

## 現象学の真理

常俊宗三郎

フッサール以後の現象学の運動の主要な傾向が、主体の状況の真理の分析という方向に展開されているのは周知の事実である。もちろんフッサールの現象学に含蓄されていたものが、このような方向にのみ展開されるべきものであったかは、検討されなければならぬであらう。しかし一九三五年フッサールが自から省みて、 $\langle$ 必証的に厳密な学としての哲学、その夢はさめた $\rangle$ (VI, 508)<sup>(世)</sup>といったとき、フッサールの抱いていた関心は、じっさいあの主体の状況の真理の解明という方向をめざしていたのだと考えられる。もちろんさきの言葉は厳密学の放棄を意味するのではなく、新たな本質学への自覚を表現したものであるとしても、後期の厳密学の展開は、賢智のことごとくとしてまた混沌の徴候として斥けられていた深遠な意味(S. W., 339)への接近を示している。たしかに状況の分析の成果は伝えられうる。しかし学識の集積は主体の自覚的な摂取なしには不毛である。しかも主体の自律性は教えられえない。しかるに現象学の真理は、主体の自己責任においてのみひきうけられるのである。 $\langle$ 哲学ではなく、哲学することだけが学ばれうる $\rangle$ といったカントにたいして、 $\langle$ それは哲学の非学問性の告白以外の何であらう $\rangle$ (S. W., 290)と高唱したフッサールの言葉は、いまや逆説的な響をつたえている。以下の小論はこのような観点から、フッサールの哲学を、いくつかの論題を選んで概略的に提示することを意図としている。

## 一 現象学的反省、二 世界、三 自我、四 理性の目的論

(註) 括弧中のローマ数字は Husserliana の巻数、アラビア数字はページ数、その他のフッサールの原文引用ないし引照のさい

の略号はつぎの通りである。

- L. U. = Logische Untersuchungen
- S. W. = Philosophie als strenge Wissenschaft
- P. Z. = Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins
- F. T. L. = Formale und transzendentale Logik
- E. U. = Erfahrung und Urteil

## 一 現象学的反省

反省は反省された体験について論定しうるけれども、反省される以前の体験についての論定を保証しえない。おおよそこのような反省一般についてなされる異論にたいして、フッサールはまずつぎのように反論する。「へわたしは反省の認識意義を疑う」というものは、だれでも背理なことを主張しているのである。なぜならかれは自身の疑いについて陳述しているゆえに反省しているのであり、そしてこの陳述を正当だと主張することは、反省が疑われた認識価値をじっさいにまた疑いもなくもっているということ、……反省されていない体験が反省されるにいたっても、その本質を失なわないということを前提とするからである」(III, 189-90)。いかえれば反省が反省される以前の体験について論定しえないということは、すくなくともへえない」ということにかんして、反省される以前の体験について論定されているのだといえよう。しかし、このような反論は『論理研究』第一巻においてなされている懐疑論や経験論などにたいする反論にてらしあわせても明らかないように(L. U., § 10)、論理的原理的なある種の前提にもとづくものであり、十分に意をつくしたものとはいいがたい。というのは一般にへいかなる真理も存在しないという真理が存在する」といわれる場合、フッサールのように真理という言葉が、両方でおなじ意味に解される必要はないのと同様に、反省が反省される以前の体験について論定しえないといわれるとき、へえない」ということにかんして論定す

るのは、たとえ反省にもとづくのであるとしても、この反省はさきの反省とはおなじ次元の反省ではなからうからである。そしてまたこれらの言葉の意味やその次元が異なる、ということがたとえ疑わしいとしても、さきの陳述が積極的に原理的な懷疑論として主張されるのでなく、消極的に控え目な懷疑としてなされるのであれば、背理におちいることはないからである。したがって反省一般にかんする異論にたいして反論することは、反省が反省される以前の体験についての論定の保証をなしうる、という事態を示すのでなければならぬ。

さて現象学的反省はもちろん体験の实的分析にのみかかわるのではない。なぜなら意識はつねに何ものかについて意識であるからである。すなわち反省はノエマへの転向も含む。ところでこの〈何ものか〉は自然的構えにおいて措定される世界や存在者ではない。自然的措定作用はエポックケーによって排去されるからである。またこの措定作用の排去はその作用の中和化と解されてはならない。意識の中和化は個々の作用の対応者、影、反映としてそのつどの作用に応じて記述されうるのにたいして、エポックケーによる変更は普遍的に一挙になされる(VI, 153f.)。しかしそれだからといってエポックケーは世界の普遍的定立の中和化を意味するのではない。中和変様が信性格の直線的な抑制であるのにたいして、エポックケーは〈先験的反省の構造契機〉<sup>(2)</sup>であって、われわれはそれによって措定作用を斜めから眺めるのである。「われわれは措定作用に関与せず、それを客観とする。われわれはそれを現象の成素とみ、知覚の定立をまさしく知覚の成分とみなすのである」(III, 266)。エポックケーとは反省的エポックケーなのである。すなわちそれは反省的傍観者の信抑制である<sup>(3)</sup>。このことは反省一般が無限に反覆可能であるのにたいして、中和化という操作の繰返しは本質的に排除されている(III, 270)ということに照しあわせても明らかである。フッサールはエポックケーと中和変様の類似性に言及している(III, 266)が、内在的に知覚する反省に比して内在的回想には相対的権利が帰されるにすぎない(III, 184)とはいえず、しばしば回想が反省意識に対比されることから考えられるように、現象学的エポックケーはむしろ措定的現前化の中和変様、回想の中和変様としての想像に親近な構造を示しているというべきで

ある。反省的エポックは反省される措定作用の中和化というより、反省作用そのものの中和化なのである。

自然的構えやその構えにおいて措定される世界はエポックによって排去される。還元はそれを先験的主観性とその信の相関としての現象＝世界として回復する。たとえば知覚についてフッサールはつぎのようである。「知覚のうけた〔括弧入れ〕は知覚された現実についての判断を阻止する。しかしこの〔括弧入れ〕は知覚が現実についての意識であるということについての判断を妨ぐものでなく、また知覚的に現出している〔現実性〕の記述を妨ぐものでなく」(III, 226)。括弧に入れられるのは世界の存在でなく、それをそれ自体独立に存在するとする自然的構えにおける素朴な世界表象や存在把握である。還元はこの素朴性を剔出し、世界の現われているがままの存在へつれもどす。先験的ノエマに対象が対応するかどうかを問うとき、この対象は思弁的な形而上学的思考の主題にぞくす。さしあたまずこのノエマこそ世界そのもの、存在者そのものというべきなのである。<sup>(4)</sup>エポックとは世界や存在者に関心づけられ委ねられた自然的構えの生を、その自己疎外の状況から解放する方法論的操作を意味する。われわれはここで、哲学一般の意味形像を神話的直観によって具象化しているプラトンの洞窟の比喩を想いおこすことができる。<sup>(5)</sup>

世界や存在者は主観に超越的にそれ自体で存在するのでない。それらは先験的主観性に相関的なのである。他方この主観も自体的に完結した存在者の性格をもつのでない。この相関関係は内在と超越という心理学的な関係とは區別されなければならない。フッサールが還元の残余を純粹意識の領域であるかのごとくにいうとき(III, 72, 118)、明らかに心理学的なものへの偏向を示している。もちろんこれは『イデー』第一巻の特殊な志向特性に帰され、〔先験的予備考察〕として擁護されることもできよう。<sup>(6)</sup>しかしこの偏向は『イデー』第二巻の最後の章においても、精神の存在論的絶対性を説く〔形而上学的構成論〕<sup>(7)</sup>のうちにひきつがれているし、『デカルト的省察録』における相互主観性の構成論においても、われわれはおなじ傾向の思考法を見出すことができる。というのは志向性は心的体験の記述的特性でなく、主観＝客観的な連関の具体的全体であり、したがって心的体験がこの連関をもとにして理解される

べきなのと同様、相互主観の世界は他我の了解を媒介として存在的に構成されるのでなく、むしろ後者は前者を前提とすると考えられるべきだからである。<sup>(8)</sup> それゆえ純粹意識の絶対的領野の考えは『イデー』第一巻の偶然的な一定の状況に由来するというより、フッサールの思考の異物と考えられる方が無理がないというべきである。

ところで意識存在の絶対性の主張に保留を必要とするということは、フッサールの意識構造の分析からもうかがうことができる。われわれは以下においてこの点からそのことを明らかにしてみよう。それはとりもなおさず現象学的反省の特性を知ることになる。

さて意識存在の把握の明証、必証性はその明証の十全性を意味せず、必証性とは経験されるものの一核心にすぎない(III, 103, I, 55-6, 62)。すなわち意識は全体的に透明なものではない。また明証の明晰さの完全性には程度の区別がある(III, 103-4)。すなわち意識は必ずしも絶対的な近接性において与えられるのではない。したがって意識存在の絶対性の主張の根拠は、内在的知覚いわゆる内部知覚が知覚されているものと媒介なき実的统一をなしている(III, 85-6)、ということ以外に求められない。ところで内部知覚は、(一)統一的な内在的客観の内部意識と、(二)反省的転向による内部意識という意味に理解される(P. N., 477)。前者は非反省的な自己意識であり、後者は反省される意識を反省する意識、という意味での反省的意識である。本来の意味で実的统一と特色づけられるものは、前者にのみぞくすのであって、後者には帰されえないのはいうまでもない(P. N., 481)。ところが意識の把握の必証性が訴えられうるのは、第二の意味での内部意識にもとづくのである。なぜなら自己意識の解明は反省的意識によってのみなされうるというのが現象学の根本的な立脚点だからである。では反省する意識と反省される意識は、媒介なき実的统一をなしているといえるのか。またいえるとするればいかなる意味でそうなのか。

さて一般に意識は「へたつたいまあつた」として多重に把持される(および前把持される)意識と、「へいま」内部的に意識されている意識との内在的统一である。意識への反省的視光はこの内在的统一(ノエシス)を内在的な志向的客

観（ノエマ）に転じる。もちろんこの転化は意識の分裂ないし断絶を意味する。しかしこの分裂に先行する意識は、一つのおなじ現象学的時間流内にあつたものとして、分裂ののちの意識とともにないしそのうちに、把持意識の多重性のゆえに、把持的漸消のうちにたまたたれていくといえるであろう。たとえば感情にこだわる体験やある種の強烈な感情体験は、すぐあとの別の体験がなされているときにも存続し、このあとの体験を着色するということ、そしてこのことは、あとの方の体験が感情体験の反省である場合にも妥当しうることからも知られる。すなわち内部知覚においては、ノエシスとノエマはたんなる志向的な相関関係以上に、内面的なつながりをもつといわれるべきなのである。われわれはこのつながりを実統一とよぶこともできよう。もちろんこのつながりを直接に知ることとは、こゝでもやはり第一の意味での内部意識に帰されなければならない。詳しくいえば相前後する二つの体験を非反省的に内部的に意識する一つの意識、すなわち意識の生をへ生き抜く存在の直観的な知にもとづくのである。しかしこれらのことを理解することが、反省的な次元においてのみなされうるのはいうまでもない。意識は隈なく透明にされることがありえないばかりでなく、たとえその直接性において知られているとしても、無媒介的に把捉されることもありえないのである。

ところで非反省的に意識されている体験は、反省的に意識される体験に転じられるとき変様される。この変様は反省への反省によって把捉される。たとえば体験されているが反省的に視向されていない喜びと、反省的に視向されている喜びの区別をするのは第二次の反省にもとづく。したがって反省的な内部知覚におけるノエシスとノエマの内面的なつながりが、意識の生を生き抜く存在によって意識されるということ、そのことをそれとして把捉するのは第二次の反省によるのである。もちろんこの第二次の反省も変様をもたらすであろう。かくしてこの変様の事実の確認は、そのつどのより高次の反省によってなされ、原理的には無限に繰返されることが可能である。すなわち反省は直接的意識の事実性を無限に追い越しえないのである。反省の無限反覆可能性は意識の事実性の確認を意味する。しかしこ

のことは現象学的反省がじっさいに無限に溯行されなければならないということではない。それはフッサールがこの意識の事実性について、本質学的術語によってつぎのようにいつていることにもうかがえる。「そのつどの現実的体験の存在の必然性は純粹な本質の必然性でない。すなわち本質法則の純粹に形相的な特殊化ではない。それは事実の必然性なのである。そしてそれがそういわれるのは、本質法則が事実にかもここではその現存在そのものに関与しているからである」(III, 109)。ではこの事実性がいかにして事実の必然性、〈經驗的必然性〉として扱えられうるのか。それにはまず反省作用の一般的な構造が示されなければならない。

非反省的な作用の解明は反省的な作用の把握にもとずく。しかし反省的な作用は、もちろんさらに反省されまたその反省によって解明されるとしても、それ自身は非反省的な作用なのである。すなわち現象学的時間流内の内在的統一である。したがってそれは反省しているとき、まさに非反省的に内部的に意識されている。それゆえまず一般的に「自己知覚は反省であり、本質的に非反省的意識を前提とする」(IV, 288)といえよう。ところでさらに非反省的な作用が反省され、反省作用そのものが可能となるのは、反省される意識がいまなおつかまえられてあり noch im Griff behalten (E. U., 116-24)<sup>(9)</sup>、したがってまた把持されていたからなのである。意識が客観となるのをわれわれはまず把持に負うのである(P. Z., 472)。そして意識されていなかった内容の把持は不可能である(P. Z., 473)のだから、反省は反省される体験がもともと非反省的に意識されていた、ということにもとずくのでなければならぬ。「すべての内容がそれに向けられる把握作用によってのみ意識へもたらされるといわれるなら、それ自身内容となるこの把握作用が意識される意識についての問題がただちに提起される。そして無限背進が避けられない。……しかし原意識と把持が存在しているのだから、構成された体験と構成する位相へ反省においてみやる可能性がある。……反省の方法にたいして提起されたすべての異議は、意識の本質的な構造を知らぬということから明らかにされる」(P. Z., 473)。非反省的な作用は反省によって初めて意識されるのではない。「われ思う」はすべてのわたしの表象に伴うことがで

「きなければならぬ」というカントの周知の定式をフッサールもうけられる。反省が可能であるのも意識が一般に同時に意識の意識、自己意識を伴うからである。「わたしがわたしにとって対象となるのは、わたしが反省的ではなくとも、自己意識をもつかぎりにおいてだけである。わたしが自己意識をもたないならば、わたしは反省することもできないだろう」(IV, 318)。

さて非反省的な意識は反省的な意識によって解明される。しかしそれはこれによって構成され可能とされるということの意味しない。さもなければ原理先取の誤謬となる。かえってそれは非反省的な意識が非反省的に「先構成」されている、ということにもとづくのでなければならぬ。第二次の反省は第一次の反省が、この「先構成」の構造を本質的なものとして把握する、ということによって、無限溯行の禍根をたちきるのである。「反省によって知覚的に把握されたものは、この視光が向けられるまえに、すでに存在していたあるものとして原理的に特色づけられ、原理的に知覚される用意のできたものなのである。反省や体験がこの本質特性をもつがゆえにのみ、われわれは反省されていない体験について、したがってまた反省そのものについてもあることを知りうるのである」(VI, III, 104-5)。もちろん本質は概念的に固定化されたものでなく、事実との直接的な関係を失って遊離してあるものではない。一般にエイドスの諦視は、受動的に先構成された合致の自同者を、能動的に視て把握することにもとづく。がそのさい合致そのものは必ずから純粹に受動的に現われるのである(B, D, 112)。しかし反省の構造分析においては、その把握は屈折されなければならない。したがって本質と事実の関係はより隔遠なものとなる。フッサール自からもこの本質と事実の緊張関係をよく自覚しており、そこに現象学の自己批判の批判という課題が要求されるというのである。必証的なものはまず「へわれ思う」の自己現在という一核心だけであり、そこから必証性の範囲や限界とこの様相をも規定する現象学の自己批判が要求される(I, 62)。しかし意識の生は「へ自己自身へ志向的に戻り関係する」Auf-sichselbst-intentional-zurückbezogen sein と「う逆説的な特性をもつ」(I, 81)。それゆえ現象学が現象学それ自身

に戻り関係するということによって、かかる批判にも批判が要求されなければならない (I, 178)。われわれは最後にふたたびさらに拡大深化された展望のもとに、この自己批判の批判という課題に直面することになる。

## 二 世 界

意識はあるものについての意識であるということは、そのつどの個々の作用があるものにたいしてもつ志向的關係についてのみいわれるのではない。意識はもともと生ける流動である。フッサールが志向関係を静的に把えていたブレンターノを離れて、むしろデルタイなどの生の哲学に近い関係にたつにいたったのは、フッサールの意識概念が力動的であったことに由来する。意識の生は相互に関連のない体験の継起ではなく、またさまざまな意識のたんなる連続的ないわば互に外面的な結合でもない。そのつどの意識はさまざまな意識体験を一つの意識にまとめる総合的統一なのである。たとえば〈今〉はただ一つの感覚によって占められているのではない。さまざまな感覚、音、色、大きさ、運動などが一緒に体験され、かくして統一的な〈今〉を形成する。意識は意識仕方 *Bewußtseinsweise* としての意識であり、意識の志向性は〈機能的な志向性<sup>(U)</sup>〉である。現象学の問題は本来〈機能の問題〉すなわち〈意識対象性の構成〉の問題にある (III, 212f.)。フッサールは『イデーネン』において個々の体験の志向分析を行なうにあたってつぎのように銘記している。「ノエマ的にしかじかに〈思念された〉対象の統一、意味における対象の統一と構成的意識形態との平行は、ノエマとノエシスの平行と混同されてはならない」(III, 249)。個々の作用の現象学的な志向分析は、成素あるいは底層として、構成の問題につかえるものなのである。個々の体験にとどまって分析し、比較し、記述しそして分類するかわりに、総合的統一を可能ならしめる体験の機能という、目的論的観点のもとにおける個々のものの考察がなされなければならない (III, 213)。フッサールの『算術の哲学』における集合論や基数論の構成的研究も、じつはこの意識の総合的統一性を先取していたのだといつてよい (Vgl. F. T. L., 76)。しかし意識の総合的

な統一性が意識の地平性とも関連づけられたのは『論理研究』以後にぞくす。すなわちここにおいても地平志向性が  
 まだ自覚されていなかった (F. T. L., 177, Anm.)。

意識の志向性とは顕在的な体験についてのみいわれるのではない。意識はつねに地平意識を伴う。たとえばすべての  
 の個々の知覚は、無限の知覚連関 (重複した無限性) にひきあわせられ、この連関はきり離されえない (P. Z., 456)。  
 意識されるものは非顕在的に重複した地平におけるあるものとしてのみ意識される。意識の総合的統一は個々の  
 意識体験のうちのみあるのではなく、たまたま個々の体験を相互に結合するだけでもない。全体の意識は総合的に統  
 一されている (I, 80)。個々の体験はいつもすでに統一的に前提されている全体意識のうちにおいてのみ現われるう  
 る (I, 81)。したがって意識される対象は、そのつどの個々の地平において意識されるだけでなく、この地平それ自身  
 がすでに重複したものとして、互に一つに連関づけられているのである。さまざまの地平は一つの全体地平すなわち  
 世界を予想するといわなければならぬ。フッサールがかかる全体地平としての世界概念を自覚的に獲得したのは、  
 一九二三―四年の『第一哲学』にかんする講義における地平概念の主題的分析によってであったと考えられる (VII,  
 VIII, 132-62)。じっさい世界という意味にも理解される『生世界』という言葉が使われるようになったのも、同時期に  
 かかれたカントにかんする論文であるといわれる (VII, XXXIII)。しかしじつは『イデー』において自然的構えの世界  
 として、すでに先取されていたのである (III, 57, f.)。すなわち世界は自然的生の普遍的地平である。生とは世界と世  
 界のうちに生きるものとしての自己自身をたえず現実に意識することである (VI, 145)。しかし自然的構えにおいて  
 は、われわれは世界における客観にのみ向い、この普遍的地平は主題とならない。自然的な生は前科学的であれ、科  
 学的であれ、理論的であれ、実践的であれ主題とされない普遍的地平における関心づけられた生である。すべての自  
 然的な問題は、世界におけるなんらかのあるものにかかわる (VI, 148)。世界はわれわれにとっていつもすでにそこ  
 にあり、理論的であれ、非理論的であれすべての実践の地盤である (IV, 146)。すなわち世界は不断の前提なのであ

る。もちろんこの世界は認識的活動の基盤であるばかりでなく、情動経験や意欲や評価の基盤でもある。いわゆる知覚の世界とは、この無言の具体相における世界の一抽象面である (E. U., 56-7)。

生とは世界が確実であるということにおける生であり、世界の確実性を現実に体験し、現実に遂行することである (VI, 146)。世界は現実に直接に経験され意識される直観的な環境、生世界なのである。したがって世界の前提性が科学の仮設の意味と異なるのはいうまでもない。すべての実証科学の仮設は「世界」という仮設を根拠にした仮設であり、世界という仮設にたいして、実証科学におなじ意味で、根拠づけを求めることは背理であろう (VI, 264-5)。科学が問題を立てるとき、それはこのあらかじめ与えられた世界の地盤における間である (VI, 124)。科学が生世界からそのつどその目的のために必要なものを利用するとき、科学は生世界の自明性のうえに立てられている (VI, 128)。科学の実験的検証はこの事実の表明である。客観的な妥当性や科学のすべての課題の解明は、あらかじめ与えられた世界へと戻り問われることを要求する。世界は恒常的な妥当の地盤であり、われわれが日常的人間として、また科学者として無造作に訴える自明性の不断に用意された源泉である (VI, 124)。生世界は根源的明証の領域なのである。すべての確証はこの明証へつれもどされ、かかる明証への再帰関係によって現実的真理をもちよる (VI, 130-1)。

ところですべてのものは、地平としてたえずわれわれに意識されている世界からのものである。すべての世界的な所与は地平における所与であり、地平のうちにはそれ以上の地平が含まれ、そして最終的には、世界的として与えられるすべてのものは世界地平を伴い、そしてそれによって世界的として意識される (VI, 267)。他方この地平は存在する客観にかんする地平としてのみ意識され、そして個別的に意識される客観なしには現実的たりえない (VI, 146)。しかし世界と世界内の存在者の与えられ方は根本的に異なる。世界内のすべての存在者は、その妥当の可能な転化様相すなわち存在確実性の様相化をもつ (VI, 146)。たとえば個々の対象は疑わしくなったり、否定されたりすることがある。しかし全体としての世界の存在は、疑われえない自明性をもつのである (E. U., 25)。なぜな

ら疑いそれ自身はすでにかかる世界における疑いであり、したがって世界を予想するからである。一切の意見、信念の訂正はすでに存在する世界を前提とする (VI, 112-3)。世界意識が〈正確美性の様相における意識〉(E. U., 25)とされる所以である。

またこの全体地平としての世界は、そのつどの対象の個々の地平と区別されなければならない。すべての対象はその性質規定、内的規定にかかわる内地平と、他の客観、共客観との関係にかかわる外地平をもつが、この内外両地平はそれらを包括する全体地平を予想する (VI, 166)。この世界はわれわれ個々のものにとつての独我論的世界としてばかりでなく、われわれすべてのものに共通のものとして、相互主観的にもあらかじめ与えられ (VI, 166-7)、また共同体の *Heimwelt* やその *Freundwelt* は、これらを包む全体としての世界によってとり囲まれているのである。世界は一時的あるいは持続的をなすすべてのわれわれの目標や目的を流動的にたえず含み、また志向的な地平意識をもあらかじめ含蓄的につつまこんでいる地平である (VI, 147)。すなわち世界は世界内の存在者の全体としてでもなく、また地平の完成された総合として与えられるでもない。それは無限に開かれた地平である。ここではカントのアンチノミーの問題は提起されない。世界は複数ということが意味をなさない単一性において存在するものであり、すべての複数や単数は世界地平を前提とする (VI, 148)。フッサールは世界のこれらの特性を超越と名づけたといわれるが、それは〈超越〉という言葉の伝統的な意味からも、またその現代的な意義からしても奇異なことではないであろう。

さてかかる世界が主題とされうるのは自然的構えのエポックエーによる。すなわち科学のおよび前科学的に解釈される世界のすべての一般的構造を、その与えられ方のへいかに〈かんして〉解明することへ関心を向けることである (VI, 147, f.)。もちろんかかるエポックエーは、もはや個々の体験作用の判断中止の個別的展開と解することはできない。自然的な世界の生のうちに遂行されるすべての妥当性は、たえず進展する地平性によって唯一のきり離しえない生の連関をなすからである。この生の連関の全体的遂行のエポックエーは、一挙に普遍的になされなければならない。

フッサールがかかる普遍のエポクケーの必然性に注目するに至ったのは、地平意識を主題的にとりあげたことによる<sup>(13)</sup> (Vgl. VIII, 132-62)。ところでエポクケーは世界を先験的現象に変様する。そのさい世界はそれが以前にあったままのその固有の存在のうちにとどまるが、しかしいまやたんに言わば具体的な先験的主観性における〈成分〉として示され、またそれに応じてそのアプリオリは先験性の普遍的アプリオリにおける〈層〉として示される (VI, 177)。われわれはここでもエポクケーないし現象学的な構えと生世界の関係について、前節で反省ないし本質と非反省的意識ないし事実にかんして言及したあの緊張関係と類似の逆説的な事態をみることができよう。この逆説的な事態は地平意識の問題が、一定の歴史的な主観性の歴史的制約を問うこと、すなわち西洋の科学や哲学ないし世界確実性の歴史的淵源を問うことへと尖鋭化されるとき、後節で問題とするように、さらに包括的な形で再現される。それにさきだつてわれわれはここで、生世界が科学の客観化的な思考によって構成される客観的な世界に対立しながら、しかもそれをつつみこむという事柄について言及しておかなければならない。それは生世界が先験性の成分や層として多様な与えられ方をもつ、ということから説明されよう。

自然的事実の領域から客観的な本質の領域への移行は本質的還元にもとずく。しかしこの移行はこの還元によってそのまま連続的になされるのでなく、じつは理想化の前提を踏んでいるのである。一九二七年フッサールは『イデー』の〈第一篇第一章全体にたいする異論〉という題名のつけられた断片において、「自然的世界から出発して、ただちにエイドスに移され、あたかもそのまますでに精密科学にいたっているかのように説かれているのは大きな欠陥であり、理想化のことが過視されている」(III, 390) という。もちろん『イデー』においてもすでに精密学の本質と記述学的本質の区別はなされていた。しかし理想化が仮設的前提であるとして、客観的科學の問題地平から根源的明証の領域である生世界への還帰の必然性が説かれるとき、この区別はあらたな展望を獲得する。

さて生世界内の存在者は流動的に類型的な遊動のうちにある。この浮動する可変性のうちに一般的構造、類型的規

則性が支配しているとフッサールは強調する。そしてこの一般的構造類型がエイドスの直観によって把握されるとき、変更することのない具体的な本質類型が見出されるといふ。ところで日常的な生においては自由変更における可能性には限界があり、実践的関心によってその完全性の度合が動かされる。この完全化の無限性として極限型態が先取されるるとき、理想的対象性が構成される(VI, 32-3)。物理学などの客観的科學についても事情は変らない。すなわちこれらにも特有の帰納性という不変の形式としての「無限に」がしのびこまされている(VI, 40-1)からである。無限に仮設であり、無限に確証することが科學の本質である(VI, 41)。かくして生世界内の存在者が現実的可經驗性によって特色づけられるのにたいして、客観的対象はその自体存在においては經驗されないカント的理念の性格をもつ Substruktion である(VI, 130)。科學の客観的な世界は、まず「第一に」感性的經驗によって直接的に知覚される環境的自然としての自然な natural (VI, 360, f.) 生世界から區別されなければならない。しかし他方「第二に」生世界は客観的科學が展開するものと等しい「基礎構造」をすでに前科學的に有しており、精密なものでないけれども、たとえば前科學的に空間時間的な世界でもある(VI, 142)。それゆえ逆にいえば客観的な世界は、生世界にかんする特殊な能作からうみだされた妥当性であり、生世界にたいして再帰関係をもつ。したがって科學的な観方が排去され、科學そのものが歴史的事実として顧慮される(VI, 150)とき、客観的な世界は科學的能作の形成体として、他の文化的所産と同様に、生世界の具体相にぞくすると考えられる。われわれが科學的思考に没頭することをやめるとき、われわれ科學者は生世界内の人間であり、われわれとともに全科學が生世界へ移される(VI, 133)。自然科學とは精神的能作にかんする名称であり、精神科學的に解明されるべき領域にぞくする(VI, 316-7)。客観的な世界の意味は、表現の了解によって迫理解される文化環境として生世界にぞくするのである。いわゆる精神史の課題はこの客観的精神の歴史の淵源を解明することなのである。ところでさらに「第三に」かかる客観的な構えがわれわれの歴史的な文化的状況としてひきうけられるとき、かかる構えそのものが歴史的精神的な意味を荷っているのだから、かかる構え

の地平としての客観的世界も生世界に包括されているといえよう。客観的科学的体系は、以前の成果を前提している能動性の連続的な構成から獲得された形成体であり、生成する科学の可能な能作の地平としてあらかじめすでに生世界にぞくする。したがって具体的な生世界はそれ自身の普遍的な具体相においては、科学的に真の世界を含んでいる(VI, 134)。客観的な世界は端的にまた一般的になんらかのある人格の現実的環境であるのでなく、人格がその現存在の地平において、ともに与えられまた把握をまぢかまえているものとして、意識するかざりでのみそうなのである。人が科学の発見についてなにも知らぬとき、その世界は科学の意味内実とともにその現実的環境にはぞくさない(VI, 186)。科学も生世界にかんして選択された一つの妥当な見方であるという意味において、歴史的に相対的な状況の真理という性格をもつのである。

もちろん客観的な科学の真理は普遍妥当性という一種の全時間性をもつ。しかしこの全時間性はそのまま妥当の全時間性を含むのではなく(E. U., 318)。へある時代の自然科学という標題のもとに総括される個々の正しい理論の無限の過程のうちに、われわれは仮設の過程をもち、その過程のうちには完全化の向上がある。全自然科学はますますそれ自身へ、その究極的に妥当する真の存在へいたり、真の存在が何であるかについてのますます改良された理念を与える。しかし真の自然は無限の遠くの〈極〉のように理論の無限性であり、近似してゆくという無限の歴史的過程に関係している(VI, 41-2)。客観的科学的諸規定はこの真の存在によく合った理念の衣 *Ideenkleid* なのである。理想化は自然な生世界にかんしては、日常的な先見を無限に踏み越える先見を可能にする。しかし現実に最初ものは生世界である。科学的諸規定は感性的諸規定の荷い手でもある真の存在の諸規定であり、もともと経験されず、この感性的諸規定を通してのみ示されるにすぎないのである(III, 90-1, 123-30)。フッサールによれば、数学や自然科学におけるモデルによる理念の直観化は客観的なものそのものの直観でなく、客観的理想の理解を容易にするのに適した生世界的直観なのである(VI, 132)。理想化は世界にかんする実用的前提であり、その前提が前提として自覚さ

れないとき、客観的な世界が主体と無関係に独立な真理をもつ自体的存在として、生世界的な主観と相関的な真の存在とすりかえられるのである(VI, 49, f.)。フッサールの科学にたいする批判は科学の方法が理想化にもとづくというフッサールの見解は、『イデー』第二巻においてもとられていた自然と精神という二元的な考え方から、生世界という一元的な世界観への移行と相応しているということはここにあらためて指摘するまでもないであろう。ギリシアにおいて表明され、ルネッサンスの人間性を支配した人間の理性への信仰、したがってまた理性の自己実現の場所としての哲学への信仰の復活、というフッサールの意図は、この自然観ないし世界観と一体となっているのである。

### 三 自 我

世界はもろろん透明なものとして、われわれの目の前に与えられているのではない。それは含蓄された無限な意味の多層な統一として、われわれに親密な無言の具体相であるというにすぎない。端緒は純粋な言わば無言の経験である。まずはじめにこのような経験をその本来の意味の純粋な表現へもたらされなければならない(E, 70)。しかし無言の具体相としての世界は、われわれに単純に与えられるがままの根源的な経験の世界ではない。それはすでに文化的な意味をもった沈澱した歴史性を荷っている。それは主観的能作の構成的形成の仕方へ、戻り問われることのできる所産である。したがってこの志向性の含蓄、世界そのもの歴史を表明化することは、隠された主観性への還帰を意味する(EU, 47)。しかしここでは自我は単純な心理学的反省においてのように、すでにできあがった世界のうちに見出されるのではなく、この世界を生成せしめているすべての能作を荷いまた果す主観として理解される(E, U, 48)。ところで自我は個々の体験作用とは区別されなければならない。純粹自我は現われふたたび去るということはあるが、生滅することはなく(IV, 103)。反省におとて変様するのは自我でなく、体験である(IV, 102)。自我は排去さ

れえない (III, 138)。機能し能作する自我は曲げられえない undeklinierbar のである。それが曲げられうるのは、自我の自己客観化にもとづく。すなわち世界における人格、人間 = 自我として構成されなければならない (VI, 189-91)。エポクケーがなされるとき、エゴもまた無言の具体相として与えられるのである (VI, 191)。したがってまずはじめに形成される現象学はたんに静態的である。さしあたって普遍的発生の問題が提起される場合でさえ、構成された世界がエゴにたいして存在するという制約のもとにある (I, 110)。生世界への還帰は自我への還帰と相関的である。体系的な志向分析に着手するさい、まず人間性のうちに客観化された先験的主観性と世界の相関が獲得されるのである (VI, 191)。「還元とは生世界とその世界内存在としての自我への還帰にほかならない。フッサールの本来の構成論は、この世界内存在の多層な意味構造の解明ないし解釈にあるのであって、その存在構造の根拠づけにあるのではない。<sup>(14)</sup>『デカルト的省察録』における他我や相互主観的世界の構成論にまつわる多くの困難も、フッサールがそれら両者の間を動揺していること<sup>(15)</sup>に由来する。相互主観的な世界が他我の了解を媒介として存在的に根拠づけられるでもない。また他の共同体が省察する哲学者の先験的主観性の枠内で感情移入によってのみ構成されるでもない。まずかかる世界の意味構造の志向分析が先決問題なのである。かかる志向分析は純粋な内観だけによってはなされない。実証的な経験科学の成果を離れては、かかる志向分析はなりたちえないであろう。フッサール自からも「デカルト的」と名づけられる方法に大きな欠陥のあることを告白している (VI, 158)。したがってエゴがその具体的な世界現象から体系的に戻り問われ、またそのさいその具体相において、その構成的な層やそのいいしれぬほど纏れあつた妥当性の基礎づけの体系において知られることが方法的に要求される (VI, 191)。すなわち自我が自己自熟のうちにいかに構成されるのかを追究するためには、生世界が志向的構造へ戻り問うための指標ないし手引きとならなければならぬのである。まず発端は単純に与えられる生世界であり、新しい視向は第二の反省段階において、自我極とその同一性に固有のものへみちびく (VI, 175)。それゆえ歴史的な主観からの意味能作の一定の歴史的発現を理解するには、沈

濃した意味を荷った生世界から、根源的な世界経験へと還帰しなければならぬ (E. U., 48, 1.)。

さて根源的な世界経験とは前述語的な感性的経験である。フッサールはこの感性的な経験の世界をドクサの領域、ヘラクレイトスの流動の世界とも名づけるが、その底層は運動感覺的 kinästhetisch な領野である。感覺はもともとたんなる与件の受容ではない。フッサールはのちにヒュレー的現象学の抽象性を告白してつぎのように自問したといわれる<sup>(16)</sup>。「連合の受動的能作を通して最後に把握へもたらされるという、内在的与件にかかわる内的領域についてのわたしのもの見解は、やはり古い心理学やその感覺論的経験論の残滓ではないのか」。自我は本来身体的であり、意識は身體感覺と不可分である。感覺は「わたしが動く」へわたしがなす」という意識を含む運動感覺的意識なのである。すべての感覺は直接的直観において知られる場所づけやそれにもとづく身体への関係をもつ (IV., 152)。感覺は身体において場所づけられた感覺であり、身体による運動感覺的進展という動機づけの連関からきりはなされえない。把握をうける感覺は、その現実的および可能的進展において、動機づけられたものであり、また動機づける序列、運動感覺的な感覺の体系に統覚的に関係づけられる (IV., 51)。身体は一般的に刺激されうるのでなく、一定の仕方での状況のもとで刺激されうるのである。刺激作用はその体系をもつ (IV., 154)。身体はいつも感覺状況をもつということができる (IV., 155)。また感覺はたんに受動的に觸発されることでもない。なぜなら身体は「知覚器官」であると同時に「意志器官」でもあるからである。たんなる物質的なものは機械的にのみ動かされ、間接的にのみ自発的に動かされるが、身体だけが直接的に自発的に（自由に）動かされることができ、そしてもちろん身体に所属する自由な自我とその意志によってそうなのである (IV., 156)。運動感覺的な感覺の進展は自由な進展である (IV., 58)。知覚のペースペクティブな表示体系もこの運動感覺的進展の相関的な多様性にもとづくのであり (VI., 164)。それは身体がこの方位の原点を荷うという唯一の特性を、その自我にたいしてもつ (IV., 158) からである。感覺の場所づけは客観的世界内への物理学的な位置づけではない。身体はたえず知覚領野のうちにあり、身体の動きはかかる知

覚の世界内の運動なのである。すべての知覚において、身体は自由に動かされる感覚器官の全体として、同時にそこにある (IV, 56)。この根源的な理由から、自我の環境の物的実在者は、身体にたいするその関係をもつ (IV, 56)。運動感覚の全体系はそのつどの運動感覚的狀況において現実化され、つねに知覚視野の物体現象の狀況と結合されている (VI, 109)。運動感覚的な意識は世界意識と一体となっているのである。意識が世界内存在であるということは、身体が自我の要素的な構造契機であるということによるといえよう。

感性的経験の世界への自我のかかわりあいと身体によるとすれば、文化的環境としての意味をも荷った普遍的な生世界へのかかわりあいには、自我が習慣的特性の基体であることにもとづくといつてよい。身体が感性的な運動であるばかりでなく、その振舞が文化的な意味をも表現するのはここにある。

さて意識はさまざまの異なる次元へ向って進展する波動である (III, 17)。それはそのつどの対象や地平をたえず越えてゆくことによって、つねに過去の意識を荷い未来を予料する。以前の生が取得したさまざまのものは死せる沈澱ではない。それは目下のところ注目されない背景として、現実化されていなくとも、不断の可動性のうちにある。意識されたものや意識所有のまわりには、無言の隠されたしかしとも機能している妥当の雰囲気、生ける地平が遊動しているのである (VI, 153)。ところで統粋自我とその体験やその生は分離されえず、抽象的にのみ區別されうるにすぎない (V, 99)。モナド的に具体的なエゴは現実的および可能的意識の生の全体を含む (I, 102)。したがって自我はたつたいま過ぎ去ったものばかりでなく、個人的習慣的に取得されているものや文化的伝統的な意識をも荷うものと理解される。すなわち自我は巨視的にも微視的にも歴史的呢のである。しかしさらに自我は流動的に多様なその志向的生とその生にたいして存在するものとして構成される対象とにおいてのみ具体的でありうる (I, 102)。このことはわたしがエゴとしてたえずわたしにたいして存在する環境をもち、その環境においてわたしにたいして存在するものとしての対象をもつという意味に理解されるべきである (I, 102)。この対象の持続的な存在やその規定のそのつ

どの性格は自我の習慣特性の相関であり (I, 103)、この特性はそのつどの自我の新しい作用によって、新しい持続的特性として獲得される。内在的時間の連続的な流れにおいてつくられるすべての持続の統一は、所屬の純粹自我をもった、たえず生成し増大するモナド的意識流へ結合され、そのさいこの純粹自我は任意に一定のコギトによって定着される (IV, 120)。もちろんかかる統一が相互主観的にも構成される (V, 114, ann.) のはこうかじもなご。

ところで自我がかかる習慣的規定性をもって体験流に関係するとしても、かかる自我の規定性の時間的持続やその規定性に特有な自己変化は、内在的時間を体験によって連続的にみたとすることを意味しない (I, 101)。それはそれが体験的に構成されていない現象学的持続の合間にも存在する (IV, 116)。したがって習慣的特性はいわば作用の遂行と同時に発生する第二の現実であって、作用に超越的であり、作用といかなる存在統一をも形成しないといえよう。それは生き抜くことにおいて直接的に知られるのである。<sup>(18)</sup> もちろん生き抜くことによるその与えられ方は、非反省的な自己意識ないし自己知覚としての自己把握 *Erfassen* にかかわることであって、自己把握 *Auffassen* としての反省的な認識を意味しないのはいうまでもない。しかしながらそのつどの各々の体験は、不断に流動する地平性によって、機に応じて用立て復帰させられうる妥当性を必然的な背景として、たがいにきり離しえない体系的に統一的な生連関をなし、現象学的時間のうちで分たれる異なる持続的体験は、相互に連関をもっているのである (V, 113)。自我の習慣的特性はこの生連関と相関的にのみ考えられるのでなければならぬ。さもなければ自己構成の現象学が現象学一般と一致する (I, 103) とはいえぬであろう。もちろんそれはノエマ的超越としての相関ではなく、内在における超越 (III, 138) の方向における相関である。エゴは自己自熟のうちで、いわば歴史の統一においてそれ自体で構成される (I, 109)。しかしいまやつぎのようにつけ加えなければならぬ。エゴにたいして存在するすべての対象性の構成的体系が具体的なエゴ (モナド) を統一として可能ならしめる普遍的な発生的形式によって結合されているのである (I, 109) と。「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約である」というカントの綜合判断の

最高原則をおもわせるフッサールのこの自我論的な言葉は、明らかに觀念論への危険を蔵している。フッサールのいう自己構成の現象学は、思弁的觀念論の轍を踏むことである。それは自我の習慣的特性の構成論が現象学の方法の変更を要求する<sup>(19)</sup>ことからも明らかである。しかしながら、自我は曲げられえない、したがって自我の構成的分析には生世界が手引きとされなければならないとフッサールがいうとき、觀念論的な形而上学を回避する方向を示していたのである。フッサールが最晩年になって問題とした理性の目的論は、じっさいこの曲げられえないという自我の事実性の問題の延長なのである。

#### 四 理性の目的論

志向分析は本質学的になされる。すなわち解明されるものは、直接的に分析する本質直観によって把握されうる類型的本質として、そのつど確定される(III, 170)。しかしその類型は「直観的な統一」(V, 132)であって、理想化の前提を媒介とする概念的体系によって固定化されうるものではない。精密に把握されえない流動的な類型の領域にかかわる本質直観を、理想化の方法としての本質思惟から区別して(E. U., 428, Anm.)、フッサールはつぎのよういう。「理想的本質を理想的極限として、すなわちいかなる感性的直観においても原理的に見出されないもの、形態学的本質が往々多少ともそれに接近するとしても、決してそれに到達することのないものとしてうみだすアイデアチオンは、とりだされた契機が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ありのままの抽象による本質把握とは根本的に異なるものである」(III, 170-1)。流動的なものであるときには、流動の理念を、曖昧なものであるときは、曖昧さの理念を形成しなければならない。ある領域において類型的な差異のみが見出されるとき、われわれは類型概念を形成しなければならない。それだからといって、われわれは流動のうちに耽溺することにはならない(V, 136)。もちろんフッサールの本質直観は神祕的な知的直観でもなければ、自体的に存立するものとしての

永遠の真理の諦視でもない。『論理研究』における範疇的直観の考え方は明らかにこのいわゆるプラトンの局面をしのばせていた。たしかにそこにおいても感性的概念を与える感性的抽象としての一般的直観と、純粹な範疇的概念を与える純粹な範疇的抽象としての狭義の範疇的直観は区別されている(L. U., III, 161-4, p. 183-4)。しかしこの区別は把握される内容ないし代表示する内容の差異、すなわち一次的内容と反省の内容という区別に関連づけられる(idem, 180)だけで、いずれも〈理念化的抽象〉であることに変わりなく、その区別の積極的な意義は自覚されていない。フッサールはのちに範疇的代表的説を放棄したという(idem, V)けれども、その当時の『イデー』第一篇文章の本質学の記述も、やはり同じ思想的平面でなされていることに変わりないことは、われわれもさきに指摘した。ところで現象学の対象領域にかんして、記述的操作のほかに理想化的操作が存在しないかどうかは別としても(III, 173)、類型の本質は事実との直接の関係を離れてあるのではない。事実ここではその本質の事実として存在し、そしてただその本質によってのみ規定されうる(VI, 183)と考えられなければならない。類型の本質は自由変更の可能性の枠としての、変更することのなす Spielraum であり(E. U., 31-2)、理想化にさきだつて未規定的可規性として、へあらかじめ規定されている形式的な存在様式(VI, 28-9, p. 33)である。それは流動的に生きた地平のうちにあたえず含蓄されている本質なのである(VI, 383)。いうまでもなくここでフッサールの考えは實在論的な考え方が顕著である。しかしそのさいこの本質を把握するものとしての直観そのものに、直観的近接と隔遠が存在する(V, 104)と、いうことが顧慮されなければならない。闡明の方法には所与の近接と隔遠が必然的に伴うのである(III, 155-7)。闡明の過程には直観化の過程すなわち明晰さの範囲の外延的拡大と、直観的なものの明晰さの増加の過程が考えられるが(III, 158-9, V, 103)、いずれにしても絶対的の近接、絶対的な所与は理想なのである(V, 105, E. T. I., 253)。フッサールは無言の具体相におけるエゴや世界を、その発生あるいは構成の順序や段階にしたがって、体系的に表明化することによって、それらの全体的自己呈示をもたらしうことができると考えるが、その世界や自我の現象学解明は避け

られない相対性、求められた究極的な妥当性のかわりに暫定性を留めているのである(G. T. L., 230)。それはその段階においてなんらかの素朴性を克服しているが、さらに克服されなければならないその段階の素朴性を併い(Indt)、すでに発見された層やそこに能作されているものの解明にかんして相対的である(VI, 171)。絶対性としての直観が理想であるという意味でも、また表明化そのものが無限に進展するという意味でも、現象学の真理は汲み尽されぬものなのである(V, 131 u. F. T. L., 218)。現象学はつねに初めからの繰返しを必然的とするといわれるゆえんである。

フッサールがそこに現象学の不断の自己批判の課題があることには、われわれもさきに言及した。しかし現象学の真理のこの非完結性は、主観が感性的な自然な世界を構成するものとしてばかりでなく、時間的に自己構成する主観として歴史的発生的に解されるとき、さらに拡大深化された展望のもとに考察されなければならない。世界とはまず自然な世界であるばかりでなく、文化的な意味をも荷った精神的歴史的な世界であり、かかる世界を構成する主観は不断に自己自熟する。したがって志向性を主題とする分析の働きそのものが歴史的地平的なのである。それゆえわれわれがそのつどの地平においても暫定的真理そのものが、すでに歴史的相対的であると考えるければならぬであろう。しかしそれは必ずしも歴史主義的な論定を意味しない。歴史主義の主張する事實は批判的に吟味されるに及ばない。なぜならその事実が事実であるという主張が意味をもつ場合には、すでに歴史的アプリアリを前提とすることである(VI, 383)。もちろん歴史主義の主張は無制約的な前提としてでなく、控え目な懐疑という巧妙な逃げ口上ないし引込み思案の形をもとりうる。しかし普通の意味での歴史的な問題提起は、普遍的な問題地平としての歴史を予想する。「歴史的に自体最初のものとはわれわれの現在である。われわれはいつもすでにわれわれの現在の世界を知り、われわれはそのうちに生き、いつも開かれた無限の地平によってとりかまれているということを知る。地平の確実性としてのこの知は習得された知ではなく、かつて現実的であって、ただ背景となってしまう沈下した知ではない。地平の確実性は主題的に解釈されるためには、すでに存在しなければならぬし、われわれのまだ知らぬもの

を知らんとするためにはすでに前提されていなければならない」(VI, 382)。いかなる懐疑もこの普遍的な地平を土壌とするのである。

しかしながらこの地平の確実性を前提とし、そのアプリオリな構造を体系的に表明化することによって、世界や存在者の全体的自己呈示をもたらしようという考え方そのものが、すでに歴史の事実性によるのでないであろうか。フッサールも「その特殊な性格がいかに異なるのであれ、すべての学、したがって学の意味でのすべての真理は、それ自から歴史的空間のうちにある理想化に由来するのではないのか。それ自から理想化に由来する歴史のアプリオリを前提するのではないのか」(VI, 363)と自問する。もちろんここでいわれている理想化が、われわれがさきの問題とした精密科学のそれとしての理想化より、さらに包括的な意味でいわれていることはいうまでもない。すなわち歴史的事実したがって現在の事実もアプリオリにもとずいてのみあるとしても、このアプリオリそのものが歴史的存在を予想するのではないのか(VI, 363)。われわれが歴史のアプリオリを方法的体系的に認識せんとするとき、そのアプリオリそのものが歴史の事実性であり、したがってまた歴史のアプリオリを予想するのではないのか(VI, 362)。フッサールが客観的科学の意味の歴史的發展を解釈するとき、すでにこの逆説的な事態に直面していた。そのときフッサールのもらしたおおよそつぎのような言葉から、この事態の解釈の方向をうかがうことができよう。「端緒の理解は今日の形態での与えられた科学から、その發展を顧みることにおいてのみ与えられる。しかし端緒の理解なしには、意味の展開としてのこの發展は無言である。われわれはジグザグに進退しなければならぬ。……ある種の歴史考察や歴史批判においてはたえず歴史的飛躍を必要とする」(VI, 56)。ところでわれわれに問題となっているのは、過去の歴史的事実の批判的考察でなく、現在の歴史的地平なのである。したがって歴史的飛躍は過去と現在の間のジグザグの進退だけでなく、未来への予料という契機も顧慮されなければならない。フッサールの歴史の考察が目的論的であるということは確かにこのことを示唆している。

ところで地平の自由な変更のもとに遂行し、歴史的世界の変更することのない本質構造を発見する能力が、事実的な根拠からとき明かされぬとしても、それが人間のうちで止みえず、一般に欠きえないということは示されなければならない(VI, 363)。われわれはこの問題によって animal rationale のうちに機能している理性の一般的な深い問題地平のまえに立たされるとフッサールはいう(VI, 363 ff 385)。すなわちすべての類型の事実性は一般的な人間的なものの本質要素のうちに根をもち、その根のうちにすべての歴史性を貫いている目的論的理性が表明されているのである(VI, 386)。普通の事実の歴史が意味をもつのは、普遍的な歴史のアプリオリにもとずき、さらにそれは必然的に理性の普遍的目的論の問題へ導く(VI, 386)。現象学それ自体の歴史の事実性も、かかる目的論的理性ないし理性の普遍的目的論の先取によって克服されえよう。『危機』におけるフッサールの客観的科学的発展や哲学史の批判的な歴史的思考も、じつはすでにかかる指導的理念のもとになされている。「哲学や科学は人間性そのものに本有な普遍的理性の啓示の歴史的运动であろう」(VI, 13-14)。歴史の統一をなしている志向的内面性の隠れた統一のうちに究極的にめざされているものは、歴史的事実の背後において、意味的な終極的調和を照しだす批判的全眺望の明証についての証明される(VI, 74)。ところで志向分析がそのつどの地平における分析であり、現象学の真理そのものが暫定性を免れぬとき、かかる理性の普遍的論も自体的に完結したものとして把えられることはできぬであろう。「すべての開かれた地平は新しい地平を目覚めさせる。けれども無限の流動する運動のうちにある無限な全体は意味の統一に向けられている。しかしもちろんわれわれがその意味をそのまま全体的に把握し理解しうるのでなく、この全体的な意味の広さと深さをその無限の総体性において獲得するのである」(VI, 113)。この総体性はあらかじめ決定された原理としてではなく、そのつどの地平において人格的理性のひきうける統制的理念として先取されるのだというべきである。すなわち理性の目的論は主体の自律と離れては存在しえない。理性は人格的能動性や習慣性の中に生きる存在としての人間に特有のものである。この生は人格的なものとして恒常的に発展する志向性における絶えざる生成

であり、この生のうちに生成するものが人格そのものであり、その存在は絶えず生成することである (VI, 272)。この人間の人格的な生はさまざまな段階の自己の自覚と自己責任のうちに進展する。現象学的エポックは普遍的な自己責任の段階にいたる〈意志の決断〉(VI, 148)であり、まったく人格的な変化を成就するために召命される。この人格的な変化はまず宗教的回心に比較されえようが、それをこえて人間性そのものに課せられる実存的变化の意味を蔵している (VI, 140)。哲学とは自律と意志の決断によってひきうけられる〈自己開明の絶えざる運動のうちにある ratio〉(VI, 273)のである。理性の普遍的な目的論は理性的な主体の事実性を人格的な *Willentlichkeit* においてうけとめるときにのみ目覚まされるのだといわなければならない。「ひととは生きいきとした真理を、絶対的な生の生きた源から、その生に向けられた自省から、自己責任の不動の自覚においてもつ。そのとき真理は虚偽に絶対化されるのではなく、体系的に解釈されるその地平において絶対化される」(F. T. L., 265)。目的論的理性や歴史の目的論は絶対の領野のうちに完結的に展望されうるのではなく、開かれた理性や目的論として、そのつどの地平において把握される課題である。したがってそこに絶えざる自己批判とその批判の批判という課題が要求される。「哲学や科学は合理的である。しかしそれはより高い合理性への途上にある。それはその不十分な相対性をつねにあらためて発見し、真のまったき合理性への努力と意欲的な闘いのうちに推進される合理性である。この合理性は無限なものの中に存する理念であり、事実上必然的に途上にあるということ、しかしそこに究極の形態が存在し、それがまた同時に無限性と相対性の始源形態であるということが発見される」(VI, 274)。現象学の真理は主体の事実性にもとづく連続的な有限化の企てのうちにあり、目的論的な無限性への予料はこの有限化の自覚においてのみ存在するのである。(J)

(一) W. Illmann; Husserls Vorphänomenologische Philosophie, S. 42

(二) (c) E. Fink; Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien Bd. XXXVIII, S. 355

- (4) Vgl. E. Fink: op. cit., S. 364. 現象を現象として規定することは、現象的な所与性ではなく、思弁的規定の主題である (E. Fink; L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 70)。なる同じ問題はカントの先験的対象にもいってよいのは「キリウと理われている」(拙稿「カントの形而上学」哲学研究四百八十一号六一〜二頁)。
- (5) E. Fink; Was will die Phänomenologie E. Husserls, *Tatwelt* Bd. X, S. 15ff.
- (6) E. Fink; Die phänom. Philoso. usw. S. 360ff.
- (7) Vgl. L. Landgrebe; Sehnsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie
- (8) A. Schutz; Das Problem der transzendenten Intersubjektivität bei Husserl, *Philosophische Rundschau* 5, S. 97 f.
- (9) Vgl. R. Ingarden; Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IV, S. 556 ff. u. 564 ff.
- (10) 把持が純粹な受動性の粹肉性の志向的変様であり、能動性の関与なしに、絶対的に硬直した法則にしたがって進展する (E. U., 122) のにたゞこべ「くつかまえられてあること」はその上に層をなす、本来対象化的な、すなわち対象を主題となし、*あまうは*とともに主題となす受動性、能動性における一種の受動性である (119)。なお能動性と受動性の区別は硬直したものでなく、その意味は分析の具体的状況を顧慮して、個々の場合に応じて汲みとられるべき。記述と対照化の手段である (119)。
- (11) E. Fink; Das Problem der Phänomenologie E. Husserls, *Revue intentionale de philosophie*, Tome 1, S. 266 f.
- (12) C. Brand; Welt, Ich und Zeit, S. 16
- (13) L. Landgrebe; Der Weg der Phänomenologie, S. 189
- (14) A. Schutz; op. cit. S. 106-7
- (15) E. Fink; *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 78
- (16) C. Brand; op. cit. S. 27, Ann.
- (17) R. Ingardens kritische Bemerkungen zu den *Cart. Med.*, *Husserliana* I, 217
- (18) C. Funke; Zur Transzendenten Phänomenologie S. 11
- (19) Vgl. R. Ingardens kritische Bemerk. usw. S. 216-7.

## Zur Problematik der phänomenologischen Wahrheit

von Sôzaburô Tsunetoshi

Die Wahrheit des Phänomens ist in concreto die Wahrheit in der jeweiligen Situation des Subjekts. Sie steht also in einem unzertrennlichen Zusammenhang mit der Faktizität der Situation, imfolgenden auch das Wesen immer auf ein Faktum angewiesen bleibt. Paradox zu sein scheint zunächst diese Zusammengehörigkeit von Wesen und Faktum. Denn die Behauptung der Phänomenologie, daß ihre Wahrheit immer eidetisch bleibt, vermag doch nicht der faktischen Bedingtheit zu entkommen, da die Phänomenologie selbst sich in eine faktisch bestimmte, geschichtliche Situation engagiert. Allein diese Paradoxie löst sich auf, wie mir scheint, durch und in ein Spannungsverhältnis zwischen der Teleologie der Vernunft und der Selbstbesinnung des Subjekts. In diesem Gesichtskreis behandelt der vorliegende Aufsatz einige in Frage stehende Sachen in der Phänomenologie E. Husserls, wie phänomenologische Reflexion, Welt, Ich usw..