

『これが現象学だ』 検証

宮国淳

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

2013年6月12日

I. はじめに (3)

II. 志向性批判 (4)

1. “問い” そのものを検証する
2. 直接経験は本当に構成されたものなのか？
3. 志向性批判
4. 「おのれ」「私」という感覚・直接経験はどこにもない

III. 論理の根拠 (14)

1. アプリオリとアポステリオリの違いは結果論であり、程度の差でしかない
2. 論理学も私たちの体験・経験により基礎づけられるものである
3. 明証性と客観的真理への確信とを混同してはならない

IV. 意味とは (27)

1. 意味とは、言葉に対応する体験そのもののことである
2. 純粹に形式的な現出者、基体などというものはありえない
3. 数も色も普通名詞と同じ名詞である

V. 時間と空間 (35)

1. 「時間」をエポケーする
2. フッサールは客観的時間を恣意的に再構築しただけである
3. 記憶とは？
4. キネステーゼ意識そのものが”自然的態度”である

VI. フッサール理論の破綻 (45)

1. 原事実は、自然的態度への逆戻りである
2. フッサールの言う「隠蔽性」とは言葉の限界のことでもある
3. 「他者」の存在は単一の論理で説明できるものではない

VII. 現象学の応用は可能か (53)

1. 哲学が扱う問題・扱えない問題
2. 現象学的心理学は、直接経験と自然的態度の恣意的な再構成である

VIII. おわりに (56)

1. <私>と<対象>という枠組みを捨てきれなかったフッサール
2. 直接経験と明証性
3. 因果関係と明証性

I. はじめに

現象学は、主体・客体からなる客観世界を無条件に受け入れている姿勢（自然的態度）を一旦エポケー（判断停止）し、明証性のある（疑うことのできない）直接経験は何であるかを探り出し、そこから改めて客観世界を根拠づけていく、という斬新な考え方を提示した。結局私たちには私たち自身の体験そのものしかない、何を考えるにも判断するにも私たちの体験そのものを出発点にするしか他に方法がないのだ、という当たり前だがそれまで誰も気が付かなかった新しい視点を提供することで、主・客問題の解決の道筋を作り出したのである。

しかしフッサール自身が、エポケー、現象学的還元を徹底することができず、直接経験と自然的態度との間を右往左往してしまっている。

本稿において私は、『これが現象学だ』（谷徹著、講談社現代新書、2002年）を検証しながら、エポケーの不徹底さによって現象学に論理的な混乱が生じていることを明らかにしていく。具体的には、現象学の最重要概念“志向性”それ自体が、直接経験・自然的態度の恣意的な再構成であること、そのために“明証性”や論理の根拠の問題について明確な答えを出すことができず、さらに論理が混迷を極めていることが明らかになるであろう。

フッサール現象学の問題点は、エポケーの不徹底、自然的態度の恣意的な再構成にある。その問題さえクリアしてしまえば、主・客問題、明証性、論理の根拠など、一般的にアポリアと呼ばれる問題もすっきりと理解できるはずである。

※ 本稿において、『これが現象学だ』（谷徹著、講談社現代新書、2002年）の引用部分はイタリックで示してある。

II. 志向性批判

1. “問い” そのものを検証する

自然的態度とは、例えば「外部から物理的な刺激が到来して、それを私が受け取る（見る）ことによって、知覚経験が成立するといったイメージ」（45ページ）といったようなものの見方である。

非学問的な場面では、私たちは、富士山は私たちの表象の外に実在すると確信しており、それを表象の外で確認できると思い込むような傾向をもっている。こうした傾向はひとつの「態度」に対応している。この態度をフッサールは「自然的態度」と呼ぶ。（49ページ）

私たちは、ほんとうは、表象の外に出ることなく、富士山のような対象の実存を確信している。それでは、私たちはどのようにしてそれを確信しているのだろうか。この問いを解くためには、ひとまず、非学問的な思い込みを停止し、表象の外部に当該の対象が実存していると信じるような（自然的態度の）傾向にストップをかけねばならない。これをフッサールは存在の「エポケー（判断停止）」と呼ぶ。（49～50ページ）

結局のところ、私たちが世界を把握するための材料は、私たちが見たもの、聞いたもの、感じたものしかないのである。つまり、私たちが経験を積み重ね構築してきた客観世界、その根拠はすべて私たちの体験そのものから引き出されたものなのである。それゆえ、上記の説明について異論はない。しかし私は、下記の問い、

私たちは、ほんとうは、表象の外に出ることなく、富士山のような対象の実存を確信している。それでは、私たちはどのようにしてそれを確信しているのだろうか（49ページ）

そのものをまず最初に検証してみたいと思う。私たちはいかにしてものの存在・実存を確信しているのか、という問いである。哲学におけるアポリアの多くは“問い”そのものに問題があることが多い。だからこそ、この一見単純に見える問いをさらに厳密に検証してみる必要があるのだ。

私には、上の問いは以下に示す三種類の問いのどれにでも受け取れるようなあいまいな表現に思えるのである。

(1) 例えば目の前のものが「富士山」（あるいは「リンゴ」）だと判断した理由・原因を問うこと

目の前にそびえるものを見て「富士山だ！」と思ったとする。その時、私たちは目の前にあるものの何を見て富士山だと考えたのだろうか？ 形だろうか？ あるいは雪をかぶっていたからだろうか？ あるいは言葉で言い表せないような荘厳な雰囲気だろうか？ もっとも、富士山を見に行くような場合、普通はあらかじめ地図やその他の情報を調べた後にその場所に行くであろうから、その目的地にあるのが「富士山だ」ということになるのかもしれないが・・・

固有名詞ではなく普通名詞である「リンゴ」の場合はどうだろうか？

赤いものが見えた→リンゴがあると思った

このとき、赤い色を見てリンゴがあると思った、と判断可能ではある。しかし、そもそも「赤いものが見えた」と表現してはいるが、実際に感じたものは「赤」という色だけだったろうか？ そのものの「形」も見えているのではないか？ ひょっとして視覚以外の何等かの感覚も「リンゴ」であるという判断に寄与しているのではないか？ たとえば、私たちが未だ知らない謎の物質が私たちの知らないうちに脳が何かに働きかけて判断させているということも考えられるのである。

このように「リンゴ」の存在を認識した理由は、ある程度推測は可能であるが、それが必ずしも正しいと言い切れない部分もある。つまり疑うことが可能なのである（つまり「明証性」がない）。

「リンゴ」の存在を認識した理由・原因とは、つまり「メカニズム」である。そしてその「メカニズム」とは、因果関係の連鎖、客観世界のことである。

(2) 私たちがあるものの「存在」を認識している、その根拠を問うこと

この問いは注意が必要である。実は、この問いは逆転してしまっているからである。実際には、「あるものが在る」「あるものが存在する」ということは、どういうことなのか、という問いなのである。自然的態度、主・客が分離した客観世界をエポケー（判断停止）したとすれば、そこには物の「存在」そのものもないはずである。その上で「存在」というものを問うとすれば、「あるものが在る」「あるものが存在する」とは、私たちの体験そのものの何をもってそう呼んでいるのか、という問いにならざるを得ない。

大雑把に言えば、私たちは、見えた、触れた、あるいは匂った・・・その他五感により感じとることのできたもの、さらにその中でも見えた、触れることができたものに対し、「存在」という“言葉”を用いている。そういうときに、「在る」と思っているということである。この「存在」という“言葉”にフッサールは惑わされているように思えるのである。

見ることができた、触ることができた（触感があった）という感覚そのもの、その感覚を感じた事実は疑いようのないものである（「明証性」がある）。しかし、視覚や触覚そのものが錯覚であるかもしれない、という疑いは捨て去ることができない。つまり「存在」そのものは疑うことが可能なのである（「明証性」がない）。

(3) リンゴ（あるいは富士山）があると思った後、それがリンゴ（富士山）であることの確信を高める根拠を問うこと

これは、目の前のものがリンゴである、ということをより確かにする方法、その根拠のことである。これは一般的に言う、客観性のことである。

例えば、ある人がある時にある場所でリンゴを見た。見間違いではないかと思い、目をつぶってまた開けてもう一度見てみる。やはりそこにリンゴがある。さらにリンゴに近づいてみる。そしてリンゴを何度も見直し、それが本物であることを確かめる。その経験を積み重ねることで、やはりそこにリンゴがあることを確信していくであろう。

ただ、それでも私の感覚そのものがおかしいのではないか、私のリンゴに対する認識に誤りがあるのではないかと思えば、他の人を呼んで、そこにあるのは本当にリンゴなのか聞いてみるかもしれない。そして彼あるいは彼女が、そこにあるのはやはりリンゴである、と私に伝えてくれれば、さらに確信が高まるであろう。さらに別の人をたくさん連れてきて、皆が口をそろえて「そこにあるのはリンゴだ」と言ってくれば、さらに確信が高まっていく。

このような経験の積み重ねを経て、そこにリンゴがあるという事実に対する確信が強くなっていく。少々大げさに言えば、そこにリンゴがある、という事実が「避けようのない厳然たる事実」として私たちに立ちはだかるのである。

上記の内容を整理すると、要するに

- ① いつ見てもそうである
- ② 誰が見てもそうである

というルールに従って、客観的事実に対する確信を高めていくのである。

ただし、さらにもう一人がそこにやって来て、それを見て「これはリンゴではない、梨だ」と言ったとする。そのとき、その確信は揺らぐことになる。（その人が実際に見た光景や、その人の「梨」とは何を意味しているのか、などの事項を本人から聞き出した上で、彼の「梨」という見解の是非が判断されるであろう）

対象が富士山であったとしても論理は同じである。何人かで富士山にやってきて「富士山に着いた」と思ったが、その中の一人二人が「ここは富士山ではない」と言えばその確信は揺らぐことになる。あるいは遠くに富士山が見えたと思っていたが、よくよく見てみたら錯覚だったとか、他の人を呼んで見てもらったらそれは別の山だった、とかいう可能性も（理屈的には）ありうる。

つまり客観的真理は、私たちの新たな体験により常に覆される可能性も有しているということになる（覆されない可能性もある）。これは科学的真理が常に仮説であるという側面を持っているのと同じことである。

このように問いそのものを厳密に検証しておけば、より明確な答えが得られるはずである。

2. 直接経験は本当に構成されたものなのか？

自然的態度をエポケー（判断停止）し、私たちが実際に経験した体験そのものに立ち戻ることを、フッサールは「超越論的還元」と呼んでいる。

私たちの目を、表象の外部に向かわせるのではなく、その内部（マッハ的な光景）に引き戻さねばならない。学問的な説明は、このように引き戻された表象（光景）の内部で行わなければならない。この引き戻しをフッサールは「超越論的還元」と呼ぶ。（50 ページ）

マッハ的光景とは、マッハが描いた絵のことである。

マッハは図2（※『これは現象学だ』46 ページ参照）のような絵を描いて見せた。右目を閉じて左目だけで見たときの光景である。絵の右側に見えるのは、マッハの鼻であり、その上のほうに伸びているのは彼の眼孔である（マッハは眼孔が深い）。そして、前方には鉛筆をもった右手と、両足が伸びている（マッハは長椅子に座っている）。もちろん左手も描かれている・・・（後略）（45～46 ページ）

マッハ的光景への引き戻しの是非については、後に検証を加えるのでここでは詳しく触れないが、私たちが見えている世界を二次元という平面に構成し、しかも遠近法を使って描いているものがマッハ的光景、つまり、私たちの体験・経験そのものではない、ということだけ述べておこう。

表象の外部になにかが「存在する」ということは、そのなにかが表象を「超越している」ということを意味するからである。つまり、存在＝超越である。しかし、そうした存在＝超越は、じつは、表象の内部から出られない私たちが表象の内部で「構成」したものである。存在＝超越は私たちによる構成と不可分であり、この構成から離れられない。（50 ページ）

私たちはマッハ的光景（表象）の外には出られない。存在＝超越は、私たちがマッハ的光景（表象）の内部で構成したもの、今も構成しつづけているものである。かくして、「超越論的」とは、こうした「存在＝超越」を、その構成にまで引き戻して、学問的に問うときに用いられる言葉である。すなわち、超越を学問的に問うから、超越論的である。

ここで「構成」という言葉が登場した。この言葉は、対象が私たちの側の働きかけから独立に存在すると認めることを拒絶するものであり、逆に、対象は（その存在＝超越すらも）、私たちのなんらかの働きかけによってこそ成立するということの意味している。（51 ページ）

<私>と<対象>という主・客の観点はエポケーしたはずである。ここにおいて既に、<私>が<対象>に働きかけている、という“自然的態度”が紛れ込んでいるのである。光景を見ている<私>がいて、光景というものが見られている<対象>として別にある、という一般的な見方から離れることができないでいる。そして、さらにその<対象>とは、二次元的世界に再構成された風景なのである。これでは自然的態度の恣意的な再構成となってしまう。

「超越論的」は、マッハ的光景のなかで存在＝超越を学問的に問うときに登場する。そして、このとき、この光景のなかで対象の「存在＝超越」が「構成されてくる」ことが判明する。（52 ページ）

フッサール自身はこう述べている。「これ〔超越論的主観性〕において、主観がさまざまな仕方でも経験しうるすべてのものの存在が、構成されてくる、すなわち、最広義での超越的なものが、構成されてくる。それゆえに、これは超越論的主観性と呼ばれる」。 （53 ページ）

フッサールの超越論的主観性は、私たちが最も直接的に具体的に経験している光景そのもの、あるいはそうした経験そのものであり、これこそが客観世界の基礎である。（54 ページ）

フッサールはこうも言う。「超越論的主観性は、形而上学的な土台などではなく、その諸体験と能力をもったものとして、直接経験の領野である……」。 （54 ページ）

要するに直接的な経験は、構成されたものであるという認識である。しかしである。私が既に述べたように「存在」は客観世界の基礎、というよりは客観世界そのものなの

である。ものがそこに「存在している」という見方そのものは“自然的態度”であり、それをエポケーするのが現象学だったのでは・・・？果たして「存在」を私たちが直接的に具体的に体験している直接経験と言っていいのだろうか？

さらに具体的に、二つの問題点を挙げておく。

(1) 視界に入ってきた光景と、“言葉”とは別々の体験ではないか

私たちは、目の前の光景と、頭に浮かんだ「富士山」という“言葉”は別物であることを知っている。そしてその「富士山」とは視界に入った光景の一部を説明するものであることも知っている。そして「富士山」という言葉なしに目の前のものが存在していることも知っている（これは客観世界における話であるが）。

私たちが構成しようがしまいが、私たちが何か見た、という体験そのものは否定しようがないのである。そして、ある光景が目映ったとき、言葉が浮かぶこともあれば浮かばないこともある。しかし、言葉が浮かばないからといって、その経験が否定されるものではないことも知っているし、その光景を見た事実性について否定することはできないのである。

そして、目の前のものを見て、「富士山だ！」と叫んだとする。こうした言葉による表現も、私たちの体験であり、この事実性について否定することはできないのである。そのとき、これも既に述べたように、なぜ「富士山」という言葉・概念を思いついたのか、そのメカニズムは私たちの直接経験には現れてきていないのである。

(2) 私たちはいちいち経験が構成されているかどうか考えずに判断しているのではないか

私たちが目の前のものを見て、「あっ、リンゴだ！」と駆け寄って食べようとしたとき、その瞬間に私たちは「赤い」「（ちょっといびつではあるが）丸っこい」とか、そういう要素をいちいち分析しながら「リンゴ」と判断しているだろうか？ そんなこと考えもせず、「リンゴだ！」と飛びついたのでないだろうか？

こういうとき、私たちはいちいち分析せずとも、とっさに「リンゴ」である、と判断している。そこに“構成”も“超越”もない。目の前のものを見た、という事実性も否定できないし、「リンゴ」であると思って飛びついた事実も否定できない。

また、リンゴが好きの人なら「リンゴ」という概念さえ思い浮かぶ前に、とっさに走り寄って手に取って食べようとするかもしれない。そのときの一連の感覚やとっさの体の動きそのもの、これら体験の事実性は否定しようがない。そして、このとき「リンゴ」という概念を思いついた、という体験を、私たちはしていない。なぜなら思いつかなかったのだから。直接経験としては体験していないにもかかわらず、不思議なことに、他の人から「その目の前のものは何？」と聞かれば、「リンゴ」と答えることができるであろう。

「リンゴ」であると理解したから食べたくなったのだ、というのはあくまで因果関係

の枠組みを用いた事後的な分析である。

このように、私たちは直接経験としてすべての要素をいちいち体験していなくても、勝手に判断し体が動いているのである。経験していなくても、目や体や脳が知らず知らずのうちに判断・記憶していると考えられるが、それはあくまで事後的な客観的分析である。

もちろんその「リング」を改めて見てみると、色が赤かったり、形がリングっぽかったり、良い香りがしたり・・・と分析することは可能である。そして、そのリングを見て、赤かった、良い匂いがした・・・という体験を積み重ね、目の前のものが「リング」であることを確信する。もし匂いや触感に違和感があったならば、たとえば精巧に出来たリングの模型（あるいは彫刻？）ではないかと推測することもありうる。

これらのことからわかるように、フッサールの言う「超越」とは、直接経験そのものと、因果関係の分析という客観世界における思考とがあいまいに混ざり合ってしまうのである。

そして、一方では直接経験というものを限定しすぎている。還元によって、客観世界をエポケー（判断停止）したのであれば、目の前に見える光景も、「富士山」「リング」という言葉を口にしたり思いついたりしたことも、目の前の物を見て心が躍ったりしたことも、すべて直接経験である。さらには「富士山」「リング」などという概念さえ考えていないにもかかわらず、（言葉では言い表しにくい）理解したような気分になっていたり、違和感なしにすんなり見ている、そんな体験も直接経験である。

3. 志向性批判

ここまでの説明で、直接経験が構成されたものではないことは明らかになったと思う。フッサールの現象学は出発点で既に問題が生じているのである。この“構成”という問題点についてさらに検証してみる。

この構成という働き(?)は、「志向性」と呼ばれており、“現象学が可能となった”“大発見”(55ページ)とフッサール自身が考えていたものようだ。この「志向性」について、少しずつ分析を進めていくことにする。

マッハはマッハ的光景をパースペクティブ(遠近法)的に描き出した。遠近法においては、たとえば机は「平行四辺形」や「台形」に描かれる。しかし、私たちは、机を平行四辺形や台形だと見ているわけではなく、「長方形」だと見ている。これをフッサールは以下のように論じる。私たちは、平行四辺形を「感覚」しているが、それを突破して、長方形を「知覚」している。あるいは、平行四辺形を「体験」しているが、それを突破して、長方形を「経験」している。つまり、私たちは、平行

四辺形の感覚・体験を突破して、その向こうに長方形を知覚・経験している。あるいは、こう言ってもよいだろう。私たちは、「現出」の感覚・体験を突破して、その向こうに「現出者」を知覚・経験しているのである。（56 ページ）

この説明にはやはり違和感がある。具体的に記してみた。

(1) 机を平行四辺形や台形だと見ているわけではなく、「長方形」だと見ているのであれば、それが直接経験なのではないのか

少なくとも、平行四辺形であるという認識は最初なかったのである。認識がなかったのに、経験していたと言えるのか、ということである。さらに言えば「長方形」であると認識さえしていたのであろうか？ 私たちが無意識に判断していたとしても、それらは体験されていないのだから直接経験ではない。無意識は事後的な客観的分析である。

(2) 視界における体験（フッサールの言う「現出」の感覚・体験）がなぜ二次元的世界になるのか

立方体を紙の上に描くと、各面は平行四辺形や台形となる。これがマッハ的光景であろう。しかも、そこにパースペクティブ（遠近法）的、という条件が付いている。そもそも遠近法という認識自体、たかだか千年足らずの歴史しか持っていないのではないか・・・？ 遠近法を知らない人が描けば、どのような絵になるだろうか・・・？

そして、絵に描いた二次元の世界と直接経験が果たして同じなのか、ということである。私たちが目の前の立方体を見たとき、いちいち二次元的な世界に写し取って考えるであろうか？

立方体であると認識した後、それを二次元の世界に写し取り、その絵をよく見れば一面が平行四辺形であったり台形であったりしているのである。つまり、ここでフッサール・谷氏が言っている「現出」とは、私たちの体験そのものではなく、あくまで事後的な分析結果であり、（恣意的に導き出された）概念の構成要素なのである。

(3) 立方体、平行四辺形・台形・正方形などの概念を知らなかったらどうなのか

私たちは、これまでの体験の中で、立方体をいろいろな向きから見てどのように目に映るかをある程度把握している。それゆえに、サイコロ型のものが机にあったら、サイコロ型だな、と直感的に感じ取っている。立方体を知らなければ、当然立方体であると判断することもなし、ある面が平行四辺形に見えるとも考えない。

しかし、目の前のものを見たという経験は否定しようがない（目の前に何かあったと感じた体験も明証性を有する）。「現出」を突破しようがしまいが、直接経験は直接経験であり、構成されているかどうかは事後的な客観的分析によって初めて明らかになるのである。

4. 「おのれ」「私」という感覚・直接経験はどこにもない

さて、直接経験（マッハ的光景）を基礎に据えたフッサールは、そこに諸現出の体験を媒介にして（突破して）現出者が知覚されるという構造を見出したわけだが、この媒介・突破の働きが「志向性」である。それゆえ、直接経験は、これらの言葉を用いて「志向的体験」と言い換えられる。さらにフッサールは、この志向的体験を、「意識」という概念—これは、フッサール自身が認めるほど多義的な概念ではあるが—でも表現する。（61 ページ）

既に述べたように、マッハ的光景を基礎に据えていること自体が間違いである。そのため、事後的な分析により見出された二次元的世界を、そのものを見た時点において経験してさえいないのに、経験していることにしてしまったのである。フッサールの言う「現出」とは事後的な客観的分析によって把握された構成要素のことだったのである。

このようなフッサールの意味での「意識」（志向的体験）は「体験」という成分を含んでいる。この「体験」という言葉にも注意が必要である。どういうことか。現出者（対象）は経験（知覚）されるが、現出は体験（感覚）されるだけであり、後者は前者に向けて「突破」されてしまう。後者は前者への「媒介」にすぎない。前者が主題的であるのに対して、後者は非主題的なのである。「体験」（感覚）は、こうした非主題的な成分を表わしている。とすると、（体験を含んだ）意識が自分自身をいつも主題的に捉えているというような解釈も、まったく誤りである。意識は基本的に対象を主題的に捉えているのであり、その当の意識がおのれ自身を主題化するのには、おのれを「反省」（反省は一日常語では「おのれの過ちを反省する」などという道徳的な語法もあるが、現象学／哲学においてはそうしたニュアンス抜きで端的に—内的知覚である）する場合だけである。（62～63 ページ）

フッサールの言う「現出」とは客観的分析で事後的に把握された、ある概念の構成要素である、ということは先に述べた。直接体験が構成されているかは、事後的な客観的分析によって明らかになるのであって、その時々において、体験に主題も非主題もない。

仮に、ここでいう「現出」「現出者」のフォーマットに従ったとしても、「おのれ」を「現出」として感覚しているということはありません。「現出」とは、様々な体感感覚を感じているこの体であり、手であり、足であり、頭であり、「現出者」とは、「私」という概念で示されるこの一つの個体のことであると言えよう。フッサールの分析は逆転してしまっているのである。

そもそもが、私たちの直接経験のどこに「おのれ自身」という経験があるだろうか？

- ・痛みを感じた
- ・心が（具体的には胸のあたりが）息苦しくなった
- ・ボールが飛んでいるのが見えた
- ・リンゴを見た、食べた

私たちは、これらの感覚・体験をしているのみで、そこに「おのれ」という直接経験は、実はどこにもないのである。「おのれ」あるいは「私」というものは、客観世界における後付けの概念なのであって、様々な体験や感覚を感じている、この体を持つ一つの個体に対し「私」という名前が付けられているのである。それ故に、

- ・痛みを感じた→痛みを感じたのは「私」
- ・リンゴを食べた→リンゴを食べたのは「私」

というふうに「私」とは先に来るものではなく、常に後付けで認識されるものなのである。（後付けで「私」と考えた、という体験については、明証性を持つ事実・体験であると言える。）

フッサールは、厳密に直接経験を見つめていない。事後的な分析、しかも一定のバイアスのかけた分析を行ったのち、それらを「現出」あるいは感覚と呼んでいるのである。

では、意識における非主題的な成分とは、具体的には何か。まず（先の例で言えば、平行四辺形などの）「現出」である。そして、さらに（この現出を突破する）意識の「働き」そのものである。もっと具体的に言えば、「見ている」といった働きである。私たちは、通常、見られた対象を主題的に意識しており、おのれが見ているということを非主題的に意識している。

この働きは、さしあたり「作用」と呼ばれる。ただし、ここで注意しておくとして、後にこの作用そのものを支える別の働きが発見される。そのときには、「作用(Akt)」は「能動性(Aktivität)」と呼ばれ、それを支える別の働きは「受動性(Passivität)」と呼ばれるが、このような言葉のつながりも理解していただけるものと思う。いずれにしても、「現出」と意識の「働き」は基本的に非主題的なのである。（63～64ページ）

直接経験は、すべて（比喩的に言えば、あたかも）外部から与えられたかのような、いやおうなしに飛び込んでくる体験のことである。そこに能動も受動もない。なぜなら<私>さえもないのであるから。ここでフッサールの言う「作用」とは、実質的には、人間の意識的・無意識的な思考のプロセスを含んでおり、これらは事後的な客観的分析によってはじめて明らかになることであって、直接経験そのものとして与えられているわけではないのである。

Ⅲ. 論理の根拠

1. アプリオリとアポステリオリの違いは結果論であり、程度の差ではない

フッサールは、主観性に「あらかじめ」備え付けられているという意味での「アプリオリ」を認めない。(78 ページ)

フッサールはアプリオリな数学や論理学がさらに直接経験＝志向的体験に基礎をもつと考えた。(80 ページ)

この二点に関しては、(直接経験＝志向的体験 という箇所以外は) 全く同意する。問題は、この視点をブレずに維持できるかどうかである。

フッサールはアプリオリとアポステリオリとの違いは何であると言っているのだろうか？ 谷氏によれば、

たとえば「汽車は最速の乗り物である」という命題は、過去のある時代においては「事実の真理」だった。しかし、それは、現代ではもはや真理ではなくなっており、それゆえ「汽車は最速の乗り物であった」というように過去形に「時制変化」する。これに対して、数学的な「3たす3は6である」は、「永遠の真理」であり、それゆえ「3たす3は6であった」というように過去形に「時制変化」することはない。このように、時制変化しない「ある」で表わされるものが、アプリオリであり、逆に、時制変化する「ある」で表わされるもの(「あった」になるもの)は、アポステリオリである。(77 ページ)

果たしてこれが直接経験の分析になるのであろうか？ 上記の説明は、客観的概念を客観的時間の中に位置づけるものである。フッサールは”自然的態度”により形成された概念・客観的時間(あるいは疑似時間)の枠組みの中で分類を行ったにすぎず、なぜそうなるかの根拠を全く示していない。直接経験に全く触れてさえいない。

“数学的な「3たす3は6である」は、「永遠の真理」としているが、果たしてそんな保障はどこにあるのであろうか？ 上記の説明では「3たす3は6はいつも正しいんだから正しいんだ！」と言っているだけで何の根拠も示されていない。そのどこに現象学の意義があると言えるのだろうか・・・？ 「3たす3は6である」が“正しい”と思われる根拠を問うのが現象学であると思うのだが・・・

フッサールの現象学的なアプリオリは、主観性に備え付けられた(一種の心理主義

的な)認識装置とは無関係である。そうではなく、それは、時制変化しない「ある」がもつ特性であり、逆にアポステリオリとは、時制変化する「ある」がもつ特性である。したがって、これらは、心理主義的な概念ではなく、「ある」＝「存在」の特性に関わるという意味で、存在論的な概念なのである。(78 ページ)

さて、数学や論理学は、アプリオリ・理念的・本質的・普遍的・必然的という存在論的性格をもったものについての学問(本質学)であり、心理学や物理学は、アポステリオリ・実在的・事実的・個別的・偶然的という存在論的性格をもったものについての学問(事実学)である。前者のものと後者のものは、そもそも「存在」の性格が違うのだから、後者から前者を基礎づけることはできない。さらに言えば、後者のものの学問は(事実的なものの測定にもとづいて)「精密学」になることができ、前者のものの学問は(本質的なものの構造連関にもとづいて)「厳密学」になることができるが、両者は別物である。フッサールは(心理主義批判以後)このような「存在論的」考え方を固めた。(78～79 ページ)

この「存在論的」考え方は、「時間論的」に見ると、よりよく理解される。アプリオリなものは、いつでもどこでも妥当するという「いつでも性」(普遍性)をもつが、アポステリオリなものは、ある時やある所でのみ妥当するという「そのつど性」しかもたない。「そのつど的なもの」から「普遍的なもの」を基礎づけることはできない。極端な例で言えば、「ある時」柳の下でドジョウが捕まったからといって(これが「事実の真理」だとしても)、「いつでも」柳の下でドジョウが捕まるわけではない。だが、数学的法則のような「理性の真理」に属するものは、「いつでも」真理である。いや、それは「もともと」(アプリオリに)真理だと言うべきである。確率が高いこととしての蓋然性(とりわけひじょうに高い蓋然性)と必然性は混同されやすいが、蓋然性はあくまでも事実的である。だから、両者は、じつはまったく異質である。(79 ページ)

ここで言う「いつでも性」を私たちの体験から説明してみる。具体例をあげてみれば、

- A-1. (乗り物をあまり見たことのない人がいて) あるとき汽車が走っているのを見て、一番速い乗り物だと思った。
- A-2. 新幹線が走っているのを見た、汽車より速く走っていた。
- B-1. 小石を3個持ってきて、さらに3個持ってきて、全部数えたら6つであった。
- B-2. 別の時、別の場所で、小石を3つ持ってきて、さらに3つ持ってきて、全部数えたらやはり6つであった。

A-1 のときは、汽車が一番速い乗り物だという事実を認識していた。しかし、それが新

たな別の体験で覆された (A-2)。B-1、B-2 の場合は、上記の事実がまだ新たな体験により覆されていない、ということである。私たちの体験から考えれば、A も B 双方とも客観的事実、客観的真理の認識に関する問題であり、どちらが本質・事実ではなく、双方ともに事実ということになるのである。

そして私たちは、未だ体験したことのないことについて、確実にそうであると言い切れるであろうか？ 「いつでも性」については、さらに二点ほど問題点を指摘しておく。

(1) 「いつでも性」のみでは客観的真理を説明できないということ

一般的な客観的真理の条件というものを考えてみてほしい。既に述べてきたように、

- ① いつ見てもそうである、何度試してもそうなる
- ② 誰が見てもそうである、誰が試してもそうなる

この二つが重要なのである。つまり客観的真理成立のためには、〈私〉と〈あなた〉、〈他の人〉がいる「客観世界」の成立が前提条件となる。多くの人たちがそうであると確認しているとき、真理であるという確信がより高まっていく（実際には見ていないのにそう信じられているだけのことも多いが）。私が正しいと思っても、他の人たちから違うと否定されてしまえば、それが客観的真理であると言うことは難しい（ただし、私のみが正しく、他の人が皆間違っているという可能性も否定できないのであるが）。

「いつでも性」は上記の①のみの条件しか示していない。例えば、ヨーロッパで千年・二千年の間真実と思われていたことが、ヨーロッパ以外に住む人々によって覆されることも、可能性としてはありうるのである。

(2) 「いつでも性」＝「もともと」（アプリアリに）真理 であるとは限らないということ

客観的真理は、いつでもそうなる・誰でもそうなる、という体験の積み重ねにより、確信が高まっていく。そして、まさかその真理が覆ることはあるまい、と皆が思うようになっていく。しかし、客観的真理はあくまでも客観的真理、どこまで行っても疑う可能性を持つものなのだとも言える。つまり「絶対的真理」というものにたどり着くことは、理屈的にはありえないのである。（私たちの生活上、不変の真理であると認めて差し支えない、問題ない、という程度の真理ならばありうるが）

ここでのフッサールの説明は、あたかもアプリアリ＝絶対的真理と言っても差し支えない認識となってしまう。これではアプリアリな数学や論理学の基礎を、直接経験に求めようとする姿勢から大きくブレてしまっている。

体験から導き出される客観的真理は、常に未知の体験により覆される可能性を有している。つまり、たとえ過去の私たちの体験上そうなる確率が 100%であったとしても、そこに完全な必然性はありえないのである。ここ千年・二千年の間、私たちがアプリア

りと考えていたことが、数年後に覆される、あるいは私たちが経験したことのない想像を超えた未知の体験によって覆されることも、可能性としてはありうるのである。

算数・数学や論理学においてもこれは例外ではない。一つの石を置いて、隣にもう一つ石を置く。すると石は二つになる。何度やっても同じである。しかし、この体験がひょっとして私の錯覚であるのかもしれないし、あるいは錯覚でなくとも、ある日、一つの石を置いて、隣にもう一つ石を置いたのに、そこには石が一つしかない、という異次元の世界になってしまうかもしれないのである。（普通に考えればそんなことはありえなさそうだが、あくまで理屈的な可能性の話である）

つまり、私たちの体験から出発して考えるのであれば、蓋然性（とりわけ非常に高い蓋然性）と必然性は、あくまで程度の差、あるいは結果論として導き出されたものなのである。アプリアリとアポステリアリの違いは、まったく異質なのではなく、あくまで程度の差である、とも言えるのである。

2. 論理学も私たちの体験・経験により基礎づけられるものである

諸科学／諸学問の基礎づけという現象学的構想のなかで捉えられた「論理学」は、独特の役割を割り当てられる。ふつうの（狭義）の論理学は、言語とそこに現れている論理を扱う独立の一学科である。しかし、フッサールにとって、論理学はそれだけでなく、諸学問の基礎学であり、これは、諸学問が学問であることができるための条件を示す役割を負う。この意味での（広義の）論理学は、諸学問の論理を明らかにする学問である。（84～85 ページ）

フッサールによると、

- ・言語とそこに現れている論理を扱う独立の一学科＝狭義の論理学
- ・諸学問の論理を明らかにする学問＝広義の論理学

ということのようである。しかし、大事なことは、私たちが当たり前のように考えている当たりの論理は、いったい何によって根拠づけられているのか、そこではないのか。

総じて学問は「無意味」であったならば、学問ではなくなってしまう。だから、論理学は「無意味」を排除するものでなければならない。これがフッサールの論理学の第一条件である。（85 ページ）

諸学問を基礎づけるためには、まず対象の意味領域を確定せねばならないだろう。これがフッサールの論理学の第二の条件である。これも論理学（ただし広義での論理学）の仕事である。現代的に言い換えれば、この広義の論理学は一種の科学論／

学問論としての役割を担う。

さて、この二つの条件に関わる論理学を、フッサールは「存在論」と一体化させている。この場合の「存在論」とは、論理的な「表現」が指示している当のものについての理論である。したがって、これは広義で「対象論」（もっと正確には本質によって区別されたかぎりでの対象論と言うべきだろうが）と呼んでも良いような性格を持っている。論理学を、言語とその論理のみを扱う独立の一学科（狭義の論理学）とみなすことに慣れた人々にはフッサールの考え（論理学を存在論に結び付ける考え）は奇異に映るかもしれない。しかし、論理学が存在論から独立の一学科となったことのほうが近代特有の出来事なのである。（85～86 ページ）

私には、どうにも「存在論」という言葉が”あやしき”を持っていると感じられて仕方がない。まずは私たちの体験から始める、という原則があるにもかかわらず、そこで「存在論」としてしまうと、そこにモノがある、存在している、という客観世界、主・客の世界を無前提に受け入れてしまっていることになるからである。

ただ上記のフッサールの考え方は、論理学が言語とその論理のみで、根拠なしに成り立っているということとはありえない、ということを感じさせてくれるきっかけにはなるであろうと思う。

形式論理学

第一の条件（無意味の排除）に関わる狭義の論理学から検討したいが、「無意味」という概念自体が多義的である。（一）、そもそも「意味」をもたない言葉（たとえば「アブラカダブラ」）は無意味である。（二）、「白いそして」は文法的に無意味である。（三）、「丸い四角」は、「丸い」の意味と「四角」の意味が互いに矛盾するかぎりでも、無意味である（これをフッサールは特に「反意味」と呼ぶ）。（四）、「黄金の山」は、それが実在しないかぎりでも、無意味である。こうしたいろいろな無意味のうち、アプリアリに対象の充実した直観に至りえないもの（以下これが問題になる）をあらかじめ排除するのである。（86～87 ページ）

既に述べたが狭義・広義の論理学云々以前に、上記の論理そのものの根拠が説明されること、これが最重要な課題なのではないだろうか。要するに、何をもって「無意味」と言うのか、何をもって「矛盾」と言うのか、ということである。

ここで原則に立ち戻る。私たちの体験から出発するのである。なぜなら、私たちには、私たちの体験そのものしかないのだから。そして、さらに具体的に言い換えれば、

- 私たちの経験・体験の何をもって、「無意味」と呼んでいるのか
- 私たちの経験・体験の何をもって、「矛盾」と呼んでいるのか

という問いである。このように問いを明確にしておく、非常にクリヤーに理解できる。

(一)「アブラカダブラ」が「意味」を持たないということはどういうことかと言えば、「アブラカダブラ」に対応する私たちの体験そのものが無い、ということなのである。「アブラカダブラ」という言葉はあくまで音の連なりであり、それが指示す私たちの体験を見つけることはできない。しかし「アブラカダブラ」が、願いを叶えるための呪文であったとしたら、つまり言葉に対応する私たちの体験があるとすれば、「アブラカダブラ」には「意味」があることになる。

(二)「白いそして」は文法的に無意味であるということも上に同じである。「白いそして」というものに対応する私たちの体験が見つからないからである。あえて存在論的に言えば「白いそして」を私たちはどこにも、空想の中でさえ見つけることができないということである。

(三)「丸い四角」がなぜ矛盾しているのか？ それは、私たちがどんなに頑張っても丸い四角というものを私たちの体験から見つけ出すことができないからである。どんなに頑張っても空想しても、丸い四角というものを描くことさえできない。

(四)「黄金の山」は、それが実在しないかぎり、無意味である、とは言うが、これは上記3つと少し違うことは容易に感じとれるであろう。それは空想によって考えることが可能だからである。さらにひょっとして私たちが自らそれを作り出し、新たな体験として加えることさえできるのではないか、という可能性も有している。要するに、論理的には破綻していないが、現実には存在しない、ということである。

要するに、そんなの見たことがない、そんな経験したことがない、ありえないから矛盾しているのである。話は非常に単純なのである。そして、もちろんそれは私たちの体験から導き出された客観世界、客観的真理なのであるから、将来的に私たちの未知の体験によって覆される可能性を常に有しているのである（覆されない可能性も有している）。

そして、何も「物を見る」ことだけが体験・経験なのではない。ふと浮かんだ空想物、空想したこと、そのことも明証性を持つ直接経験なのである。私たちが自由に空想できると思ったら大きな間違いである。さらに、直接経験にまで遡ってみれば、「私たちが実際に物を見た」という体験と「空想した」という体験は客観世界を構成する中で生じた客観的な区別であって、私たちの直接体験そのものの中では実体験も空想も区別はないはずである。あるいは空想も私たちの実体験そのものであり、それらの区別は体験を積み重ね様々な因果関係を構築しながら作り上げられていくものなのである。

次に、フッサールの形式存在論その他についても簡単に検証してみたいと思うが、谷氏によれば、結局のところフッサールは「アприオリな論理学そのものの基礎」（93ページ）という問題について明確な回答を得ることができなかったということらしい。

私がここまで述べてきたように、私たちが自らの体験から出発する限り、フッサールの求めるようなアприオリというものは見つかりようがないこと、そして、実はフッサールの頭の中で（おそらく）アприオリ＝「絶対的真理」と同じことになってしまっていたこと・・・いずれにせよ、フッサールの論の進め方では答えにたどり着くことはないのである。

もっぱら言語的な結合の仕方を考察する論理学の部門を、フッサールは「命題論」と呼ぶ。彼は、この命題論において、「無意味」を排除するために、「意味」を「形式的」に捉えて、それを支配する法則に照らしながら不適切なものを排除していく、ということ考えた。しかも、これを、彼は、先述のように存在論（対象論）と絡ませて構想した。この存在論は「形式存在論」と呼ばれる。（87ページ）

まず、「形式（的）」という概念について述べねばならないが、これは「質料（的）」という概念に対立する。そこで、「質料的」という概念から述べよう。対象は、たとえば石であったり、犬であったり、人間であったりする。この「石」とか「犬」とか「人間」というのは、その対象が「何」であるかを表わす成分である。・・・（中略）・・・こうした「何」を含む成分を、フッサールは「事象内容をもった本質」と呼ぶ。こうしたものが「質料的」と呼ばれる（それゆえ、これは「形式的」ではない）。

これに対して、「一（個）の」とか「一（匹）の」とか「一（人）の」といった成分がある。・・・（中略）・・・「一」のような「数」は「事象内容をもたない本質」であり、これを示すのが「形式的」という概念である。（87～88ページ）

第四章で詳しく述べるが、この既存の文法的分類が”思い込み”なのであり、私たちの純粹経験と言葉との関係をいったんエポケーし、再度検証しなおす作業が必要なのである。

「代数」は、「形式的対象」としての数をまさに形式的に扱う。代数においては、それにどんな数が代入されるかとは無関係に、その法則だけで演算・操作が進められる。この意味で、代数（学）は典型的な「形式存在論」である。（89ページ）

代数とは何であろうか？何か実体を離れて別のものにでもなったかのような雰囲気はあるのだが、 $a \times b$ とい代数は本当に実体を離れた純粹に理念的なものなのであるか？ 実は、 a や b という代数に置き換えたその背後には、「その代数はすべての数

でありうる」という条件、縛りが付けられているのである。

つまり、 3×6 でもあり、 5×199 でもあり、それらすべての数を代表しているだけなのであって、私たちの体験・経験を離れて純粹に理念的な理論というものはない。

「言語」も、この「代数」的な考え方を拡張することによって捉えることができるだろう（これはデカルト的発想に近い）。このとき、「形式命題論」が得られる。形式命題論は代数の拡張形態であり、それゆえもともと代数的（形式存在論的）である。そのため、形式命題論は、形式存在論と基本的に同じ法則をもつ。そして、この二つの側面（形式命題論と形式存在論）が結びついて成り立っているのが、フッサールが言う「純粹論理学」（形式論理学）である。

形式命題論は、最初に、言語的なものを分類する。具体的には、言葉を名詞や形容詞などに分類することを考えればよい。それらは、「白い犬」（形容詞と名詞の結合）のようにさまざまに結合される。これは有意味な言葉を生む。しかし、「白いそして」（形容詞と接続詞の結合）は、一種の無意味として排除される。

名詞と名詞は、基本的にいつでも結合でき、新たな名詞を生む。形容詞と形容詞の結合も、命題と命題の結合も同様である。ここにもやはりアプリアリオリな法則が支配している。（89～90 ページ）

この分析方法では、結局既存文法の法則性しか分からないのは明白であろう。一番重要なことは、「白い」と「そして」を結合するとなぜ「無意味」になるのか、「無意味」とはいったい何なのか・・・この問題を解く鍵は、やはり体験と言葉との関係の再検証なのである。

さらに、たとえば「丸い四角」という結合は、どうだろうか。この場合には、「丸い」の意味と「四角」の意味が矛盾してしまう。「木製の鉄」なども同様である。このように意味同士が背反しあうものをフッサールは「反意味」（不条理）という特殊な意味と捉えるが、やはり排除する。（90 ページ）

これも同じである。なぜ意味どうしが背反しあうのか、不条理なのか、排除しなければならないのか、そここのところにいっさい触れることができていない。

「黄金の山」のように、形式命題論のレベルでは問題なしだが、そうした対象が現実に存在しない場合もある。これは、そうした対象が現実に存在していてもおかしくないが（そして、その存在を空想することもできるが）、しかし、ただ偶然に、ただ事実的に、実存しない（実在的に存在しない）のである。つまり、これも、無意味ではなく、りっぱに「意味」をもっているが、しかし、実在的な「対象」をも

っていない（日常的には、これも「無意味」と呼ばれることがあるが、これはじつは無意味ではない）。このような事例では、それを排除するアプリアリな法則は存在しない。アポステリオリにその現実の存在（実存）を確認する以外にはない。（91ページ）

これも同じく、言語の分類に終始している。これでは永久に論理学の根拠を見つけ出すことはできないであろう。

私たちが日常使っている言語体系は、あくまで”自然的態度”の中で出来上がってきたものである。つまり言語体系・文法体系を根拠に論理を説明することはできない。エポケー（判断停止）するのは言葉そのものではなく、自然的態度に基づいた言語体系なのである。あくまで私たちの体験から始めるのであれば、私たちが日常使っている言語体系それ自体も、まずは私たちの体験との関連から説明されるものである。フッサールは、既存の文法をそのまま疑うことなく受け入れ分析してしまっているのである。

3. 明証性と客観的真理への確信とを混同してはならない

そもそも学問が依拠する「真理」とはどういうものか。（103ページ）

この問題は論理学の根拠とともに非常に重要であるが、これまで私が述べてきたように、私たちの体験がすべての出発点であることを考えれば、この答えは明白であると思う。

さて、真理には伝統的に「整合説」と「対応説」がある（ハイデガーは「非—隠蔽性」という新たな真理の概念を定義したが、今は措く）。近代以後の数学は、とりわけ整合性を追求してきたとも言えるだろう。それは、現実と対応するかどうかにはお構いなしに、ただ論理的に整合的であることだけを条件にしてきた。しかし、このことが学問の危機を招いた一因でもあった。（104ページ）

「整合説」は、何をもって「整合」しているか、ということを考えないことにした、ということなのかもしれない。私たちが「整合」していると思うとき、実質的に「私たちの体験と合致している」ということと同義なのである。それ故、整合性を追求することは、私たちの体験と齟齬がない、ということを追求していることにもなるため、整合説が原因で科学・学問が間違った方向に進む、とは考えにくい。ただ、皆が真理の根拠を意識せず、あるいは理解せずに、ただただ研究を続けている、それだけのことである。

これから述べるように、フッサールは数々の誤解から逃れることができず、明白な回答に行きつくことができなかつたのである。フッサールの立場は谷氏によれば「彼の真理論は、大雑把に言えば、対応説的である」（104 ページ）ということだが、対応説もその論理が破綻してしまうと「整合説」以上に客観的真理から遠ざかっていくことになる。

1、存在論的な条件

さて、対応説的立場において言語的意味が真理でありうるためには、第一に、存在論的な条件をクリアせねばならない。この場合、「存在」には三種類がある。アポステリオリなもの（事実的なもの）に対応する「実在的な存在」（時制変化する存在）、アプリオリなもの（本質的なもの）に対応する「理念的な存在」（時制変化しない存在）、そして、想像的・空想的なものに対応する「中立的な存在」（これは日本語で表現するのがややむずかしい）である。そして、真理が可能であるためには、言語的意味が実在的な存在をもつものに対応するか（この場合には「事実の真理」が可能になる）、理念的な存在をもつものに対応するか（この場合には「理性の真理」が可能になる）が必要である。言語的意味が中立的な存在をもつものに対応しても、本来の真理は成立しない（疑似真理といったものを認めれば、話は別だが）。だが、これについては、「存在」の分析を参照せねばならない。（104～105 ページ）

アプリオリとアポステリオリ、さらには想像・空想との関係については既に述べたが、それらをふまえると、この存在論的な条件に関する説明はそれほど重要ではないと考えられる。ただ上記の説明を読む限り、実質的に、フッサールはアプリオリ・アポステリオリな真理、つまり「客観的真理」がいかに可能となるか、という問いを立てていることになるであろう。

2、認識論的な条件

右の真理が成り立つためには、第二に、認識論的な条件をクリアせねばならない。これに関するフッサール自身の定義を引けば、真理とは「思念されているものと、与えられているものそれ自体との、完全な一致」である。（105 ページ）

もっと具体的に言えば、「千鳥ヶ淵に桜が咲いている」という「言語（的判断）の意味」と、それに対応する知覚的な「事態」（千鳥ヶ淵に桜が咲いているという事態）との関係である。この両者が一致しているならば、その一致が真理である。（105～106 ページ）

さて、この両者の一致は「明証性において体験される」とフッサールは言う。・・・

(中略)・・・真理はこういう状態でこそ真理と認められるのである。(106 ページ)

これは「それは本当にリンゴなのか？」というふうな問い、つまり客観的真理の是非を問うているのである。谷氏の説明を見る限り、フッサールは客観的真理と絶対的真理とを混同してしまっているのではないか、客観的真理に対し十全的明証性を探そうとしてしまったのではないか、そう思われても仕方がないように感じられる。

よく考えてみてほしい。客観的真理は絶対的真理ではない。いつか未知の体験により覆される可能性を有する(覆されない可能性も有する)ものである。仮に、客観的真理に対する確信の度合いを「明証性」と呼んでしまったら、結局、これまでに述べてきたように、

- ① いつ見てもそうである、何度試してもそうなる
- ② 誰が見てもそうである、誰が試してもそうなる

という出来事をより多く積み重ねることで明証性が増す、という話になってしまう。そして、これは一般的な科学的真理のことでもある。明証性に「十全的明証性」と「不十全的明証性」という区分をつけてしまっていることからわかるように、これは単なる客観的真理の確信度合いの話ととられても仕方ないであろう。

学問的に厳密に考えると、どうだろう。知覚的な直観経過においては、つねに新たな志向(予持)が生じており、それはまだ充実されていない。つまり、この新たな志向と充実の対応は確認されていない。家を見る場合でも、ひとつの側面は見たが、他の側面はまだ見ていない、いや、この側面を見ても、さらに他の側面はまだ見ていない、といった状態が進行していく。こうした未確定部分(まだ見ていない側面)が含まれているかぎり、これを含む諸現出との相関関係のなかで構成される現出者そのもの(家そのもの)が「十全的明証性」において知覚されることはありえない。それは、いつもなんらかの程度の「不十全的明証性」においてしか知覚されない。(108 ページ)

「志向性」という言葉でかえって話がややこしくなっているのであるが、要するに、いかなる客観的真理も、未知の体験によって覆される可能性を持つ、ということを示しているのである。客観的真理に対して十全的明証性など見つかるはずはないのである。

充実されている諸現出にしても、諸現出はさしあたり非主題的に体験されているだけである。言い換えれば、それらはいつも突破されてしまっている。それらをまさにそれらとして明証的に「認識」するためには、それらを内在的に知覚せねばなら

ない。すなわち「反省」せねばならない。そして、学問としての現象学はこの反省を方法とする。「現象学的方法は、徹頭徹尾、反省の諸作用のなかで働く」。

しかしながら、フッサールは、「把持のおかげで、われわれは意識を客観にする〔＝反省する〕ことができる。と言う。つまり、反省によって主題的に捉えられるのは、把持された現出だけである。しかし、そうであるかぎり、把持されていないものは、意識の客観にならず、反省されず、それゆえ明証的に認識されない、ということになる。（108～109 ページ）

これらの記述を見ても、フッサールが客観的真理の中に明証性を探している様が伺える。一応ここでも述べておくが、フッサールの言う「現出」とは、再構築されたものであって決して直接経験などではない。

私が推測するに、フッサールは、

- ① 目の前のものを見て「リンゴ」だと思った事実の疑えなさ
- ② 目の前のものを見て「リンゴ」だと思った要因・原因
- ③ 目の前のものが本当に「リンゴ」であるのかという客観的真理に対する確信

この三つを混同してしまったのではないかと思えるのである。

目の前のものを見て「リンゴ」だと思った、「リンゴ」という概念を思いついたこと、それ自体は確かにそう思ったのであって、疑いのようなない事実である（もちろん目の前の光景それ自体も疑うことのできない事実である）。これこそが「明証性」であり、この事実の疑えなさがあるからこそ、

「目の前のものを見てリンゴだと思ったが、本当にそうなのか？」

さらに具体的には、

「目の前のものを見てリンゴだと思ったのは間違いのないのだが、それは客観的に見て錯覚や勘違いではなく本当にリンゴなのか」

という問いが可能になるのである。そして、その時点では「リンゴだと思った」ことはあくまで思ったことであり、客観的真理としてはまだまだ確信できるかどうか疑わしい。

把持された諸現出は、より以前の現出ほど、より不鮮明になっていく。現出は、より遠いものほど、より不十全的明証的になっていく。これは「直観経過」というものがもたらす宿命である。しかし、そうすると、最も近い現出こそが最も鮮明で最も明証的であり、これこそが真に十全的に明証的であるはずだろう。それは何か。しかし、最も近いのは原印象的現出である。ところが、まさにその原印象的現出が右のように十全的明証性においては捉えられなかった。とすると、このことは、結

局、そもそも十全的明証性は不可能だということを意味するだろう。(110 ページ)

明証性とは、私たちが体験した、その体験の事実性の疑えなさのことである。以前の記憶が薄れていたとしても、その場面を思い出した、そのはっきりしない場面を思い出したその経験の事実性には明証性がある。つまり記憶が薄れたことと、明証性とは別の話なのである。過去の記憶が薄れてしまってどうだったかよくわからない、というのはあくまで客観的事実の確信にかかわる問題なのである。例えば、一週間前にこの机の上にあったのは本当にリングだったのか、記憶が定かではない、一週間前のこの机近辺の情景を思い浮かべようとしてみたがあやふやでリングがあったのかよくわからない・・・

そこで私たちは、客観的真理の確信を高めるために、過去の記憶を明確に残そうとして、紙に書いたり、写真に撮ったり、レコーダーやビデオに記録したりするのである。

つまり明証性に関しては、「明証性」という概念一つで十分であり、「十全的」「不十全的」と分類する必要もないし、「必自然的明証性」(110～111 ページ)や「原事実」(111 ページ)、さらには「原受動性」(204 ページ)や「原構造」(205 ページ)などといった追加的概念を考える必要も全くないことは明らかである。

谷氏によれば、フッサールは明証性について明確な答えにたどり着けなかったようであるが、上記のような論の進め方であればそれも当然であろう。

IV. 意味とは

1. 意味とは、言葉に対応する体験そのもののことである

「意味する」ということ

まず、論理学における主役は言葉や言語である。「意味」をもつ言葉や言語（記号）は「表現」と呼ばれる。たとえば「アブラカダブラ」という言葉はそもそも「意味」をもたないから、「表現」ではない。しかし、「犬」という言葉（さしあたり音声記号あるいは文字記号）は、「犬」という「意味」をもつ。・・・（中略）・・・
ともかくも「音声記号／文字記号」と「意味」は異なるということがわかれば、さしあたり十分である。・・・（中略）・・・しかも、「意味」は、ポチたシロと呼ばれるような個々の「対象」ではなく、「犬というもの」と表記したほうがよいような、一般的・普遍的・理念的なものである。「意味」と「対象」も異なるのである。（129 ページ）

私たちの経験そのものから出発するのであれば、理念的なものとの事実的なものとの相違はあくまで相対的なものであり、どちらも客観的事実（真理）という面では同じであると私は述べてきた。事実と理念的なものとの分離すること自体がおかしいのである。「犬というもの」と言い換えたところで、近所に住んでいるものも「犬」であるし、外国に住んでいるものも「犬」である。「意味」という言葉を恣意的に遊離させ実体化させたところが間違いの始まりである。

個別の犬に「ポチ」と名前を付ければ、その一匹の犬に対応する言葉・名前ということになるが、「柴犬」と言えば、（一定の基準に従って）似たような形質を持つ犬すべてを指すことになる。「犬」と言えば、これまた一定の基準に従って似たような形質を持つ生き物すべてを指すことになる。そこに「理念的」などという見方が入り込む余地はないのである。

「意味を持つ」ということは、その言葉に対応する私たちの体験がある（あえて存在論的に言えば、それに対応する存在物がある）ということに違いなく、私たちの体験から離れて意味というものもありえないのである。

谷氏によれば、「宵の明星」（＝「夕方空に輝く明るい星」）と「明けの明星」（＝「朝方空に輝く明るい星」）の意味は異なっているが、同じ「対象」（金星）を指示している。「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」も同様に、同じ「対象」（ナポレオン）を指示している。これらの関係について、「表現はその「意味」を突破して（媒介にして）「対象」を指し示す」（130 ページ）、ということであるとしている。そして、その関係を「諸現出の感覚を突破して（媒介にして）現出者を知覚する、という関係」

(131 ページ) と重ねている。

しかしである。直接体験に立ち戻ってみれば「夕方の空に輝く明るい星」と「朝方の空に輝く明るい星」は、それぞれ別の体験である。その二つが全く同じであるという確証はそもそもない。様々な要因を調べ、因果関係の体験を構築していく中で(たとえば星は時間により移動しているとか季節により場所が変わっていくとかいう事実を知るなかで)、宵の明星と明けの明星が同じ星であることがわかってくるだろう。星の知識を知らなければ、宵の明星と明けの明星が同一の星であることさえわからないと思う。

私たちは「金星」という概念を既に知っているから、「宵の明星」と「明けの明星」が同じ星であると確信しているのであるが、もしその事実を人から知らされることがなかったとしたら、私たち一人ひとりの直接体験のみで、この事実が本当であるか証明することが果たしてできるであろうか・・・？

さらに言えば、「金星」はあくまで「金星」であり、「宵の明星」は「金星」の単なる別名である。私たちは「宵の明星」(＝「夕方の空に輝く明るい星」)という”意味”を突破して「金星」を知覚しているのではない。

「イエナの勝者」と「ワーテルローの敗者」が同一人物かということにしても、私たちは歴史を勉強して知っているが、イエナの勝者と、ワーテルローの敗者が同じ人物であるのか、そんなことは最初からナポレオンを知っている人でなければわからないのである。

「宵の明星」や「明けの明星」、「金星」、「イエナの勝者」、「ワーテルローの敗者」、「ナポレオン」、それぞれの言葉に対し、私たちの体験があるのである。だからこそそれぞれの言葉に「意味がある」と思えるのである。ちなみに、もちろん学んだことも体験である。そして、「宵の明星」＝「金星」、「ワーテルローの敗者」＝「ナポレオン」という関係は事後的に認められる(あるいは学ぶ)事柄であって、「宵の明星」を突破して「金星」を知覚する、「ワーテルローの敗者」を突破して「ナポレオン」を知覚するのでは決してない。

” 「意味」と「対象」も異なるのである” (129 ページ) という説明は、フッサールの根本的な過ちの一つである。

2. 純粹に形式的な現出者、基体などというものはありえない

フッサールは、直接経験における現出をわざわざ(言語的な「記号」との微妙な差異を際立たせるために)括弧付きで「『記号』」と表記していた(現出はいわば原記号である)。とすれば、言語がもつ「意味」に対して、直接経験における現出がもつ意味も、やはり括弧付きで「『意味』」とでも表記したほうがよさそうである。この「『意味』」に相当するものをフッサールは1913年の『純粹現象学と現象学

的哲学のための諸構想』第一巻（これは通常『イデーニI』と略記される）で「ノエマ的意味」というように述語化する。

さて、ここで「ノエマ」という概念が登場するが、これは、諸現出と現出者との関係が理解されていれば、それほど難解な概念ではない。これは、要するに、諸現出と一体的に捉えられたかぎりでの現出者のことである。したがって、これは、あの二義性をもった「現象」とほとんど重なる。（131～132 ページ）

現出・現出者については、既に何度も述べてきたが、これらの分析の基礎となっているのがマッハ的な光景なのである。マッハ的な光景とは、私たちが見ている光景を二次元に再構築して（しかも遠近法を使って）描かれたものであって、決して私たちの直接体験ではないのである。それにもかかわらず、（谷氏によれば）フッサールはこのマッハ的な光景を手掛かりに分析を進めている。

マッハ的な光景云々を抜きにしても、ある物を把握したからその要素も把握していなければならない、というのは因果関係を前提とした客観的思考そのものであり、経験させていないものを“構成”して作り上げ「現出」としてしまっているのである。

ノエマ・（後述する）ノエシス構造も、同様に私たちの直接経験そのものではなく、それらは事後的に再構築されたものにすぎないのである。

マッハ的な光景のなかでサイコロを見てみよう。たとえば、五の目の面が正面に見えている。少し右に首を動かすと、三の目が見える。・・・（中略）・・・五の目の面や、三の目の面や、二の目の面などは、これまで「現出」と呼ばれていたが、「イデーニI」では「射影」とも呼ばれる。こうした現出／射影は（直接経験における）「ノエマ的意味」を含んでいる。

ここで重要なのは、もろもろのノエマ的意味がバラバラになっていないということである。それらは、ひとつの「基体」に収斂している。だからこそ、それは、ひとつのサイコロ（対象／現出者）の多様な意味（あるいは現出）とみなされるのである。サイコロは、もろもろのノエマ的意味とひとつの基体から成り立っている。・・・（中略）・・・基体そのものは、裸の現出者ではない。というより、現出をまったくまどわさない裸の現出者といったものはないし、ノエマ的意味をまったくまどわさない裸の基体といったものもない。これがノエマの構造である。つまり、ノエマは、もろもろのノエマ的意味がひとつの基体に収斂しているという一体的構造、あるいは逆に言えば、ひとつの基体がもろもろのノエマ的意味をまとっているという一体的構造をもつ。（132～133 ページ）

ここで考えてみてほしいのは、私たちが目の前のものを見てサイコロだ！と言ったとしても、そのとき、それは五の目を持っていて、三の目を持っていて・・・などといちいち考えながら判断しているのか、ということだ。私たちはサイコロについて既によく

知っているであろうから、目の前のものを見て咄嗟に判断しているであろう。しかし、その判断の原因が五の目だったのか、三の目だったのか、あるいは立方体という形だったからなのか・・・そんなこといちいち考えながら判断しているわけではない。

フッサールの論理に対しては、(部分的には繰り返しのようになってしまうが)以下の点を指摘したい。

(1) 志向性は直接体験などではなく、因果関係の思考に縛られた恣意的な構成物である

私たちの判断は、その多くが無意識のうちに行われているのである。いちいちその判断の過程や原因などわからないまま「サイコロ」であるとか「リング」であるとか考えているのである(場合によっては考えてさえいないのである)。「無意識」ということは意識に現れなかった、つまり経験しなかったということである。私たちの判断の原因がいちいち直接経験として(フッサールの言えれば現出として)現れる必要は全くないのである。因果関係はあくまで事後的に分析する客観世界の話である(無意識の分析もそうである)。

それにもかかわらず、フッサールは現出者として「サイコロ」「リング」などという概念が浮かぶためには、同時に現出というものを感じていなければならない、つまり”原因”がなければ現出者として判断することなどありえない、という因果関係の思考に縛られているのである。実際には、現出を突破してしようがしていまいが、そんなことなど感知しないまま、「サイコロ」「リング」などと判断しているのである。

基体そのものは、ノエマ的意味から独立に見えるわけではない。(133 ページ)

という記述も示しているように、「サイコロ」と判断したのだから、そこに原因となる意味があったはずである、という因果関係が想定されている。しかし実際のところ、ノエマ的意味が明確に(非主題的にも)体験されながら「サイコロ」という判断がなされているかどうかの保証はないのである。

(2) 「サイコロ」という概念を知らなければどうなるのか

この視点も、既に何度も提示してきたものであるが、射影というものを見ていながら「サイコロ」を意識できたとしても、それは「サイコロ」という概念を既に知っているからであり、もし知っていなければ、そのときどきの光景を見ながら、点は何個あるな、とか(立方体という概念を知っていれば)立方体だな、とか思ったり(あるいは思わなかったり)するだけである。

五の目の面を見れば、黒い点が五つあるな・・・と思うであろうが、それが”サイコロ”である、と収斂などしないであろう。五の目の面を見た、そのこと自体は直接経験と言えるであろうが、それが現出・現出者という関係のもとで把握されているわけでは決してない。

(3) 言葉と体験の間には何もない

明白なことは、私たちの体験があり、言葉がある、ということだ（言葉を考えた、しゃべった、思いついたことも体験なのではあるが）。体験と言葉との間に何か別のものが介在しているように思ってはならない。なぜなら本当に何もないのだから。

”五の目の面”という言葉に対しては、それに対応する私たちの体験、目の前に見える”五の目の面”がある。

”サイコロ”という言葉に対しては、目の前に見える立方体のものがある。

”机の脚”、たとえば、机をよく見れば脚が普通は4本あるし、”机”たとえばそのもの全体、足が4本あって上に板が載っていて・・・がある。

フッサールの言う現出であろうと現出者であろうと、言葉とそれに対応する体験（あるいは言葉なしの体験のみ）があるだけで、言葉と体験の間に”意味”というものが存在するわけではない。

(4) 基体とノエマの意味との関係は相対的なものである

谷氏によれば“サイコロは、もろもろのノエマ的意味とひとつの基体から成り立っている”（133ページ）。しかし、この関係が変わってしまうこともありうるのである。

例えば、木を見たら葉や幹や枝から構成されていると思うかもしれない。

一方、森や林を見たら、たくさんの木から成り立っていると思うかもしれない。

少し強引かもしれないが、

サイコロはいつくかの面から成り立っていると思うかもしれないし、

すごろくゲームのセットは、絵やルートが描いてある台紙やサイコロによって成り立っていると思うかもしれない。

同じものが、あるときには（フッサール・谷氏の言う）基体となりうるし、あるときにはノエマ的意味になりうるのである。ノエマ・ノエシス、基体やノエマ的意味、あるいは現出・現出者という関係を固定化などできないのである。これらのことをふまれば、

この現出者からもろもろのノエマ的意味をすべて剥がしてしまおう。そうすると、それらが収斂する（形式的な）極のようなものが、抽象的に残る。このような操作を受けてはじめて、基体が基体として（抽象的に）分離されてくる。これはまた、ノエマ的意味を剥ぎ取られているのだから、それ自体はノエマ的意味を持たないことになる。あるいは、「何」の規定（質料的成分）をもたないことになる。だから、

これは「x」とも呼ばれる。基体は、純粹に抽象的にあるいは純粹に形式的に捉えられた現出者(x)である。(134 ページ)

という記述も誤解に基づくものであることが明白であろう。「サイコロ」というものには、言葉と目の前に見えるその物体という対応関係があるのみで、そこから何も剥ぎ取ることなどできないし、あえて剥ぎ取るのであれば、残るのは、音としての「サイコロ」という響き、あるいは文字のみである。この文字や音の「意味」とは何か?と尋ねられれば、やはり(もしサイコロが目の前にあれば)目の前にある立方体の物体を指し示すしかないのである。

純粹に形式的な現出者、基体などというものはありえないのである。

3. 数も色も普通名詞と同じ名詞である

これまでの私の説明をふまれば、

もろもろの現出がそこに収斂する基体が、純粹に「形式」として抽出されると、「一」が成立する。(135~136 ページ)

ということはありませんことは明白であろう。あるのは言葉とそれに対応する体験のみである。そこには「形式」も何もないのである。

谷氏(フッサール?)の説明をさらに追ってみる。

これは、言語的レベルでは、不定冠詞(英語の a やドイツ語の ein) となって現れてくるだろう。さらに、ひとつの現出者ともうひとつの現出者を、それぞれの事象内容(「何」)をどうでもよいものとして無視しつつ、それぞれが「一」であることだけに注目しつつ、「と」によって結合することができる。これによって新たに構成されるのが、「二」という数である。これは、ひとまとまりの概念であり、一種の集合である(フッサールは「総合概念」と呼ぶ)。さらに、これに新たな「一」を結合すれば、「三」が成立する。

「数」は、あくまでも基体だけを抽出することによって得られる。たとえば「一個の石」と「一匹の猫」と「一人の人間」の場合に、それぞれの基体だけを「一」として抽出して、その「一」と「一」と「一」を結合すれば「三」という集合としての数が得られるが、「石」と「猫」と「人間」という事象内容をもった意味を結合しても(意味の複合体にはなるだろうが)数にはならない。事象内容をもった意味が無視されてこそ、数が可能になる。(136 ページ)

フッサールは完全に既存の文法に惑わされている。既存の文法は”自然的態度”の中で形成されたものであって、既存の文法に則って分析をしても自然的態度をエポケーすることなどできないのである。数は、既存の文法では、数詞や不定冠詞のように、派生的な表現のされ方をしている。しかし、だからといって概念から派生したものであると、受け取ってよいのであろうか？

意味の抽出

基体を抽出されたノエマには、別の成分が残っている。ノエマ的意味そのものである。これは、ノエマの「何」を規定する、事象内容をもった質料的成分である。サイコロのノエマで言えば、たとえば「白い」とか「立方体」などという意味がそうである。これらは、意味であるかぎり、理念的・普遍的である（「白い」や「立方体」という意味は、他のサイコロも、そしてサイコロ以外のものも、持つことができる）。ここから抽出されて、言語的レベルの述語規定 p が可能になることは、もはや言うまでもないだろう。

さて、「白い」という意味は、サイコロがサイコロであるために必要不可欠というわけではないだろう。これに対して「立方体」のほうは、サイコロに必要不可欠だろう。このような、当のものにとって必要不可欠な意味は「本質」と呼ばれる。私たちは、ものの意味（そして本質を）直観している。フッサールはこの直観を「本質直観」などとも呼ぶ。（141～142 ページ）

さて、ノエマから「形式」として「数」が抽出され、「質料」として「意味」が抽出されるわけだが、これらはノエマの「時間位置」とは独立の成分である。それゆえ、これらは、時間位置から切り離されることができる。この時間位置の喪失が、じつは、アプリアリということなのである。アプリアリであるということは、時間位置をもたないということである。かくして、時間位置から切り離された成分が、数および意味というアプリアリなものとして抽出される。（143 ページ）

ここまで私が説明してきたように、体験そのものから見れば、そこにあるのは言葉と私たちの体験のみなのである。言葉の意味を問われれば、それに対応する体験そのものから説明するしかない。そして、基体とノエマ的意味との関係は相対的なものである、ということも説明してきた。

例えば、「白」という言葉を考えてみる。「白」とは何を意味しているかといえ、（薄い）雲の色でもあるし、おしろい、（漂白された）紙、二酸化チタンの粉の色でもあるし、私たちの体験と実際に対応しているのである。別にサイコロのノエマ的意味を抽出してから出てきたものではないのである。「白」は他の名詞とは独立して成立しうる、普通の名詞でもあるのだ。

灰色の石があったとして、物体という観点からならば「石」という概念で示されるが、色という観点ならば「灰色」という概念で示される。つまり相対的なものなのである。通常は文法的に「灰色の石」と示されるのではあるが、もし灰色の石ばかり見てきた人がこの世界にいたとしたら、彼は「石のような灰色」という言い方をするかもしれない。あるいは仮に〇〇石という鉱石の色が灰色であれば、「〇〇石のような灰色」という言い方もできるであろう。

数についても、実は同じなのである。灰色の石の塊が目の前にあり、それを「1」と呼んだとする。同じもの（あるいは似たようなもの）がさらに目の前にあったとすれば、それを「2」と呼ぶ。それぞれの数には、それに対応する体験というものが確実にあるといえよう。もちろん想像も体験である。

「一」という数も「石」という概念から抽出されたものでは決してなく、「石」という概念から独立して成立しうる、これも普通の名詞でもあるのだ。

その塊は、別の観点からは「石」と呼ばれるし、あるいは何等かの鉱物として化学式であらわされるかもしれない。さらに別の観点から「灰色」をしていると観察されることもあるだろう。そして数という観点からは「一」と呼ばれる。このように私たちが物を見るときに観点・視点に応じて、様々な名詞、つまり名前が付けられているのである。

文法的には、＜1つの＞石、＜灰色の＞石、というふうに形容されることから、「石」というのが基体で、＜1つ＞あるいは＜灰色＞というものが抽出された別の成分であるように錯覚してしまうのであるが、しかし、既に述べたように、＜石のような＞〇〇、つまり＜石のような＞灰色、＜石のような＞1、とすることさえも可能なのである。

さらに、ひとつの現出者ともうひとつの現出者を、それぞれの事象内容（「何」）をどうでもよいものとして無視しつつ、それぞれが「一」であることだけに注目しつつ、「と」によって結合することができる。これによって新たに構成されるのが、「二」という数である。これは、ひとまとまりの概念であり、一種の集合である（フッサールは「総合概念」と呼ぶ）。さらに、これに新たな「一」を結合すれば、「三」が成立する。（136 ページ）

この文章については、反対のことも言える。つまり、それぞれの現出者が「一」であることを無視しつつ、「石」という概念で総合することもできるのである。

つまり、＜石＞も＜灰色＞も＜1＞も、結局は同じ名詞であり、どちらかが「基体」でどちらかが「抽出成分」なのではない、ということだ。

V. 時間と空間

1. 「時間」をエポケーする

直線的に流れる時間をエポケー（判断停止）し、直接経験とは何かを明らかにする、という作業は意外に難しい。なぜなら、私たちの頭から客観的時間の流れという枠組みを取り外すことが非常に困難だからである。とにかく私たちの体験そのものを見てみるしかない。

ただ、よくよく考えてみれば、そもそも時間という実体などあったかのか？ 時間は本当に絶えず流れているのか？・・・疑わしいところではある。

目の前の美しい花に目を奪われた。

息をしているのも忘れ、じっと見つめてしまった。

果たして、このとき時間の流れなど感じているだろうか？

時間のことを忘れている、ということは、当然時間の流れなど感じていない、ということなのである。さらに言えば“忘れる”という言葉それ自体が、客観的時間というものを把握し記憶しているという“自然的態度”を前提とした表現である。厳密に言えば、直接経験においては“忘れる”も“憶えている”もないはずである。

そして、美しい花に見とれていたそのとき、手に持っていた鞆が手からこぼれ落ち、ストーンと音がして、ふと我に返った。見れば、鞆が地面に落ちていた・・・この情景の変化に対し、私たちは「時間の経過」という概念を当てはめているだけなのである。

私たちの直接経験を振り返ってみても、「一定の長さの時間」というものはどこにも見つからない。結局のところ、月や太陽の動きを見て、昇って沈むという周期を利用し、その（太陽の）周期を1日としたりしている。

つまり、時間とは物の動き・変化のことなのである。

その物の動きから「一定の時間」という基準・ものさしをつくり、そこからすべての「時間」を規定しているのである。時計でよく使われる水晶振動子の振動もやはり物の動きである。そして、その振動がすべて「一定」の時間であるという保証はそもそもないのである。その動きが「一定」であると取り決めた上で、それを時間のものさしにしているのである。

私たちは、音楽の時間に楽曲と時間的な流れ、一定のリズムやテンポとの関係を体に染み込まされているので、これをエポケーするのはなかなか容易ではない。西洋音楽は、近代的な時間の流れを前提に作曲されているからだ。確かに、西洋音楽は時間の流れを

よくよく感じさせる構造になっている。飽きさせないように、次々にフレーズが出てきて、同じ主題でさえ少し変化させて再登場してくる。

しかし、音楽は何も西洋音楽だけではない。例えば東南アジアでは、何種類かの楽器で単純なフレーズを延々と繰り返しながら踊るようなこともある。まさに時間が止まったようなかんじである。日本でもそのような雰囲気のある音楽や踊りがあるような気がする。

音楽(?)は鳴っている。踊っていてもいる。しかし時間が経っているのかどうかもよくわからない。

もし、そう感じていたのであれば、やはり時間は流れていないのである。なぜなら感じなかったから。それが直接経験である。

それでも、音楽は流れているじゃないか、私たちは動いていて、よく聞いてみれば楽器の音も今とさっきでは違うではないか、と言ってみたところで、それは事後的な分析、直接経験の再構成なのである。客観的な時間の流れという枠組みが、頭から離れていないのである。

フッサールの時間論はこのような直接経験の恣意的な再構成である。直線的な時間の流れ、客観的時間をエポケーしきれていないのである。彼らの時間論における現出とは、まさに時間のマッハ的光景と言える。

2. フッサールは客観的時間を恣意的に再構築しただけである

私たちが日常的に感じている客観的時間、直線的な時間の流れをエポケーすると、どのような直接経験にたどり着くのか。そしてそれらの直接経験からいかにして客観的時間が根拠づけられているのか。

超越論的還元を遂行してみると、「現在」の直接経験＝志向的体験しか見出されない。過去や未来は与えられていない。とすると、私たちは、直接経験＝志向的体験の現在から出発して、過去や未来をもったいわゆる時間（客観的時間）を構成していくのではなかろうか。言い換えれば、最初に、過去や未来をもったいわゆる時間が存在しているのではなく、直接経験＝志向的体験の現在から、そうした時間が構成されていくのではなかろうか。（161 ページ）

谷氏は、サイコロとチューリップの歌を引き合いに出している。サイコロを見ているとき、

三の目が現出しているときに、二の目の現出は完全に失われているわけではなく、なお保持されている。また、このとき、五の目はすでに期待されている。あるいは

メロディーの例のほうがわかりやすいかもしれない。「咲いた、咲いた、チューリップの花が……」というメロディにしよう。「咲・い・た」の部分は「ド・レ・ミ」である。このド・レ・ミというメロディにおいて、レの音が鳴っているときには、ドの音は（オシロスコープで計測した物理的な音はすでに消えているだろうが）なお保持されている。ミの音は（やはり物理的にはまだ響いていないだろうが）すでに期待されている。以下同様である。そして、それらがまとまって、ひとつのメロディを形成している。（162 ページ）

果たして、この説明に納得がいくであろうか？ 私がサイコロの三の目をよく見ているときに、二の目について必ずしも考えているであろうか？ そんな保障はどこにもないのである。私たちは、サイコロの一面を見てから次に別の面を見たとき、前に見た面の数はなんであったか、（ぼーっと見ていなければ）覚えていることもある。しかし、次の面を見たときに、いちいち前の面がなんだったか念頭に置きながら見ているわけではない。私たちは既に次の面を見ているのである。事後的に覚えているか確認できたことと、その時点で頭の中にあったかどうかということとは、別の事なのである。

さらに言えば、サイコロのまだ見ていない面が何かいちいち予測しながら見ているわけでもないし、二次元的に描かれたサイコロの絵を右から左に流れるようにして眺めているのでもない。ぱっと見て「サイコロ」だと判断しているだけである。

メロディにしてもそうである。チューリップの歌を知っていれば、次にどの音が来るか予測がつくが、チューリップの歌を知らなければ・・・次の音をいちいち予測しているわけではない。音楽好きな人ならば、過去の聞いた曲のパターンをもとに予想はできるだろうが・・・ドの音が鳴り終わったあと、レの音を聞いている。しかし直接経験として、いちいちドの音を保持しているという事実がどこに見出せるであろうか？

また、チューリップの歌を知っていれば、ド・レ・ミと音がしたときに、ああ、「チューリップの歌だ」と連想するかもしれないが、そのときいちいちチューリップの歌の音階を順を追って連想しているのでもない。頭でいちいち再生しながら「チューリップの歌だ」と判断しているのではない。

フッサール（谷氏）は直接経験そのものを見ていない。「サイコロ」や「チューリップの歌」を把握したのだから、それに対応する現出を意識的に保持しているはずだ、という因果関係の枠組みの中で、直接経験を恣意的に再構成してしまっているのである。まさに、視覚的な直接体験においてマッハ的光景（二次元の世界＋遠近法）を基礎としてしまったのと同じ過ちを繰り返しているのである。

フッサールは、〈なお保持されている〉ということ、〈把持されている〉と表現する。〈すでに期待されている〉ということ、〈予持されている〉と言う。そして、この両者の中間において現出するものは、〈原印象的に与えられている〉と言う。こうして、「把持」「原印象」「予持」という述語が登場する。

直接経験＝志向的体験においては、把持的現出と原印象的現出と予持的現出が、一体的に連携している。言い換えれば、直接経験＝志向的体験の「現在」は、原印象的現出だけでなく、これら三つの現出から成り立っている。原印象的現出だけならば、「現在」はほとんど点のようなものになってしまいそうだが、じっさいはそうではなく、「現在」は、三つの位相現出からなる幅をもった現在である。

そして、原印象的現出のみならず、把持的現出や予持的現出も「現在」に属するからこそ、三つの現出がとりまとめられつつ突破されることによって、現出者（メロディやサイコロ）が構成されるのである。（162～163 ページ）

直接経験をそのまま振り返れば、把持的現出や予持的現出など体験さえしていない、ということは既に述べた。把持的現出と原印象的現出と予持的現出が一体的に連携する志向的体験というものは、フッサールの恣意的な構成物であり、私たちの直接経験とは異なるものである。

そもそも、なぜ「幅」や「点」などと考えねばならないのであろうか？ それ自体が、直線的な時間の流れという客観的時間の枠組みをエポケーできていない証拠ではないだろうか。私たちの直接体験に、客観的時間（直線的な時間の流れ）の枠組みを適用しようとするから、体験をいちいち「現在」という”点”あるいは”幅をもった現在”というふうに定義しなければならなくなる。

よくよく考えてみてほしい。直線的时间の流れはエポケーしたはずである。「時間」などというものはそもそも直接経験のどこにあったらうか・・・？ あるのは五感やその他の感覚を伴う体験のみではなかったらうか？ そして、それらの体験の何をもって、私たちは「時間」という言葉を使っているのか、そこを検証する必要があるのだ。

3. 記憶とは？

さて、この現在をさらに分析してみよう。すると、ここでは、新たな現出が登場するたびに、それ以前の現出は、現印象からより遠い把持の方向へ向かって押しやられていく。そして、現在の幅をはみ出してしまふ。

しかしこのとき、私たちは、はみ出したものを「想起」することができる。この想起によってはじめて、「過去」が形成される。それまでは、現在しかなかったのである。

想起は、能動性を必要とする作業である。平たく言えば、私たちは、想起しようとしなければ、想起できない。ところが、把持や予持は、そうしようと意志しなくても、おのずと把持や予持がなされている。想起は能動的であるのに対して、把持や予持は受動的である。言い換えれば、現在の幅は受動的に構成されるが、過去は

(そして時間全体は) 能動的に構成されるのである。(163 ページ)

実は想起と現実との区別、それ自体が”自然的態度”ではなかろうか? 一言で”想起”と言うが、果たして実際にはどのような体験であろうか? ”想起は能動的”というが果たして本当にそうであろうか?

私たちが何かを思い出そうとしたこと自体、いやおうなしに思ってしまったことである。思い出さざるを得ない理由により思い出そうとしたのか、たまたまふと思い出そうと思ってしまったのか、いずれにせよそこに“能動的”という要素は全くない。そして何か頭の中で探している、しかし、そのときの頭の働きを私たちはいちいち感じているであろうか? その結果、私たちは思い出せたときもあるし、思い出せなかったときもある。それらは私たちの自由にはならない。思い出せばラッキーであるし、そうでなければ仕方がない。

“想起”あるいは“思い出す”と一言で表現はしているが、私たちが実際に体験した直接経験を詳細に辿っていけば、(比喩的に言えば) いやおうなしに飛び込んできた一連の体験であることが明らかとなる。

さらに、それら浮かんできた光景、あるいは言葉やイメージは一体何なのであるか? それが“過去”であるという保証はあるのだろうか?

私たちは、知らず知らずのうちに体験を記憶している(記憶していない場合もあるかもしれない)。フッサールの言う“把持”とは、これら無意識に行っている記憶であり、それらは直接経験には現れてこない。なのに改めて思い起こそうとすれば、確かに覚えている。非常に不思議ではあるが、この「記憶しているから思い出せたのだ」という表現それ自体が、事後的に因果関係(原因・結果)の枠組みをもって分析した結果にすぎない。フッサールの言う“把持”とは直接経験ではなく、因果関係の分析によって導き出された概念なのである。

さらに、その思い起こした光景やイメージ・言葉それ自体は、新たな別の体験であり、それが(客観的時間における過去の)他の何等かの体験と同一性を持っているという保証もないのである。思い出した時点において、私たちには直接経験としてはその思い起こした光景・イメージあるいは言葉しかなく、実はそれと対照比較するものはどこにもないのである。昨日の朝、何を食べたか・・・と思い出してみるとき、「わかめと豆腐のお味噌」というのが浮かんできたとする。「確かにそうだった」と感じた、その根拠は何なのであるか? とにかく浮かんできたから「そうだった」と感じているだけではないのか? 仮に「脳の中にある記憶と思い出した光景とが一致したからだ」と説明してみても、それはあくまで事後的な分析である。そもそもが「脳の中にある記憶」そのものが因果関係の枠組みにより導き出されたものであり、実際には直接経験として体験されてはいないものである(だからと言って客観的に間違いであると言っているのではない)。私たちが体験したのは、あくまでその時思い起こした(頭の中に浮かんできた)光景やイメージ・言葉(あるいはその他の感覚)のみである。

なのに、ただただ、いやおうなしに「思い出した」と納得してしまう。直接体験としては、言葉に言い表しにくいスッキリ感と言おうか安心感と言おうか、あるいは違和感のない状態なのかもしれない・・・しかし、それが本当に昨日食べた物なのかという保証はない。しかし、その感覚に対し「思い出した」という言葉・表現を、私たちは適用している。そして、その根拠のない感覚を頼りに、その光景を「過去の記憶」ということになってしまっているのである。そして、その「記憶」が客観的に正しいと確信するためには、写真を撮るとか、メモを取るとか、何等かの証拠を残すしか他に方法がないのである（もちろんその客観性に対し明証性はない）。

あるとき、木の陰から突然大きな動物がこちらに襲いかかってきたとする。数日後、またそこを通りかかったら、やはり木の陰から何やら物音がした。そのとき数日前に見た光景が思わず頭に浮かんで来るかもしれない。あるいは、実際にその動物が再び襲い掛かって来て、思わず頭に浮かんだ数日前の光景と重なり、「同じ動物だ」と考えるかもしれない。その時においても、目の前の動物と、思わず浮かんだ光景（の中の動物）とが同じものであるという保証はない。それぞれが別の体験であるからだ。とにかく同一性があるとかどうとかはお構いなしに、とにかくその光景が浮かんでしまった、そして思わず逃げてしまったのである。同一性というものは、事後的に検証するものである。「同一性を感じたからそこから逃げた」という判断は、事後的に因果関係の枠組みを使った分析である。そしてそこに明証性はない（客観的事実に対する確信はあるかもしれないが）。

つまり「記憶」とは、因果関係（原因・結果）の枠組みを使って、直接経験を組み合わせ分析した結果として導き出された、客観世界における概念なのである。直接経験そのものとしては現れてこない。そして「記憶」＝「過去」の体験ということになるであろう。「記憶」の成立が、客観的時間の成立を可能にしているとも言える。

すると、以下の谷氏の説明が実際の直接経験に基づいていないことが明らかとなる。

把持的現出1・原印象的現出m・予持的現出nからなる現在から出発しよう。想起は、この現在からはみ出した諸現出を取り戻す。その諸現出は、把持的現出k・原印象的現出1・予持的現出mといったものである。このとき、最初の現在の把持的現出1と想起された原印象的現出1が同一視される。というより、想起にはこうした同一視が含まれているのであり、これが含まれていなかったら、そもそも想起は不可能である。（164 ページ）

1という現出（とりあえず谷氏の表現に従っている）を想起したとき、そこに対応する把持的現出1などというものは既に無いのである。私たちには想起した（と客観的に把握される）光景やイメージ・言葉（あるいはその他の感覚）しかないのである。

想起と現実との区別について、別の面からも分析することができる。例えば、私たちが思わず浮かべてしまった場面と、実際に目の前にある場面とはどう違うのであろう

か？ 私たちが思わず浮かべてしまったメロディー、頭の中で鳴り出したメロディーと、実際に聞こえてきているであろうメロディーとはどう区別するのであるか？

以下示す事例はあくまで一例であるが・・・私たちが思わず思い浮かべてしまった場面が、本当のものでないことは、普通は容易に区別できる。光景を思い浮かべるといっても、頭の中でどれだけ鮮明に思い浮かべているか疑わしいものである（なんとなくよくわからないイメージなのに、ある場面・光景を思い浮かべることができたと思えること自体、非常に不思議なのではあるが）。さらに思い浮かべた光景は実際に触れたりできないが、目の前の光景であれば、近いものであれば触れたりもできよう。

ただ誤解されては困るのであるが、ここで述べた要因のみが想起と現実の区別の根拠となるわけではない。ただ一般的に言えることは、想起と現実とが区別された客観世界と、直接経験との間には、様々な因果関係の連鎖が必要であるということだ。

メロディーに関してはどうであろうか。実際に頭で鳴ったメロディーなのか、外で誰かが鳴らしたメロディーなのか・・・周囲に楽器を弾いたり歌を歌ったりする人がいなければ、頭で鳴ったメロディーであると思えるであろうし、その他様々な根拠により想起と現実との違いが説明されるであろう（そしてその根拠は一つではない）。

結論を言えば、私たちの志向的体験から、過去・現在・未来が導き出されるわけではない、ということだ。そもそも私たちの直接経験が志向的体験ではない。

要するに、

記憶された（と客観的に把握された）体験→過去

体験したことのないこと→未来

体験そのもの→現在

ということではあるのだが、例えば太陽が昇って沈んでまた昇るという周期性を利用し、太陽が昇って再びまた昇る直前までの長さを1日とし、あるいはその他様々な基準によって「時間の長さ」というものを規定し、その中に私たちの体験を位置づければ、体験そのものが実は実体のない「時間の流れ」というもののなかで生起してくるかのような一種の錯覚＝”自然的態度”となっていくであろう。

4. キネステーゼ意識そのものが”自然的態度”である

以下、空間把握についての記述である。

直接経験＝志向的体験（志向性をもったマッハ的光景）のなかに、a、b、c、d、e

という並木が見えているとしよう。この直接経験＝志向的体験においては、時間が点的でないと同様に、空間もすでに（この並木が示すような）一定の広がりをもっている。だが、それは、まだ（空虚な入れ物のような）客観的空間でも、その一部でもない。そもそも客観的空間はまだ構成されていないのである。客観的空間は、直接経験＝志向的体験における空間から（派生的に）構成される。

直接経験＝志向的体験の並木 a、b、c、d、e において、構成の出発点となる空間が体験されている。しかし、この空間はさらに顕著な特徴をもっている。これは、キネステーゼ意識（運動感覺的）空間なのである。（168 ページ）

キネステーゼ意識は、内的な分節構造をもっているわけだが、それは「K成分」と「b成分」と呼ばれる。K成分とは、私が動くことの感覺のほうであり、b成分とは、それに対応して得られる空間的な対象の現出の感覺である。

もっと具体的に分析しよう。並木 a、b、c、d、e が見える直接経験＝志向的体験の光景は、絵のように静的なものではない。これを見るとき、私には次のような予想が与えられる。つまり、もし私がもっと前に進むならば、新たに現出 f が得られるだろうという予想である（この予想は予持よりも能動的だとされるが、この点は、今は脇に置いてよい）。このように、私の運動を媒介にして「もし……ならば、……だろう」という意識が生じるのである。（169 ページ）

自然科学的な空間でなくても、直観的に構成された空間はすでに客観的である。
（172 ページ）

私たちは自然に客観的時間や客観的空間というものを受け入れながら生活している。だからこそ”自然的”態度と呼ばれるのである。私たちは、小さい頃からの体験、人からいろいろと教わった体験、などの積み重ねから客観的な時間・空間というものを確信している。

哲学的（現象学的）考察の目的は、その客観的時間・空間はどのような根拠から成り立っているのか（あるいは本当に根拠があるのか）、それを明らかにするために、いったんそれらの自然的態度を一旦エポケー（判断停止）し、私たち自身に実際に体験として与えられているものは何なのか、疑う術さえない（明証性を有する）直接経験として何を与えられているのかを振り返り、そこからいかにして客観的時間・空間が導かれているのかを検証することなのである。自然的態度そのものを根拠にしても、堂々巡りの論理になるだけである。

さらに問題は、キネステーゼ意識が「K成分」と「b成分」とに分かれている、という見方それ自体が”自然的態度”であるということなのだ。”自然的態度”をエポケーすれば、そこにあるのはとにかく私たちの体験、五感やその他の体感感覺そのものである。それらの感覺を、目に見えるから視覚、聞こえるから聴覚、触れたから触覚・・・

というふうに分離していく過程は、まさに客観世界の構築そのものなのである。

最初から、〈私の身体〉の感覚、対象の現出、というふうに分離してしまっただけでは、いったい何のための現象学なのか分からなくなってしまう。それでは〈私〉と〈対象〉という主・客の分離が既に前提とされてしまっている。重要なことは、私たちの直接経験の何をもって〈私の身体〉の感覚としているのか、私たちの体験の何をもって〈対象〉の現出の感覚だと思っているのか、そこではないのか。

キネステーズ意識はある特徴をもっている。つまり、それは「〔対象の〕呈示を可能にするが、おのれ自身を呈示しない」のである。対象が現れているときには、キネステーズ意識はかくれている。とはいえ、キネステーズ意識は無意識だということではない。（172 ページ）

キネステーズ意識そのものは、空間的対象の知覚を可能にするが、それ自体は知覚されず、感覚されるだけである。知覚が主観的であるのに対して、感覚（運動感覚としてのキネステーズ意識）は非主観的である。このことは、キネステーズ意識と志向的体験は同じものであることを物語っている。言い換えれば、キネステーズ意識は、志向的体験の自己運動的な構造なのである。（173 ページ）

キネステーズ意識が働くから身体が構成されるのである。（173 ページ）

これは結果的に、身体感覚があるから身体が構成されるという、という話になってしまふ。実質的に身体があるから身体なのだ、と言っているだけで何の説明にもなっていないし、何の根拠も示せていない。

そして、“隠れている”と思うのであれば、直接経験としては体験されていないということと同義である。既に頭の中に自然的態度に基づく客観世界・客観的空間が把握されており、それを前提として、直接経験に現われていない部分を“隠れている”と表現している。つまり自然的態度を前提としたものの見方なのである。

キネステーズ意識において中心的なのは「視覚的キネステーズ意識」と「触覚的キネステーズ意識」であるが、身体構成にとってとりわけ重要なのは触覚的キネステーズである。・・・（中略）・・・触覚的キネステーズ意識においては、その意識自身の運動感覚（K成分）と対象の感覚（b成分）は、密着している。・・・（中略）・・・この場合、意識自身の運動感覚を主観的、対象の知覚を客観的と呼ぶならば、接触面では、その両方が生じることになる。（173 ページ）

接触面は、主観的でもあり客観的でもある。接触面は、そういうものとして構成されるのである。そして、もろもろの接触面が総合された体系こそが身体である。か

くして、いささか硬く言えば、触感的キネステーゼ意識が触覚的におのれを感覚するシステム全体が、主観的でも客観的でもある身体として構成されるのである。身体が、(意識の働きと区別がつかないほどに)主観的であるとともに(一種の物のように)客観的でもあるという二重性格をもつのは、このような構成の仕組みによる。

そして、身体を構成するキネステーゼ意識が「〔対象の〕呈示を可能にするが、おのれ自身を呈示することはない」とすれば、身体もまた同様の性格をもつことになるだろう。空間的な対象を構成することに従事しているキネステーゼ意識／身体は、感覚されているとはいえ、知覚されておらず、むしろ、対象の主題化的な知覚の代償を払うかのように、おのれ自身を隠すのである。あるいは、この代償によってこそ、対象は主題的になることができると言ってもよい。(174 ページ)

私たちは視覚、聴覚、嗅覚、その他痛み、痒み、違和感その他(言葉で言い表せないようなものも含み)様々な体感感覚を感じている。そこに<私>も<対象>もない。直接経験としては、すべてが体感感覚(そして、それに対応する言葉・概念)なのである。

実際のところ、(自分の)身体感覚であると確信する根拠は決して一つではない。例えば下記のような出来事も、身体感覚を形成する要因となりうるであろう。

- ・棒を持って目の前に見える物体を叩いても痛みはないが、目の前にある自分の手を叩けば痛みを感じる
- ・目の前の手を動かそうと思えば動くが、目の前の椅子を動かそうと思っても動かせない

触感(と呼ばれる一連の感覚)が、私たちの身体の表面と関連がある、というのも事後的な把握であると考えられる。触感があった時は、いかなる時なのか・・・何かと何かが接触したときに触感を感じる。たとえば手と目の前のものが触れたときに触感を感じた、とすれば、動かそうと思ったときに動く手→自分、動かそうと思っても動かないもの→自分ではないもの、というふうに分類することは可能である。(この他にも様々な要素が考えられるであろう)

何も触覚だけが、身体の体系の根拠となりうるのではなく、様々な要因を考慮する必要があるのだ。キネステーゼ意識、<私>の身体、さらには客観的空間把握は、上記のようにいくつもの因果関係の把握を経てたどり着くものである。つまり、明証性を有する直接経験そのものではなく、疑うことの可能な、そして新たな体験により覆される可能性を持つ客観的世界なのだ。

VI. フッサール理論の破綻

1. 原事実は、自然的態度への逆戻りである

世界は、元来、唯一的存在である (240 ページ)

現象学は、直接経験からいかにしてこの唯一的存在の世界というものが導かれているのか、その根拠を明らかにするものであって、自然的態度を最初から前提にしてしまえば話にならない。そもそも、世界が唯一的存在であるという絶対的な保障はどこにあるであろうか？ (もちろん客観的真理として、私たちはそう思っているのだが)

世界の〈存在〉は、その始原においては、意識の働き (志向性) そのものに先立っている。それは、受動性よりももっと受動的に与えられる。フッサールはこうした次元を「原受動性」と呼んでいる。世界の〈存在〉は、まずもって原受動性において与えられるのである。意識の働き (志向性) は、この世界の〈存在〉を元手にして、これを形成していくのである。 (205 ページ)

フッサールは、直接経験＝志向的体験と恣意的に設定してしまったために、最後まで明証性や論理の根拠にたどり着くことが出来なかった。上記の原受動性は、苦し紛れに再び自然的態度に立ち戻ってしまった感がある。実質、現象学の意義そのものの否定になってしまっている。

明証性のある直接経験は、あくまで私たちの体感感覚である (それに対応する言語を考えたことそれ自体も直接体験であるが)。それらはすべて「いやおうなしに」与えられたものであり、原受動性といえば原受動性といえなくもない。(能動的・受動的は客観世界における話であること、直接経験においてそのような区別はないことを、フッサールも谷氏も気づいていない)

世界の〈存在〉が直接経験として与えられている、ということは絶対はない。私たちの体験が、世界の〈存在〉を気づかせる一要因となるのであって、世界の〈存在〉が体験を可能にするのではない。順序が逆になってしまっているのである。

晩年のフッサールは、そうした遡及的問いの最終段階 (原受動性) に到達して、こう述べる。「……遡及的に問う際に、最終的に、原ヒュレーの変転などのなかで原構造が生じており、〔そこには〕原キネステーゼ、原感情、原本能が伴っている」。(205～206 ページ)

晩年のフッサーは、直接経験と自然的態度が頭の中でごっちゃになっていたように見受けられる。谷氏がこのあたりを無批判に受け入れているのは信じがたい。

ここで言われる「原構造」とはどういうものだろうか。空間地平は受動的なキネステーズ意識によって広げられた。この空間地平の構成は時間地平の構成に依存していたが、その時間地平は受動的な把持・原印象・予持の志向性によって幅をもっていた。しかし、今はついに、原受動性である。ここでは受動的志向性すらまだ働いていない。つまり、把持（や予持）も働いていない。ここは、「先志向性」の次元である。（206 ページ）

最も根源的な現在（原現在）は、それ自身で「流れつつ立ちどまる」。こうした状態をフッサーは「原構造が生じている」と表現したのである。これは、原受動性の次元で（志向性なしに、つまり、把持も予持もなしに、いわんや想起や予期や想像などまったくなしに）すでに現在の幅が生じているということの意味する。原初の時間（原現在）は、受動的志向性にすら先立って、幅をもちつつ生じているのである。これが、原存在としての「生き生きした現在」の原構造である。（206～207 ページ）

これらが私たちの直接経験のどこにあるのだろうか？ ただ、キネステーズ意識も志向性も恣意的な構成物、自然的態度が既に入り込んでいる概念であるから、これらの概念が、直接経験を追い求めていけば崩壊することは明らかである。ただ、その崩壊後、何が残るかが問題である。

直接経験においてまず与えられる大地は、動かない。というより、そもそも「動く」ということが言えるための条件として、大地は動かない。・・・（中略）・・・「動く」というのは、なにか（対象）がその空間位置を変えることである。ということは、「動く」ということが言えるためには、そもそも空間位置が与えられていなければならない。・・・（中略）・・・そして、この空間をフッサーは大地と呼んだ。（208～209 ページ）

しかしながら—ここからが重要だが—ひとたび、動くものとしての対象が注視されると、この対象が主題となり、逆に、大地のほうは隠蔽されてしまうのである。（210 ページ）

これもまた、直接経験と自然的態度との関係が逆になってしまっている。物が動いているように見えたからといって、その物が実際に三次元の空間にあったのか、二次元の画像の中にあったのか、そんなことは保障されていないのである。

さらに言えば、空間があるから動きがある、というのは逆で、動きがあるから空間を把握できる、空間の根拠の一つ（すべてではない）となりうるのである。空間があるから動きがわかるのだ、という見方は、因果関係に基づいた客観世界的な把握（一種の自然的態度）が既に前提となっている。自然的態度をエポケーした結果、自然的態度が抽出されるというおかしな論法になってしまっているのである。

2. フッサールの言う「隠蔽性」とは言葉の限界のことでもある

明証性と隠蔽性

右で、原形式としての大地の「隠蔽」が確認されたが、現構造としての時間（生き生きした現在）については、どうだろう。やはり、同様の「隠蔽」が起こるのではなかろうか。つまり、それは、対象の主題化とともに覆い隠されるのである。そして、その後、より長い時間（時間そのものに「長い」という言葉を使うのも、やはり不適切だが）が、客観的時間として構成される。（211 ページ）

原受動性において与えられる原事実的なもの（形而上学的なもの）についても、同様の「隠蔽」が起こるだろう。高次の構成は、こうした低次のものを覆い隠しつつ、進行していく。

高次の構成が起きてはじめて、なにかが主題的になり、なにかが「外に」（ex）出てきて「見る」（videre）ことができるようになる。言い換えれば、なにかが「明証的」（evident）になる。しかし、その構成は、主題的なものの背後に—こういう言い方が可能だとすれば—その可能性の条件を深く深く沈み込ませるのである。

高次の主題化的な構成が獲得する明証性は、じつは、この隠蔽や沈降をともなっている。先に述べたように、ガリレイ以後の科学的な高次の世界の構成は、低次の生活世界を覆い隠していた（逆に、覆い隠されたものは、それが覆い隠されてはじめて、求められる）。（211～212 ページ）

フッサールは、明証性を客観的真理の確信の中に求めようとしたため、結局何に明証性があるのか明確に出来なかった。ならば、上記のような論理は既に破綻している。科学的な真理、客観的真理には明証性などない。実質的にフッサール（谷氏）がここで言っていることは、客観世界、客観的真理、科学的真理によって説明できない、私たちの直接経験の豊穡さのことなのである。つまり、明証性が隠蔽性で可能になるのではなく、客観的真理は私たちの直接経験の豊穡さを掬いきれない、という話なのである。

直接経験＝感じているもの

感じていないものは感じていないのである。直接経験に「隠蔽」ということはありえない。

元来、言葉では言い尽くすことのできない直接経験は、概念化という客観世界の構築の一過程において、ある部分がふり落とされてしまっている。そういう面は確かにある。実際のところ、私たちは言語で直接経験そのものの豊穡さを説明しつくせるとは到底思っていないであろう。何かを感じて「悲しい」と言ったところで、そのときの感覚がすべて言い尽くされているとは到底思えないだろう。ある体験について、Aという言葉で表現してしまったために、Bという側面を説明しきれなかった、ということは私たちの日々の生活においてよくあることではないだろうか。

つまり、フッサールの言う「隠蔽性」とは、要するに“言葉の限界”のことでもあったのである。

3. 「他者」の存在は単一の論理で説明できるものではない

現象学は私たちの体験が出发点であるが、それらの体験からいかに「他者」が導かれるかという問題も生じてくる。「他者」が私たちと同じように生きて考えて、同じ世界を共有しているという確信はいかに生まれてくるのであろうか？

たとえば、その人物像がただの銅像であったならば、私はその人物像において現出を感じないだろう。これでは、他のモノダにとっても現出が得られない。その人物像は、その現出をなんらかの仕方で感じさせるもの（身体）でなければならないのである。

まさにこの「仕方」に関して、フッサールはテオドール・リップス（1851～1914年）の「自己移入論」を批判的に導入した。（227 ページ）

フッサールはこの自己移入論を、美学的（エステーティッシュ）で心的（精神的）な理解から、感覚論的（エステジオローギッシュ）な身体の知覚という低次段階にまで引き下ろす。つまり、マッハ的光景において言うならば、フッサールの自己移入は、人物像を（他の）身体として知覚させ、さらに、その身体において（他の）現出を感じとらせるものなのである。したがって、フッサールの自己移入論は、厳密には、人物像を（他の）身体として知覚させるという契機と、そこに（他の）現出を感じ取るという契機とをもっている。

このような自己移入—あるいは「感入」とも呼べる—がじっさいに起きていることが確認されれば、現出は、自我に属した現出だけでなく、他者のもとで感じ取る

れる現出にまで拡張される。そして、それらの現出を突破して、他者と共通の「同じ対象」、さらには「同じ世界」が構成される、というわけである。「記憶と自己移入の平行関係」という着想が、これによりよく理解していただけるのではなからうか。(228 ページ)

・・・これは実質的には、人物像を他の身体として知覚させる、ある感覚が自己移入である、という説明になる。ただ、その「自己移入」そのものが何であるかが問題である。上記の文章では、それが何か全く示されていない。

『デカルト的省察』の自己移入論は、こう要約できる。身体として知覚されるのは、元来、自我の身体だけである。これに似た物体が現れたとき、自我の身体との「対化」(一種の連合/連想)が起こって、それは自我の身体から身体という「意味」を移し入れられる。そして、自我は、そのことによって構成された他の身体において、他の現出を感じ取る(この現出は「間接的に呈示される」とも言われる)。この場合、そこに感じ取られる現出は、「私がそこにいたならば」得るであろうような現出だ、とされる。(229 ページ)

これでは、自己移入そのものの説明に全くなっていない。身体が似ているから他者も私と同じような世界が見えている、と結論づけているだけである。これだけで十分なのだろうか・・・? 以降のフッサール(谷氏?)の説明も混迷を極めている。

そもそも、他者の身体は、自我の身体(あるいは自我と身体)の「意味」が構成された後で、「ここ」にある自我の身体から「そこ」にある物体に身体という「意味」の転送を行うことによって構成されるのだろうか。言い換えれば、自我による身体の「意味」の構成とその「空間位置」の構成が終わった後で、他者の身体が構成されるのだろうか。むしろ、それよりもっと低い段階、自我がまだ成立していない原受動的・先志向的な次元では、これとは異なったことが起きるのではなからうか。つまり、(後に自我のものとして構成される)身体ヒュレーと(後に他者のものとして構成される)身体ヒュレーが「原身体」として癒合しあうといったことが起こるのではなからうか。

もう少し詳しく言うと、この次元では、キネステーズ意識が発動しておらず(「原キネステーズ」の次元)、それゆえ、空間内の「ここ」に位置づけられて固体化された身体も、まだ構成されていない。しかし、そうだからこそ、この次元では、「ここ」と「そこ」の区別もまだ構成されていない。しかし、そうだからこそ、この次元では、「ここ」と「そこ」の区別も大きく弛む。・・・(中略)・・・フッサールの言葉で言えば、「原区分」といった程度のものが成立しているだけである。・・・(中略)・・・志向的中心化としての自我が(そしてまたキネステーズ意識が)ま

だ活動していない次元でこそ、こうしたことが起こる。フッサーは、こうした状態を「一般的意識」といった言葉でも表現している。他者経験の原初形態は、このような状態ではなからうか。(230～231 ページ)

さて、このときには、先述とは別種の「記憶と自己移入の平行関係」が生じている。すなわち、過去に向かう志向的な「記憶」(把持や想起)がまだ発動していない次元でも、現在は瞬間的に流れ去らず(忘却されず)、立ちとどまってくれる。この立ちとどまりの意味で、原初の記憶がすでに成立している。これと並行的に、他者に向かう志向的な「自己移入」がまだ発動していない次元でも、原初の空間に充滿した自他の身体ヒュレーの癒合性が生じている。この意味で、原初の自己移入がすでに成立しているのである。(231～232 ページ)

原キネステーゼなどは、私たちの直接経験として決して現れておらず、これはフッサーの恣意的構成物である。私たちの直接経験は、すべて私たち自身の体感感覚そのものであり、そこに弛んでいようがまいが、<私>と<他者>の区分もありえない、自他の身体ヒュレーの癒合さえ体験されていない。そんなものはどこにもないのである。

他者の存在をたった一つの理由、一元的な理由で説明しようとしても無理なのである。以下三点を指摘しておく。

(1) 間主観性は体験を積み重ねることで、様々な因果関係を把握し(理解し)形成される客観世界である。

私たちは「他者」が同じような人間であり、ある程度共通した考えを持ちながら生きているという(間主観性の)確信を、小さい頃からの経験を積み重ねながら、学んでいる。つまり、様々な因果関係を把握しながら、他者を理解していく。その道筋は人それぞれであり、必ずしも一つではない。以下事例を挙げるが決してそれらがすべてではないのである。

- ① 他者の身体と私の身体に共通点があることも、当然要因の一つである。
- ② 他者と私が似たような行為をすることも要因の一つ。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むであろう。ある人がおかしい転び方を見たのを見て(たいした怪我でなかったの)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。
- ③ 言語を伴わないコミュニケーションも要因の一つであろう。常にというわけではないが、笑えば笑い返してくれることもある。他人を殴れば(相手がより凶暴だと)殴り返される。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る。

(2) 私たちは「他者」を厳密に構成していようがしてしまいが、何等かの理由で何等かの感情を抱いてしまっている（言い換えれば、いやおうなしに共感してしまう）

私たちは、人の表情を見たとき、いやおうなしに心に動きが生じる。客観的な言葉で言えば、相手が微笑んだとき（素直な気持ちならば）うれしくなる。しかし、何らかの感情（のようなもの）が引き起こされるためには、何も人間でなくても良いのである。例えば、ロボットが喋って動けば、見ている私たちは（すべての人ではないかもしれないが）何等かの感情を抱かずにはいられなくなるであろう。それが人間の形と違っていたとしてもである。あるいは動物に対しても、うれしい気持ちや悲しい気持ちを抱いたりする。相手に伝わっているかどうかの保証はないが・・・

勝手に動くものに対し、私たちは何等かの気持ちを抱きがちである。そこに目や口といったような表情を示すサインがあれば、なおさらであろう。共感感情はいやおうなしに現われてくるものである。ただ、これらの要因の分析は、事後的に、あるいは科学的に分析することであって、哲学の仕事ではない。なぜなら直接経験そのものとしてその気持ちの動きの原因が直接示されていないからである（そのため思索のみでは恣意的な推論になってしまう）。

たとえば、その人物像がただの銅像であったならば、私はその人物像において現出を感じないだろう。これでは、他のモノドにとって現出が得られない。その人物像は、その現出をなんらかの仕方で感じさせるもの（身体）でなければならぬのである。（227 ページ）

この説明は、「私たちに何等かの心の動きのようなものを感じさせるもの」＝身体、とも捉えることができよう。しかし「身体があるから自己移入が可能となる」とは客観的なものの見方であり（一種の倒錯とも言える）、直接経験から見れば「何等かの感覚を感じた」そのことが「他者の身体」の（あくまでも）一根本となりうる、という話になるはずなのだ。

私の想像ではあるが、フッサールが“「原身体」として”の“癒合”（230 ページ）、“原初の空間に充滿した自他の身体ヒュレーの癒合性”（232 ページ）と表現したのは、客観世界把握とは関係なしに、いやおうなしに生じてしまう、この共感という感情のイメージがあったからではないだろうか。しかし直接経験としては、目の前のものを見て何等かの感覚を感じた（あるいは思わず駆け寄りたり触れたりする行為も含まれる）、ということしか私たちは体験しておらず、そこに他者との何等かの”癒合“を示す根拠はどこにもないのである。

(3) 私たちは、常に他者理解の途中である。間主観性はコミュニケーションによって少しずつ育んでいくものである。

私たちは、日常生活の様々な体験の中で、他の人の考えていることを、少しずつ知っていく。大人になってもわからないことだらけである。私たちは他の人のことをいったいどれだけ知っているであろうか？

さて、異他性の理解はどうだろうか。それは、遭遇の瞬間には、理解不可能だった。私はたいてい、なんとかして異他性を理解しようとし、他者が構成している世界を理解しようとする。そして、他者の世界がなんとかして間接的に呈示されるように努める。このために、私は、他者とのあいだに最低限度の共通性を求めようとする。たとえば、精神的=文化的なものに共通性が見出されなくても、「物」の扱い、「物」の構成は共通であろう。このようにして、たいてい、なんとか「既知性の核」における共通性が見出される。そして、「異他的なものの理解不可能性から、理解への移行」が生じる。(239 ページ)

これは、別に未知の国の人たちとの話だけではない。ちょっと大げさかもしれないが、日本人同士、他の人のことは知らないことばかりである。他の人が思いがけない思考回路を持っていることに、大人になって気づかされることだってありうるのである。

言語によるコミュニケーションが成立したとしても、相互理解への努力はさらに続く。しかし言語によるコミュニケーションが「間主観性」への確信を高める助けになることは、誰もが納得するのではないだろうか。

VII. 現象学の応用は可能か

1. 哲学が扱う問題・扱えない問題

ある「場」から「なにか」が際立ってくる。この「なにか」が後に「対象」となるのであるが、この際立ちは、なによりも意味的な際立ちである。場のなかで、同質的なもの（親近的なもの）同士はまとまり、異質的なもの（異他的なもの）は分離する。ゲシュタルト心理学でいう「ゲシュタルト」のようなものが、「図」として際立ってきて「地」から分離するといったことである。（183 ページ）

このことをフッサールは「原連合」と呼んでいる。（183 ページ）

ゲシュタルトのようなものが際立って（触発して）くると、注視がそれに向かう。そして、それがどういうものかをさらに解明しようとする（そして、このときから、フッサール現象学はゲシュタルト心理学から離れて、独自の志向性分析に進むことになる）。たとえばサイコロの場合ならば「白い」とか「立方体」……というようなノエマ的意味の「規定 α 、 β ……」が見出されるとともに、それらの意味が収斂する「基体」が分化していく。つまり、志向性は、突破されるべき諸現出（ノエマ的意味の諸規定）と、これらの諸現出を付着される基体とを、分化させるのである。このことを出発点にして、後に、主語 S （基体）と述語 p （意味）といった論理学的カテゴリーが成立していく。（185～186 ページ）

ゲシュタルト云々は、哲学が扱う問題ではない。哲学はあくまで直接経験そのものを見ていくものである。そもそも、直接経験として現われないものを哲学（＝思索）のみで明らかにすること自体不可能である。現象の原因は因果関係の連鎖を構築しながら分析するしかなく、それは科学やその他の学問の仕事である。

きれいな花を見て、目が離せなくなった。

光る石を見て、きれいだと思った。その場を離れてもその石のことが頭から離れないで何度も思い出してしまう。

あるいは、とくに目立ったものではないのに、なぜか頭から離れない、ということもあるかもしれない。

森の中を空腹でさまよっていたら、赤くジューシー（に見える）物体（木の実）が思わず目に入った。

丸太と丸太を括り付けて筏のようなものを作りたいと思っていたら、樹木に巻きつ

いた蔓が目に入って、はっとひらめくかもしれない。

私たちが、あるものを見て、ひと塊のものと感じる、あるいはそのものに注意が向かってしまう、そのメカニズムとしては様々なものが考えられる。時と場合によって違うであろうし、自分自身なぜかわからないのに気になることもある。その理由が一つだけであるとは到底考えられないし、そもそもその理由自体が直接経験として与えられていない。その前後の体験と関連づけて（＝因果関係の構築）推測するしか方法がないのである。

言葉についてもそうである。その概念をなぜ思いついたのか、それ自体は、人間の歴史をタイムマシーンで見ることができない限り、本当のことはわからない。私たちは残された証拠、記録された書物などを頼りに推測するしかないのである。そしてその原因を問うのは哲学ではない。

繰り返しになるが、直接経験として与えられていないことを、哲学（＝思索）のみで明らかにするのは不可能だからである。そうでなければ、単なる恣意的な推論に終わってしまう。

2. 現象学的心理学は、直接経験と自然的態度の恣意的な再構成である

谷氏は、PTSD の分析に対し、現象学を当てはめようと試みている。

通常は、把持の志向性ととも予持の志向性も働いている。それによって、自我は、次に到来する出来事にいわば準備ができています。しかも、物事は、たいていそのように進行する。しかし、自我にとってまったく理解不可能な（あまりに異他的な）出来事が到来してしまった場合にはどうなるだろう。

もちろん、こうした不意打ちは、通常、めったに起きない。とはいえ、まだ予持の志向性が十分に働いていない幼児の場合、あるいは、成人でも、予持の志向性をはるかに超えたあまりに理解不可能な・異他的な出来事が到来してしまった場合には、どうだろうか。そういう場合に、人は、通常の「恐怖」とも「不安」とも異なった特殊な「感情」に襲われることになる。フロイトはそれを「驚愕」(Schreck)と呼んでいる。(248 ページ)

志向性は、恣意的な直接経験・自然的態度の再構成であることは、これまでに何度も述べてきた。

上記の説明は、いろいろ面倒くさい概念を使ってはいるが、要するに、予期しないことが起こったら非常に驚く、というごくごく当たり前のことを言っているだけなのであ

る。しかも、私たちの体験は、常に予想通りであるはずもなく、そもそも予想さえせずに行動していることも多い。いったい私たちの体験のどれくらいが予想どおりなのだろうか？・・・それでも、それらの体験は記憶することができる。あるいはできないときもある。予期しない体験ということは、記憶されても想起されない、という根拠には全くならないのである。

大事なことは、それら予期しない体験の何が、PTSDを引き起こしているのか、ということである。しかし残念ながら、その原因そのものは私たちの直接経験には現れてきていないのである。

そうしたことが起こると、その記憶が、正常な把持系列の（それゆえ記憶の）なかに位置づけられず、その欠落部分、残余部分、そして、記憶されていても想起されることのない「記憶痕跡」となるだろう。

こうした出来事の原因的印象的記憶は、把持系列に位置づけられないため、いわば浮遊する。浮遊しているから、不意に現れる（「反復」する）。

こうした浮遊性格は、空想的・想像的なもの（中立的なもの）の性格に似ている・・・（中略）・・・ところが、空想的・想像的なものは疑似時間のなかに位置づけられているのに、こうした出来事は、疑似時間のなかに位置づけられていない。それは、もちろん、客観的時間のなかにも一本来ここに位置づけられるべきだが一位置づけられていない。（249 ページ）

なぜ予想もしない体験の記憶が「記憶痕跡」になるのか、「浮遊性格」を持つのか、その根拠が全く示されていない。そもそも「記憶痕跡」「浮遊性格」というものが恣意的に作り出された概念である。それらは私たちの直接経験の何によって根拠づけられているのであろうか？浮遊性格を持つ記憶とはいったい何であらうか？

フッサール（谷氏）は、志向性を既定の概念とし、それが恣意的な体験の再構成であることに気づかないまま、様々な分析を行っている。そのために、直接経験さえしていないことを、志向性という分析の枠組みを当てはめることで再構成し、それを根拠にしようとしている。しかし実際にはそのようなものはどこにも見当たらないのである。

VIII. おわりに

1. <私>と<対象>という枠組みを捨てきれなかったフッサール

現象学は、三次元的空間の中に、<私>と<他者>と<物>があるイメージ、すなわち“自然的態度”を一旦エポケー（判断停止）し、実際に私たちが体験している直接経験に立ち戻り、その思い込みにいかなる根拠があるのか（あるいは根拠がないのか）を明らかにしていくものである。この手法の発見により、主・客問題の解決の道筋が見えたことは既に述べたとおりである。

しかし、『これが現象学だ』の説明を見る限り、フッサールは、三次元的世界を二次元的世界に再構成しただけのように感じられる。さらに<私>と、その二次元的世界＝<対象>という枠組みをついに外せなかったように思えるのである。二次元的世界を眺める<私>がいて、<私>がそこから現出者を構成している・・・「意識」という概念は、その枠組みを捨てきれなかったフッサールの折衷案とも言えよう。

厳密に私たちの直接経験を振り返ってみれば、私たちには私たちの五感、その他の感覚（概念化され感情や欲望と呼ばれるもの）、思わずひらめいた言葉やイメージ、様々な体験が私たちにいやおうなしに飛び込んできている。それらはすべて私自身が感じた感覚であり、そこに<私>や<対象>の区別はないはずである（これらのことは本文中、何度も述べてきた）。<私>がないということは、“受動的”・“能動的”の区別もないということである。

一般的に“能動的”だと考えられている「思考」について分析してみよう。例えば、私たちは<私>が“能動的に”「考えた」「思考した」、と普通に考えているが、その「思考」「判断」そのものを直接経験として振り返ってみれば・・・「思考している」とき具体的に私たちは何を体験しているのであろうか？

例えば私がこのレポートを書いている最中、次にどんなアイデアが出てくるか、次にどんな言葉を持って来ようか、実際のところは深い霧の中、分かっていないのである。『これが現象学だ』やその他の文献をひたすら読んでみる（いやおうなしに読んでしまう）。いやおうなしに唸ったりして「ひらめく」のを待っている。その結果たどり着いた答え、あるいはヒントとなる言葉やイメージそのものも、思わず浮かんでしまったものであり、私たちは脳の中でいったい何が起きているのか分からないまま、ただひたすらひらめいてくる言葉・概念・イメージを追っているだけなのである。ひらめけばラッキーであるが、ひらめかなければ仕方がない。

さらに厳密に言えば、イメージが浮かんだとき、私たちはそれを言葉として明確に把握しているであろうか？ その瞬間はとにかく「ひらめいた！」という感覚だけではないだろうか。その後、それを文字にしながら自らのひらめきを文章として初めて明確に

示すことができる（それもいやおうなしに机に向かって書いてしまうのである）。そしてそれら一連の体験の原因を、いちいち私たちが意識できているわけではない。知らないうちに（客観的な説明をすれば）脳や体が勝手にいろいろやっているだけなのである。何とも不思議なことである。つまり思考の仕組みすべてが私たちの直接経験として現れているわけではない。

つまり「思考」と一言で表現しているが、直接経験としてはいやおうなしに体験してしまった一連の出来事なのである。それが直接経験における思考である。直接経験はいやおうなしに飛び込んでくる体験そのものであり、そこに＜私＞も受動・能動の区別もありえない。原因・メカニズムもない。それらはあくまで客観世界、自然的態度の中の話なのである。＜私＞が“能動的に”「思考」しているという認識は一種の倒錯である、ということさえできそうである。

フッサールは「意識」の「働き」（志向性）を直接経験としているが、実際には、様々な直接経験を因果関係で結びつけ分析した結果、何等かの「働き」があると初めて結論づけることができるのである。＜私＞、あるいは＜私＞の「意識」の「働き」とは、因果関係を辿りながら事後的に導かれる概念、後付けの客観的概念なのである。

2. 直接経験と明証性

フッサールは存在＝超越を直接経験としてしまったために（あくまで谷氏の説明によればであるが）、明証性がどこにあるか明確に出来なかった。目の前にあるものが「リング」であるという認識は、疑うことが可能であり、新たな体験により覆される可能性を有するものである。“超越”とは何等かの飛び越え、臆見、ドクサが含まれている可能性があるものだから、そこに明証性を求めても見つかることはない。

しかし一方で、「リング」と思ったこと、それ自体は疑いようのない事実である。目の前のものを見てとにかく「リング」と思ってしまった・・・とにかく思ったことは思ったことなのである。目の前の紙に「リング」と書いたらそれも私にとっては疑いようのない事実であるし、リングを見たときに勝手に思わず手を出して頬張ったとしたら、それも疑いようのない直接体験であろう。

以上のことをまとめると、私たちの体験と明証性との関係は下のようになる。

<明証性のある直接経験>

- ・目の前のものを見たときのその光景
- ・目の前のものを見たとき何か感じたとしたらそれらの感覚
- ・目の前のものを見たという事実性
- ・「リング」だと思ったこと（「リング」と実際に思えばの話であるが）

- ・思わず手を出し、頬張ったこと

<明証性のないドクサを含みうる超越>

- ・目の前のものが「リンゴ」であるという客観的事実
- ・目の前の光景が実在しているという認識
- ・「リンゴ」だと判断した理由（原因・メカニズム：赤かったからリンゴと判断したのか、形によってなのか、匂いによってなのか、あるいはそれらの総合なのか）

一言で言えば、私たちの五感あるいはその他様々な感覚として、私たちに飛び込んできたもの（体験）がすべて明証性のある直接経験なのである。

3. 因果関係と明証性

先に、「リンゴ」だと判断した理由（原因・メカニズム：赤かったからリンゴと判断したのか、形によってなのか、匂いによってなのか、あるいはそれらの総合なのか）には明証性がないと述べた。原因・理由を問う、つまり「因果関係」という思考の枠組みである。

あるときリンゴを見つけ、そしてリンゴを食べたくなったとする。

- ・リンゴを見た
- ・食べたくなった

という体験が一連の流れであると思う（「食べたくなった」と欲望を概念化することが超越であるが、ここではそこまで深く追求しないことにする）。そして、

リンゴを見た→食べたくなった

という因果関係が事後的（あるいはほとんど同時）に把握されるであろう。リンゴを見たことと、食べたくなったことが同時に起きている、それゆえにそういう因果関係を思いつくと考えられる。

しかし、そのリンゴを見たとき、たまたま何か全く別の要素が突然にやってきてそのリンゴを食べたくなったのだ、という可能性はゼロとは言えない。屁理屈のようではあるが可能性としてはありうる。要するに、「リンゴを見たからリンゴを食べたくなった」という因果関係には、一種の飛躍、つまりドクサ（憶見）が入り込んでいると言えよう。それでも、リンゴを見たらそのリンゴを食べたくなった、という同時性ゆえに、何の疑

いもなく、それらの事象の間に因果関係を認めている。

同じように、目の前のある物を見たことと、それを「リンゴ」だと判断したこの間には、一種の飛躍、超越が入り込んでいる。「リンゴ」という言葉やその意味を既に知っているのであれば、だいたいの場合、目の前にそのものがあれば「リンゴ」である、と瞬時に判断しているであろう。そして、目の前のものを「リンゴ」だと瞬時に判断したその根拠を問われてみれば・・・その形なのか、色なのか、あるいは香りなのか、あるいはそれらの組み合わせなのか・・・いろいろな可能性を考えることができる。しかし、その瞬間に「リンゴ」と判断した要因・原因そのものについて、完全に答えられたかということ、やはり謎のままなのである。

因果関係というものは、そういった謎の部分に常に抱えているのである。

本文中に何度も述べたことであるが、志向性には、現出者を認識したのだからその原因となる現出がなければならぬ、という因果関係の枠組みに基づいた思考が入り込んでいる。実際のところ直接経験としては、現出を感覚しているのかどうかも疑わしいのである（もちろん感じている可能性もあるのだが）。

因果関係はドクサを含みうる超越の一種である。つまりフッサールの言う志向性とは、明証性のある直接経験とはなりえないのである。

※ 思考、因果関係などに関しては、私のレポート

感情・欲望、意識・自由という概念の再検証～ 『フロイト思想を読む』分析を中心に

URL: <http://miya.aki.gs/miya/genshogaku2.pdf>

で詳しく分析している。

『これが現象学だ』という労作をまとめてくださった谷徹氏、
現象学を創り出した Edmund Gustav Albrecht Husserl に感謝の意を表します。

『これが現象学だ』検証

2013年6月12日 宮国淳

※ 本レポートを引用される場合は、出典を明記して下さるようお願いいたします。