慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	現象学における問題点とその行方 : 生命界学の可能性を中心として
Sub Title	Die Problematik der gegenwartigen Phanomenologie und die Richtung ihrer Auflosung : Uber die Moglichkeit der Lebensweltwissenschaft
Author	山本, 万二郎(Yamamoto, Manjiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1967
Jtitle	哲學 No.50 (1967. 3) ,p.99- 127
JaLC DOI	
Abstract	Zunachst nach Landgrebe im "Symposion", zielt die Lebensweltwissenschaft das Apriori der Lebenswelt zu erfassen. Aber einerseits ist die Lebenswelt der Heraklitsche Fluss, und doch andererseits ist das Apriori eine Idealisierung oder die wesenheitliche Allgemeinheit. Also gibt es eine Aporie hier. Aber er behauptet, dass die Aporie dadurch aufgelost werden kann, dass die Gewissheit des Apriori aus der Ur-Evidenz als Selbst-Ur-Erlebnis in der lebendigen Gegenwart geschopft wird. An diesem Punkte ist auch Enzo Paci gleich dem Landgrebe. Aber dabei das transzendentale Subjekt ist nach Landgre als das einzelne Ich verstanden, denn er das Ich mit die "Jemeinigkeit" von Heidegger identifiziert. Dagegen Enzo Paci betont die Intersubjektivitat. Dann Jose Gaos stellt einen Ansatz an diesem Punkte. Nach ihm gibt es ein grosse Problem uber das transzendentale Subjekt. D. h. der Ubergang vom vielen individuellen Ich zu dem einzigen transzen-dentalen Subjekt kann den Ubergang vom Dogmatismus des einzigen Subjekts zu der Intersubjektivitat nicht zugleich bedeuten. Der Ansatz der transzendentale Intersubjektivitat nur macht das Problem mehr kompliziert. Zudem zweifelt er an die Gultigkeit der Reduktion, und an die Moglichkeit der Unterscheidung zwischen Psychologie und Phanomenologie als Wesenslehre. Letztlich zeigt Wild, dass der Gedanke der Lebenswelt bei Husserl von vielen folgenden Phanomenologen (insbesondere Merleau-Ponty), Psychiatern und Existenzphilosophen anerkannt ist, und dass das Apriori auch von dem neueren Gesichtspunkte des " Lived Body " neuerlich expliziert werden kann. (unvollendet)
Notes	第五十集記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000050-0108

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

現象学における問題点とその行方

—— 生命界学の可能性を中心として ——

山　本　万二郎

一

フッサールの現象学には，その展開の中において，いろいろと問題点があるが，彼の後期思想の中心は「生命界」概念にあるということは，言うまでもないことである．そのためか，1963年メキシコにおいて行なわれた第13回国際哲学会議は，そのシムポジウムの主題としてフッサールの「生命界」概念を取上げた．そのシムポジウムの記録(1)は同会議の記録(2)と共に1964年出版されたが，その会議の記録（第9巻）の中にも現象学関係の論文を数篇見出すことが出来る．そこで本稿の目的は，それらの記録及び論文を紹介すると共に，そこにおいて現象学における現時点においての問題点を見出し，更にそれ以後に現われた諸論文等によって，その問題点がどの様に展開されて行くか，即ちその行方を探って見ようと思うのである．そうしてその問題点の中心は副題として示した所にあると思われるので，諸論文の紹介もその点を中心として論述しながら，それに関与する論点をも次第に指摘して行きたいと思う．又紹介する順序も，必ずしも記録通りでなく，論点の展開の順を追うて進めて行く．

(1)　Symposium sobre la noción Husserliana de la Lebenswelt.
(2)　Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia, Mexico, 1963.

二

シムポジウムの記録において，ランドグレーベは「生命界のアプリオリの先験的学問の方法問題[(3)]」と題し，次の様に論じている．

生命界の現象学的学問の方法問題は，現象学的構成的分析にとって単なる一つの問題なのではなくて，先験的主観性の構成的機能の最深の次元に関係する．しかるに先験的主観の導入に関してアポリーを見出すが，それを乗り越えることによって，フッサールは，これまで到達した一切のものを再び問題とし，その背後の新らしい次元を開こうとするのである．26(以下同様数字は前掲シムポジゥムの記録の頁数を示す)

(3) Ludwig Landgrebe: Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori.

そこで以下論ずる所は，①「危機」における生命界問題の概略，②歴史的世界としての，及び直接的自然経験による世界としての生命界の概念，③生命界のアプリオリ獲得の方法，そのアポリー，その解決への途，となる．27

彼はこの様な順序で論述を進めるのであるが，ここでは，①と②とを省略し③のみを紹介する．そこでは生命界のアプリオリの現象学的学問は如何なる方法に基づくか，41 ということが問題となる．

彼によれば，歴史的世界としての生命界のアプリオリを求めるのに，先づ前述のように37 歴史家の行う所に留まることは出来ない．というのはそれは経験的普遍性に達し得ても，歴史形成の無制約的普遍性に達し得ないからである．それ故現象学的学問は，何ものも固定的持続的ではない所の流れとしての歴史の局面を越えて，反省において先験的主観性の中における歴史にまで上昇しなくてはならぬ．

そこでこのようなアプリオリを露呈する方法として，先づ静的現象学の

立場が考慮される．しかし構成的機能とそれによって構成される存在との間の本質的相関を求めるこの方法は，更に乗り越えられねばならぬ．というのは，そのように存在をその本質類に関して静的に区別することによっては，その存在の現象する地平即ち世界と，その世界の地平を構成する機能とを視野に入れることが出来ないからである．というのは，世界意識と事物意識とは根本的に異なるからである.42 即ち世界は単なる一つの存在者として存在するのではない．世界とは，それに対して複数とは無意味であるような唯一性において存在し，あらゆる複数及びそれから生ずる単数とは，既に世界地平を予想するものであるからである．そうして今や世界地平は，この様な唯一の世界の歴史としての世界史の地平なのである．

そこで静的現象学を越える反省にとっては，反省する主観性が，歴史の変遷をこえて，歴史を可能ならしめるアプリオリに向うことが要求される．所が，あらゆる学問は理念化に基づくのではないか．従って歴史のアプリオリも理念化に基づくのではないか，という問題が起る.43

確かに学問である以上理念化によらねばならぬ．しかしその際理念化ということは，フッサールが「危機」において近代科学の成立に当って述べた意味と異なり，それより一層深い根本的な意味である．しかし何れにせよ理念化である以上，ヘラクレイトス的流れや歴史的世界地平とそれを構成する主観との相関というものと理念化である所のその流れの本質概念とは，どのように結びつくか．ここにアポリーが見出される．そうしてそのアポリーがどの様に解決されるかに問題がある．

そこでこの様な歴史的アプリオリは，歴史の前学問的体験にとっても，歴史の経験科学にとっても，その可能性の制約であるが，この様な歴史のアプリオリも先験的主観性との関係においてのみいい得ることである．それ故問題は，究極的に基礎づける主観性としての先験的主観性への還元において獲得され開示され得べき原明証の問題に帰着する．というのは，この原明証とは，「第一哲学」(4)で絶対経験といったものに関係するが，歴史

のアプリオリは，プラトン的イデアでも，デカルト的生得観念でも，カント的理念でもなくして，反省する先験的主観性の最深の自己経験の領域に外ならないからである。

(4) フッサールは「我あり」と「世界あり」とを根源的経験と解している. (Husserliana, VIII. Erste Philosophie, I, S. 40. 55) (筆者)

それでは先づ原明証において経験される歴史のアプリオリとは，どの様なものか．それはヘラクレイトス的流れとして自らを構成する所の，究極的に構成する主観性の時間的構造である．その構成は，その都度の「生き生きした現在」において行なわれる．それ故歴史的にそれ自ら最初のものは現在である．しかもわれわれはいつもわれわれの世界について知っており，又われわれは，まだ知られていない現実の開放的に無限な地平にとり囲まれて，この現在の世界の中に生きていることも知っている．この地平確信としての知識は，習得したものでもなければ，又いつか現実に知られて今単に背後に沈んでいる知識でもない．地平確信は既にそこにあって，テーマ的に解明され得るものである．即ちわれわれがまだ知らないものを知るためには，地平確信が既に予想されているのである．かくて現実的に歴史的なものが意味を持ち得るためには，地平確信としての歴史的アプリオリが既に予想されているのである.44

それでは，自己の世界経験を有し，世界の歴史的地平についての自己の経験を有する自我として自らを見出す先験的主観性を露呈する所の原明証とは，どの様なものか．それは事実性の単なる経験ではない．原明証が自らを表現する文章は，確乎としていつも繰り返えし明証的となり得るものである．それでは，その際われわれはどの様な方法でこのような原明証に到達し得るか，いいかえればどのようにして歴史的世界の普遍的な，その限りで固定的な，いつも根源的に真正なアプリオリをとらえ得るのであるか．われわれはいつでも自ら反省することによって，自らが可能的に反省

することが出来，そうして地平を眺め地平の中に解明的に入り込むことが出来る所の自己を明証において見出す．しかし，われわれは，われわれ人間の歴史的現存在と，その際その生命界として解明される所のものとを，全く自由に考え直し，虚構し返えすことが出来るのであり，又そのように出来る自己を知っている．そうして正にこの自由な変更と考え直しとにおいて，本質普遍的な組成が，流れる生き生きした地平の中にたえず含蓄されている本質として，必当然的明証において現われるのである，(「危機」383)

このようにして，歴史的世界としての世界を所有する可能性の条件は，自然界の感性的知覚による構成の機能であるばかりでなく，先験的主観性の時間的な自己構成の機能でもある．そうしてその時間的な自己構成の中において，それぞれの生き生きせる現在は，沈んでしまっている過去の彗星的な尾と，未来の開放的地平とを有する現在である．それ故その条件は，伝統を持つ世界即ち歴史的世界を所有する可能性の条件である．これらの構成機能は匿名的のままであることもあり得る．即ちこの世界地平を所有する根拠への接近の途は隠され閉されていることもある．しかしその世界地平は欠く事が出来ない.45 若し欠いているとすれば，われわれの世界は交通可能な人間全般の世界ではないであろうからである．この様にして原明証の中に見出される歴史的アプリオリは，生命界的現存在の不変の型の概念（「危機」185）であるが，それは自然的生命の予見の予持から得られる客観的論理的アプリオリと異る．

それではそのヘラクレイトス的流れは，その必然性において，どの程度まで再び流れの理念の下に立たされずに，概念的にとらえられたものとして齎らされるか．その理念化の問題に関し，フッサールは明確な解答を与えていない．唯その暗示のみを辿るに過ぎない．とはいえフッサールは，その方法の意味を明らかにするものとして，「世界論理学」に対し，「究極的論理学」として区別している．元来今まで述べた様に歴史的アプリオリ

は，究極的に構成する自我への反省と，原体験としての自己の原明証とによって得られる.46 しかるにこの自我は，「無変用的[5]」のものであって，多義化によってのみ自我と名づけられるものである．無変用的とは，ハイデッガーのいう各自性[6]に外ならないが，それは普通の理念化による論理的普遍性と，それに対する個別性又は特殊性との区別を越える唯一性である．従って歴史的世界としての生命界のアプリオリの本質把握，即ち直接的にして究極的な確信の本質把握に対して，個を仲介する普遍の場合が考慮され，かくてエライのいう「アプリオリの危機[7]」が生ずるのであるが，元来ここにおいては仲介は無用である．何故なら究極的に基礎づける主観性は，それの構成する世界と共に，無変用性において，一と多との弁証法を越える唯一性だからである．この唯一性においてその主観性は，自らの中に，すべてに共通の一つの世界と人類とを含蓄する．いわば自己自らを仲介する直接性として自らを発見する．

(5) undeklinierbar.
(6) Je-meinigkeit.
(7) エライによれば本質が生命の法則性となる限り，本質と事実との根本的相違はなくなる．Eley: Die Krise des Apriori, Phaenomenologica, 10, 1962. S. 19. (筆者)

その発見の方法としてフッサールは，それが不変的構造の概念である限り理念化というが，それは前述の様に注意して理解されねばならぬ．しかし理念化である限り，完結しない一つの企図である．従って理性は一つの世界の概念的に把握された全体で以て満足しない．その理性は志向的理性として，既にいつも自らを去り，そして自らを越えるものである．従ってアプリオリは不変的のものであるが，概念的に把握されたものとして汲みつくされるものではない．若し汲みつくされるとすれば，それは固定化するものである.47

かくてアポリーの解決は，フッサールの志向性の概念の中に含まれる．

換言すれば，一歩一歩充実して行くが，いまだ不定の開放的である地平への志向的進出を可能にする所の，いまだ空虚な原志向を以て，歴史とその目的論は始まるという思想の中に，その解決は既に含まれている様に思われる.(「危機」393) しかしこの先験的生命の新らしい地平を自ら拓くものとしての充実は，「それ自ら」において既に存在し先天的に確立している可能性の現実化ではない．この様な可能性は絶対精神の場合である．そうではなく，その可能性は，洞見され把握される可能性としての可能性である．還元によって，アプリオリのイデア化，神的知性化，絶対精神化は排除されるのであるから，ヘーゲルの様な弁証法的又は仲介的な考え方は除去される．唯原志向によって，予示されはするが無限に開かれたものを示す目標方向のみが確立する．従って現象学的理性は開放された理性であるが，それは自己を理論的（論理的理念化的対象化的）にとらえるのではなくして，その自己可能性は意志性としての可能性であって，自己の自由の獲得実現の遂行においてのみ可能となる．かくて先験的主観性の存在根拠は，自由の遂行においてのみ経験される.[48] これは自由及びその根拠の理論的認識不可能性（カント）と関係し，更に深く，生命界のアプリオリの対象化不可能性又は理念化不可能性の根拠であって，それは世界地平の開放性に基づく．従って理性的主観性の原志向の充実は，その主観性の経験又は実験において始めて生ずる．

この様な志向性の本質によって，先天的と経験的歴史的との伝統的対立は克服されよう．生命界を構成する主観性の無制約的普遍的構造としての，その「意志性[(8)]」は，「いつも既に自己を出ている[(9)]」という意味でハイデッガーの超越に該当する．

(8) Willentlichkeit.
(9) Schon-immer-über-sich-hinaussein.

以上はフッサール自身の言ではなく，その解釈である．このアポリーの

解決の困難は，フッサールの反省の概念に基づく.49

これを以てランドグレーベの論述を終るのであるが，彼がその最後にいったフッサールの反省概念についての批難は，彼がそこに指示している様に，彼の論文「フッサールのデカルト主義よりの袂別」(10) (Philos. Rundschau, 1961) の中にあるが，同論文は1963年「現象学の途」(11) と題する著書の中に含まれて出版された．それによると，フッサールの反省というのは対象化的反省であって，それによっては自我について，自我の作用の結末のみがとらえられるのであって，決して自我の作用の状況はとらえられない．後者はこの様な反省によるのではなくして，むしろそれに先立ってあり，しかも自我はこの様な自己の同一性を反省の前にいつも知っているのである．勿論それは匿名である．しかし匿名という事は対象化的反省によって止揚されない．むしろそれに先立ってある．いいかえればかかる自我の同一性はたとえ反省的とはいえ対象化的にはとらえられずして，弁証法的なものとしてのみとらえられ得る．要するにフッサールは存在と対象的同一性とを同一視した所に誤りがある．勿論フッサールもそれに気づき時間意識の分析において既に暗示を与えていたといっている．(同書 201) 要するに彼によればフッサールのいう反省によっては先験的自我の真のアプリオリはとらえられ得ないというのであろう．

(10) Husserls Abschied vom Cartesianismus.
(11) Der Weg der Phänomenologie.

ランドグレーベの所説を見るに，それによって生命界学の基礎づけが充分明確に行なわれたとはいえない．彼のいおうとする所を要約すれば，先験的自我の原明証としての「生き生きせる現在」において歴史的世界地平の原型即ちアプリオリを見ることが出来るというのであろう．しかし彼はそれを以て歴史的アプリオリの解説に満足せずして，流れる中に不変的ではあるが，原志向の充実は経験を待たねばならぬといっているのは，歴史的

世界地平の構造一般に満足せずして，実質的意味を持つアプリオリを見出そうとしたのであろう．フッサールは歴史のアプリオリをテロスと解している．従ってランドグレーベのいう原志向の目標とはテロスに外ならないであろう．テロスこそ歴史的なものの成立根拠として既にあり乍ら，実質的には後に見出され充実されるものであろうからである．

しかしそれでも尚不明の点がある．というのは，彼のいう歴史における主体はどの様なものであるかということである．いいかえれば，経験的自我であるか，先験的自我であるか，又後者であるとしても個人的なのであるか，又は相互主観的なのか，ということである．彼の前掲の論述による限りでは，即ちハイデッガーの各自性と関連しつつ自我の唯一性を強調する限りでは個人的と思われる．しかし歴史のアプリオリは，少なくとも生命界学のアプリオリである以上，それを以てつくし得るであろうか，という問題が起きる．

三

この問題を考慮しつつ，同様に生命界学の成立を試みるのは，エンツオ・パチの「生命界学」[(12)]なる論文である．彼はそれを５大項目に分け，更に幾つかの小項目に分けて論述しているが，その５大項目を略示すれば，①基礎的なものとしての先験的感性論，②機能の学としての生命界学，③学問的普遍性と実存，④新らしい学問としての現象学，⑤目的論的生命と生命界のアプリオリである．この中生命界学の成立の問題にとって重要なのは，③と④である．⑤は主要なものであるとはいへ，③と④で論述されたものの結論的再確認である．①と②とは生命界学の成立にとっては，それへの前過程としての意味はあるが，中心的問題それ自身ではない．従ってここでは③と④を主として述べようとするのであるが，①と②とは彼の特有な見解であると共に次の問題に関係があるので，簡単に述べて行こう．

(12)　Enzo Paci: Die Lebensweltwissenschaft.

① フッサールによれば，カントは絶えず生成して行く意味内容としての直観的環境に対する構成的悟性を見逃したのであるが，悟性と感性とは密接に関係している．元来世界の経験は種々相を呈しているが，経験された世界は統一的なものとして存在し，しかも訂正されて行くのである．フッサールはそれを現象様相というが，知覚もその一つである.51 しかるに知覚は身体的なものであり，生命契機である．即ち生ある身体は知覚機官のはたらきにおいて生きている．身体は見，聞き，触れる等の局面を有する．かくて身体としての自我は運動するものに帰着する．そこに運動感覚の問題が起きる．この問題がフッサールの先験的感性論の問題である．それ故ここにおいて自我は単なる「我思う」から「我動く」「我行う」となる.52 身体は受動的又能動的に自然と関聯する．かくて現象学的には世界の現象は身体の現象であり，私の身体の現象である．その限り主観的である．そうして他の身体も最初は単なる物体であるが，次に他の生ある身体となり主体となる．この自他の関係は，両者の弁証法的対立が運動感覚の平面におかれていることを示す．ここに労働の現象学が生ずる.53 労働とは身体と物体との間の運動であって，そのために身体が格下げされ搾取され物神化される．そこにヘーゲルやマルクスのいう主と奴，資本と労働との弁証法に示される様なことが起る．

そこで私が身体の中で感じ生きることを経験するならば，それは行為し得ることであり，それは単に現在に閉ぢ込められずに未来を計劃し過去を回復し得ることであって，これが行為可能性又は実践可能性である.54 フッサールにとっては主体性と実践とは密接な関係にある．それは私益と公益，関心と無関心との弁証法的対立と結びつく．即ちフッサールのいう「無関心的観察者」とは，関心の欠除であるが，それは世間的物神化的関心から自由となって，相互主観的歴史的目的論的関心に変わることを意味する.55 というのは現象学的還元とは，歴史的目的論的関心にわれわれを近づかしめることであり，理論的無関心とは，理論への無関心であり，実

践への関心であって，相互主観的な社会的な意味を歴史に与える能力を意味するからである．元来認識とは暗黒な物神化から表象化し現象化することである．かくて人間は世間的(私益的)実践と世間的なものから自由な実践を区別しなくてはならぬ．後者は前者との弁証法的争いの下にあり，相互主観的歴史的な地盤の下にある．かくて歴史とは世界を相互主観的共同生命の社会としての開放的世界として回復することであり，隠れた生命としての共同生命を表現し明らかにすることであり，眠りから目覚めへ，受動から能動へであり，世界の変革を目指すものである．この場合物体は客観化から主題化される.56 主題化とは時間の中において目的(テロス)に向って生きることである．現象学的還元とは，この目的の忘却を目覚めさせることに外ならぬ．そうしてこの様な目覚めはフッサールにとっては言語的目覚めである．(「危機」635以下) 現象学的反省は，判断中止によって実践に帰えることであり，世間的な上部構造(ウワベの)から解放されて生き生きした構造に帰えること，即ち根源的なものの上に打ちたてられた純粋な生命の基礎を築くことである．この基礎づけがフッサールの先験的基礎づけの一面である.57 即ち先験的基礎づけは目的論的意味即ち諸自我間の関係，相互主観的関係に効力を有する目的論的意味をわれわれに与える．かくて我々主体性又は相互主観的主題化とは，世間的なもの偶像化されたもの死せるもの忘れられたものとの関係において，自らを弁証法的に際立たしめることである．しかしこの様にわれわれに目的論的意味を与える先験的基礎づけが可能であるのは，生命界と物体界とが前学問的に与えられているからである．この自明性は科学にとっても哲学にとっても不断の前提である．そこでこの様にいつも前提されている生命界には無限性が含蓄されている.58 これがテロスであるが，この前学問的生命の含蓄する隠れた無限なるものを次第に開示して行く理論を仕上げるのが理論的実践である．従ってその研究は無限であるが，無限的とは，生命界に無限なものが含まれているというよりもむしろ，その発見が無限に汲みつくし得ない課題となるという意味で

ある．これを合理化の無限過程といいうる.59

② カントが自明的としたものは，フッサールにとっては主観性の領域であり，はたらいている運動感覚的身体性である．それは匿名的であるが，厳密なろうとする哲学は匿名のままにしておくことは出来ない．そこでこの匿名の生命と学問においてはたらく主観性との中において，統一的な目的論的意味を取出さねばならぬ．学問は匿名的な主観性から生ずる．この匿名的な主観性を解明しなければならないが，それを明らかにするはたらきを「精神的機能」という．フッサールが主観主義というのは，隠れてはたらいている主観性とその有機的な内的生命とを光の下に齎らすことである.60 フッサールはカントも自然主義的生命と学問形成以前の生命とを区別していたというが，前者は表面的であって，現象学はこれに対し新らしい次元を開示し内的生命ともいうべき深い生命を見ようとするのである．又科学は一方たとえ表面的といわれようとも，多くの成果を挙げている．しかし他方その技術が限界に出合い，そうしてその方法過程の意味即ち目的論的意味に当面していないことも事実である．そこに技術の問題が生ずるが，この点についてのフッサールの見解は全く納得行くものでない.61 確かに目的論的意味を失った技術は，眠りと忘却の中に陥入ったものである．しかしその技術の眠りは，目的論的意味を失うに到る休止の中においてさえ，はたらき続けていることを見失っている．フロイドのいうように，技術の自己忘却は，目的の除去であろうが，技術は生命の否定の機能と共に生命やその目的の機能をも有することを忘れてはならぬ.62 そこで普遍的学問としての生命界学の，研究すべきものは，他から引き離された一つの学問の領域ではなくして，目的論の領域における生命作用としての科学者のはたらきである．即ち科学が客観性を求める場合に求めたものは，科学そのものを基礎づける深い生命の上昇である．かくてフッサールは，生命界の普遍的学問としての，即ちあらゆる学問的はたらきについて弁明を与えるべき学問としての現象学の問題を提出する．そうしてこの

ような現象学を機能の学としての生命界学と名づける.63

③　このようにして生命界は匿名のまま又は日常的のままに留まらずして，学問的に，いわば客観的とならねばならぬ．しかし伝統的な意味での客観性と学問性とは一致しない．フッサールによれば，学問は厳密でなければならないが，それは客観的ではなくして主観的であり，更に主観的といっても，一つの特殊的な学問ではなくて普遍的学問でなくてはならぬ．従って相互主観性に基づく，即ち真正な学問性は，本質的なはたらきの順序に従って問題を取扱う．先ず生命界はどのようにはたらくのかを見なくてはならぬ．それには差し当り知覚記憶等の様相の下にある純粋意識を見，次に運動感覚的身体性として最も広い意味での経験生命を見る.64　即ち先験的感性論は，原子論的感覚を出発点としないで，学問以前の世界生命の主観的相対的直観即ちドクサを出発点とする．この様にして普遍学は学問以前の世界生命の学問である．個別科学は生命界を利用するが，それを学問的に認識するものでない．例えばアインシュタインは，科学者として研究を行うが，同時に我々と同様に実存である．実存とは主観的相対的世界である．科学者としては実存から理想的数学的真理を求め，従って生命界を利用しているが，同時に彼の中に世界生命と現存在とがはたらいている．このようにはたらく生命は実存的生命であって，それはその場合不問に附されている．しかしフッサールにとっては，この実存的生命が明証の源泉であり確認の源泉である．それ故普遍学としての現象学は，実存を根源的確認の源泉として，又真理の原根拠として，経験し認識するものである.65

④　このようにして生命界は形式的構成でも論理的な下層構成でもなくして，直観され明証的にそれ自ら経験されるものである．即ち生命界は知覚においてそれ自らとして直接的現在において体験され，又記憶においてそれ自らとして想い出される．このことは生命界が時間性であり時間的経験可能性であることを示す．それ故生命界学はあらゆる客観的構成も時間

的経験可能性に基づくことを示そうとする．生命界とは究極的にはたらく生命であり，従って生命界学はこのような究極的生命のはたらきの学問であるが，その生命のはたらきが時間における現在性及びその変容であることを示そうとする．そうして原明証としての現在性の変容は同時に明証の階層であり，反省もまた時間的である．66

生命は直接に直観によって経験されるが，直観は生命の中に形式を把握し，その生命形式は類型的はたらきとして持続的なものである．類型的形式とは生命が自らを現わしている不断の様相である．客観的科学もこのような生命の時間性の下に可能となる．即ち客観的科学も時間における一つの行為であり，実践の一つの型である．従って類型の問題は時間的はたらきの類型の問題となる．かくて本質とは先験的生命のはたらきの様相であり，範疇も生命界の時間的作用の類型的なはたらきに外ならぬ．従って範疇も，根源的直観即ち時間的生命界の自己開示の直観的様相に戻り導かれる．この様な生命界の直観的開示としての自己実現の可能性が，先験的感性論の可能性を示す．従って範疇的論理学は感性論に基づき，範疇的学問は生命界と，そこにおける直観的明証によって可能となる生命界学に基づく．67 学問が一般に述語的理論の全体であるとすれば，学問は前述語的な生命界とそこにおける根源的明証に基づく．述語的論理学をブレンターノは理想的意味の統一と解したが，元来意味の統一とは時間的はたらきから生ずるものである．科学者も主体としては生命界にあってはたらく具体的モナドである．それ故生命界の時間的はたらきは，先験的感性論と関聯する目的論的相互モナド性に根ざすのである．

そこでフッサールは生命界と客観性とが相互制約の関係にあることに注意する．即ちわれわれは一方にはその二つの世界の内容を持ち，他方にはその両者の不可分的一致を持つ．その相互制約は「相互関聯」(13)であって，それは極めて困難なものであり，謎のようなものであるといっている．(「危機」134) しかし哲学としての生命界学は，その逆説的関係を開明しなくて

はならぬ．そこに新らしい学問が見出されるが，それは数学的又は論理的な学問性ではない.[68] 厳密学として全く新らしい現象学でなくてはならぬ．即ち生命界学は主知主義的に求められるのではなくて，時間的なはたらきの中に，即ち時間的反省によってとらえられるはたらきの中に，学問を基礎づけようという要求から必然的に生ずるのである．そうしてその反省というのは，それ自らが歴史であり，歴史の存在意味の基礎づけなのである．即ち時間の中において存在を基礎づけるのである．例えば数学を基礎づけるのに生命界に戻るが，それは正確にいえば生命界において数学を基礎づけているはたらきに戻るのである.[69] かくて先づ生命界学の必然性は主知主義とは全く異る所に基づく．そうして新らしい学問性は伝統的のものと異なって，前述語的生命の中に隠れているものを光の下に齎らし，それによって前述語的生命を主知主義的合理性又は独断的次元に引き下げないようにする．更に現象学は形式的構成ではなく，露呈である．それをたとえ形而上学と名づけるとしても，それは伝統的意味と全く異る．最後に，生命界学の問題は，客観的科学の問題が特殊的であるのに対し，普遍的問題である．そうして生命界学を基礎づけるはたらきは，人格を離れた先験的自我のはたらきではなく，一つの自我のはたらきであるが，その自我は，たとえ自分の行う統一性の中に留まる場合にも，多くのモナドあるいは相互モナド的生命の中において自己をかかるものとして知る所の自我である．従って新らしい生命界学は，共通の生命の世界，あるいは純粋に相互主観的経験の世界の中に基礎づけられるのである．ここに普遍的にして究極的な生命界学が成立する.[70]

(13)　Aufeinanderbezogenheit.

⑤　かくて新らしい学問としての生命界学は先験的判断中止の継続的遂行によって達成されるが，その最初の段階は客観的科学の判断中止である．というのは科学者は職業的時間を持っているが，それが物神化の危機

又は生命界からの分離を引起すからである．従って生命界の目的論が職業時間に意味を与えること，職業時間は人間の目的論に奉仕するものであってその逆ではないこと，を明らかにしなくてはならぬ.71 それ故判断中止は同時に，部分的関心又は部分的関心の物神化の判断中止を意味する．即ち相互モナド的社会の実現は，集団における個を，テロスなき単なる手段とする物神化を否定する．このように人間を真の人間に変化させる使命を有する判断中止を宗教的転回ともいう．このようにして成立する生命界学は生命界における普遍的構造を見出すものであるが，それは客観的科学が持っているのと同じ様な構造を学問以前的に持っている．即ち科学において範疇といわれるものは，それに特有な具体的構造を生命界において既に持っている．例えば生命界は空間的時間的であるが，それは科学における場合と異なって，体験された空間時間である．従って客観的科学で客観的アプリオリというが，真のアプリオリは生命界のアプリオリであって，前者は後者に基づく.72 又数学において明証というが，その意味と正当性は生命界の明証に基づく.72 論理学についても同様である．このようにして前範疇的アプリオリの学としての新らしい学問は，生命界の純粋本質論に向う．しかしここにいう本質とは，時間的空間的性質を離れたものではなく，むしろそれは時間性の様相として，即ち時間的生命の類型的様相の全体に外ならぬ．かくて生命界学は生命界の類型的形式を求めるものであって，それは変転する生命における不変の形式を求めるものであり，生命界の自己展開の形式的普遍的構造における不変的なものを求めるのである.73

以上はパチの所説の論述であるが，それを見るに生命界学の可能性については，一方ランドグレーベと同様に時間における原現在においての原明証による生命界のアプリオリの把握に基づくと解している点においては同様であるが，他方その原明証の主観がランドグレーベの場合の個人的色彩の強いのに対し，彼は相互主観性を強く打出している点において異なる

といえよう．勿論第一の点についても，両者とも同様にアプリオリというがその意味内容が必ずしも同一ではない．というのはランドグレーベの場合は，前にも述べた様に意志性に関わる所からテロスの意味が強いのであるが，パチの場合は，時間の様相類型と解する所から，究極目標としてのテロスというよりも，むしろそれに向う生命の存在仕方に重点をおいていると解される．次に第二の点に関しても，ランドグレーベが全く相互主観への考慮を持たないというのではない．前述の様にランドグレーベのそこに示された限りでは，その考慮が不明瞭であるが，彼の他の論文においては相互主観性を主張し，それを決して追加的なものとしてではなく，根源的なものと解している．(「現象学の途」91・97頁) そうしてアプリオリも元来相互主観的地平におけるものと解している．(同101頁) 又逆にパチにおいても，その確証の源泉を実存においている所を見れば，自我の関係について問題を残しているといえよう．更に自我については，ランドグレーベにおいては先験性が強く打ち出されているが，パチの場合は先験的感性論についての所説を通じて身体的自我が強調されている．ここにも問題点がある．更にパチにおいては身体的自我のあり方に弁証法的解釈をしている所にも注目すべき点があると思う．

そこで以上の両人はそれぞれ特有の解釈を持つとはいえ，大体フッサールの立場を肯定しているものといえる．これに対し一応その功績を認め乍らも，鋭く反対的批判をなしているのがガオスである．

四

ガオスは「フッサールの生命界[(14)]」と題し，次の様に述べている．

(14)　José Gaos: La Lebenswelt de Husserl.

彼によれば，生命界概念の可否は，フッサールがそれをどの様な目的で提出し，そうしてその目的に対して充分応える所があったかという事に帰

着する.

さて生命界概念は，先づ科学の基礎あるいは前提として提出された．何故ならば科学は，その前提としての生命界を，それがある通りに対象としない．従って科学は生命界を完全な基礎とすることが必要だからである．というのは生命界において始めて最大の解明と理解とを獲得し得るからである．これが生命界概念提出の理由である．しかるに基礎としての生命界は，先験的主観性の相関としてのみ現われるものである．そうしてフッサールによれば，この先験的主観性の分析によって，最大の解明と理解とを獲得するための本来の領域即ち生命界が生ずるのである．「従ってここに問題となるのは，この最大の解明と理解を獲得するために，その手段としてかかる先験的主観性を分析することが適切であるかということである.」[19] そうしてフッサールにおいては先験的主観性は生命界を相関とする究極的形式であるから，それに対する批判は，彼の現象学全体に対する批判となるものである.

そこで先験的主観性は，自らを「客観化」することによって，自らを構成するという意味で，それは先験的判断中止の相関である．ここに括弧をつけたのは主観やその対象を実在的又は可能的として客観化する科学の場合と異なって，それを単に主観の対象とする限り即ち現象としてのみ客観化することを意味する．そうしてフッサールによれば，この客観化は反省作用に外ならないが，「その作用は，誤りのない唯一のもの又は絶対的真理の必当然的確実性の唯一の主観として究極的に提出されたものではなくして，唯解明的なもの即ち一層普遍的にして根本的な解明と理解とを求めなければならないものとして提出されたのである.」[20]

このように解すると，ここに二つの次元が交叉していることを見る．というのは，一方判断中止の層であって，それは必当然的確実性のものである．それに対し他方は主観性によってそれに対する対象を構成すること，いいかえれば解明と理解の層である．所がこの解明と理解という目的のた

めには，判断中止を以てしても又はそれなしにでも同様であって，心理学で行なわれているような，主観とそれに対する対象との構成についての分析と開示とで充分である．従って現象学と心理学とは，判断中止を以てするか否かを除けば，対象に関しては同じことをなし得るといっていい.20 かくて先験的主観性の分析は，特別な意味を持たないことになる．

しかし現象学のなす所は本質記述であるという点が心理学と異なるのではないかということに関し，ガオスは次の様に解している．

生命界は一切であり，先験的主観性をも含んでいる．というのはそれは具体的のものであって，それ以上のものはないからである．しかしそれが先験的主観性の現象である限り，それは主観の部分でも，その主観の実在的部分でもなくして，その主観と共にあるとすれば，その両者はその両者によって完成される全体の部分である．そこでその全体は，別の意味で又は別の次元で部分となる．即ちそれは生命界の具体態を抽象した全体となる．即ちそれは学問の対象として抽象的である．というのは，それは生命界の現象という相関者を有する先験的主観性の本来の本質において分析され得べき類型的本質の全体であるからである．しかるに現象学的学問のこの対象即ち本質は，個別化的具体性をこえた普遍的な心理現象の心理学の対象と同じである.23 このようにして現象学と心理学とは，たとえ方法的には異なるにしても，本質に関しても対象的には同じである．そうしてこの事は厳密な意味で現象学的還元が元来形相的還元を引き起すならば，若しフッサールの意味における「現象」が事柄の自然の赴く所として「本質」ないし「形相」であるより外あり得ないとすれば，上に述べた様にどうしてもならざるを得ない.24 というのである．

更に解明について述べている．解明とは，主観性の対象を主観性に与えられたものとして開示することであって，それは先験的哲学の特に優れた所である．例えばカントは幾何学に関して空間の形式を認め，ハイデッガーは現存在についてその日常的在り方を開示した．しかしそれらは何より

も日常的な些細なことであって同語反復に等しい．というのは表象されたものを表象作用によって構成されたものとして解明するのは同語反復に外ならないからである．しかし先験哲学には，このような日常的な些細な同語反復的条件の方に向う遡行的方向の外に，科学や本来の先験的哲学の最も広い意味で未だ知られざる事実を発見するという前進的方向もある.[21] これを生命界に関するフッサールの解明に関していえば，判断中止は遡行的であり，現象を知覚や想像の感じに，概念によって統覚された情緒や行為に，引き戻す現象の分析，又志向性をその統覚に引き戻し，志向作用をその要素の差異又は区別の中に消却する分析は，前進的であろう.[22]

そうして現象学あるいは先験哲学において意味ありと思われるのはこの前進的方向だけであるが，その解明に関し，更にその解明する主観が問題となる．

フッサールにおいては「イデーン」以来，その出発点となるのは個別的主観であり，それは世界の一員としての主観である．しかるにそれが同時に，世界あるいは存在者を認識する主観として認められる．そこで問題となるのは，どの様にして同じ主観が，その対象の一部となり得るかということである．彼によれば対象の一員として認められる場合は，対象の主観として認められる場合と異なる．即ち前者は存在者の一員であるのに対し，後者は存在者の一員ではなくして，存在者の一切がこの主観によって対象となる所のものであり，又一切のものがその主観によって構成されたものという意味で，その主観に基づいている所のものである．

しかしこの解釈は，むしろ問題の後退であって解決にはならない．問題は，両主観の区別と関係とにある．

そこでフッサールは多くの個別主観と唯一の先験的主観との間に，更に先験的相互主観性を挿入することによって問題を一層複雑にした．というのは，多くの個別的主観から唯一の先験的主観性に進むことは，唯一の先験的主観性の独我論から相互主観性に移ることにはならないからである．

これに反し，若し生命界において与えられ，そうして先験的主観性それ自らをさえ含む相互主観性から出発するとすれば，今述べた達成し得ない様な移行は不必要となろう．しかしこの問題は複雑になるから，ここでは触れない.22

しかしフッサールがこの問題を提出した動機を考えて見なくてはならぬ．そこで素朴な実在論と先験的観念論との対立があるが，この二重性がその両主観の対立の源泉である．しかるにその両者は，何れか一方を誤りとしつつも，何れも真なりとなし得ないという二律背反ではなく，その一方を何んらかの不合理な動機で選び，他方を捨てるというものであるとすれば，どうであろうか．フッサールは不合理な動機の下に先験的観念論を選んだとしたら，どうであろうか.23

要するに先験的主観によるその現象としての生命界の解明を以て本来の仕事とする生命界の根源的学問としての先験的現象学というフッサールの前提について，次のことが判別されねばならぬ．

上に述べた前進的分析の意味に解された，主観性による世界の解明は，純粋に現象学的な哲学の仕事であり得よう．

しかしこの様な分析を判断中止の作用を以て行うか否かは，分析の解明の目的にとっては，無頓着であろう．たとえ分析の絶対的真理の必当然的確実性の目的については無頓着であり得ないにしても．

従って現象学と心理学との相違は，その対象の客観化を，判断中止を以て行うか又はそれなしに行うかに帰するであろう.24

以上ガオスの論述を見るに，判断中止，本質，先験的主観という，殆んどフッサール現象学の根本問題の中心的全体が俎上にあげられ否定的判別を下されているといっていい．しかし彼の解する判断中止には二様の意味が区別されずに含まれている様に思われる．即ちそれは，それによる在り方の変更と反省によるコギト・コギタトゥムの対応的分析とである．彼の様に本質について否定的見解をとれば，この二様の意味は問題にならない

かも知れないが，とにかくそれは二つの事柄であって，一つ事ではない．そうしてその対応的分析を遡行的とし同語反復的として非難するが，必ずしもその様に断ずることは出来ないであろうし，むしろそこにこそ現象学の特色があるのであろう．彼が本質を無用視する一つの理由として，現象学的還元と形相的還元を同一視する立場に立っていることが考えられるが，元来それを同一視する事それ自らに問題があって，前者を広義に解すれば，後者をも含むが，狭義に解すれば両者は別の次元をなすものと解さねばならぬ．それと関連して，本質を単なる普遍と同一視することにも問題があろう．勿論この様にいうことは本質を以てプラトンの理念又はアリストテレスの形相と同一視しようというのではない．最後に自我の問題については，本稿最初の部より問題として取上げている所であるが，そうしてガオスも取上げ乍ら複雑なものとしてその詳論を保留しているが，それでは自我の問題について最近の現象学関係の論者達がどの様に解しているか．これについて次のワイルドの所説を見よう．それに先立って一言しておきたいことは，自我の問題もフッサール後期において先験性と自然性とが統一されて来たこと，それと共に本質も亦事実と密接な関係を持つ様に解されるようになって来ている，ということである．尚最後に，ガオスの立場からすれば先験性は無用のものと解されるが，先験性とは元来どの様に解すべきものであろうか．これについても次のワイルドの所説を見なくてはならぬ．

五

ワイルドは「フッサールの生命界と生命ある身体」[15]と題し，次の様に述べている．

(15) John Wild: Husserl's Life-World and the lived body.

本稿においては，先づ「危機」において生命界概念がどの様に解され，更にそれが他の現象学者によってどのように発展又は確認されたかを示

し，次にそれとの関聯において先験的還元と先験的自我の概念の行手にある基礎的な困難を示し，最後にその困難を避けるために用いられた二つの非先験的な相関概念，即ち生命ある身体と世界構造の構成におけるその役割とについて述べる．

① 生命界の概念　フッサールの生命界の概念は独創的なものに違いないが，一方ハイデッガーの「存在と時間」における世界内存在の概念に，他方ジェームズの「心理学原理」における縁暈説(16)から刺激を受けたと考えられる．ジェームズは生命ある実存の広い段階を「街路の世界」と呼んで，科学の世界や伝統的合理的哲学の抽象的論理的世界と区別している.77 これはフッサールが近代科学や伝統的哲学を客観主義として批判し，生命界を豊かな相対的主観的地平と解しているのを暗示しよう.78

(16) Theory of Fringes.

この広い地平としての生命界は，われわれがそこにおいて生れ生活し死に至る所である．そうしてわれわれは皆この生命界について何かを知っている．しかしその構造と意味とについては明らかでない，にも拘らずむしろ明らかだと見做し，それを探究しようとしない．これは誤りであって，生命界を決定的に学問的に探究しなくではならぬ．この点については，彼の後継者達即ち，シェラー，オルテガ・イ・ガゼット，ハイデッガー，サルトル，メルロー・ポンティによって共通に継承されている所である．

これらの研究は生命界が，自然科学の論理と方法によってではなく，現象学的方法によって開かれることを示している．即ち生命界は，自然科学の対象領域を含む広大な対象領域の外に，還元なくしては客観化され得ない主観的契機をも含むからである.79

フッサールは生命界を普遍的地平とし，そこにおける存在者の存在と区別し，前者を一，後者を多としているが，それはメルロー・ポンティが事物と世界，図形と地盤として詳細に分析していることを予想する．又フッ

サールは各民族の世界観の相対性の困難に直面し，その相対性を見出すと共に，他方そこに科学の客観的世界と全く異なる普遍的構造を見出すことによってその困難を免れようと考えた.80 しかしそれは暗示的に留まったが，生活空間については，ハイデッガー(17)，メルロー・ポンティ(18)の詳細な研究によって，殆んど文字通り確信されるに至ったといっていいであろう.

(17) Heidegger: Sein und Zeit, 1931, S. 102, 114.
(18) Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, 1945, p. 114-173.

更にフッサールは生命界の構造と自然科学の世界の構造との全く異ることを暗示的に示したが，多くの現象学者によって行なわれた一層確信的な分析を示せば，次の四つが挙げられる.81

先づ，生命界の事物は，一定の事物であり価値あり個別的であり，主観的相対的であるのに対し，科学的事実は歴史的意味に無関心な普遍的なものである．次に生命界はそれ自身特有な意味を持っているが，科学は事実の意味及び世界の究極的意味について中立的である．更に生命界においては各人各民族の生き方が異るにせよ，それらは変化しない永続的条件の下に維持発展している．それを生命界の普遍的アプリオリと名づけている．それはフッサールにおいては完成していないが，ハイデッガーやメルロー・ポンティは，生命界が世界内存在，生活された空間又は時間という安定した構造を持ち，しかもそれらは科学的なものと異ることを示している.82 最後に，日常的行為と結びつく状況的真理とそれを前提とする科学の真理とを区別する．フッサールは前者こそ直接的にして必当然的であって，その世界真理は，実存的状況とその構造の直接的露呈であるとする．この点については，特にメルロー・ポンティの解釈仕方と多く一致する．

この様にして生命界と客観的科学の世界と二つの世界に直面することになるが，元来世界は一つであるから両者はどの様にか関係づけられねばならぬ．そこでプラトン，アリストテレス以来ヨーロッパ哲学は，生命界を

混乱不安定な主観的にして価値低きものとし，科学こそ世界の真理を示すものとしている.83　この論争はまだ決定はしないが，フッサールのいう所は，ヤスパース，オルテガ，メルロー・ポンティの支持する所であり，その他多くの現象学者や実存哲学者の受け入れる所である.

②　先験的自我における困難　このようにして生命界概念については，多くの支持を得ているが，先験的還元及び先験的自我に関しては，支持を得ていないし重大な問題に直面する．フッサールによれば，意識は志向的である．それ故われわれ自身の志向とそれが向う世界領域とを意識するには，世界の外にある又は世界を越える先験的意識を必要とする．そうして一切はその基礎の下においてのみ明らかにされ得る.

しかしこの観念論的概念には多くの反対があるが，今その中四つを次に概観的に示す.84

先づ，現象学的反省をするものは身体から離れた自我であるから，それは伝統的な精神物理的二元論の困難に直面する．次に，能動的自我は，障害なしに，何んらかの対象として志向的に理解され得るか．更に，先験的意識を仮定することによって，生命界の先天的構造について或る説明を与え得よう．しかしそれは強制的明証のない構成ではないか．換言すれば意識には必ず身体的行為が伴うのではないか．最後に，フッサールによれば，生命界にも誤りも迷いもあるという．若しすべての意味が身体から離れた先験的意識によって構成されるものとすれば，現象と実在との区別はどの様にして，なし得るか.

フッサールは伝統的な身心二元論に不満を感じ，生きている身体が物理的事物と異ることを示し，そうして「身体を有する自我」「身体の能動的自我機能」ということによって意識と身体的行動の不可分的統一を暗示しようとした．しかしフッサールはこの暗示を発展しないままにして，むしろ先験的理論に傾いた.85　しかし最近その暗示が発展され，メルロー・ポンティや病理学者その他の現象学者達(19)によって「生ける身体」という概念

の下に取上げられた．それによって上述の困難がどのようにして避けられるかについて，次に略示しよう．

(19) Wild は前述の現象学者達 (84) の外にアメリカの現象学者にして病理学者である E. Straus, S. Todes オランダの現象学者 J. Buytendijk スイスの現象学者 P. Thévenaz を挙げている (筆者)．

③ 困難の回避

先づ，身心二元論に関し私の身体は客観的対象と見做され得ない唯一のものである．身体は世界におけるその存在仕方と，内部から直接感ぜられるその運動とによって，世界領域を秩序づけ又は構成する助けとなる．そのことは，私が観察者によって観察される対象ではなく，私が内部からそれを感じそれを生活している私の行動的身体であることを意味する．所謂心身の自己分裂も，元来分裂していない実存の原本的在り方から生ずるものである.86 このようにして意識は生きている身体や活動から離れず，意識は身体の運動や活動の中に住み，それを直接に感じている．

次に自己意識の起りに関し私は私の身体運動を，観察者として客観的に眺めて知るのではない．眺めて知ろうとするのは客観的静態的見方である．そうではなく，私は私の手を物に触れて運動し活動することによって，即ちその活動的操作を感ずる意識によって手を直接に感ずる．これは動態的である．例えば内臓の様な自動的機能も何かそれを妨げるものに衝突するまでは意識されない．その衝突の場合苦しみを感ずるが，その感じは単なる意識の内だけで起るのではなく，行動が歓迎されるか拒否されるか何れかの方向に向う身体的行動と結びつく.87 ストロウス(20)によれば，手は行動的知的な触覚の機官であり，特に決定的な判別的道具である．

(20) Erwin Straus(21): The Upright Posture, The Psychiatric Quarterly, 1952, p. 16.

(21) 同論文は最近 Natanson: Essays in Phenomenology, 1966, (p. 177.) のなかに再録されている (筆者)．

更に，先験的意識に関しわれわれ実存はこの世界の中に住んでいるが，一方この世界は単に観察者によって対象的に観察されて一様化されるものではない．というのはその場合には世界における人間的要素やその根柢にある先天的必然性を見失うからである．と共に他方世界の状況を完全に説明するものは先験的精神の構成によるのでもない．というのはその場合には実存のきびしい事実性と，意識的身体的行動の起る地盤としての対抗的環境を見失うからである．従って今や新らしい見方が必要となる．

元来個人の生命界は，その個人の生きている身体を中心とし，その身体と共に又それと同様に独立的に存在する事物等にとり囲まれている．その身体が空間時間的領域を構成し，その企図をめぐって意味ある世界を組織するのは，この行動的身体の志向的運動である.[83] しかしこの意識的行動的身体の構造によって定められる或る条件は固定的である．この条件は単に物理的ではなく，精神物理的である．これらの条件は，身体の行動の一般的な型と共に，その行動の中に住む意識的な型をも先天的に決定する．即ち生命界の先天的な空間時間的構造が現実的に構成されるのは，われわれの身体的運動を通してである．生活空間は身体の動く可能性に従って前後左右上下に方向づけられ，時間についても，未来とは身体の前進する前方にあるものであり，過去とは通過した後に残るものである．かくて身体を中心とするが，それが一つの部分としてその全体が要求される時，世界領域に達する.[84] 更に範疇及び言語様式も身体的行動との関聯において構成される．

このようにして先天的綜合の新らしい概念を得ることが出来た．即ち私の意識する身体の運動の根抵にある型を，観察された対象から帰納するのでもなく，又私の観察するものから間接に演繹するのでもなく，私の身体的な志向と行動との中に住む意識によって直接にその型を知るのである．かくてストロウスのいうように，私の身体が存続し動き得る限り，私はいろいろな経験を貫ぬき流れる連続の糸があるのを知るのであって，この一

様性なくしては私は生存し得ないのである．このように私が生存する限り私はこの一般的な型が存続することを確信することが出来るが，その確実性は，論理的必然性ではなく，主観的かも知れないが，実存的必然性である．

伝統的哲学は，生きている身体に注意せず，身体から離れた精神と意識とを同一視した．そのために知識における先天的要素を説明するのに困難を生じたばかりでなく，現象と実在との区別にも困難を生じた.90

そこで最後に，現象と実在との関係について生命界においてわれわれが知覚する場合には，単にバラバラな印象を受動的に受け入れるのではなく，同時に何んらかの目論見を以て能動的にはたらく．この身体的活動が暴露的な力と結びついて，われわれの注意が集中される方向にある物を現わさせる．その際ある対象の方へ目を向け又は手を動かすにつれて，その現象を実在として確認する．しかしフッサールが射影についていうように，実在的事物の現象はいつも部分的遠近法的である．その際その身体的活動によって誤まった現象を消えさせることも出来る．しかもそれが実在的事物の現象であるならば，それらは互いに一緒に適合し時間の中に持続する．このようにして全体の事物の型を感得する．しかしその際私は決して事物の多様な深さと局面とを全部汲みつくすことは出来ない．しかし一度その型をとらえれば，その全体の事物を，その射影を通して見ることが出来る．そうして今暴露したものと，未来に予想しているものと，過去の射影とを抱合させることも出来る．この様にして私の経験領域の中に，その事物の実在的場所を与えるのである.91 しかしそれに対し，ある瞬間には幻覚的現象が起ることがある．けれどもその場合には時間の中に存続しない．というのは探究的運動によってそれが消される事があるからである．例えば水中の棒の曲りの場合のようである．その場合にはその現象は生命界において耐えられる場所を見出すことが出来ないからである．その場合には幻覚である．かくて幻覚と実在との区別は，時間の全幅を通して

はたらいている私の活動的身体に依存するのであって，単なる観察者の態度を以てしては不可能である．尚ラッセルやカルナップの理論は，知覚の観察者的非活動的理論であって，知覚を生きた身体の運動と分離する．知覚の連続的作用をアトムに分裂させるものである.92　この点においてヒュームも同様であって，彼は身体を物体化し，身体を単なる器官に分解した．それ故それらの客観的印象の必然的関聯を発見出来なかった.90

以上ワイルドの所説であるが，ガオスの場合には先験性は殆んど否定され，単に判断中止の有無を除いては心理学と現象学とは同じ内容を持つものと解され，その判断中止も同語反覆的として非難される所を見れば，心理学と現象学との実質的区別は全く無用のものとなる．従って特殊な根源学として求めようとする生命界学の成立は否定されることになる．これに対しワイルドは，ランドグレーベやパチ程明瞭ではないが，ガオスの様に先験性を真向から反対せずして，そこに新らしい通路を発見している．そうして彼のいうその新らしい先天的綜合の概念というのは，パチの説く先験的感性論の立場と等しいことに気づくであろう．

以上はシムポジウムの記録の大要及びそこにおける問題点の指摘である．(未完)