

■第32回「哲学系読書会(仮)」

■日 時：2024年07月30日(火) 18:00より21:30まで

■場 所：北区民センター会議室第6会議室

■課題書：新田義弘『現象学とは何か フッサールの後期思想を中心として』（講談社学術文庫）

■報 告：山本（S）

（■は山本のコメント）

まえがき

M-1.今日の現象学運動は、もはやかつての現象学派の残した研究とは比べものにならないほど、思想の次元が深く、また研究範囲が広く、その規模も大きい。何よりも現象学のもつ意義が全然違うのである。

M-2.戦後のフッサール（以後Fと略す）研究は、Fの晩年の助手でF文庫設立直後に遺稿の解説（■Fは独特の速記で原稿を書いた）と整理を担当したL・ラントグレーベ、E・フィンクを中心として、おもにF文庫関係の現象学者たちの手で開始された。

M-3.かれらはFの晩年の思想に導かれつつ、他方で転向後のM・ハイデッカーの存在の思想に触発されて、「現象学」というものの正体を深く考えるようになった。

M-4.F後期思想への関心を誘導したのは、M・ポンティの『知覚の現象学』であった。この著作は、すでに戦前のハイデッカーの『存在と時間』によって、またJ=P・サルトルの『存在と無』により、それぞれの仕方で固定化されて決定的なものとされかかっていたF像を破壊する役割を果たした（p.14～15）。→（■現象学的存在論＝現象学的方法としての存在論）

M-5.本書は、晩年のFが当面した問題状況のなかにはいっていき、意識と存在、人間と理性、物と世界、科学と経験、自我と時間などの根本問題を解明しつつ、現象学の達しえた境域を描きだし、「現象学とは何か」という問に答えようと意図して書かれたものである。（p.16）

序章 現象学の出発の立場

1. 意識に向けられた存在の間（P.17～27）

1-1.F現象学は、解釈者／後継者、批判者からも、さまざまな受け取り方をされているばかりではなく、現象学そのものがその発展の各時期につぎつぎに変貌を変化させていき、どの時期の現象学に焦点をあわすかによって、「現象学とは何か」という問に対する答もそのつど変わってこざるをえない。また、戦前に刊行された諸著作がどれもこれも序論にすぎなかったことと、各著作相互の間に全体としての整合性または体系的まとまりがなかったことがしばしば指摘されている。

1-2.その後の刊行物についても、依然としてその相互間の整合的まとまりがなく、それどころか、同時期の著作間にも対立した見解、矛盾した方向が発見され、研究者たちの間に論議を誘発し、現象学の困難さを痛感させている。

1-3.その困難さの理由として、

- ①現象学固有の性格：Fは一切の先入見を廃して事象に即して事象を見つめていく現象学研究の姿勢を終始貫徹。
- ②形而上学的思惟による体系的構築の試みを厳しく拒み、自己の研究成果に空虚な思弁的解釈の介入を許さなかった。
- ③衝動的ともいえる分析のたゆまぬ前進が、分析の成果をその全幅にわたって顧みてその意義を体系的に問い直す十分な余裕をFに与えなかった。
- ④反対に、Fは現象学的構想をたえず未来へと投企していったので、全体はプログラムの自己解釈の形で理念的に体系化されることになり、その結果、自己解釈と分析の成果との間につねにあるズレが生じ続けていた。
- ⑤分析進行途上で、以前の分析の成果がつねに分析的に解体され、より根源的な次元から見直され、固定した成果を原理的に許さなかった。
- ⑥より困難な問題として、この錯綜そのものの問題論的な意味を解きほぐすことにある。そのことは、分析の道とその成果の意義の究明の企てとがはたして現象学のなかで両立しうるのかどうか。もし両立しうるならばどこにその可能性を求めるべきであるのかの問を誘いだし、さらに現象学的分析が最後に到達した境位が並大抵のものでなく、そこに法外な出来事が告げられていることに、こうした分析の成果の意義の究明ということがことさらに議論されなければなかった。

- 1-3.Fの現象学的構想 → 哲学として基本的想定 → 一般的には「意識の本質学」「構成的主観性の学」という規定がされる。
- 1-4.日常性という概念＝存在者をたしかにそこに在るものという自明性のなかで意識しつつ、存在者と交渉しているときのわれわれの在りかたを表わす概念。
存在者は、つねによく知られたもの、親しきもの、自明なもの → (■<自明性>を疑わない<自然的態度／自然主義態度>)
- 1-5.存在者を学的に取り扱う科学的態度も、この日常性を本質的に超えるものではない。
- 1-6.実証科学が個別科学として制限された学ではあるが、すでに定位されたものを前提としており、実証学者は、その研究対象である存在者について、その存在者の存在が何であるかを問わない。→ 実証科学はすでに先科学的認識において成立している知識を学的認識をとおして完成するのであって、存在者そのもののイデーは、実証科学にとって不動の前提としてつねにその隠れた地盤を形成している。→ そのかぎりでは、実証科学といえども、「存在者」の存在に関しては、先科学的日常性を超えるものではない。(■この背景には、世界の数学化、科学万能の実証主義化としての諸学問の危機というFの認識があった)
- 1-7.存在者の存在と意味への問は、存在者と親しんでいる日常的態度を**突破**することによってのみ成り立つ。← (■「突破」：現象学の固有の用語)
- 1-8.個別の実証科学によって説明された全体的理論とは次元を異にする普遍的な世界-知の発生を意味するもの → 存在者の存在と意味への問が現象学を動機づけていることを見落としてはならない → この存在と問を問い抜くために意識が主題化されている → フィンク「哲学としての意味で現象学の理解は、存在問題が意識の主題論の地平として、どのような幅にわたって認識されるかにかかっている」。
- 1-9.存在の問がいかにして意識の主題化として展開されるにいたったのか → 「事象そのものへ！」には、方法的格率以上のものを意味。先入見なしに直視し、ありのまま見つめていくという意味で事象への帰依が解かれている。→ 日常態度においては「存在者とは何であるか」という問は封ぜられ、「存在の遠さ」(ハイデッカー)におかれている。→ 自然的態度には、習慣性、伝統性という現象が働いており、学問的態度もこうした習慣性に支配されて、全存在を一定の視点から方法的偏見によって一義的に解釈していくが、こうした習慣性の蓄積のもとに伝統といういわゆる不透明な態度が存続するようになる。(■エピステーメ、パラダイム論との比較) → 存在者との根源的近さの忘却を決定的にしていく ← 「事象そのものへ！」という戒めは存在者との近さを発見するために視向の根本的変革が必要であることを自覚した哲学的認識から発せられた言葉。
- 1-10.人間の認識の原初的状態のイデーを哲学的に投企 → 哲学的認識としては日常的自然的態度の批判だけでなく、存在者の知識に関する実証科学についても批判、存在者についての知識の根源性を問う**根源的な学**として成り立つ。
- 1-11.**根源的自明性**は、世界の存在妥当性の自明性、世界親和性。→ 自己親和的自己理解には、存在者の存在と意味への問は塞がれている。→ **態度変革** → 世界の自明性不明と化し問に値するものとなる → 存在者全体の存在意味への問としての世界の根拠への問は、自己理解の根本的変革として、徹底した哲学的自省として行わなければならない。→ 哲学的自省は、「物への先科学的直接的交渉だけではなく、伝統的哲学的認識度の根底にある生の根本的自己変革」(フィンク)である。→ 先入見によって見失われていた先入見の発生基盤をまず取り戻し、この発生基盤である自然的態度からさらに身をもってそれを超えていくこと。→ 「ある宗教上の回心にも比せられることのできる人格上の転回」とFはよんだ。
- 1-12.この世界の自明性身からを引き離すには、一切の既知性、先妥当性を留保すること → **判断中止 (エポケー)の方法** ← このエポケーは「世界現象のロゴスの探求」のために＝世界の根拠を問うために取られる方法措置 → この問は、ロゴスとして働く「世界規模の把握の証示」へと、主観性への問へと転化していかなければならない。そこに、世界の自明性を突破するということが自己理解の根本的な変革に事象のうえで関連性をもつ理由がある。
- 1-13.存在者との真の根源的近づきである知を発見するためにラディカルな自省へと向かったのにはより根本的理由がある。→ **根源明証性の理論＝存在者の自己能与の思想** → 存在者が自己を示すままにそれを想定していくことが存在者についての原初的な知であるという基本的な思想。ハイデッカーが「現象」の概念を「それ自身において自己を示すもの」として語り、現象学の概念を「自己を示すものがそれが自ら現れてくるままにそれ自身の方から見えるようにすること」という意味

をもつ、と語ったことは有名。← この意味の概念はFの明証思想に使用されているのであり、現象学の展開を最初から支える基本想定となっている。← フィンクも根源的自己能与の思想、存在者が現象として自ら現れ得るという考えは、「問題論的投企」として、Fの現象学の根本仮説であることを断定している。

- 1-14.Fは、存在者の自己能与に一切の権利源泉を求めることによって、存在の間はかえって存在者の総体性要求の間（■意識において存在者としての妥当性要求？）の存在となり、世界の意味の発生への間（■地平論／世界地平論）と展開されてはあったが、**存在者とその存在と真理との関連において「存在者が在る」ということが何を意味するのかという問として提出されることはなかった。**
→ ハイデッガーが、現象概念の事象内容の点でFから一步すすめたと自負する点はそこにあると言ってよいだろう。
- 1-15.Fでは、存在者の自己能与の思想が、存在者の根源的原初的知の探求をして**意識の分析的記述**へと向かわせた。そこにまた、形而上学的先決定に基づきながら、形而上学問を必要なしとしてそれを放棄していくF哲学の出発の姿があった。

2. 志向性とイデーと明証性 (p.27～33)

- 2-1.Fの現象学は、かれの師F・ブレンターノから志向性のイデーを継承したと言われている。スコラ的概念のintentioに由来。「～へ向かっている」というその意味を、「意識作用の特性として見抜いたのはブレンターノである。しかし、ブレンターノは、意識の志向性ということをついに語らなかった。かれは個々の意識作用のもつ志向的關係だけを語り、この志向性の概念を使って意識作用の分類を試みた。
- なぜかと言えば、ブレンターノは、最初から認識的實在論の地盤のうえに立っていて認識論的問を排除してしまっていたから。← 志向的關係の原理的解明を避け、あくまで志向的關係を利用して心理作用を分類していく記述的心理学の立場、しかるにFは、志向性の概念をとおして認識論的、つまり対象と作用との合致の問題に注目して、ブレンターノの問題設定を超えていった。
- 2-2.Fにとって、志向性は明証の問題として展開された。本来的存在者（■超越として存在者とは外在的に存る者）についての志向的意識は、存在者の自己能与としての明証にほかならない。
自己能与としての明証は、Fの規定によれば、「対象が意識に自らを与えるものとして、自ら与えられたものになること」
対象の側から言えば、対象が意識に適合するようにして意識のそばに自らあること、
意識の側から言えば、対象のそばに「居合やすこと」「立ち臨むこと」（■臨在）であり、対象それ自体において捉えること。

↓

志向性の概念は、意識があるものについての意識であり、意識と意識されたものとが相関関係にあることを表わすが、まさしく対象との対応的相関関係の共存関係こそ明証の思想によって語られるもの。→ 明証は「志向性の一般的特徴」として「全意識生に関わる志向性のありかた」を表している。

- 2-3.この自己能与の働きを「直観」の名でよんでいる。直観は感性的直観に限定されない、あらゆる意識の共通の名称。狭い意味での直観として、自己能与のなかでも最も本源的な直観を**根源明証**とみなし、他のさまざまな意識をこの本源的直観から転化した派生態として、そこから明証の段階性が説かれる。

本源的意識とは。存在者が「有体的」に「自らそこに」自己を与える意識の様態。← 有体性という能与性格は、存在者が「自己現在的」であることを意味し、有体性は対象が「**自己自身を現在的に示す**」こと。（■いま、ここ）

↓

この自己現在的な本源的意識が、狭い意味の直観であり、Fは直観のもつ「**見ること**」の機能として意味賦与的意識とみなす。

- 2-3.有体的自己現在的意識の事例として知覚は、本源的意識の典型としてつねに明証の原型を表わすものとして例示される。判断事態、数、論理形式などもそれなりに本源的所与性をもつ。

F「知覚は直観の原様態であり、原的本源性において、すなわち自己現在の様態において示現する」（「イーデン」）

知覚の転化様態としての非本体的意識＝想起、想像。

2-4.根源的明証は、その背後に戻ることでできない「究極的に原樣態的な臨在」であり、そこからすべての派生的意識の変様が発生。

F「本源的に与える直観はいずれも認識の権利源泉である」

逆に非本源的轉化樣態にある意識は、自己自身のなかに本源的意識を遡示しており、この遡示は志向的对象意味にに含まれる。→ そこで、志向的对象意味を「手引き」とすることによって、本源的意識への反省的遡源が可能となる。この根源明証の段階的轉化の思想はP.30で展開。

Fの志向的分析にはつぎのような含みをもっている。→ 存在者に関する根源的知識の探求という意味をもった「存在の問」が、存在者の自己能与という基本的想定に導かれて存在の者全体に関する総体的知の獲得の要求として提出されてくるときに、その問意識式全体の分析的開示として展開されざるをえなかったということ。

2-5.ここに重大な問題がある。それは本源的明証があらゆる意識の基準になること自体がいったいどこで保証されるのか、という問題。

本源的明証のもつ権利は、思弁的に論証されるものではなく、明証の自己確認によって、究極的基準であることが決定されなければならない。確認は「見ること」によって果たされ、「見ること」の背後に戻ることは許されない。→ したがって、自己能与についての自己能与、明証についての志向的分析的明証である意識の自己証明によって、明証の正当化が企てられねばならない。

Fの反省論は、方法であると同時に、明証論の自己基礎づけのため最後の拠り所であり、「あらゆる原理の原理」とよばれる絶対的明証理論の展開なのである。

この絶対明証を、Fは「わたくしは在る」のデカルト的イデーによって方法的に確保しようとした。ところが、明証の段階性によって可能となれる反省の運動は、デカルト的絶対的明証の立場を自ら破棄していかざるをえない次元に逢着する（第2章3参照）

また、現象学的研究の展開（意識の現象学）につれて、Fの明証理論、とくにその反省論の「見る」機能にとって、超えることのできない壁が現れ始めるだけでなく（「生ける現在」参照）、反省によって見られた意識の「見る」機能が、もはや意識（知覚）によって見ることができない層に支えられていることが発見されたりするのである（「現象学的世界論」）。→ F思想の発展過程のなかでついに明証理論の限界を露呈 → 限界を限界として露呈することは、限界のある仕方を超えることでもあろう。

反省によって「見ること」の限界が示された！

Fの明証理論は、近世形而上学の遺産の継承によって、近世哲学にとって隠されていたある根源的な次元への通路を開く役割を果たしていると言える。（■「生活世界」）

第1章2 『イーデン』期の現象学的方法——デカルトに沿うて——(p. 46～76)

1. 自然的態度の克服の方法——現象学的エポケー——(p.46～59)

1-1.自然的態度とは人間にとって自然な、いわば人間の本姓に根ざす構えである。この自然的態度の態度性は、

①意識が活動的状態にあるということ、遂行状態にあるということ。

②日常生活だけでなく新しい学問的態度をとるときも、対象とされているものが、意識されているという自覚を伴わないでつねに素朴に意識されているということである。このことは、同時に、遂行状態にある意識そのものの忘却を意味している。

③つねに素朴に意識されていることは、意識されたものがそこにあるということが自明的として意識されていることである。（■自明性がキーワード）

1-2.Fは、『イーデン』Iにおいて、自然的態度の基本的特徴を、この③の点に見いだしている。→ しかも、個々の存在者の自明性ではなく、それらを包括し、またそれらの自明性に先行している世界の存在の自明性がとりあげられ、自然的態度に生き続けるかぎり、世界の存在の自明性の意識が働くとみなされた。→ Fは、この世界存在の自明性の意識を一般定立と呼んだ。

1-2.『イーデン』Iでは、自然的態度を根本的に変革することが原理的に可能性であるかが問われた。→ 一般的定立の場合には、絶対に疑えないとして信念されているものを果たして疑うことができるか、という難問が発生してくる。→ デカルト的明証方法を方法手段として使用 → 普通われわれは、同じものを疑うと同時にそれを確実なものとして考えることはできない。→ そこで、疑うことを方法として実施し、定立を反定立へ、また肯定を否定へ轉化させないで（われわれの確信に何の変化を加えず）、独自の変更の状態におくことが試みられる。→ Fはこの操作を、定立を「作

用の外におき」、それを「括弧に入れる」ことだと言っている。→ **判断停止（エポケー）**によって保留されている、という意味である。

自然的態度において机を眺める → 見ている意識をエポケーする → 机は括弧に入れられた「机」となり**実在の対象としての存在妥当性を失い、意識の対象意味**となる。見ている意識も同様に括弧入れされるのであるが、**対象の非実在化としての意味化**がこの語によって強調されている。

Fは「一般定立のエポケーが自然的世界に関する括弧入れになるということは、自然的世界に関する一切の学も排去することを意味している。これらの学の妥当を排去し、これらの学の一切の命題を、そして基本的全体も使用しないで、それを括弧に入れて保留することを意味するのである。」

エポケーの使い分けは、

普遍のエポケー：普遍的な懐疑の個々の試みと同様に、一切の意識の働きをエポケーするという意味

現象学的エポケー：上記の普遍を制限し、自然的態度の本質を表わす一般定位についてのみエポケー実施

超越論的エポケー：**純粹意識**の主題的発見のために使用＝「固有の本質をもつ意識」、「現象学的排去を受けない固定の存在」として絶対的本質をもつ意識を、ひとつの領域として発見するため

2. 純粹意識の獲得の方法——現象学的還元——（p.51～58）

2-1.純粹意識の一般的本質については、**顕在性の意識と非顕在性の意識との相互移行の可能性**が取りあげられている。

意識は「～に向かっている」という顕在性の様態をとるだけでなく、非顕在性の様態への移行できるし、また逆の移行も可能である。このような移行の可能性をもつものとして、志向性が意識の本質を形成しているとFは述べる。← ここに本源的意識が非本源的意識へ転化する可能性の前提条件である意識の流動性が語られている。→ 本源的意識(知覚)が非顕在化したとき、同一の意識対象に対して、いま顕在的な非本源的意識(想起)が成り立つ。→ **顕在性-非顕在性-相互移行の可能性は、意識の本源性に基づく明証理論の可能性の制約となる現象**である。

2-2.注意性変様：「あるものに気づく」「注意する」という意識の目覚めた様態のことで顕在性の意識のなかでもさらに特殊な作用性格をもつ → のちに「コギト」とよばれる意識の対象化作業のこと → 対象を対象として定立する「作用としての志向性」を表わしている。

2-3.内在的知覚の明証の十全性によって内在的体験の絶対的存在が立証され、超越的「物」が意識に依存しているのに対し、内在的体験が存在するには、原理的にいかなる物も必要としないことが確認される。

F：「意識はその純粹性において眺められるすゝとすれば、それ自身において完結した存在連関とみなさなければならない。つまり何ものといえどもそこに侵入したりそこからはみだしたりすることはできない絶対的存在連関とみなさねなければならない。この連関は、何ら時空間的な外界をもたず、またこれらの外界の時空間的連関において存在することのできないものである。」

時空間的存在である世界は、単なる志向的存在であり、それゆえ意識に対しての存在という単なる二次的、総体的意味をもつ存在である。

意識に対する存在とは、意識によって構成された存在であり、逆に意識は、その存在性格においては絶対的である。ただし、「すべての世界存在を自己の中に蔵し、それを自己のなかで構成するもの」としては、世界的事物をすべて自己の中に志向的・被構成的意味として保留している。

『イーデン』Iの現象学的還元論は、こうした純粹意識を「**原領域**」とみなし、この原領域の獲得の中心的主題として展開している。純粹意識の**領域的発見**を主題とするためには、意識の純化の諸作業の手続きをとおして、「習慣的直観による熟知」とか「伝承的理論構成と事象的結合」を断ち切らねばならない。このため、世界とともに排去されるべきものとして、Fは諸科学、存在論などを挙げ、これらの学は自己自身の根拠づけを自ら原理的にできない独断的学であるとして退け、一切の独断的態度の混入を防ごうとしている。

ところが、この還元論は世間から誤解され、現象学者たちからの批判を浴び、F自身ものちに批判修正的意見を述べている。（その理由については、p.56以下）

しかし、意識の絶対性を還元で先立って叙述していること自体、還元の本来的性格と矛盾している。還元によってはじめて発見されるはずの意識の本質が、還元で先立ってその「絶対性」の点で言及

されねばならなかったこと自体に、ある不自然が見受けられる。もとより、還元に先立って意識の本質を説くことは、つぎの反省論においてふれるように現象学的方法の**自己回帰性**に基づいている。

3. 志向的分析論の方法——現象学的反省 (p. 58～65)

3-1.『イーデン』Iは現象学的還元による純粹意識の主題的獲得の叙述に続いて、方法論の予備的考察を介して純粹意識の一般的構造の分析へと導いていく。→ 還元によって得られた意識体験（■現象学では「体験」と「経験」は区別されているらしい）無限の多様さを明確に認識していく方法は、現象学的反省の方法。ただし、現象学的反省は、意識の本質を記述するために、本質認識として**形相的直観**（■本質直観とほぼ同じ？）を伴っている。

現象学的エポケー → 現象学的還元 → 現象学的反省となるが、Fは、エポケーと還元、還元と反省をほぼ同義語として使用している例が多いが、一般に現象学者間でも原理的区別の検討はあまりされていない。現象学的方法が駆使されるとき、これらの三方法がつねに絡み合っていて、ひとつの具体性のなかに含まれてしまうから。

3-2.現象学的反省は、狭義では意識体験についての反省＝体験の体験として、意識の本質構造を分析記述していく方法、そのかぎりでは現象学的還元が続く具体的分析の方法。

現象学的反省は、広義では、現象学的分析全体を進行させる方法の全体的名称として、還元の方法を含み、エポケーも含んでいるとみなすべきである。→ 現象学的反省は超越論的反省ともよばれる。

意識の本質の分析的記述がすすめられるのは、狭義の意味での反省によるが、この場合、反省は体験として、過ぎ去った一切の体験を明確な所与性にもちこむことができる。

それゆえ反省は、「普遍的な方法論的機能」として、意識全体の開示の方法とみなされる。現象学は、「現象学の可能の原理的性格として反省されていない体験についての本質論定を実施する。だがこの本質論定を現象学は、反省に、詳しくは**反省的直観**に負う」。（「イーデン」I）

意識の志向的本質構造を改めて主題的に反省し分析していくのが、「志向的分析論」の趣旨。

①反省によって反省の機能を確かめ、一切の意識体験が「反省された体験」へと変様しうることを示すとともに、反省変様の無限の反復可能性が開示される。

②反省変様が意識の各種の変様に絡むことによって、意識全体の開示の可能性が開かれてくる。反省は、「明証問題の展開」として一切の派生的意識を原型からの派生とみなしていくことができるが、それは各意識変様に反省変様が絡みつつそれをときほぐすことができるからである。そこから反省による意識の全体的連関の開示の可能性が示されてくる。このことは、志向的分析論が、**隠れている志向性**を明るみにもたらし意識の自己開示であることを意味している。

③反省が二葉の仕方、つまりいわゆる作用への反省であるノエシス的反省と反省の反省であるノエマ的反省とに分けられ、ノエシス-ノエマの相関的構造を両編成が補佐しつつ縦横に貫徹していくことが可能として明示される。

3-3.**ノエマ的反省**は、ノエマ的指標をとおして一切の変様された意識からその原型までに遡源する可能性をもつ。そして最後の原型のノエマからノエシス的反省によって、原体験に戻ることができるわけである。意識の各変様は、**現前化変様**（さらに**想像変様**）のほかに、とくに『イーデン』Iで強調された変様として、「定立」を原型とし定立の力を抜いてそれを中和化していく「**中和性変様**」や「論理的研究」以来明辞化とよばれてる「**基底づけ**」などがある。この「基底づけ」は判断事態の重層化という意味でやはりひとつの意識の変様とみることができる

「SはPである」という判断事態は、Sという経験対象を基体にして「基底づけられた」事態であるが、さらにこの判断事態そのものも、それを主語にして高次の判断によって、複雑に基底づけられていくことができる。どの意識変様も、主としてノエマ的反省によって、それ以上遡りえない原体験へと遡源されうるから、志向的分析が「隠れた志向性を所与にもたらしこと」を課題として、意識全体の**本質構造の開示**を企てることができたのである。

結局、志向的分析論は、「**本源的所与がその根源的源泉をもつ**」という明証理論の実践的展開であると言ってよい。

3-4.ノエシス-ノエマの分析論は、所与にもたらされる志向性が「**生き生きとして**」発動している志向性であることを、十分に伝えるものではなかった。きわめて形式的な静（態論）的分析は、「意識の歴史性」が原理的にはすでに示されているが、十分な具体性と深みにおいて語りだされてはいない。

志向的分析論は、いわば構成的分析論のための準備的基礎的段階であり、Fはこのあと、構成的現象学の具体的なプログラムを領域構成論において展開していった。**領域構成論のもつ問題性**について第3章で扱う。つぎに『イーデン』期の立場を導いていた現象学的構想が大きな挫折を余儀なくされてくる1920年代のFの思想上の出来事に目を転じる。(■領域と領野の違い)

3 『第一哲学』における構想の挫折と展開——デカルトから離れて——(P.65～77)

1. 哲学の「始まり」のイデー

- 1-1. Fは、一切の学がそこに基づかねばならない絶対存在についての根源的絶対的学の樹立がまさしく第一哲学というイデーの実現と考え、哲学の絶対的始まりをデカルトの「わたくしは在る」に見だし、この絶対的始まりを絶対的自己認識において取り出す道を歩もうとした。

この始まりが絶対的必然的始まりであるならば、それはそれ自体で**内的本質根拠**からして「最初のもの」、第一のものでなければならない。エゴ・コギトの打ち消すことのできない絶対的明証こそこの「第一のもの」であり、絶対的基準でなければならない。

「わたくしは在る」という命題が、「一切の原理の原理」として、現象学的哲学にとってまず**絶対的明証性**において確定すべきものとされた。

- 1-2. この絶対的明証にいたる方法通路は、もとより自然的態度を徹底的に変革していく道ではあるが、いきなり自然的態度を越えるのではなく、**素朴性を克服する動機**について省察が加わった。→ 自然的態度を越えるための目標が哲学者の「手始め」を導かねばならないが、その目標といったい何か、という問題が生じた。もとより自然的態度のなかには決断にとって手本、範型となるものは見あたらない。→ 学一般の動機のづけのなかに素朴性への克服への傾動を見いだすことができる。学には認識・真理への努力が働いており、この努力は一切を知り尽くし普遍性へと向かう傾動である。→ この努力に基づいて、「生を普遍的に批判し」究極的なものにいたることへと決断を下すことができる。この目標理念は明証体験を顧慮することによって導かれる。

明証体験は、認識において思念されたものの傍らに立ち臨むことの意識であり、「自ら—そこに」の意識であり、思念されたものの自己所有の意識である。十全な明証は「思念されたものの非存在が不可能性」を含むものであり、それをFは**必当然的な明証**という語で言い表した。この必当然的な明証とは、絶対的に不可疑的な意識として直接に「**事象の前に立つこと**」(■「現前性」)である。そこで、Fは必当然的な明証としての**経験**はいかなる経験であるか、を検討することから始める。

- 1-3. 一般に、経験とはまず存在者についての経験を意味している。→ 存在者総体としての経験、日常的経験を取り上げ「世界がある」という命題が果たして必当然的な命題であるかどうかを検討しなければならない。→ 世界の自明性を表わす「世界がある」という命題は、通常、「一切の**最後の直接的認識原理**の総体を自らに含んでいるように見える」ものだからだが、果たして自然的態度の一般定立である「経験された世界がある」という**信念**は、絶対的根拠づけとなる必当然的な確実性をもちうるのか。

経験は同一対象に関して志向-充実の一律調和をもつ関連を形成 → もし志向された対象が非存在で対象志向が充実されないときはどうなるか → 経験の連関は中断するが修正の可能性が残り、つねに調和的連関は保たれる ← しかし経験の連関は、たえず対象の非存在の可能性として内に含む流れである → 経験の恒常的な自己修正の調和ある流れには、いつも世界への推定イデーが働いている → 推定的に信念されている世界の存在といえども、**経験をとおしての推定**であるかぎり、非存在の可能性を払拭しきれない。→ **原理的に非存在の可能性を排除しきれないという恒常性認識偶有性は、必当然的な不可疑を表わすものではない**。→ 知覚において知覚されたものが存在しないという可能性が残るかぎりには、「世界がある」という命題には偶有性がつきまとう。→ 世界信念(一般定立)は「実証性の普遍的な先入見」であり、先入見として、存在の自明性の意識であった。(p.68)

- 1-4. 必当然な不可疑性を表わす命題はいかなる命題か。ここで、「わたくしは在る」という反省的自己経験へ向けられる。→ 世界経験を行うその自我(■「自己」ではなく「自我」の意味は?)の存在への反省経験に必当然的な確実性を見いだす方法的な道を歩む。→ ところがここに問題が横たわっている。→ つまり「私が在る」への反省は、すでにわたくしが世界を経験しているからこそ(■いつ「私は世界経験している」のか? 「在る」ことがそれ自体が「そこ=世界に在る」)という諒解がなされている)、この経験への反省として成り立つのであって、「わたくしは在る」へ

の反省はすでに**世界の存在を前提にしたもの**ではないか。さらにまた、世界経験を反省するわたくしは自身が世界の内に存在している以上、世界は隠れた仕方で前提されているのではないか。→この循環論を破るために、Fは自我に関して、**世界内的心理学的自我**と、いかなる意味でも世界の内に存在しない主観として世界を手前に見いだす**純粋な自我**とを区別する。心理学的反省は世界の内部で行われる世間的反省の域をでないが、純粋な自我への反省は世界の存在に関わりがない。

「創造された世界、つまりわたくしの経験の客体が否定されたとしても、そのことによって自我、経験の純粋な自我、そして経験すること自体、これらは否定されない」。「わたくしの世間的経験の本質によって世界が身に帯びる認識偶有性およびそこから生じるあらゆることは、その純粋性においてある自我と自我-生に関しない」。(■純粋意識／純粋自我／超越論的自我、この領域全体としての超越論的主観) このようにデカルトの方途は自我を世界から純粋に分離するために「徹底した世界拒否」から出発した。

「世界が在る」という命題の検討は、わたくしに予め隠されている超越論的主観性を発見するために不可欠の階程ではあるが、方法論的通路の途中で通過されるべきものとされた。

- 1-5.ところが、超越論的主観性が、それ自身ひとつの経験可能的領分として、反省の対象とされることによって生じてきた挫折である。伝統的形而上学の立場では必自然的な経験(■経験は偶有性)とは、あたかも「木製の鉄」のような矛盾した概念であり、経験はつねに何か形而上学的実体によって保証されることが必要であった。ところがFでは、**それ自体で成り立つ永遠の真理というものがなく、主観性との相関関係から離れた真理というものはありえない**。→ 反省経験が主観性の絶対性を確証するといっても、それは隠れた志向性を次第に露呈していく反省の進行においてのみ確かめられるのであって、デカルトの意味での「わたくしは在る」の絶対的証明を点的、瞬間的、顕在的自我の存在の確実性に求めることはできない。→ デカルトの方途によっては、反省によって開示される超越論的主観性の全体的領野は見いだすことはできない。点的明証の瞬間性は潜在的体験の背景を伴わぬからである。→ Fは、超越論的主観性の領野の全体性を手に入れる方法を求めて非デカルトの方途へ赴いた。

2. 非デカルト方途へ (p.71~76)

- 2-1.超越論的主観性の自己経験にいたるためには、世界の存在・不存在の決定を保留(■エポケー)し、まず超越論的主観性を見だし、世界存在に関しては、超越論的自省を深めつつ意識の相関関係においてそれを取り出すべきと考えた。→ 世界の存在・不存在こそ現象学的反省によって決着をつけられることであって、現象学的反省以前に世界意識の明証を論議すべきではないからである。→ 世界の存在は、意識の信念の様態(主観的な現出の仕方、与えられかた)において問われるべきもの。→ そのかぎりでは、「わたくしは在る」と「世界が在る」という両命題をひとつにして、世界の存在の主観的与えられかたにいたろうとする。
- このようにエポケーによって主観性を主題とするかぎり、一切の非意識的存在者(■もの)は、意識に前もって与えられたもの(先与的なもの)として見いだされるにすぎなくなる。→ この先与的なものからどうして超越論的主観性の全体的領野に達することができるのか。
- 2-2.非デカルトの方途は、原則としては個々の作用について無関心的自己省察のエポケーを実施する。→ 個々の作用はそれ自体顕在的であっても、潜在的な超越論的经验領野の全体的意味の側面(■現出)において指示している。
- 『イーデン』Iで語られた「ノエマ的指標」(■cf; 現出と現出物の関係／ノエマと基体の関係)によって、ノエマに刻まれた隠れた潜在的な諸志向性が反省によって遡及していけば、かつて顕在的であった諸体験がつぎつぎに露呈されていくことができる。→ この方法は志向的分析論の方法として使用されたいたノエマ的反省が現象学全体にわたる包括的方法としての方法論的な意義を与えられて、デカルト的な方途に基づく還元の代わりに使用されていくものと見てさしつかえない。→ この方法は「隠伏性的方法」とよばれ、やがて発生的現象というダイナミックな性格に変化していく徴表となっている。
- 3-3.「前もって与えられたもの」を手引きとして、隠されている志向的潜在性を明るみにもたらすこの反省方法によって、超越論的主観性の領野の開示の可能性が成り立つ。→ 第一段階として、この方法は何よりもまず、主観的なものへの視向を転じて、個々の対象の与えられかたを見ようとする＝心理学的還元であり現象学的心理学の方法 → 第二段階として、個々の作用(■ノエマ的指標

か?)を越えて、世界という意味の全体(■基体か?)に関わる志向性を露呈していく現象学的還元が実施される＝志向的隠伏性の方法。

- 3-4.非デカルト的方途は、普遍的エポケーによって世界を「前もって与えられたもの」として超越論的意味形成体と化する。(■主観との相関関係におく)→この構成された意味形成体は、一切の存在を含む具体的普遍として、超越論的主観性の構成的作業の相関体として解明されていく。→この解明の進行によって意識の**諸々の地平**が開示され、そこから超越論的主観性が潜在的に無限性を自らに含む具体的無限性として露呈されてくる。→絶対的明証としての究極的潜在のイデーの代わりに、この無限性へと向かう無限の自省が、真理への無限の努力がそこに登場してくる。→超越論的主観性は、このようにして**世界と世界意識を相関的契機とする世界経験的生**(■世界を経験として生きる)として発見されてくるのである。

「総体的な態度変革の働きは、現実的または可能的な世界経験の無限性を、現実的または可能的な<超越論的经验>の無限性へと変革する。超越論的经验において、最初のものとして世界とその自然的態度が<現象>として経験される」とFは後に『危機』で述べ、『イーデン』のデカルト的方途に欠陥があったことを認めている。

世界経験的生の無限性とは何を意味するのか。世界の無限性に基づくのか、超越論的生の無限性なのか、また世界という概念はあまりにも不明確な多義的な響きを与えているのではないのか、改めて問い直す。

- 3-5.『第一哲学』は、Fの思想進行の過程における決定的な転回を告げる著作である。ラントグレーベはこの書を読む読者の目の前で「無歴史的なアプリオリスムおよび近世合理主義の完結を意味する超越論的主観主義の挫折」が演ぜられていることを指摘。この『第一哲学』そのものが「形而上学の終末」という出来事を表わしている。

- 3-6.Fにとって事象そのものから発生してきたこの挫折は一方で現象学の方角を大きく転回させ、方法の上で新しい局面をさらに深めていく姿勢をとらせたが、他方かれの哲学の基本的立場からくる自己解釈は、この出来事の本来の意味を蔽っていくことになる。

後期のFにとくに著しくなってくる分析と自己解釈との間のズレは、この転回がFにとって自己理解的な転回ではなく、事象自体によって否応なしに引き起こされたことに由来しているものと考えられる。とくに、意味と存在とをめぐる観念論的解釈と実在論的事象との間の不安定な緊張と交替に彩られて、後期の現象学の展開は一層深い問題層を掘り下げつつ、その本来の意義についてはあまりにも多様な解釈を誘うのである。

第2章 発生学的現象学とは何か(p.77～p.126)

1. 発生学的現象学の方法——意味の歴史——

1. 科学的対象より経験的对象への帰行 (p.77～81)

- 1-1.『第一哲学』以降、心理学と現象学の関係を徹底的に掘り下げ、心理学の新しい可能性を樹立しようとした講義のなかで、後期Fの発生学的現象学の構想が生まれてくる。

Fによれば、科学的主題としての自然と精神とは、予めそこにあるのではなく、自然的先理論的经验を基盤にして、理論的関心およびそこから導かれる理論的作業によって形成される。→先科学的経験世界の具体的な直感的統一から出発→それがどういう理論的関心と思惟方向を予告→そのとき自然と精神とがいかにして統一的普遍的主题へと、しかもたえず不可分離に相互関係しあうことができるのか、ということが明示されねばならない。

科学的に規定された真なる世界は、高次の認識所産として、すでに経験的現実性を前提としている。経験の世界は、真の存在へのあらゆる問の前提となり、あらゆる学問的研究がそこから仕上げられてくる原初的領野である。←「あらゆる思想やその他の精神的能動性から発してくる理念的形成体の最後の基盤は経験的世界のうちにあり」→このことを忘却すると、科学は誤った自然主義的自己解釈に陥る。(■実証主義科学批判)

- 1-2.経験世界の地盤的性格はどういう点で成り立つのか。

Fは、経験の一律的調和性(律調性)という用語で、経験の連続的統一的性格について言及する。

「(……)われわれの経験は、個々のものにおいてはときとして乱調性が起こるがにもかかわらず、結局はすべてひとつの立調性の調和のなかに溶け込むという性質をもっている。言いかえると、どんな仮象にしてもその位置で真の存在が対応しているのであって、そこで真のこの存在は律調的につながり、経験によって見いだされうるのである」。→この律調性は、**地平の現象**に基づいてい

る。→ そこから**経験的の統一的存在確実性**を支えているのは、個々の経験をとおして与えられているひとつの世界の地平現象であることが明らかになってくる。→ **律調性の底には、世界がつねに開放的外部地平として現象している**。→ **経験的世界の地盤の性格は、個々の経験対象に地平としてつねに同一の世界が属しているということに示されている**。→ 個々の経験は、つねに**世界の断面の経験**として世界の連関内部で行われている（→ 地平現象と世界の関連については第2部第3節参照）

1-3.Fは、この経験的世界の構造の連関を明確に取りだし、経験的世界の**普遍的構造形式**に関する普遍的な学が成立可能だという。

具体的な個別性に秩序を与えていく世界の普遍的形式に関するこの世界学は、個々の科学に対してその基盤となりそれを制約する**アプリオリな普遍学**であり、全体として整合的に統一された世界だけではなく、世界に関する個々の内的構造とか諸領域について、また普遍形式としての時間と空間、その他の普遍的諸性質について妥当する学でなければならないと考えている。→ 自然的世界概念

2. イデアチオンの方法と自然的世界概念 (p.81～)

2-1.本質は一度に把握されることがない → 事実的(■実在的)なものから離れきって、任意の想像意識の自由な活動を行う。その操作が**自由変更**とよばれる方法。→ 想像により類型的なものを任意に変更して、その結果、多様な変更体の重なりを通じて、「いつも変わることはない」非変更体が残留 → それが**同一者**として改めて能動的に直観される。← イデアチオンとは自由変更の過程を含めた**本質直観**の名称。任意性が自由変更の基本的性格。

つまりある現実性は、他の諸可能性のもとでのひとつの可能性にすぎない。エイドス(■アリストテレス「形相」よりもプラトン「イデア」に近い使われ方。アリストテレスは形相と質料は分離不可能で内在的と捉えた。)の純粋性は個々の現実性、個別性との結びつきを排除したところに成立。

(エイドスは経験一般性と区別して、純粋な一般者。p.82～83参照)

Fはこの自由変更を、現実性を脱却していく精神の自由な働きと見て、経験的世界の普遍的構造の本質把握の可能性をそこに探ろうとした。→ というのは、「自然的世界概念」に関する普遍学のイデーを確立しようとしたため。それは、自然的世界概念を適切な「手引き」の概念として、超越論的主観性の体系的露呈を可能にし、普遍的世界構造に相関して超越論的主観性の普遍の本質を開示するつもりであったからである。→ ところがFはこの概念を仕上げることなく、個々の所与から出発する現象学的還元の道を歩んだ。→ その頓挫の理由は、p.84を参照！ 普遍的世界学の主題である世界の本質構造と、現象学的分析によって露呈されてくる世界の世界性とは完全に異次元のものとなる。

3. 「手引き」の方法 (p.85～89)

3-1.発生的現象学の方法は、最初現象学的心理学の方法として説かれたが、次第に形を整えていき、1929年の『論理学』では、「意味の遡源的露呈」の方法が唱えられた。→ 判断自体から判断の基体である対象への意味の発生的遡源を取り扱う。→ 意識の一切の作業の所産に意味の発生の歴史を見て、いかなる対象といえども意味の歴史とそこに担っている以上、これを逆に発生(史)的にもとの原初の経験までたどり返すことができる、という普遍的洞察にまで導いている。→ 「前もって与えられたもの」は、超越論的ノエマとして、その構成に参与した一切の志向的作業を歴史としてそこに含んでいる。→ 顕在的意味対象は、潜在的志向性の指標なのである。→ それゆえそれを「手引き」として、歴史的に沈殿した志向性を露呈していくことができるのであり、現象学的反省は、この意味で「指標」または「手引き」の方法とよばれている。→ この方法が、単に意識の志向分析としてだけではなく、構成的分析の方法として使用されるところに意義があり、一切の科学的対象を含むあらゆるものは、構成的所産として、この方法によってその構成的根源まで発生的に解体できるからである。→ 現象学的研究のこれまでの一切の成果といえども、この発生的省察の餌食とされ、「手引き」と化すということ。→ この時期(「心理学講義」以後)急速に変貌し始めたのはこのせいである。

3-2.従来の現象学は**静(態論)的現象学**とよばれる。

静的現象学は、「個々の類型を迫いつつ、それらを秩序づけながら体系化していく記述」を旨とするので**記述的現象学**とよばれ、発生的現象学は**説明的現象学**とよばれている。

発生的構成は意識の自己構成として事象的には静的構成に先行しているが、理論(方法)のうえで

は、逆に静的構成のほうが先行している。

3-3.研究の成果という発見された事象そのものが「手引き」の役割を果たすことによって、より深層の意識の働きが露呈されてきて、分析自体がふたたび見直され修正される。Fの現象学の方法は、この意味で、発見方法としての弁証法的性格を有するのであり、Fの研究的生涯の軌跡が自己否定的運動の動的な過程を描いているのも、事象に基づくこの方法によるものとして理解すべきである。

3-4.意味発生の遡源的方法は、潜在性の露呈の方法であるが、それは意識の地平の開示を意味する。
→ 地平は、「顕在的なものにおける潜在性の指示連関」である。→ 「指標」は地平の開示として、対応する意識の規則構造をもつ。→ そこから適切な「手引き」が必要とされてくるのである。

本質的世界構造は意識の本質的連関への対応関係をもつもので、自然的世界概念が、超越論的主観性の構成的体系の露呈のための完全な「手引き」と考えられていた。

発生的現象学の意味発生的遡源方法による意識分析の進行は、とくに経験の分析において豊富な成果をもたらした。意識の能動性的措定的志向性だけでなく、受動性とよばれる先指定的志向性の層の発見にいたったからである。(■次節の「受動性の現象学」で詳説される)