

『現象学入門』 検証

宮国淳

2012年1月31日

(2012年2月27日第2章修正、2012年8月15日第1章修正)

<URL> <http://miya.aki.gs/mblog/>

『現象学入門』（竹田青嗣著、NHK ブックス）は、<還元（エポケー）>、<内在>の明証性、という方法・考え方を、私に教えてくれました。このお陰で、私の思考は非常にクリアーになりました。素晴らしい本との出会いだっただと思います。

一方で、「純粹意識」「生活世界」「気遣い」（「意味」についての見解）その他様々な部分において、常に違和感を感じていました。それらの違和感を説明し尽くす、という目的でこの文章をまとめてみました。

要点から言うと、竹田氏（そしておそらくフッサールも）の見方は、主体・客体の枠組みを取り払うためにドクサを取り除いて「疑いえないもの」「疑う意味のないもの」、つまり「原的な体験」「原的に与える働きをする直観」というものを見つけていこう・・・というものであるにもかかわらず、その出発点で既に<私><自我>、あるいは<私>の“内側”“外側”というものが前提されてしまっている、ということです。還元（エポケー）が不十分であるために、<自我><純粹意識>というものを、<内在>として体験していないにもかかわらず“絶対的な体験”としている、そのために「意味」の把握についての見解に混乱が生じているのではないかと、思います。

<私>あるいは<自我>というものを前提としないということは、普通に私たちが感じている感情、想起、記憶、想像、さらには判断・思考、それらも、いわゆる「原的な体験」であると考えられます。なぜなら、それらは私たちが実際に“感じた”ことだからです。それらが脳によって構成されたものだということはあくまで事後的な分析です。つまり私たちの身体や脳で起こっていること、そしてその中で私たちが感じる事ができたこと、それらすべてが、私たちの「原的な体験」そして<内在>なのです。

<目次> ※()内はページです。

1. 原的な経験かどうかの判断と憶見（ドクサ）かどうかの判断は別のものであるということ (2)
2. <私>は因果関係から導かれた概念である (3)
3. <私>の”内側”・”外側”をエポケーしてみる (5)
4. <内在>的には「思考」とは与えられるもの (8)
5. <還元（エポケー）>が不徹底であるために生じる混乱 (9)
6. どれも因果関係の把握であることは同じ (12)
7. 「感情移入」「共感」は<内在>である（「間主観性」について） (14)
8. 「意味」こそが「倒錯」ではないのか (16)
9. フッサールの言う「生活世界」は、単なる「主観」のことである (18)
10. <内在>と<概念>、<体験>と<名前>の混同 (19)
11. 因果関係と目的論的關係との混同 (22)

本文において、引用部分（イタリックで示してあります）は指定がない限り『現象学入門』（竹田青嗣著、NHK ブックス）の文章です。

1. 原的な経験かどうかの判断と憶見（ドクサ）かどうかの判断は別のものであるということ

具体的な例を挙げてみます。

- (1) 赤いものを見た
- (2) その赤いものを「リンゴ」と判断した

(1)が<内在>、原的な体験であることは、理解しやすいですが（「赤い」という言葉そのものは<内在>ではありませんが、そう説明するしかないので、とりあえず「赤い」と表現しています）、(2)については、「リンゴ」と判断してしまったこと、これもその人の体験です。竹田氏によると、フッサールは、「本質直観」（つまり(2)の判断）も「原的に与える働きをする直観」であるとしています（47 ページ）。一方で、これがいわゆる「超越」であり、この時点で多少のドクサを含む可能性があるとも述べています（88 ページ）。これらの記述は一見、互いに矛盾しているように感じられます。

彼は、一切の認識、判断のいちばん底にその根源となるものがある、それは「原的に与える働きをする直観」である、と言うのだ。この「原的に与える働きをする直観」は、ふたつある。「知覚直観」および「本質直観」がそれだ。（47 ページ）

人間の個々の経験の「明証性」（たしかに事物がいまここにあるという直接経験の確実性）の基礎として、単なる<知覚>直観のほかに、どうしても<本質>直観、つまりものごとに含まれる<知>=概念を“直観”する働きを考えざるをえなくなる。（67 ページ）

これまでわたしたちは、たとえば目の前にあるリンゴを見る、という日常の具体的な経験を、まず疑いえない直接経験のように見なしてきた。だがこれを<還元>の視線で見直すと、「リンゴがある」というひとつの経験（=事象）にすら、ある意味でのドクサがつきまとっていることが明らかになる。（87~88 ページ）

これをどう説明すれば良いのでしょうか・・・？

ふつうひとは、リンゴを一瞥しただけで、それがリンゴであること、およびリンゴがなんであるかを“直観”しているのであって、まず、赤い色、丸さ、重さ、つやなどの諸要素を「原的に」<知覚>し、つぎにそれを意識的に統合して一個の丸いリンゴの<知覚>像を得ているわけではないからだ。（67 ページ）

しかし、大事なのは、このリンゴに関する<知>=概念は、彼の中にすでに形成されていた理念的構築物として現れてくるのであって、けっして心の思惟的な生産物として現れるのではないという点だ。ひとはリンゴを見て、それをミカンだと確信したりできない。（71 ページ）

確かに、「リンゴ」と判断したこと、それは”判断してしまったこと”でもあります。そして判断してしまったこと、それ自体は私がそう思ってしまったこと、不可疑的な体験だと思いません。一方で、

<超越>とは、これは机である（ない）とかリンゴである（ない）、とかいうひとつの確定、同定を意味する。しかしこの同定は原理上いつも可疑的である。（96 ページ）

「リンゴ」と判断してしまったこと、その内容に関しては、疑うことが可能なのです。
下の場合はどうでしょうか？

- (1) 黄色っぽいものを見た
- (2) その黄色っぽいものを「リンゴ」と判断した→よく近づいてみたら「リンゴ」ではなく「梨」だった

この場合も、(1)黄色っぽいものを見たことも「原的な体験」＜内在＞と言ってよいでしょう。
(2)その黄色っぽいものを見て、思わずその人は「リンゴ」と判断してしまいました。この”判断してしまったこと”も、動かし難い、疑いえないものではないでしょうか。判断そのものは間違えていますが（それも事後的な判断ですが）。

要するに、思考したこと、判断したこと、という事実関係については、やはり「原的な体験」＜内在＞と考えると良いのだと思います。つまり、

- ・思考・判断<注1>したことそれ自体は疑いようのない体験であるが、
- ・思考・判断した内容については、それにドクサ（憶見）が入っているか、あるいは正しいか間違いかの分析ができる

つまり”考えてしまったこと、その事実体験”と、”考えてしまった内容”とは別のことなのです。

そして、その判断した内容に、実際に感じた体験（＜内在＞）以外の要素、つまりドクサ（憶見）が紛れ込んでいないか、綿密に検証することが、＜還元（エポケー）＞のやり方なのです。

<注1> もちろん＜内在＞とはそのときの体験、そのとき感じた心の動きであって、言葉そのものではありません。そして、その時の心の動きを、「思考」「判断」という言葉できちんと表現できているのか、そこに概念の適用の間違いがないか、という検証の余地はあります。

2. <私>は因果関係から導かれた概念である

次に、＜私＞、あるいは＜私＞の「意識」について考えてみます。『現象学入門』の中の、デカルトに関する記述です。

まず＜私＞は確実に存在する（われ疑うゆえにわれあり）。そうだとすれば、＜私＞がさまざまな「観念」を持っていること、このこと自体もそれ自体としては疑いの余地をいれない。（25 ページ）

デカルトはつぎのように考えた。人間の理性は、いったんこの現実を疑おうと思えば、一見どんな明らかな事柄であってもそれが「本当に存在するかどうか」を疑う権利をつねに持っている。＜世界＞についての意見といったものでなくても、たとえば目の前にある石ころのようなものでもいい。論理的には誰も、それが確かに実在することを証明できない。（37 ページ）

中途半端な懐疑論者たちよ。私は誰もこれ以上は考えられない徹底的な「懐疑」のかたちを示しておく。君たちの言うとおりに、一切は「夢」ではないと確証する権利を誰ももっていない。その前提を認めた上で私は、なおそこにどうしても「疑えないもの」があることを示そう。デカルトはそう主張するのである。

「世界」、「他人」、「自然物」といったものはおろか、人間は自分の「身体」や「観念」すら確実に存在するものかどうかを疑うことができる。しかしさまざまな観念を持っているこの〈私〉、これだけはどうしても疑えないものとして残るはずだ。世界中のあらゆるものは疑いうるが、心の世界を持つ〈私〉というものの存在、これだけは疑えないものとして残る。したがって誰でも、ものごとを考えようとするかぎり、この唯一「確実な」場所であるコギト（〈私〉）から考え始めないわけにはいかない。これが思考の始発点となるべきなのだ、と。（38～39 ページ）

「われ疑うゆえにわれあり」「われ思うゆえにわれあり」というフレーズはよく聞きますが、本当にそうでしょうか？ 私たちは、日々何を感じているのでしょうか？

- ・お腹がすいた、何か食べたくなった
- ・怒りを感じた
- ・（怪我をしていて）痛い
- ・リンゴを見た
- ・ピアノの音が聞こえた
- ・サッカーをしたくなった

そういう雑多な、視覚、聴覚その他の五感、さらに感情・欲望など、いろいろなものを感じていると思います。しかし、〈私〉そのものについて感じているのでしょうか？

痛い、楽しい、〇〇したい

といった五感、感情・欲望を感じているのみで、本当に「意識」というものを感じているのでしょうか？ 実際のところは、いろいろなものを見ている、聞いている、感じている、そこから、「意識」という概念を抽出しているだけなのではないのでしょうか？・・・自分自身の感覚をよくよく振り返ってみると下のことが分かります。

あくまで感じているのは、感覚そのものであって、「意識」を感じているのではない。感覚を感じている（感覚がある）、その事実から、「意識」がある、と判断している。

私たちは、日々なんらかの感覚を感じています。何かが見えたり、何か聞こえたり、何かを感じたり（お腹が痛いとか、悲しいとか）しています。そこには、〈私〉あるいは〈私〉の「意識」という感覚それ自体は、どこにもありません。

それにもかかわらず、何かが見えたり聞こえたり、感じられたりするためには、それを見たり聞いたり感じたりする〈主体〉があるはずなのでは・・・？ というふうに、いやおうなしに〈因果関係〉の枠組みを使って思考・判断してしまうのです。何か見えた、聞こえた、感じた、ということと、〈私〉がいる、という判断・断定の間には、一種の飛躍というか、要するにドクサ（憶見）が入り込んでいます。

そもそもが、何か見えた、聞こえた、感じた、そのことに対し、別にわざわざ原因を探さなくても良いのです。それでも、何かそこに〈原因〉がないとじっくりこない気持ちになってし

まう、何らかの現象が起こるためにはその<原因>がなければならない、といやおうなしに考えてしまっているのです。そして、その<原因>となる、見える・聞こえる・感じるための<主体>があるはずだ、と判断しています。

私たちが、一般的に感じている<私>の存在の確信というものは、その「因果関係」に対する確信であって、<私>というものを<内在>として体験しているわけではないのです。

「我思う、ゆえに我あり」・・・つまり、「ゆえに」ということは、”思う” からこそ、そこに<私>という<主体>がいるはずなのだ、<私>という<主体>があるからこそ<思う>ことができるのだ、という因果関係を想定しているのです。

実在ではない「はたらき」というもの、と表現したところで、結局は同じことです。何かが見えた、聞こえた、感じられた、あるいは判断が下された、という<内在>的体験から、見えたり、聞こえたり、感じたり、判断したりするためには、何らかの「はたらき」があるはずだ、という因果関係を推測しているのです。

3. <私>の”内側”・”外側”をエポケーしてみる

具体的経験を含めたさまざまな類推・憶見のありようをそのはじめの出どころに<還元>してみる。それらの類推や、憶見の根をなし、しかもそれ自体はもはやどんな意味でも憶見とは言えない、経験のいちばん原型の場面へと。すると「純粹意識」と呼ばれるものが衣装の”はぎとり”の作業の最後の”残余”として取り出せる。フッサールはそう言う。

まずこの考え方は、デカルトが疑いうるものの一切を疑って、最後に唯一確実なものを「コギト」として取り出したのと、手順としては同じである。しかし大きな違いがある。デカルトはコギト(=考える<私>)こしが疑えない最後のものとして残ると言い、そこから<神>の存在証明を行った。これに対してフッサールは、ほぼ同じものを「コギト」という代わりに「純粹意識」と呼ぶのだが、これはコギトのように実在するものと考えられているのではなく、ただ人間の経験や世界像一般を可能にしているいちばん基礎のはたらきそのものとして取り出されているのである。だからこれは、存在=実存するものではなく、したがってまたその他のなんらかの存在の確証の手がかりにはならない。

<還元>のわかりやすい例をつぎのように考えることができる。

まず人間の世界像をたまねぎのようなものを考えてみよう。たまねぎのいちばん芯には、たまねぎの「皮」の組織をつぎつぎに作り出していく芽の部分がある。<還元>が世界像というたまねぎの皮をどんどんいいでゆく作業だとすると、いちおうこの芽が残ると言えるだろう。デカルトはこの芽をコギトを呼んだわけだ。ところがここで注意すべきは、「純粹意識」というのは芽そのもの、つまり実在物としての芽というより、むしろ新しい組織を作り出していく芽の「はたらき」それ自体のことを指しているという点だ。「純粹意識」は、<主観>にとって世界や世界の中の事物の存在の確信を作り出していく「はたらき」のことだから、それ自体が存在(実在)物であるとは言えない。だからそれは、ただ世界の中の事物存在の確信を作り出すとともに、<私>という存在の

確信を作り出すだけのものであって、最後の実在物として残るわけではない。(82~83 ページ)

ここで「純粹意識」という概念が出てきました。〈還元〉によって疑いうるものを取り払ったら「純粹意識」が”残余”として取り出せる・・・「内在」が”残余”として残る、というのであれば納得できるのですが・・・

「純粹意識」とは、〈主観〉にとって世界や世界の中の事物の存在の確信を作り出していく「はたらき」とのことだそうです。そして、81 ページの図3によれば、純粹意識は、(1)純粹な「意識相関者」(2)「純粹自我」(生の根源的動機)に分けられ、(1)純粹な「意識相関者」はさらに諸表象(像)とその関係、とに分けられるようです。

いまここに超未来のスーパー・コンピュータゲームがあって、ゲームを行うものは、自分の視覚、聴覚、味覚、嗅覚、触覚の神経中枢にコンピュータからの刺激を直結されているとする。スタートボタンを押すと、彼はたちまち現実そっくりの冒険の〈世界〉に入り込むことになる。

いま、ゲームを行うものがこの世界をシミュレーションによる擬現実であることを知らなかったらどうなるだろうか。彼は、その世界に現れる事物の一切を実在する”現実”であると信じるに違いない。ところで現象学の課題は、この信憑がどのように生じるのかを明らかにする点にある。そのために現象学は、このゲームを行う人間の”現実”を構成しているところのものを一旦その要素に〈還元〉し、かつ要素間の関係構造を明らかにしようとするのである。

この例で考えれば、わたしたちはまずゲームを行う人間に加えられた感官刺激から生じる感覚的諸像を要素として取り出せる。しかしそれだけではなく、これをつねに統合してひとつの経験へとまとめ上げる〈自我〉の「はたらき」を別の要素として取り出せるであろう。つまり、外側から与えられていることが特定できるものと、与えられたとは言えない内側の「はたらき」、というふたつの要素に区別することができるわけだ。いま、この前者を「意識相関者(意識内容)」、後者を「純粹自我」と呼ぶことにする。(83 ページ)

すると、”現実”の確信を構成するものはここで、1. 〈意識〉に与えられる対象的与件と、2. これに対する〈意識〉の関係づけの「はたらき」(能作)に分けられることになる。

こうしてフッサールは、さしあたりの作業仮説として、世界に対する人間の自然な信憑を、ふたつの要素、意識の対象的与件と「純粹自我」へと〈還元〉するわけだ。(84 ページ)

〈還元〉するということは、主体・客体の枠組みを取り除くのが目的であるにもかかわらず、その出発点で既に〈私〉の”内側””外側”という枠組みが前提されてしまっているのです。

”外側”からやってくるもの、そしてその「情報」をまとめる”内側”の「はたらき」(83 ページ)

まさに、主体・客体、あるいは因果関係の体系(=客観世界<注2>)の思考が既に前提となってしまうのです。

<還元><エポケー>というのは、この”外側” ”内側” という枠組みを一旦疑い、その”外側” ”内側” を成立させる思考の仕組みを考えていくものなのではないでしょうか。

・・・例えば、ある痛みを感じたとします。
これは”外側” から与えられたものでしょうか？
与えられたとは言えない”内側” の「はたらき」なのでしょうか？

耳鳴りが聞こえてきます。
この音は、ひょっとして”内側” からではなく、”外側” から聞こえている音なのかもしれません。

目を閉じると、あるメロディーが浮かんできました。
これは”外側” からやってきたメロディーでしょうか？ 私が作り出したメロディーなのでしょうか？

”悲しい” と感じました。
この感情は”外側” からやってきたのでしょうか？”内側” の、いわゆる”心” の働きなのでしょうか？

ちょっと離れたところに何かありました。
それが何なのか気になってしまい、よく見てみました。
ずっと眺めていると、ああ、あれは「リンゴ」だ、とやっと分かりました。
見た→気になって考えてしまった→「リンゴ」だと分かった
あくまで、これら事実のみが<内在>として感じられています。
・・・そこに”内側” の「はたらき」という<内在>はどこにもありません。

なぞなぞの問題を出題されました。
無視するわけにもいかず、答えが何かどうしようもなく気になってしまい、ついつい考えこんでしまいました。
すると、突然「ああ、その答えは〇〇だ！」とひらめきました。
・・・ここにも”内側” の「はたらき」という<内在>はどこにもありません。

”外側” からやってきた、あるいは”内側” の「はたらき」というのは、現象学的に言えば恣意的な線引き・分類、あるいは事後的な分析なのです。<還元><エポケー>を行うのであれば、この”内側” ”外側” がドクサ（憶見）ではないか、と疑う必要があるのです。

<内在>それ自体は、決して「はたらき」ではありません。私たちは、見たり、聞いたり、自らの欲望や感情を感じたりするのみなのです。<還元>という方法により取り出せるのは、<内在>のみなのです。”<意識>の関係づけの「はたらき」というものは、あくまで類推・憶見に分類される話なのです。86 ページの図には、

<自然的世界像>－類推・憶見＝<純粹意識>

とありますが、そうではなく、

<自然的世界像>－類推・憶見＝<内在>

なのです。

<注2>この文章の中では、「客観世界」＝概念・因果関係の体系、という意味合いで使っています。それ以上の意味はありません。後ほど説明しますが、概念・因果関係の体系の構築＝思考 でもあります。

4. <内在>的には「思考」とは与えられるもの

次に気になった表現は、

外側から与えられていることが特定できるものと、与えられたとは言えない内側の「はたらき」、というふたつの要素 (83 ページ)

の中の、「与えられている」「与えられたとは言えない」の部分です。これについては、3. <私>の”内側”・”外側”をエポケーしてみるの項である程度触れました。

目を閉じると、あるメロディーが浮かんできました。

これは”外側”からやってきたメロディーでしょうか？ 私が作り出したメロディーなのでしょうか？

ちょっと離れたところに何かありました。

それが何なのか気になってしまい、よく見てみました。

ずっと眺めていると、ああ、あれは「リンゴ」だ、とやっと分かりました。

見た→気になって考えてしまった→「リンゴ」だと分かった

あくまで、これら事実のみが<内在>として感じられています。

・・・そこに”内側”の「はたらき」という<内在>はどこにもありません。

なぞなぞの問題を出題されました。

無視するわけにもいかず、答えが何かどうしようもなく気になってしまい、ついつい考えこんでしまいました。

すると、突然「ああ、その答えは〇〇だ！」とひらめきました。

・・・ここにも”内側”の「はたらき」という<内在>はどこにもありません。

これらの思考・判断も、<内在>として私たちは感じています。

- ・何かの疑問・違和感というものも、いやおうなしに湧いてきてしまったものですし、
- ・その疑問を解決したい、という感情も、いやおうなしに湧いてきてしまったものです。

そして、

- ・それについて、いやおうなしに考えてしまう、
- ・そのとき、思考の手がかりとして何が必要なのか・・・自分の頭に浮かんできます。

そして考えた末、

・突然「答え」が浮かんできます。答えが「分かった」とき、(知りたいものがどんなものかにもよりますが) 喜びの感情、あるいはほっとした感情、あるいは恐怖の感情・・・いろいろなケースがあるでしょうが、なんらかの感情が沸き起こってきます。

・・・このように、私たちの「思考」それ自体も、その過程をよく振り返ってみれば、「与えられた」としか考えられないようなことばかりです。

人が「考える」「思考する」ということは、“私たちの日々の体験を、概念化し因果関係の体系に組み込もうとする”ことであり、「分かった」「理解できた」ということは、“私たちの日々の体験を、概念・因果関係の体系に組み込むことができた”ということなのです。そして概念・因果関係の体系とは、これまでの体験の記憶の集積のことでもあります（体験のすべてではありません）。

「分からない」ということは、私たちの体験（＜内在＞）をうまく既存の概念で表現できない、あるいはある現象が生じる理由が分からない、つまり因果関係が掴めない、ということに他なりません。そして、概念・因果関係の体系として記憶している過去の体験と、現在の体験とが重なり合ったとき、あるいは因果関係が把握されたとき、「分かった」と感じているのです。

※ ただ、「心像」として知らないうちに記憶していることが、知らないうちに「分かる」と似たような感情を引き起こすことがあります。これについてはまた別の機会に論じてみたいと思います。

一定の条件がそろって初めて、感情を伴った「分かった」という感覚が体感されるのです。その感情は、私たちが好きなときに好きなように感じられるものではありません。

このように、＜内在＞のレベルでは、「思考」であっても”与えられる”ものなのです。そして＜内在＞においては、（与えられたとは言えない）＜意識＞の「はたらき」それ自体はどこにもありません。もちろん、現象学的ではなく一般的な認識における「意識」も、＜内在＞として感じられることはないのです。

5. ＜還元（エポケー）＞が不徹底であるために生じる混乱

『現象学入門』では、現象学的＜還元（エポケー）＞という方法について、解説されているのですが、その＜還元＞自体が不徹底であるために、＜自我＞＜意識＞というものを＜還元＞しきれなかったために、＜内在＞としては現れない＜自我＞というものを「絶対的体験」と想定してしまっているのです。

私たちの「生のありありとした経験世界」とは、＜内在＞それ自体のことなのであって、竹田氏の言う「実在」とは、ときには＜内在＞ときには「客観世界」ともとれる、あやふやな概念となってしまっているのです。

＜自我＞はさまざまな因果の束だという答え方は、じつは現象学でいう＜超越項＞にほかならない。ここでは＜自我＞という極、つまり、＜意識＞がつねに疑いを発しそのつど＜内在＞にむけてさまざまな＜超越項＞を験す能力それ自体が、身体や無意識や社会や他人という＜超越項＞へと”還元”されていることがわかる。ところが、＜自我＞＝＜内在＞はさきに見たようにたまねぎの芽ではなくその「はたらき」自体だから、原理的にどこにも＜還元＞することはできないのである。

たまねぎの芽はその「皮」（組織）なしにはやっていけないということではできても、「皮」がその「はたらき」を作るとは言えないからだ。だから現象学的な＜自我＞とは無意識、身体、他者へと＜還元＞されることはできず、むしろあらゆる＜超越項＞を＜還元＞する動機それ自体であり、またさまざまな＜超越項＞の何であるかを確かめ規定する根拠それ自体なのである。（100ページ）

このように考えてみると、わたしたちは現象学的なく自我>という極を、もはやそれをどこにでも”還元”できない極であるという意味で、ひとつの「絶対的体験」と呼ぶことができる。フッサールによれば、「この絶対的体験こそは、経験的体験の意味を成立させる前提にほかならない」(第54節)。(100ページ)

私は、4. 「内在」的には「思考」とは与えられるものの項において、「思考」そして「確信」、そのものは「与えられた」ものである、と述べました。そして、<自我>というものは<内在>として感じられるものではありません。つまり、<自我>=**<内在>**ではありませんし**「絶対的体験」**でもありません。なぜなら**「体験」**さえしていないのですから・・・

なぜならすくなくとも<知覚>は、<意識>の(意識的、無意識的を問わず)この志向の能力にかかわりなく、いわば<意識>という「絶対的な存在の王国」(第76節)の中で、ほぼ唯一の<異人>として立ち現れるものだからだ。(106ページ)

そもそもが、<意識>という**「王国」**、<意識>という**舞台**のようなものは**<内在>**として**感じられてさえいないのです**。私たちはついつい<意識>という舞台のようなものを想定して、それに様々な<内在>あるいは感覚が飛び込んでくる印象を受けがちだと思います。しかし、**2. <私>は超越である**において私は、あくまで<内在>として感じているのは、感覚そのものであって、「意識」を感じているのではなく、感覚を感じている(感覚がある)、その事実から「意識」がある、と判断しているのだと述べました(<意識>を<還元(エポケー)>したのです)。

つまり、<私>の<意識>、あるいは<意識>の舞台のようなものは、現象学の言葉で言えば、<内在>そのものではなく、ドクサ(憶見)を含む可能性を持った「超越」なのです。<意識>という「王国」の<異人>/そしてそうでないもの、という区別それ自体が、まさに主体・客体の枠組みにおける思考なのです。

すべての**実在的統一**は「**意味の統一**」である、と。意味の統一というものは、意味付与的な意識を前提し、この意識の方は、絶対的であり、それ自身がふたたび意味付与によって存在するものではない。(101ページ)

「これは机だ」、「これは友人何某だ」、「ここは私の家だ」、「私は東京に住んでいる」。これらの確定は先に見たように現象学的にはすべて<超越>である。こういう現実の認識はしかし、ふだんは自明のものだ。ただ、なんらかの理解でそれを疑う必要が生じたとき、わたしたちはいつも必ず<内在>に立ち戻ってこれを確かめうる可能性をもっているわけだ。

ところがこれらの感覚は、さまざまなく知覚>の体験流から、そのつど<意識>の「**志向的統一**」によって与えられているものである。フッサールはこの志向的統一を「**意味統一**」とか「**意味付与**」と呼ぶ。たとえば、<意識>がある**痛み**を表象したとき、それがたとえば父親に叱られて頭をゴツンとたたかれたという**意味**の了解を伴わなければ、この痛覚は、くやしいとか情けないとかいう感覚を伴った日常のありありとした事象(実在)として**経験**されないのである。

こうしたことから、現象学的には、わたしたちの生のありありとした経験世界（＝事象の实在）は、すでに、絶対的に与えられている＜意識＞の体験からなんらかの変容をこうむったものだ、と見なされうる。（101～102 ページ）

この文章の中の、

たとえば、＜意識＞がある痛さを表象したとき、それがたとえば父親に叱られて頭をゴツンとたたかれたという意味の了解を伴わなければ、この痛覚は、くやしいとか情けないとかいう感覚を伴った日常のありありとした事象（实在）として経験されないのである。

・・・という表現についてですが、＜意識＞という概念が既に前提されてしまっているのは間違いだ、ということは既に述べました。そして、

- ・頭をゴツンとたたかれた
- ・痛みを感じた
- ・叱られた
- ・くやしくなった、情けなくなった

これら様々な出来事の関連、

頭をゴツンとたたかれた→痛みを感じた
叱られた→くやしくなった、情けなくなった
父親は叱ろうとした→頭をたたいた

竹田氏が、＜意識＞の「志向的統一」と読んでいるものは、まさに「思考」そのものです。つまり因果関係の把握なのです。おそらく竹田氏の中では、

- ・思考＝能動的なもの
- ・＜意識＞の「志向的統一」＝与えられている感覚

という、主体・客体の枠組みが既に前提されてしまっているのです。しかも・・・

ところがこれらの感覚は、さまざまなく覚の体験流から、そのつど＜意識＞の「志向的統一」によって与えられているものである。（101 ページ）

確か、＜純粹自我＞は、”外側”から与えられたとは言えない「はたらき」である、という説明もされていたような気がします。

私は、4. ＜内在＞的には「思考」とは与えられるものにおいて、「思考」というものも＜内在＞的には与えられるものである、と述べました。＜内在＞レベルにおいて、能動・受動という言葉はありえないのです。能動・受動というものは、あくまで客観世界（概念・因果関係の体系）での話なのです。

6. どれも因果関係の把握であることは同じ

中世以前の世界では、世の中のさまざまな因果を定めていたのは神学的な教義だった。もっと簡単に言うと、世界がどうなっているかという神の摂理の教え（図式）を、ひとびとは教会から受け取っていた。世界は、天国、地上、地獄という階層をもち、それらのあいだをどういう秩序がゆきわたっているかを、ひとびとは当時の知識階級である僧職者たちから教わったわけだ。しかしそのことはひとびとにとってべつに不都合でないばかりか、むしろ必要不可欠のものだったと言ってよい。

合理的な思考というものは、そもそも人間が自然を生活のために大がかりに利用、開発しようとする必要によって生じたものだ。科学の方法とは、誰でもがいつでもどこからでも「自然」を最大の効率で利用できるように、これを記述の体系としてつかんでおく、という特異な方法を意味している。（21 ページ）

神学的な教義も、科学も、どちらも「世の中のさまざまな因果」なのです。因果関係による物事の把握は、なにも自然科学により始まったわけではないのです。たとえば、下の例について考えてみると、

「そこでは人間に対して腹を立てた動物は病気を送り込み、人間の見方である植物が薬を供給して応戦すると解釈され、「胃病と足の痛みは蛇、赤痢はスカンク、鼻血はリス」等々・・・のせいになされる。」（『レヴィ＝ストロース 構造』現代思想の冒険者たち 20、渡辺公三著、講談社：228 ページ、アメリカ合衆国南東部のインディアン事例）

これらは、

動物が腹を立てる→病気を送り込む
植物＝薬→病気の応戦する（病気を治癒する）
蛇→足の痛み・胃痛
スカンク→赤痢
リス→鼻血

というふうに、やはり因果関係による物事の把握なのです。宗教、呪術、占い、その他科学以前の様々な世界把握も、やはり因果関係の把握のそれぞれのやり方なのです。

一方、科学とは、一言で言えば「客観性」を求める因果関係把握の方法です。「客観性を求める」とは、「誰が見てもそうなる」という確信、あるいは可能性を高めるということなのです。その結果として、自然を利用する効率が高められるかもしれませんし、もちろん、そういう意図を持って科学的な手法で研究・調査が行われることが多いと思います。しかし、それはあくまで科学という方法によってもたらされる産物にすぎないのです。

フッサールによれば、近代の合理主義的世界観はガリレイの測定術に端を発する。近代合理主義の世界観は、三つの大きな特質を持っている。ひとつは、時間、空間の均質性ということであり、ひとつは世界の総体を客観的な因果連関の系列として把握しよう、またそれを計量（数式化）しようという理念、さいごに心身二元論である。（113～114 ページ）

(1) 時間、空間の均質性、ということに関しては、あくまでその時代の仮説であり、科学が進むにつれ、つまり因果系列の網目が広がるにつれ、そうでもないことが分かってきている、つまり必ずしも自然科学的な見方＝時間・空間の均質性とはいえません。また、数値化によって基準を持つことで、かえって不均質性が理解できることもあるのです。

ただこれら数値化された基準というものが、私たちのものの見方を硬直させてしまった面があることも否めません。たとえば、楽しいとき・苦痛なとき、若いとき・歳をとったときそれぞれ時の流れの感覚は全く違います。さらに、計量的な「時間」というものは、太陽や月が昇って沈むという物の動きを基準にしているのみで、「一定の時間」というものの実体はもともとなく、どこを探しても見つかることはありません。それにもかかわらず、あたかも「一定の時間」というものがあるように感じながら日常を過ごしています。

(2) 世界の総体を客観的な因果連関の系列として把握しうる、という見解についても、それは何も科学だけの話ではない、ということは既に述べました。宗教も、この世界の出来事を説明し尽くすための一つの方法だったのです。

客観的な「空間」と「時間」が存在する。実在の真の秩序が存在する。世界の総体は客観的因果関係の網の目として存在する。近代科学のこういった世界像は、必然的にひとびとの生活世界から遊離し、むしろときには生活世界を圧迫するような性格をもったが、この新しい”普遍学”の視線は、近代科学の論理的矛盾を解明し、しかも近代科学の成果を全く別の仕方では生活世界を結びつけることになるだろう。フッサールはそう説く。(143 ページ)

「世界の総体は客観的因果関係の網の目として存在する」。この見方は、おそらくキリスト教的な思考から受け継がれたものなのではないでしょうか。もともと科学的思考は、神様の意図を知りたいという欲求が原動力となっていたという話もあります。(『サイエンスを再演する』という本をテキストに使った大学の講義で聞いた話です)。全能の神様が作り出したこの世界・宇宙の謎を紐解く、それゆえに、客観的因果関係の網の目からなる真の秩序が存在する、ということになるのだと思います。

そして、世界の総体を客観的な因果連関の系列として把握しうることを確信する、この考えは「絶対的真理がある」という思考回路と同じであるということです。現象学的に考えてみれば、「絶対的真理」というものの自体がドクサ（憶見）にしかすぎません。私たちは〈内在〉という私たちの体験と客観世界との突き合わせにより、より「正しい」という確信を持つにすぎないのです。

私たちが明確に言えることは、

世界の総体を客観的な因果連関の系列として把握しうる

ということではなく、

私たちが、世界を把握しようとするとき、いやおうなしに因果関係という思考の枠組みを使っている

ということなのです。

(3) 心身二元論については、ここでは詳しく述べませんが、＜内在＞というものを＜知覚＞というもののみに限定すると説明が非常に困難になると思います。＜内在＞を、見たもの・聞いたもの・感じたもの（感覚、感情、欲望など）、つまりすべての受け取った感覚と規定すると、心身二元論とはあくまで概念・因果関係の系列（つまり客観世界）の話であること、＜私＞の＜心＞も＜身体＞も因果関係を辿って導き出された＜概念＞であることが理解できると思います。

7. 「感情移入」「共感」は＜内在＞である（「間主観性」について）

「間主観性」という概念について検討してみます。

「客観的世界」ということの現象学的な意味本質はなんだろうか。それは、＜私＞と＜他我＞が、＜主観＞の内容的違いをもちながら、しかしそれぞれが唯一同一の世界（時間・空間）の内に共属しているという間主観性（相互主観性）として理解される。（131ページ）

「間主観性」とは、“他我が＜私＞と同じ＜主観＞として存在し、かつこの「他我」も＜私＞と同じく唯一同一の世界の存在を確信しているはずだ”という＜私＞の確信を意味する。間主観性とは、＜私＞と＜他者＞の相互関係を言うのではなく、＜私＞の確信のある構造をさしているのである。

すると問題はこうなる。まず「他我」存在の妥当はいかに構成されうるか。つぎに、＜私＞—「他我」の相互存在の確信の条件はなにか。（132ページ）

なぜ「間主観性」が重要なのかというと、「客観性」（つまり誰が見てもそう見えるということ）について考えるとき、＜私＞と＜他者＞が同じようにものを見て、同じものがあると考えているという確信が必要だからです。その確信の根拠を考える場合、下の二つの視点が必要となります。

第一に、まず＜私＞にとって＜彼＞の实在が妥当（確信）されること、第二に、＜私＞にとっての「世界」と＜彼＞が持っているはずの「世界」の共通性、同一性の妥当である。（132ページ）

以下、フッサールの言う「間主観性」に関する竹田氏の説明の一部です。

この＜主観＞としての他人と＜私＞は、その趣味、生き方、意見を違えているとはいえ、唯一同一の世界（空間）の中に同時に共存している（つまり相互主観的な存在として）、と見なされている。これが、他人の存在というものに対してわたしたちが持っている自然な像である。

したがって問題は、最初は、他我のわたしに対する現存というまさしく一つの特
殊な問題として、したがっていわゆる感情移入という、他我経験に関する先験的理論の
問題として提出される。(第43節)

フッサールの「他我論」は感情移入説だが、他者の了解を、自分の思いを相手に類推
(思い入れする)するということで済ませるのでは余りに粗雑ではないかといった批判
がある。ところがフッサールの感情移入という言葉は、いわゆる”思い入れ”というよ
うなことを意味しているのではない(「自己投入」という訳語が適切だという説もある)。

人間にとって、対象世界を<私>とは違ったものの世界として区別することは、さほ
どやっかいな事情ではない。ところが、他人を<私>と同じように意思し欲望する<主
観>と見なすことは、<意識>の独我論的本性から見てそう簡単ではないのだ。だから
一般に「感情移入」と呼ばれてる現象を現象学的に解明すること(=形相的還元を行う
こと)が問題だ。そうフッサールは言っているわけである。(130~131 ページ)

形相的還元とは、「純粹自我から自然的世界像の妥当の構成へ向かう構造の解明」(129 ペ
ージ)のことで、還元(エポケー)とは逆の思考順路になります。

一方、私の見解ですが、**共感、感情移入というものは、それ自体が<内在>、つまり”そ
う感じてしまった”ものであり、それを(体験してさえいない)純粹自我から説明すること
自体が無理だということです。**

数年前にテレビで見たのですが、ヒトデが天敵から襲われそうになったときに、まるであわ
てふためくように、わたわたと逃げていく様子が放送されていました。私には、まるでヒトデ
が感情をもっているかのように、恐怖を感じているかのように見えました。ヒトデには大脳辺
縁系もありませんし、人間のような感情を持っている可能性はほとんどなさそうなのですが、
それにもかかわらずです。しかも、人間との<身体>的な類似もありません・・・

つまり、本当にそうであるかどうかにかかわらず、根拠などおかまいなしに、いやおうなし
に他の生き物(場合によっては動くもの)に感情があるように感じてしまう、そして共感して
しまう、ということなのです。そして、この感情移入という感覚を分析することは、それ自体
が既に概念・因果関係の体系からなる客観世界の思考であるということです。

もちろん、「間主観性」の検証について、感情移入という要素だけでは不十分だと思います。
ヒトデと人間の共通点を感じることはあっても、ヒトデが人間と同じような世界を見ていると
いう確信は当然持てないからです。

フッサールは、「間主観性」について、単一の論理で説明しようとしている印象を受けまし
た。しかし、実際には「間主観性」というものは、様々な体験により得られるものなのです。

- ・他者の身体と私の身体に共通点があることも、当然要因の一つですし、
- ・他者と私が似たような行為をすることも要因の一つです。おいしそうなものを見つけ、それ
を取ろうとしたら、他の人も取ろうとしていたとか・・・身内が亡くなれば家族の者は皆悲し
みます。ある人がおかしいな転び方をしたのを見て(たいした怪我でなかったのに)そこにいる
人たち皆笑ってしまったとか・・・そういう様々な日常的な経験の積み重ねも「間主観性」の
確信をもたらす根拠となりうると思います。
- ・なんらかのコミュニケーションも、要因の一つと思われます。常にというわけではありませ
んが、笑えば笑い返してくれることもあります。他人を殴れば(相手がより凶暴だと)殴り返

されます。そして言葉の発明は、コミュニケーションの幅を広くし、「間主観性」の確信をさらに高めると考えられます。

・先に述べた共感する能力・感情移入ももちろん要因の一つです。いやおうなしに感じてしまう感情です。

私たちは、私たちの見たもの・聞いたもの・感じたもの、つまり<内在>から、概念・因果関係という思考の枠組みを用いて、客観世界を構築していきます。これは言い換えれば、私たちは、体験を積み重ねるうちに、他の人について少しずつ理解を深めていくということなのです。つまり、「間主観性」というものを感じる道筋というのは、人それぞれの経験による**ころもあり、必ずしも一つとは限らないのです。**

人は、本来は様々な要因が絡み合って成立していることを、単一の論理で説明したがってしまいう傾向があるようにも感じています。たとえば、貨幣というものが存在する理由について、貨幣商品説なのだとか貨幣法制説なのだとかいうふうの一つの根拠のみで説明しようとしているのに似ている気がします。

8. 「意味」こそが「倒錯」ではないのか

目の前にパンがありました。お腹がすいていたのでそれを取って食べました。<内在>としては

- ・お腹がすいた
- ・目の前にパンがあった
- ・そのパンを取って食べた

という個別の体験でしかありません(文章で示している時点で多少のドクサは紛れ込んでいますがそのあたりはご了承ください)。とにかく目の前にあるパンが欲しくなったのです。

もし「パン」ではなく、それが毒々しい色のキノコだったらどうでしょうか? <内在>としては、

- ・気持ち悪い
- ・食べたくない

これも個別の体験でしかありません(これらも文章で示している時点で多少のドクサは紛れ込んでいますがそのあたりはご了承ください)。とにかく目の前のキノコを食べたくなかっただけなのです。

そこに<意味>という概念の入り込む余地などありません。あるのは自らの感情・欲望、そして自らの視界に飛び込んできたパンあるいはキノコのみです。

- ・お腹がすいたから→パンが食べたいと思った
- ・気持ち悪いから→食べたくない

という因果関係は、事後的な分析にすぎません。もちろん、因果関係による把握というものは、いやおうなしに受け取ってしまうものではありません。＜内在＞的には思考それ自体も与えられるものだからです。しかし、ここでドクサ（憶見）を取り除く、ということは、

- ・体験そのもの
- ・体験から導き出される判断

とを区別し、その判断の内容に対し、体験そのものとは別の要素が入り込んでいないか検証することなのです。これらを混同してしまうと、たとえば「私は自由を感じた」と判断したから「私には絶対的な自由がある」と断言するような「なんでもあり」の世界になってしまうのです。

そして、＜意味＞というものを考えてしまうこと、そのこと自体が既にフッサールの言う「倒錯」なのではないか、と私は考えています。

たとえば、歴史の必然が個人の生の意味を規定し、国家的、社会的価値が人間の価値を規定し、心理学決定論が人間のタイプを規定し、倫理的、道徳的価値が人間の存在の意味を規定するといったさまざまな倒錯が、人文科学の土壌から現れた（世界観やイデオロギーのかたちで）。それだけではない。19世紀後半から20世紀にかけて諸「学」は諸学説の対立を調停する力を全く失い、そこから相対主義、懐疑主義、不可知論が蔓延するままになった。また付け加えておけば、最近のポスト・モダン学説に見られるような＜知＞的領域における形式論的パラドクスの議論も、明らかにこういう問題の延長線上に位置するものだと言っていい。

フッサールによれば、こういう事態を克服するためにはふたつの課題をクリアする必要がある。

ひとつは、近代の理性がこのような倒錯の道をたどった必然を解明し、その意味と動機をはっきりとつかむこと。もうひとつは、では人間の理性がその本性に適うような仕方で使用されるべき対象はなんであるか、という問いを立てることである。（122～123ページ）

私たちが体験さえもしていない＜意味＞＜価値＞という指標に、私たちの存在が規定される、それ自体が既に「倒錯」なのではないでしょうか。

＜意味＞とは、科学の世界における「指標」と似ています。温度、湿度、高さ、広さ、時間・・・それ自体は意味と同じく実体がないものです。それらの実体がないもので、人間の世界を評価する、そのこと自体が「倒錯」と言えるのです。（「疎外」という概念にも似ている気がします）

人間の思考というものは、科学的であろうとなかろうと、日常的に「倒錯」を伴っています。フッサールは「科学」のみを「倒錯」の原因に仕立て上げようとしている気がしてなりません。たしかに「数値化」というものが「倒錯」を助長したという側面については同意しますが・・・

近代社会は、人間の自由な理性によって世界をとらえるというかつてない試みを行ったが、そのことでひとつの独特な＜世界像＞を形成した。この世界像の特質は、＜主観－客観＞図式による世界の対象化、計量化、理念化ということにつきる。しかしここには、ある根本的な誤りが存在していた。この誤診は、理論的には、近代諸学の”危機”というかたちで現れたが、もっと本質的には、人間の具体的な生活世界と学的な理念的

世界の関係の転倒、理性によって世界を認識することの”意味”の空洞化ということを生じさせた。(138 ページ)

<意味>という「理念化」の働きそれ自体が、<主観—客観>図式の中の話なのです。<内在>において<意味>というものはありえません。その<意味>というものに縛られている思考を<還元 (エポケー) >できるものがまさに現象学だと私は思います。

9. フッサールの言う「生活世界」は、単なる「主観」のことである

「意味」という<理念>が<主観—客観>図式の思考の枠組みの中での話であり、意味は決して<内在>として現れるものではない、ということは既に述べました。その前提の上で、「生活世界」という言葉について検討してみます。

「素朴な世界像」の<還元>の目標はただ、事物の实在、事象、経験などが<主観>にとって「疑えないもの」として構成される、その<意識の構造>を解明する点にあった。これに対して、「生活世界」の<還元>ではこれにとどまらず、この”構成”の意味本質を解明することに目標が向けられるのである。

人間の具体的な生が、さまざまな意味統一（経験一般）としてありありと人間に生きられていること、そういう意味の統一が、なぜ、いかにして人間の生の内実となっているのか、そういったことを”本質直観”することがここでの目標なのである。(140 ページ)

<還元>はあくまで<還元>であり、目標が異なるということはありません。おそらく、竹田氏と私の見解の違いは、

- ・私は、<還元>によっては<内在>しか残らないと考えているのに対し、
- ・竹田氏は、<還元>によって、<内在>のほかに<純粹意識>というものを（体験さえしていないのに）”絶対的な体験”としてしまっているところにあるのだと思います。

そして重要なことは、既に何度も述べているように、

- ・私が”<自我>というものを体験した”と”判断”したことと、
- ・実際に<自我>というものを<内在>として体験していたかどうか

とは別なのだ、ということなのです。これらを混同してしまうと「なんでもあり」の世界になってしまうのです。

私が”<自我>というものを体験した”と判断したことは、事実であり<原的な体験>と考えても良いでしょうが、ドクサ（憶見）をエポケーするということは、”<自我>というものを体験した”という”判断”に対し、その判断にドクサが含まれていないのか検証することなのです。

生活世界の主観的性格と、「客観的で」「真の」世界の対比は、いまは次の点にある。すなわち、後者は理論的・論理的構築物であり、原理的には決して知覚できず、また原理的にその固有の自体存在について経験できないものの世界であるが、他方、生活世界的に主観的なものは、すべての点においてまさしく現実を経験しうる、ということによって特徴づけられる、という点である。(第34節 d、傍点引用者)

したがって生活世界こそが「根源的な明証性の領域」なのである。(141~142 ページ)

「根源的な明証性の領域」はあくまで〈内在〉なのであって、主観＝〈内在〉なのではありません。主観的”判断”の中にも、ドクサ(憶見)が紛れ込んでいないか疑う余地があるので

す。要するに、フッサールの言う「生活世界」というものは、単なる”主観”ということなのです。主観の中で組み立てられた世界は、確かに私が構築してしまった世界ではあります。そして、その世界は、主観的因果関係の網の目でもあります。一方で、私たちが感じてしまった、そう受け取ってしまった「因果関係」、そのものはドクサ(憶見)ではないか、と疑いうる可能性を有しているのです。

当然、私が感じた感覚、それ自体は客観的〈概念〉のみで言いつくすことはできませんし、私が感じ取った〈因果関係〉(主観的に把握された因果関係)が、巷で当たり前とされている〈因果関係〉(客観的に正しいと言われている因果関係)と違ったとき、私が感じ取ったものの方が正しいのだという可能性を決して否定はできません。

説明はこれで十分です。わざわざ「生活世界」という新しい概念を創出する必然もないのです。

10. 〈内在〉と〈概念〉、〈体験〉と〈名前〉の混同

事物は実践的〈関心〉によってのみ”存在”する

いま〈私〉の目の前には机があり、その上に原稿用紙や本や、ペン、ハサミ、タバコ、灰皿、コーヒーカップなどがある。さらに〈私〉はひとつの部屋の中において、また部屋の中には本棚やコピー機、ソファ、窓、ドアなどが〈私〉と共に存在している。

ところでこれらの事物は、”〈私〉にとっては”、けっして単に「たまたまあうときに与えられ」ている事物存在なのではない。原稿用紙や本やペン等々は、原稿を書こうという〈私〉の”関心”に応じて〈私〉にとって存在し、まさしくその理由で、固有の意味と価値の秩序として存在しているのである。(145~146 ページ)

この説明に果たして納得できるでしょうか？ そもそも、机や本やペン、本棚や部屋は、私たちの必要に応じて作られ供給されたものです。そして〈私〉の”関心”に応じて集められたものたちです。それらをもって、世界全体が〈私〉の”関心”に応じて、固有の意味と価値の秩序として存在している、と言うのは論理が反転してしまっています。

もちろん、竹田氏の見解はこれだけではありません。

海、陸地、山、川、草原地、砂地、森、林、樹木。これらの分類は、移住したり、魚や獣などの食べ物、水や温暖の地といったよい環境を求めて生きるという、人間の一般的な”関心”に沿って作り上げられてきたものだ。(147ページ)

とありますが、本当にそうでしょうか？

自然は、私たちの関心などかかわりなく、次々に私たちに襲いかかってきます。

何かが襲ってきました。

黒いもの(鳥)が飛んできます。

草むらの中を歩いています。草が体にあってチクチクします。

服にたくさん何か(種)がついてしまいました。

じっとしていると、小さいものが飛んできて皮膚にくっついてきます。

飛び去ったあと、小さな刺し跡があり、だんだんと腫れてかゆくなってきました。

風が吹いてきます

心地良いときもありますし、前に歩くことを邪魔するほど強い風のときもあります。

私たちは、私たちが欲するかどうかにかかわらず、いやおうなしに体験し記憶してしまいます。あるときには、これまで全く関心のなかった事柄が、ある欲望が生じたために、急に心の中に浮かんできます。しかし、そのことに関する記憶が全くなければ、心の中に浮かんで来ようがないのです。

例えば、毎日、林の中の道を通っていて、何気なく木を眺めていたとします。

ある日、庭にある高い柿の木になった実を収穫しようと思いました。

でも高いところにある実は手が届きません。

でも、柿は食べたい・・・

・・・先端が二股になった細い棒でひっかけてとれば良いのでは、

と考えます。そして、

・・・そういえば、近くの林にちょうど良いサイズの枝があった。

とひらめきます。

そのとき、はじめて林の木が、私の”関心”にとって固有の意味と価値を持つことになります。

(事例としてはいまひとつな気もしますが、どうぞご了承ください)

このように、私たちが目的、つまり欲望・欲求を持ったとき、初めてそれに関係する身の回りの物に意味と価値が生まれてくるのです。

ミシェル・フーコーが言うように、自然存在はもともとは切れ目のない連続体であって、人間の実践的関心がそこにさまざまな切れ目(文節線)を入れたのである。(147ページ)

この説明は、私たちの<内在>と、客観世界における<概念>とを混同しているのです。言い換えると、私たちの実際の<体験そのもの>と、物・現象の<名前>とを混同している、ということです。

確かに、私たちが身の回りの物に名前をつけるならば、私たちの関心(それが実用的であろうがなかろうが)に沿って、私たちが決めた基準により分類して命名していくでしょう。しか

し、一方で、フーコーが言うような直観も感じています。私たちは身の回りの世界において、名前がまだついていないものがたくさんあることも知っています。それは<内在>として感じている体験のうち、概念と因果関係の客観世界に組み込めなかった部分がある、と感じていることを意味するのです。もちろん、それらも将来的に客観世界に組み込める可能性がありますし、ないかもしれません。

これらのことから、

<気遣い>と事物存在の関係の特質は、まず事物存在（客観）があり、そこに目的因が与えられて秩序（意味）が生じるという意味生成論的關係ではなく、いわば相互にその存在意味を証明しあう（開示しあう）ような意味開示論的關係にあるという点だ。というのは、事物存在は<気遣い>がなくては存在として規定されないし（現われないし）、<気遣い>のほうは、その欲望や関心の対象として事物存在がすでに現れているのでなかったら、自分自身のなんであるかを認定し、自覚することさえできないからである。（189～190 ページ）

というハイデガーの見解も誤解であることがわかつています。<意味>とは、<内在>として与えられているものではなく、あくまで客観世界における<理念>なのです。そして、意味とは目的（欲望）が発生することによりその対象物に対して生じる価値のことなのです。

事物の存在は、これまで客観的因果の連関としてのみ捉えられてきた。このことはつきつめれば、事物の存在はただ人間の生活上の関心にとっての一般的な現われの因果として捉えられてきた、ということの意味する。たとえば人間にとって現われる事物の世界の因果と、アメーバにとって現われる事物の世界の因果とは大いに違っている。アメーバにとっては、そもそも三次元的な空間の拡がりには存在しない。

このことは、事物の因果とは、その底に生の活動の上での実践的の必要があり、この必要に応じて編み上げられた一種のフィクションだということをよく表している。これを要するに、事物の存在がなんであるかという規定を支えているのは、ただ人間の存在のありようだ、ということになる。（184 ページ）

ここでは、生の活動の上での実践的の必要＝生物の身体的機能の限界、となってしまう。これはどう考えてもおかしいのではないのでしょうか。

生物の身体的機能、つまり目の構造、耳の構造、それらの機能の限界＝生の目的 ではありません。そして、これら生物・人間の身体的機能が、人の認識に及ぼす影響について考えることは、既に客観的分析であって、<内在>レベルにおいてそのようなことは関係ないのです。

1 1. 因果関係と目的論的關係との混同

事物は実践的<関心>によってのみ”存在”する、という見解は、<内在>と<概念>とを混同していることから生じる誤解であることは、既に説明しました。つまり、下のような見解の前提そのものが誤解である、ということなのです。

人間存在の”対象化する本性”と事物存在の”対象化される本性”は、たとえばある構造を持った機械(身体)と、この機械を動かす動因、力(精神)という関係にすこし似ている。構造としての機械は、ただこの機械の目的からだけ、その各部分の存在の意味が理解(規定)され、またその相互の関係も理解される。しかし機械を動かす「力」のほうは、機械の目的そのものを作り出すなにかであり、その意味でこれは自己目的的な存在である。したがって、「力」それ自身を構造や因果として捉えることはできないのである。

事物存在が因果関係として捉えられるのに対して、心的な存在はその本性自身を因果関係として捉えられないのはそのためだ。

そういうわけで、心的な存在は、目的論的なかたちで(つまり因果関係として)把握されるわけにはいかず、あえてこれを把握しようとするれば、ただ自己了解的な仕方では捉えるほかはない。まさしくこの理由で、「存在論」は、”自分で自分自身のありようを本質直観(了解)する”という現象学の方法を必要とするのである。(186~187ページ)

いつから、目的論=因果関係 となってしまったのでしょうか？(185ページにも「~のため」という観点から見られた因果連関」という表現があります)

無理やり目的論=因果関係、ということにして、客観的分析ができないことにしようとしている気がしてなりません。たしかに私たちの欲望は、目的論、つまり「~のため」、という意味付けがこれ以上できない「行き止まり」の地点です。しかし、私たちは、

- ・親に叱られた
- ・そのとき悲しいという感情を感じた

という一連の出来事から、

- ・叱られた→悲しくなった

という因果関係をいやおうなしに感じてしまいます。これはどう見ても”因果関係”です。これらの分析を、自らの頭の中で行う場合は、因果関係にならないということなのでしょうか・・・？

結局のところ、竹田氏(おそらくフッサール・ハイデガーも)は、<自我>の<還元(エポケー)>が不十分だったために、本質直観と因果関係の把握というものが、ごっちゃになってしまっているのではないのでしょうか。