

フッサールにおける本質直観について

宮坂和男

(受付 2004年5月10日)

1. 現象学の「主題的概念」

フッサールの高弟であったE・フィンクの論文で、「フッサール現象学における操作的概念」¹⁾と題するものがある。この論文は、現象学の文献としてはすでに古典となっている感があるが、今日でもわれわれに多くの示唆を与える秀作であると言えることができる。フィンクによれば、学問の営み、とりわけ哲学の営みは、探究の主題を設定する過程において多くの謎を含んでいるという。学問の作業は、われわれが日常生活においてテーマとするのとはまったく別のことをテーマとするが、それにもかかわらず、日常生活上のテーマを援用し、メタファーを用いることによってのみ主題を設定できるというのである。

たとえば教育学では、教育者が児童を「形成・陶冶すること (Formen)」や「形作ること (Gestalten)」が自明のものとして主題化されるが、このように設定された主題には、事物や事柄がそのものとして対応しているわけではない²⁾。これらのテーマを理解するために、われわれは、粘土細工などの工作の過程を無意識のうちに想像しており、それとの類似によってこのテーマを理解している。われわれは、ごく自明な主題を理解する場合にも、すでに一定の思考上の操作を行っているのである。

哲学においては、このような操作を必要とすることがさらに多い。存在論においては、存在者の「存在 (Sein)」そのものが探究のテーマとなるが、これに対応する事物や事柄を、われわれは日常生活のなかに見出すことはできない。われわれが日常生活のなかで出会うのは個々の事物であり、それは「存在」ではなく「存在者 (Seiende)」なのである。このように、哲学のテーマを理解するためには、他の学問に比べてさらに込み入った操作が必要となる。このことは、哲学が難解であることの一因であろう。

さて、現象学である。現象学が難解である理由として、それが何を主題としているのかが判然としない点をあげることができよう。たとえば、周知のように「現象学的還元」は現象学を代表する概念の一つであるが、それを何らかの事柄や行為との類似によって理解しよう

1) Fink, E., "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", in: id., *Nähe und Distanz* (Karl Alber, 1976) .

2) Vgl. *ibid.*, S. 187.

としても、思い浮かべることが難しい。フランクによれば、この概念は、われわれが主題に至るための思考操作を示す概念（「操作的概念」）であって、現象学の主題を意味するものではないのである。

では、現象学の「主題的概念」とは何なのであろうか。現象学はいったい何を探究のテーマとするのであろうか。現象学の主題的概念としてフランクは、「超越論的主観性 (transcendentale Subjektivität)³⁾」や「世界に関係している人間の自己忘却⁴⁾」といったことをあげている。これらが現象学の主題であるということは、いったい何を意味しているのであろうか。

われわれ人間が主観性として存在し、この主観性があるのはじめて事物が存在すること、この〈事物と意識〉の関わりという根本的な事実を照射することが、現象学の何よりの課題にほかならない、とフランクは言っているのである。われわれ人間は日頃、事物の集まりである世界を、それ自体で存在するものとして単純に信じて生きている。だが、事物が存在するということは、それにあらかじめ関わっている主観に対して存在することなのであり、日常の人間の素朴な認識態度はこのことを忘却してしまっている。

この素朴性を自覚することが現象学の課題だとフランクは言っているのである。「現象学的エポケー」や「現象学的還元」は、この素朴性を破棄しようとするのではない。それは逆に、この素朴性にあらためて目を向けるように指示する。その意味では、むしろ「素朴性そのもの」が現象学の主題概念にほかならないのである。

「それどころかむしろ、まさにこの素朴性そのもの (Naivität als solche) を思惟しつつ考察すること、いわばわれわれ自身の世界—主題系 (Welt-Thematik) のなかにあるわれわれの在りようを見てとることが重要なのである。」⁵⁾

現象学の主題を、「現象学的還元」などの方法概念と取り違えてはならない。現象学は、一見廃絶されるかに見えるわれわれの自然的態度を主題とするのである。ついでに言えば、フランクは「現象 (Phänomen)」、 「エポケー (Epoche)」、 「構成 (Konstitution)」、 「能作 (Leistung)」、 「超越論的論理学 (transcendentale Logik)」などを「操作的概念」として指定している⁶⁾。

思えば、さまざまに存在する哲学の営みのなかでも、現象学ほど主題が分かりにくいものも珍しいであろう。それゆえメルロ＝ポンティも、『知覚の現象学』を上梓したとき、この

3) *Ibid.*, S. 185.

4) *Ibid.*, S. 192

5) *Ibid.* 強調原文。

6) *Ibid.*, S. 203.

問題に答えることから始めなければならなかった。メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』の序文のなかでフランクに言及しており、彼の現象学の理解も、フランクと同系統に属するものだと見なされてよい。メルロ＝ポンティが現象学的還元の説明に卓抜した表現を当ててみせたことはよく知られているが、確認のために挙げておこう。

「われわれは徹頭徹尾世界と関係していればこそ、われわれがこのことに気づく唯一の方法は、このように世界と関係する運動を中止することであり、言い換えれば、この運動とわれわれの共犯関係を拒否することである。……それは、常識や自然的態度のもつ確かさを放棄することではない——逆に、この確かさこそが哲学の恒常的なテーマなのだ——。……反省とは、世界から身を退けて、世界の基礎としての意識の統一へ赴くことではない。反省は、さまざまな超越が湧出するのを見るためにこそ後退するのであり、われわれを世界に結びつけている志向的な糸を出現させるためにこそ、この糸をゆるめるのである。」⁷⁾

見事な説明である。問題は、これがフッサールにとって最重要のテーマだったか否かである。このテーマがフッサールの思惟の中心に位置していたことには、疑いの余地がない。だが、このことにのみ囚われていると、見失われることがあることもまた確かである。フッサールの思惟を形成していたもう一つの道筋があるからである。それは、「本質」や「形相」に関する探究である。たとえば『イデーニ I』でフッサールは、「本質直観」に関する叙述に非常に多くを費やしている。このことはどのように理解すればよいのだろうか。

考察の糸口を、いましばらくメルロ＝ポンティのなかに求めてみよう。次もまた『知覚の現象学』の冒頭の箇所である。メルロ＝ポンティは、現象学のさまざまな特徴を列記しているが、次の箇所はその最初に来ているものである。

「現象学とは本質 (essence) の研究であって、一切の問題は、現象学によれば、結局は本質を定義することに帰着する。」⁸⁾

そして数ページ先では、メルロ＝ポンティは「本質」について次のように述べている。

「明らかに、ここでは、本質は目的ではなく手段なのであり、世界へのわれわれの参加こそが、まさに了解され概念へともたらされなければならない当のものなのである。……本質を経過しなければならぬということは、なにも哲学が本質を対象とするというこ

7) Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* (Editions Gallimard, 1945), p. VIII.

8) *Ibid.*, p. I.

とを意味するのではなく、むしろ逆に、われわれの実存はあまりにもびったり世界のなかにとり込まれてしまっているため、世界に投げ込まれているそのときには、そのような自分を認識することができず、したがって、われわれの実存は、自分の事実性を認識し克服するために理念性 (idéalité) の領野を必要とするのである。⁹⁾

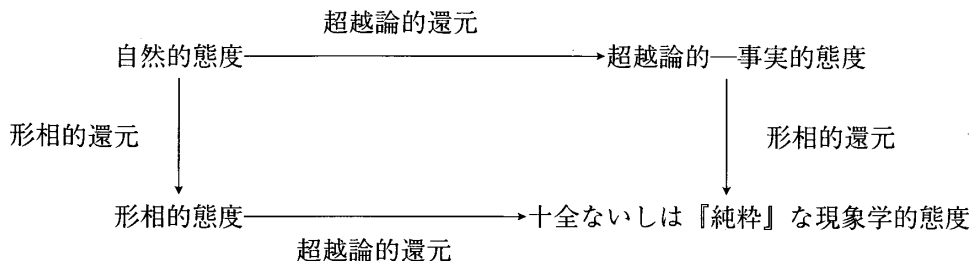
見られるようにメルロ＝ポンティは、「本質は目的ではなく手段である」と明言している。フイックの言い方に倣えば、「本質は主題的概念ではなく操作的概念である」ということになろう。この理解は正しいのであろうか。

これはメルロ＝ポンティが意図的に誤解している箇所として読まれるべきであろう。フッサールにおいて「意味」や「本質」や「理念性」が手段や操作的概念にすぎないということは、到底ありえない。むしろ逆に、これらはまさにフッサールが解明しようとした「主題的概念」であり、まさに探究の目的だったのである。

フイックとメルロ＝ポンティの解説に即せば、現象学は知覚の場面に定位するものとして理解されるであろう。現象学は、物を眼前にありありと捉える知覚の場面において思惟を繰り広げるということになる。もちろん、この理解が誤りだというわけではない。だが、この点のみに着目すると、フッサールの思惟を形成していた別の道筋が見落とされてしまうことも、また確かである。フッサールの「超越論的還元」は「形相的還元 (eidetische Reduktion)」と同時に遂行されるものとして位置づけられており、「事実」から「本質」に移行することは、絶えず要請されている¹⁰⁾。フイックとメルロ＝ポンティの説明では、この事情を理解することができないのである。

9) *Ibid.*, p. IX. 強調引用者

10) この二つの還元が平行して行われることは、フッサール自身よりも O・ベッカーによって指摘されている。ベッカーの論文“Die Philosophie Edmund Husserls”が“Kant-Studien”に掲載されたのは1930年のことで、フッサールがまだ存命中のことであり、ベッカーの理解はフッサールの承認を得ていたと考えられる。ベッカーは、「形相的還元」を「垂直的」な方向をとるもの、「超越論的還元」を「水平的」な方向をとるものとして考え、「十全ないしは『純粹』な現象学的態度」に至る道は、どちらを先に遂行してもよく、二つの道が等しく存在すると解釈している。ベッカーの解釈を図にすると、以下のようなものになる。



Vgl. Becker, O, “Die Philosophie Edmund Husserls” jetzt in: Noack, H. (Hrsg.), *Husserl, Wege der Forschung* Bd. XL (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 155.

本稿は、この見落とされがちな道筋について、何らかの展望を得ようとするものである。われわれは、「本質直観」という概念によってフッサールが示そうとした事柄を『イデーン I』などに関して検討し、その後、現象学が実施する言語考察の問題に関わってゆくことになろう。フッサール自身においてもわれわれにおいても、「本質」という概念を検討することは、自ずと、言語を哲学的に考察する作業へとつながるからである。

2. フッサールにおける「本質直観」

フランクやメルロ＝ポンティの見方は、フッサール自身が公刊した『イデーン I』（1913年）の内容に即せば、第二篇「現象学的基礎考察」には適合すると言うことができる。ただ、この場合、それに先立つ第一篇「本質と本質認識」の内容は、本筋から外れたものとして解釈されることになる。第一篇の内容が単なる「手段」にすぎないとすれば、フッサールはそれに非常に大きな紙幅を費やしていることになるが、このような理解は正しいのであろうか。

まず、周知の「原的に与える直観 (*originär gebende Anschauung*)」が、この第一篇で提示されている (III/1, 51)¹¹⁾ ことを指摘しておかねばならないであろう。言うまでもなく、それは「あらゆる原理の原理」と呼ばれており、現象学の最重要の原理として指定されている。現象学研究者のあいだですら、ともすれば誤解されているむきがあるが、フッサールの「原的に与える直観」は、単に知覚において事物を見て取ることではない。この「直観」は「本質認識」を論じる文脈のなかで示されているのであり、事物を見ながら同時に「意味」や「本質」を見て取る働きを意味しているのである。思索が熟した中期においてフッサールが「直観」について述べているところを、『ブリタニカ論文』（最終稿、1927年）のなかに探ってみよう。この論文は、周知のように、百科事典『エンサイクロペディア・ブリタニカ』の項目「現象学」の解説のためにフッサール自身が執筆したものである。

「経験主義は、もっとも普遍的でもっとも首尾一貫した経験主義によってのみ克服される。この経験主義は、経験主義者の制限された『経験 (*Erfahrung*)』に代わって、原的に与える直観 (*originär gebende Anschauung*) という必然的に拡張された経験概念を設置する。この直観は、そのあらゆる形態（形相 (*Eidos*) の直観、必当的明証、現象学的な本質直観 (*Wesensanschauung*) など）において、現象学的な解明によって、その正当化の様式や形態を証示する。」 (IX, 300 強調引用者)

11) 本稿では、フッサールの著作から引用する際には、原則として、本文中の括弧内に引用箇所を示す。ローマ数字はフッセリアーナの巻数、アラビア数字は頁を表わす。なお、EU. は *Erfahrung und Urteil* を指し、LU. は *Logische Untersuchungen* を指す。

やはり「形相」や「本質」は、単なる「手段」にとどまる「操作的概念」ではない。それは、現象学的な探究の視線によって見て取られるものなのである。ある意味で意外なことであるが、上に見られるように、現象学的直観によって捉えられる経験の領域は、経験主義者たちが主張するような事物の経験よりも広い。超越論的・現象学的な次元の探究の実施として、フッサールは、単に事物を見るだけでなく、「意味」や「本質」、「形相」を見て取る場面を思い浮かべている。

では、「本質」や「形相」を見て取るとはどのようなことを意味するのであろうか。ここでは、先にも触れた『イデーニ I』の箇所（第一篇「本質と本質認識」）に即して瞥見しておこう。ここでフッサールは、「本質直観」の例として、われわれが「赤」という色を見て取る場合をあげている。このような例について考えることは、もちろん難しいことではない。当然のことながら、われわれは日常生活のなかで、さまざまな場面でさまざまな赤い物体を知覚する。ただ、フッサールによれば、そのときわれわれは、単に特定の赤色を見るだけでなく、同時に「普遍的な赤」を見て取っているという。それが「本質直観」にはかならない。「赤」といっても、現実の個々の赤色は濃淡や明暗においてさまざまに異なっているが、われわれはその知覚において、これらのさまざまな赤色を包摂する「赤の本質」を見ていているのである。そして、この「普遍的な赤」は、さらに「色一般 (eine Farbe überhaupt)」という本質の下に包摂されている。したがって、われわれは知覚において本質の階層段階を下敷きにしながらか対象を見ていることになる。この本質（「類 (Gattung)」とも言われている）の最も上に来る「最上位の類の統一体」を、フッサールは「領域 (Region)」と呼び (III/1, 36)、その例として「物質的な事物」と「心 (Seele)」をあげている (III/1, 38)。現象学的な直観は、個々の物を見る場合にも非常に多くの事柄を見て取るのである。

さらに注目すべきことは、同時に、上の「類」とは異なるものとして「命題構成的 (構文的 syntaktisch) な形式」ないしは「純粹論理的な形式 (reinlogische Forme)」をフッサールがあげていることである。それは、下位においては命題 (Satz) や推論 (Schluß) の形として見られるとされ、最上位に位置するものは「意味一般 (Bedeutung-überhaupt)」ないしは「語群構成連関 (Syntagma)」と呼ばれている (III/1, S. 32)。われわれは直観によって、命題や推論のように言語的に構造化されたものまで見ていることになる。

フッサール自身があげている例は、「 $a + 1 = 1 + a$ 」, 「判断は色をもちえないということ (dass ein Urteil nicht farbig sein kann)」, 「知覚はそれ自身において何ものかの知覚である」といったものである。これらの命題についてフッサールは、「これらが形相的直観の所与性を表述して表現したものであることを、われわれは十全な洞察をもって認識する」 (III/1, S. 45) と断言している。本質直観によって「+」や「=」といった構文的要素の役割が見取られ、「判断が赤い」のような命題が不適切なものとして排除されるというわけである。「判

断」と「色」は、それらが属する〈類 (Gattung)〉の範疇が異なるので、繫辞によってこの両者を結びつけることはできない。本質直観によって、このような言語的な形式もあわせて洞察されるというわけである。ついでに言うておけば、「知覚は何ものかの知覚である」という自らの志向性のテーゼそのものを、フッサールが「本質直観」によって裏づけようとしていることは、興味深い点である。

そしてこのことは、「現象学的還元」の遂行の後でも変わらない。というようりもむしろ、このことは還元によってこそ開示されるのである。

「現象学的還元がわれわれに対して設定する規範を遵守し、まさにこの規範の要求する通りに、あらゆる超越物をわれわれが遮断するならば、……これまで述べてきたことからして当然、形相的認識の領野 (ein Feld eidetischer Erkenntnisse) がわれわれに開けてくるのである。」(Ⅲ/1, S. 135 強調引用者)

「本質」「形相」は、「現象学的還元」の遂行の後にはじめて見て取られるものであり、間違いなくフッサール現象学の「主題的概念」なのである。

3. ノエマ解釈の問題

さて問題は、現象学においてなぜ「本質」や「形相」、「意味」が主題となるのかということである。現象学的な態度においてなぜ本質が見て取られると考えられるのであろうか。この問題を考えるには、これまでしばしば問題にされてきた「ノエマ」解釈の問題を瞥見することが有効である。すでに論じ尽された感のあるテーマであるが、一定の見通しを得るために、最低限の事柄に触れることにしよう。

「意識はつねに何ものかについての意識である」というのが周知の志向性のテーゼであるが、この志向性の関わり合いは、現象学的還元が遂行された後には「ノエス—ノエマ」の相関関係として考察される。したがって、還元を経た現象学的態度において保持される意識の相関項が何であるかを見るためには、「ノエマ」が何を意味するかについての検討が不可欠となるのである。

ここでは、デンマークの新進の現象学者 D・ザハヴィが近年まとめているところを参照しながら述べることにしよう¹²⁾。よく知られているように、ノエマ解釈をめぐる論争は1969年に D・フェレスダールが「フッサールのノエマ概念」という論文を公刊したのを端緒として

12) ダン・ザハヴィ『フッサールの現象学』(工藤和男・中村拓也訳、晃洋書房)、第二章。

いる。ザハヴィによれば、それ以後このテーマをめぐって無数の論文が生み出され、すでに議論し尽された感もあるが、このテーマは「非常に重要な問題に関係があるので無視することができない」という¹³⁾。以下、必要な限りにおいて見ておくことにしよう。

フェレスダールが提起した解釈は、フッサールの「ノエマ」概念を、フレーゲの「意義 (Sinn)」と同義のものと見なすものであった。「イエナの勝者」という表現と「ワートルローの敗者」という表現は、どちらもナポレオンを指示している点では同一であるが、異なった意味内容をもつ。このことをフレーゲは、「意味 (Sinn)」は等しいが「意義 (Bedeutung)」が異なる現象として説明する。このような解釈に従えば、「ノエマ」は対象そのものではなく、意識と対象との間に存在する媒介的存在者であることになる。この場合、志向性は、意識が言語的意味に関わることとして理解され、対象そのものへの関わりは本来のものとは見なされない。また「現象学的還元」は、言語的意味の在処である「内在」への還帰を意味することとなる。このような解釈は、近頃では、ドレイファス、ミラー、スミス、マッキンタイアといった支持者たちがいるアメリカの地名をとって「西海岸解釈」と呼ばれているようである。『イデーニ I』の叙述に突き合わせてみると、この「西海岸解釈」は、フッサール自身が用いている諸術語に正確に対応しており、大きな説得力をもっていることが分かる。

だが、それにもかかわらず終息しないのが、この「ノエマ問題」なのである。「東海岸解釈」(ソコロウスキー、ドラモンド、ハート、カブ＝スティーヴンス等)がこれと正反対の解釈を示すからである。この解釈は、簡単に言えば、「ノエマ」を実在する対象そのものと見なすものである。この見方は、『イデーニ I』の叙述そのものによって裏づけられるというよりは、フッサールの超越論的現象学の立場を理解しようとする姿勢から生じる。この解釈では、そもそも「志向性」という概念は心の〈内/外〉という区別を廃棄するために主張されたものであり、それを純粋な形で取り出そうとするのが「現象学的還元」の操作だということになる。この解釈に正確に対応する表現を『イデーニ I』から探し出すのは難しいが、私が知るところでは、たとえば『第一哲学』第一部の哲学史講義のなかには次のような箇所がある。

「われわれが外部知覚と呼んでいる意識は、それ自身において、知覚された外的なものについての意識である (Bewußtsein von dem wahrgenommenen Äußeren)」(VII, 108)

志向性には、やはり、実在的对象に直接関わるという意味合いが備わっているのである。ザハヴィは、この対立について最終的な結論を出すことを断念し、「東海岸解釈」に寄りな

13) 同書, 87頁。

がら双方を統合する道を探っている。何とも理解しにくいことであるが、「ノエマ」はこの双方の意味を兼ね備えており、フッサール自身においてもおそらく決着がついていないのである。差し当たってわれわれは、超越論的・現象学的な態度においては、実在する対象そのものに意識が到達し、そこにおいて同時に、言語的な意味が見て取られると理解する以外にない。

4. 「理性の現象学」

多くの論者の指摘するところによれば、「ノエマ」概念がもつ曖昧さは、フッサールの依拠する立場がひとつに定まらないことに起因している。これに関する指摘は、フッサールの生前からすでに存在した。それは、ほかならぬフィンクによる指摘であった。フィンクは、フッサールに対する当時の批判に答えるために「現代の批判におけるエドムント・フッサールの現象学的哲学」(1933年)という論文を書き、そのなかで、「ノエマ」概念を「心理学的」なものとして「超越論的」なものとは区別する見方を提示した。

「心理学的ノエマが顕在的志向性の意味 (Sinn)——それは、それが関係している存在者そのものとは区別される——であるのに対して、超越論的ノエマは存在者そのもの (das Seiende selbst) である」¹⁴⁾

この論文のなかでフィンクが行ったフッサール擁護の眼目は、現象学を意識的内在に依拠する立場と見なす誤解を払拭し、現象学が実在的对象にまで視線を到達させる立場であることを示す点にあった。志向性は外部の対象に到達しているものであり、その意味でのいわば「真の」ノエマは実在的对象それ自体にはかならない、とフィンクは言っているのである。それが「超越論的ノエマ」と呼ばれているものである。

この区分に即せば、『イデーニ I』で示されたフッサール自身が提示した「ノエマ」概念は「心理学的ノエマ」に該当することになる。これは一見フッサールの見解と齟齬をきたしているような印象を与える。だが、それにもかかわらずフッサールは、このフィンクの論文に寄せた序文のなかで「この論文のなかには、私が完全に同意できないような文章や、私が明確に自分自身の確信と見なすことのできないような文章はひとつもない」¹⁵⁾とまで述べて、弟子のこの仕事に対する最大限の同意を表明している。フッサール自身の理解も、フィンク

14) Fink, E., "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", jetzt in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phaenomenologica 21 (Martinus Nijhoff, 1966), S. 132.

15) *Ibid.*, S.VIII.

の解釈と完全に一致していることになる。この点はどう理解されるべきだろうか。

結論を言えば、フッサールとフィンクとのあいだには不一致はない。それにもかかわらず用語上の食い違いが生じているのは、『イデー I』を上梓したときのフッサールの思考が成熟しきっていなかったことに起因するものである。そのため、その後の思考の深化を踏まえたフィンクが、周囲の批判に応酬するために、フッサール自身に代わって『イデー I』の内容を補足したのである。フッサールは『イデー I』初版の手沢本に書き込みをするなかで、無数の箇所「現象学的—心理学的 (phänomenologisch-psychologisch)」という用語を補っており、それはフィンクの指摘に正確に対応している。単純化して言えば、『イデー I』で表明された立場は「超越論的現象学」ではなく「現象学的心理学」だったのである。

この論文のなかでフィンクは、『形式的論理学と超越論的論理学』(1929年) (以下『論理学』と略記する) の参照を読者に促しているが、そこには志向性に関する次のような叙述が見られる。

「明証 (Evidenz) は、……自己能与 (Selbstgebung) という意識の志向的能作を表示するものである。正確に言えば、それは、『志向性』すなわち『何ものかについての意識』の普遍的な卓抜した (ausgezeichnet) 形態である。そこでは、志向性において意識された対象的なものが、そのものとして把握されたもの (Selbsterfaßtes), そのものとして見られたもの (Selbstgesehenes) の相で、すなわち、意識的にそのものの傍らに居合わせる (Bei-ihm-selbst-sein) という仕方で意識されている。それはまた、『それぞれのもの (es selbst)』を私が把握するという原初的な意識であると言うこともできる。……しかし、ここで同時に、明証にはさまざまな根源性の様態があることが指摘されねばならない。自己能与の原型的様態は知覚 (Wahrnehmung) である。居合わせること (Dabei-sein) とは、……私がいま居合わせていること (Jetzt-dabei-sein) である。すなわち、知覚されているものそのものの傍らに私自身が居合わせることである」(XVII,166)

志向性は、その際立った形態において、実在する対象そのものに関わるのであり、それは知覚において実現するのである。

さて、このことを踏まえた上で、「ノエマ」概念との関連において「本質直観」の問題を考えることにしよう。『イデー I』における「ノエマ」(「心理学的ノエマ」) は、その中心に核 (Kern) をもつとされ、この核は諸述語 (Prädikate) とその担い手である X からなるとされている。この X は、それ自体においては何ものでもない空虚な存在であり、単に諸述語に統一を与える結節点である。

そして、このような諸述語からなる「ノエマ的意味」に関するフッサールの叙述は、先に

見た「本質直観」に関する叙述と大きく重なっている。とりわけ注目すべきことは、「ノエマ」を「命題（文 Satz）」として示しても構わないとフッサールが述べていることである。「これによって命題（Satz）という概念は、並はずれた仕方で、おそらくは怪訝にも思えるほど拡大されたわけだが、しかしやはり、ある重要な本質統一の枠内において拡大されたのである」（III/1, 305）とフッサールは言う。ここではっきり確認されなければならないが、「本質直観」において見て取られる「意味」とは、事物の知覚に適用された言語的意味にほかならない。それは「直観の意味（Anschauungssinn）」「直観の命題（Anschauungssatz）」とも呼ばれている（III/1, 306）。

『イデーニ I』では必ずしも明らかでない点を、『論理学』と『経験と判断』の内容によって補っておこう。そこでのフッサールは、「S は P である（S ist P）」を命題の根本的形態と見なしている（XVII, S. 56; EU, S. 6）。そして、述語の内容が豊富になってゆく過程を、「Sp は Q である」、「Sp und q は R である」……のように説明し、諸述語が主語に束ねられる過程を考えている（XVII, S. 56; EU, S. 276）。「ノエマ」は、このようにして形成された述語の束（Sp, q, r. …）と見なされてよい。この束のなかに、一切の述語的内容から区別される真の主語を見出そうとすれば、それは、それ自体としては空虚な X として示される以外にない。『イデーニ I』の手沢本の書き込みのなかでは、この束を表すものとして「 $X(\alpha, \beta, \gamma \dots)$ 」という記号が与えられている。「この黒いインク壺は白い」（Cf. III/1, S. 307f.）のような判断を排除しながら、「命題」の言語的（統語的）形式に合致するものとして、諸々の範疇の「本質」が見て取られるわけである。先に述べたことを確認しておけば、この直観は、「黒一色一物体」のような階層的連関への指示をあわせて含んでいる。

さてフッサールは、このように「ノエマ」（「心理学的ノエマ」）の構造を論じた後、それが「現実に存在するか」を問題とする。すなわち、「心理学的ノエマ」は現実に存在していてもかまわないのであり、それが現に存在することが確かめられたとき「超越論的ノエマ」の身分を得るのである。

「さまざまな『規定内容』を備えた X は、必然的に、同一のものとして意識されている。しかしそれは現実に同一のものであろうか。対象そのものは『現実に（wirklich）』存在するのであろうか。」（III/1, 312）

この「現実性」の問題に関する探究を、フッサールは「理性の現象学」（III/1, 314）と呼んでいる。フッサールは「理性（Vernunft）」という言葉で、意識が外部の實在的对象を捉えるときの働きを示すものとして用いているのである。

この問題に対する答えは難しいものではない。現実性を証示するのは、物を眼前において

ありありと捉える「知覚 (Wahrnehmung)」にほかならない。これは、先にわれわれが『論理学』において確認したことでもある。フッサールの言う「理性」は、知覚においてその機能を果たすとされているのである。そして「赤 (一般)」、「色」、「物」などのような本質も、本来は直接の知覚のなかでありありと見て取られると言われている。フッサール自身が風景の知覚を例にとって述べている箇所を引用しておこう。

「風景を知覚しているときには、その意味は、知覚的に充実されているのであり、知覚された対象は、色、形等々 (それが『知覚のなかへ入っているかぎりにおいて』である) を備えて、『生身のありありとした (leibhaft)』という仕方で意識されている。」
(III/1, 315 強調引用者)

現に風景を眺めているとき、われわれは、そのなかに見える諸々の事物を現実のものとして受け取るとともに、抜けるような青い空を見ながら、空間的な延び拡がりという本質や、色一般の本質を捉えているというわけである。何よりこのような知覚においてこそ、「意味」や「本質」が見て取られるとフッサールは言っているのである。

「本質」も含めて、すべてが知覚に発源するということは、とりたてて検討するまでもない自明なことだろうか。これまで検討されてきた問題との関連においては、このことは決して自明のことではない。このことについて数点整理しておこう。

第一に、前期のフッサールは、知覚を「意味」や「本質」が見て取られる原初的な場面だとは見なしていなかった。知覚によって「色一般」のような本質や、命題の形をとる内容が見て取られるということは、やはり考えにくいことではないだろうか。この点について、『論研』のフッサールは、意味や本質は「意味志向」によって目指されるものであり、知覚によって「充実」されることは「非本質的 (außerwesentlich)」な事柄にすぎないと述べている (LU.II/1, 50)。それに対して、上述のように『イデー I』のフッサールは、知覚を「意味」や「本質」が見て取られる原初的な場面と見なしている。『イデー I』では、あらゆる認識は「ここ、今 (hic et nunc)」における知覚のなかにその権利源泉をもつとされているからである (III/1, 316)。そこで得られる確かさは「原的な明証 (originäre Evidenz)」ないしは「直接的明証 (unmittelbare Evidenz)」と呼ばれ、そこからさまざまな「間接的明証 (mittelbare Evidenz)」が導き出されるとされている。

第二に、すでに触れたように、『イデー I』のフッサールは、現在のありありとした知覚のなかに「理性 (Vernunft)」の機能を認めている (III/1, S. 315f.)。このことは、安易に見過ごされてはならない。というのは、W・ビーメルが紹介する草稿のなかに見られるように (II, S. VII)、中期のフッサールは「理性の批判 (Kritik der Vernunft)」を最重要の課題と

して自覚しており、この課題を解決しなければ「私は真の意味で生きてゆくことができない」とまで述べているからである。この課題は、前期の「記述的心理学」から「超越論的現象学」へと転回を遂げる枢要な契機をなしていたのである。そして、フッサールの言う「理性の批判」とは、意識が実在的对象を捉えきることの証示を意味していた。『イデー I』では、「充実化 (Erfüllung)」は単に「志向の充実化」だけを指すものではなく、「理性的に動機づける『充実 (Fülle)』を保持するという固有性」をも意味すると言われている (III/1, 317)。ありありと知覚する意識の働きは、中期以降のフッサールにとって特権的に優先されるべき事象を意味していたのである。

第三に、以上のように見ると、「理性の現象学」はフッサール現象学における重要な分岐点・接続点を印づけていることが分かる。「理性の現象学」は、あらゆる認識をありありとした知覚に関連づけようとするものである。フィンクとメルロ＝ポンティの理解も、このように知覚に定位しようとする現象学の姿勢に即したものであると言えよう。もちろんここには、フッサール現象学の主題的概念が現れている。だが、そこに同時に「本質直観」というもう一つの主題的概念が接合しているのである。それゆえ、われわれは、知覚において実在する事物が把握されると同時に、さまざまな「意味」や「本質」が見て取られるという理解を迫られるのである。

しかし、「意味」や「本質」が知覚に発源すると見なす見方は、何やら不自然なものを感じさせないだろうか。眼前において事物を知覚し、そこにおいて同時に、「赤一色一般一事物」のような階層や「命題」の構造をも見て取るというのは、知覚のなかに過大な働きを盛り込んでいるような印象を与えずにはおかない。ここではどうやら、本来は独立しているはずの二つの事柄が交錯しているのである。

「本質直観」という主題的概念は、フッサールの思惟の別の道筋から生じていると考えられる。われわれは次に、この道筋がどのようなものであるか、必要な限りで辿ってみなければならない。この道筋を形成しているのは、あらかじめ言っておけば、数学や論理学の問題系である。

5. イデア的学問の基礎づけ

フッサール現象学の出発点を形成したのは、通常『論理学研究』と見なされているが、後にフッサール自身が回顧して要約しているところによれば (『現象学的心理学』講義)、この著作の最大のモチーフは、数学や論理学において登場する諸概念を独特の仕方で基礎づけるところにあった。すなわち、数学や論理学の諸概念を、それ自体で客観的に正しいものと認めながら、同時にこのことを、それらを捉える意識の働きとの関わりにおいて示そうとし

たのである。このことは、『論研』第二巻の序文と『現象学的心理学』のどちらにおいても、非常に近い言い方で述べられている。ここでは後者から引いておこう。

「論理学者が関わるイデアの対象性において、奇妙な事柄がわれわれに立ち現れてくる。一方においてそれらは、対象性として、固有の種類¹の対自存在（Fürsichsein）、即自存在（Ansichsein）を持っており、これとの関わりにおいてわれわれは、……算術や論理学の真理を保持するのである。この即自（An-sich）とは、対象性が、数えられたり、考えられたり、判断されたり、認識されたりするか否かにかかわらず、そのとおりのものであるということを意味している。数学的命題や数は、すべてそういうものである。他方、このようなイデアの対象が、それに対応する主観的で心的な体験や活動において意識されたり認識されたりすることがありえないと考えることはできない。それどころか、場合によっては、数は数えることのなかで産出され、当該の命題や当該の判断は、判断する行為のなかで主観的に形成されると言わざるをえないのである。」（IX, 25, Vgl. LU.III/1, S. 8）

例としてピタゴラスの定理について考えてみよう。おそらくそれは、ピタゴラス（もしくは他の誰か）の生活のなかで、偶然の時刻に発見されたにちがいない。それは、今のわれわれが想像することの難しい情景のなかで、地面に書かれた図などをもって見出されたのであろう。だがこの定理の内容は、発見者においても、それを2000年以上後に理解するわれわれにおいても、同一のものとして把握される。それは、それを受け取る人の主観的な意識のありようとは関係なく正しいのである。数学や論理学で主題となる命題は、このように、主観から独立してそれ自体で妥当するという特徴をもつ。しかし、にもかかわらず、それらを認識するには、われわれは一人一人の主観的な意識の働きに依拠する以外にない。「数」「集合」「概念」「判断」「真理」「証明」など、それ自体で妥当する客観的な事柄を、主観的な意識の作用はいかにして捉えることができるのかを探究することが、『論研』におけるフッサールの課題だったのである。

「志向性」が、このように主観と客観とを架橋する概念を意味していたことは、あらためて銘記されねばならない。晩年の『危機』においてフッサールは、「（1989年頃、私が『論理学研究』を仕上げている間に）この普遍的な相関関係のアプリオリという考えがはじめて浮かび、それは私の心を深く動かしたので、それ以来、私の全生涯の仕事は、この相関関係のアプリオリを仕上げることによって支配された」（VI, 169）と述懐している。『論研』においてはじめて自覚された「志向性」概念が、フッサールの全生涯にわたる課題を指し示していたことは明らかである。

さて、それ自体で存在する論理学や数学の諸概念に意識が関わるということが、どのようなことを意味するかを考えてみよう。それは知覚において事物を捉えることと同様のことであろうか。

もちろん、そうではない。「+」や「=」, 「かつ (und)」, 「あるいは (oder)」といった記号や言語で表わされる事柄が、知覚において事物と同様に与えられるということは、何とも考えにくいであろう。意味をもったものとして理解される語音や記号をフッサールは「表現 (Ausdruck)」と呼んでいるが、この表現にとっては、それに意味を賦与する作用 (Bedeutungsverleihender Akt) が本質的 (wesentlich) なものであるとされている。周知のように、この作用は「意味志向 (Bedeutungsintention)」とも呼ばれている (LU.II/1, S. 38)。例えばわれわれが「このリンゴは赤い」という文を理解する場合、われわれは実際に眼前に赤いリンゴをありありと見る必要はない。言語や記号が意味をもつためには、それが感性的知覚によって満たされている必要はない。むしろ空虚な状態においても意味をもちえるということが、この文が理解される条件なのである。もちろんこの文が感性的知覚によって満たされる場合もあり、その時の作用は「意味充実 (Bedeutunserfüllung)」と呼ばれている。だが、それは表現にとっては「非本質的 (außerwesentlich)」なものであり、付随的に後続する補完的な事柄にすぎないのである (LU.II/1, 50)。注意しなければならないが、「このリンゴは赤い」という文の「赤」の意味が知覚において充実されるというとき、充実を行うのは、そこで感覚された特定の赤色の与件ではなく、「赤 (一般)」という〈意味〉なのである (「充実する意味 (erfüllender Sinn)」)。それは「内容 (Inhalt)」とも呼ばれて、知覚される「対象 (Gegenstand)」から区別されている。このように、『論研』のフッサールは、〈意味〉への意識の関わりを第一次的なものと見なしており、知覚される対象そのものへの関わりは副次的なものにすぎないと考えているのである。

ここで、『論研』第六研究で述べられている「範疇的直観 (kategoriale Anschauung)」に一瞥を加えておこう。当然のことながら、これは『イデーニ I』で「本質直観」と呼ばれるものの先駆形態である。この「範疇的直観」が捉えるのは、上で述べたような〈意味〉にほかならず、それは常識的な意味での知覚とは異なるものであることが明言されている。例えば、眼前に白い紙が置かれているのを見ながら「白」を捉える場合を考えてみると、知覚されているのは「白い紙 (weißes Papier)」なのであり、「白 (weiß)」を捉えるのは、端的な知覚に基づけられた一段高次の直観の作用なのである (LU.II/2, 130ff.)。ありありと知覚される「白い紙」の色は決して完全な白色ではありえない。それは何らかの濃淡や陰影、斑などを含んでおり、なおかつ、そこに存在している特定の紙の上に見られる限りでの白色にほかならない。だが、われわれはそこに、「白 (一般)」という〈意味〉としての色を見て取るのであり、しかも「白 (一般) — 色 (一般) — 空間的事物」という階層関係において見て取るので

ある。このような「白（一般）」のような存在をフッサールは「種（Spezies）」とも呼んでいる。繰り返すが、「範疇的直観」の対象となる「白（一般）」が知覚において充実されるとしても、そこでは、「意味志向」において目指された〈意味〉としての白に合致する（decken）限りでの「白（一般）」が見られるのであって、特定の知覚における白の感覚与件が与えられるのではないのである。

同様にして「 $1+a=a+1$ 」における「+」や「=」のような記号の意味も、範疇的直観によって充実される。それは何らかの知覚において充実されると考えてよいが、「+」や「=」にそのまま対応するものが捉えられるわけではない。黒板やノートに書かれた記号列において使用法が理解されて意味が充実されるとしても、それは事物を捉える感性的な知覚とは別の作用によるのである。

さて、このように、学問で扱われるイデア的概念を解明しようとする探究の道筋においては、知覚は第一次的な重要性をもたない。『論研』では「赤（一般）」や「白（一般）」のような色が例として取り上げられていることが多いため、「範疇的直観」は知覚と同様のものとして誤解されがちであるが、「本質」としての色は、感覚によって捉えられる実際の色ではないのである。フッサールが色を好んで例として挙げるのは、卑近な事例によって〈意味〉や〈本質〉を取り扱おうとしているからだと思われる。だが、これは次善の策であって、本来は「数」「集合」「概念」などの高次のイデア的对象に探究が向かうはずであった。すなわち、数学・幾何学・論理学などの高次のイデア的学問で扱われる対象の解明が目指されたのである。色などの事例をフッサールは、この高次のイデア的对象に次ぐイデア性を備えた事例として用いていると考えられる。このような意味での色は、知覚される感覚的なものではなく、言語的意味を表わしているのである。

6. 原初性への還帰——『幾何学の起源』および晩年の境地

さて先述したように、『イデーニ I』においては、このような『論研』の見方とは逆に、感性的知覚を第一次的に重要なものと見なす見方が取られている。『イデーニ I』以降、「原始的に与える直観」という言い方をフッサールは好んで用いるようになったが、この「原始的（originär）」という言葉は、知覚においてありありと与えられることの本初性を表わしている。

たしかに「意味」や「本質」は、本性的に、知覚において与えられねばならないものではない。だが、そうだとすると、それはどこでどのようにして生じたのであろうか。生じた瞬間があったならば、それは感性的知覚の場面以外にありえただろうか。——『イデーニ I』における論点の変化は、このような問題意識から生じたものだと思われる。「意味」や「本質」を既存のものとして跡づけ的に直観の対象として指定するだけでなく、はじめてそれが捉

えられた現場を、現実の場面として取り押さえる作業を怠ってはならない。このことが、先に見た「理性の現象学」の課題にほかならない。

もちろん、『イデー I』以後のフッサールも、論理学や数学における諸概念や諸認識の妥当性が、そのつど知覚において確かめなければならないとは考えなかったであろう。だが、それへの意識の関わりが可能となっているということは、それがはじめて実現した原初的な現場の痕跡を何らかの仕方を含んでいるはずであり、志向的構成を解明する作業（志向的分析）はこのことを考慮に入れなければならない、とフッサールは考えたはずである。この事情を K・ヘルトは、入門者向けに次のように解説している。

「構成の研究に対しては一連の課題が課せられるが、それらの課題は、あらゆる種類の志向的体験はその原体験〔＝原的な場面〕への関係によって互いに指示しあっている、という考え方によって秩序づけられる。つまり、どの意識のうちにも、事象への近さが欠けている時には、やがて来るかいつか可能な原体験への予示が含まれているというだけでなく、また、それがすでに事象への近さや事象との一致に到達している時には、すでに体験された原体験から絶えず養分を得ているのである。意識はその事象内容からして他の志向的体験を遡示しており、もしそれがなかったら意識そのものが不可能になるだろう。」¹⁶⁾

論理学や数学で主題とされるイデア的諸対象が理解される時、この原初的場面への遡示が何らかの仕方を含まれているのであり、われわれの理解もそこから養分を得ているのである。ピタゴラスの定理を今日のわれわれが知覚において独自に発見することは、あるとしてもきわめて稀であろう。だが、今日われわれはそれを学校で習得することによって理解することができる。この場合のわれわれの理解は、何らかの仕方でもピタゴラスの知覚経験を遡示しているのである。

フッサールの探究は、上方においては、高次のイデア的对象と意識との関わりを捉えようとし、下方においては、それが発生した感性的知覚の場面を取り押さえようとしている。このように両方向に分裂してゆく思惟の運動のなかであって、フッサールの考察は上下動を繰り返していったと思われる。『論研』のフッサールの探究は上方に位置する事柄に向かい、『イデー I』の「理性の現象学」以降のフッサールの考察は下方へと向かって行った。この下方に向かう思考のなかで「受動性」の次元が探究され、「生活世界」が主題化されてゆくこ

16) Einleitung, in: Held, K. (Hrsg.), *Edmund Husserl, Die Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II* (Reclam, 1986), S. 11. 浜渦辰二訳『20世紀の扉を開いた哲学 フッサール現象学入門』（九州大学出版会）、70-71頁。

とになったと思われる。フッサール現象学の「主題的概念」の見定めがたさや、「ノエマ」概念につきまとう二面性は、この両極に分かれる思惟の動向を反映していたのである。

後期のフッサールを検討しようとする場合、この両極へと分裂しながら統一的な思索を形成する動きを念頭に置くことが、理解を深めるための大きな助けになると思われる。たとえば、フッサールの生前に出版された『論理学』(1929年)の内容に、この観点から簡略に触れておこう。『論理学』は、冒頭(緒言)において、学問・哲学が取り組むべき根本的課題が「論理学(Logik)の基礎づけ」にはほかならないことを宣言することから始まっている。論理学の語源となった「ロゴス(λόγος)」というギリシャ語に沿ってフッサールが辿っている思考の道筋は、われわれにとってきわめて興味深いものである。「ロゴス」という言葉を媒介にして、フッサールの探究は言語に向かうからである。周知のように「ロゴス」は、宇宙を統べる「理法」「秩序」であると同時に、それを理解するわれわれ人間の能力である理性を指し、さらにはそれを表現する「言葉」を意味している。

「人間の思考は通常、言語的(sprachlich)に遂行されるのであり、理性のあらゆる活動はほとんどまったく語り(Rede)に結びつけられているとあってよい。」(XVII, S. 23)

このように述べてフッサールは「言語的なもののイデア性(Idealität des Sprachlichen)」の探究に赴く(§2)。この思考の歩みは『論研』と重なっている。『論研』においても、論理学におけるイデア的対象を解明するという課題が提示された後、本論の「第一研究」においてまず言語的意味が探究のテーマとなっていた。この考察のなかで、諸々の経験的な絡み合いが、本質的な意味をもたないものとして考慮の外に置かれ、イデア的意味に向かう純粹な「意味志向」が取り出されたわけである。

やや話が脇道にそれるが、「言語のイデア性」がフッサール現象学においてもっている位置づけや意味あいを、ここで確認しておいてもよいであろう。論理学や数学、幾何学のような高次の学問において主題化されるイデア的諸対象がいかにして存立するかを解明することが、フッサールの最大の課題であったが、「言語のイデア性」は、これらのイデア的対象に次ぐ身分をもったものとして考察に供せられているのである。「ブセファルスは馬である」という文と「この馬車馬は馬である」という文とを考えてみた場合、両者に登場する「馬」は異なる個体を指示しており、発言の状況も異なっている。だが、それにもかかわらず「馬」という語は同一の内容を保持している。このようなイデア的同一性を維持するものとしての言語的意味が、論理学や数学のイデア的性格を探究するための導き手として位置づけられているのである(LU III/1, S. 47)。

そして、この言語的意味は、志向的構成の分析をはじめとするフッサールのさまざまな考

察において規範的な役割を与えられている。「意味志向」を充実するものが「意味 (Sinn)」であるとフッサールが考えていたこと、その具体例としては「赤」のような色があげられていたことは、すでに述べた。このような〈意味〉〈本質〉としての「赤」は、知覚において与えられる感覚的与件ではなく、すでに分節化によって色の分類が確立していることを前提とする言語的意味にほかならない。フッサールはこのような〈言語的意味〉を他のあらゆる志向的構成の分析にも適用していった。そのようにして記述されたのが「ノエマ」の構造であった。

ところが同時に、『論研』と『論理学』とのあいだには大きな違いがある。それは、『論研』でのフッサールが「意味志向」の作用に立ち帰ろうとしたのに対して、『論理学』のフッサールは、すでに共同体のなかで流通している実際の言語に特段の注意を払っているところに現れている。

「国民共同体のなかで生じ、変形してゆき、伝統という仕方で固定化した体系としての言語。ほかの種類の記事とは違って、思考の表現を行う際に用いられる習慣的記事があるが、それらからなる体系としての言語。この言語は、概してその固有の問題を提供する。そのうちの 하나가、ついまいしがたわれわれに生じた、言語のイデア性である。これについて十分な展望を得ることが義務となる。われわれはまた、このイデア性を次のように特徴づけることもできる。すなわち言語は、いわゆる精神的世界ないしは文化世界の対象性という客観性をもつのである。」(XVII, S. 24)

フッサールの思考は、上方の問題を見つめながらも、同時に間違いなく下方に移動している。論理学の基礎づけをテーマにしている以上は、最高次のイデア性に眼差しが向かっているといえるが、それと同時に、そのイデア性の在処を現実の言語のなかを探っているのである。後期のフッサール思惟が、前期に比べて実質的ないしは経験的領域へと下降している次第が確認されるであろう。『論理学』の内容は、大きく見て、前半の「形式的命題論」から後半の「存在論」へと進む構成をとっている。フッサールは、イデア的学問の基礎づけのために、知覚の場面に降り立っているのである。またそれ以外にも『論理学』は、緒言のなかで学問の歴史に言及し、プラトンやアリストテレス、ガリレイやデカルトといった名前をあげているという特徴をもつ。フッサールの思考は現実の歴史にも向かっていったのである。この動きの先に『危機』論稿における歴史考察が位置していることは、もはや多くの説明を要しないであろう。

二つの方向への分裂を含みつつもそれを一つながらに考え抜こうとした姿勢は、晩年の『危機』関連草稿のなかにもさまざまな形で見出される。それがもっとも明確に現れているのは、

『幾何学の起源』においてであろう。『論理学』において現実の言語が着目されていることを上に述べたが、この言語観が、『幾何学の起源』で示された言語論に通じていることは、現象学を学んだことのある者には一目して明らかである。周知のように『幾何学の起源』においては、単に実際の言語が言及されるにとどまらず「文字記号 (Schriftzeichen)」の果たす特別の機能が強調されている (VI, S. 371)。上に引用した『論理学』の箇所末尾でフッサールは「言語は、いわゆる精神的世界ないしは文化世界の対象性という客観性 (Objektivität der Gegenständlichkeiten) をもつ」と述べていたが、この「客観性」ないし「対象性」は、耳で捉えられる音声においてよりも、眼に見える文字記号においてより明確に実現していると言っていることができる。当然のことながら、文字は音声よりもはるかに強固な持続性をもつからである。言語現象のなかでも最も実質的で経験的な色合いを帯びるものに、最晩年のフッサールは着目している。フッサールの思惟は間違いなく下降を続けて最底地に降り立ったのである。

しかも『幾何学の起源』における思考は、感性的経験の場面への下降を含むばかりではない。そこでのフッサールは同時に、幾何学的対象のイデア性が言語のイデア性とは異なる高次の段階のものであることを指摘しているからである。

「ここでのテーマはまさにイデア的对象性であって、それは、言語という概念のもとにあるものとはまったく違うものである。」 (VI, S. 368)

「馬」という語は、たしかにさまざまな場面において同一の意味を保持することができ、その点でイデア性をもつが、このイデア性は、現実中存在する諸々の馬との出会いを前提している。それに対して、「点」や「直線」や「円」といった幾何学的対象は、現実の世界のどこにおいても出会われることがない。われわれが現実に見るのは、黒板や紙に書きつけられた粗雑な図にすぎない。だが、それにもかかわらず、それらを通してわれわれは「位置のみをもって大きさをもたないもの」、「幅をもたず長さのみをもつもの」、「ある点から等しい距離に置かれた点からなる曲線」という幾何学的概念を理解する。このような概念は、経験的・偶然的なものとの関わりから切り離されたところに存立するのである。

思えば奇妙なことであるが、フッサールは『論研』以来テーマとしてきた高次のイデア性を、晩年の『幾何学の起源』においてはじめて正面から取り上げていることになる。それまでのフッサールは、このイデア性に考察の焦点が当てられようとする段になると、それよりも一段下位の「言語的イデア性」に話題を移し、絶えず問題を別の位相に移行させていたのである。『幾何学の起源』における探究は、このような思考の逸脱を矯正しようとする姿勢を表わしているとも見ることができるとはしないだろうか。

デリダが見抜いたように、『幾何学の起源』というテキストの大きな特徴は、このような最高次のアイデア性さえも、書かれた言葉（エクリチュール）によってはじめて歴史的に伝達されることをフッサールが記している点にある。経験から最も縁遠いものが、最も経験的な色合いを帯びたものによって実現されることが明らかにされているのである。二方向に分裂しつつも一つながらに考え抜こうとするフッサールの思惟の特徴は、『幾何学の起源』において、もっとも鮮明な姿をとって表れている。

そのなかで原的な経験への遡行があらためて企てられている。フッサールは、幾何学の概念が歴史においてはじめて登場した場面へ遡ろうとしている。

「われわれの関心は、……最も根源的な意味を遡行的に問うことにある。すなわち、幾何学がかつて生じ、爾来数千年の伝統として存在し、なおわれわれにとって存在し、引き続き研究されている、その根源的な意味を問うのである。幾何学が歴史上初めて登場した——登場せざるをえなかった——際の、その意味をわれわれは問題にする。」(VI, S. 366 強調引用者)

論理学や数学、幾何学がもつ高次のアイデア的对象がいかにして発生したかという問題を、フッサールはようやく具体的経験の場面において設定したことになる。この問題については別稿で詳しく論じたことがある¹⁷⁾ので、ここでは簡略に述べるにとどめよう。

『幾何学の起源』の後半部において、フッサールはこの問題に対する解答を与えようとしている。差し当たってフッサールが検討したのは、実用的な理由から制作物の精巧さが増して行くような過程である。より使い勝手のよい机を求めてより滑らかな平面が追求された結果、幾何学的な意味での「平面」の概念が発生したという趣旨の説明を、フッサールは試みている。だが、このような事実発生的な説明は有効ではない。というのは、このようにして説明されるのは、仮にアイデア性と呼ぶことができたとしても、いまだ感性的性質を帯びた低次の形態的アイデア性にすぎないからである。幾何学的な意味での「平面」とは、拡がりのみをもって厚さをもたず、手の感触によって捉えられるものとは根本的に異なるものでなければならない。感性的経験において捉えられる形態的なものと幾何学的なアイデア性とのあいだには、深い深淵が横たわっているのである。

この深淵を飛び越えることは、原理的には不可能であるはずである。だが現実には、この不可能な飛躍が実現している。フッサール自身もこの問題に気づかないわけはなかった。『幾何学の起源』後半部の叙述は、この問題に答えるために費やされていると見ることもできる。

17) 拙稿「晩期フッサールにおける歴史」、『人間環境学研究』第2巻第一号（広島修道大学人間環境学会，2003年9月）所収。

ここでフッサールが拠り所にしようとしたのは「歴史の目的論」である。はじめから目的点の定まった運動を歴史は辿っており、幾何学の概念が成立した事情も、この運動の帰結として説明されるのである。晩年のフッサールは、歴史の目的論的運動に非常に多くのことを託している。死を迎えるわずか前のフッサールが書きつけた草稿では、それまでの現象学の構成を目的論に基づいて全面的に改定しようとした形跡さえ窺える。ただ、これについて述べようとするれば、われわれは稿を改めなければならないであろう。この部分に関する検討はあえて避け、以下では、今後われわれが検討すべき課題を示して稿を閉じることにしたい。

7. 結語に換えて：「言語と経験」をめぐる課題

われわれは、フッサール現象学の「主題的概念」が一つではないことの確認からはじめ、フランクやメルロ＝ポンティが重視するのとは異なる思考の脈絡がフッサールにあったことを確かめた。われわれをこの脈絡を、「本質直観」という概念を手がかりとして辿ったのである。この脈絡を形成していたのは、論理学をはじめとするイデア的諸学問の基礎づけという課題から出立した探究であった。われわれが見たところによれば、フッサールがこの脈絡を辿って晩年に行き着いたのは、歴史の目的論的運動であった。

もとより、われわれはフッサールと同じ結論に至る必要はない。学問の基礎づけの課題を歴史の目的論的運動に預けることが危険であることは、あらためて指摘する必要もないであろう。歴史の運動を目的論的なものと見なすことは、悪しき形而上学のなす独断的な主張とまったく重なると言わなければならない。

ただ、晩年のフッサールが述べたこのような結論は別にして、二つの異なる脈絡を同時に歩み抜いたフッサールの思索から、われわれは今日なお多くを引き継ぎ、探究してゆくことができる。フッサールにおいて二つの脈絡が共存していた事実のなかに、われわれは、哲学において言語が主題となる根本的な問題場面を見て取ることができるからである。言語のイデア性を洞察して、それを構成する意識の作用へと還帰しようとするとともに、その上でやはり、実質的経験を形成する感性的知覚との関係を考察するということ。さまざまな哲学的言語論において、このような「意味と意識」、「意味と経験」という関係は、考察の機軸をなす基本的視座を与えると言うことができよう。フッサールに二つの主題的概念が見られるということは、フッサールの現象学が、言語を哲学的に探求するための不可欠の姿勢を備えていることを証明するものなのである。

このことを見据えた上で、さらに追求されるべき諸問題を数点だけあげることにしよう。

見られたようにフッサールは、意識の作用（意味志向）が受け取るべき〈意味〉として「赤（一般）」のような色をあげ、さらにそれを「直観」の対象と見なしていた。だが、色をこの

ように直観の対象として指定することは、やはり違和感を感じさせずにはおかないであろう。このように色を扱うことは、色が物と同じように捉えられるかのように思わせるからである。だが、考えてみれば、色ほど事物対象と本性を異にするものはないであろう。事物対象はかならず形をとってわれわれに現れるが、ロックが「第一性質」と「第二性質」とを区別したように、形と色は性質を共有しないからである。色の区別が文化によって異なるものとなっており、たとえば「赤」を意味する言葉が、言語圏によって違う波長の範囲を指していることが、文化人類学などでよく指摘されるが、この現象を見れば、色の把握は、物の把握とはまったく異質の分節化に基づいていることが分かる。ソシュールの「積極的事項なき差異」という概念が示すように、「赤」は「青」「黄」「白」等々と異なるものとしてのみ捉えられるのであり、色の把握はほかの色との差異においてはじめて可能なのである。色の把握は「赤／黄／青……」のような言語的分節化を基礎としているのである。

フッサールは、一方において色のあり方を正しくとらえて、言語的意味の事例として扱っているが、同時に他方において、それを直観の対象と見なしたために、言語的意味に事物と同様の存在身分を与えてしまった。E・トゥーゲントハットは、フッサールがこの点で「意味の対象化 (Vergegenständlichung)」の誤りを犯しているとして批判している¹⁸⁾。たとえば「城は赤い (Das Schloß ist rot)」という文を考えたとき、このなかの「赤い (rot)」が「赤 (さ) (Röte)」に置き換えられて、この文は「城に赤さがある (Die Röte ist im Schloss)」のような文に置き換えられてしまう。だが、トゥーゲントハットによれば、『城に赤さがある (Die Röte ist im Schloss)』のような文が言おうとすることは、『城は赤い (Das Schloß ist rot)』という文に立ち帰ってのみ理解されるのであって、その逆ではない¹⁹⁾。「赤い (rot)」という述語は、「赤 (さ) (Röte)」という名詞に置き換えられる以前に、述語として本来の意味をもっている、というわけである。

トゥーゲントハットはこのようにフッサールを批判し、ヴィトゲンシュタインと同様に「使用規則」によって述語の意味を説明する方向に向かう²⁰⁾。すなわち、「……は赤い」という述語の意味は、それに対応する本質や対象として指示されるのではなく、「リングは赤い」「イチゴは赤い」「キュウリは赤くない」等々の実例があげられるなかで〈示される〉という。このような説明によれば、言語が意味をもつときの基本的単位は「文」だということになる。述語の意味を文から独立させて、それだけで主題化することはできないからである。それゆえ、具体的な状況において使用される言語の単位としては、「文」ないしは「命題」が指定

18) Tugendhat, E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Suhrkamp, 1976).

19) *Ibid.*, S. 171f.

20) *Ibid.*, S. 188.

されることになる。現実にはわれわれが「赤」を単独で発話することはない。われわれは「赤！」と叫ぶことはあるが、それは「いま信号は赤だ、停止せよ」ということを言おうとするような場合であり、表面的には語が単独で発せられているが、その本性は文（命題）なのである。このようなケースは「一語文」と呼ばれる²¹⁾。ついでに言えば、このようにして、ハイデガーの「存在 (Sein)」の概念をも言語規則のなかに解消しようとするのが、トゥーゲントハットの構想である。

このように考えてくると、経験に対応する言語の基本単位とは何かという別の根本的問題が、さらに結びついてこよう。たとえばクワインのホーリズムは、この基本単位を非常に広範囲にまで広げようとするものであったと見ることができる。「経験主義のふたつのドグマ」のクワインは、「Quality q is at x; y; z;t」という文のなかの「is at」という部分には対応する経験物が存在しないと見做して、カルナップの経験主義を批判している²²⁾。それによって導き出された論点のひとつは、「外的世界についてのわれわれの言明は、個々独立にではなく、ひとつの団体として感覚的経験の裁きに直面する」²³⁾ ということであった。この時期のクワインが言う「言明 (statement)」は「文 (sentence)」と同義であると考えられる²⁴⁾。「ふたつのドグマ」におけるクワインは、個々の文には経験に対応する言語的単位たる資格はないと見なしているのである。経験に突き合わせられる言語の単位は、一群の複数の文以外ではありえず、個々の文は、背景的知識を形成する多くの潜在的な文と連結していなければ経験的な意味をもたない。そう考えるのがクワインのホーリズム（全体論）である。それゆえ、ある文が経験によって反証されるように見える場合でも、それと潜在的に関連している別の文を修正することによって維持されることも可能だとされる。

「ふたつのドグマ」のクワインでは、「これはテーブルである」のような単純な文ですら、ほかのさまざまな知識との連動してのみ経験と関連することになる。「テーブル」とはどのような事物かという知識、それを見る際の光線の状態についての知識、それを見る自分の身体の機構に関する知識など、非常に多様な知識が動員されるというのである。

クワインのホーリズムは極端な立場かもしれないが、言語と経験の関わりというテーマについて探究するために参照しなければならないものであることは、もとより間違いない。本稿にはそもそもこのような問題を論じる意図はなかったため、この点にこれ以上立ち入ることは、残念ながら避けざるをえないが、「本質直観」というフッサールの主題的概念が、「経

21) 野矢茂樹『哲学の謎』（講談社現代新書）、149頁参照。

22) Quine, W. v. O., "Two Dogmas of Empiricism", in: *From a Logical Point of View* (Harvard, 1956), p. 40.

23) *Ibid.*, p. 41.

24) 清塚邦彦「クワインの経験主義」、『山形大学紀要（人文科学）』第14巻第3号（2000年）、243頁、注(7)を参照。クワインに関する本稿での叙述は、多くをこの論文に負っている。

験と言語との関わり」という哲学の根本的問題系に直結するものであったことは、最後にもう一度思い起こしておくことにしたい。

われわれは、フッサールの「本質直観」という概念を検討することによって、「経験と言語との関わり」という根本的な問題領域に到達した。この問題系をさらに探究してゆくことが、われわれ研究者の課題として残ったと言えよう。