

どうやってものごとは現実的なものとして認められるのか
——フッサール現象学における現実性と反省の問題——

佐藤大介

岡山大学大学院

社会文化科学研究科博士後期課程

目次

はじめに.....	3
第1章 現出による動機づけ.....	8
第1節 現実性を証示する理性意識への問い.....	8
第2節 現出による動機づけの基本的構造.....	13
第3節 動機づけにおける注意の働き.....	17
まとめと展望.....	21
第2章 〈今〉における意味志向の充実.....	23
第1節 意味志向の充実.....	24
第2節 把持 - 原印象 - 予持.....	29
第3節 真理追求のための方途.....	33
第4節 『イデーニ I』で時間論が棚上げされた理由.....	38
まとめと展望.....	43
第3章 反省の問題に関する先行研究の整理と比較検討.....	45
第1節 反省の問題を認める立場.....	46
(A) クラウス・ヘルト『生き生きした現在——時間と自己の現象学』	46
(B) 斎藤慶典『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』.....	52
(C) 新田義弘『現代哲学——現象学と解釈学』.....	56
(D) ダン・ザハヴィ『自己意識と他性——現象学的探求』.....	60
第2節 反省を問題として認めない立場.....	64
(E) 榊原哲也『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』... ..	65
(F) ウェンジン・カイ「反省とテキスト——先反省的経験と反省的経験	

との関係への再訪」(2013年)	71
(G) 谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く』	76
第3節 先行研究への批判的検討	79
まとめと展望	82
第4章 反省の問題は本当に問題なのか	84
第1節 先行研究の見解の成り立ち	84
第2節 意識の非対象性と意識の対象化としての反省	87
第3節 まさに働いている意識を反省によって捉えることができるのか	90
第4節 フッサール現象学における反省の役割	94
まとめ	97
おわりに	98
文献	102

はじめに

ものごとを現実的であると見做す際、われわれはどのような仕方に基づくべきなのだろうか。例えば、われわれはどのような経験に基づくときに、「ガスの元栓が現実に関まっている」ことを正当に認めることができるのだろうか。こうした問いは、現実と向かい合って生きるひとなら誰でも共有できるものだろう。エドムント・フッサールもそうしたひとの1人である。フッサール現象学では、何かが成り立っていると見做すことを「定立 (Setzung/Thesis)」と呼ぶことから (cf. III/1, 239, 260, 268–269)、この問いは次のように定式化されるとみてよい。すなわち、〈ものごとを現実的なもの (Wirklichkeiten) として定立する正当な仕方とはどのようなものか〉、と。これを本論では、〈現実性の問題〉と呼ぶ。フッサールは〈現実性の問題〉に、とりわけ『論理学研究』第6研究と『イデー I』の中で取り組んでいる。本論では、特に『イデー I』での議論を取り上げる。

現実性の問題に対する『イデー I』での取り組みは、「エポケー」と呼ばれる方法をその発端としている。「エポケー」とは、いかなる存在定立に対しても、その妥当性をあらかじめ受け入れることなく、留保することを意味する (cf. III/1, 61–64)。フッサールは、日常的に様々なものごとの現実存在を自明なことと見做す態度に対して、そのエポケーを求める (cf. III/1, 65–66, 106–107)。しかし、現実存在の定立を留保することは、現実からの逃避ではないのか。そうではない。エポケーは、当の存在定立のされ方それ自体を、無前提性の下で取り扱うために不可欠な方法的措置なのである。フッサール自身が『イデー I』への「あとがき」(1930年)で述べているように、フッサール現象学は、このようにして

現実と徹底的に向き合うことを、哲学的な、ないし、究極的な「自己責任 (Selbstverantwortung)」として、みずから引き受けるのである (cf. V, 139, 148)。

フッサールは、現実性の問題に対する解答を、『イデー I』の主に第4篇において示している。同篇の題目が「理性と現実」とされているように、ここでは、現実的なものを理性的に証示する意識が分析されるのである。ただし、この箇所ではあくまでも解答の大枠が示されているだけであり、いくつかの側面から議論を補うことが必要である。フッサールはそのための議論を、同書の他の箇所や『内的時間意識の現象学』の中に用意している。しかし、フッサールはこれらによって上の不足を補うことを、十分に明示的に行っているとは言い難い。そこで、これを明示的に行うことで、現実性の問題に対するフッサールの解答をより明確にしたい。これが本論の目的である。

現実性の問題に対するフッサールの解答を明確にすることは、フッサールが現実的なものにどのような身分を認めているのかを理解する上でも、必要不可欠である。というのも、フッサールは、現実的なものと理性的に証示されるものとが等価的な相関関係にあると考えているからである (cf. III/1, 314, 323)。例えば、次の一節を挙げることができる。

ひとが対象そのものと言う場合、普通ひとは、そのつどの存在範疇に属する現実的な対象、真実に存在する対象を指している。その場合に対象についてどんなことが表明されていようとも、——理性的に語られているかぎり——、その際に何が言われているのかが、「基礎づけ」られ「証示」されること、すなわち、直接的に「見」られ、あるいは、間接的に「洞察」されること、これらができなければならない。論理的領圏、言表の領圏において、「真実

に存在する」あるいは「現実的に存在する」ということと、「理性的に証示できるもので在る」ということとは、原理的に、相関関係にある。(III/1, 314)

フッサールは、こうした考えを中心とする一連の主張を、『デカルト的省察』の中で「超越論的観念論」と呼んでいる (cf. I, 116–121)。これについての解釈は、未だ論争の絶えない重要な論題となっている¹。とはいえ、本論は、これを直接的に扱うわけではない。本論は、あくまでも、現実的なものが定立される仕方を主題的に論じるものであって、そこで定立されるものの身分に関しては、可能な限り中立的な立場をとる。それでいて本論は、超越論的観念論の解釈へ貢献することが期待できる。というのも、その身分をどのように解釈するにしても、その定立のされ方は、予め踏まえておかねばならないもの、必要な手掛かりを提供するものだからである。

本論では、現実性の問題に対するフッサールの解答を、3つの課題に取り組むことで、より明確にする。

1つ目の課題は、〈現出 (Erscheinen) による動機づけ (Motivation)〉という概念を明確にすることである。それは、簡潔に言えば、現実的なものを明証的に定立する際の意識のメカニズムを指し、『イデー I』第4篇での解答において、中心的な役割を果たしている (cf. III/1, 314–337)。しかし、同箇所短い論述だけでは、それが十分に明確になっているとは言い難い。また、近年のフッサール研究でも、〈現出による動機づけ〉はそれほど着目されてはおらず、そのメカニズムが立ち入って解釈されてはいない²。本論では、こうした不足を、同書の

¹ こうした論争については、例えば Zahavi [2018, 77–136]を参照。

² 例えば榊原は、〈現出による動機づけ〉について次のように論じている。「現実認識を理性的に動機づけるのは〈対象の原本的な生身のありありとした現出〉である」(榊原 [2009, 208]; cf. 榊原 [2009, 198]) が、それをまさに現出させているのは、「ある意味に向けて統握する

他の箇所での議論で埋める。ただし、必要に応じて、『論理学研究』と『イデー
ン II』を補助的に用いる。

2つ目の課題は、『イデー
ン I』での上述の解答に、時間に関する議論を補うことである。本論の中で詳しく論じるように、〈現出による動機づけ〉概念の核心は、現に今まさに働いている意識にある。これは、時間的な流れと深く関わる。それにもかかわらず、同書では、それに関する議論が意図的に棚上げされる (cf. III/1, 182, V, 142)。フッサールはこれを、特に差し支えない措置と見做している (cf. III/1, 182)。しかし、そのことによって、同書の解答、とりわけ〈意味志向の充実〉に関する議論に、不明瞭な点が生じるのである。

3つ目の課題は、いくつかの先行研究が示す〈反省の問題〉から、フッサールの上述の解答を擁護することである。この問題は、フッサール現象学に目的と手段との齟齬が含まれているというものである。つまり、フッサール現象学は、まさに働いている意識を分析することを目的として、反省を手段として用いるが、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできない〉とされるのである。こうした問題は、クラウス・ヘルトが『生き生きした現在』(1966年)で扱って以来、フッサール研究のなかで繰り返し指摘され、広く共有されてきた。〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできない〉ことは、今日のフッサール研究において標準的な解釈となっていると言ってよい

ことで成立する『現出作用 (Erscheinen)』である」(榊原 [2009, 198])。それゆえ、現実的なものを〈現出による動機づけ〉に基づいて定立するということは、「『ある事物を生身のありありとしたありさまで現出させる現出作用 (Leibhaft-Erscheinen eines Dinges)』に『動機づけられて』、その事物が現実中存在するという『定立 (Setzung)』がなされる、ということに他ならない」(cf. 榊原 [2009, 198–199])。つまり、その定立を動機づけるものは、『現出作用』による現出」である(榊原 [2009, 199])。この議論は、〈現出による動機づけ〉のメカニズムにまでは立ち入っていない。というのも、それは、意識作用とその対象的な意味(ノエマとノエシス)との並行関係に基づいて、現出を意識作用(ノエシス)の側から説いたものであって、動機づけられるという働き自体を解釈したものではないからである。

であろう。しかし、もしこの解釈を受け入れるならば、フッサールの上述の解答は、まさに働いている意識についての分析成果をその核心とする以上、根底から揺るがされることになる。本論では、反省の問題を論じている先行研究を詳しく整理および検討したうえで、フッサール現象学には〈まさに働いている意識を反省によって捉えることができる〉と答えるだけの準備があることを示したい。

したがって、本論では次の手順で考察を進めていく。まず、〈現出による動機づけ〉概念を明確にする（**第1章**）。そして、そこでの成果に、時間に関する議論を補う（**第2章**）。次に、〈反省の問題〉に関するいくつかの先行研究を整理し、これらを比較検討する（**第3章**）。そのうえで、フッサール現象学には〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができる〉と答えるだけの議論が準備されていることを示す（**第4章**）。

なお、これら一連の考察に際して、本論では可能な限り、フッサールの草稿ではなく、公刊著作を利用したい。フッサールの公式見解を読み取ることは、フッサール研究において最も基礎的であると同時に優先されるべきである。たしかに、草稿には、重要な論点が含まれている。そして、これを用いた研究が現在多く行われ、様々な成果を収めている。とはいえ、本論で示すように、公刊著作には注目に値する個所がまだ残されている以上、これを主なテキストとしてフッサールの思想を改めて検討することは、現在のフッサール研究にとっていまなお有効であろう。

第1章 現出による動機づけ

本章では、〈現出による動機づけ〉のメカニズムを明確にする。より具体的に言えば、『イデーⅠ』第4篇での議論に、「注意 (Attention/Aufmerksamkeit)」に関する同書での議論を組み合わせることで、その明確化を行なう。

そのために、本章では次の手順で考察を進める。まず、フッサールが〈現実的なものを定立する正当な仕方〉への問いにどのようにアプローチしているのかについて、確認する (第1節)。次に、〈現出による動機づけ〉概念の基本構造がどのようなものとして示されているのかを再構成する (第2節)。そして、ここまでの成果に『イデーⅠ』第2篇および第3篇における「注意」に関する議論を組み合わせることで、〈現出による動機づけ〉のメカニズムにより踏み込んだ解釈を与える (第3節)。

第1節 現実性を証示する理性意識への問い

ものごとを現実的なものとして定立する仕方には、日常的には多種多様なものがある。本論冒頭で例として挙げた、「ガスの元栓が現実に閉まっている」と定立する場面について考えてみよう。この際われわれは、「ガスの元栓が閉まっている」と知覚することによって、そのように定立することであろう。また、「先程ガスの元栓が閉まっているのを確認した」と思い出すことによって、そのように定立することであろう。また、「ガスの元栓は閉まっている」と人から聞くことによって、そのように定立することであろう。

フッサールによれば、上のような様々な定立の仕方の中でも最も正当なものは、「直接的に『見る』こと (das unmittelbare „Sehen“)」である (cf. III/1, 43)。

直接的に「見る」こととは、「原的に与える働きをする直観」、別言すれば、「生身のありありとした／有体的な (leibhaft)」現実性を具えた直観を意味する (cf. III/1, 43, 51)。こうした原的直観において捉えられているものごとは、〈現実には存在しないはずはない〉という原的な明証性を具えている³。『論理学研究』での表現を借りれば、「明証とは真理の『体験』にほかならない」(XVIII, 193)のである。このように原的直観における明証性を真理の根源的審級として「原理中の原理」に据えることが、フッサールの下した哲学的決断であるとともに、根本主張である (cf. III/1, 51, 326)。すなわち、フッサールは次のように主張する。

次のような原理中の原理がある。あらゆる原的に与える直観が、認識の正当性の源泉であるということ、すなわち、「直観」のうちで原的に、(いわばその生身のありありとした現実性において)、われわれに呈示されてくるすべてのものは、それがみずからを与えてくるとおりに、とはいっても、それがその際にみずからを与えてくる限界内で、端的に受け取らねばならないということである。これについては、どんな考えられうる理論も、われわれを迷わせることはできない。(III/1, 51)

こうした主張は、至って簡素ではあっても、或る種の根源性を具えている。というのも、真理性を問うてゆけば、直接的に「見る」ことに行き着くほかはないからである。つまり、直接的に「見る」ことによってはじめて、或るものごとが〈何〉であり〈どのよう〉であるのかについて判断を下すための権利根拠を得るのであって、如何なるものごとも、体験において与えられていることとの連関を失っては、その真理性を確かめることができなくなってしまう。こう

³ 「見ること」と明証との関係を詳しく論じたものとして、田口 [2009] を参照。

した直接的に「見る」ことは、「どんな種類のものであれ原的に与える働きをする意識であるかぎりの見るということ一般」(III/1, 43)と記されるように、広い射程を具えており、対象の種別によって制限されることはない。『イデーニ I』ではそれに属するものとして、事物知覚、本質観取、反省が挙げられている (cf. III/1, 14–15, 50, 90, 95, 168)。これらと対比的に、想起や伝聞においては、対象はありありとした現実性において直観されていない (cf. III/1, 314–315)。

では、直接的に「見る」こととは、どのような意識の働きなのだろうか。フッサールはこの問いを、「現実性を証示する理性意識」の問題と見做す (cf. III/1, 313)。この理性意識とは、現実についての様々な判断を正当なものとして下す意識である (cf. III/1, 312)。こうした意識は何をその正当性の究極的な根拠とするのか、これが問われるのである。これに対してフッサールは、事実として成り立っている原的に明証な体験を踏まえて、そこでの意識の働きを分析し、それが何を根拠としているのかを記述することで答えていく⁴ (cf. III/1, 313)。この記述における主題は、その理性意識が本質的に何を根拠としているのかにある (cf. III/1, 312)。それゆえ、記述の題材となる特定の個別的な定立そのものが、事実として誤りがないかどうかを問う必要はない (cf. III/1, 312)。ただし、この際の分析・記述が上で確認した「原理中の原理」を充たすこと、これがフッサール現象学的方法的原理となっている。フッサールは、意識を対象とする原的直観として、反省がそれを充たすと見定め、これを現象学の基本的な方法に据える。なお、本論では以下、反省とはこうした現象学的反省を指すものとする。加えて、そこで分析・記述される意識は、エポケーを施された意識、すなわち

⁴ フッサール現象学において記述と分析とが不可分な操作であることについては、立松 [1980, 27–34]を参照。

「純粹意識」である (cf. 106–107)。つまり、それは、事物と同列に並ぶものではない⁵。それゆえ、現象学では意識を分析するといっても、脳科学とは異なっており、例えば、意識を脳内での神経物質の交換や電位の変位として分析するのではない。なお、以下では、特に断らないかぎり、意識とは純粹意識を指すものとする。

フッサールは上述の問いに答えるために、意識の一般的な特徴である「志向性」、意識がつねに「或るものについての意識」であること (cf. III/1, 73–75, 187–189) に着目する。本節の残りの箇所では、『イデーニ I』において志向性がどのように論じられているのかを、ごく簡単に確認する。

フッサールは志向性を論じるにあたって、「ノエシス」「ノエマ」という対概念を用いる。ノエシスとは、表象を形成する様々な感覚的なものを「素材 (Stoff)」として、対象が〈何〉で〈どのよう〉にあるのかを捉える意識の働きである (cf. III/1, 192–194)。また、その〈何〉で〈どのよう〉にあるのかに当たるものがノエマであり、これは、言語化されているか否かにかかわらず、対象的「意味 (Sinn)」とも称される (cf. III/1, 202–203, 303)。このように或るものごとが意識との志向的な相関関係において現われ出ることを、フッサールは「構成 (Konstitution)」ないし「構成される (sich konstituieren)」と呼ぶ (cf. III/1, 107, 196, 198, 228)⁶。

意識の志向性は、意識がノエマを「介して (durch)」、あるいはノエマに「おいて (in)」のみ、「何らかの対象的なもの」へと「関係する」ことを示している

⁵ これは、「純粹意識」概念が解釈される際、どんな解釈も共有すべき最小限の条件である。本論では、「純粹意識」概念をこれよりさらに立ち入った条件で規定する必要はない。その最小限の条件で規定しておけば、本論以下の議論で大きな支障は生じない。

⁶ 「構成」概念についてのこうした解釈は、それについて解釈する誰もが共有すべき、最小限の条件である。本論では、「構成」概念をこれよりさらに立ち入った条件で規定する必要はない。その最小限の条件で規定しておけば、本論以下の議論で大きな支障は生じない。

(cf. III/1, 297)。すなわち、われわれは、知覚、想起、想像など、どんな意識作用においてであれ、例えば〈ガスの元栓〉といったノエマを介することなしには、その対象を意識することはできないのである⁷。この際、その対象が〈何〉であるのかを示す意味規定がどのようなものであっても、すなわち〈ガスの元栓〉であろうと〈ガス安全弁〉であろうと、差し支えない。いずれにせよ、その意味の「担い手」となっている「何か或るもの」、「規定可能な X」が、「対象性」ないし「対象そのもの」である (cf. III/1, 299, 303)。たしかに、この対象そのものは、ノエマを介して志向されている以上、ノエマとは密接な切り離し得ない関係にある (cf. III/1, 301)。とはいえ、ノエマと対象そのものとは、区別されねばならない (cf. III/1, 301)。なぜなら、〈ガスの元栓〉ではなく〈ガス安全弁〉であるというように、ノエマは変動しうるが、対象は同一のものでありうるからである (cf. III/1, 301–302)。つまり、対象そのものは、ノエマ的意味において捉えられてはいるが、そのつどのノエマ的意味を超えうるものとして志向されているのである。

対象そのものとの志向的關係において、ノエマの身分がどのように解釈されるべきなのかについては、本論では立ち入らない⁸。というのも、それに立ち入らなくとも、定立の仕方を論じることはできるからである。ここで本論にとって必要な眼目は、意識一般がノエシス - ノエマという志向的構造を具え、ノエ

⁷ ここで付言しておけば、意識がノエマを介してのみ対象と関係することは、対象が〈何〉で〈どのよう〉にあるのかという様相判断・定立と、それが〈ある〉という存在判断・定立との、分けがたい接合点を示している。つまり、どんな判断や定立においても、意味を伴わない存在そのものや、存在を伴わない意味そのものが、具体的に考えられているわけではない。様相判断・定立と存在判断・定立との区別は、形式的な分析上の区別にすぎない。それゆえ、本論で主題となっている、〈ものごとを現実的なものとして定立する〉場合においても、その定立を様相定立ないし存在定立のどちらかに完全に分類して論じることはできない。

⁸ こうしたノエマ解釈については、先行研究が様々な見解を呈示している。これらをコンパクトにまとめたものとしては、植村 [2017b] を参照。

マ的意味を欠いて対象を志向することはできないとフッサールが見出したこと、これを確認することにある。

以上を踏まえれば、原的明証に基づいてものごとが現実的なものとして定立されるということは、ノエマを介して対象を志向する意識によって、その対象そのものが確かに捉えられていると、確信されることである。それゆえ、「現実性を証示する理性意識」の問題は、この確信の由来を明らかにすることで答えることができる。

第2節 現出による動機づけの基本的構造

フッサールは、対象そのものが確かに捉えられているという確信の由来を、「動機づけ」という概念で示そうとする。この概念が持ち出された理由は、その確信が私によって勝手気ままに生み出されるものではなく、何ものかによって促されるものだという点にあるだろう。別言すれば、その確信が動機づけられているということは、対象がノエマ的意味を介して捉えられる他はないとしても、ノエマ的意味を超えた対象そのものが、その定立を促すものとして現に与え示されているという事態を示しているのである。

フッサールによれば、現実的なものが確信的に定立されている際に、その定立を「動機づけるもの」は「現出」である。このことは、次の一節において端的に示されている。

例えば、事物のどんな生身のありありとした現出にも、定立が属しており、それはただ単に一般にこの現出と一つになっているのではなく（まさか単に一般的な事実としてではなく——それはここでは問題となっていない）、

独特な仕方で一つになっている。つまり、定立は現出によって「動機づけられて」おり、やはりこれまたただ単に一般にではなく、「理性的に動機づけられて」いる。このことは、次のことを意味する。すなわち、その定立は、原的所与性の中に、自身の根源的な正当性の根拠をもっている。(III/1, 316)

本節では以下、ここでの「現出」と「動機づけ」とがそれぞれ、どのように解されるべきかを明らかにしたい。

現出とは一般に、対象が様々な性格を具えて明瞭に現われ出ていることを指す (cf. III/1, 305–306)。フッサールはこれを、「全きノエマ (das volle Noema)」という概念を用いて説いている。「全きノエマ」とは、対象が〈何〉であるのかを表わす契機と、これに付着してその「所与性の様式」を表わす性格の契機との統一である (cf. III/1, 206, 210, 217)。これは、対象が具体的には、必ずしも〈何〉としてのみ志向されているわけではないことに基づいている。例えば、同じ〈ガスの元栓〉であっても、それは「想起的に (erinnerungsmäßig)」意識されていたり、「可疑的に (zweifelhaft)」意識されていたりするのである (cf. III/1, 233, 239–240)。〈ガスの元栓〉というように対象の〈何〉を表わす契機は、『諸性格』のそのつどの担い手として「核の層」を成しているため、「ノエマ的核」と呼ばれる (cf. III/1, 206, 238)。また、「所与性の様式」を表わす性格は「ノエマ的性格」と呼ばれ、表象様式上の性格と存在様式上の性格とに大別される (cf. III/1, 233, 239)。表象様式上の性格とは、ノエシスの表象作用の種別に応じた性格である。例えば、ノエシスが知覚、想起、想像等々であれば、これらに応じて、ノエマは「原的 (originär)」、「想起的」、「写像的 (bildmäßig)」等々という性格を具える (cf. III/1, 233)。また、存在様式上の性格とは、ノエシスの信念様式に

応じた性格である。例えば、ノエシスが確信、推測、懷疑等々であれば、これにに応じて、ノエマは「確実に (gewiß)」、「可能的 (möglich)」、「蓋然的 (wahrscheinlich)」、「問題的 (fraglich)」、「可疑的」等々の存在様相を具えて現れている (cf. III/1, 239)。さらに、これらの諸性格を具えたノエマに、「明瞭性の諸段階 (Klarheitstufen)」が関わる (cf. III/1, 141–142, 304)。例えば、想起されているガスの元栓が、はっきりと表象されていることもあれば、曖昧に表象されていることもあるだろう。

こうした現出の中でも、上の引用中の「現出」は、対象が原的所与性を具えて現われ出ること、すなわち、対象が今まさに「生身のありありとしたさまで／有体的に (leibhaftig)」与えられていることを指す (cf. III/1, 14–15, 51, 314–316)。フッサールによれば、その有体性は、知覚に特有の性質であり、想起や想像においては認めることができない (cf. III/1, 91, 314–316)。

また、上の引用中の「動機づけ」について言えば、それは、通常の意味とは異なっている。というのも、「動機づけ」は通常、実践的な行為に適用されるのに対して (cf. 門脇[1987, 40])、それは認識的な判断について用いられているからである⁹。つまり、動機づけるものは通常、感情や意志であり、動機づけられるものは意図的な行為であるが、上においては、動機づけるものは現出であり、動機づけられるものは定立である。したがって、〈現出による動機づけ〉を、通常の「動機づけ」概念に沿って理解するわけにはいかない。それを理解するためには、それが現出と定立との間のどのような意識連関を指すのか、このメカニズムについて解釈が必要である。

⁹ フッサールは、実践的な場面における「動機づけ」を論じていないわけではない。これについては、『イデー I』の公刊以降に主に論じられている。こうした点に関しては、門脇[1987]を参照。

フッサールは、認識的判断の場面における「動機づけ」概念の基本的な構造について、『論理学研究』および『イデー II』の中で論じている。『論理学研究』第1研究第2節では、動機づけは、或る顕在的事態の「存立 (Bestand)」が「確信 (Überzeugung)」されるが「故に (weil)」、他の事態の存立が「確信」もしくは「推測 (Vermutung)」されるという構造をもつとされる (cf. XIX/1, 32; 門脇 [1987, 39])。つまり、或る事態の存立が確かめられていることが、他の事態の定立を動機づけているのである (cf. XIX/1, 32; 門脇 [1987, 39])。この際、その確かめられている事態は、他の事態の定立に対して根拠となっている。つまり、その確かめられている事態は、他の事態が何故そのように定立されるのかと問われるならば、その答えとして適用できる関係にあるのである (cf. 門脇 [1987, 45])。また、『イデー II』第56節の中では、「動機づけが最も本来の意味をもちうるのは、動機づけられる者が自我の場合である」(IV, 221)と指摘されている。つまり、私の与り知らぬところで定立が動機づけられているというような事態は、本来的な動機づけ概念に含まれないのである。

上述の基本的な構造に照らせば、〈現出による動機づけ〉とは、原的所与性を具えた現出が私によって確かめられていることに動機づけられて、その現出している対象が現実的に確かなものとして定立されることを意味する。現出の原的所与性が、私によって確かめられているかぎり、定立の「根源的な正当性の根拠」となっているのである (cf. III/1, 316)。

では、その〈現出による動機づけ〉において、現出の原的所与性は、どのようにして確かめられているのだろうか。これまでの議論を踏まえれば、それを確かめる働きは、次の3つの条件を充たしておかねばならない。(A) 単にノエマの核のみを捉えるのではなく、原的所与性というノエマの性格をも捉えるも

のでなければならない。(B) ノエマの諸契機に内容上の変更を促すものではない。(C) 〈私〉の意識作用として〈私〉が自覚的に行うものでなければならない。次節では、これらの条件を充たす意識の働きについて検討したい。

第3節 動機づけにおける注意の働き

〈現出による動機づけ〉において現出の所与性がどのようにして確かめられるのかを明らかにするための鍵は、『イデーシオン I』の主に第35節および第92節での「注意」に関する議論にある。とはいえ、フッサールはその議論を、〈現出による動機づけ〉と積極的に結びつけてはいない。本節では、この結びつきを明示化することで、〈現出による動機づけ〉のメカニズムをより明確にする。

フッサールは注意を、①ノエマ的契機の顕在化、②ノエマ的内容の不変様、③主観性の性格、これら3点によって特徴づけている。これらの特徴は、前節の最後で示された3つの条件(A)(B)(C)をそれぞれ順に充たすものとなっている。

①ノエマ的契機の顕在化

注意とは、ノエマ的契機を顕在化する働きである (cf. III/1, 213)。たしかに、諸々のノエマ的契機はすべて、全きノエマに含まれるものとしてそのつど体験されている。しかし、その諸契機すべてが顕在的に捉えられているわけではない。注意が向けられなければ、そのノエマ的契機は潜在的である。つまり、注意がどのノエマ的契機に配分されるのかに応じて、ノエマ的契機はそれぞれ顕在的なものや潜在的なものとなっている (cf. III/1, 212–213)。こうした注意の配分は、そのつど様々に変化しうる (cf. III/1, 212–213)。つまり、同一のノエマ的

契機であっても、或る場合には第一次的に注意されている契機であったり、他の場合にはただ副次的に注意されているにすぎない契機であったりするのである（cf. III/1, 213）。例えば、〈ガスの元栓〉が知覚されている際、〈ガスの元栓〉というノエマ的な核にのみ注意が向かっているならば、これのみが顕在的になっており、そこでの現出に具わっている原的所与性などのノエマ的性格は、潜在的である。

ここで気をつけておかねばならないのは、「ノエマ的諸性格を単なる『反省の諸規定』と捉える誘惑」である（cf. III/1, 246）。つまり、ノエマ的諸契機は意識作用への反省によって顕在化するのではない。たしかに、ノエシスとノエマとは並行関係があるため、或るノエマ的契機があれば、それに対応したノエシスが働いている。とはいえ、そのノエマ的契機を顕在化させるために、ノエシスを反省によって捉える必要はない。例えば、〈ガスの元栓〉を知覚しているということを反省によって捉えることではじめて、そこでの現出が具えている原的所与性というノエマ的性格が確かめられるわけではない。「そのような反省によってもたらされているノエシス的述語は、当該のノエマ的述語と等しい意味を少しも持っていない」のであって、「われわれは、相関者に固有の事象が何であるのかを、まさにその相関者へと直接的に眼差しを向けることにおいて、把握するのである」（III/1, 246–247、強調引用者；cf. III/1, 233）。

②ノエマ的内容の不変様

注意の配分が変動すれば、これに応じて、ノエマ全体が変様する（cf. III/1, 212–213）。言い換えれば、注意に基づく顕在性は、「同一のものの所与性の様式の必

然的な様態」として、ノエマ全体に関わる (cf. III/1, 213)。とはいえ、注意が変動することによって、ノエマ的契機の内容そのものが変様するわけではない。つまり、注意は、知覚や想起などと同列に並ぶような或る固有の意識作用ではない (cf. III/1, 75)。もし注意がそうしたものであるならば、それが変動すればノエマ的契機の内容も変様しようが、注意はあくまでもノエマ的契機を顕在化するだけである。例として、〈ガスの元栓〉が知覚されている際に、〈ガスの元栓〉というノエマ的な核のみが注意されている場合と、原的所与性も含めて注意されている場合とを比べてみよう。両者には、顕在的に捉えられているノエマが〈ガスの元栓〉のみであるのか、あるいは、〈原的に現出しているガスの元栓〉であるのか、この点に違いがある。しかし、両者は、全きノエマの内容の点では、同一である。

③主観性の性格

注意は、「主観性の性格 (Charakter der Subjektivität)」をもっている (cf. III/1, 214–215)¹⁰。つまり、注意はいつでも「私」のものであることをその特性とする (cf. III/1, 214)。フッサールはこの「私」を、『自覚めた』自我 („waches“ Ich)、「コギトという特有の形式において連続的に意識を遂行するような自我」として際立てている (cf. III/1, 73)。この「コギト」とは、第一次的な強い注意を伴う意識の働きを指す (cf. III/1, 75)。すなわち、それは、潜在的に対象が意識されるような弱い意味での意識の働きではなく、顕在的に対象を捉える強い意味での意識の働きであるとされる (cf. III/1, 73)。こうしたコギトは、〈私は思考する〉

¹⁰ 注意が主観性をもつことは、対比的に、注意が向うものの客観性を示してもいる。すなわち、『客観』とは、この放射線を射当てられ、目標点であり、ただ自我への (そして自我自身によって) 関係づけられるだけで、しかしそれ自身は『主観的』ではない (III/1, 214) のである。

〈私は知覚する〉というように、「目覚めた」自我の意識作用として、「私」のものだといつでも明確に認められる (cf. III/1, 70, 179)。言い換えれば、意識作用が強い注意を伴う場合には、それに「主観性の性格」を明確に認めることができるのである (cf. III/1, 214)。とはいえ、副次的な弱い注意を伴う意識作用も、「目覚めた」自我のものとして際立たせられなくとも、広い意味での自我への帰属性をもっている (cf. III/1, 214-215)¹¹。

以上3点の特徴を具えた注意が、ノエマ的核だけではなく、ノエマ的性格にも振り向けられることで、現出という事態が「私」によって確かめられる。したがって、原的所与性を具えた現出も、こうした注意によって確かめられるのである。こういった場合と対照的なのが、対象が〈何〉であるのかにのみ注意が向かっている場合である。この場合、たしかに、原的所与性が潜在的に体験されているならば、広い意味ではそれも現実的なものとして定立されているといえるかもしれない。しかし、原的所与性が顕在的なものとしてはっきりと確かめられてはいない以上、現象学的にはそれを〈現出による動機づけ〉に基づいた定立として受け入れることはできない。

まとめと展望

¹¹ こうした点を踏まえると、意識作用が注意を全く含まない場合、それを「私」のものだと認めることはできないのではなかろうか。例えば、部屋でガスの元栓に注意を向けてそれを視覚的に見ているが、その部屋の匂いには全く注意が向けられてはいない場合を考えてみよう。この場合、自分がガスの元栓を見ていることは認めるだろうが、自分は部屋の匂いを全く注意して感じてはいないのだから、たとえその部屋がガスの匂いに包まれていたとしても、その匂いを感じているという意識作用までもを、明確に私のもものとして認めることはできないだろう。別言すれば、同じ部屋にいた人に「あなたはガスの匂いを感じ取っていたはずだ」と言われても、それを素直に認めることはできないだろう。こうした議論には、また別の機会に踏み込むことにしたい。

以上を踏まえれば、〈現出による動機づけ〉は、

私がノエマ的性格にも注意を向け、

原的所与性を具えた現出を確かめると同時に、

これを根拠に対象を現実的なものとして定立する

というメカニズムをもっている。これが原的に明証な体験において働いているということ、これが『イデーⅠ』での分析によって解明されたことの一つなのである。

ここで、本章の成果がもつ展望を簡単に確認することで、次章へと橋渡しをしたい。

〈現出による動機づけ〉にとって核心的な場面は、〈今〉である。というのも、原的所与性を具えた現出として認められるものは、そのつどの今において確かめられているものだけだからである。

ただし、それは、絶え間ない時間の流れの中で、そのつど入れ替り、次々と変わってゆく。フッサールはこうした時間を、「客観的時間」としてではなく、「現象学的時間」として受け入れている (cf. III/1, 180–181; X, 4–7)。客観的な時間とは、時計や天体の運動などを用いて測定される時間、例えば〈2017年9月5日〉や〈3時間後〉といった時間を意味する。また、現象学的時間とは、体験される時間、例えば〈今〉〈さっき〉〈まだ〉といった時間を意味する。こうした時間は、何もない真っ暗な空間にいることを想像してみると、際立ってくる。われわれは、そのような空間にいたとしても（あるいは、そこにいることでよりいっそうのこと）、まさに流れてゆく時間性を感じ取ることができるだろう。なお、本論では以下、特に断らない限り、時間という語は現象学的時間を指す

ものとする。

以上を踏まえれば、現実性の問題に対するフッサールの解答は、〈今〉における意識が時間的な流れの中でどのように働くのかということと、深く関わっている。その働きが明らかとなることによって、〈現出による動機づけ〉概念がその根底から理解されると同時に、現実性の問題に対する『イデーⅠ』での解答は、時間的な観点からより明確になる。次章では、こうした明確化を行ないたい。

第2章 〈今〉における意味志向の充実

本論冒頭の〈はじめに〉で述べたように、『イデーⅠ』では、時間に関する議論に深く立ち入ることが、意図的に避けられている。これについてフッサールは、『イデーⅠ』への「あとがき」で、次のように述べている。

〔『イデーⅠ』で〕記述される領圏は、比較的容易に近づくことのできる水準のものに限られている。すなわち、内在的時間領圏の時間化の問題は、取り除かれたままである。（『哲学および現象学的研究のための年報』第9巻で公表された、内的時間意識に関する私の1905年の講義を参照。）（V, 142、〔 〕内は引用者による補足）

同様の記述は、『イデーⅠ』の中にも見出せる。

幸運にも、われわれは、準備的分析においては、その分析の厳密さを危険に晒すことなしに、時間意識の謎に立ち入らないでいることができる。（Ⅲ/1, 182）

この一節にある「時間意識の謎」には、次のような注が付されている。

これに関する、永きにわたって無駄にも思われた著者の努力は、1905年に本質的な点で完結へと至り、そしてその成果は、ゲッティンゲン大学での講義において伝えられた。（Ⅲ/1, 182）

1905年の「講義」で伝えられた「成果」は、そののちの1928年に、『内的時間意識の現象学』として公刊されている。これを踏まえて言えば、上のいくつか

の箇所を次のようにまとめることができる。すなわち、『イデー I』での議論にとって、『内的時間意識の現象学』での議論は、さしあたり踏み込まなくて差し支えないものである、と。

しかし、こうした自己理解は本当に正しいのだろうか。『イデー I』での議論にとって、『内的時間意識の現象学』での議論は必要なものではなからうか。これを補えば、『イデー I』での議論はより明確になるのではなからうか。本章の目的は、これらを示すことにある。

そのために本章では、次の手順で考察を進める。まず、『イデー I』での議論に、時間に関係する不明瞭な点があることを指摘する（第1節）。次に、『内的時間意識の現象学』をテキストとして、その不明瞭な点を補うために必要な議論を再構成する（第2節）。そして、この議論を『イデー I』での不明瞭な点に補う（第3節）。そのうえで、『内的時間意識の現象学』での議論が『イデー I』での議論に組み込まれなかった理由を吟味する（第4節）。

第1節 意味志向の充実

フッサールは『イデー I』で、超越的な対象が現実的なものとして定立される仕方を主題的に論じている。この議論の中に、時間に関係する不明瞭な点が含まれている。本節では、これを指摘する。

フッサール現象学において対象が超越的であるとは、それが意識の志向的な相関者となっただけでも、それ自体まるごと与えられてはいないことを指す (cf. III/1, 91–92)。言い換えれば、それは、その当の意識体験の「実的な成素」とはなっていない (cf. III/1, 78–79)。超越的な対象として『イデー I』の中で主に

取り上げられるものは、事物である¹²。事物は、「未規定性の地平」を伴って現出する (cf. III/1, 91–92)。すなわち、それ自身は「射映 (Abschattung)」を通して、「一面的」にのみ現出する (cf. III/1, 84–85, 88, 91)。例えばサイコロの場合、それは、その六面すべてが同時に現れることはなく、多くとも三面までしか同時に現れることはできない。事物知覚には、こうした「不十全性 (Inadäquatheit)」が具わっている (cf. III/1, 91)。ただし、その未規定性の地平は、対象の「意味」が規定されている場合、その「意味」によってあらかじめ「下図」を描かれたものとして志向されている (cf. III/1, 91)。サイコロの例に照らして言うと、次のようになる。現出している面が1の面・2の面・3の面であるとしよう。この場合、対象が「サイコロ」として規定されている以上、その対象には残り三つの面があり、そこには4と5と6が印されているはずだ、というように、その未規定性の地平には下図が描かれている。

超越的な対象の上述の特徴は、内在的な対象と対比することでさらに浮き彫りにされる。内在的な対象とは、それを捉える意識作用の実的な成素となっており、射映的には現出しないものである (cf. III/1, 78–79, 88, 92)。私の意識体験となっているものが、これにあたる。例えば、メロディーを聴くという私の意識体験や楽しいという私の意識体験である。これらは内在的な知覚と、「ただ一つの具体的なユギタチオという、無媒介的な統一」を成している (cf. III/1, 78)。つまり、この場合、「[内在的な] 知覚作用は、その客観を自分自身のうちに含み込んでいるので、知覚作用は、その客観から、ただ抽象的にのみ、つまり本質的に非自立的なものとしてのみ、切り離すことができる」(III/1, 78、〔 〕内は

¹² 他にも、本質、他者、神が、超越的なものとして指摘されている (cf. III/1, 78, 124)。しかし、これらについては、『イデーニ I』では深く踏み込んで論じられていない。そのため、同書を主なテキストとする本章では、それらを主題的に扱わない。

引用者による補足)。ここで注意すべき点は、意識体験ならば何でも、内在的な対象となりうるわけではない点である。例えば、昨日行われた想起を今想起する場合が、これに当たる (cf. III/1, 79)¹³。というのも、「今行われている想起には、当の想起されている昨日の想起が、今の想起の具体的統一の实的成素として一緒に帰属してはいない」(III/1, 79) からである。つまり、両者の間には、時間的隔たりがある。

超越的な対象の定立は、未規定性の地平が新たな現出によって規定されてゆくのに伴って、明証性の「重み」を変動させる (cf. III/1, 319–321)。つまり、未規定性の地平が少なければ少ないほど、対象が〈何〉であるのかがその後に変更される可能性は低く、こうした点で、その定立はより確かである。そこでフッサールは、原的明証とは異なった尺度として、「十全的な明証 (adäquate Evidenz)」と「不十全的な明証 (inadäquate Evidenz)」との区別を導入する (cf. III/1, 321)。十全的な明証とは、「原理的にもはや『力を強め』たり、あるいは『力を殺い』たりすることができず、したがって、重みに程度の差異がない」明証 (III/1, 321) を意味する。内在的な対象についての定立は、この明証性を具える。例えば、楽しいと感じた体験自体は、のちに変更されることはなく、絶対的に確かである。不十全的な明証とは、その重みを「増加あるいは減少することができ」明証 (III/1, 321) を意味する。超越的な対象についての定立は、この明証性を具える。言い換えれば、その定立は、『最終的』なものであることはできず、それらはことごとく、『克服不可能』であることはできない (III/1, 319)。

¹³ 他者の意識体験も、その例に該当する (cf. III/1, 78)。私が推し量る他者の感情は、今私が思い浮かべている私の感情を介して、推し量られた他者の感情であらざるをえない。それゆえ、それは、私の意識体験と無媒介的な統一を成しているわけではない (cf. III/1, 78)。すなわち、それは、超越的な対象である。

原的直観が調和的に進行していくことによって、定立の明証性が重みを増していくこと、これが、フッサール現象学では意味志向の「充実 (Erfüllung)」と呼ばれる (cf. III/1, 320, 334)。意味志向の充実においては、新たな現出が、先に描かれていた下図と調和するかたちで、未規定的であった地平を規定する (cf. III/1, 319–320)。上で挙げたサイコロの例に照らせば、次のようになる。眼前の対象が〈サイコロ〉として志向されており、1の面・2の面・3の面が現出している。ここからさらに、4の面、5の面が現出してゆけば、それを〈サイコロ〉と捉える意味志向は、より充実することになる。とはいえ、原的直観の進行とともに、必ずしも意味志向の充実が成り立つわけではない (cf. III/1, 319–320)。すなわち、新たな現出が先に描かれていた下図と調和しないならば、その現出が「より強力な理性動機」となって、定立の明証性はそれ以前の定立が具えていた明証性と比べて、その重みを減少させる (cf. III/1, 319–320)。先程のサイコロの例に照らせば、球面が新たに現出したり、壁に刺すための鉤が付いた面が新たに現出したりすれば、その対象が〈サイコロ〉であるという意味志向は充実しない。『論理学研究』では、こうした場合が「幻滅 (Enttäuschung)」と呼ばれている (cf. XIX/2, 574–576)¹⁴。

意識の志向性は、基本的には、意味志向の充実を目指す。というのも、意識は、対象を〈何〉として志向するからである。フッサールはこのことを、意識の目的論的な機能として際立てている (cf. III/1, 196–197)。すなわち、意識は、

¹⁴ さらに細かく言えば、幻滅には二つの場合がある。一つは、新たな理念が示される場合である。つまり、以前の定立が破棄されると同時に、変更された新たな意味がその対象を規定する場合である。上のサイコロの例に照らせば、新たに現出してくる面に鉤が付いているために、それが新たに〈画鉤〉として規定される場合である。もう一つは、以前の対象が破棄されるが、その際に新たな意味によって規定されない場合である。すなわち、対象が混沌としたありさまで現出しているために、対象が〈何〉であるのかが規定できていない場合である。

現出の多様を同一の〈何〉として統一しようと働くのである (cf. III/1, 196–197)。

それゆえにこそ、幻滅もまた成り立つ。つまり、意識が意味の下に多様な現出を統一するという目的に向かわなければ、それが上手くいかずに幻滅するということもありえないのである¹⁵。

しかし、現実的なものを定立する最も正当な仕方に基づいて意味志向の充実が成り立つのか、この点が不明瞭である。より具体的に言えば、次のようになる。第1章で論じたように、現実的なものを定立する最も正当な仕方は〈現出による動機づけ〉であり、これは〈今〉において成り立つとされる。これに対して、本節で論じたように、意味志向の充実は、原的直観の進行という、時間的に〈流れる〉ことの中で成り立つとされる。そうすると、〈今〉という時間的契機と〈流れる〉という時間的契機、これらはどのように関わり合うのだろうか。〈流れる〉ということは、〈今〉がそのつどもはや〈今〉ではなくなることである。それに代わって新しい〈今〉が現われるとしても、そのつどの〈今〉の原的直観における原性は、失われざるをえない。こうした原的直観の進行・流れの中で、〈現出による動機づけ〉に基づいた意味志向の充実が成り立つとすれば、そこでの意識の働きは、どのようなものなのだろうか。

上の不明瞭な点は、定立の真理性に関する議論に深く関わる。この議論は、『イデーニ I』の主に第4篇後半で展開されている。これについては、第3節で取り上げる。その前にまずは次節で、その不明瞭な点を明瞭にするための鍵となる議論を、『内的時間意識の現象学』をテキストとして示したい。

¹⁵ このことを、『論理学研究』をテキストにして詳しく論じたものとして、植村 [2017a, 182–186]を参照。

第2節 把持 - 原印象 - 予持

フッサールは、『内的時間意識の現象学』の主に第1部第1章と第2章で、〈今〉における意識の働きを主題的に論じている。本節の目的は、この議論を再構成することである。なお、本節では、ほとんどの解釈者が認めるであろう、中立的な解釈をできる限り採る。これに基づいて十分に、『イデー I』で不明瞭になっている点を補うことができる。

『内的時間意識の現象学』の目的は時間意識の解明にあり (cf. X, 4)、〈今〉における意識の働きについての分析が、そのための中心的な役割を担っている。時間意識という語は、時間の流れについての意識や、過去・未来といった時間についての意識など、時間性についての意識を包括的に意味する。フッサールは、ここに登場してくる様々な時間性の「根源」が〈今〉にあると、見定めている。〈今〉という語は、現象学的時間としては、意識がまさに働いている場面を指す。ここにおいて、流れ来ては流れ去るという時間の最も基本的な在り方が現われてくる。つまり、〈今〉において、時間の原初的な差異が意識される。それゆえ、〈今〉における意識の働きが同書での主題とされるのである。

フッサールは、〈今〉における意識の働きを分析するにあたって、〈メロディーのような通時的な対象がどのように構成されるのか〉という疑問を足掛かりとしている (cf. X, 22-23)。この疑問は、あらゆる現象が時間の流れの中にあることに基づいて、通時的なものの構成について問う、素朴な疑問である。メロディーの知覚に照らして言えば、次のようなものである。メロディーの知覚において、メロディーを織り成す個々の音は、そのつどの今において現出し、第一の音、第二の音、第三の音…と次々に流れ来ては流れ去る。メロディーはこのように流れつつあるところにはじめて成り立つ。しかし、今が点のような瞬

間だとすれば、「第二の音が鳴るときには、私はその音を聞いているのであって、最初の音はもう聞いていない、と言うべきではなからうか」(cf. X, 23)。つまり、「私は本当はメロディーを聞くのではなく、個々の現在する音を聞いているにすぎない」のではないのだろうか (cf. X, 23)。さしあたりこの疑問に対して答えるとすれば、われわれがメロディー知覚において聞いているものは、あくまでメロディーであるということになる。メロディー知覚における志向的对象が、個々の音ではなくメロディーであることは、疑いようのない体験の事実である。しかし、こうした事実を述べただけでは、上の疑問に対して十分に答えたことにはならない。それに十分に答えるためには、一つのメロディーという通時的なものがそのつどの今においてどのように意識されるのか、意識の動態的な働きが体験の事実に基づいて記述されねばならない。

フッサールは上の疑問に答えるにあたって、〈今〉に幅があることを持ち出す。意識が働いている場面を具体的に見てみれば、対象が構成されている〈今〉は、決して点のような瞬間的な今ではなく、幅を持った今である (cf. X, 40, 85–86)。点のような瞬間的な今は、具体的な今から抽象される極限概念にすぎない (cf. X, 40)。具体的な〈今〉は、〈まさに今〉、〈つい先ほど〉、〈まさにもうすぐ〉といった時間的位相から成る、「切れ目なき統一」なのである (cf. X, 85–86)¹⁶。

フッサールによれば、〈今〉が具える幅は、何がそのつど志向されているかに

¹⁶ こうした〈幅のある今〉という概念は、〈今〉という語の使われ方にも表れている。われわれは「今」という語を、例えば、「今食べた」や「今行く」というように用いる。この際、客観的時間に照らして言えば、「食べた」のは3秒前であったり、「行く」のは3秒後であったりする。このように、〈今〉という語は、日常的には〈幅〉をもつものとして用いられている。もちろん、こうした用語法は、〈今〉に幅があることを直接根拠づけるものではない。しかし、こうした点を踏まえれば、〈幅のある今〉という概念は、より違和感なく受け入れられるかもしれない。さらに、フッサールが〈今〉の実相をどのように見定めていたのかを考察する上で、そうした日常的な場面は大きな手掛かりになるだろう。

よって変動する (cf. X, 38–39)¹⁷。例えば、今の幅は、一つのメロディーが志向されている場合の方が、一つの音が志向されている場合よりも広い。本論では、こうした〈今〉の〈幅〉がどこまで及ぶのかについては立ち入らない。というのも、ここでの眼目は、具体的な〈今〉には必ず〈幅〉が具わっていること、これを確認するところにあるからである。

フッサールは、〈幅のある今〉を捉える意識の機能形式を示すために、〈把持 - 原印象 - 予持〉という概念を導入する (cf. X, 29–40)。把持 (Retention) とは、〈つい先ほど〉という時間的位相についての意識であり、予持 (Protention) とは、〈まさにもうすぐ〉という時間的位相についての意識である。原印象 (Urimpression) とは、把持および予持における位相の間として際立たせられる、〈まさに今〉という時間的位相についての意識である。把持・原印象・予持は、それぞれが想起・知覚・予期のようにそれ自体で何かを主題的対象とする意識作用ではなく、〈つい先ほど〉〈まさに今〉〈まさにもうすぐ〉という原初的な時間的差異を保ちながらも同じ今の意識における構造契機である。つまり、〈まさに今〉という位相はもちろんのこと、〈つい先ほど〉という位相も〈今もなお〉把持され、〈まさにもうすぐ〉という位相も〈今から〉予持されている。ここで注意しておくべき点は、把持・原印象・予持がそれぞれ抽象的契機だという点である (cf. X, 40)。すなわち、それらは、メロディーが聞こえているというような具体的な体験の事実に基づいて、そこでまさに働いている意識から役割に応じて析出されたものである。

〈把持 - 原印象 - 予持〉という機能形式は、意識作用の種別に関係なく、あ

¹⁷ ヘルトはこれについて、『内的時間意識の現象学』以外の広範な典拠も用いて詳しく解釈している (cf. Held [1966, 26–27])。

らゆる意識の働きに共通している。これまでは特に知覚を取り上げてきたが、例えば、想起や想像も、その機能形式を具えている (cf. X, 35–36)。ただし、本節では引き続き知覚を取り上げ、想起や想像などをそれぞれ個別に立ち入って分析はしない。というのも、本論での主題は、〈現実的なものを定立する最も正当な仕方〉、すなわち〈現出による動機づけ〉にあり、これに深く関わるのは、知覚だからである。

上述の意識の機能形式を用いて、〈メロディーのような通時的な対象がどのように構成されるのか〉という疑問に答えが与えられる。すなわち、〈把持 - 原印象 - 予持〉という形式を具えて意識が時間的流れの中で働くこと、これが、その構成を可能にしているのである。例えば、A音 B音 C音から成るメロディーが知覚において構成される場合、次のようになる。音 B を〈まさに今あるもの〉として捉えつつも、音 A を〈つい先ほど過ぎ去ったもの〉として〈今もなお〉把持し、音 C を〈もうすぐ到来するであろうもの〉として〈今から〉予持すること、これらが同じ今において成り立っていることで、それぞれの音がそのつどの〈今〉においてメロディーという流れとして構成される。そして、そこにおいて原印象であったものが、次の新しい今においては把持されたものに移り、それとともに先程予持されていたものが新しい原印象となることで、そのつどの今を貫いて連続する一つのメロディーが構成される。

以上のように、フッサールは、現出が流れ来ては流れ去る中で、対象が、瞬間的な今を寄せ集めて構成されるのではなく、幅のある今において時間的統一として構成されることを示している。本章にかぎり以下では、この議論を簡潔に〈時間論〉と呼ぶ。次節では、時間論を『イデー I』での議論に補いたい。

第3節 真理追求のための方途

本章第1節で示したように、〈現出による動機づけ〉に基づいた意味志向の充実が成り立っている際、そこでの意識の働きがどのようなものなのか、この点が『イデーⅠ』では不明瞭であった。別言すれば、一方で〈現出による動機づけ〉は〈今〉において成り立つとされ、他方で意味志向の充実は時間的に〈流れる〉ことの中で成り立つとされるが、〈今〉という時間的契機と〈流れる〉という時間的契機とがどのように関わり合うのか、この点が不明瞭であった。本節では、前節で示した時間論を用いて、こうした点を明瞭にする。そのうえで、定立の真理性に関する『イデーⅠ』での議論に、踏み込んだ解釈を与える。

意識が〈把持 - 原印象 - 予持〉という機能形式を具えることを踏まえると、意味志向の充実は、流れを具えた〈幅のある今〉において成り立つ。すなわち、把持されたもの・原印象・予持されたものが、そうした〈今〉において、同じ一つの意味のもとに調和しているということ、これが、〈現出による動機づけ〉に基づいた意味志向の充実を可能にするのである。これに対して、幻滅は、把持されたもの・原印象・予持されたものが、そうした〈今〉において、同じ一つの意味のもとに調和しないことで成り立つ。

超越的対象の種別によって構成のされ方は異なっても、流れを具えた〈幅のある今〉において意味志向の充実が成り立つことに、変わりはない。これまでに例として用いたメロディーとサイコロに照らして、確認してみよう。メロディーは、一つ一つの音が流れ来ては流れ去ることにおいて構成される通時的な統一であり、サイコロは、最大三面までが同時に現われ出ることにおいて構成される共在的な統一である。このように両者の構成のされ方は異なる。より具体的に言えば、この違いは、現出の順番が、その対象が何であるのかに反映

されるか否かにある。メロディーの場合、その現出の時間的順序がそのまま、その対象が何であるのかに反映される。つまり、A音B音C音がこの順に流れることから成るメロディーは、A音B音C音がこの順に現出してはじめて、そのメロディーとして構成される。当然ながら、A音B音C音が同時に現出したり、A音C音B音の順に現出したりしては、そのメロディーが構成されてはならず、他の旋律のメロディーが構成されることになる。サイコロの場合、その現出の時間的順序がそのまま、その対象が何であるのかに反映されない。つまり、1の面、2の面、3の面の順に知覚されようと、1の面、3の面、2の面の順に知覚されようと、それは同じサイコロである¹⁸。しかし、メロディーとサイコロとの間に以上のような違いがあるとしても、それぞれの意味志向の充実は、流れを具えた〈幅のある今〉において成り立つ。メロディーという意味は、A音が把持され、B音が原印象となり、C音が予持されたうえで、次の新しい今において、B音が把持へ、C音が原印象へと移りゆくことで、充実されていく。サイコロという意味も、1の面、2の面、3の面の順であろうと、1の面、3の面、2の面の順であろうと構わないが、それらがそれぞれ把持・原印象・予持となつたうえで、次の新しい今において、原印象であったものが把持へ、予持されたものが原印象へと移りゆくことではじめて、充実されていくのである。

以上のように、流れを具えた〈幅のある今〉において意味志向の充実が成り立つことは、フッサールが『イデーン I』で呈示した真理概念に、深く関わる。

同書においてフッサールは、定立が真理である条件を、それが原的かつ十全

¹⁸ こうした点を踏まえれば、意識の機能形式を分析するための題材としては、共在的な統一よりも通時的な統一の方が適している。つまり、通時的な統一の場合、流れを成してそれに含まれている諸契機を指標として、意識の働きを際立て易いのである。フッサール自身が明示しているわけではないが、意識の機能形式を分析する際の題材に、通時的な統一が頻繁に用いられるのは、そうした理由であろう。

的に明証であることに見定める。フッサールは次のように述べる。

原理的に、(無制約的な本質普遍性というアプリオリにおいて)、対象それ自身が、原的に、かつ、完全に十全的に把握されうる可能的意識という理念は、どんな「真実に存在する」対象にも対応する。逆に、この可能性が保証されている場合、まさにそのこと自体からして、その対象は、真実に存在している。(III/1, 329)

「原的に」把握されることは、第一章で論じたように、定立が〈現出による動機づけ〉に基づいていることを意味する (cf. III/1, 329)。これは「根源的な」理性定立とも呼ばれる (cf. III/1, 329)。また、「十全的に」把握されることは、対象が如何なる未規定的部分も残さないように「完全に規定されて」定立されることを意味する。これは「完全な」理性定立とも呼ばれる (cf. III/1, 329)。「原的」かつ「十全的」、すなわち、「根源的」かつ「完全」ということ、これをフッサールは真理性の条件に据えるのである。したがって、「単に、『真実に存在する対象』と『理性的に定立されうる対象』とが、等価的な相関者であるだけでなく、また、『真実に存在する対象』と根源的かつ完全な理性定立において定立されうる対象とが、等価的な相関者でもある」(III/1, 329) ことになる。

フッサールは、超越的な対象についての定立であっても、真理性への通路が開かれていることを強調している。一見するとこれは、フッサール自身が指摘した、超越的な対象の与えられ方が不十全的であることに、矛盾するように思える (cf. III/1, 330–331)。それについての明証は、原的ではあっても、不十全的でしかないのではなかったか。それゆえ、それは、上の真理性の条件を充たすことができないのではないか。これに対してフッサールは、次のように応じる。

超越的な対象が具える不十全性は、「ひとまとまりの完結した現出において」成り立つ (cf. III/1, 331)。すなわち、その不十全性は、現出の絶え間ない流動を時間的に或る一定の範囲に限って固定するという、思弁的操作のうえに成り立つのである。フッサールは、現出の流動をこのように限定しないならば、事情は異なると主張する。すなわち、次のように主張される。

しかし、それにもかかわらず、(カント的な意味での)「理念」として、完全な所与性が、下図に描かれている——すなわち、その「理念」とは、連続的な現出作用の果てしない諸過程が、その本質典型において絶対的に規定された体系のこと、もしくは、この諸過程の領野のことであり、その完全な所与性とは、種々様々ではあるが規定された諸次元を伴い、確固とした本質法則性によって支配された諸現出の、アプリアリに規定された一連続体のことである。(III/1, 331)

もちろん、事実上は、現出が或る範囲に限られる以上、その後の現出の進行を一義的に読み取ることは不可能であり、「無限に多くの可能性が、未決定のまま残り続ける」(cf. III/1, 332)。こうした「無限性」にこそ、超越的な対象の「超越性」がある (cf. III/1, 332)。しかし、対象をノエマ的な意味によって規定できるということは、その意味の理念性によって、そうした事実上の制約を乗り越えることである。すなわち、実現されるべきあらゆる可能な諸現出の連続体の「下図」として、対象の「完全な所与性」が与え示されているのである。しかも、そうした連続体の実現の可能性は、決して「空虚な可能性」、単なる無限の可能性として志向されるのではない (cf. III/1, 325)。それは、無限な可能性であっても、原的所与性によって「動機づけられた可能性」として志向されるの

である (cf. III/1, 325)¹⁹。したがって、超越的な対象が或るノエマの意味によって規定されるということは、その意味志向を充実していくことが理念的目標として示されることでもある。

上述の議論を踏まえれば、われわれは超越的な対象の真理性を確かめる方途を手に行っていることになる。まさにこの意味で、原的直観は「正当性の源泉」である (cf. III/1, 43, 51, 326)。言い換えるならば、流れゆく〈幅のある今〉において対象を直接的に「見る」こと、これによってわれわれは真理性を追求できるのである。したがって、そこで目指される理念的目標は、空手形として掲げられているのではなく、そこへと至る方途をわれわれが持っているものとして掲げられていることになる²⁰。

以上のように、意味志向の充実という概念に時間論を補うことで、現実性の問題に対する『イデーニ I』での解答をより深く理解できる。このように時間論を用いることは、フッサールの意図から全く外れたものではない。たしかに、『内的時間意識の現象学』での議論は現実性の問題を主題的に取り扱ったものではない。また、同書で析出された〈把持 - 原印象 - 予持〉という意識の機能形式は、時間意識の解明を意図した文脈の中に位置づけられている。しかし、同書でも時間論が現実性の問題にとって重要な基礎になると考えられていることは、

¹⁹ ここで付け加えておくと、可疑性も、〈動機づけられた可疑性〉と〈空虚な可疑性〉とに区別できる。〈動機づけられた可疑性〉とは、〈現出による動機づけ〉に基づいた可疑性である。例えば、少し離れた場所にある柳の木の下に、人が動いていると思っていたが、それをよく見ていると、実はその枝が風に揺れているだけかもしれないと、疑わしくなっていることである (cf. III/1, 239–240)。これに対して、〈空虚な可疑性〉とは、そうした「理性的動機」なしに、「疑おうと思えば、疑うことができる」という「原理的な可能性」である (cf. III/1, 98–99)。例えば、眼前にあるものを捉えている知覚を、理性的動機がないにもかかわらず、錯覚や夢であるかもしれないと疑うことである (cf. III/1, 97–98)。

²⁰ こうした解釈は、フッサールを緩やかな基礎づけ主義者として認めるものである。これについて詳しくは、Berghofer [2018]を参照。

同書において〈今〉が「存在の生き生きとした源泉点」として呈示されていることから窺える (cf. X, 69)。フッサールは、これについて同書ではそれほど詳しく説いていない。しかし、「存在の生き生きとした源泉点」を『イデー I』で示された「正当性の源泉」と同義的に解釈しても、差し支えないだろう。つまり、フッサールは『内的時間意識の現象学』で、〈今〉をわれわれが真理を追究するための核心的な場面に位置づけているのである。

第4節 『イデー I』で時間論が棚上げされた理由

フッサールは、意識の機能形式についての分析成果を1905年のいわゆる「時間講義」の時点で手にしていたにもかかわらず、なぜこれを『イデー I』(1913年)で意図的に棚上げしたのだろうか。この点に疑問が残る。本節では、その理由を確認したうえで、これが適切かどうかを吟味する。

その理由は、『イデー I』での研究区域を獲得する際に混乱がもたらされるところにあるとされる (cf. III/1, 182)。フッサールは、これをあまり立ち入って論じてはいない。それについては、次の簡潔な論述があるだけである。

ちなみに、時間は、さらに後に続く諸研究から判明するように、一つの全く完結した問題領圏、しかも格別の困難を伴った問題領圏を表わす名称である。われわれのこれまでの論述は、一つの次元全体をいわば秘密にしておき、しかも必然的に秘密にせねばならなかったということ、というのも、もっぱら現象学的態度においてのみさしあたり見えてくるもの、しかも、その新しい次元を見て取らずとも完結した研究区域を成すものを、混乱なく獲得するためだということ、こうしたことがのちに明らかになるだろう。われわれが選

元によって取り出して準備した、超越論的な「絶対的なもの」は、まことには究極的なものではない。それは、それ自体で或る深みにおいて、また全く独自の意味において、構成されるものであり、究極の真に絶対的なもののうちにその根元源泉をもっている。(III/1, 181–182)

この一節だけでは、フッサールが危惧した混乱の内容は、十分に明らかではない。そこで、この一節にあるいくつかの用語を解釈することで、それをより明らかにしたい。

上の獲得されるべき「研究区域」とは、純粹意識を指す。これについては、上の引用した一節以前にある、次の論述から明らかである。

したがって、経験の中で素朴に生き、そして、経験されるものすなわち超越的な自然を、理論的に研究する代わりに、われわれは「現象学的還元」を遂行する。このことを次のように言い換えてもよい。自然を構成する意識に属する諸作用を、その超越的定立とともに、素朴な仕方で遂行する代わりに、そして、その諸作用に含まれる動機づけによって、常に新しい超越的定立を決定づけていく代わりに、——われわれは、これらすべての定立を「作用の外に」置き、それらに参加しない、と。つまり、われわれは、把握し理論的に探究する眼差しを、その絶対的な固有存在における純粹意識に向けるのである。(III/1, 106–107)

この一節にあるように、「現象学的還元」によって、「純粹意識」が探究の主題となる。これが「現象学の根本領野」とされており (cf. III/1, 107)、上の獲得されるべき「研究区域」にほかならない。また、これと同時に、本節のはじめに

引用した一節にある「われわれが還元によって取り出して準備した、超越論的な『絶対的なもの』」が、純粹意識を指すこと、これも明らかである。

ただし、純粹意識は、構成されるものである。このことは、「超越論的な『絶対的なもの』」が純粹意識に当たることを踏まえれば、本節のはじめに引用した一節の中に、端的に示されている。すなわち、純粹意識は、「それ自体で或る深みにおいて、また全く独自の意味において、構成されるもの」だとされている。この構成についてが、『内的時間意識の現象学』第1部第3章での主要な論題となっている。この箇所では、まさに働いている意識が、自分自身を一つの体験流として構成すると論じられる。これを踏まえれば、本節のはじめに引用した一節の中にある、「それ自体で或る深みにおいて、また全く独自の意味」における構成、「完結した問題領域」、「究極の真に絶対的なもの」が、それぞれどのようなものなのかより明瞭になる。すなわち、「それ自体で或る深みにおいて、また全く独自の意味」における構成とは、意識の自己構成を指す。「完結した問題領域」とは、意識の自己構成に関する議論を指す。「究極の真に絶対的なもの」とは、体験流を自己構成するまさに働いている意識を指す²¹。なお、意識の自己構成に関する『内的時間意識の現象学』での議論は、本論第4章で詳しく取り上げる。

フッサールは、純粹意識の獲得を、『イデー I』でのさしあたっての考察段階に位置づけている。すなわち、「われわれが引きつづき拘束される考察段階は、あらゆる体験時間性を構成する究極的な意識という未知の深みの中へと降りて

²¹ これに関する代表的かつ古典的な先行研究として、クラウス・ヘルト『生き生きした現在』（1966年）を挙げることができる。同書でヘルトは、その「究極の真に絶対的なもの」を「究極的に作動する生き生きした現在」と呼ぶ（cf. Held [1966, 68–70]）。この「生き生きした現在」に関する一連の議論については、第3章で詳しく取り上げる。

行くことをせずに、むしろ、体験を、それが統一的な時間的出来事として、内在的反省において呈示されてくるままに受け取る考察段階である」(III/1, 191–192)。この「体験時間性」とは、構成された体験流が具える時間性を指し、これを「構成する究極的な意識」とは、先程確認したように、体験流を自己構成するまさに働いている意識を指す。こうした「未知の深み」へと踏み込むこと、すなわち意識の自己構成に関する議論は、「われわれが引きつづき拘束される考察段階」の後、すなわち純粹意識についての議論の後に、位置づけられている²²。

以上を踏まえれば、フッサールが危惧した混乱とは、構成された純粹意識を研究区域として分析する段階にまだ留まるべきであるにもかかわらず、その自己構成に関する議論へと踏み込むことで、そのあるべき段階を外れることである。

では、そうした混乱を防ぐためという理由は、『イデーⅠ』で時間論が棚上げされる理由として、適切なのだろうか。

それは適切ではない。というのも、意識の自己構成に関する議論ではなく、意識の機能形式に関する議論が、『イデーⅠ』で意味志向の充実を論じる際に必要だからである。意識の機能形式に関する議論を補うだけならば、上述のフッサールの危惧は杞憂に過ぎない。本章第2節と本節でそれぞれ確認したように、意識の機能形式に関する議論は『内的時間意識の現象学』第1部第2章で、意識の自己構成に関する議論は同書第1部第3章で、展開されている。これらを踏まえてより簡潔に言えば、同書第1部第3章の議論ではなく、同書第1部

²² これについては、「われわれが引きつづき拘束される考察段階」という文言以外にも、典拠を挙げることができる。例えば、本章の冒頭で引用した箇所でも、「幸運にも、われわれは、準備的分析においては、その分析の厳密さを危険に晒すことなしに、時間意識の謎に立ち入らないことができる」(III/1, 182、強調引用者)と述べられている。

第2章の議論が、『イデーニ I』での議論にとって必要である。『イデーニ I』において棚上げすべきは『内的時間意識の現象学』第1部第3章の議論であり、その第2章まで棚上げするのは不適切である。

たしかに、フッサールは、『イデーニ I』のいくつかの箇所、把持・原印象・予持の結びつきについて触れている (cf. III/1, 167, 183–184)。例えば、次のように論じられる。

まさに過ぎ去ったという意識が、今の意識に必然的に結びついており、こうした意識がそれ自身、これはこれで今である。どんな体験も、終わるという意識または終わったという意識なしには、終わることができない。しかも、その意識は、一つの新しい充実された今である。(III/1, 184)

この一節にある「終わる」ことについての議論は、具体的な今が幅を具えることを示唆している。というのも、何かが今まさに「終わるという意識」は、今が幅を具えていることではじめて成り立つからである。つまり、そうした意識は、その対象が〈今はもはやないこと〉として、〈今もなお〉把持されているからこそ成り立つのである。

しかし、具体的な今が幅を具えること、および、これを〈把持 - 原印象 - 予持〉によって説くこと、こうした議論にフッサールは踏み込まない。上の引用された一節の後で、フッサールは次のように述べている。

この洞察をより詳細に展開し、そしてその大きな形而上学的帰結を証示すること、これをわれわれは、予告された将来の論述に委ねる。(III/1, 184)

この「形而上学的帰結」が何を指すのかについては、ここで立ち入る必要はな

い。目下の議論に関係する重要な点は、「終わる」ことに関する議論が「より詳細に展開」されず、「将来の論述」として棚上げされたところにある。これが展開されていれば、具体的な〈今〉が幅を具えることを、〈把持 - 原印象 - 予持〉という意識の機能形式によって説くことになる。しかし、結局のところフッサールは、『イデー I』ではこの議論の目前で、踵を返してしまうのである。

まとめと展望

本章での以上の考察によって、次のことが示された。超越的对象についての意識は、その対象の意味志向を充実させようとする。その際、意識が〈把持 - 原印象 - 予持〉という機能形式を具えているために、その意味志向の充実は〈現出による動機づけ〉に基づいて成り立ちうる。このことが、『内的時間意識の現象学』での議論を『イデー I』での議論に補うことで明瞭になった。しかし、フッサールは、誤った自己理解の下、『内的時間意識の現象学』での議論を『イデー I』で棚上げしてしまった。そのために『イデー I』の議論は、その核心に不明瞭な点を残してしまったのである。

ここで、本章の成果がもつ展望を簡単に確認することで、次章へと橋渡しをしたい。

本章の議論がもつ課題は、〈反省の問題〉からフッサール現象学を擁護することである。フッサールは、反省を分析の方法として、まさに働いている意識を分析する。しかし、本論冒頭の〈はじめに〉で述べたように、いくつかの先行研究が、そこに方法と目的との齟齬を指摘している。簡潔に言えば、それらの先行研究は、〈まさに働いている意識は反省によって直接捉えることができない〉という見解に基づいて、フッサール現象学には、方法と目的との齟齬があ

ると主張するのである。もしこうした主張を受け入れるならば、〈現出による動機づけ〉概念を中心としたフッサールの解答は、その根本から揺るがされることになる。

〈反省の問題〉に関しては、いくつかの注目すべき先行研究を挙げることができる。その問題に取り組むならば、これらを整理したうえで比較検討する作業を、避けて通るわけにはいかないだろう。次章ではこれを課題としたい。

第3章 反省の問題に関する先行研究の整理と比較検討

本章の目的は、〈反省の問題〉に関する先行研究を整理したうえで、これを批判的に検討することである。本章ではあらかじめ、反省の問題への対処を尺度として、先行研究を大きく2つの立場に区別する。1つは、反省の問題をフッサール現象学の限界として認める立場である。この立場をとる研究者としては、(A) クラウス・ヘルト、(B) 斎藤慶典、(C) 新田義弘、(D) ダン・ザハヴィを挙げることができる。もう1つは、反省の問題を問題視しない立場である。この立場をとる研究者としては、(E) 榊原哲也、(F) ウェンジン・カイ、(G) 谷徹を挙げることができる。本章では、これらの先行研究を取り上げる。なお、本論では以下、特に断らないかぎり、これらの先行研究を簡潔に〈先行研究〉と総称する。

本章では、次の手順で考察を進める。まず、反省の問題を認める立場をとる先行研究を整理する(第1節)。次に、反省を問題として認めない立場をとる先行研究を整理する(第2節)。そして、このように整理されたものを批判的に検討する(第3節)。

ここで、先行研究を整理するうえでの注記を付しておきたい。

まず、用語法についてである。本章の整理では、〈生き生きした現在〉と〈反省の問題〉という語を頻繁に用いる。〈生き生きした現在〉という語は、意識がまさに働いている場面を指す。この用語法は、ヘルトが『生き生きした現在』で用いて以来、フッサール研究において広く共有されている。本章での整理もこれに倣う。〈反省の問題〉という語は、このままの形で多くの先行研究が用いているわけではない。しかし、この語と互換性のある事態を先行研究が論じて

いる場合には、積極的にその語を用いる。

次に、整理の枠組みについてである。本章の整理では、4つの項目に着目する。

- ①生き生きした現在へのアプローチ——生き生きした現在へとフッサールがどのようにアプローチしているかを見做されているか。
- ②生き生きした現在の定式化——生き生きした現在をどのようなものとして見定めているか。
- ③現象学的反省の解釈——生き生きした現在との連関において、現象学的反省をどのようなものとして解釈しているか。
- ④反省の問題への対処——反省の問題に対して、どのような見解を呈示しているか。

これら4項目を確認することによって、各先行研究における議論の骨子が掴め、比較検討が容易になる。

第1節 反省の問題を認める立場

本節では、反省の問題をフッサール現象学の限界として認める立場をとる先行研究として、(A) クラウス・ヘルト『生き生きした現在——時間と自己の現象学』(1966年)、(B) 新田義弘『現代哲学——現象学と解釈学』(1997年)、(C) 斎藤慶典『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』(2000年)、(D) ダン・ザハヴィ『自己意識と他性——現象学的探求』(1999年)を順に整理する。

(A) クラウス・ヘルト『生き生きした現在——時間と自己の現象学』(1966年)

『生き生きした現在——時間と自己の現象学』²³の目的は、生き生きした現在が超越論的自我の存在様式であるというフッサールの言明が、「何を意味するのか」、「そしてこの言明がフッサールの思惟の全体的連関のなかへどのように組み入れられるのか」を、示すことにある (cf. VII/1)。そのためにヘルト、「公刊された著作の中でのフッサールの問題の呈示と、晩年の草稿でなされた彼の分析とを、いま一度、可能な限り根本的にかつ批判的に検討してみることを」を行う (cf. VII–VIII/2)。この晩年の草稿とは、1929年頃から1934年頃に書き残されたC草稿を主に指す²⁴。ヘルトは、ここでのフッサールの思索を、マルチン・ハイデガーがフッサールの『ブリタニカ論文』に対する注記で表明した批判に応じたもの、すなわち、フッサールは超越論的自我が何であるのかを十分に説明していないという批判に応じたものとして、位置づけている (cf. VII/1)。つまり、ヘルトによれば、フッサールは、超越論的自我に関する考察に立ち入らなかったわけではなく、晩年に集中してこうした考察を行い、その成果がC草稿に書き残されている。しかし、ヘルトによれば、こうした草稿を用いる際には二つの危険がある (cf. VIII/2)。一つ目は、「フッサールの遺稿の整理票を呈示するに終わってしまう危険」(VIII/2)である。ヘルトはこれを避けるために、「フッサール自身によって公刊された著作または公刊が予定されていた著作から出

²³ Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Martinus Nijhoff, 1966. (新田義弘・谷徹・小川侃・斎藤慶典訳:『生き生きした現在——時間と自己の現象学』、北斗出版、1988年。)本項に限り、同書からの引用箇所および参照箇所の指示は、原著の頁数、邦訳の頁数の順にスラッシュで区切って括弧内に示し、文中に記す。

²⁴ なお、ここで注意すべき点は、『生き生きした現在』の中でヘルトが利用した草稿には、フッサールが1917年頃から1918年頃に書き残した草稿は含まれていない点である。この草稿は、フッサール研究では一般に、ベルナウ草稿と呼ばれ、フッサールの中期時間論に位置づけられる。こうしたベルナウ草稿は、1920年代の終わりにオイゲン・フィンクの手に移って以来、1969年にルーヴァンのフッサールアルヒーフに手渡されるまでずっとフィンクが私有物としていたために、ヘルトは1966年に公刊される『生き生きした現在』の執筆に際して、この草稿を利用することができなかった。

発」し、「超越論的自我の存在様式についてのフッサールの問いをその端緒と発展の体系的必然性のなかで展開」する (VIII/2)。このように草稿を公刊著作や公刊予定の著作と紐づけることは、フッサールについての「粗雑な誤解を生むだけに終わってしまうこと」(VIII/2)を防いでいる。二つ目は、「フッサールとは無関係な思弁に陥るという危険」(VIII/2)である。ヘルトはこれを避けるために、「とりわけ重要なフッサールの原文を詳細に再現する」(VIII/2)。

①生き生きした現在へのアプローチの再構成

ヘルトによれば、フッサールは、「徹底した還元(radikalisierte Reduktion)」(63/89)によって、生き生きした現在へとアプローチする。この「徹底した還元」における中心的手続きは、機能する自我が担う過去地平と未来地平をエポケーすることである (cf. 62, 66–67, 73/89, 93–94, 102)。ヘルトによれば、エポケーされたものは現象学にとって「無 (Nichts)」(21/35)になってしまうのではなく、エポケーはそれを根源的に成立させている意識という「内的光景 (Innenansicht)」(17, 21/30, 35)へと探究の眼差しを向けるためのものである。したがって、過去地平および未来地平をエポケーすることは、これらの時間地平が構成されることを可能にしている自我の「機能現在 (Funktionsgegenwart)」(64/91)へと、すなわち生き生きした現在へと、探究の眼差しを向けることを意味する (cf. 62, 64, 67/89, 91, 94)。

②生き生きした現在の定式化

ヘルトによれば、生き生きした現在とは、「時間的ないし遍時間的に構成された〈対峙するもの〉という意味での所与性ではない」(146/204)が、「最も広い意味」での所与性、「その与えられ方すら知られていないような或る種の「所与

性」(146/204)である。すなわち、生き生きした現在の存在が知られてはいても、それがどのようなものなのかは直接捉えられない。ただし、ヘルトによれば、それが「流れつつ - 立ちとどまる (strömend-stehend)」(X, 96, 115, 134/4, 133, 162, 190) という両義性を具えたものであるということが、現象学的反省がいつでも可能であることに基づいて「構築 (Konstruktion)」(80, 118/111, 167) される。この「構築」とは、現象学的反省において捉えられているものに直接的に基づくのではなく、それを基に推論することを意味する。「流れつつ - 立ちとどまる」ことがどのようにして「構築」されるのかについては、下でまとめる。

③現象学的反省の解釈

ヘルトによれば、現象学的反省とは、生き生きした現在を「後から覚認すること (Nachgewahren)」である (cf. 81, 94/112, 130)。つまり、たしかに現象学的反省は意識作用を捉えるが、その意識作用は生き生きした現在において働いている意識作用ではなく、時間的流れの中にある「過ぎ去りつつ - 過ぎ去った『位相』」(120/169) として構成された意識作用である。

ヘルトによれば、生き生きした現在がいつでもこのように「後から」覚認できることに基づいて、それが「流れつつ - 立ちとどまる」ものであるということ構築できる (cf. 80-81, 96/111-112, 133)。ヘルトは、これがどのようにして行われるのかを、「原受動的 (urpassiv)」に「流れること」、「先 - 時間的 (vor-zeitlich)」に「立ちとどまること」、「先反省的 (praereflexiv)」に「同一化されていること」という3つの概念を用いて (97/134)、以下のように説明している。現象学的反省が可能であることは、生き生きした現在が「流れること」を遡示している。なぜなら、何かを対象として見るためには「見るものと見られるものとのあい

だの隔たり (Abstand)」(119/168–169) がなければならぬ以上、生き生きした現在はずから流れることによって、反省する自我の現在との隔たりを確保しておかねばならないからである (cf. 63, 80–81/90–91, 111–112)。この「流れること」は、反省という能動的な働きを発生的に条件づけているという意味で、「原受動的」である (cf. 97/134)。また、現象学的反省が可能であることは、生き生きした現在が「立ちとどまること」を遡示している。なぜなら、生き生きした現在が、反省的に見られた現在としてではなく、反省的に見る現在として立ちとどまっておかねば、現在が反省されるという事態が成立しないからである (cf. 81/112)。反省的に見られる現在は時間的な存在として構成されるが、他方、反省的に見る現在はそうした時間的な存在に先立つ (cf. 97/134)。この意味で、生き生きした現在が反省的に見る現在として「立ちとどまること」は、「先 - 時間的」である (cf. 97/134)。また、現象学的反省が可能であることは、時間的な存在として構成された現在と先 - 時間的な立ちとどまる現在とが「同一化されていること」を遡示している。なぜなら、両者の間にある隔たりが同じ自我の現在として架橋されておかねば、自我が自分自身を捉えるという反省が成り立たないからである (cf. 81/112)。この「同一化されていること」は、反省以前に成立しているという意味で、「先 - 反省的」である (cf. 97/134)。「原受動的」に「流れること」、「先 - 時間的」に「立ちとどまること」、「先反省的」に「同一化されていること」、これら 3 つの概念をまとめて表記すれば、「流れつつ - 立ちとどまる」ということになる。この表記において、「同一化されていること」は、「-」によって示されている。以上のように、生き生きした現在が「流れつつ - 立ちとどまる」ということが、現象学的反省が可能であることに基づいて構築される。

しかし、ヘルトによれば、フッサールは、生き生きした現在が「流れつつ - 立ちとどまる」ということを見抜いてはいても、これを現象学的に認めることができない (cf. 104, 134-137/145, 189-193)。というのも、フッサール現象学は、現象学的反省において直観的に捉えられるものにのみ基づくというみずからに課した「プログラムのな要求」に拘束されているからである (cf. IX-X, 104/4, 145)。つまり、その「流れつつ - 立ちとどまる」ことは構築されるのではなく、それ自体が現象学的反省によって捉えられねばならない。しかし、現象学的反省の「後から」という性格ゆえに、これができない。すなわち、生き生きした現在はフッサール現象学にとって「謎」にとどまる (cf. 141/197)。言い換えれば、ここでフッサール現象学は、〈反省の問題〉に直面しているのである。ヘルトは、その謎こそが、1930年から1934年にかけてフッサールを生き生きした現在へ向かわせた「不満と不安の原因」だと見定めている (cf. 142/199-200)。

④反省の問題への対処

ヘルトは、生き生きした現在を現象学的反省にとって匿名的な謎にとどまるものだと考え抜くことで、フッサール現象学を超えて行こうとする (cf. X-XI, 144-145/5, 202)。ヘルトによれば、この思惟の歩みによって、「生き生きした自我現在」を「自己共同化 (Selbstvergemeinschaftung)」として考えることができると見做している (cf. XI, 165/5, 228)。しかも、これが、フッサールの草稿の中で示唆されているとされる (cf. X-XI, 143/5, 200)。ヘルトは、こうした「自己共同化」に関する議論を、『生き生きした現在』の第3部で展開している。しかし、これについては、本項では立ち入らないでおく。というのも、本節の課題は、反省の問題に関する議論を整理することであり、反省の問題を超えた議論を整

理することは、その課題には含まれないからである。

本項で確認したように、ヘルトは、生き生きした現在において働いている意識を現象学的反省によって捉えることができない以上、フッサール現象学は反省の問題を抱えると論じる。こうした見解は、フッサールの後期時間論に関する優れた研究成果として、広く受け入れられた。これは、日本国内でも同様である。その中でも、斎藤は『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』の中で、ヘルトが呈示していない意義を、反省の問題に見出している。そこで次に、同書について整理したい。

(B) 斎藤慶典『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』（2000年）

『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』²⁵の目的は、「E・フッサールの超越論的現象学の企てを、（場合によっては彼以上に）徹底的に、かつ厳密に展開することを通じて」、「超越論的なるもの」という「問題領野」が開けてくることを見届けることにある（1-2）。斎藤によれば、超越論的なものという問題領野は、現象学において展開される「時間」、「存在」、「他者」という問題系それぞれにおいて開けてくる（i）。斎藤は、「時間」、「存在」、「他者」のうち、「時間」に関する論述に、3部で構成された本書の内、第I部（39-103）を割り当てている。その論述の中で、時間論は、「認識の究極の源泉へと立ち戻り、その妥当根拠を明らかにする」という動機（6）に導かれているフッサール現象学にとって、「どうしても避けて通れない根本問題」（52）に位置づけられる。なぜなら、現象学が認識の究極の源泉に見定めた超越論的領野、つまりすべてのもの

²⁵ 斎藤慶典：『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』、勁草書房、2000年。本項に限り、同書からの引用箇所および参照箇所の指示は、頁数を括弧内に示し、文中に記す。

が現象する領野が (cf. 8)、時間性をもつ以上、現象学はこの時間性を解明しないかぎり、みずからが認識の究極の源泉と見定めたものに盲目状態であるからである (cf. 52)。この時間性の解明において要求されていることは、現象が時間的位置および時間的延び拡がりをもつて構成される所以となっている根源へと立ち戻ることである (cf. 52-53)。斎藤によれば、C 草稿におけるフッサールの思索が、こうした根源を探究したもの、すなわち、「現象学の依拠する最終的基盤である超越論的主観性そのものを解明することを通じて現象学を最終的に根拠づけようとする試み」(51-52) である。斎藤は、これがどのようなものなのかを、クラウス・ヘルト『生き生きした現在』から読み取っている。斎藤は、同書が C 草稿を主題的に論じ、C 草稿の引用を多く含むことから、そこからフッサールの思索を正確に読み取ることができると考えている (cf. 365 注 (20))。

① 生き生きした現在へのアプローチの再構成

斎藤によれば、フッサールは、「より徹底した還元 (radikalisierte Reduktion)」によって、生き生きした現在へとアプローチしている (cf. 52-53)。この「より徹底した還元」とは、「『現在野』を取り囲み・現在に幅と広がりをもたせているゆえんの『過去地平』と『未来地平』をも括弧に入れる」(53) ことを意味する。この括弧入れによって、「『現在野』(拡がりをもった現在) の中核」を占め、時間的構成の「根源」となっている「『現在化』の機能中心」へと立ち戻ることが試みられる (cf. 53)。斎藤によれば、フッサールは、「より徹底した還元」によって目指される時間化の源泉が、「『現在化』としての〈時間のはたらき〉の最も生き生きした中心である」ことから、それを「生き生きした現在 (lebendige Gegenwart)」と呼ぶのである (cf. 53)。

②生き生きした現在の定式化

斎藤によれば、生き生きした現在とは、「原受動性・先反省性・先（非）時間性の内にある」（57）ものである。この「原受動性・先反省性・先（非）時間性」とはそれぞれ、次のような事態だとされる。まず、生き生きした現在の「原受動性（Urpassivität）」とは、受動的にすら「超越論的自我が関与しえない次元」（54）で、生き生きした現在が絶えず「流れること（das Strömen）」を意味する。この「流れること」は、「意識の時間的に延び広がった様態を表わす『流れ（der Strom）』」（53）を表現するものではなく、「その動詞としての意味において、現象が時間として発源してくることそのことを、あるいはより正確には「発源せんとしていることそのこと（auf dem Springen stehen）」を何とか言い表そうとするぎりぎりの表現」（57）である。生き生きした現在が絶えず「流れること」によって、超越論的自我自身もが意識の流れとして構成される以上、この「流れること」は「（超越論的自我の関与の一形態としての）受動性」ではない（54）。次に、生き生きした現在の「先反省性」とは、「反省がみずからの面前に現象している二つのものを「同一化」するのとはまったく異なる事態」として、生き生きした現在と現象している時間位置としての「今」とが、「いつもつねに同一のもの」であることを意味する（55）。この「同一性」がいつもすでに確立されていることは、「反省という〈意識がみずから自身へとふりむく営み〉が可能となるため」の「不可欠の前提」である以上、反省することによって確立されるものではない（56）。次に、生き生きした現在の「先（非）時間性」とは、「『現在』という時間的呼称をもっているにもかかわらず」、生き生きした現在は時間的なものとしての現象へともたらされないことを意味する（cf. 57）。生き生きした現在はあらゆる現象を時間的なものとして「現在」において構成する究極の

源泉である以上、それ自身は現象する時間的なものではないのである (cf. 56)。以上のように、原受動性・先反省性・先時間性という性格は、「現象において〈何であるか〉が知られうる受動性・反省性・時間性ではそれはもはやありえないという、否定以上の意味をもっていない」(58)。つまり、われわれはそれについて「本来の意味で語ることも「何であるのかを問うこと」もできない(cf. 58)。それゆえ、生き生きした現在は、「それが〈何であるか〉がいかにも現象学的反省の前にあらわとなりえないという意味で」、「絶対的匿名性 (absolute Anonymität) の内にある」(58)。

③現象学的反省の解釈

斎藤によれば、現象学的反省は、「原理的に、自己自身を『後から覚認すること (Nachgewahren)』である」(49)、すなわち、現象学的反省は、「発現してきた根源現象としての『今』」(58)を、「『生き生きした現在』そのものではないもの」(58)、「『生き生きした現在』そのものから発出したもの」(59)として捉える。現象学的分析が反省に基づいて行われる以上、そのように現象学的反省が生き生きした現在そのものを捉えることができないならば、生き生きした現在そのものの現象学的説明は「原理的な困難」に陥る (cf. 57)。つまり、フッサールは反省の問題に直面するのである。たしかに、現象学的反省は、「『生き生きした現在』そのものではないもの」として、現象している時間位置としての現在を捉えるのだから (cf. 55-56)、生き生きした現在は「反省にとって全くの未知のものであるわけではないことになろう」(59)。しかし、「いかなる仕方でも」「識られて」いるのかは、「現象学的分析にとって知られないままに、すなわち『謎』として残される」のである (cf. 59)。

④反省の問題への対処

斎藤によれば、生き生きした現在を主題としたC草稿での現象学的分析は、「もはや『何であるか』を問えない」どころか、「そのような『何ものか』が存在しているかどうかすら」、「有意味に問うことができない」地点に達している (cf. 59)。斎藤は、こうした限界に直面することに、「哲学がその本旨をまっとうしたことの証にほかならない」と、肯定的な意義を見出している (cf. 60)。その上で、「現象学が直面した「何ものか」について、それを解明することではなく、現象学がもはやそれ以上遡りえない地点に達しているという事態そのものを別の仕方にとらえ直すこと」に、「なおわずかに考察の余地が残されている」と見定められる (59)。この「別の仕方と」捉え直すことを、斎藤は、フッサール以外の現象学者も取り上げながら行っていく。

本項で確認したように、斎藤は、フッサール現象学が反省の問題を抱えること自体に、肯定的な意義を見出している。斎藤とは別の観点からではあるが、新田も『現代哲学——現象学と解釈学』の中で、反省の問題に肯定的な意義を見出している。そこで次に、同書について整理したい。

(C) 新田義弘『現代哲学——現象学と解釈学』 (1997年)

『現代哲学——現象学と解釈学』は、現象学と解釈学が、近代ヨーロッパ思想への批判を課題として別々に歩みながら、次第に交錯してくる問題圏、これを主題とした論考を収めた論文集である。同書には、計12本の論文が収められており、それぞれが各章を成している。これらのうち、第2章、第3章、第6章の中で、反省の問題が取り上げられている。これらは独立した論文であって

も、それぞれで呈示される見解の間に大きな食い違いはない。ただし、表記上の揺れがある。これが本項で整理する用語にある際は、表記を統一し、これをそのつど注で示す。

①生き生きした現在へのアプローチの再構成

新田によれば、フッサールは1930年代に、生き生きした現在へと「徹底した反省」²⁶によって、アプローチしている (cf. 69, 110, 192)。新田はこれを、「従来の現象学的還元を修正する意味」をもったものとして、特徴づけている (cf. 192)。この「修正」は、反省が、「もはや端的にして直接的な能与的直観（自己知覚）ではなく」、「解釈学的」な性格を具えることを意味する (cf. 68–69)。言い換えれば、反省は、「潜在的なもの (Impliziertes)²⁷を顕在化 (explizieren) してゆく方法」として、「エポケーによって『前もって与えられたるもの』から出発」し、「現在の状況の開示として歴史をよみがえらせてくる」機能を具えらるるのである (cf. 68–69, 117–118)。

②生き生きした現在の定式化

新田によれば、生き生きした現在とは、「自我の究極的に機能する現在」である (cf. 110)。より詳しく言えば、これは、「いま」の「静止性」と「今」の「流動性」とが統一された、「両義的事態」だとされる (cf. 192–193)。すなわち、「自我は『いま』機能するものである限り、『いま』はつねに『いま』として静止しているが、『いま』機能する自我がつねに『たったいま』へと流れ去る限り、『い

²⁶ 69頁、110頁、317頁では「徹底した反省」と表記されるが、192頁、194頁、195頁では「徹底化された反省」と表記される。本項での整理では、「徹底した反省」に統一した。

²⁷ 68頁では「潜在的なもの」と表記されるが、117頁では「含蓄態」と表記される。本項の整理では、「潜在的なもの」に統一した。

ま』はつねに流れゆく『いま』でもある」(192-193)。新田は、「徹底した反省」によって、「生き生きした現在」の構造がこのように分節化されたと見做している (cf. 192-194)。

③現象学的反省の解釈

新田によれば、現象学的反省は、「『生き生きした現在』の生動性そのものを反省対象としておのれの内に取り込むことはできない」(110)。というのも、機能現在が反省そのものとして生起しているからである (cf. 110)。新田はこのことを、「自我の分裂と合一」という概念を用いて次のように説く (cf. 193)。自我の分裂とは、「生き生きした現在」において、「『いま』機能する自我」が、「『たったいま』働いている自我」へと流れゆき、両者の間に「隔たりが発生すること」を指す (cf. 193)。自我の合一とは、「生き生きした現在」において、その隔たりが架橋されていることを指す (cf. 193)。反省は、「このようにすでに先措定的な仕方で自我分裂と自我合一が原初的に生起しているからこそ可能となる」(193)。すなわち、「自我分裂をとおしての自我の同一性の確認である措定的反省」においては、その対象が「すでに時間化してしまった対象」であり、「生き生きしたままの原初的出来事としての性格」を失っている以上、その反省は、「後からの覚認」にすぎないとされるのである (cf. 193-194)。新田は、こうした原初的な自我の分裂と同一という在り方こそ、「自己意識」を意味するものだと見定めている (cf. 193)。

上述を踏まえて、新田は、フッサールが「先反省的自己意識を現象学的反省と呼ばれる措定的反省の方法によって捉えようとして」、それを上手く捉えられない「反省の限界」に直面すると、見做している (cf. 52, 193-194)。すなわち、

フッサールは〈反省の問題〉に直面しているとされる。新田によると、こうした事態が、「フッサールの反省の徹底化」によって示された「最後の次元」にある (cf. 52)。

④反省の問題への対処

新田は、反省の問題を、「自己意識の本質の発見にいたること」として、肯定的な意義を見出している (cf. 195)。たしかに、上で述べたように、反省は、「生き生きした現在」をその「生き生きした相」で捉えることはできない (cf. 194)。しかし、反省は、「自らの意識の機能そのものの自己意識」を、「まさにそれが反省化されえないという反省の挫折をとおして探り当てている」 (cf. 194)。こうした意味で、『徹底化された反省』における反省の挫折は、反省の敗北を意味するものではなく、むしろ反省の自己克服ともいふべきもの」と見做されるのである (cf. 195)。

本項で確認したように、新田は、反省が挫折するところに「自己意識の本質」を見て取る。こうした見解は、新田だけでなく、ザハヴィも共有している。しかも、ザハヴィは、『自己意識と他性——現象学的探求』の中で、C 草稿だけでなくベルナウ草稿も典拠として用いながら、その見解を呈示している。そこで次に、同書について整理したい。

(D) ダン・ザハヴィ『自己意識と他性——現象学的探求』(1999年)

『自己意識と他性——現象学的探求』²⁸の目的は、「自己意識という争点を明

²⁸ Zahavi, Dan: *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, 1999. (中村拓也訳:『自己意識と他性——現象学的探究』、法政大学出版社、

確にすることであり、書名が示唆しているように、究極的には、自己意識と他性の間の関係を照明すること」(xii/2)にある。ここで論題となっている自己意識、つまり、意識が自己自身を意識することは、ザハヴィの関心に基づいて、フッサール現象学において論じられるものに特定されている (cf. xiv/6)。ザハヴィによれば、自己意識は、現象が顕現する可能性の条件を開示することを課題とする現象学にとって、「単純に一つの根本問題」であるよりはむしろ、「唯一の根本問題」である (cf. 50/84)。なぜなら、フッサール現象学は、現象が顕現する可能性の条件を匿名的に機能する主観性に見定め (cf. xv, 50/6-7, 84-85)、次のようなものだと説明するからである。その主観性とは、「対自的に現実存在していること」、すなわち、たとえどのような世界内的存在者を専心的に意識し、意識作用そのものに反省的な眼差しが向けられていなくとも、遍在的に自己意識的であることである、と (cf. 62/103)。つまり、「先反省的自己意識の現実存在に関するフッサールのテーゼは主観性の存在に関する一般的主張と結びついている」(62/103) のである。ザハヴィによれば、フッサールは、先反省的自己意識を内的時間意識と称し、意識作用が先反省的に自己自身を意識する仕方を、時間性という観点から論じている (cf. 59, 62/98, 103)。ここで、生き生きした現在が論題となる。ザハヴィはこうした時間論を、Ⅱ部 11章で構成された同書の内、主に第Ⅱ部第5章と第10章で取り上げている。この論述において、ザハヴィは、フッサールの公刊著作に加えて、ベルナウ草稿と C 草稿に基づいて、フッサールの見解を読み取る²⁹。この際、ザハヴィは、他の先行研究ではしばし

2017年。) 本項に限り、同書からの引用箇所および参照箇所の指示は、原著の頁数、邦訳の頁数の順にスラッシュで区切って括弧内に示し、文中に記す。

²⁹ ザハヴィは、『自己意識と他性——現象学的探求』の中では、フッサールの見解を読み取るために草稿を用いることの正当性について述べていない。しかし、これについては『フッサールの現象学』(2003年)において述べられている。ここでは、草稿を用いることの正

ばみられるような、フッサールの時間論を前期・中期・後期に区別することにはそれほどこだわらず、むしろそれぞれの時期に扱われた事柄の連関を重要視し、それぞれの時期に使用された術語に共通性があれば、それらをしばしば互換的に用いている。

①生き生きした現在へのアプローチの再構成

ザハヴィによれば、フッサールは、「超越論的還元の内側ではるかにはずっと根底的な還元」によって、生き生きした現在にアプローチしている (cf. 68/111)。ザハヴィは、フッサールが「作用の時間的顕現の条件そのもの」を探究しようとする際、この還元が「主観的時間から絶対的流れへと至らせる還元」として必要とされたと見做している (cf. 68/111)。ザハヴィによると、フッサールは、こうした還元を遂行したうえ行われる「超越論的反省」を、世界内の対象として私自身を把握する「自然的反省」から区別する (cf. 183–184/285–287)。では、この「超越論的反省」は、生き生きした現在を捉えるのか。ザハヴィによれば、こうした問いは「立てられても答えられてもいない」(184/287)。つまり、フッサールの超越論的還元に関する議論は、「どのようにしてわれわれの自己統握を自然化する要素や内世界化する要素から純化することができるのか」(184/286)という問題に専念するだけで、フッサールはその「本当に中心的な争点に関心があるように見えない」(cf. 184, 189/286–287, 294–295)。ザハヴィは、こうした「沈黙」の理由を、反省によってのみ意識についての十全な知識は得られうる

当性を次の三点から擁護している。第一に、フッサールがみずからの哲学についての決定的で体系的な論述を試みる際に、後期の研究草稿の多くに基づいて作業をした点、第二に、フッサール自身が自分の著述の最も重要な部分は草稿の中に見出すことができると述べている点、第三に、フッサールの公刊されていない分析が公刊された著作に見出される分析より説得的であるならば、後者に限る理由は単に文献的な理由しかない点である (cf. Zahavi [2003, 4–5])。

という「フッサールの原本的信条」にあると見做している (cf. 184/287)。

②生き生きした現在の定式化

ザハヴィによれば、生き生きした現在とは、機能する意識作用が非対象的に自己顕現する遍在的次元である (cf. 75, 80/120, 128–129)。この次元の意識は、時間のうちにある意識や時間についての意識ではなく、対象的時間性を構成する「時間性の形式」である (cf. 82/131)。それゆえ、生き生きした現在は、根源的な時間性そのものであるとされる (cf. 81–82/130–131)。つまり、生き生きした現在は、「現在」「過去」「未来」といった、経験的对象のような時間的对象が具える時間性ではないという意味で、非時間的である (cf. 81–82/130)。

③現象学的反省の解釈

ザハヴィによれば、現象学的反省は、生き生きした現在において働く意識を主題化できない (cf. 188–189/293–294)。たしかに、現象学的反省は、事物知覚のような志向的能動性と同じように、触発されることによる動機づけを前提とし、その触発してくるものへと向かう (cf. 116/183)。つまり、現象学的反省は、生き生きした現在において働く意識からの触発によって動機づけられており、これの主題化を目指す (cf. 116/183)。しかし、現象学的反省が「内的分裂、差異、距離によって本質的に性格づけられるある種の自己意識」(188/293)、すなわち生き生きした現在を後から捉えるものであるために、「非主題的地点が残る」(189/294)。つまり、生き生きした現在において働いている「主題化の過程そのもの」は、「主題化される内容に属さない」(189/294)。現象学的反省によって主題化されたものは、主観的時間における時間的对象として構成された、自己断片にすぎない (cf. 77, 188–189/124, 293–294)。「反省はわれわれに十全的

自己意識をけっして提供しない」のである(189/294)。ザハヴィは、こうしてフッサールが反省の問題に直面すると、見做している(cf. 190/296-297)。

④反省の問題への対処

ザハヴィは、生き生きした現在の匿名性と捉え難さを、「乗り越えられる欠損」(193/301)ではなく、生き生きした現在の本性と見定めている(cf. 189-191, 193-194/295-297, 301-302)。つまり、現象学的反省を用いて生き生きした現在を分析しようとしても、「主題化する自我の生き生きした現在は、私の主題化を逃れ、匿名的であり続ける」(190/296)が、こうした現象学的分析は、探究の不十分さや分析方法の不備によって失敗に終わるわけではなく、生き生きした現在の本性を突き止めるのである(cf. 189-191, 193-194/295-297, 301-303)。ザハヴィは、この見解が「非現象学的」(191/297)であることを認めている。なぜなら、それは、「フッサールの原理のなかの原理」に反するからである(cf. 190-191/297)。この原理によれば、「現象学はその考察を、もっぱら現象学的反省において直観的に与えられるものに基礎づけることになっている」(190-191/297)。したがって、現象学的反省が生き生きした現在を機能するままに直接捉えることができないと認められる以上、「主観性の、志向的生の源泉そのものの最も根本的な次元の現実存在や本性にかかわるどんな主張も非現象学的とみなされるべきである」(191/297)。しかし、ザハヴィは、「フッサールの原理のなかの原理」に基づく現象学を、「現象学を作用志向性と対象顕現についての探究と同定するある一定の狭い現象学」(194/302)と見做している。ザハヴィによれば、生き生きした現在を探究することは、この狭い現象学を超え、現象学を拡張することになるのである(cf. 194/302)。

本節で取り上げた先行研究はいずれも、フッサールが反省の問題に直面するまでの考察の歩みを、おおよそ同じように跡づけている。これを次のように簡約できる。まず、フッサールは、過去地平と未来地平をエポケーする。そのうえで、生き生きした現在においてまさに働いている意識を、現象学的反省によって捉えようとする。しかし、現象学的反省が「後からの覚認」であるために、それを主題的にうまく捉えることができない。このようにして、フッサールは反省の問題に直面するとされるのである。

第2節 反省を問題として認めない立場

本節では、反省の問題を問題視しない立場をとる先行研究として、(E) 榊原哲也『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』(2009年)、(F) ウェンジン・カイ「反省とテキスト——先反省的経験と反省的経験との関係への再訪」(2013)、(G) 谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く』(1998年)を順に整理する。

(E) 榊原哲也『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』(2009年)

『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』³⁰の目的は、「フッサール現象学の方法の意味と射程、そしてその現代的意味を見定めること」(2)にある。そのため榊原は、現象学の方法がどのように展開していくかを、フッサー

³⁰ 榊原哲也：『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』、東京大学出版会、2009年。本項に限り、同書からの引用箇所および参照箇所の指示は、頁数を括弧内に示し、文中に記す。

ルのテキストに基づいて丹念に追跡していく。

同書によれば、フッサールは、意識の志向性に立ち返って認識一般を解明することを理念的課題として、静態的現象学から発生的現象学へと導かれていき、ここで反省の問題に直面する。より具体的に言えば、こうした歩みは、次のように跡づけられている。まず、フッサールは、『『イデーⅠ』においていわゆる静態的現象学の方法を確立した』（213, 305）。この方法は、全自然的世界をエポケーした上で、反省によって個々のコギトをその志向的相関者を含めて対象化し、その本質を記述するというものである（cf. 173–210）。そして、フッサールは、さらなる分析を通じて、そのつどのコギトが習慣性および歴史性を具えること、より根源的には、すでに成立した時間的な存在として捉えられることを自覚する（cf. 371–376）。そして、フッサールは、「静態的現象学が提供したノエシスとノエマの静態的諸連関を「手引き」として」（314）、こうした時間的な発生を遡行的に問う発生的現象学へと、探究の歩みを進める。この発生的現象学において、フッサールは、「くあらゆる意味と意味統覚の原源泉であり、内在的時間性や内的歴史の時間化が生起する場でもある（そのつどの）生き生きした現在）における、当該のヒュレーと統覚と統覚意味の時間化」（317）を問う。榊原によればここで、フッサールは、反省の問題、すなわち、「反省以前の原的に原本的な現在の非主題性」（381）という方法論的ないし認識論的な問題に直面するのである。

榊原は、反省の問題を C 草稿の中心的なテーマの一つと見做し（cf. 377）、3部で構成された同書の内、第Ⅲ部第四章で主題的に論じている。この中で榊原は、この問題を論じた先行研究の一つとしてクラウス・ヘルト『生き生きした現在』を挙げ、これについて言及している（cf. 377–378）。ヘルトは同書で、生

き生きした現在は現象学的反省にとって匿名的な謎にとどまる、と論じた (cf. 377-378)。榊原は、この見解が全面的に受け容れられるならば、「現象学の方法はおろか、現象学の理念そのものも根本から危うくなってしまいうだろう」(378)、と考えている。榊原は、こうした問題意識をもちつつ、『生き生きした現在』で扱われた草稿群、すなわち主に C 草稿を中心に、諸草稿を年代順に追跡することで、フッサールが生き生きした現在への取り組みにおいて実際に遂行していた現象学的反省の構造とその根拠とを明らかにしようとする (cf. 378)。

①生き生きした現在へのアプローチの再構成

榊原によれば、フッサールは、「現象学的還元ないしエポケーによってまず生き生きと流れる現在に還帰し、さらに一種のエポケーないし還元によって絶対的な流れることへと還帰するという二重の方法的手続き」(381)を踏むことによって、生き生きした現在へとアプローチしている。一つ目の手続きにおいてエポケーされるものは、世界の定立である (cf. 379)。このエポケーを行いながら、探究の眼差しが、生き生きと流れる現在へと向けられる (cf. 379, 382)。この生き生きと流れる現在には、把持と予持によって構成された過去と未来の地平が含まれている (cf. 355, 379-380)。二つ目の手続きにおいてエポケーされるものは、この過去地平と未来地平の妥当性である (cf. 379-380)。このように「具体的な流れる現在を「解体 (Abbau)」(C 6, 3a, 4a: Mat VIII, 109, 110)することによって」、「『主観的時間性』である内在的体験流の底にあつてそれを構成する『絶対的な流れること (absolutes Strömen)』の次元 (C 5, 8a: XXXIV, 172)」へと立ち戻ることができる (cf. 380、引用中の () 内は、榊原による引用指示)。榊原はこの次元を、フッサールが「生き生きした現在」と呼ぶものだと見做して

いる (cf. 380–381)。

②生き生きした現在の定式化

榊原によれば、生き生きした現在は、「あらゆる意味と意味統覚の原源泉」であり、かつ、「内在的時間性や内的歴史の時間化が生起する場」である (cf. 317, 377)。すなわち、生き生きした現在は、時間化する現在であって、時間化された現在ではない (cf. 382)。榊原は、生き生きした現在における意味と意味統覚の時間化を、「生き生きした発生 (lebendige Genesis)」(317) と名づけている。榊原は、これとこれへの反省の射程に関する諸問題が、C 草稿における中心的テーマの一つになっていると見做している (cf. 377)。

③現象学的反省の解釈

榊原によれば、現象学的反省とは、時間化されたものを後から主題的に捉える意識の働きである。すなわち、現象学的反省によって捉えられるものは、生き生きした現在ではない。生き生きした現在は、現象学的反省にとって、非主題的に匿名なものにとどまる (cf. 381, 386)。たしかに、現象学的反省によって対象として捉えられる現在は、その現在のうちに私が見出されることに基づいて、私のものだといえる (cf. 384)。すなわち、生き生きした現在は、「私の刻印によって初めて本来的な存在意味をもつ」(395) という「存在者化 (Ontifizierung/Ontifikation)」(394) によって主題化される。しかし、現象学的反省によって見出される私は、「対時的になった私を見る「主観」としての私」、すなわち「機能する自我としての私」ではない (384)。「機能する自我としての私」が反省的对象として主題化されていない以上、生き生きした現在は、現象学的反省にとって非主題的に匿名なものにとどまる (cf. 384)。榊原は、生き生

きした現在が現象学的反省によって主題的に捉えられない理由を、現象学的反省の後からという性格に帰している。すなわち、「意識流の自己構成が『流れること (Fließen)』のなかで生起し、当の意識流への反省も『流れること』のなかで生起せざるを得ないとすれば、反省の眼差しへの意識流の自己現出は必然的に『後から (nachträglich)』という性格をもたざるを得ない」(289) ために、現象学的反省は、生き生きした現在を捉えようとしても、すでに生き生きした現在において時間化されたものとしてしか捉えることができない (cf. 381, 383)。梶原は、このようにしてフッサールは、生き生きした現在への反省の問題に直面することになる、と見做している。

しかし、梶原は、「方法が後からの反省であるだけでなく、方法の正当化さえも後からにならざるをえず、すべてが匿名の原現象の領圏から発現してくると考えておいて、それでも方法論的にみて致命的な問題をフッサールが感じていない (少なくともテキストからはそのようには見えない)」(386) ことに疑問を懐く。梶原によれば、フッサールは、生き生きした現在の匿名的な非主題性が「後からの反省」(386) を繰り返すなかで主題化される、と考えている (cf. 381, 382, 385)。しかし、いかに反省を繰り返そうと、反省が「後から」という性格をもつならば、匿名性を破棄することはできないはずである。そこで、梶原は、フッサールは「後からの反省」を単に繰り返すだけではなく、『後からの反省』とは別の仕方」で、あるいは『後からの反省』を補い支える仕方」で、生き生きした現在を意識しているのではないかと考え、その「別の仕方」あるいは「補い支える仕方」を探求する。

④反省の問題への対処

榊原によれば、現象学的反省は「自己感触 (sich berühren)」(391) に支えられることによって、生き生きした現在を明示できる (cf. 390–392)。この「自己感触」とは、「自己時間化によって自己自身から〈時間化されたもの〉として原的に(すなわち能動的にではなく原受動的に) 同一であり続ける機能する自我の、その自覚めた在り方、自己時間化における〈等根源的な原的差異化と原的同一化の原受動性〉としてのこの在り方」(403) を意味している。榊原によれば、現象学的反省はこうした「自己感触」に支えられることによって、単なる「後からの反省」としてではなく、「自己感触にいわば根拠づけられた後からの反省的对象化」(398) として、生き生きした現在を明示できる。

榊原によれば、現象学的反省が自己感触に支えられていることこそ、フッサールが「機能現在の匿名性や、後からの反省によるその存在者化は、致命的な方法的困難にはならない」(399) と自己理解する拠り所である (cf. 398–399)。つまり、榊原によれば、フッサールは、自己感触に支えられた現象学的反省を行いつつ遡及的に推論することによって (cf. 391)、生き生きした現在が、匿名ではあるが、「〈そのつどの今点において私は絶えず機能しつつ立ちとどまる自我で『在る』はずだ〉ということ」、および、「〈この機能が連続的に時間化されて顕在的に機能する自我にとって意識されるようになる〉という自己時間化の在り方」が明示される、と考えていたのである (391)。しかし、自己感触が「対象を白日のもとにもたらず客観化 (Objektivierung) の働きではない」(391) 以上、「そのつどの機能現在が自己感触に支えられているというだけでは危うさや脆さを感じざるをえない」(398)。榊原は、この危うさや脆さゆえにフッサールは反省の問題を後期時間論まで持ち越した、と見做している (cf. 398)。

ただし、榊原によれば、現象学的反省が自己感触に支えられることによって

反省の問題が乗り越えられるとしても、なおも課題が残っている。それは、「フッサールが後期時間論草稿において十分に展開しなかった反省的記述における存在者化の問題に対して、われわれなりの解釈を与えるという課題」(410)である。「反省的記述における存在者化の問題」とは、最深の生き生きと流れることについての現象学的な記述が日常の言語を用いた比喩的な表現によって行われざるを得ないことによって、そうした反省的記述と現象学的反省によって明示的に捉えられたものとの間にズレや歪みが引き起こされうるという、方法論上の問題である (cf. 410)。榊原によれば、フッサールは、「この問題を十分に展開する手がかりを残さなかった」(411)。フッサール現象学の枠内でこの問題に対して答えるとすれば、「存在者化的な記述によるズレや歪みが認識されうるとすれば、やはりそれは自己感触に支えられてのみ可能であるはずだ」(410)という見解を示すにとどまる。榊原は、「現象学的述定における「存在者化」や「存在者化」一般をめぐる諸課題については、この問題を引き受けて独自の現象学的形而上学的思索を展開したフィンクをさらに参照することが必要であろう」(411)と考えているが、『フッサール現象学の生成』はフッサール現象学を主題としているために、フィンクの思索を検討することには立ち入らない (cf. 411)。

以上のように、榊原は、フッサールが反省の問題に直面するまでの思惟の歩みを、第1節で取り上げた先行研究と同様に跡づけているが、自己感触という概念を持ち出すことで、反省の問題からフッサール現象学を擁護している。榊原とは別の観点からであるが、カイも、「反省とテキスト——先反省的経験と反省的経験との関係への再訪」の中で、反省の問題からフッサール現象学を擁護することになる概念を呈示している。そこで、次項では、同論文を整理したい。

(F) ウェンジン・カイ「反省とテキスト——先 - 反省的経験と反省的経験との関係への再訪」 (2013)

「反省とテキスト——先 - 反省的経験と反省的経験との関係」³¹では、反省を「data-description model」によって解釈する問題点が指摘されたうえで、「text-reading model」がその対案として示される (cf. 339)。これら2つのモデルがどのようなものなのかについては、③現象学的反省の解釈の項目で確認する。ここでは、同論文と本章との関係について注記を付したい。同論文は、反省を問題としているが、フッサール現象学における、生き生きした現在への反省の問題を直接取り扱ってはいない。また本章の目的は、その反省の問題を論じる先行研究を整理することである。したがって、一見すると、同論文は、本章で整理されるべきものから外れるように思えるかもしれない。しかし、カイは同論文で、フッサール現象学における反省概念にも言及し、本論にとっても重要な見解を示している。それゆえ、同論文は、本章で整理するに値する。以下では、その見解を特に際立てるかたちで、同論文を整理する。

①生き生きした現在へのアプローチの再構成

上で注記したように、カイは同論文で、生き生きした現在への反省の問題を直接取り扱うわけではない。それゆえ、フッサールが生き生きした現在へとどのようにアプローチしているのかについては、何も言及されてはいない。

②生き生きした現在の定式化

³¹ Cai, Wenjing: “Reflection and Text. Revisiting the Relation between Pre-reflective and Reflective Experience.” *Human Studies* 36, 2013, 339–335. 本項に限り、同論文からの引用箇所および参照箇所の指示は、頁数を括弧内に示し、文中に記す。

カイの論述に照らせば、生き生きした現在に相当するのは、先 - 反省的経験が働いている現在ではあるが、これは、反省的経験のさらに底に位置づけられてはいない (cf. 351, 352)。カイは、このように先 - 反省的経験と反省的経験とをそれぞれ全く別の段階にあると見做す見解を、**data-description model** と呼ぶ (cf. 344)。これは、次の3つの主張を支持するとされる。1つ目は、先 - 反省的経験が反省に先立っていつもすでに存在することである (cf. 340)。2つ目は、反省が先 - 反省的経験に基づいて生じることである (cf. 341)。3つ目は、反省が、先 - 反省的経験を上手く捉えることができないことである (cf. 342, 343)。したがって、**data-description model** によれば、反省は主に過去へと向かい、すでに過ぎ去った意識の事実を捉えようとすることになる (cf. 351)。この際、「先 - 反省的な経験と反省的な経験との間にある時間的隔たりは、乗り越えられねばならない障害である」(351-352) が、「反省は、本来的にそれ自身が開く隔たりを、閉じることができない」(352) のである。カイは、これに異議を唱え、先 - 反省的経験が現在と結びつくことを主張する。この主張を中心とする見解が、**text-reading model** と呼ばれる (cf. 352)。これについては、次の項目の中で確認する。

③現象学的反省の解釈

カイは、現象学的反省を、**data-description model** としてではなく、**text-reading model** として解釈する (cf. 340, 350-351, 353-354)。というのも、**text-reading model** は **data-description model** が抱える問題点を上手く回避できるからである (cf. 350-351)。カイは、その問題点、および、**text-reading model** を以下のように説く。

カイによれば、**data-description model** は、みずから否定しようとするものを前

提に用いるという自己矛盾を、問題点として抱えている (cf. 345–347)。カイによれば、フッサールが、それと同様の自己矛盾を、『イデーⅠ』第79節でH・J・ヴァットによる反省への懐疑を論駁した際に指摘している (cf. 345–346; III/1, 169–178)。カイはこれを、次のように再構成している。先 - 反省的経験を知る可能性や反省の妥当性への疑いを主張する者は、実際には疑われている当の反省を用いている (cf. 346)。なぜなら、反省的な経験を持ち、これによって先 - 反省的な経験について知っておかねば、それらを疑うこと自体不可能だからである (cf. 346)。このように、反省への懐疑は自己矛盾を抱えることになる (cf. 346)。カイによれば、このことは **data-description model** にも当てはまる (cf. 346–347)。というのも、**data-description model** は、先 - 反省的経験が非 - 対象的であることや、反省が先 - 反省的な直接的経験を変様することを主張するが、こうした主張もまた、上と同様の自己矛盾を抱えるからである (cf. 346–347)。すなわち、反省によって先 - 反省的経験が捉えられなければ、先 - 反省的経験にアクセスすることも、先 - 反省的経験の段階と反省的経験の段階とを区別することも、できないのである (cf. 346)。たしかに、**data-description model** が、反省以外で先 - 反省的経験にアクセスできる方法を用意しているならば、そうした自己矛盾は回避されるだろう。しかし、カイの論述に基づけば、**data-description model** にそのような用意はない。

カイは、**text-reading model** を説くために、まず **text** という概念を、ガダマーとリクールによる解釈学の中から持ち込んでいる (cf. 339, 348–350)。その際、カイは、それを次の2点によって特徴づけている。1点目は、「意味の固定化および最初の脈絡からの距離」である (cf. 348)。意味の固定化とはいっても、これは、**text** の意味が完全に一義的に固定されることを指すわけではない (cf. 349–

350)。これは、text が何かしらの物質的な形式を引き受け、或る特定の時間点において生じたものとして固定化されることを指す (cf. 348)。しかも、その意味は、「もともとの脈絡から分離され、著者の心境を超えている」(cf. 349)。2 点目は、「果てしない解釈への開放性」である (cf. 348)。text の意味がもともとの脈絡から分離されているということは、読み手それぞれの現在の状況、それぞれの時代背景との連関の中で解釈されることでもある (cf. 349)。言い換えれば、text は、「果てしなく新しい解釈的状況において展開される一つの事実」であり、「だれも text の意味が尽くされたとは主張できない」のである (cf. 350)。

text-reading model とは、先 - 反省的経験を上述の text として理解する見解である (cf. 348, 350–351, 352)。すなわち、カイによれば、先 - 反省的経験は、text と同様の特徴を具える。先 - 反省的経験の意味は、その経験をする者がはじめにもっていた志向から分離している (cf. 350)。例えば、過去の苦い経験も、年を重ねて振り返れば、それもよい思い出として捉えられるかもしれない (cf. 350)。このように、先 - 反省的経験は、一義的な data ではなく、そのつどの現在の反省的解釈によって、果てしなく新しい側面を呈示しながら展開されていくものである (cf. 350–351)。言い換えれば、text-reading model において、反省は、そのつどの現在において過去の自分自身と対話することとして、理解されるのである (cf. 350)。この対話は、先 - 反省的経験と反省的経験との間の隔たりによって可能としている。それゆえ、カイはその隔たりを、「意味の源泉」と見做している (cf. 352)。

④反省の問題への対処

text-reading model は、反省の問題からフッサール現象学を擁護しようとする見

解と見做すことができる。なぜなら、反省の最も問題とされる点、すなわち、反省の後からという性格に起因する隔たりが、text-reading model では結びつくと主張されるからである。たしかに、カイは、text-reading model をフッサール現象学における反省の問題に直接関連づけているわけではない。とはいえ、text-reading model ではその隔たりが結びつくと主張される以上、それが反省の問題からフッサール現象学を擁護しうるかは、反省の問題を論じるうえでは、検討に値する。この検討は、次節で行う。

以上のように、text-reading model をフッサール現象学における反省の問題に適用すれば、カイも、榊原と同じく、反省の問題からフッサール現象学を擁護していることになる。また、この2人とは別の視座から、それを擁護していることになる研究者が、谷である。谷は『意識の自然——現象学の可能性を拓く』の中で、特にフッサールの初期時間論を重要な手がかりとして、論述を展開している。そこで、次項では、同書を整理したい。

(G) 谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く』（1998年）

『意識の自然——現象学の可能性を拓く』³²の目的は、「今日まで地理的・歴史的に蓄積された現象学研究の成果を総合するとともに、現象学の新たな可能性を——現象学の内部と外部を視野に収めつつ——探ろうとする」（4）ことである。言い換えれば、同書は、「現象学とは何か」という問題に対して、「現

³² 谷徹：『意識の自然——現象学の可能性を拓く』、勁草書房、1998年。本項に限り、同書からの引用箇所および参照箇所の指示は、頁数を括弧内に示し、文中に記す。

象学を可能性という方向で解明しよう」とする (cf. 11)。そのための作業の一つとして、「現象学の全体構造」が呈示される (cf. 14)。これに、3部で構成された同書の内、第II部が割り当てられている (cf. 14)。ここでは、対象の構成と世界の構成とが、それぞれ順に論じられる (cf. 253)。このうち、世界の構成が論じられる際、「三つの構成層」が区別される。これらはそれぞれ、「(一) 表層」、「(二) 中層」、「(三) 深層」と呼ばれ、意識の側から次のように説かれる (cf. 376)。「(一) 表層は、意識の能動性に対応し、(二) 中層は、意識の受動性に対応し、(三) 深層は、意識の原受動性に対応する」(376)。以下で確認するように、生き生きした現在は、(三) 深層に関わる。

ここで注意しておくべき点は、同書において谷が、〈生き生きした現在〉という用語を用いていない点である。おそらくこれは、その用語によってあらかじめ喚起される様々な解釈が、同書の議論に混入されるのを防ぐためであろう。たしかに、その用語は、クラウス・ヘルト『生き生きした現在』が先導役となって広く流通した。しかし、谷は、「この本が示したいくつかの有名な言葉は現象学者のあいだで『流通』はしているが、それにもかかわらず、この本の内容はあまり理解されていない」と見做しているのである (cf. 481 注 (20))。

① 生き生きした現在へのアプローチ

谷によれば、フッサールは生き生きした現在へと、「原意識そのものの自己意識構造を通路として」アプローチしている (cf. 402)。この「原意識」とは、「非対象的な仕方での (あるいは非客観的な仕方での) 原印象的位相の意識」を意味する (cf. 399)。どうやってこれの自己意識構造が、生き生きした現在への通路となるのか。これについては、〈④ 反省の問題への対処〉の項目の中で

確認する。

②生き生きした現在の定式化

谷の論述に照らせば、生き生きした現在とは、「先経験的時間＝現在を構成する受動的な志向性さえもぎりぎり最低限しか働いていない最も根源的な現在」である（cf. 405）。これが、（三）深層における時間であり、フッサールが「時間様相性ではない原現在」と呼ぶ時間であるとされる（cf. 405）。というのも、「（三）深層では、過去・現在・未来から成る（一）客観的時間はまだ構成されていない」どころか、「（一）客観的時間の前提となる（二）先経験的時間（＝現在）すらまだ構成されていない」（405）からである。本項の冒頭で述べたように、谷は「生き生きした現在」という語を同書では用いておらず、たしかに、そうした「最も根源的な現在」ないし「原現在」を「生き生きした現在」とは呼んでいない³³。

谷によれば、1930年代にフッサールはそうした生き生きした現在ないし深層に位置する時間に取り組み（cf. 402）、それが「流れつつ立ちとどまること」という構造をもつことを明らかにする（cf. 405）。谷は、こうした「流れること」と「立ちとどまること」の不可分な二面性について、次のように論じる。「（三）深層で原現象が〈流れる〉というのは、パンタ・レイを前提とした西洋的思考にとっては、ある意味で当然のことであろう」（408）から、「（三）深層の原現象は、ただ一瞬で流れ去るだけではなく、（原現在の幅をみずから与えつつ）立ちとどまって意識される」という点にフッサールの鋭い洞察がある（cf. 406）。

³³ とはいえ、「最も根源的な現在」ないし「原現在」が「生き生きした現在」に相当することは、『これが現象学だ』の中にある記述で補強できる。というのも、『これが現象学だ』においては、「原現在としての『生き生きした現在』」（谷 [2002, 207]）と記されているからである。

しかし「——フッサールにとってはこうした事態は思いもつかないだろうが——『流れること』がなくなって、原現在の純粹に『立ちとどまること』だけになる事態もありえない」（406）。すなわち、「流れること」が「立ちとどまること」を含んでいることもまた強調されるべきである（cf. 406–407）。

③現象学的反省の解釈

谷によれば、現象学的反省は、「原意識の成立を再確認するもの」である（cf. 401）。谷はこのことを、次のように説く。現象学的反省は、原印象的位相を対象・客観とはできない（cf. 399）。それは、把持された位相のみを対象・客観とする（cf. 398, 400）。つまり、「反省は原意識に対して遅れるのである」（401）。とはいえ、「この反省の事後性というテーゼは、単純に反省の挫折ではない」（401）。その「事後性」が成り立つためには、原印象的な今の意識も成り立つておかねばならない（cf. 401–402）。そうでなければ、事後ということを認める基準がなくなってしまうからである（cf. 401–402）。したがって、「この意味で、『事後性』のテーゼは、そのまま原意識の再確認なのである」（402）。

④反省の問題への対処

谷は、生き生きした現在を分析することに「困難」を認めてはいるが（cf. 403）、これを反省の問題として際立ててはいない。というのも、「原意識の成立が再確認される」以上、フッサールは、現象学的反省によってではなく、「原意識そのものの自己意識構造を通路として」、（三）深層に位置する時間の構造を解明しようとするからである（cf. 402）。原意識そのものの自己意識構造を通路とすることは、現象学的反省によって原意識が再確認できることに基づいて、原

意識そのものを分析することを指す(cf. 402)。別言すれば、フッサールは、(二) 先経験的時間(=現在)の解明のなかで不十分ながら見出されていた原意識を手がかりに、(三) 深層へと思索を進めるのである(cf. 407)。これが可能だというのも、その分析の結果明らかになることではあるが、原意識が(三) 深層の時間構造の一面である「立ちとどまること」に根ざしているからである(cf. 407)。谷によれば、こうした仕方によってフッサールは、(三) 深層に位置する時間へとアプローチできるのである。

本節で整理したように、榊原、カイ、谷は、それぞれ独自の見解を用いて、フッサール現象学を反省の問題から擁護していることになる。では、こうした擁護は十分なものとなっているのだろうか。次節ではこれについての検討を、課題の一つとしたい。

第3節 先行研究への批判的検討

本節では、これまでに整理されたことに基づいて、先行研究の比較検討を行う。まず、先行研究に共通した点を指摘する。次に、それによって際立ってくることを、批判的検討とともに示す。

これまでに整理したことを比較すれば、次の2点を先行研究の共通点として指摘できる。

1点目は、まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができない理由を、反省の後からという性格によって生じる時間的隔たりに帰している点である。簡潔に言えば、いずれの先行研究も、次のように説く。現象学的反省は意識を後から捉えるために、それによって捉えられている意識とまさに働いて

いる意識との間には、時間的隔たりが生じる。この隔たりが生じる以上、まさに働いている意識が現象学的反省によって直接捉えられていると認めることはできない。こうした点を共通の前提として、先行研究は、それぞれ独自の見解を呈示している。言い換えれば、各先行研究は、上の隔たりをどのように解釈するのかに応じて、反省の問題への対処を異にしているのである。

2点目は、フッサール自身が反省の問題を明示的に引き受けているとされてはいない点である。第1節と第2節で整理したことを、少し振り返ってみよう。ヘルト、斎藤、新田は、反省の問題を主題的に論じているが、フッサールがそれを立てているのかどうかを、明確にしていない。少なくとも、それを明確にするだけの典拠を、はっきりと示してはいない。ザハヴィおよび榊原は、フッサール自身が反省の問題を明示的に引き受けていないことを認めている。ザハヴィによると、生き生きした現在が反省によって捉えられることができるのかどうかという問いは、フッサールによって「立てられても答えられてもいない」(cf. Zahavi [1999, 184])。榊原によると、フッサールは、「機能現在の匿名性や、後からの反省によるその存在者化は、致命的な方法的困難にはならない」と自己理解している (cf. 榊原 [2009, 386])。カイは、そもそも反省の問題自体を論題としていない。谷は、まさに働いている意識を分析することの「困難」を認めてはいるが、これを反省の問題として際立ててはいない (cf. 谷 [1998, 403])。

上述の2点を踏まえて、次の2つを際立てることができる。

1つ目は、フッサールが反省の問題をそうやすやすと抱え込むのは、不自然だということである。特に第1節で取り上げた先行研究(ヘルト、斎藤、新田、ザハヴィ)には、こうした不自然な点がある。これらは、生き生きした現在においてまさに働いている意識を反省によって直接捉えることは、反省の後から

という性格のためにできないのだから、フッサールは反省の問題を抱え込むと主張する。この見解を素直に受け入れるならば、フッサールは、まさに働いている意識を捉える際にその後からという性格が障害となることを見落としたことになる。しかし、このことは奇妙に思える。まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができるか否か、これがフッサール現象学にとって方法的な中核を成すことは、至極当然の話である。それにもかかわらず、フッサールは、それを十分に吟味しないまま、反省を現象学にとって基本的な方法に据えたのだろうか。フッサールが現象学の方法を幾度となく主題的に取り扱ったことを踏まえれば、そのようなことは考えにくい。むしろ、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができる〉と答えるだけの議論が準備されていると考える方が、自然であろう。

2つ目は、まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができない理由を、反省の後からという性格によって生じる時間的隔たりに帰すならば、もはや反省は、フッサール現象学が据える「原理中の原理」を充たすことはない、ということである。このことは、特に第2節で取り上げた先行研究（榊原、カイ、谷）と深く関わる。というのも、これらは、反省の後からという性格による時間的隔たりを結び付ける見解を呈示しているからである。すなわち、榊原は「自己感触」、カイは「text-reading model」、谷は「原意識そのものの自己意識構造」を、それぞれ呈示している。たしかにこれらは、その隔たりを結び付ける有効な見解であろう。しかし、そこでは、その隔たりが上述の障害として受け入れられている点が、見逃されてはならない。それゆえ、それらの見解は、本論第1章で確認したフッサール現象学的方法的原理、すなわち、まさに働いている意識を反省によって「直接的に『見る』こと」を支持してはいない。言

い換えれば、それらの見解は、その方法的原理を充たすかたちで、フッサール現象学を反省の問題から擁護するものではないのである。

まとめと展望

本章では、先行研究を整理することで、次のことを浮き彫りにした。先行研究は、まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができない理由を、反省の後からという性格によって生じる時間的隔たりに帰している。フッサール自身もこうした見解に基づいて反省の問題を受け入れているというのは、不自然である。また、その隔たりを、まさに働いている意識を反省によって直接捉えることを妨げる障害と見做すならば、その隔たりを結びつけるどんな見解も、フッサール現象学的方法的原理を充たすかたちで、反省を支持するものではない。

ここで、本章の成果がもつ展望を簡単に確認することで、次章へと橋渡しをしたい。

本章での成果を踏まえれば、反省の問題に関して、以下のように考えることもできるのではないだろうか。フッサールは、現象学的反省の後からという性格を、まさに働いている意識をその反省によって捉える際の障害にはならないと解釈しているために、反省の問題を立ち上げていない。フッサールは、その解釈を支持する議論を、ベルナウ草稿やC草稿での時間論以前に、あらかじめ用意している。しかし、先行研究はそれを十分に踏まえていない。このような観点から、次章で反省の問題を検討していきたい。

第4章 反省の問題は本当に問題なのか

まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできるのだろうか。

フッサール現象学にはこの問いにイエスと答えるだけの準備があること、これを示すのが本章の目的である。言い換えれば、本章では、先行研究が突きつける〈反省の問題〉から、フッサール現象学を擁護する。本論ではこれを、ヘルトを中心とした多くの先行研究とは異なり、フッサールの1910年代前半までの初期時間論をテキストとして論じる。これに対して、先行研究は、1930年代の後期時間論を主なテキストとして〈反省の問題〉を指摘している。しかし、以下で論じるように、先行研究は、初期時間論に関して何か見落としや誤解があるように思われるのである。

本章では、次の手順で考察を進める。まず、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできない〉という先行研究の見解が、どのようにして成り立っているのかについて、詳しく確認する（第1節）。次に、その見解が、フッサール現象学には上手く適合しないことを示す（第2節、第3節）。そのうえで、フッサールが現象学的反省をどのようなものとして捉えているのかについて、その重要な一面を明らかにする（第4節）。

第1節 先行研究の見解の成り立ち

前章で確認したように、先行研究によれば、まさに働いている意識を反省によって直接捉えることは、その反省が具える後からという性格が災いして、不可能となっている。本節では、この見解の成り立ちをより詳しく確認する。これによって、その見解の根拠を浮き彫りにし、次節以降での検討の主題とした

い。

先行研究の上述の見解は、次の2つの事柄を根拠としている。

(1) 意識の非対象性。まさに働いている意識は、その意識が志向的に向かい合うものを対象とするのであって、まさに働いている当の意識そのものを対象としてはいない (cf. Held [1966, 6–7]、斎藤 [2000, 48–49]、Zahavi [1999, 54, 56]³⁴、榊原 [2009, 280–282])。例えば、メロディーを聴いている際、意識の眼差しはメロディーに向かっており、メロディーを聴いている意識作用そのものには向かっていない。

(2) 意識の対象化としての反省。反省とは、意識の働きを対象として捉えることである (cf. Held [1966, 13]、斎藤 [2000, 85, 86]、Zahavi [1999, 76–77]、榊原 [2009, 175, 398])。われわれは、いつも何かに没頭したまま生きているのではなく、自らの意識作用を対象として捉えることができる。例えば、メロディーが聴こえている際に、そのメロディーを聴くことに没頭するのではなく、メロディーを聴いている意識作用を対象として捉えることができる。

先行研究は、上の二つの事柄を組み合わせることで、〈反省においてまさに働いている意識自身は、そこでは対象となっていない〉ことを導く。例えばザハヴィは、次のように論じている。

通常の志向的作用においては、私は私の志向的对象に向かっており、没頭し

³⁴ この参照箇所、たしかに、ザハヴィは〈意識作用を「対象」としない〉といった表現を用いておらず、〈意識作用が「主題化される」〉ないし〈意識作用が「主題的に意識される」〉といった表現を用いている。しかし、ここでの「主題化」や「主題的」という語は、〈対象とする〉という意味と互換的と見做して差し支えない。というのも、ザハヴィは、「作用が主題化されるときにだけ、作用は主観的時間のなかの持続する対象として構成されるのである」(Zahavi [1999, 77], 邦訳, 124 頁、強調引用者) というように、他の箇所ですれらを互換的に用いているからである。

ている。私が志向的に対象に向かうときはいつでも私は自己意識的でもある。しかし、私が対象に向かい、専念しているとき、私は私自身を主題的に意識しているのではない。そして、私が反省によって私自身を主題化するとき、主題化の作用そのものは、非主題的なままにとどまり続ける。(Zahavi [1999, 56], 邦訳、94 頁。)

このように先行研究では、意識作用を主題化するために反省を行なっても、対象として捉えられるものは反省されたかぎりでの意識であり、反省する意識自身は対象として捉えられず、非主題的なままにとどまらざるを得ないとされるのである。

そのうえで先行研究は、反省においてまさに働いている意識とそこで捉えられた意識との関係を、時間的観点から論じることで、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできない〉と見定めている。例えばヘルトは、次のように論じている。

超越論的自我は、自分自身の機能現在をまなざして把握することができない。なぜなら超越論的自我それ自身は、この現在を決して自分自身に対峙するものとして所持することはなく、立ちとどまりつつ永続するという仕方で、それ自身、「私は作動する」の現在であるからである。自我は、自分自身から、すなわち、機能現在〔である私自身から〕外へと「視線」を送り出すときのみ、何かを（その最も広い意味において）知覚する。[...] このことは、いつもすでに「架橋された隔たり」である自己覚認に対しても根源的にあてはまる。それゆえ、機能現在そのものは知覚されえないのである。(Held [1966, 146], 邦訳、204 頁。)

この一節にあるように、反省において現在であるものは、反省としてまさに働いている意識であり、これに対して、その対象となっている意識は、現在のものではないとされる。というのも、まさに働いている意識は、時間的な経過による「隔たり」が設けられることではじめて、反省によって対象として、ただし同じ「私」の意識として、捉えられるようになるからである。したがって、反省はすべて「後から覚認すること (Nachgewahren)」(VIII, 89; cf. Held [1966, 81]) であって、いかに反省を繰り返してその隔たりを埋めようとしても、まさに現に今働いている意識をそれによって直接捉えることはできないことになる。

第2節 意識の非対象性と意識の対象化としての反省

フッサールは、(1) 意識の非対象性と (2) 意識の対象化としての反省を認めている。

(1) 意識の非対象性について

フッサールは意識の非対象性を、『内的時間意識の現象学』において主張している (cf. 斎藤 [2000, 49]、Zahavi [1999, 54–55])。

フッサールは、同書の主に第3章において、意識そのものはどのようにして構成されるのかを論じている。反省において意識は、その対象が具える時間的な秩序と同等の秩序を具えた、統一的な流れとして構成される (cf. X, 72, 117–118)。例えば、A音 B音 C音から成るメロディーが知覚されている場合、メロディーが〈A音 - B音 - C音〉という流れをもった統一として構成されていくのと足並みをそろえて、〈A音 - B音 - C音〉から成るメロディーについての意識作用も、時間的な流れをもった統一として、構成されている。しかしだからと

いて、メロディーのような統一的な流れと同様に、所与を〈何〉として捉える「統握する作用 (ein auffassender Akt)」によって、意識の統一的な流れが構成されると、見做すわけにはいかない (cf. X, 119)。これは、明らかに背理である。なぜなら、意識の統一がそれを統握する意識によって構成されるのであれば、統握の作用も一つの意識である以上、これを構成するさらなる意識がつねに要請されるからである (cf. X, 119)。つまり、実際には、意識流は、私の意識流ただ一つだけであるにもかかわらず (cf. X, 80, 127)、そのような誤った見方をすれば、メロディーを知覚する意識流、この意識流をさらに構成する意識流、この意識流をさらに構成する意識流…というように、無際限な数の意識流が同時に存在することになってしまう (cf. X, 111, 126–127)。それゆえ、意識の構成は、統握による構成とは別種の構成として、解明されねばならない。

フッサールによれば、まさに働いている意識は、いつも自分自身によって「対象化されることなく意識されている」(X, 119) のであり、言い換えれば、自己構成されている (cf. X, 83)。フッサールは、こうした自己意識を、「内的意識 (inneres Bewußtsein)」(X, 126) と呼ぶ。フッサールは、意識が流れとして構成されることから、内的意識の働きにも、〈把持 - 原印象 - 予持〉という機能形式を認める (cf. X, 117)。それゆえ、私の唯一の意識の中に、対象を捉える〈把持 - 原印象 - 予持〉の構造と、意識自身を対象化することなく捉える〈把持 - 原印象 - 予持〉の構造、これら二つの構造があることになる (cf. X, 117–118)。これに伴って、把持には「二重の志向性 (doppelte Intentionalität)」があることになる。フッサールは、これら 2 つの志向性をそれぞれ、「横の志向性 (Querintentionalität)」(X, 82)、「縦の志向性 (Längsintentionalität)」(X, 81, 82) と呼び、次のように説明している。把持の「横の志向性」とは、或る対象につ

いて、その同一性を把持する志向性である (cf. X, 80, 82, 83, 117)。すなわち、あらゆる現象が時間的流れの中で変動するとしても、横の志向性の働きによって、この流れを貫いて対象の同一性が保持される。例えば、多様な音が流れ来ては流れ去るとしても、横の志向性の働きによって、それらの音はバラバラな音の流れではなく、一つのメロディーとして知覚される。このように、横の志向性の「横 (quer)」は、同一の対象が時間的流れを「横切って (quer)」把持されることを意味している (cf. 斎藤 [2000, 49, 365])。これに対して、把持の「縦の志向性」とは、私の意識が私自身の意識を把持する志向性である (cf. X, 80–83, 116–117, 118–120)。この志向性の働きによって、意識が「流れの諸位相の疑似 - 時間的配列 (*quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses*)」(X, 83) を持った統一として、自己構成される。このように、縦の志向性の「縦 (längs)」は、意識の同一性が時間的流れに「沿って (lang)」把持されることを意味している (cf. 斎藤 [2000, 49, 365]、榊原 [2009, 287])。意識がこうした二重の志向性をもって自分自身を意識しているからこそ、上の無限後退に陥ることにはならないのである (cf. X, 83, 119)。

(2) 意識の対象化としての反省について

フッサールが反省を意識の対象化と見做すことについて、先行研究は典拠を明示していない。とはいえ、それを見つけ出すことは、それほど難しいことではない。

フッサールは『論理学研究』において、〈反省は意識を対象とする〉と主張している。

体験されているということは対象である (*Gegenständlichkeit*) というこ

はない。しかし「反省」とは、われわれが反省するもの、すなわち現象学的体験が、われわれにとって対象となり（われわれによって内的に知覚され）、そしてこの対象となっている内容から、一般化されるべき諸規定が実在的に提供されるということである。（XIX/2, 669、強調引用者）

この一節にある「体験されているということは対象であるということではない」とは、先述した、『内的時間意識の現象学』での議論に照らせば、まさに働いている意識が「対象化されることなく意識されている」ことと、同義である。

では、フッサールは、(1) 意識の非対象性、(2) 意識の対象化としての反省の両方を認めたいうえで、先行研究が示すように、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできない〉と論じるのであろうか。

第3節 まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができるのか

本節では、フッサールが、前節で示した事情にも関わらず、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができる〉と、見定めていることを示す。これは、主に『内的時間意識の現象学』付論 IX における議論のうちに、見出すことができる。

フッサールによれば、把持の志向性が、意識を「回顧すること (Zurückblicken)」を可能にする (cf. X, 80, 118)。何ものも把持されることなく、すべて消え去るならば、意識の眼差しが向けられるべきものがないことになってしまう。意識がいつも、把持の縦の志向性によって保持されているからこそ、回顧、すなわち、意識自身へと眼差しを向けることが、可能だとされているのである。

ここで注目すべき点は、フッサールが「回顧」という語を、想起と反省とい

う、二つの作用を包括した語として用いている点である (cf. X, 118–119)。

しかし私は経過した位相を把持しているのだから、私は或る新しい作用においてそれへと眼差しを向けることができるのであり、われわれはこの作用を——経過した体験 (Erleben) が新たな原与件においてさらに産出されつづけ、それゆえ一つの印象でありつづけるか、あるいは、すでに完了して、全体として「過去へ後退している」かに応じて——反省 (内在的知覚) と呼んだり、想起と呼んだりするのである。(X, 118)

想起も反省も、家やメロディーについての知覚のような外的な知覚と比較すれば、意識の眼差しを意識自身へと戻す働きであることに変わりはない。しかし、フッサールは、捉えられている意識が過去のものなのか、今のものなのかに応じて、両者を明確に区別している。つまり、把持されたものが原印象と切り離されず、一つの「印象」であれば、それは今のものであり、そうでなければ、想起である。とはいえ、この想起も意識作用を対象としている点を踏まえれば、反省の一種ということになる。この種の反省が、先行研究によって指摘された「後からの覚認」に相当する。以下では、ここで区別された内在的知覚としての反省と「後からの覚認」としての反省とをそれぞれ、〈知覚型の反省〉、〈想起型の反省〉と呼ぶ。

ここで、〈知覚型の反省〉について、次の疑問が投げかけられるだろう。反省によって捉えられているものは把持されている位相だけであり、原印象は捉えられていないのではないか。こうした疑問こそ、ヘルトが呈示したものである。この疑問は、先の引用文に照らして言えば、「経過した位相」へ眼差しを向ける回顧が「新しい作用」と呼ばれる際、その新しさをどのように解釈するかに関

わる。引用文中で回顧が「新しい作用」と呼ばれるのは、それが、把持されつつ経過していく諸位相の一連の流れと比べれば、これを眼差す作用という異質の契機として登場するからである。その新しさとは、新たな今ということであり、これに対して、把持された位相は、まさに今ではなく、過ぎ去ったものとなっている。ここで、その新しい今と把持された位相との間の関係が争点となる。両者の間には回顧において越えられない隔たりがあるのだろうか。そうした隔たりがつねにあり続けると答えるならば、これが立脚点となって、反省は総じて「後からの覚認」と見做され、上の疑問が呈示されることになる。フッサールもこのような疑問が投げかけられることを重々承知していた (cf. X, 119)。

しかし、フッサールはその疑問を斥ける。この際、メロディー知覚についての分析成果が、下敷きとなっている。本論第2節で確認したように、フッサールは、メロディー知覚を分析することで、意識の働きが〈把持 - 原印象 - 予持〉という機能形式を具えることを示した。ただし、この把持・原印象・予持はそれぞれ、具体的な今における知覚から析出される抽象的契機であった。こうした抽象化という仕方であれば、たしかに原印象と把持された位相とを「消極的に」区別することもできるだろう (cf. X, 119)。しかし、この区別は具体的な今、幅のある今を基にしていることが忘れられてはならない。つまり、具体的な体験の事実に基づけば、把持の位相だけが捉えられることはなく、それは「今」として「積極的に性格づけられる」のである (cf. X, 119)。このように、フッサールが体験の事実を拠り所に行っていることについては、次節で扱う。

ここまでに論じたように、フッサールは、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることができる〉と見做している。そして、次の引用からわかるように、この際に捉えられている意識も、広い意味での対象に含まれている。

したがって、時間を構成する諸現象は、時間のなかで構成される対象性 (Gegenständlichkeiten) とは、明証的に原理的に異なる対象性である。時間を構成する諸現象は、個体的な諸客観あるいは個体的な諸過程ではなく、後者の述語を前者に対して、有意味に割り当てることはできない。[...] こういったことのすべてを言い表す名称をわれわれは持ちあわせていない。(X, 74-75、強調引用者)

この一節にある「時間を構成する諸現象」とは、時間的流れとして自己自身を構成する、まさに働いている意識を指す。それゆえ、まさに働いている意識が一種の「対象性」であることが、上の一節において認められていることになる。ただし、この意識は、先述したように、対象を〈何〉として捉える統握の対象とはなっていない。だからこそ、それを「言い表す名称をわれわれは持ち合わせていない」ことになる。それを〈或る特定の時間位置をもつもの〉として統握の対象とするのは、〈想起型の反省〉である。つまり、〈想起型の反省〉によって、例えば〈そのメロディーを聴いたのは昼食の後で、少し前のことだ〉というように、意識体験の前後関係や、意識体験がもつ現在からの時間的距離が、捉えられるのである。

以上を踏まえれば、第1節で確認した先行研究の見解は、見落としや誤解を含んでいることになる。意識の対象化としての反省をフッサールが主張する際、ここで登場する「対象」の語義は、統握の対象だけではなく、より広い意味での対象を含んでいる。その一方で、意識の非対象性が主張される際に登場する「対象」の語義は、統握の対象という意味に限られる。先行研究は、このことを見落としている。先行研究は、どちらの対象の語義も、統握の対象という意

味だと誤解することで、反省を総じて〈想起型の反省〉と見做し、〈まさに働いている意識を反省によって直接捉えることはできない〉と、論じているのである。

しかし、なおも疑問は残っている。〈知覚型の反省〉が認められるとしても、これは、現象学の方法として妥当なのだろうか。

第4節 フッサール現象学における反省の役割

フッサールは『イデーニ I』の中で、〈知覚型の反省〉がどのようなものであるかについて論じている。本節では、この議論を再構成することで、〈知覚型の反省〉が現象学の方法として妥当であることを示したい。これによって、フッサールが反省の問題を明示的に引き受けない事情がより浮き彫りになるだろう。

同書でフッサールは、〈知覚型の反省〉を、或る特定の意識作用に気づき、意識と対象との志向的な相関関係を捉えている態度として、特徴づけている。フッサールは次のように述べている。

われわれが顕在的に体験しているもの（もしくは、われわれが想像変様において無反省的に意識しているもの）を、われわれは見^てい^ない。したがって態度の変更、つまり、種々の、ヒュレー的、ノエシス的、ノエマ的な「反省」が、必要なのである […]。この反省が、今やわれわれに、それ自体で連関し合う大規模な研究領野、あるいは、事物領域という理念の下で立てられる広大な問題点を開示するのである。(III/1, 349)

この一節にある「ノエマ的な『反省』」とは、志向的对象の意味に基づいて、それを捉えている意識作用を見て取ることを指す。ここでの意識の眼差しは、た

だひたすらに対象を表象するのではなく、その表象を「表象されているかぎりでの表象」として捉える (cf. III/1, 207)³⁵。この場合、志向的对象の意味には、それを統握している意識作用との志向的な相関関係が反映されている。例えば、〈知覚されているかぎりで〉という意味や、〈想起されているかぎりで〉という意味が反映されている。こうした意味に着目すれば、まさに働いている統握の作用がどのようなものかを見て取る反省が、成り立つことになる。このようにして、「われわれは、想起や感情移入等々『の最中に (in)』反省することができる」(III/1, 78.) ののである。たしかに、或る統握作用「の最中に」、それへと反省の眼差しが向けられるとすると、あたかも 2 つの統握作用が働いているようである。しかし、前節で論じたように、この反省の眼差しの方は、まさに働いている意識を統握の対象としてではなく、より広い意味での対象として捉えているのである。こうした反省の原理的可能性が、われわれにはいつでも成り立っている。

こうした〈知覚型の反省〉は、フッサールが見定めた「原理中の原理」を充たしている。本論第1章第1節で確認したように、フッサールは、原的明証性を真理の根源的審級として「原理中の原理」に据える。そのうえでフッサールは、〈知覚型の反省〉と〈想起型の反省〉とを区別しつつ、前者に「絶対的権利」を、後者に「相対的権利」を認める (cf. III/1, 168)。なぜなら、〈知覚型の反省〉は意識を原的所与性としてもたすが、〈想起型の反省〉はそうではないからである (cf. III/1, 168–169)。つまり、フッサールは〈知覚型の反省〉を、「原理中の原理」が体現されている模範だと見定めているのである (cf. III/1, 169)。

³⁵ 植村はこれと同様のことを、フッサールの『意味の理論』講義 (XXVI) を典拠として指摘している (植村 [2009, 91–92])。

フッサール現象学は、「具体的形相的な学科」として、意識の本質記述を目的としているために (cf. III/1, 153, 156)、〈知覚型の反省〉を必要とする。というのも、それは、次の2つの役割を果たすからである。

(A) 本質記述の素材提供

〈知覚型の反省〉は、まさに働いている意識を、それについての本質を記述するための素材として、提供する。フッサール現象学が具体的形相的な学科に属していることは、「現象学の扱う範囲内に入るものは、体験本質であり、こうしたものは抽象物ではなく具体物である」ことを意味する (cf. III/1, 153)。この具体物とは、事実としてまさに働いている意識が具える本質を指す。それゆえ、こうした本質について記述するためには、その素材となる事実が必要である。

〈知覚型の反省〉によって捉えられる意識は、事実として現に成り立つものであるから、こうした要求を満たしている。

フッサールは、上述の本質記述の中に推論が入ることを、それがあとで正当化されるという条件つきで、許容している (cf. III/1, 157–158)。例えば、意識がまさに働いていることによって時間が構成されていく現象は、〈想起型の反省〉によって構成されるタイムラインに倣って比喩的に、時間的な「流れ」と記述される (cf. X, 75)。こうした記述であっても、これが指し示す事柄が直接的に見て取られるならば、それは正当化される。しかし、もしこの正当化を欠くならば、フッサールはそれを現象学的な成果として認めない (cf. III/1, 158, 植村 [2018, 19–20])。

(B) 記述の正当化

〈知覚型の反省〉は、上で要求された、本質記述の正当化を行うことができる。つまり、本質記述が示す事柄が、〈知覚型の反省〉によって捉えられる意識を手がかりとして、ここから得られる事柄と合致するならば、その本質記述は正当であり、それを現象学的分析の成果として認めることができる。先程の、時間的な「流れ」という記述について言えば、時間的な「流れ」という事柄は、〈知覚型の反省〉によって捉えられる。例えばメロディー知覚を手がかりとして、そのメロディーが流れ去るという事柄が、時間的な「流れ」という記述によって示されている事柄と合致することで、その本質記述は正当化される。

以上のようにフッサールは、体験の事実に基づいて、〈知覚型の反省〉を、まさに働いている意識について分析する妥当な方法だと見定めている。今まさにメロディーが聞こえていると気づくように、今まさに働いている意識に気づくこと、この素朴ながらも疑うことのできない事実こそ、フッサール現象学の拠り所なのである。

まとめ

以上の考察を踏まえれば、先行研究のように、フッサール現象学に対して反省の問題を無造作に立てることはできない。フッサールは、体験の事実を拠り所に〈知覚型の反省〉を基礎づける議論を、初期時間論の中に用意しているが、先行研究は、この議論を突き崩してはいないのである。

おわりに

本論を閉じるにあたって、これまでの議論の成果を簡潔にまとめた上で(A)、本論が残した課題を示したい(B)。

A. 本論の成果

本論での主な成果は、2つある。

1つは、現実性の問題に対する『イデーニ I』での解答を、より明確にしたことである。その解答の中心にある〈現出による動機づけ〉は、私がノエマ的性格へも注意を向け、原的所与性を具えた現出を確かめると同時に、これを根拠に対象を現実的なものとして定立する、というメカニズムをもっていた。また、意識が〈把持 - 原印象 - 予持〉という機能形式を具えているために、〈現出による動機づけ〉に基づいた意味志向の充実が可能となっていた。

もう1つは、いくつかの先行研究が突きつける〈反省の問題〉から、上述の解答を擁護したことである。本論では、反省を〈知覚型の実省〉と〈想起型の実省〉とに区別することで、それを可能にした。いくつかの先行研究は、反省を〈想起型の実省〉としか見做さないことで、反省の問題を立ち上げている。しかし、フッサールは、〈知覚型の実省〉を認める議論を用意していたのである。

B. 本論が残した課題

本論が残した課題としては、主に2つ挙げることができる。1つ目の課題(①)は第1章および第2章に、2つ目の課題(②)は第3章および第4章に、それぞれ特に深く関わるものである。

①現出の位置づけ

1つ目の課題は、『イデーニ I』における現出の位置づけである。というのも、同書における現出の位置づけには、歪みがあるかもしれないからである。第1章で示されたように、現出は、ノエマ的性格を注意することによって見出されるもの、すなわちノエマ・客観の側に見出されるものである。しかし、同書における「ヒュレー」の位置づけを考慮に入れると、そうとは言い切れないようにもみえる。同書においてフッサールは、表象を形成する様々な感覚的素材を「ヒュレー」と呼び (cf. III/1, 191–194)、これを存在範疇的な観点と機能的な観点から規定する。存在範疇的な観点から言えば、ヒュレーは体験の「実的成素」とであるとされる (cf. III/1, 85–86, 226–227)。また、機能的な観点から言えば、ヒュレーはノエシスの「素材」として機能し、対象の現出を根底から支える (cf. III/1, 191–194, 227)。こうした諸規定に従えば、現出は具体的な意識体験に属するものとして、すなわちノエシス・主観の側のものとして、認められることになるのである。この対立は、単に見かけ上のものにすぎず、それを調停するような議論が『イデーニ I』ないし他の著作の中に準備されているのだろうか。または、フッサール現象学はそれらの位置づけに歪みを抱えており、それは修正されるべき欠陥なのだろうか。

こうした問題に関しては、いくつかの注目すべき先行研究がある。例えば、古くはローマン・インガルデンが、ヒュレーはフッサールの言うようにノエシスの側にではなく、ノエマの側に、すなわち「ノエマの究極的な下部構造の中に」求められるべきではないかと疑問を呈している (cf. Ingarden [1968, 128])。というのも、ノエマはたしかにノエシスの働きによって成立するが、その基底にはヒュレーが存しているからである (cf. Ingarden [1968, 128])。同書ではこの

議論が対峙するはずの多くの難問が指摘されてはいるが、それらは十分に答えられてはいない (cf. Ingarden [1968, 127-131])。また、ヤン・パトチュカは、「現出の在り方の主観的なそれと客観的なそれへの分裂」とヒュレーの「二重化」は、「現出する存在者の現出の領域をその独自性において見ないで、それを、そこでの現出者に帰せしめようとする努力から生じている」が、「そのような努力こそは、現出についての教説としての現象学が最終的に消滅させねばならぬ当のものなのである」と、論じている (cf. パトチュカ [1986, 104-105])³⁶。他にも比較的近年の先行研究としては、貫成人が、ヒュレーの位置づけに取り組んでいる (貫 [2003, 67-92])。貫によれば、ヒュレーが「実在的因果関係や知覚状況、媒質等の変化、相互感覚性などといった多様な関係もしくは総合のネットワーク」の中で具体的に機能している場合には、それは「いわゆる意識の实的成素というよりも、経験される事物と主体との『間』に位置するもの」である (cf. 貫 [2003, 76])。純粋なヒュレーは、そうした具体的な場面から抽象されたものにすぎないとされる (cf. 貫 [2003, 76])。貫は、具体的なヒュレーの役割を、『受動的総合の分析』(XI) で論じられる「喚起や触発という連合現象」との関わりに着目して、詳しく説いている (cf. 貫 [2003, 90-91])。

現出の位置づけは、超越論的観念論への解釈に深く関わる。というのも、ここでの主要な課題は、明証的に定立されるものと対象そのものとの関係に妥当な解釈を与えることであり (cf. Zahavi [2003, 57-58, 68-72])、現出はその両方に関わるからである。これを踏まえて、現出の位置づけを再考することは、重要な課題である。しかし、本論では、あくまでも、現実的なものを明証的に定立する意識のメカニズムを主題化したため、それには踏み込まなかった。

³⁶ パトチュカにおける現出概念を詳しく論じたものとして、斎藤 [2007] を参照。

②後期時間論への解釈

先行研究は、フッサールの後期時間論を含む C 草稿にも大きく依拠しているが、本論ではこれを扱っていない。先行研究によれば、フッサールは C 草稿において、自身の方法論的限界をますます明確にするとされる (cf. Held [1966, IX–X]、斎藤 [2000, 52–59])。しかし、この解釈は、初期時間論を誤解した上に成り立っているのではなかろうか。本論での成果を足掛かりにすれば、次のような解釈ができるかもしれない。C 草稿では、多様なテーマが主題化されており (cf. Mat VIII, xv–xviii)³⁷、先行研究はその中でも、自我を捉えることができるのかという問題に特に着目している (cf. Held [1966, VII]、斎藤 [2000, 85–86]、榊原 [2009, 384–406])。この問題と、まさに働いている意識を直接捉えることができるのかという問題とは、密接な関係をもつとはいえ、区別できるだろう。この観点に立てば、C 草稿の論述は、まさに働いている意識を反省によって直接捉えうることを、「事実 (Faktum)」としてますます際立てているのではないか (cf. XV, 666)。その一方で、自我については、それがいつでも「匿名 (Anonym)」であることを際立てているのではないか (cf. Mat VIII, 2)。こうした展望のもとで、C 草稿を再解釈することが、今後の課題である。

フッサールは、以上の課題それぞれにも、綿密な議論を展開している。これらについては、稿を改めたうえで、一つずつ丹念に検討していくべきであろう。

³⁷ こうした事情に応じ、C 草稿をいくつかの主題ごとにまとめたものとして、吉田 [2017] を参照。同論文では、「自我と現在の構造に関する議論」、「他者の問題をめぐる議論」、「自我の誕生や死といった諸問題を含めた、超越論的主観性と経験的な人間との関係に関する議論」、「実践的可能性や本能といった人間の行為の存立に関わる諸契機をめぐる議論」という、4つの主題がまとめられている。

文献

- Berghofer, Philipp [2018]: “Why Husserl is a Moderate Foundationalist.” *Husserl Studies* 34, 1–23.
- Cai, Wenjing [2013]: “Reflection and Text. Revisiting the Relation between Pre-reflective and Reflective Experience.” *Human Studies* 36, 339–335.
- Held, Klaus [1966]: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Nijhoff. (新田義弘・谷徹・小川侃・斎藤慶典訳：『生き生きした現在——時間と自己の現象学』、北斗出版、1997年。)
- Ingarden, Roman [1968]: “Meine Erinnerungen an Edmund Husserl.” *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl* (Phaenomenologica 25), Martinus Nijhoff, 106–135.
- Husserl, Edmund: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Nijhoff/Kluwer/Spinger, 1950ff. (巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で指示する。)
- : *Husserliana Materiarien*, Kluwer/Springer, 2001ff. (「Mat.」と略記し、巻数をローマ数字で指示する。)
- Zahavi, Dan [1999]: *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press. (中村拓也訳：『自己意識と他性——現象学的探究』、法政大学出版局、2017年。)
- [2003]: *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press. (工藤和男・中村拓也訳：『フッサールの現象学』、晃洋書房、2003年。)
- [2017]: *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press. (中村拓也訳：『フッサールの遺産——現象学・形而上学・超越論哲学』、法政大学出版局、2018年。)
- J. パトチュカ [1986]: 「フッサール現象学の主観主義と「非主観的」現象学の可能性」 小熊正久訳、『現象学の展望』新田義弘・村田純一編、国分社、83–114頁。

- 植村玄輝 [2009]:「形而上学における志向性の方法——フッサールの『意味の理論』講義（1908）の意義」、『現象学年報』第25号、89–97頁。
- [2017a]:『真理・存在・意識——フッサール『論理学研究』を読む』、知泉書館。
- [2017b]:「コラム フッサールのノエマ概念」、『現代現象学——経験から始める哲学入門』、新曜社、131–135頁。
- [2018]:「世界無化の考察によってフッサールは何をどこまで示したのか」、『フッサール研究』第15号、1–23頁。
- 門脇俊介 [1987]:「現象学における「動機づけ」の概念」、『山形大学紀要』（人文科学）第11巻第2号、山形大学、37–60頁。
- 斎藤慶典 [2000]:『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』、勁草書房。
- [2007]:「「非 - 主観的現象学」のために——ヤン・パトチカ生誕100年」、『思想』2007年12月号、岩波書店、120–151頁。
- 榊原哲也 [2009]:『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』、東京大学出版会。
- 田口茂 [2009]:「〈視ること〉の倫理——フッサールにおける「理性」概念の再定義」、『現代思想』2009年12月臨時増刊号、青土社、36–50頁。
- 立松弘孝 [1980]:「現象学の方法」、『講座・現象学2——現象学の基本問題』、弘文堂、1–43頁。
- 谷徹 [1998]:『意識の自然——現象学の可能性を拓く』、勁草書房。
- [2002]:『これが現象学だ』、講談社。
- 貫成人 [2003]:『経験の構造——フッサール現象学の新しい全体像』、勁草書房。
- 吉田聡 [2017]:「生成する時間——『C草稿 時間構成についての後期テキスト

(1929-1934)』を読む——」、『フッサール研究』第14号、218-234頁。