ轉化されうることを意味している。「その實質的本質が具體的本質であるここに在るこのもの」（III, 36.）と定義される個體的本質 *Individuum* は決して、事實的な「*このに在るこのもの*」ではなく、様在としての *dies-da* である。従つて、個體の本質の何も獨立者（具體者）であるところの、本質的構造をもつた全體たる綜合的實質本質へ轉化されうるのである。併し、明らかに現實的個物の時間的獨自性は本質から導出されえないのである。それ故、事實と本質との間の隔絶は残されていると云わねばならない。従つて、現象學は本質による事實の「汲み盡くしえぬ」ことを確認し、事實の世界を本質から演繹することに反對するのである。この現象學本來のエイドスは次節において明らかにするが、「對象そのもののアプリオリな理論」としての存在論のエイドスは勿論 *Dasein* ではなく、*Sein* としての對象の形式的構造である。それが法則的に構成されるのでなくて、自由變更を通じて本質直觀される限りに於いて、本質の特定領域への制限を脱してアプリオリの豊富化を齊らすことはできよう。併し、ここでは「作用」としての意味志向のみが問題とされ、かかるエイドス學によつて存在論が確立するとされている點では、論理主義的對象化が前提されていると云わねばならない。

エイドスはイデアチオンによつて捉えられる。フッサールは、意味志向が直觀的内容、特に原的に對象を與える知覺によつて充實される時、始めて認識が成立するとして、自發的思惟能作の相關者である「高次の對象」としての範疇的對象の場合に、範疇の意味志向を充實するのは範疇的直觀だとしている。この範疇的直觀の説は、その認識論の

歸結として、範疇的對象の直觀的所與可能性の裏附けに提出されているが、種々の難點を含んでいる。例えば「範疇的表示者」の有無は範疇的直觀の定立様相の差別に係わる不明確な問題であり、又、數學的對象のすべてが本質直觀によつて把握されるものであるかも疑問である。それは範疇的直觀と他の本質直觀との區別が明らかでないからである。フッサールは狹義の範疇的直觀の外に、普遍的對象を構成する「普遍的直觀」(L. U. II, 2, 162)についても論じ、これが所謂本質直觀であり、イデア化的抽象によつて本質的普遍者が一つの新しい現實所與となると考えている。この本質直觀もイデアチオンの一種ではあるが、範疇的直觀とは嚴密には區別すべきものであり、それは分析的、綜合的という所與アプリオリの本質的差別に基づく區別で、本質思惟と本質直觀との重要な區別に結びつく。これらの點を明らかにしていない『論理研究』の論述は不徹底であるが、その際の「直觀」が必ずしも思惟に對立したものでなく、對象の原的所與に關する一般的名稱であり、イデアチオンは純粹自發性の操作であることに注意しておこう。フッサールは個別的經驗的視(實然的明證)と異なる「絶對的不可疑性」の意識をエイドスの視、洞觀と呼び、必證的明證と考へる。(I, 55) 明證の完全性に相關的なのは十全明證であるが、不十全明證にあつても必證性が認められると論じている。併し、この必證的明證は「事實乃至事態の非存在が絶對的に考えられぬこととして現われ、あらゆる疑いを無根據のものとして豫め排除するという特性をもつ」(I, 56)と云われる通り、對象そのものの内的必然性に係わる概念であつて、十全性のように對象現前に係わるものではないのである。従つて彼が必證的明證に偶然的對象の明證以上の優越性を與える時、彼は明證固有の領域から論理的必然性という思惟の領域へ移つてると云つてよい。イデアチオンは純粹自發性としての思惟の操作に外ならず、それが必證的明證をもつと云へても、この構えの存在論は對象の(廣義の)論理的構造を顯わにするに過ぎぬと云うべきである。

フッサールはこの「存在論」の對象化的抽象性を表明的に反省してはいないが、『イデーネ』と同年(一九一三年)に出版された『論理研究』第二版では既に、「眞理自體」の考へを自ら不完全として、(L. U. I, XII—XIII)より徹底

した眞理論を展開している。それを考えることによつて現象學的還元の本性、ひいては本來のエイドスの理解への見通しを得ることができる。

そこで重視すべきは、フッサールが眞理を事象との内在的關係において捉えていることである。何故ならば、「眞理自體」^(註)も決して現實的事象から獨立して在るものではなく、却つて、認識作用が眞でありうるためには、事象の中に眞理を見出さねばならぬからである。従つて、論理的形象を主觀の構成的能作との關聯において取扱うその論述は、決して「主觀主義への轉向」ではなく、「手引」としての高次の對象の客觀性を確立した後の、方法自覺的とは云わぬまでも、必然的展開なのである。

(註) 眞理は確かに「眞理自體」と呼ぶべき在り方をもつが、それは認識の客觀的側面であり、そのみで眞理を論ずるのは抽象的である。フッサールは『算術の哲學』において數を集める自發的活動へ溯ることによつて、集合論と算術の基礎概念的根本の意味を解明することに彼の方法を適用していた。⁽¹⁾併し、その方法の心理主義的傾向への原理的反省は「數學及び學一般の客觀性と論理的なるものの心理學的基礎附けとは、如何にして整合しうるか」(L. U. I, III)という疑惑を齊らし、改めて論理的形象の客觀性を、誤れる主觀化から淨化することを要求したのである。心理主義の誤謬を自覺した後の、それに對する峻嚴な批判が「眞理自體」なる表現を要求したと考えられる。即ち、フィンクも云つてるように、⁽²⁾判断内容と判断作用とを嚴密に區別して、論理的客觀性を、誤れる主觀化、相對化から守らんとする熱意が、眞理の事態としての超越性を誇張させたと思われるべきである。

(1) 「吾々は、數多性と數なる概念の根源を學示することを意圖した。」(Phil. d. Arith, 67) 「吾々が目指したのは、數多性なる概念の定義ではなくして、この概念の抽象に基づいている現象の心理學的性格づけであつた。」(ibid., 16) 後年、フッサールは回顧して、この途を「最初の現象學的構成的研究」であつたと述べている。(Vgl. F. T. I., 76)

(2) E. Fink, Die phän. Philos. E. Husserls in d. g. Kritik, (Kant-Studien, Bd. 38) S. 329.

我々は、眞理が個別化された現實眞理となることの確證即ち檢證に焦點を當ててみよう。檢證は、對象(作用によつて志向された事態)の意味と、對象(事態)が提供する意味との間の一致の確證、即ち、志向された意味の經驗に

よる完全な「充實」によつて可能である。この充實と共に生ずる明證によつて「真理の體驗」(L. U. I. 190.) が起る。その時、「對象は單に思念されているのではなくて、思念された儘に、その思念と一つになつて措定されている、嚴密な意味において與えられている。」(L. U. II 2. 122.) フッサールは明證に二つのことを指摘している。第一に、明證には「程度」と「段階」が語られうること。(L. U. II 2. 121.) 充實は知覺された所與によるが、部分的充實でもあれば、漸次的に充實され或は他の部分と矛盾するものでもありうる。第二に、明證は、「合致綜合」を措定する綜合作用であること。(L. U. II 2. 122.) 明證は志向と所與との合致が確認されて始めて在りうるのである。そうしてこの同一化(措定)の作用は客觀的相關者をもたねばならぬが、「この客觀的相關者が、眞理の意味での存在であり、眞理である」(L. U. II 2. 122.) と云われる。かくして、眞理自らが合致綜合の相關者として「同一性」であり「事態」である。即ち、眞理は本來的には同一性の關係と考えられるのであり、狹義の明證が純粹受動性へ送り返すとしても、明證そのものが措定作用であることを認めておかねばならない。併し、フッサールは「主辭と賓辭との一致」から「明證作用の綜合的形式をなす一致、従つて判断の意味志向と事態そのものの知覺との合致」を明白に區別しているのであるから、(L. U. II 2. 124.) 明證における一致は、判断における主辭と賓辭との一致と、決して同一ではない。判断の繫辭は必ずしも明證であるとは限らず、それ自體で明證の一致を作る綜合ではないのである。かくして、眞理は判断そのものの中に宿るものではなくして、合致綜合の事實によつてのみ見出されうるものであることが明らかである。ここにフッサールの經驗論的傾向を顯著に窺えるのであり、特に前述の論理主義的對象化の時期においてさえ、判断の論理的必然性によつて眞理を考えてはいないことに注目せねばならない。フッサールが眞理自體の考えを超えて、對象が自己提示し、一致が確認されて始めて眞理が在ると考える時、實は「論理主義」は克服されていると云つてよむ。

(註) 「論理主義」とする批評は、例えばエールリッヒによつて行われている。彼はフッサールの哲學は ontologisierende Ei-

dehls であるとして、その抽象性を論評している。その限りでは、正しい面を衝いてはいるが、彼がフッサールのエポケーを論理的操作と解する時、現象學本來の「構え」が捉えられていない。フッサール哲學の全體的考察は、かかる批評を是認することを許さぬであらう。

Vgl. W. Ehrlich, Kant und Husserl, besonders. S. 145-157.

一九〇七年、『現象學の理念』において、現象學的還元への端緒を開いたフッサール現象學は、世界的 *mundan* 學と袂別して超越論的學となつたと考えられる。世界的學が、自己の發現し來たつた地盤を不問に附し特定領域の研究對象に没頭している限り「獨斷的」であるに對し、超越論的學は地盤そのものを全體的且つ根柢的に問おうとする。

従つてそれは、あらゆる觀念化、對象化の前提を曝露して、根源的經驗へ還歸せねばならない。かくして、「存在論」は根源への溯問、即ち志向分析への超越論的「手引」(Vgl. I, § 21 und V, § 14.)を與えるものとなる。この觀點から見れば、エイドスの還元は、この手引の形成という役割を擔つていと云つてよい。^(註)併し、その手引が形式・實質存在論的特殊化であることは、未だ論理主義的對象化的思考の殘滓と云わねばならず、方法の徹底は、更にエイドス一般を根柢的に問ひ直すことを要求する。

(註) ノエマは意味を通して對象に向かつているが、意味はノエマの本質的内質であり、それにおいて對象が對象として現れる統一である。「その規定性の如何における對象」であるこの意味と、「與えられ方の如何における對象」としての「措定性格」との統一が「全きノエマ」即ち「命題」と考えられる。「命題」において、意味が主語に對して述語づけをなしているものであり、主語に對して始めて述語としての意味をもつ。主語は意味の「擔い手」としての志向的統一であり、「意味の核」「中心核」である。この主語に述語づけをなしている意味は複數箇あるが、主語をその意味の理念的無限集合、分析可能な綜合體として考えれば、對象そのものは「あらゆる述語を抽象した純粹X」(III, 320.)となる。純粹Xとは云え、對象そのものは「述語に内住する一種の抽象的形式」(III, 323.)であり、ノエマのうちに現前している。即ち意味において對象は對象そのものとして存在している。従つて對象をその「ノエシス」の面から考えれば純粹形式的本質を、「ヒュレー」の面から見れば、實質的本質を視向變更してイデアアチオンによつて、ノエマから區別されるべきエイドスとして取り出し、「存在論」が成

立する。「現象學」は還元によつてエイドスを、相關的ノエマとして取扱う。即ち對象そのものの側から目を轉ずれば、それはノエマ・ノエシスの相關の無限集合を含む構成された綜合的全體として考えられうるというのが、フッサールの「構成」の基礎である。現實的對象、觀念的對象に對應する「受動的綜合」、「能動的綜合」の多様な構成的能作の全體を分析的に闡明することによつて、あらゆる存在が根源的に理解されうるというのである。所で、あらゆる存在には形式・實質のエイドスが基礎構造をなしていると考えられうる限りに於いて、構成的能作への溯問（志向分析）に當たつて存在論的エイドスは「手引」をなすと考えられる。つまり、對象的エイドスは、それに對應する主觀的能作のエイドスを溯示するのである。かかる「手引」の形成を役割とする意味で、エイドスの還元は現象學的還元に基づいて行われるものであり、手引の形成は最初から現象學的問題聯關の中で主題化されていたと云えよう。フッサールが、現象學的還元「更に加わるエイドスへの還元」（V, 142）としてエイドスの還元を考えているのは、このことを示していると考えられる。勿論、二つの還元は單に二段階の手續きであるのではなく緊密な統一、超越論的還元をなしているのである。

二

自然的事實的領域から本質の領域への移行はエイドスの還元によつて行われる。然し乍ら、前者から直ちに後者が連續的に開かれるのではなく、その移行は、實は「觀念化」を媒介として行われるのである。^(註)フッサールが後期に強調しているのは、この觀念化以前の根源的經驗への還歸なのである。

(註) 『イデー』の「第一篇第一章全體に對する異論」と題する附録において、この「觀念化」を論じていない缺陷をフッサールは自ら指摘してゐる。(Vgl. III, Beilage VI, 389-390.) 又、『論理學』における觀念化的前提の曝露は現象學の根本志向を示して十分である。(Vgl. F. T. L., 162-178) 彼の「生世界」Lebensweltへの還歸は「直觀主義」の挫折の告白に外ならぬと云うクラフトの批判は、本質直觀を「心理學的神秘主義」とする誤解に基づくものであつて、フッサールの根本的志向を見誤つてゐると思われる。

Vgl. J. Kraft, Von Husserl zu Heidegger, S. 25 ff. und Nachwort. (2 Aufl.)

明證の問題から、この還歸の必然性を明らかにしてみよう。

フッサールにとつて、「自己提示の根源態は知覚である。」(F. T. L., 141) 知覚こそ現象學的分析が出發する「すべての權利源泉」(H. 346)なのである。その根據は、知覚が原的に對象を提示することにあるが、實在的對象の知覚の場合には、その對象は「射映」においてのみ提示される。従つて、その對象把握には、常に潜在的 가능성이残り、又、それへの豫期、推論が必然的に伴つてゐる。しかも志向對象が、單に射映した側面ではなく、一つの全體なのであるから、未來の知覚への豫期、推論の現實化を知覚は内含してゐるのである。それ故、明證の根源態である知覚、ひいては明證一般が、「目的論的構造」をもつと云うことができる。即ち、明證は、空虚な豫期を充實し、現實化するといふ志向的性格をもつのである。

所で、フッサールはデカルトの外的經驗批判の弱點を衝いて、デカルトは經驗の原的自己能與としての根本的意味を捉えていないと述べてゐる。(F. T. L., 249) フッサールにとつて、經驗とは對象をその自性において與えるものに外ならぬのである。フッサールは、明證の多様性を認め、夫々の對象の様式に相關的な、自己提示の様式が在ることを指摘してゐる。(Vgl. F. T. L., 144) デカルト的に云えば、原的自己能與としての經驗も決して不可疑的な對象の現前ではなく、その様式によつては、後で疑わしくなる可能性を残してゐるとも云えよう。併し、それは、「原的に」「體現的に」對象を提示する實在的對象の知覚における對象の原本的現前が、決してその對象の全内的性質の現前なのではないこと、(IV, 162) 即ち實在的對象特に物的對象が常に「不全」にしか現われぬことを意味するのみである。それ故、かかる場合には十全的所與への進展が可能であり、その際十全性はカント的イデーであるとしても、このことは知覚が原的に對象を與へてゐることを疑わしくするものではありえない。外的經驗にあつても「あらゆる明證は持續的所有を作り出す」(I, 95) という原則は變らない。唯、如何なる範圍まで明證であるかということが問題なのである。

超越的對象に關する經驗は、内的經驗と異なり、原理的に「盡くしえぬ」ものであり、實在的客觀世界については

唯この構造の自己提示のみがありうる事が確認できる。それ故、實在的世界の對象が與えられる明證は、暫定性を脱せず、十全明證への無限進展が可能である。かかる明證において現前する存在者の全體としての世界がもちうる明證は暫定的であつて、勿論必證的ではない。「正しく世界そのものが一致的に關聯づけられる經驗の無限性に關係をもつ無限のイデー——完全なる經驗の明證、或は可能的經驗の完全な綜合というイデーに相關するイデーである。」(I, 36) 即ち「かかる不十全的に與える現象に基づく理性措定は決して〈終局的〉、〈打克ちえぬもの〉では在りえない。」(III, 339) かかる實在的世界に關する經驗の疑わしきから、コギトの必證性に訴えたのはデカルトであつた。フッサールも實在的明證から必證的明證を區別し、後者を優位に置く點でデカルトとの類縁を示しているけれども、彼の現象學は純粹內的經驗に頼ろうとはしないのである。必證的明證の理念は前述の如く、思惟を経験より優越せしめることによつて、現象學本來の志向を崩壊させる危険を藏している。併し、彼は志向性の正しい概念によつて、それを克服しているのである。彼のその志向性概念のもつ新しさと深さは、その力動性 (*Fungierende Intentionalität*) に在ると考えられる。意識が常に何ものかの意識であるということは、對象なき意識が在りえないという主觀の本質特性に關する形式的記述であるかに思われる。併し、對象の意識は同時に、その中に意味的に内含された意識仕方の意識であることが考えられねばならない。即ち意識仕方は對象の意味統一として、對象そのものを超えて、意識を可能ならしめつつ働いているものであり、それは即ち、志向性が常に能動的であることを示している點が重要である。我々の志向は勿論、その都度の新たな對象へ向かうわけであるが、志向的生の生きた姿は統一ある生ける流動であつて、分裂せる泡沫的現象の集合ではない。その都度の經驗は、實は「沈澱せる歴史」の中にのみ生ずるのであり、一つの意識は背面に秘められた能動的志向性を有している。従つて、意識は無名性から全體的に脱却することはできないのであつて、「沈澱せる歴史性をその根源まで溯問する」(E. U., 44) ことさえ、實は「地平」においてのみ可能となると考えねばならない。かくの如く志向的生が地平的事であることは、志向性が無名的能動的であることに外ならない。

そうして、この地平という現象學における根本現象が新たな世界概念へ導くのである。

『論理學』において眞理問題を、判断の領域から「非述語的明證」(E. T. J., 186)の領域へ移したフッサールは、注目すべき著書『經驗と判断』において、この判断が前提している基體、對象から出發している。彼は明證を定義した後、多様な自己提示を確認し、前述語的經驗を最初のものとして取出す。知覺について「純粹知覺」を考え、それが個別的對象の知覺でなければならぬとして、「根源的基體は個別者、個別的對象である」(E. T. J., 20)と述べている。併し、この明證の還元によつて到達される個別的基體への溯源が、實は個別者が孤立して現前しているのではない逆説的事態を開示する。そこには經驗の地平がなければならぬことが指摘されるのである。即ち、フッサールによれば、經驗は單に個別的對象のみに係わるのではなく、常に同時に對象以外の「共知」「先知」を含んでいる。あらゆる經驗は表明的ではないが含蓄的な地平(對象の内的基體構造に關する先知としての内地平と、對象と共に思念された種々の共知としての外地平)を備えている。更に、内外兩地平の地平としての全體地平が存在している。この包括的全體地平をフッサールは世界と呼ぶのである。この意味での世界は、日常經驗においては決して主題的に問題とされることなく、唯對象と共に存在しながら常に隠れている。この世界が對象に先行し、多くの地平を内含しつつ對象理解成立の地盤であり、しかもそれ自らが表象されてはいないという獨自の在り方を、フッサールは世界を「普遍的受動的存在信の地盤」(E. T. J., 24)と呼ぶことによつて示している。「全體的に存在する世界地盤の上に」(Ibid., 25)始めて存在者への志向が在り、存在者經驗は既に絶對的に確實な世界意識に基づいている。従つて、世界は經驗統一の地盤としての根源的な統一、搖がし得ぬもの、あらゆる懷疑や問いさえそれを前提するものであり、もはや基礎づけを許さぬ信、確實性 Glaubensgewißheit とさう様相の世界意識が存在するのである。

かかる世界信こそ我々の存在者理解の根據であり、世界所有こそ存在者理解の根源的可能性に外ならない。従つて、世界所有において、既に無名的に働いている志向性を體系的に溯問することが、存在者の根源的自己提示を齎らすと

考えられる。フッサールの「構成」は、この既に在るものへ根源的反省を與えることによつて、存在者の存在をその内部から顕わにすることを狙つてゐる。志向分析が構成的な分析という奇妙な性格を持ちうるのは、入り組んで體的に働いている志向性の構造を分析することによつて、存在者の根源的自己提示を産出するからである。フッサールの構成的現象學は發生的とも呼ばれるが、それは、存在者に意味を賦與してゐる根源的志向性を表明化すること、その意味で「意味賦與」「意味發生」(Vgl. F. T. L., 184 ff.)を明らかにするからに外ならない。

存在者の全體としての世界については暫定的明證しか得られぬに對し、全體地平は絶対的の近接において直證的に確實である。従つて現象學的還元は、この世界を直接的に經驗する直接的體驗の場を開かねばならない。フッサールが *Lebenswelt* を始めて使用したのはカントに關する論文においてであつたが、(Vgl. VII, 282) 彼によれば、カントも觀念化以前の根源的體驗世界を不問に附してゐる點で世界的學に留まる。(Vgl. VI, 105 ff.) 生世界を觀念化から淨化するものが「最初のエポケー」でなければならぬとフッサールは考える。(Vgl. VI, S. 35) そうして、生世界に關する純粹本質學こそ本來の超越論的取引をなすと云うのである。(Vgl. VI, S. 51) この生世界の概念は自然的構えにおける世界概念の深化であるが、嚴密には、兩者を同一視することはできない。フッサールは生世界存在論のアプリアリを傳統的意味のアプリアリから峻別して、(Vgl. VI, 177) 「前論理的アプリアリ」(VI, 144)と呼ぶが、それは生世界が「獨自の經驗の野」(VI, 141)であり「超越論的經驗の場」(VI, 156)である前、述、語、的、經、驗、の、世、界、だ、か、ら、こ、そ、か、く、呼、ば、れ、る、の、で、あ、る。經驗はすべて、受動性と能動性との交織融合した對象化以前の前、述、語、的、經、驗、に、基、づ、く、の、で、あ、り、決、し、て、主體の彼方に横たわる實在的物の世界に係わるのではない。この前、述、語、的、經、驗、こそフッサールが「全認識の母胎」(VI, 156)と呼ぶものであり、それは意識が常に自己疎外して實在的存在の許に達してゐる根源的事實である。そこでは主客は未分化であり、あらゆる認識に先行する根源的理解とも呼ぶべきものが在る。フッサールが眞理は終局的には前、述、語、的、經、驗、に、溯、る、と、云、う、時、意、味、し、て、い、る、の、は、實、に、こ、の、こ、と、で、あ、る。

論理的アプリアリは世界的學の理想である客觀的眞理、ボルツァーノ的眞理自體に關係する。自然的獨斷的な世界の學は、對象の精密把握を理念とし、純粹思惟によつて精密性に到達せんとする本質思惟を方法とする。經驗的形象の不精密な、従つて常に不完全な漸層性を越えた、純粹幾何學における極限形象 *Limes-Gestalt* (VI, 23.) 或は理念的限界 *ideale Grenze* (III, 170.) の形成がその方法の典型とされる。この種のアプリアリは、直觀にとつて「不變ではあるが到達不能な極」カント的イデーにすぎぬが、客觀的世界自體、「原理的に非直觀的な論理的基礎構造」(VI, 130.) を構築しようとするのではなく、生世界の「普遍的構造」を純粹な本質直觀によつて把握する時、「生世界存在論」、即ち生世界の相對的變化を通じて殘留する「形式的普遍者」に關する新しい純粹本質學が成立する。(vgl. VI, § 36.)

フッサールは、生世界内の存在者の所與の本性には、その浮動的可變性の中に、類型的規則性が屬してゐることを強調する。そうして、それが純粹なアプリアリとして捉えられれば「本質類型構造」 *Wesensstypik* であり、「これが現象學的超越論的眞理を可能ならしめる」(VI, 176.) と述べてゐる。彼は、この類型構造が世界經驗にあつては單なる類型的近似に留まることを力説し、關心によつて完全性の程度が變ると云つてゐる。(VI, 22 ff.) この「生世界的アプリアリ」は普遍者構成の最低形式として考えられた「經驗的類型」を深化、擴大させたものと云つてよいが、それが經驗の中に成立する事情は同様と考えられる。(vgl. EU, § 81; § 83.) 世界經驗が伴う既知性の地平において、あらゆる存在者は何らかの類型的親近性をもつてゐる。それは、「沈澱」してゐる統覺が「聯合」に基づく類似性による「受動的合致綜合」によつて呼び起こされ、統覺的轉移 *apperzeptive Übertragung* が、他の類似せる對象を同じ類型の對象として始めから何らかの親近性をもつものとして統覺させることによるのである。従つて、かくの如き類型の構成は、「受動的先行的構成」(E. U., 388.) と呼ばれるのである。これと同様に生世界の類型構造も受動性(寧ろ受動能動の未分化的層)において構成されたもので、世界經驗の流動的相對性の中に常に内含されてゐる「漠然とした流動的類型構造」(E. U., 42.) なのである。これが本來實踐的關心によつて動かされるとは云え、論理的領域をも基礎づ

け、その形象を一つの轉化形式として成立させると考えられている。

所で、フッサールは知覺と本質直観との「根柢的共通性」(E. U.)を強調し、知覺のアナログンである本質直観において、本質は「空虚な象徴や言語を介して、曖昧間接的に思念されたり、語られたりするのではなく、直接的に自性において把握される」(E. U. 436)と云うが、經驗的普遍者の偶然性に對して本質的普遍者の一般的必然性を反覆説いている。經驗的普遍者が、事實的經驗において偶然的に與えられた特殊から把握される意味で偶然性であるのみならず、その概念化が同様に偶然的に與えられた類似性の比較に基づいて行われる意味でも偶然的であるに對し、純粹本質の形成は事實的所與の偶然性によるのではなく、可能的對象のすべての共通性を取り出し、それを必然性において捉えるとされる。エイドスの還元は先ず「現前化的中和變様」によつて現實性から可能性の領域への自由解放を行い、事實的對象を可能性の無限可能態の一つの偶然的實現たる範例へとその對象性を全體的に變容させる。自由變更がかかる可變要素を無限に産出し、可變要素の可能的な開放的無限集合を形成する際に、可變要素即ち模像が「摺まれている」ことによつて類似、相等の重なり合いが見出され、差異から區別されて、合致統一が絶對的同一内容として浮かび上がると考えられる。併し、自由變更が經驗所與を一般的可能性の特殊な範例へ變容する自由には限界があると言わねばならぬであらう。エイドスは意識によつて産出されるのではなく、現實の存在者の存在條件として與えられているのである。本質直観はそれを事實的なるものから構成するにすぎない。本質直観に先立つて、範例となる對象が豫め前述語的經驗における類型構造の枠内において與えられていなければならないのである。従つて受動的に構成されている類型構造によつて確立された限界内のもののみを、想像における自由變更は産み出し、それ故イデアチオンは類型的に構成されたもののみを顯わにすると云うべきである。何故ならば、自由變更における「摺まれている」ことは把持よりも能動的であるにせよ「能動性における一種の受動性に屬する」(E. U. 119)ものであり、合致が受動性における聯合的綜合に基づく限り、合致統一としての自同者は「純粹受動的に豫め構成されている」(E.

U, 414)と云えるのであつて、本質直観はこの受動的に豫め構成されたものが與えられて始めて可能となるからである。フッサールが所與明晰性の段階を考え、本質學の方法としての「基礎部門には「段階的操作」を要すると述べているのは、(III, 159)この所與を明晰化する操作を意味している。フッサールの本質直観は云うまでもなく、創造的知的直観でもなければ、又超感性的なるものの端的視でもないのである。以上のことから、類型とエイドスとの間には一般性の程度の差しかないと考えられる。而して本来の手引をなすのは形式・實質存在論ではなく生世界存在論であると云うべきである。しかも、それは前述したような意味で必然的歸結であるのみならず、次節に明らかにする通り、生世界存在論と志向分析との共軌的研究こそ現象學であるという理由で、重要な意味をもつている。

次に、志向分析によつて捉えられる志向性の本質構造の在り方はどうか。志向的生は本質的に「種々異なる次元へ向かつて進行する波動」(III, 172)である。フッサールは「現象學的構えにおける超越論的純粹意識の記述的本質學」(III, 171)として演繹的本質學から現象學を區別している。演繹的體系は「決定的公理體系」であり、その基礎概念は「精密本質」であるに對し、記述的概念の相關者は「形態學的本質」(III, 170)である。現象學的記述は「自然化」を齎らす意識内存在の模寫ではありえない。何故なら志向性を主題とする分析のはたき自らが志向性なのであつて、ここでは模寫、記録という如きものは原理的に不可能だからである。それ故、意識の流動をその具體相の全き充實において捉え、エイドスの意識へ高め、理念的同一本質として受取るとは云え、「流動的なるものには流動のイデーを、曖昧なものには曖昧性のイデーを、類型的差異には類型概念を作らねばならない」(V, 136)のである。即ち所與から抽象してエイドスを構成するのであるが、それは曖昧な規定に留まるといふことではなく、流動の「普遍的類型構造」(V, 131)を取出すといふことである。従つて、「流動的所與の場合には、類型の本質は、唯直接的に分析する所の本質直覺によつてのみ把握される」が、その際の記述は「本質的に不精密それ故又非數學的」である。(III, 170)このことを、フッサールは次のように明確に述べている。「理念の本質を理念的(限界)、即ち原理的に感

性直観においては見出され得ぬもの、そして形態學的本質が多少それに接近するとしても決してそれに到達せぬところのものとして、生み出すイデアチオンは、端的抽象による本質把握とは根本的に異なる、後者にあつては浮かび出た契機は、原理的に曖昧なもの、類型的なものとして本質の領域へ高められるのである。」(III, 171)

以上によつて、志向性の本質構造は勿論、手引の側のエイドスも、共に類型構造という在り方をもつことが明らかである。フッサールが觀念化の方法としての本質思惟から區別して、本質直観は「流動的、精密把握不可能な類型構造」^(註)に係わると述べているのは、上述の解釋を裏附けるに十分である。(E. U, 428 Ann.)そのエイドスは精密本質から區別さるべき類型的性格をもつが、所謂理想型の如く理想化によつて捉えられるのではなく、本質直観による直観的統一である。その本質直観は、志向分析の主題化に伴つて實現さるべきものであるが、その本質把握は不精密とは云え、直接性と確實性ともつのである。

(註) メルロ・ポンティは、これを以て、本來的に現象學的領域が明らかとなり、「本質の哲學」から暗々裡にフッサールが脱却していることを示すと解しているが、上述の意味で妥當な解釋であると思う。

cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 61 n.

三

一九三五年、フッサールは「必證的に嚴密なる學としての哲學……この夢は醒めた」(M, 508)と述べている。これは、彼がその學問理念を捨てたことを意味するのではなく、「必證的に嚴密な學」の崩壊であり、全く新たな嚴密學の誕生であると解さねばならない。

彼にとつて直接的確實性をもつものは、實は信確實性という様相の世界意識なのであつた。併し、その確實性が論理的必證性と全く異なることは明らかである。明證の多様性は、それに應ずる經驗統一の多様性、ひいては學の統一

の多様性を齎らすのであり、右の言葉は一なる普遍學の断念を意味すると看られる。即ち、晩年のフッサールは哲學を全く新たな形態でのみ成立する學として考えたが、その嚴密性は初期の對象化的構えにおいて可能とされたものは明確に區別されるべきもの、比論的にのみ嚴密學と云いうるものであつたと考えられる。

先に見たように、直證的確實性において在るものは、個別的存在者、存在者の全體としての世界ではなく、全體地平としての世界に外ならない。世界經驗において對象の經驗に必然的に伴い、その經驗に先行していなければならぬ内外地平は經驗によつて新たな限定或は限定の訂正を受けうるものであるが、その新たな經驗自らが、既存の地平の中にのみ可能なのであつて、地平が如何なる時にも、現存していることは否定できない。それが否定できぬということとは、その存在の不可疑性を意味するが、その非存在が考えられえぬということではなく、あらゆる思惟、懷疑に先立つ信の様相において包括的地平が在ることを示すのである。それは知性と感性との分離對立の以前に現存している根源的事實である。従つて、我々が世界經驗において働いている志向性の本質構造を志向分析によつて捉えるとしても、我々はこの本質構造、構成の法則のみを反省によつて捉えるに留まらない。反省は究極的には個別的對象の知覺に戻るとしても、地平はその知覺經驗に先立つて、豫め與えられているのであり、我々が本質構造を捉える時も常に地平の地盤の上のみ反省を行つているのであつて、我々の前述語的、前反省的領域においては、その本質的構造の知を超えた地平を所有しているのである。従つて、本質的類型構造の知以上の前述語的前反省的知が既に存在していると云うべきである。これこそ、フッサールがいみじくも世界意識を「信」確實性の様相での意識であると云う所以である。

かくして、現象學の嚴密性は、この絶對的近接において在る世界から出發すること、即ち直證的確實性にあらゆる認識の究極的源を汲むこと、徹底的自己責任において世界を引き受けることによつてのみ保證されている。フッサールが「始元は、純粹な云わば無言の經驗である、今や始めてこのような經驗をして、その本來的意味の純粹な表現に

齋らさねばならぬ」(I, 77)と述べているように、現象學は既に與えられた「無言の經驗」を顯わにし、表明的理解の明るみへ出そうとする。従つて、この「純粹經驗」を引き受けることは、先ず引き受けた後、意味を賦與するといふことではなく、無言なるものを語らしめるといふことである。「無言の具體相」(VI, 191)は根本的に有意味であり、唯その意味を顯わにしていけないにすぎない。故に、我々が世界を持ち、世界内存在であることは、世界へ開かれていること、即ち意味へ委ねられていることに外ならぬと考えられる。であれば、意味を問うことは、實は根源的に始元にある意味へ歸ることであり、現象學は豫め存在している全體的意味の表明化であろう。この意味で、世界を引き受けることが世界のロゴスを顯わにすること、理性を實現することになると云える。現象學は、かくして理性自らの自己を明るみへ出す運動に外ならぬものとして解されている。(Vgl. VI, 277 ff.) そうして、それが、とりも直さず、人間が眞の人間となる自己理解、存在理解であり、フッサールによれば、哲學は人間の人間化を實現する人間自省の哲學をこそ意味するものでなければならぬ。(Vgl. VI, 275)

かかる現象學の「構成」は、眞理を受け取るのではなく、意味の *Ursiftung*, *Endsiftung* を表明化することによつて眞理を實現するものなのである。従つて、フッサールにとつては、エイドスを對象的に捉えることが本來的目的なのではない。彼のエイドスは事實から獨立してイデアの世界をなしているものでもなければ、物自體の如く現象から姿を隠しているものでもない。「直接的本質直觀の範圍における超越論的意識の學としての現象學は、超越論的認識一般の偉大な機關である。」(V, 76) 存在者の根源的理解は、エイドスを捉える現象學の構えにあつてのみ在りうるとフッサールは考えるのである。存在者の理解には、エイドスなる觀念性を用いなければならぬというのが、フッサールの眞意である。世界の哲學的形象を形成するには、事實的なるものからエイドスの領域へ移らねばならないと考えるのである。その根據は、一應、知の一般的性格に基づくと考えることができる。つまり、日常的生の世界は一先ず、ここに在るこのものとしての個物の世界と云えようが、それは個物としての主體の個別的對象への係わりという意味

で個物の世界である。併し、特に秀れて知ると云われる係わり方には、同時に個物ならぬものへ係わる事態が在ることを認めねばならない。個物を知るとは、個物をその個物として知るのでなく、個物を超えたものとの關係において、それを「何である」として述定的に捉えることである。この知の性格から「無言」なるものを語らしめるためにエイドスという手段的形象をもつ現象學の動機が出て來るであらう。フッサールが事實と本質とを區別する根本的事情は、ここに在ると考えられる。

所で、表現は表現されるものの表現である。知は元より、個物との關係に基づいて成立するものであり、現象學的エイドスの究極的根據は前述語的經驗の確證に存する。世界經驗の直證によつてのみ、その妥當性は保證せられうるのである。この意味で、エイドスは事實性との直接的關係を遊離して在るものではない。意識の本質構造を捉えることは、意識から形式を抽象することであり、「記述的にして、同時に理想化的操作」(H. 173)が行われねばならない。その操作は直觀的であるにせよ、生きた志向性のはたらきを、形式の面から見る點において抽象的である。従つて形式を捉えることによつて全體的具體性において世界經驗が明らかとなるのではない。併しながら、内容から抽象された形式は抽象的でありつつ、同時に飽くまで内容のニュアンスをも表現できるものでなければならぬ。そうであつて始めて形式的普遍者の把握が、事實性との完全な一體化的存在理解に役立ちうると云えよう。純粹經驗から分離された意味は、單に表現されたものに過ぎず、エイドスはその抽象性にも拘らず依然として事實的具體性との繫りを失うものではない。無言の具體相においては事實と一なる意味を事實から抽象する、従つて二なるものと考えうるとは云え、元々の一體的關係を失つてはならない。フッサールは形式把握のこの抽象性をよく知っており、(vgl. IV, 99)その抽象性を克服するために現象學者の努力が向けられねばならぬと考へている。

根源的溯問即ち志向分析は分析作用自らが、志向性のはたらきである故に、特に秀れて志向的分析と云われるのであり、その分析には常に無名的なるものが残り、終局的に素朴性を脱しうるものではない。即ちエイドスは形式的抽

象性をもつのみならず、その把握は地平的構造をもつている。フッサールは世界の絶對的近接という地盤に立つて、絶えず存在者をそれ自らにおける近接へ齎らす過程、「闡明」[*Klärung*]としてのみ在于うると考える。(Vgl. V, 103-104) 即ち闡明は充實直観に訴えるけれども、その所與には「直観近接」と「直観遠隔」とが必然的に伴う。「あらゆる現實的展開は、(空虚な豫期としての) 地平志向を充實し現實化するという志向的性情をもつ。」(E. U, 140) 志向性を展開せしめる志向分析は、この地平性を本質的に備えているのである。(Vgl. E. T. L., 217-218) 従つて志向分析の主題化によつて捉えられるエイドスは「概念的體系によつて固定されうるものではなく、盡くしえぬ」(V, 131) ものである。このように地平の擴大と共に「流動的に生きた地平の中に常に内含されている本質」(VI, 388) としてエイドスが捉えられるのである、そうしてこのことは現象學的眞理の根本的相對性と關聯している。現象學的反省は生きた志向性の根本構造をもち、現象學は本來的に自己自身へ還歸するという性情をもつている。(Vgl. E. T. L., 326 u. I, 178) 即ち現象學の「自己還歸」は、それが始めから繰返しを必然とし、常に無限進展するものであることを意味するのである。(Vgl. III, 122, 170-171) 無限進展の過程において捉えられる眞理は相對的眞理と云わねばならぬ。フッサールによれば、「吾々は、絶えず絶對的生の生きた源泉からの、又絶えざる自己責任の心情のものになされた、その源泉への自省からの生きた眞理をもつ。その時、眞理の誤れる絶對化ではなくて、眞理を夫々の地平においてもつのである。」(E. T. L., 246)

エイドスは「原型」である。併し、前節に明らかにした類型的性格をもち、地平の無限展開のうちに捉えられる形式的普遍者である。それ故、本来の原型に對して云えば模倣に類するものであつて、原型そのものというより、「原型を表現するもの」^(註)とも云うべきであらう。現象學は世界の世界性としての盡くしえぬ事實性をまともに引受け、不完全なエイドス形象を以て根源的潮問を行うのである。フッサールの「無前提性への努力における極度のラディカリスムス」(E. T. L., 244) が見出した本来の *radix* は前述語的經驗に外ならず、その徹底性は心理主義を批判すると何

時に論理主義をも拒否するのである。

(註) S. Strasser, Das Genüt, S. 223.

それにも拘らず、エイドスは純粹なアプリアリである。現象學においては、存在者は意味統一として現象している。従つて現象の根源の本質構造は、存在者の現象の根柢に、必然的になければならない存在者の存在そのものの條件であり、存在者の存在意味、在り方に外ならない、およそ存在者が存在者として現象する限り、存在者はエイドスの枠内に在るのである。しかも、原理的に現象たりえぬ存在者が考えられえぬ限りにおいて、事實的存在者を豫め限定するものとして、エイドスはアプリアリであり、「原型」たりうると考えられる。「事實はここでは、その本質の事實として存在し、その本質によつてのみ限定されうる」(VI, 182)と考えられるのである。現象學のエイドスは存在者の可能のかたちとしての存在者一般の存在の可能的條件であり、自ら可能的存在である。しかも、それは現實を生かし続ける點において、内在的動動である。即ち超越論的主觀性の構造聯關における現實的能動的志向性の框とも云うべきものであり、それが同時に超越的可能態として現實態を内に包み込む場所或は Spielraum と考えられうるのである。

所で、現象學の眞理は究極的には、開放的無限に進展する無限反覆可能という與えられ方をもつのである。では、フッサールがあらゆる觀念化をエポケーして根源的經驗へ溯源し、その能動的志向性の本質構造を捉えることによつて根源的存在理解が可能となるという思考自らに、觀念化的前提が潜んでいないであろうか。フッサールは自ら、「學の意味でのあらゆる眞理はそれ自ら、歴史的空間に在る觀念化ではないか、それはそれ自身觀念化から生じた歴史のアプリアリを前提しているのではないか」(VI, 363)と問うているのである。

本來的根源として擧示された前述語的經驗は、あらゆる知を捨象した原始的經驗でもなければ、又所謂純粹內的經驗でもない。併し、フッサールが自ら生涯の主著とまで呼ぶ『省察』においては、必證的明證に頼つてコギトへ到り、そこから、あの觀念論的な現象學的單子論が展開されており、又『危機』においてさえ、生世界存在論は究極的な能

動的エゴへの溯問の手引とされており、前節においてはそれに従つて考察したわけである。併し、このことは radix が前述語的經驗ではなくして、寧ろこのエゴであると考えるべきことを示しているのであるうか。

實は、フッサールの要求する超越論的主觀性への溯行は、事實性への還歸と決して別なものではなく、本節に述べた「世界經驗」こそ實は本來的根源なのである。もし所謂「純粹意識」の分析によつて存在が限なく照らし出されるというのであれば、彼が生世界への還歸を要件とする所以を理解することができない。エゴへの溯源は、實は世界内存在としての人間の現存へ立ち歸ることに外ならないのである。この意味でこそ、エイドスに關して見られたフッサールの思想變化がもつ含蓄を十分に理解しうるのであらう。フッサールが教えているのは受動性と能動性との對立以前の根源的經驗をその儘に語らしめることの重要性なのである。

(註) フッサールが究極的な能動的エゴへの溯行によつてなし遂げたものは、存在者全體へ「自我射光」を投げかけ、意味賦與する絶對的原點への登頂において、その頂點からの顛落が顯わになるとのことであつた。「意識一般」の立場では身體、他我、歴史性の問題は現れぬと考えられる。時間、空間は自我から離しえぬ地平と理解されるが、それは結局、自我が世界内に定位していることによると考えねばなるまい。自我は身體として物と同列に世界内に位置を占めている。従つてエゴが經驗的自我と別な論理的認識主觀であれば、このエゴが經驗的自我のエゴに外ならぬとは云えない。エゴは寧ろ身體の經驗的自我と一體である。又、自我が相互主觀的でありうるのは、自我が世界内存在であることによるとフッサールは考えている。即ちエゴが他我を構成しうるのは、エゴ自らが世界内存在であり、自己の經驗的自我と一體となつている限りにおいてなのである。(Vgl. VI, 255 ff.) 更に晩年、フッサールが深刻な考察を加えた哲學の歴史性の問題は本來的現象學の場が事實性の領域に外ならぬことを示す。フッサールは絶對的始元を求めるが、歴史的沈澱は哲學的思索の内面深く浸透している。歴史からの超越は、この歴史性を根本的に自覺することに外ならぬ。(Vgl. VI, Beilage III, XXVII, XXVIII) 従つて、エゴはフッサールの定式に反して世界内存在であり、状況に在ると考えられる。エポケーそのものが世界内において、その存在を脅かされ、存在の意味へ問いを發せざるをえぬ人間にあつてのみ生起するものである。そうしてフッサールの云う「自省」とは「人格としての人間が自己現存の究極の意味を探らんとする自省の一形態」(VI, 510 Anm.)なのである。

フッサールが前述語的經驗について分析しているのは、特に一般判断の根源として解された受動性なのであって、その分析に顯著なことは、志向的背景體驗の「刺戟」というコギト以前の「傾動」を認めつつも、即ち「刺戟」によつて先所與を受け取る限りにおいて、自我の受容性を考え乍らも、その受容性を能動性の最下層と看做していることである。それ故、そこでは知覺には根源的に「刺戟」がなければならぬとするのみで、能動的主觀性の方向へ溯ることによつて、「刺戟される」受容性一般を可能ならしめる根本的情動性が問いつめられぬ結果に陥つている。このことは生世界の類型構造の成立が十分説明できぬ缺陷にも現われている。即ち、フッサールでは、彼の強調する類型構造の社會性の根據が不明確であるのみならず、類型性の基づくものが本來如何なるものであるかの解明は徹底してないと思うのである。

この缺陷と必ずしも別ではないであろうが、併し根本的な問題は存在解明の可能性如何に係わるものである。即ち、フッサールの溯問の意圖は、存在者の存在をそれによつて顯わにすることに外ならぬとしても、その可能性についての反省が行き届いているであろうか。彼は、勿論エイドスによつて存在そのものを意味しているのではない。彼は、存在がエイドス即ち存在者の意味、在り方の把握によつてのみ解明せられようと考えるのである。併し乍ら、存在者の意味把握によつて明らかになるのは存在者の意味であつて存在そのものではないのではなからうか。そうであれば、意味は意味であつて存在ではなく、意味の無限集積が存在と化する筈もないのであるから、果して意味によつて存在が顯わにされうるかと問わねばなるまい。もしそれが可能とされるのであれば、その可能性が基礎づけられねばならない。或は又、意味と存在とは同一であるというのであれば、その存在論的根據を示さねばならない。この意味と存在との關係についての存在論的考察がフッサールには見出されぬと思うのである。兎に角、フッサールは眞理の根據は人間現存の中のみ見出さるべきであると考え、かく云いうるためには、その裏付けとしての具體的人間存在論がなければならぬであろう。つまり眞理論の根柢としての存在論がフッサールには缺けてると云つても過言では

あるまい。溯問は常に同時に生世界へ根源的反省を投げかけることとして、受動、能動の二方向を統一の方向へ垂直に突破した場所において行われねばならぬのであるから、意味と存在との關係をめぐる存在論的考察を生世界とエゴとの一體化的具體相において、ザハリッヒに遂行することがなければならぬ。特に、その獨自の直證性を十分に解明することが必要である。それによつて始めて、存在と意味との間の根源的關係が示され、かくして現象學は「現象學の現象學」としての「自己還歸」を行い、自己自らの中から基礎づけられることとなるであらう。(了)

(筆者 九州齒科大學〔獨逸語〕非常勤講師)

前 號 目 次	
結 合 點……………	植 田 壽 藏
——目的の寄り合う場所——	
原初期ギリシヤとハイデッガー……………	田 中 加 夫
目的論的人間の定位……………	鹿 毛 誠 一
彙 報	
第四十卷總目次	

Husserls „Eidos“

von Takayoshi Aoki

Husserls Phänomenologie will das Sein des Seienden von innen offenbar machen durch den Zurückgang auf die ursprüngliche Erfahrung und die systematische Analyse der konstitutiven Leistungen des transzendentalen ego. Also macht die „Ontologie der Lebenswelt“, reine Wesenslehre von der intuitiven Umwelt vor allen Idealisierungen, den eigentlichen transzendentalen Leitfaden für die Intentional-Analyse. Obgleich die Abstraktheit der formalen und der materialen Ontologie nicht explizit bekannt wird, behandelt Husserl doch thematisch das Eidos in der lebensweltlichen Ontologie, welches nicht, wie in der vergegenständlichenden „apriorischen Theorie der Gegenstände als solcher“, die logische Struktur des Gegenstandes ist, sondern „vor-logisches Apriori“: die unwandelbare Typik des welterfahrenden Lebens. In diesem Sinne unterscheidet Husserl „die auf Gebiet von fließender, nicht exakt erfassbarer Typik bezügliche Wesensanschauung“ von der Methode des Wesensdenkens, als Methode der Idealisierung.

Die Zurückfrage auf die transzendente Subjektivität ist zugleich Zurückgehen auf unsere unerschöpfliche Faktizität, weil das ego in der Tat nicht anders als das In-der-Welt-Sein ist. Die echte Arbeit der Phänomenologie ist, die Intentional-Analyse auf dem Boden der lebensweltlichen Ontologie. Ihre Konstitution ist Offenbarmachen der „stummen Konkretion“, die Husserls rational-empirischer Radikalismus für seine radix befindet. Das Eidos ist eben das Mittel, diese stumme vorprädikative Erfahrung zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen.

Hierin liegt aber, glaube ich, eine Schwierigkeit, wenn Eidos auch Sinn oder Seinsweise des Seienden bedeutet, ist das doch nicht Urbild selbst, sondern vielmehr dem Nachbild ähnlich, weil ihm immer eine Stufennaivität und formale Abstraktheit zurückbleibt. Das philosophische Bild der Welt, als durch diese Idealität des Eidos vermittelt, kann die Ursprünglichkeit nicht erreichen. Was nötig ist, ist eine ontologische Betrachtung über das Verhältnis des Sinnes mit dem Sein. Wir bedürfen einer sachlich ontologischen Begründung, um das Sein des Seienden, durch den Sinn desselben, der eben Eidos ist, enthüllen zu können.