

Title	心と世界：超越論的問題をめぐる
Sub Title	Seele und Welt : Über den transzendentalen Problem
Author	吉川, 孝(Yoshikawa, Takashi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2004
Jtitle	哲學 No.111 (2004. 3) ,p.31- 60
JaLC DOI	
Abstract	Die Frage nach der Welt ist das Zentralproblem der Phänomenologie Edmund Husserls. Was er unter dem Titel Welt verstanden hat, ist aber noch nicht so klar. Es ist deutlich, dass der Ausgangspunkt der Phänomenologie Husserls die Erkenntnistheorie oder-Kritik ist. Wie kann die Erkenntnis über sich hinaus gehen und ihre Objekte treffen. Die Erkenntnistheorie will, wie die Erkenntnis ihren Objekte trifft, aufklären. Aber das Weltproblem ist nicht das Erkenntnisproblem, das auf Grund von dem Begriff Intentionalität gelöst werden kann. Innerhalb der Frage nach der Welt, wird zum Rätsel eben die intentionale Korrelation zwischen Erkenntnis und Objekt (Seele und Welt). Husserl sagt: die selbstverständlich seiende Welt wird unverstündlich oder rätselhaft, sowie sie sich einmal auf die Bewusstsein-subjektivität bezieht. Es ist nun ein Widersinn, dass die menschliche Subjektivität als der in der Welt seiende Teil die ganze Welt selbst konstituiert, sozusagen verschlingt. Diese Unverständlichkeit klar zu machen, ist die Aufgabe der phänomenologischen Weltproblematik, die als das transzendente Problem bezeichnet wird. Und Husserl findet darin eine Möglichkeit des Gegebensein der gesamten Welt in dem Bewusstseinsleben, dass Leben ständig In-Weltgewissheit-wach-leben ist.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000111-0031

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.

— 投 稿 論 文 —

心と世界

——超越論的問題をめぐって——

吉 川

孝*

Seele und Welt

—Über den transzendentalen Problem—

Takashi Yoshikawa

Die Frage nach der Welt ist das Zentralproblem der Phänomenologie Edmund Husserls. Was er unter dem Titel Welt verstanden hat, ist aber noch nicht so klar.

Es ist deutlich, dass der Ausgangspunkt der Phänomenologie Husserls die Erkenntnistheorie oder-Krithik ist. Wie kann die Erkenntnis über sich hinaus gehen und ihre Objekte treffen. Die Erkenntnistheorie will, wie die Erkenntnis ihren Objekte trifft, aufklären. Aber das Weltproblem ist nicht das Erkenntnisproblem, das auf Grund von dem Begriff Intentionalität gelöst werden kann. Innerhalb der Frage nach der Welt, wird zum Rätsel eben die intentionale Korelation zwischen Erkenntnis und Objekt (Seele und Welt).

Husserl sagt: die selbstverständlich seiende Welt wird unverstänglich oder rätselhaft, sowie sie sich einmal auf die Bewußtsein-subjektivität bezieht. Es ist nun ein Widersinn, dass die menschliche Subjektivität als der in der Welt seiende Teil die ganze Welt selbst konstituiert, sozusagen verschlingt. Diese Unverständlichkeit klar zu machen, ist die Aufgabe der phänomenologischen Weltproblematik, die als das transzendente Problem bezeichnet wird. Und Husserl findet darin eine Möglichkeit des Gegebensein der gesamten Welt in dem Bewußtseinsleben, dass Leben ständig In-Weltgewißheit-wach-leben ist.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（哲学）

以下の論考が試みるのは、E. フッサール (Edmund Husserl, 1886–1938) の哲学が「心と世界」ということで何を問題にしていたのかを明らかにすることである。

「世界がこのように『登場する』こと、世界がこのようにしてわれわれに対して存在するということ、つまり、世界が主観的にのみ妥当するものであること、主観的にのみ、根拠づけられた明証へともたらされる、ないしはもたらされうるものであること、こうしたことは解明を必要としている」(IX, 289)⁽¹⁾。

「ブリタニカ論文」(1929年)と呼ばれるテキストに記されたこの表現からは、世界と主観との関係が現象学的に問題にされていることが読み取れる。フッサールの世界概念には、「自然的世界」、「生世界」、「総体性」、「構造形式」、「地盤」、「地平」、「空間-時間性」、「大地」などの様々な側面が混入しており、そうした世界概念を整理することは確かに重要な課題でもあるだろう⁽²⁾。しかし、それ以前に検討されねばならないことは、上記のフッサールの一文において表明されている問題設定そのものの意味である。本稿はフッサール現象学における「世界」の意味を明らかにしようとするが、世界概念の解明に新たな観点からアプローチしようとするのではなく、フッサールが世界を問う際の問題提起そのものの内実を明らかにしようとしている。世界に関する問題は、半世紀以上に及ぶフッサールの哲学的思索の終着点においてなおも考え抜かれていた問題である。この問いは、認識論や構成問題といったフッサールの中心問題と目される問題には収まりきらない射程をもち、フッサールの思索の際立った特徴を示しているにもかかわらず、その意味はそれほど明らかではない。

1. 志向性と認識論

フッサールの哲学が「心と世界」という表題で特徴づけられる問題系をめぐって展開されていたことに、おそらくそれほど強い異論が提起されることはないだろう。さらにはこの問題系を展開するための基盤として「志向性」という概念装置が必要不可欠であるということも、共通の了解事項となっているように思われる。フッサールはその師である F. ブレンターノから志向性概念を引き継ぎ、さらなる解明を重ねたのであり、「或るものについての意識」としての志向性がフッサール現象学の根本概念であることは言うまでもない。では、そもそもフッサールにとって志向性とはどのような意味をもって登場していたのだろうか。ここで次のような回答がなされるのも当然のことであろう。フッサールにとって志向性は「認識がその対象性へといかにして的中するか」という問題をめぐる思索のなかで形成された概念であり、志向性は認識論的ないし認識批判的問題を解決する鍵を提供している。したがって、フッサール現象学においては「心と世界」という問題系は認識論的問題という形において考え抜かれている。「心と世界」というのは、主観と客観、意識と自然、表象と対象、内在と超越などの言葉で置き換えることができる対概念であり、これらのもとでまさに両者の認識論的關係が問題にされている、と。

このような仕方でフッサールの問題を定式化することは適切であり、フッサール現象学の出発点やその展開そのものが認識論的問題のうちにあったことは、疑いようのない事実である。こうした文脈でしばしば引き合いに出されるフッサール自身の言葉を確認しておくことは無駄ではない。

「客観性の『即自』が『表象』へと至り、しかも認識において『把握』されるということ、したがって最終的にはふたたび主観的になるとい

うことは、いかにして理解されるべきなのだろうか」(XIX/1, 12).

これは『論理学研究』第二版(1913年)に記されたものであり、初期のみずからの著作(1900-01年)を成熟期のフッサールがはっきりと認識論的問題において理解していたことを示すものである。さらには、現象学的還元の発想がほぼ完成した時期になされた、超越論的現象学のマニフェストとでも言うべき『現象学の理念』(1907年)⁽³⁾でも、認識論的問題関心が明確に書き記されている。

「どのようにして認識は超越的なものに、すなわち……超出的に思念されるものに的中しうるのであろうか」(II, 7).

「純粹認識現象はみずからに内在していないものにいかにして的中しうるのか、……またこの的中するということはいかにして理解されるべきであらうか」(II, 7).

そして、内在と超越との関係に向けられたこの問いかけは、講義全体の方向性を決定づけているようにも思われる。

2. 現象学的突破

しかし、このような認識論的問題設定とフッサール現象学の具体的展開との関係は微妙であると言わざるをえない。こうした問いははたしてフッサールの思惟を駆り立て続けた主導的問題だったのだろうか。フッサール現象学の全体が認識の的中性の問いに取り組むことで形成されているのだろうか。

それに関しては、ある意味では肯定的に、また別の意味では否定的に答えなければならないだろう。つまり、主観と客観との関係の成立の仕方の謎という意味の問題は、フッサール現象学の方向性を決定づける重要な問

題設定ではあったが、それを解決するための模索がその後のフッサールの思惟のすべてを導いたわけではない。フッサール哲学の全体が、主観と客観の関係の通路の獲得をめぐる、単なる主観的表象が客観性へと到達する方途の発見をめぐる動いていたわけではないのである。つまり、まず主観があって、そこから客観への道が模索されているわけでもないし、主観と客観が最初に設定され、後からその両項をつなぐ装置が求められているわけでもない。その証左となるのが志向性という根本概念である。志向性とは「或るものについての意識」であるが、これによって示されているのは、意識がすでに対象的关系を内に含んでいることである。したがって、志向性が現象学の根本概念であるならば、対象的关系をもたない意識がいかにして対象的关系をもつのかということが現象学の根本問題ではなくなるはずである。新田義弘が指摘するように「志向性とは関係項を最初からすでに内に取りこんでいる関係そのもののことであり、内と外とがすでに出会われている場面そのもののことである」⁽⁴⁾。こうしたことから確認しておかねばならないことは、いわゆる実在との邂逅と呼ばれる事態は、志向性が導入されたときにすでに成し遂げられていることである。言い換えれば、現象学の出発点において、認識論的問題は何らかの形で解決され、すでに実在との邂逅は達成されているのである。

こうも言っているのであるが、志向性が導入された瞬間に解消を見いださないのであれば、その後のフッサールの認識論的問題への取り組みから有意義な結論を引きだすことは困難である。というのも、志向性において、何ものかを見ることにおいて、対象そのものが見られているということ以上に、フッサールは認識論的問題の解決を与えることはないからである。例えば現象学の出発点となった『論理学研究』（とりわけ第6研究）においては、そうした立場を明確に読み取ることができる。フッサールは「意味充実的作用」「充実総合」「充実」などと呼ばれる意識に、現実存在する対象の把握という「認識」の役割を与えている。この充実の概念の記述

のなかから、フッサールの認識論的立場を明らかにしてみたい。充実というのは、単なる思念を超えて対象そのものに関係する意識であり、伝統的真理概念である「一致」を志向性の場面において現象学的に解釈したものである。

「この場合の充実綜合は強い語義での明証ないし認識である。ここでは、真理という意味での存在が、正しく理解された『一致』、『物ト知性トノ一致』という意味での存在が実現され、真理それ自身が与えられており、真理は直接的に見て取られ、把握されることができる」(XIX/2, 540)。

こうした充実の意識が「明証ないし認識」という身分をもっているのは、そこで事象そのものが与えられ、真理が見られているからにほかならない。確かに、ここでの真理概念が対応説的なものなのか、それ以外の意味をもっているのかについてはさまざまな可能性が考えられ、それによって現象学の評価が一変することさえも考えられる。しかし、重要なのは「真理それ自身」が「与えられ」「見て取られ」「把握される」と記されていることである。こうした真理を与える意識の背後に何らかの真なる対象を想定することはできない。そうした想定がなされるときも、それは別の種類の意識様式（例えば推測など）においてなされていて、この充実の意識を廃棄するまでの身分をもたないだろう。あるいは、この充実が何らかの仕方で否定され、これまでの真理が虚偽であることがわかったとしても、それはまた別の充実に取って代わられたにすぎないのである。確かに、感性的知覚においては究極の充実は理想にすぎず、充実は相対的で、つねに廃棄されることがありうる。しかし、このことは、充実が正当な認識（それが相対的であっても）の実現であることに何ら変更を加えることはない。フッサールはこの充実という意識様式より以上の認識論的根拠を

見いだすことはできていないが、この到達点より以上のものを求めようとしていない。

看過してはならないのは、「事物と知性との一致」が現象学的意味に解釈されていることである。充実における一致というのは、文字通りに意識と意識の外部の事物とが一致しているのではない。充実においては「対象的なものはまさにそれが志向されているようなものとして現実的に『現在して』あるいは『与えられて』いる」(XIX/2, 647)。すなわち、対象は意識が「志向する」ないし「思念する」がまさに「与えられている」。ここでは対象が見ることのうちに与えられることにいささかも疑いは抱かれておらず、むしろ、見ることの明証は最大の尊厳を保持している。そのうえで、対象が思念された通りに見られ、与えられているかが問題にされる。このように、現象学的意味に理解された一致は、内在と超越との一致ではなく、「思念されているものと与えられているものとの一致」(XIX/2, 651f.)である。そしてもちろん、「この一致は……明証のなかで体験される」(XIX/2, 652)と言われるように、意識の外から一致の成否が確認されるわけではなく、見ることの明証のなかですべてが与えられている。

何かが与えられるという意味の「所与性 (Gegebenheit)」が認識のあらゆる権利を保証している。J. L. マリオンはこうした「所与性＝贈与 (donation)」の途方もない可能性を適確に見抜いていた。M. ハイデガーや J. デリダがそれぞれ『論理学研究』から読み取った「現象学的突破」⁽⁵⁾、すなわち、経験的直観からカテゴリー的直観への“直観の概念の拡大”という突破やコミュニケーションを排した孤独な心的生活における純粋な表現において機能する“意義作用の自立性”の発見という突破に抗し、マリオンは次のように述べている。

「現象学的突破は直観の拡大にあるのでも意義作用の自立にあるのでもなく、現象の贈与に無条件の優位を与えることにある」⁽⁶⁾。

対象性にしろ、思念や表象（意義）にしろ、現象学の主題となるときにはそれらはすでに与えられて、現象となっており、「直観よりも『拡大され』、意義作用よりも自立的な贈与はおのれを通じて現象を与える」のである⁽⁷⁾。

このような贈与の権利に依拠しながら、現象学的認識論においては対象がただ思念されるのでも、ただ与えられるのでもなく、思念された通りに与えられるかどうかの問題にされる。理性的確証というのは思い見なしたことを確認するという営みであり、この意味において認識は志向と充実との「目的論的連関」(II, 57.75)である。こうして、フッサールは「理性」「認識」「真理」「一致」といった認識論的概念を贈与の可能性のなかに確保しながら、目的論的文脈に置き入れることで現象学的なものへと転換する。こうして現象学的認識論の大枠は形成され、これ以上、認識論的問題に関わりあう必要は見いだされなくなる。もう一度確認すれば、見ることの明証のうちで対象的なものが与えられることができる。しかも、それが思念された通りに与えられるならば、そのとき同時に真理までもが与えられている。フッサール現象学が認識論的問題に対してこれ以上の回答を用意することはない。現象学は贈与（所与性）をみずからの主題的領域としてもっている。現象学的認識論の成果のすべてはここに支えられている。

3. 所与性の拡大と構成問題

所与性ないし贈与の特異な可能性の意義は、『論理学研究』から『イデーン I』にかけて実行されたいわゆる「現象学的所与性の拡大」の試みを考えるとき、ますます大きなものとなるだろう⁽⁸⁾。この時期のフッサールの思索は、『論理学研究』から継続する認識論的問題に従事しているように思われるが、ここでも文字通りの認識問題が問われていたわけではない。見ることに於いてすべてが贈与されているという立場には何ら変更が加えられることはないままに、志向性の射程を見定めて行くことが重要な

課題であった。こうした関心に基づいて、フッサールは『現象学の理念』講義（1907年）において、次のように問い掛けている。

「自体所与性はどの範囲まで及ぶのだろうか」（II, 10）。

ここでは見ることや認識することの権利を疑うような問いは斥けられたうえで、見ることの権利はどこまで及ぶのかが問題になっている。見ることの権利、贈与の可能性の権利は『論理学研究』ですでに保証済みであり、そのうえで「所与性の領野の拡大」の試みがなされている。こうした問いは現象学の領域を際限なく豊かなものへと変貌させることになる。というのも、「自体所与性の及ぶ限り、われわれの現象学的領域も『及ぶ』（II, 10）とされるからである。

まず指摘されねばならないことは、志向性概念そのものが次第に練り上げられ、大きな射程をもつに至ったことであろう。1901年の『論理学研究』と、この時期（1907年前後）の諸講義とでは、志向性の項の身分に大きな変化が見いだされている。つまり、『論理学研究』の記述的心理学は作用の側面（ノエシス面）を重視したあまり、対象の側面（ノエマ面）が軽視されているかのような印象を与えている。これに対して、『現象学の理念』の講義などでは、意識作用の「実的内在」ばかりか「志向的意味での内在」までもが内在的所与性の領域に組み入れられることが強調される（II, 55）。こうしたことを原理的に可能にしているのは、フッサールの「意義」概念の深化と拡大である。つまり、『論理学研究』で機能していた意義概念は、個別的な作用をみずからの例化とするような「スペチエスにおける作用」であり、作用をスペチエス化することで獲得されるようなものであった⁽⁹⁾。しかし、「ノエシス」に対する「ノエマ」がその固有の存在身分とともに認められることで、志向性概念の射程は拡大されることになる⁽¹⁰⁾。ここでの意義概念は、対象面での意味として機能するようなもの

のとして見いだされており、このことが、実的内在から志向的内在へという志向性の領野の拡張を支えている。正確に言えば、「現出するもの」が「現出する」という図式のなかで、現出することとしての「作用」は、「現出論的 (phansiologisch)」と特徴づけられ、「現象学的」と呼ばれる「対象」としての「現出するもの」や「現出」から区別されている (XXVIII, 313; X, 336f.). こうした図式のなかで、作用のスペチエス化としての「意義」(『論理学研究』の意味概念) は、「現出的 (phansisch) な意義」と解釈され、作用が向けられる対象やその現れ方に関わる意味概念、「存在的 (ontisch) な意義」に對置される⁽¹¹⁾. こうして「現出学的 (現出的) 意義概念と現象学的 (存在的) 意義概念のあいだに」(XXVI, 38) 区別がなされ、作用のスペチエスより以上の「存在的」「現象学的」意味概念に固有の権利が認められ、「ノエマ的意味」が現象学に導入されることになる。

こうした意義概念の拡大とともに注目すべきは、さまざまな種類の対象性が所与性の領域に組み入れられ、現象学の主題となることであろう。例えば、すでに『論理学研究』で導入されているものも含めて、『現象学の理念』では、個別者と普遍者の双方 (II, 50ff.), 価値論や倫理学のアプリオリ (II, 52), 時間的存在 (II, 67f.), 想像の対象 (II, 69ff.), 範疇的なもの (71f.), 記号的なもの (II, 73) が、さらにこの時期の他のテキストでは、非感性的な因果的事物 (XVI, 344), 移入による他の意識 (XIII, 188f.) が、現象学的所与性に組み入れられつつあることが確認されている⁽¹²⁾.

これらの対象はすべて志向性のうちで与えられており、認識がこれらの対象そのものに的中するという可能性は保証されている。所与性の拡大とはそのうえであえてそうした可能性の範囲を確認する作業でもある。

「認識現象と認識客観とのあいだの驚くべきこうした相関性がいたるところで示される」(II, 12).

このとき、なおも認識論的課題に対して何らかの貢献がなされるとすれば、それは、意識に与えられる対象のなかで単なる表象と真なる対象とを、所与性の様式の区別として探求するほかにはないだろう。

「所与性は、そのなかに告知されるものが単に表象されたものであらうと真の存在者であらうと……つねに認識現象のうちでの所与性であり、最も広い意味での思考することという現象のうちでの所与性である」(II, 74)

現象学が「単に表象されたもの」と「真の存在者」といった所与性の相違を区別するならば、そして、われわれがそうした所与性以外の何をもをも見たり、考えたりすることがないのであれば、現象学は結果的に「認識現象」の内側から認識論的問題を解決することになるだろう。だからこそ、対象のさまざまな与えられ方の問いは現象学に欠かせない探求の主題ともなる。

「いまやさまざまな所与性をあらゆる変様にわたって一步一步追究することが重要である。すなわち、本来の所与性と非本来の所与性、端的な所与性と総合的な所与性、いわば一挙に構成される所与性と本質的にただ徐々に築き上げられる所与性、絶対的に妥当する所与性と、認識過程のなかで所与性と妥当の充実とを限りなき上昇において獲得する所与性などを、一つ一つ追及しなければならない」(II, 13)。

したがって、現象学の課題というのは「純粹明証ないし自体所与性の枠内であらゆる所与性の形式とあらゆる相関性を追及し、それらのすべてについて解明的分析を行なうこと」(II, 13) である。対象の与えられ方の様式の区別や対象の種類の区別がすべて現象学の枠内でなされうるのであ

る。志向的相関性において対象が構成される様式を問うという現象学的課題は、『イデーン I』(1913 年)において「構成問題」(III/1, 355.358f.)と呼ばれることになる。

4. 世界の超越論的問題

このように、現象学は認識と対象の相関性において「構成問題」を探求する。そこでは、意識主観性と対象性の相関性はあらゆる種類に応じて分析される。こうした解明を踏まえて、ここでもう一度、本稿の最初の主題である「心と世界」に立ち戻ってみる必要があるだろう。現象学的な「心と世界」の問題というのは、内在と超越をめぐる認識の問題とは異なるにしても、このようにさまざまな対象性の与えられ方への問いの一環と見なすことができるかもしれない。

ところが、さまざまな様式における対象のすべてが見るという意識のうちで与えられるにもかかわらず、フッサールはそのことによって世界をめぐる問題が解決されているとは考えていない。こうしたことがまさに 1920 年代後半以降のテキスト⁽¹³⁾にはっきりと表現されている。

「世界が一たびその完全な普遍性において意識主観性に関係づけられたならば、そしてその主観性の意識生において、世界がまさにそのつどの意味をもった『この』世界として登場するならば、世界の存在様式は、不可解さないし疑わしさという次元を受け取るのである」(IX, 332).

世界に関する「不可解さないし疑わしさ」が内在と超越をめぐる認識論的問題や対象性の与えられ方をめぐる構成的問題でないことは明らかである。これまでの論述からも明らかなように、そうした問題はすでに出発点において解決されているか、あるいは原理的に解決の地平に置かれている

かのいずれかである。注目すべきは、「このような不可解性というのは、とりわけきつい仕方で、われわれ自身の存在様式に襲い掛かる」(IX, 333) とされていることであろう。内在から超越へと至る方途を探究する伝統的認識論においては、内在自身は確実なものとしてその探究の出発点とされる。また、現象学的な構成問題においても、志向的認識主観が不可解なものとされることはない。しかし、いまや世界の存在とともに意識主観性の存在までもが不可解なものとされている。ここでは世界と意識の相関性の発見が問題の解決や解明の場所を提供するのではなく、それ自体が謎として登場している。

「意識生としてのわれわれの世界生全体が、あらゆる関係において不可解である」(IX, S. 333).

ここにフッサール（しかもその後期に）特有の世界問題の特徴が見いだされる。つまり、『論理学研究』以来、現象学の原理的基盤を形成してきた志向的相関性が謎という烙印をおされることになる。フッサールの哲学のなかでその可能性がつねに保証され、前提され続けてきた「贈与」の能力に疑いの目が向けられ少なくともその可能性があらためて吟味されていることは確かである。

では、どうしてとりわけ世界と意識の関係においては、志向性における贈与の可能性についてのさらなる吟味が必要とされるのだろうか。この理由ははっきりと述べられており、それは「われわれの手前に在る実在的世界は、われわれの意識生において、そのようなものとして意味と妥当性とを獲得する。しかし、われわれは人間であるかぎりでは、やはり世界に属しているはずである」(IX, 289) という事情による。言い換えれば、意識生が世界を意識するということが謎とされるとき、この謎は差し当たり「全体と部分」の関係の問題として立ち現れている。意識において世界が

与えられるということは、「全体を包括する部分」の存立を容認することでもある。人間の意識という部分が世界という全体を包括するとすれば、全体と部分の形式論理学的規定に矛盾することになるだろう。したがって、世界の所与性の謎は『危機』において次のようにも特徴づけられている。

「世界の部分的成素が、つまりその人間的主観性が、いったいいかにして世界全体を構成するというのか」(VI, 183).

このように、「心と世界」ということで、部分としての主観性と全体としての世界との奇妙な関係が問題にされている。もしも、部分が全体を包摂するとすれば、その部分とは全体に含まれるものにほかならないのであるから、われわれは「循環」(IX, 292)に陥ることになる。このような事態をいかにして理解すればよいのだろうか。こうして、フッサール現象学の最終的な到達点としての「心と世界」の問題の意味は明らかになる。これは伝統的な認識論の問題でもなく、これまで述べられてきた現象学的構成問題でもない。しかし、この問題こそ後期のフッサールが哲学の名のもとに問い続けていた問題である。

「哲学的関心は——全体性への関心という表題のもとで——自然的世界概念やその全体性を上昇させる傾向があり、それゆえ、全体性の概念にしても極めて深く理解されるべきと考える傾向がある。しかし、いずれにせよ、哲学へのどんな道も、差し当たりは自然的世界とその全体性の問いへと通じている」(XXXII, 7).

この「自然と精神」(1927年)と題する講義録の一節では、哲学的関心が全体性や世界への関心であることが明確に述べられている。この問題

意識は「『世界』……のエイドスを把握し、記述することは、『音』のエイドスの場合ほど容易なことではない」⁽¹⁴⁾ というような、世界と事物との差異（いわゆる「コスモロギー的差異」）に関する洞察に基づいている。

「世界は諸々の断片へと解体されえない。われわれが独立した事物と見なすものはすべて、無限の全体のうちにおいて、全体性である宇宙において事物である。あらゆる個別的なものは単なる項にすぎない。項は独立した世界ではない。逆に、世界は決して諸事物の総計ではない」(XXXII, 15).

こうした問題意識においては、部分としての事物との原理的区別が踏まえられたうえで、「無限の全体」という世界の特有性が主題になっている。しかも、その「無限の全体」は「事物の総計」に解消されてはならないともされている。われわれの通常の経験（自然的態度における経験）は事物や事物に基づけられた対象性に向かい、そうした事物経験がそのなかで生じる世界そのものに目が向けられることはない。通常の経験が拡大されることにおいて全体が志向されても、それは事物の総体でしかない。したがって、「『この』世界。その存在は恒常的な自明性であり、つねに語られざる前提である」(XXVII, 169)。しかし、現象学者は超越論的還元によって「世界」の「一般定立」(III/1, § 30-31) を差し控え、まさにこの世界を主題化し、そこへと問いを向けることができる。したがって、フッサールによれば、全体としての世界という哲学的問題は、超越論的現象学に固有の問題、すなわち超越論的問題である。

「超越論的問題というのは、世界全体やあらゆる世界学に関係する普遍的問題を特徴づけている。しかし、それは、実証的諸学問のうちでその理論的な解決がさまざまになされている自然的な普遍的 - 問題と

は異なり、完全に新しい次元の普遍的問題である」(IX, 331).

ここでは「超越論的問題」の名において、事物の総体ではない世界の特有性（自明なものとしてつねに前提にされてきた世界という地盤）が問われている。超越論的現象学によって初めて「自明性から大いなる謎が生じる」(XXVII, 167) ようになる。

「現象学者は自明なものを疑わしい謎に満ちたものと見なさねばならず、以後、この〔謎となった〕世界存在の普遍的自明性——これこそが現象学者にとってはあらゆる謎のなかで最大の謎であるが——を理解可能なものに変えるという以外のいかなる学問的主題をももちえない」(VI, 183f.).

このようにして、通常は自明なものとして気づかれることもない全体としての世界を、意識主観性との関係において問うのが超越論的現象学である。こうした問いが発せられるや否や、われわれは、部分が全体を構成するという逆説をどのように理解すればよいのかという「新たな認識状況」(IX, 332) に置かれ、「世界についての新たな種類の、超越論的な謎 [das neuartige, transzendente Welträtsel]」(XXVII, 176) に巻き込まれることになる。

5. 初期空間論における世界問題

フッサールは「世界の超越論的な謎」にどのように対処していたのだろうか。彼の立場には動揺が見いだされ、それとともに世界問題への対応もさまざまに解釈されうるだろう。だが、差し当たり確実に言えることは、フッサールが事物の構成問題を拡張することによって、世界と主観の相関性を考え抜くという方向性をもっていたことである。そして、そうし

た世界や世界意識の分析がフッサールのテキストの至るところに見いだされる。世界問題が超越論的問題として定式化されるのは後期であるが、それ以前にも世界の分析が行なわれており、その分析の成果を踏まえることなく世界問題が解明されることはないだろう。L. ラントグレーベによれば、フッサールは『論理学研究』(1901-01)から『イデーン I』(1913)へと至る時期に事物知覚の解明を行い、知覚される事物の周囲に地平として見いだされる世界を主題化した⁽¹⁵⁾。そのうえで、『イデーン I』において、こうした世界が自然的態度の一般定立と結びつき、現象学的還元がこうした世界の一般定立の遮断と位置づけられるようになる。世界のこうした分析は、通常の事物意識から出発して、その周囲の地平として機能する世界についての意識へと視線を向けることに重点を置くものである。ラントグレーベが指摘するように、フッサールはこの時期に『事物と空間』講義(1907年)を行っており、そこでは「事物の周囲」の分析と関連して「全空間」としての「世界」に関する記述が見いだされる(XVI, § 24)。

しかし、世界の分析はこの時期に初めて行なわれたわけではなく、『論理学研究』においても「世界それ自体は端的な知覚においてわれわれに与えられているわけではない。世界は、理論的研究の統一ではあるが、一部は端的な直観及びカテゴリー的直観によって、一部は表意作用によって全く不十全な仕方で思い見なされている統一であるにすぎない」(XIX/2, 729)と述べられている。この表現からはこの時点でも世界が通常の事物より以上のものとして理解されていることは読み取れるだろう。さらに注目すべきことは、こうした世界の分析は主に1890年代に執筆された空間論の諸構想(XXI, 262-310)のなかにも見いだされることである⁽¹⁶⁾。それらのテキストは、C. シュトンプフの『空間表象の心理学的起源』に触発された時期に書かれたものであるが、その後のフッサールの世界論の可能性と限界とを示唆している注目すべきものである。以下はその特徴がはっきりと現れている部分の引用である。

「どの事物もその空間的延長をもっている。諸々の事物は空間的に接しながら境界づけ合っていたり、あるいは『空間 (Zwischenraum)』によって媒介されていたりする。そして、諸々の事物が属するそのつどの全体直観は、風景、都市などは、さらにその空間的延長をもっており、すなわち、諸々の個別的事物や全空間の延長を物的部分としてみずからのうちに含んでいるような延長をもっている。しかし、われわれがそのなかで差し当たり諸事物を見いだすような直観的統一はまだ究極の最高次の統一ではない。そうした直観的統一はむしろ部分としてさらに包括的な統一へと関係づけられている。部屋は家へと、家は通りへ、通りは都市へ、都市は国家などへと関係づけられ、究極の包括的統一として世界へと関係づけられている。そのようにして、どのような直観も結局のところは世界空間に関係づけられており、非独立的部分として世界空間に組み入れられている。世界空間は諸々の空間の空間であり、諸々の直観の直観である。あらゆる空間的なものは、物的部分として、境界として、諸部分のあいだの関係や結合として、世界空間に嵌め込まれている」(XXI, 276).

この引用では、「事物」と「空間」の差異が明確に記されたうえで、その空間が「部分」を含む「包括的統一」と規定され、世界と事物が全体と部分の関係において理解されている。また、包括的統一には段階性があり、その究極のものとして「諸空間の空間」が考えられ、それが「世界空間」と呼ばれている。このように、最初期のテキストにおいても、地平の極限における空間としての世界が分析の重要な課題になっている。

しかし、こうした地平の理論の萌芽より以上に重要なのが全体と部分の特徴づけである。ここでの世界と事物の差異の規定は、最晩年のフッサールの徹底した世界論の根幹を形成するようなメルクマールによって支えられていて、それがこの時期の草稿に由来するものであることは注目される

べきである。部分としての事物は「境界 (Grenz)」によって区切られ、「限り (Ende)」をもつものである。「境界は諸々の互いに境界づけ合う形成体を同時に結合かつ分離する」(XXI, 279) のだが、そうすることで諸々の事物が隣接し合うという状況が生じることになる。しかも、ここでの境界というのは、点、線、平面などのことであり、そうした境界が形態をもつ事物を規定している。しかし、全体としての世界それ自身はそのような「境界」や「限り」をもたない「無限のもの」である。みずからのうちに境界づけられた事物をもつことはあっても、それ自身が境界によって規定されることはない。世界はむしろ区切られることない「無限の全体」(XXI, 283) であり、それは形態をもたないということを意味している。それゆえ、「全空間は境界づけられていない。というのも、それはさらに包括的な空間の物的部分ではないからである」(XXI, 279) という言い方もなされている。そのうえで、決定的なことが述べられている。有限の事物が直観されるが、無限の世界はそうではない。

「無限性は直観されえず、ただ思考されるにすぎない」(XXI, 284).

ここでは、無限の空間は直観されえないという洞察が表明されているが、フッサールが「空間表象の心理学的起源」という当時の問題設定を踏まえて空間論を構想しているだけに、このことは異様ですらあるだろう。というのも、シュトンプフや A. ベインらの影響のもとで、空間を運動感覚などによる「経験の産物」(XXI, 308) として解明するという目論見を抱くフッサールにとっては、空間は直観されるのでなければならないからである。もっとも、引用部分だけを理解する限り、ここでもなされている「直観」と「思考」との対比は、「日常の直観の空間」と「幾何学的空間」との相違という意味で解されるかもしれない。そうであれば、日常の空間も空間として直観される可能性が考えられる。しかし、それはすぐさま

フッサール自身の「通常の意識の空間からしてすでに」(XXI, 283) という言葉使いによって反証されるだろう。そのうえで「通常の意識の空間もまた一つの直観ではない」(XXI, 284) ことがはっきりと表明されてもいる。

無限と有限、思考と直観といった対立概念によって、世界と事物の差異が規定され、フッサールの世界論の最初期における到達点が示されることになる。いまや問題になるのは、無限の空間を思考するということ、しかも幾何学の空間ではなく日常の空間を思考するということ、このことの内実を解明することであろう。それがたとえ困難な課題であるとしても実際に果たされるならば、世界が主観に与えられるということの意味が明らかにされるはずである。

6. 空間論の転換とその後の展開

しかしながら、初期空間論においてフッサールの分析がそのような方向性に進展することはなかった。同じ草稿においてすでに、無限の全体が直観されずに思考されるということの意味は徹底して解明されることはなく、ある種の方向転換がなされ、これがその後の数十年に渡るフッサールの表向きの世界論の方向を決することになる。この転換は無限の全体の非直観性が述べられた文章に続く、次のような表現のなかに見いだすことができる。

「しかし、次のような全体は直観である。つまり、発展した直観や判断の過程を通じて生じており、その部分は現実的に直観されているという特性をやはりもっているような全体は直観である。われわれは諸々の有限な延長の、とりわけ平面やその境界の直観をもち、根源的に与えられる視野に関するさまざまな可能な『方向性』からの連続化の直観をもっている」(XXI, 284)。

ここでは、部分が直観されている限りにおいて、その部分を含む全体も直観であるとされている。そして、「直観されない」はずの世界の特有性は、その部分の直観に関係づけられたうえで、さらに可能的直観の連続化に解消されようとしている。「さまざまな可能な『方向性』からの連続化の直観」という表現は、まさに、直観的部分の可能性として全体が捉え直されたことを示唆している。「そのなかの部分のみがそのつど直観的であるようなイデールな形成体」(XXI, 283) という空間の規定は、部分が起点にされたうえで、全体がそうした部分の可能性として、イデールなものとして理解されていることを示している。このようにして事物という延長的部分を拡大するというのが、フッサールのその後の空間構成論の原型となる。『事物と空間』においては、視覚や触覚におけるキネステゼ的主観の運動が、形態をもつ事物のさまざまな方向性を取りまとめることが空間構成の基本的意味を規定している。したがって、そこでは形態をもつ事物が空間構成のモデルとされているのであって、諸々の形態的事物のあいだにあってそれ自身は形態をもたない「空虚な空間」は例外的に言及されているに過ぎなくなる (XVI, 82.257.261.342.361)。また、U. クレスゲスによって紹介されている限りでは、その後の空間分析 (D 草稿) においても、空間構成の基本的図式は変っていない⁽¹⁷⁾。

部分を直観と見なし、それを含む可能的なもの、イデールなものとして全体を特徴づけるというやり方は、後の「地平」、「潜在性」、「含蓄」といった発想にも受けつがれている。例えば、『危機』の第46節から第48節にかけての叙述はその典型である。そこでは「そのつどの事物の知覚のうちには、非顕在的ではあるがともに機能している現出様式や妥当綜合の全体的『地平』が含蓄されている」(VI, 162) とされたうえで、時間的「準現在化」(VI, 162f.), 「キネステゼ」(VI, 163ff.), 他者との経験の「共同化」(VI, 166f.) などが、地平の解明と結びつけられている。ここでの記述は、こうした地平意識の解明が主観と世界との普遍的相関性の主題

化と見なされ、このようにして志向的含蓄を解きほぐすことがそのまま世界の現象学的解明につながるかのような様相を呈している。この解明の方向性は、事物の構成問題を地平や潜在性の次元へと拡張することで、世界の構成問題に答えるというものであろう。

しかし、この場合、超越論的問題への答えとしては幾つかの問題点が残されることになるだろう。

第一に、こうした解明も結局のところは、世界を主観性の成素へと矮小化してしまうことになる。「世界」や「そのアプリアリ」に対して用いられる「具体的な超越論的主観性の単なる『構成素』」や「超越論性という普遍的アプリアリの一つの層」(VI, 177) という表現は、いみじくもこの解明の限界を露呈しているだろう。「構成素」や「層」と呼ばれるものは、どれほど「必然的な意味変更」(VI, 177) がなされているとしても、やはり無限の全体を積極的に特徴づけているわけではない。

第二に、空間構成の理論を支配する傾向、すなわち、形態をもつ事物の可能的全体としての客観的空間を分析するという傾向は、結局、事物の総体という世界概念を形成するに過ぎなくなる。というのも、そこでの世界の無限性がもともとの意味を失うからである。『危機』に関連する草稿ではこれについての自己批判とも言える記述が存在する。そこでは「全面的に可視的で、把握可能であり、完結した形態をもつ」ような「通常の意味での事物」と「原理的に『事物』としては経験されえない」ような「形態なきもの」としての世界とが「ペラスとアペイロン」の相違として語られる。そして、アペイロンの例としては「大地、天空、限りない海、空気、夜、すべてを包括する（具体的に充たされた）空間、すべてを包括する時間」などが挙げられている (XXIX, 141)。そのうえで、古代ギリシア（プラトン・アリストテレス）の「哲学の原創設」における最初の「理念化」によって、事物の総体という「最初の世界概念」が生じたことが告発される (XXIX, 141f.)。例えば、天空が「遠くの物体」と見なされ、もともと

は有限なものである事物が無限に拡張されてしまうといったことがそれに該当するだろう。「第二の理念化」である近代（ガリレイ）の自然の数学化よりも先に、哲学が誕生したときすでに、世界の無限性の隠蔽は始まっていた。ここで述べられている「アペイロン」は、境界ないし形態をもたないものとして、初期空間論で垣間見られた「無限性」と同じものと言えよう。したがって、ここには、みずからの歴史的背景に無頓着に展開されたフッサール自身の空間論への自己批判も含意されている⁽¹⁸⁾。

7. 心と世界

フッサールがこのような自己批判を展開できたのは、アペイロンとしての世界の無限性を考え抜く準備がそれなりに整っていたからであろう。問われるべき事柄をもう一度確認するならば、意識という部分に世界という全体が与えられるという不可解な出来事である。世界の解明はあくまでもこうした全体と部分の関係に固執するような思惟でなければならない⁽¹⁹⁾。また、哲学的伝統そのものがアペイロンをペラスへと改竄してしまうのであるから、「歴史的先入見の力」(VI, 122) が自覚され、それを解体する視座も獲得されていなければならない。さらには、それと同時に何らかの形でアペイロンとしての世界が与えられ、現象になっているのでなければならない。そうしたうえで、フッサールは全体としての世界が与えられるということの意味を明らかにして行く。

世界はあくまでも意識生における所与性である。与えられるということの可能性は謎めいたものになっているが、それが放棄されてしまうことはない。この事実を否定してみても、世界について語る意味が失われるだけであろう。ただし、解明の出発点として、世界の所与性を厳密に特徴づけておく必要がある。フッサールは注意深く世界に特有の与えられ方を規定している。

「生きるということは世界確信のうちに生きることである。目覚めて生きるというのは、世界に対して目覚めていることであり、……世界や世界のうちに生きる自分自身に『意識的』であることである……」(VI, 145).

われわれが世界に出合う仕方は「目覚め」と特徴づけられている。生きるという事態がそもそもこうした目覚め以外の何ものでもなく、生は必然的に世界内の生という意味をもつことになる。生の側での目覚めに対して、世界の側には「『先所与性』という新たな言葉」(VI, 149) が用いられている。こうして生の「目覚め」と世界の「先所与性」という出発点が与えられるが、ここからでなければ現象学的解明は始まらない⁽²⁰⁾。しかし、生において世界が与えられているということの明証も、部分における全体の所与という既に述べられた背理やパラドクスを抱え込んでいる。明証とパラドクスは必ずしも相反するわけではない (VI, 178)。いまや、この明証と背理とがどのように関係するのかが明らかにされるべきである。

フッサールは、世界の先所与性の明証を全面的に容認しており、そのうえでパラドクスを解消するという方向性を採っている。パラドクスの解消の道筋を再構成すれば、次のような形になるであろう。1. 生における世界の先所与性がパラドクスとされることの意味をはっきりと見定めたいうで、2. そうしたパラドクスを仮象と位置づけ、3. その仮象の発生源が明らかにされ、4. 現象学的還元はこの仮象の解体機能を担わせる。

1. 意識主観において世界が与えられていることが背理となるのは、その世界の全体性や無限性が何らかの仕方で損なわれる場合である。フッサールはそうした状況を「超越論的心理学主義」のうちに見いだしている。心理学主義は、世界を世界内の人間の心の形成物と見なし、世界を人間の「世界表象」へと矮小化してしまう。したがって、「心理学の主題である主観性は、つまり、心的な主観性は、超越論的な問いが遡及的に投げ

かけられるべき主観性であることはできない」(IX, 336) と言われている。

2. 確かに、生において世界が与えられているということは、人間の主観が世界という全体を構成していることであるかに「見える」(VI, 321. V, 73). そして、そのように考えるやいなや、またその限りにおいて、われわれはパラドクスに巻き込まれることになる。これが「人間的主観性のパラドクス」(VI, § 53) と呼ばれるもので、ここでは「世界の成素としての主観が全世界を言わば飲み込み、それとともに自分自身をも飲み込む。何という背理」(VI, 183) と記されるような状況が生じている。しかし、この背理はあくまでも「見せかけ」に過ぎない。人間の心が世界を包括していると考え、世界の無限性を有限化してしまうのは、世界という地盤を顧みることのない自然的思考の混入から生じた「自己誤解の誘惑」(VI, 156) への屈服である。重要なのはこうした見せかけの真理を「超越論的仮象」(IX, 295) として見抜くことである⁽²¹⁾。

3. こうした仮象の発生源は、超越論的主観性としての目覚めた世界生を、世界の一部である人間的主観性へと自己客観化し、同時に世界を人間の世界表象に組み入れてしまうことにある。われわれの生の営みは積極的にそうした客観化に加担し、超越論的仮象を発生させる傾向があり、だからこそ、われわれの考察は差し当たり「人間のうちで客観化されている超越論的主観性と世界との相関性」(VI, 191) を手にしてしまう。

4. こうしたことを踏まえたとき、世界の自明性を問う現象学的還元もこれまでとは異なった意義を受け取ることになるだろう (Vgl. VI, 190). 還元は、世界をその「広がり」の全体において意識主観へと関係づけるだけでなく、そうした相関性の図式そのものが客観化の表面的成果であることを示し、「深さ」としてのその源泉へと遡及しなければならない。

「人間を『人間』という現象へと還元することが世界の還元とともに含まれており、こうした還元によってこの人間が超越論的主観性の自

己客観化として認識される」(VI, 155f.).

これまでの論述からも明らかなように、この自己客観化は超越論的仮象の発生の源である。したがって、客観化の営みを差し控えようとする超越論的還元は、この仮象の発生を断ち切り、仮象を仮象として暴くような作業となる。したがって、始まったばかりの自己省察が獲得するのは仮象としての「表面」に過ぎないが、この表面が「無限に豊かな深さの次元をもった表面」(VI, 122)であることを認識しなければならない。世界と生という言い方自体がすでに世界の無限性を損なう可能性を秘め、仮象の発生に加担していることを自覚するような思惟が、ここでは求められている。そのため、深さというのも、静的階層性の層の一つとして図式化されるようなものではなく、生の絶えざる客観化と時間化の源泉であるような深さである。ここで求められる現象学的還元とは、超越論的な世界生という意味での「心」のうちで、「無限の全体」を「広がりと深さ」の次元に向けて探求すべくなされる方法的操作である(VI, 173)。目覚めた世界生においてはアペイロンとしての世界が無限の全体のままに与えられているが、生はみずから絶えず客観化することで自己を人間化し、さらには世界を有限なものとする。したがって、世界という真に哲学的な問題の現象学的解明は、われわれがみずからの心においてつねに仮象を生みだされることを自覚したうえで、その仮象を解体しつつ心の内奥へと迫って行くものでなければならない。心の内奥においては、生の目覚めのうちで世界があらかじめ与えられるという出来事が——自然的思考における形式論理学にとってはどれほど不合理であるに見えるにせよ——事実として生起している。現象学的世界考察が目差すのは生の深さにおけるこの端的な事実の追認に過ぎないと言えるのだが、この追認は、生が自己を外化することを自覚したうえで、その生の内側へと入り込むような戦略をあわせもつものでなければならない。超越論的還元を超越論的仮象の発見とその解体に

において機能させるというのも、そのような戦略の一つであろう。われわれは「内側から形態化する生命をそのあらゆる営みにおいて追究する」ようにして、「世界という問題設定」を「人間存在に属する意識生」の内側へと問い進めなければならない (VI, 116)。人間の心の深みにおいてほかに、事物のみならず世界全体が与えられる場所は見当たらないし、人間の心をめぐる仮象を経由することなしに、世界の所与性の意味は理解されないだろう。

フッサールがその最晩年において「心と世界」という表題で問題にしていたのは、以上のようなことである。

「あらゆる客観的な世界考察は『外部』における考察であり、『外的なもの』、客観的なものを捉えるにすぎない。徹底した世界考察というのは、自己自身を外部に『外化する』主観性の体系的で純粋な内部考察である」 (VI, 116)。

注

- (1) 以下、*Husserliana* (Nijhoff/Kluwer Academic Publishers, 1950—) からの引用には、巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を本文中に記載する。なお、引用文中の強調はすべて筆者によるものである。また『純粹現象学及び現象学的哲学諸構想』は『イデー』、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』は『危機』と略記する。
- (2) フッサールの世界概念や世界という問題設定の意味をめぐっては多くの論考が存在するが、本稿では以下の諸論文を参考にした。Jan Patocka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, herausgegeben von Klaus Nellen und Jiri Nemec, übersetzt von Eliska und Ralph Melville, *Ausgewählte Schriften Jan Patocka*, herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen; *Phänomenologische Schriften* 1, Klett-Cotta, 1990. S.185–229. Ulrich Claesges, „Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff“, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschungen* (*Phaenomenologica* 49), 1972. Stephan Strasser, „Der Begriff

der Welt in der phänomenologischen Philosophie“, in: *Phänomenologische Forschungen Band 3*, 1976. 新田義弘『現象学』岩波全書, 1978年. 武内大「空間-時間-運動 ——フッサールとフインクの世界概念を巡って——」, 『現象学年報 12』, 日本現象学会編, 1997年. 谷徹『意識の自然現象学の可能性を拓く』, 勁草書房, 1998年.

- (3) 『事物と空間』(XVI), 『論理学と認識論への入門』(XXIV), 『意義論についての講義』(XXVI), 『倫理学と価値論についての講義』(XXVIII)などの講義や演習の中心部分は, この時期になされたものである. 現象学的還元や現象学の課題が包括的に概観されている『現象学の理念』は, それらの講義への事実上の導入の役割りを果たしているとも言えよう.
- (4) 新田義弘「フッサールの目的論」, 『フッサール現象学』, 立松弘孝編, 勁草書房, 1986年, 138頁.
- (5) フッサール自身が1913年の第二版に際して『論理学研究』を「突破口となった著作」(XVIII, 8. Vgl. auch XVIII, 14)と呼んでいる. なお「現象学的突破」という表現はマリオンによる.
- (6) J.-L. マリオン『還元と贈与』芦田宏直, 大井秀晴, 柴崎秀穂, 柴田敬司, 宮川進悟訳, 行路社, 1994年, 44頁.
Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 1989.
- (7) マリオン, 前掲書, 46頁.
- (8) 「現象学的所与性の拡大」に関しては, 以下の論文を参考にした. 田口茂「〈私であること〉の自明性——フッサールにおける方法的視の深化と原自我の問題——」, 『思想』岩波書店, 2000年, 10号.
- (9) Vgl. Bernhard Rang, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Klostermann, 1990.
- (10) この時期に生じたフッサールの概念の変遷をめぐる事情については, 堀栄造『フッサールの現象学的還元——1890年代から「イデーン I」まで——』晃洋書房, 2003年, 第四章で詳しい説明がなされている.
- (11) Ursula Panzer, „Einleitung der Herausgeberin“, in: *Husserliana Band XXIV*, Kluwer Academic Publishers, 1987. S. XVII. 「存在的意義」と「現出論的意味」については, 以下において詳しい解説がなされている. 堀栄造, 前掲書, 122頁以下. Vgl. auch Rudolf Bernet, „Husserls Begriff des Noema“, in: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Phaenomenologica 115, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- (12) 唐突に最晩年の問題圏を引き合いにだすことになるが, いわゆる「生き生き

した現在」と呼ばれる反省以前の体験の「流れること」をめぐる問題も、それが所与性になることには何ら困難は見いだされていない。「まだ反省が生じていない自我とその超越論的現在生の本源的現在」やそこに生じる反省そのものの活動性である「向けられること」としての「気づかれない現在」も、「非主題的な、気づかない自己所与性」(XXXIV, 165)として、所与性の領野に入り込んでいるのである。すでに生は与えられており、その所与性(気づかれない所与性)をいかにして「解釈」するのかが問題にされる(XXXIV, 173f.).

- (13) 1927 年の“ブリタニカ論文”「現象学」(IX, 237-301), 1928 年の「アムステルダム講演」(IX, 302-349), 1931 年のカント協会における講演「現象学と人間学」(XXVII, 164-181).
- (14) *Husserliana Materienbände Band IV*, Kluwer Academic Publishers, 2001. S. 163. この引用は先の引用と同じ表題をもつ 1919 年の「自然と精神」の講義からのものである.
- (15) L. ラントグレーベ「現象学的問題としての世界」, 『現象学の道 根源的経験の問題』, 山崎庸佑・甲斐博見・高橋正和訳, 木鐸社, 1980 年. L. Randgrebe, „Welt als phänomenologisches Problem“, in: *Der Weg der Phänomenologie Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlags-haus Gred Mohn, Gütersloh, 1963.
- (16) 「直観の空間と幾何学の空間」という観点からこの時期のテキストを紹介したものとして、以下の論文がある。浜渦辰二「空間の現象学に向けて」, 『人文論集』第 44 号の 2, 静岡大学人文学部, 1994 年。また, 19 世紀の心理学説との関連については, 小林睦「空間表象という問題圏——十九世紀とフッサール」(『理想』661 号, 理想社, 1998 年)を参照.
- (17) Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Nijhoff, 1964.
- (18) ここでなされているフッサールの自己批判は, 後年の E. フィンクによる事実上のフッサール批判と重なる部分がある。フィンクは, 世界内部的事物を手引きとする世界論が限界をもつことを示唆している。Vgl. Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen und Neumann, 1985. S. 90ff. 晩年のフッサールの世界考察がフィンクの影響下に置かれている可能性もすでに指摘されている。それに関しては以下の論文を参照。R. ブルジーナ「世界の現象学的構造——第二の見方」, 『思索』第二五号, 小林睦訳, 東北大学哲学研究会, 1992 年.
- (19) 武内大「フィンクにおける「像」の問題」(『哲学』第 50 号, 日本哲学会,

1999 年) によれば, E. フィンクの世界論は, 世界と世界内部的存在者との関係を全体と部分との関係と見なし, 「像」や「準現在化」に依拠して両者の関係を問い進めている。

- (20) ここでは, 現象学的還元以後に見いだされるコギトが世界の生であり, 還元によって世界が必然性のうちにあるものとして開示されうることが示唆される。フッサールは次のような言葉も書き記している。「わたしは必然的に存在し, 世界信念のうちに必然的に存在する」(XV, 385)。「世界は存在し, わたしに妥当するものであり続ける——還元はこのことを何も変えはしない」(BI 5 / IX, S. 27, Zitat aus, Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, 1955. S. 32.).
- (21) フッサール現象学における「仮象」の意味を徹底的に考察したものとして, 以下の文献が挙げられる。新田義弘『世界と生命 媒体性の現象学へ』, 青土社, 2001 年。「見抜く (=透視する)」という語を効果的に用いたのは, 『第六省察』におけるフィンクである。エトムント・フッサール, オイゲン・フィンク『超越論的方法論の理念 第六デカルト的省察』新田義弘, 千田義光訳, 岩波書店, 1995 年。 *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (VI. Cartesianische Meditation) Teil 1* Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), Kluwer Academic Publishers, 1988.

※本研究は, 慶應義塾大学 21 世紀 COE プログラム・人文科学分野「心の解明に向けての統合的方法論構築」の一環として行なわれた。