

フッサールの現象学における認識と真理の問題

大 滝 朝 春*

The Problem of Cognition and Truth
in Husserl's Phenomenology

Tomoharu OHTAKI*

序文

フッサールの超越論的現象学は、世界の存在と認識の問題を、超越論的主観性の志向的構成によって解明する超越論的観念論である。その高次の問題が、客観的世界の構成の課題である。つまり客観的世界は、あくまでも、客観的世界として構成されるのであり、あるいはより客観的な世界へと拡張されるのである。この問題を主題的に論じるのが、生活世界の現象学であり、また相互主観性の現象学である。また最も根源的な課題としての時間意識の問題を論じるのが、内的時間意識の現象学である。しかし超越論的現象学の研究においては、これらの課題を念頭におきつつも、まずフッサールの超越論的認識論のその基本的な内実をしっかり理解する必要がある。

伝統的な哲学において、認識と真理の問題が超越の問題であったのに対して、フッサールの超越論的認識論においては、それらは、志向的能作による構成の問題である。そしてそれは同時に、明証の問題である。しかしフッサールの超越論的認識論は、心理学ではなく、認識の本質学である。したがってその明証は、心的状態とか意識性格とかいったものではない。フッサールは後年、その現象学における明証について次のように述べている。「私は、『論理学研究』(第2巻)において初めて遂行され、そして私の『イデー』において深められた明証の解明と、ならびに単なる《志向》と《充実》との間の全き諸関連の解明とに対して、人々が十分な注意を払ったとは思わない。その解明は、間違いなく、はなはだ完成を要するものであるが、しかし私は、この最初の解明の中に、現象学の、哲学的過去に対する一つの決定的な進展を見てもよいと信じている。私は、この解明から生じた明証の本質と本来的な問題とへの洞察によって、真摯に学的な超越論哲学(《理性批判》)が可能になったと、確実に確信している。¹⁾」「現象学的観念論は、明証の現象学的解明に基づいて、かの心理学主義を徹底的に批判することによって、その根本的に異なる新しい意味を保有しているのである。²⁾」

それでは、フッサールの現象学的観念論において、明証の本質はどのように解明されたのであ

*人文教室 (Department of Liberal Arts and Sciences)

ろうか。その成果はどのような独自性において見出されるのであろうか。フッサールの明証概念をしっかりとらえることによって、その超越論的認識論の真の内実を解明することができるはずである。

I 自然的態度と現象学的態度

a) 自然的態度とその認識論

哲学を批判主義と呼ぶとすれば、それに先立つ立場は独断論である。しかも、自分が独断的であることに気づいていない独断論である。フッサールにとって、哲学は現象学である。この現象学に先立つ独断的な立場は、自然的態度と呼ばれる。それは、われわれ理性的存在者にとって、全くもって自然な当然の態度であり、それも、われわれはたまたまこの在り方において生きているというわけではないという意味で、普遍的な態度である。この自然的態度とは、そこには幾つかの意味が含まれているが、最も包括的にして根本的な意味においては、人間が、自分を含めて世界の存在を自明の前提としている独断的な態度である。「われわれは、ごく自然な生活をしている人間として、われわれの考察を始める。すなわちわれわれは、《自然的態度において》表象したり、判断したり、感情をもったり、意欲したりしているのである。…私は一つの世界を意識している。つまり、空間の中で果てしなく拡がり、時間の中で果てしなく生成しておりまた生成してきた一つの世界をである。³⁾」「自然的態度においては、われわれにとってリンゴの樹は、超越的な空間的現実の中の一現存在者であり、ま知覚や喜びは、われわれ実在的人間に属する心的状態である。一方の実在者と他方の実在者との間には、つまり実在的な人間ないし実在的な知覚と、実在的なリンゴの樹との間には、実在的な関係が成り立っている。⁴⁾」このような自然的態度はまた、「外的態度(自然的、人間学的な、主観-客観-態度、心的-世界内部的態度)⁵⁾」とも表現されている。

このように自然的態度においては、世界の存在が疑うべくもなく前提されている。世界は、多くの場合は暗黙のうちに、また時には自覚的に、確信されている。この確信に基づいて、日常的な諸々の活動から学問研究に至るまで、様々な姿での《主観-客観-関係》が営まれている。心理学や自然科学等は、この世界について、それぞれの専門の研究領域を実証的に研究する高次の営みである。また世界は確認されたり証明されたりする必要のない確実さで存在しており、そうであるからこそ、実証諸科学の健全な研究が可能なのである。

ところで、自然的態度における《主観-客観-関係》の契機をなしつつ、しかも当の関係を成り立たしめているのは、認識の関係である。しかし認識において、主観が客観をとらえ、客観が主観によってとらえられるということは、それほど自明のことなのであろうか。ところが、人々が自然的態度にとどまったままで認識を説明しようとする、その認識論は必然的に困難な問題をかかえることになるのである。《主観-客観-関係》を前提として、主観が、自分とは異なる存在である客観を認識によってとらえるとはいかなることであるのかを説明しようとするならば、

その認識論は《写像説 Bildtheorie》とならざるをえない。客観それ自信は主観の《外》に存在して、主観の《内》にはその代理者としての《写像》が与えられる、というわけである。

フッサールは、まず『論理学研究』において、この《写像説》の批判を行なっている。「われわれが意識のうちにのみ与えられる《心像》^{ビルト}を超えて、それを《写像》^{ビルト}として、意識にとって他者である何らかの客観に関係づけうるのは、いったい何によるのであろうか。写像と事象との間の相似性を指摘しても、われわれの役には立たない。少なくともその事象が現実中存在している場合には、その相似性は、客観的事実として確かに存在している。しかし写像しか所有していないとされている意識にとっては、この事実は端的に無であり、したがって外的な客観（被写体）に対する表象関係、より正確に言えば模写関係の本質を明らかにするには役に立ちえないのである。⁶⁾」

写像は写像意識によってのみ写像たりうる。絵画が、そこに何か描かれている絵画たりうるためには、紙や絵の具の色といった客観が知覚されるだけでなく、さらにその客観が意識によって絵画すなわち写像として統握されなければならない。「絵画は、写像を構成する意識によってのみ写像である。すなわちこの意識は、知覚によってこの意識に現出する第一次客観に対して、想像的統覚（したがってこの場合は知覚に基づく想像的統覚）によって初めて、写像としての《妥当性》ないし《意義》を付与するのである。⁷⁾」すると、意識に客観の像が与えられると主張する写像説は、一種の無限遡行（ein unendlicher Regreß）に陥ることになる。「何かを写像として統握することは、意識に志向的に与えられている客観をすでに前提しているのであれば、この客観自身を、くり返しくり返し、心像によって構成されているものとしようとするのは、したがって、端的な知覚に関して、その知覚に内在し、その知覚が《事象そのもの》に関係する《媒介》となる《知覚心像》などというものをまじめに語ろうとすることは、明らかに無限遡行に陥るのであろう。⁸⁾」すなわち、何かを絵画として統握することは客観の知覚を前提しているのであるから、知覚の写像説においては、意識に与えられる写像を写像として統握することは、写像として統握される内在的なものがすでに与えられていることを前提していることになる。ところがその内在的なものもやはり写像なのであるから、それも同様に内在的なものがすでにすでに与えられていることを前提にしていることになり、かくして際限がないことになるのである。

次に『現象学の理念』においては、自然的態度における認識論の問題点が次のように指摘されている。「認識には、認識される客観が対立している。それでは認識はどのようにして認識された客観との一致を確信しうるのであろうか。認識はどのようにして自己を超えて、その客観に確実に的中（treffen）しうるのであろうか。…私の体験だけが、これらの認識作用のみがあるのではなく、それが認識するものも、一般に認識の客観として対立措定されるであろう何らかのものも存在するということを、認識者たる私は、いったいどこから、しかもそのつど確実に知ることができるのであろうか。⁹⁾」一方に認識主観が存在し、他方その外に客観が存在するのであれば、主観が認識において絶対他者である客観に的中しているのか否かは、永遠に謎とならざるをえないことになる。また主観が所有しているのは認識内容のみであるのだから、それが客観と一致して

いるのか否か、さらにはそもそも自分の外に客観が本当に存在しているのか否かは謎となるであろう。¹⁰⁾

この『現象学の理念』においては、「写像」という表現は用いられていないで、「代表象Repräsentanten¹¹⁾」という言い方がなされているが、内実は同じである。そして附論IIIでは、超越者に対する認識の問題が、写真の例で説明されている。つまり、写真が何かの写真であることは、われわれが写真とその何かの双方を見比べることによって確かめられる。ところが写像説によると、われわれには写真が与えられているだけなのであるから、それが本当に何々の写真であるのかどうかは確かめることができないことになるのである。¹²⁾

写像説は自然的態度の認識論である。自然的態度においては《主観－客観－関係》が自明の図式となっている。そして客観の世界に《現実的》な客観を、主観の世界に写像すなわち《内在的》な客観を割り当てるのが、写像説である。『イデーニ I』においては、このようにして2つの実在が対置されてきた動機を、次のように説明している。

表象されたりあるいは思考されたりしている客観自体が、実は現実存在しないとしても（もしくは現実存在しないことが確信されたとしても）、当該の表象から（さらにはそのつどの志向的体験一般から）当の客観の表象内容そのものがなくなってしまうことはありえない、したがってこれら2つのものの間に区別がもうけられねばならないというこの事情は、気づかれずにいるわけにはいかなかった。そしてこの区別は、きわめて目につきやすいものなので、文献の中で明確に現われざるをえなかった。実際のところ、スコラ哲学による区別がこの区別を遡示しているのであり、すなわちそれは、一方に《心的》、《志向的》あるいは《内在的》客観を置き、他方に《現実的》客観を置くのである。¹³⁾

しかしこのように現実的客観と内在的客観という2つの実在を対置するならば、次のような困難に陥ることになる。すなわち、たとえば私が眼の前に立っている樹を見ている時、私はまさにその樹を見ているのであって、私の意識の中に写っている像を見ているのではないのである。「私はある事物、あの自然客観、つまり庭の中のあるあの樹を知覚するのであり、それが知覚による《志向》の現実的客観なのであって、またそれ以外の何ものでもないのである。第二の内在的な樹などは、あるいはまた、私の前に、外部のあるそこに立っている現実的な樹の《内的写像》などは、何としても断じて与えられていないのである。¹⁴⁾」

このようにフッサールは、写像説によってもたらされる様々な困難な問題を指摘している。写像説は自然的態度の認識論であり、そこにおいては《主観－客観》の図式が自明の前提となっている。またそうであるからこそ、その認識論は、主観に客観の写像が与えられることを説く写像説とならざるをえないのである。すなわち自然的態度における認識論は、主観と客観が実在することを端的に確信している《实在論》である。ところが、フッサールが指摘しているように、この認識論では主観の中に像が与えられているのであれば、主観は自分に与えられている像と、自

分の外に存在する客観とを比べて、両者が一致しているかどうかを確かめることができないことになる。この問題はまた、見方を変えると、認識における超越の問題である。「伝統的な認識論の問題は超越の問題である。¹⁵⁾」「私はいかにして私の意識の島から脱け出すことができるのであろうか。¹⁶⁾」

こういった問題に気づいて、しかもそれを理論的に徹底するならば、先の《实在論》は必然的に《観念論》とならざるをえない。前者は客観の实在を素朴に確信している《客観論》であるのに対して、後者は、客観の存在が結局は主観に解消されてしまう《主観論》である。前者は主観の世界と客観の世界を並置する《二世界説》であるのに対して、後者は、客観の世界が主観の世界に解消されてしまう《意識内在説》である。前者は認識において客観の本体がとらえられることを素朴に主張する《本体論》であるのに対して、後者は、主観に客観が単に現象しているだけであることを主張する《現象論》である。前者の真理論は、主観と客観が対応していることをもって真理とみなす《対応説》であるのに対して、後者は、主観にとっての諸現象の整合性をもって真理とみなす《整合説》である。そして前者は、認識において本体が認識され、そこでは認識とその対象が正確に対応していることを単に確信しているにすぎない以上は、《独断論》にとどまることになる。これに対して後者は、主観は本当に本体をとらえているのかどうか、認識と対象は本当に対応しているのかどうか主観にとって謎であることに気づくことによって、《懷疑論》に陥ることになる。

b) 現象学的還元と現象学的態度

このように、言わゆる《観念論》も《实在論》も、ともに自然的態度において登場する立場であり、したがってその主張するところがお互いに対立していても、その根本においては同じ立場なのである。哲学の歴史は「自然的地盤の上で演じられる観念論と实在論の間での不毛で非哲学的な論争¹⁷⁾」のくり返しである。この不毛な論争に終止符を打ち、真に哲学としての認識論を実現するためには、自然的態度を根底的に克服しなければならない。それは現象学的還元によって可能となる。

この現象学的還元の「現象学的残余 (Residuum)」が、『イデー I』の初版においては、「純粹意識」、「絶対的意義」あるいは「超越論的意識」と呼ばれる絶対的な存在領圏である¹⁸⁾。後にはむしろ、「超越論的主観性」、「絶対的エゴ」、「原-自我」等々が用いられるようになる¹⁹⁾。ただし、現象学的還元における「遮断 Ausschaltung」の残余を、「捨象 Abstraktion」の残余ととりちがえてはならない。「しかしこのような《捨象》によっては、自然からただ自然的なものが得られるだけであって、決して超越論的に純粋な意識が得られるのではないということを、洞察しなければならない。²⁰⁾」すなわち、《捨象》は、世界を前提としたままで、その中から部分的な切り捨てを行なうにすぎず、したがってその残余は、世界から物的な实在を切り捨てたその残りとしての心にすぎない。それはつまり、自然的態度における《主観-客観》から、客観を切り捨てたその残りとしての主観にすぎないのである。「エゴは世界の残余ではなく、判断中止によってのみ、

つまり総体としての世界妥当を《括弧に入れること》によってのみ、しかもただ一つ可能になる、絶対的に必自然的な定立である。ところが心は、純粋な物体をあらかじめ捨象することによって残る残余である。そしてこの捨象の後には、少なくとも外見上は、この物体の補足部分となる。しかし（見逃してはならないが）この捨象は、判断中止において行なわれるのではなく、あらかじめ与えられている自明的に存在する世界という自然的地盤における、自然研究者あるいは心理学者の考察様式において行なわれるのである。²¹⁾還元の残余としての超越論的意識あるいは超越論的エゴ等は、存在する世界のその一部分ではない。それは存在一般の「原範疇Urkategorie」であり、「原領域Urregion」である²²⁾。

現象学的還元のその超越論的現象学的判断中止は、世界の存在を、ソフィストのように否定するわけでも、懐疑論者のように疑うわけでもない。判断中止によって、自然的態度の本質に属する一般的定立が差し控えられるのであり、作用の外におかれるのである。それは言わば、電源のスイッチを切って一時的に電流が流れなくするのと同様に、世界についてのあらゆる定立を「遮断する」のであり、「括弧に入れる」のである²³⁾。そのことによって世界は、引用符きの世界になる。つまり世界は、全く特殊な意味で現象となる。それは「純粋現象」あるいは「超越論的現象」と呼ばれる。この純粋現象または超越論的現象についての学が、一切の實在措定、超越化的措定を差し控えて、本質について考察する「本質学」としての「現象学」である。「われわれは純粋認識の領野を確保したのであるから、そこで今や純粋認識を研究し、純粋現象についての学問、すなわち現象学を確立することができるのである。²⁴⁾」「實在的な諸現象の本質論ではなく、超越論的還元を施された諸現象の本質論が、われわれの現象学であるべきなのである。²⁵⁾」

「純粋現象」は、或る箇所では「純粋コギタチオ」と言いかえられている²⁶⁾。そしてたとえば、いかなる超越も含まない絶対的知覚が、純粋現象としての知覚であり、他のあらゆる体験についても同様である。「このようにすべての心的体験には、現象学的還元の方途によってそれぞれに一個の純粋現象が対応するのである。²⁷⁾」しかしさらに、色の純粋現象もあげられている。「色を知覚しつつ同時に還元を行なうことによって、私は色という純粋現象を獲得する。次いで純粋抽象を遂行すれば、私は現象学的色一般という本質を獲得するのである。²⁸⁾」すなわち、体験は何かについての体験であるから、現象学は、体験とその対象を純粋現象として所有することになるのである。「それゆえ現象学とは体験一般についての理論なのであり、そこでそこには、体験において明証的に証示されるあらゆる実的所与についての理論のみならず、あらゆる志向的所与についての理論も含まれる。そこで純粋現象学とは、《純粋現象》についての、すなわちある一つの《純粋自我》の《純粋意識》の《純粋現象》についての本質論である。²⁹⁾」

したがって、たとえばカントの「意識一般」が人間一般に共通な意識を意味するのに対して³⁰⁾、フッサールが論じる「意識一般」において問題となっているのは、およそ意識である限りの意識であり、すなわち意識の本質である³¹⁾。同様にフッサールの現象学において問題となるのは、「悟性一般³²⁾」、「知覚一般³³⁾」、「認識一般³⁴⁾」、「超越論的主観性一般³⁵⁾」、「超越論的エゴ一般³⁶⁾」、「音一般³⁷⁾」、「自然一般³⁸⁾」、「事物一般³⁹⁾」、「対象性一般⁴⁰⁾」、「存在一般⁴¹⁾」、「實在の世界一

般⁴²⁾」,「世界一般⁴³⁾」等々である。

そして意識の本質としてまず、その志向性があげられる。すなわち、意識は何かについての意識である。意識の志向的体験は、その何かに、志向的に関係づけられている。しかしここで、この志向的体験についての予想される2つの誤解を確認しておかねばならない。「第一には、それが意識ないし自我と《意識された》事象との間で生じる実在的な出来事、あるいは実在的な関係作用であるかのように誤解され、第二には、意識の中に等しく実的に見出される、作用と志向的客観という、二つの事象の間の関係であるかのように、ちょうどまるで一方の心的内容が他方の心的内容へ収納されることであるかのように誤解されがちである。⁴⁴⁾」

第一の誤解においては、一方に意識ないし自我が実在し、他方に事象が実在していて、ちょうど懐中電燈が何かを照らし出すように、意識ないし自我が事象を意識するという仕方にとらえらるゝと考えられている。これは自然的態度における《主観—客観—関係》を、志向的關係にあてはめた解釈である。その場合には、主観は客観と並置されることによって、客観と同じ扱いを受けている。しかし意識は、事物とは異なる存在なのである。

第二の誤解においては、客観は意識の中に内在する客観としてとらえられている。しかし意識は事物的存在ではない。意識は箱ではない。意識は何かについての意識であり、その何かは《志向的》には《内在的》である。しかし客観は意識という箱の中に収められているわけではなく、《実的reeII》には《超越的》である。《実的》に《内在的》であるのは、感覚与件、それを生化(beseien)する統握、対象の現出(Erscheinen)である⁴⁵⁾。

先に確認しておいたように、人は現実に存在しない客観についての表象体験にうながされて、《現実的》客観と《内在的》客観という二つの客観を想定しがちである。しかし人が何かを空想によって虚構する時、その虚構物は決して意識の中に実的に内在しているわけではない。「私が神ジュピターを表象するという事は、私が何らかの表象体験を有していて、私の意識の中で「神—ジュピターを—表象する作用」が遂行されるということである。われわれはこの志向的体験を思いのままに記述的に分析しようとしても、勿論、神ジュピターのようなものをその体験の内部に見出すことはありえない。したがって《内在的》、《心的》対象は、体験の記述的(実的)成素に属しているのではない。すなわち、実際にはそれは、決して内在的でも心的でもない。勿論それは精神の外にあるのでもない。それは全く存在しないのである。⁴⁶⁾」また「反意味なものdas Widersinnige」の思考についても、次のように述べられている。「私は《丸い四角の思考》という現象を、その実的内実(Innerlichkeit)に即して記述することができるが、しかしだからといって丸い四角がその思考現象の中に存在しているわけではない。しかしそれがこの思考において考えられているということ、この思考内容そのものに丸いことと四角であることがまさに思考的に付与されていること、ないしはこの思考の客観が丸くてしかも同時に四角であることは明証的である。⁴⁷⁾」

意識は何かについての意識である。この意識には、実在的な意味での《内》も《外》もない。またその固有の存在において理解されるべき意識には、外部はそもそもありえない。いかなる存在も意識の思考的相関者であり、つまり志向的に《内在的》である。知覚においては何かを知覚

され、想起においては何かが想起され、想像においては何かが想像されている。しかしそれらは、実的には超越的である。

II 超越論的現象学における存在論と認識論

a) 超越論的観念論とその内実

自然的態度においては、世界の存在が端的に確信されている。この定立を差し控えるのが現象学的判断中止である。この判断中止によって世界は括弧に入れられ、引用符つきの世界となる。そして現象学的還元の残余として獲得されたのが、超越論的エゴである。しかし判断中止によって、世界の存在が疑われるわけでも否定されるわけでもない。その構造を調べるために、判断が差し控えられるのである。また超越論的エゴは、存在する世界から諸部分を切り捨てたその残りものではない。超越論的エゴは、存在一般の原領域なのである。

フッサールの現象学は超越論的観念論である。それはまず《超越論的》である。「それはあらゆる認識形成の究極の源へと遡って問う動機であり、認識者が自己自身およびその認識生活を自己省察せんとする動機である。⁴⁸⁾そしてその現象学は《観念論》である。すなわち世界は、常に主観の相関者としてとらえられる。現実的であろうと可能的であろうと、いっさいの事物は、超越論的主観性によって意味付与され構成される志向的相関者である。「この純粹主観性において、主観にとって様々な仕方で経験可能なもの、すなわち最も広い意味における超越的なものすべての存在が構成されるがゆえに、それは超越論的主観性と呼ばれる。⁴⁹⁾そしてあらゆる存在者の実在性、超越性、自体存在が超越論的観念論によって基礎づけられることになる。「実在的世界は、超越論的主観性の志向的意味形成体としてのみ、存在する世界としてのその意味をもちうる。⁵⁰⁾」
「あらゆる形式における超越性は、エゴの内部で構成される内在的な存在性格である。⁵¹⁾」「自体的に存在する対象それ自身とは、決して意識や意識自我がそれと何の関わりももたない対象なのではない。⁵²⁾」

このように世界は、超越論的意識あるいは超越論的エゴによって構成される、その志向的相関者として解明される。現実にも実在する事物も、空想の産物でしかないものも、数学等の観念的対象も、あるいは背理な存在も、すべて超越論的エゴによる現実的あるいは可能的構成の意味統一である。また自然的態度における《主観-客観-関係》の《主観》についても同様である。私は、超越論的自我としては世界を構成しつつも、経験的自我としては世界の中に存在する人間的自我である。この超越論的自我が「自己客観化」したものが、経験的自我である。「しかし判断中止や還元の方法に着手するのみではなく、それを完全な自己理解にもたらし、そのことによって初めて、絶対的に作動しつつある主観性を、しかも人間的な主観性において、あるいはさしあたっては人間的な主観性において、自己自身を客観化している主観性として発見するためには、とてつもない困難を克服しなければならなかったのである。⁵³⁾」すなわち、超越論的エゴが自分自身に「私」という意味を付与し、世界の中に実在する人間的な主観として構成したものが、《主観-客観-関

係》の《主観》である。

かくして自然的態度のその世界は、そのあるがままの姿で、ただし現象学的観念論によって哲学的に基礎づけられて、回復されることになる。すなわち、世界の超越性は、志向的には内在的なのである。「世界の固有の意味には、[自我に] 非実的に含まれているという意味のこの超越性が属している。⁵⁴⁾」「超越論的主観性がおよそ可能な意味を包括する世界であるとすれば、その外部はおよそ無意味である。⁵⁵⁾」「このエゴにとって《エゴの外部》は無意味である。⁵⁶⁾」

それでは、自然的態度において謎となった、認識におけるあの《的中》の問題は、フッサールの現象学においてどのように解決されることになるのであろうか。認識と真理の問題を真に哲学的に解明するための、どのような方途が開かれることになるのであろうか。まず自然的態度と現象学的態度の重要な内実を確認するならば、自然的態度においては、《主観－客観－関係》が自明の事態として前提されている。そこで自然的態度においては、それ自体で存在している「主観」と「客観」について、「主観」はいかにして自分の外に存在している「客観」を、しかも自分にとって絶対的他者である「客観」を認識しうるのであるのか、またいかにしてその認識の真であることを確かめることができるのかが問われることになる。するとその認識論は、主観に客観の像が与えられることを独断的に主張する写像説にならざるをえない。そしてこの写像説は、その立場を理論的に突きつめるならば、懐疑論に陥らざるをえないのである。

これに対して現象学的態度においては、この「主観」も「客観」も、超越論的エゴによって意味付与されて構成される意味統一である。「対象とはいわば、あらかじめ思念されていて、いずれ実現されるべき意味によって常に意識されている同一性の極であり、意識のそれぞれの瞬間において、意味的にその対象に属するノエシスの志向性の指標である。⁵⁷⁾」「客観的なものは、顕在的および潜在的志向性の、超越論的主観性に本質固有に属している総合的統一以外の何ものでもない。⁵⁸⁾」つまり客観とは、超越論的エゴによって構成されるその志向的相関者としての意味統一である。実在的事物であれ、観念の対象であれ、空想の産物であれ、あるいは背理な思惟体であれ、およそいかなる客観も、顕在的・現実的および潜在的・可能的な意識による構成の相関者である。

意識は何かについての意識である。そして意識には地平が伴っている。それと相関的に、意識の主題的な対象には非主題的な諸対象の地平が伴っている。「むしろあらゆる顕在性はその潜在性を含んでいる。⁵⁹⁾」「地平とはあらかじめ描かれた潜在性である。⁶⁰⁾」すなわち意識の主題的な対象の背後には、顕在的に主題となっていない対象の地平が広がっている。何かを主題的にとらえている意識には、非主題的客観についての可能的意識の地平がともなっている。そして地平の背後にはさらなる地平が広がっており、かくして究極的には、いかなる事物も、意識の顕在的あるいは潜在的な対象として、志向的に内在的である。

いまのところ未発見のために未規定な事物や性質といえども、発見されるならば、世界についての人類の知識に基づいてしかじかに規定されることになっている、そのような可能性において存在しているのである。また完全に無規定な存在はありえないのであって、少なくとも最低限の大まかな規定は受けているものであり、それは経験の進展にともなってより詳細な規定を受ける

ことになっている。さらに、事実上 (faktisch) の条件によって事実上は認識不可能なものといえども、原理的 (prinzipiell) には認識しうるものとして存在しているのである。「対象性はそれが認識されようとされまいと存在するのであり、それがそれであるところのものである。しかしそれは、対象性として、可能な認識の対象性であり、たとえ事実上は一度も認識されたことがなく、またこれからも認識されえないであろうとも、原理的には認識可能であり、知覚されることも表象されることも、可能な判断思考において述語によって規定されること等々も、原理的には可能である。⁶¹⁾」したがっていかなるものも志向的に《内在的》であり、この意味で意識の《外部》はありえないのであって、カントの《物自体》は背理な想定なのである。

以上からわかるように、客観が存在するとは、顕在的あるいは潜在的な意味付与の意味統一として存在しているということである。そしてその客観を認識するとは、顕在的に意味を付与することによって、その客観を顕在的に何かとして構成するということである。すなわち、顕在的な認識において、主観が客観を何かとしてとらえる、主観に客観が何かとして与えられる、主観が客観に何かとしての意味を与える、客観を何かとして構成する、これらはすべて同じことなのである。さらに言いかえるなら、顕在的な認識、とりわけ知覚において、客観が何かとして存在しているということ、客観が私に何かとして自己を与える、自己を告知する (sich bekunden) ということ、客観が私に何かとして現出するということ、感覚与件が生化されて客観が何かとして統握されるということ、私によって客観に何かとしての意味が付与されるということ、客観が私によって何かとして構成されるということ、何かとして認識されるということ、これらはすべて同じことを意味しているのである。そして顕在的な認識に先立って、客観はすでに何かとして存在しているのであるが、それは独断的な実在論の意味においてではなく、超越論的観念論の意味においてである。すなわちそれは、可能的認識の可能的相関者として、顕在的認識の地平に存在しているのである。同様にその客観は、何かとして私に自己を告知し、自己を与え、何かとして現出する可能的客観なのであり、感覚与件が生化されて何かとして統握され、何かとしての意味が付与され、何かとして構成され、何かとして認識されるその可能的客観なのである。

このようにフッサールの超越論的観念論においては、存在の問題と認識の問題は、決して別の問題なのではない。自然的態度における哲学的考察では、存在論と認識論とはそれぞれ独自の問題として論じられるが、超越論的観念論においては、両者は同時に、等根源的に問題とならざるをえないのである⁶²⁾。「体系的に完全に展開された超越論的現象学は、おのずと真実かつ真正な普遍的存在論である。⁶³⁾」

では、超越論的エゴは何を手がかりに、客観に意味を付与するのであろうか。何に基づいて感覚与件を生化し、対象を何かとして統握するのであろうか。人間社会には、したがってまた個々のエゴには、常にすでに世界があらかじめ与えられている (vorgegeben)⁶⁴⁾。それぞれのエゴには、人々のそれまでの様々な経験、学問研究、文化交流等によって新たな発見や訂正等をくり返して受けつがれてきた歴史的形成体としての世界が、そのつど与えられている。つまりそのつどわれわれは世界を知っているものであり、世界の中では、それぞれの事物が、たとえば犬として、

松の木として存在しているのである。そうであるからこそ私は、眼の前の対象を、桜の木ではなく松の木として、猫ではなく犬として、顕在的に認識することができるのであり、すなわちそれらに、それぞれの意味を顕在的に付与することができるのである。

世界は、相互主観的に形成される、その歴史的な成果である。それは、個人的レベルから社会的レベル、さらには人類的な規模にまでおよぶ多種多様な経験によって、様々な訂正や修正を受けながら拡張されていく世界である。この世界にはそのつど、未規定、未確認の事物や性質、出来事が含まれている。それらは、もしも発見されるならば、今現在の学問に即してしかるべき規定を受けるところになっているものであり、あるいはその発見によって従来の成果が大幅に訂正されることになっているもの等である。またそれらは、人類が新しい手段を手にするによって知ることのできるものであり、あるいは異星人による教示によって、または或る種の生物の世界を研究することによって初めて知ることのできるものであり、あるいは現実問題としては何としても人類が到達することのできない所に存在しているもの等々である。これらはすべて、超越論的エゴによってしかるべき意味を付与される、その可能的客観として存在しているのである。

b) 超越論的認識論と真理

認識における《的中》の問題は、以上の考察をふまえて、現象学的に解決されねばならない。

《的中》の問題は、自然的態度における認識論に固有の、不適切な問題である。すなわち自然的態度においては、《主観》の外に、絶対的他者としての《客観》を立ててその認識の可能性を問うがゆえに、その認識における《的中》が謎とならざるをえないのである。ところが超越論的現象学においては、自然的態度における《主観》も《客観》も、現象学的還元の残余としての超越論的エゴによって構成されるその意味統一として解明された。したがって超越論的現象学の超越論的認識論においては、認識は正確に客観に《的中》しうるのかとか、主観に与えられる《像》は本当に客観と一致しているのかといった問題は、もはや問題とならない。そこでは、エゴは客観に正しく意味を付与しているのか否かが問題になることになる。

真理とは、伝統的な定義によると、「事物と知性との一致 *adaequatio rei et intellectus*」である。すなわち、知性が事物を、事物に即して、それがそれである通りにとらえるのが真理である。しかし自然的態度においては、事物は知性の《外部》に存在する他者である。すると先に写像説についてふれた際に確認されたように、知性はその認識が本当に事物と一致しているのか否かを確かめることが、絶対に不可能であることになる。ところが超越論的認識論においては、知性が事物と一致する、すなわち知性が事物を正しくとらえるとは、知性が事物に正しく意味を付与するということなのである。それでは、知性はいかにして、自分が事物に正しく意味を付与していることを知るのだろうか。その意味を当の事物と照合することによってであろうか。しかし知性はその認識を当の事物と照合するとはいかなることなのであろうか。写像説の場合は、知性には写像が与えられるのであるから、知性はその写像を客観と比較照合することは不可能である。知性には、言わば写真を別の写真と比べることしかできないことになるのである。

フッサールの現象学においても、真理とは「事物と知性の一致」である。問題はその「一致」の意味内実である。「そして表象志向がこのような理想的に完全な知覚によって究極的に充実された場合には、真の事物と知性の一致が成立したことになる。すなわち対象的なものはそれが志向されているまさにそのままに実際に《現在して》いる。または《与えられて》いるのであり、充実に欠けるようないかなる部分志向ももはや含まれていないのである。⁶⁵⁾」「ここで言う intellectus とは思想的な志向、すなわち意味の志向のことである。そして adaequatio は、意味されている対象性が直観において厳密な意味で与えられ、しかもまさに思惟され命名されているがまさに与えられている場合に、実現されているのである。⁶⁶⁾」すなわち、表象志向が知覚によって充実されることによって、意味されている対象が直観において与えられるのであり、その場合に事物と知性は一致していることになるのである。しかし、それではさらに、この《充実》において、事物と知性が一致しているとはいかなることであろうか。その場合になぜ、知性は事物に正しく意味を付与していることになるのであろうか。

われわれは知覚野に何かが登場すると直ちに、たとえばほんの一瞥をもって、あるいはちょっとした鳴き声を耳にした途端に、それを何かとしてとらえるものである。それは「連合 Assoziation」のなせるわざである。われわれは、そのつど世界があらかじめ与えられていて、事物についての多様な知識を身につけているからである。またそうであるがゆえに、何かを一瞥した瞬間に、その何かについての可能な諸経験の展開が空虚 (Leer) に先取されてしまっている。たとえば遠くに犬が見えている場合に、人はその犬を、もしも近づいて正面から、横から、上から等々見ると、おおよそしかじかに見えるはずであり、その走り方や鳴き声にはしかるべき特徴が確認されるはずである等々といったことを、潜在的に先取しつつ見ているのである。そこでその犬についての知覚が、このような空虚な先取に沿って、ただし犬であることから逸脱しない範囲内での個体的な特殊性をもって展開することによって、表象志向は充実されていくことになる。それはすなわち、連続的な知覚が、そこに犬であることに背反するような現われが登場することなく、その犬についての経験が次々と「調和的 einstimming」に総合されるという仕方で、犬であることをますます確証しつつ、調和的に展開する場合である。「事物とは志向的統一であって、相互に融合する知覚多様が連続的に規制されつつ流動し去る中で、同一のものとして、統一的に意識されるものである。⁶⁷⁾」「多様な現出は、総合されていく中で、その《対象極》としての《存在者》を、実的にはなく志向的であるが、担っているものであり、それぞれの現出は、それぞれの仕方でその存在者の現出なのである。したがってたとえば物は、さまざまな現われが合一し、調和的に総合され、そのつど側面から側面へと自己を示し、その同一の存在を（さまざまな展望において自己を呈示する）その諸性質において展開するこの一つの物としてあるのである。⁶⁸⁾」

これに対して、知覚の展開に不調和が生じ、知覚が調和的に総合されなくなるならば、その認識は偽であったことになる。「他方これとは対立する諸可能性が究明されねばならない。それは、不調和が現われて、つまり、絶えず同一のものとして意識されているあの X が《別様の規定》を受け、そうした不調和や《別様の規定》が融合したり或いは多くの定立をもって総合されたりす

る場合である。⁶⁹⁾「容易に洞察できることであるが正常のものとして（すなわち調和的に経過しているものとして）先取されている多様性の期待地平が変更することによって、統覚された意味の変更が起こる。たとえば人間を見ていたところが、それに触れてみて、人形（見たところ人間のように見えている）であると解釈し直さねばならない場合のようにである。⁷⁰⁾」

このように、知覚が調和的に展開し、総合されることによって、空虚な志向が調和的に充実されている場合に、知性は客観を正しくとらえている、すなわち知性は客観に正しく意味を付与しているものであり、事物と知性は一致しているのである。これに対して、知覚の展開において調和的に総合しえない現われが登場すると、意味付与の変更が強いられ、そして新たな意味のもとに、それまでの知覚内容が新たな仕方でも総合し直されることになる。

ところで人は、フッサールのこのような真理論は、真理の《整合説》ではないかと思うかもしれない。知覚の調和的な展開をもって真理が確証されるのであれば、そのような真理観は、要するに認識内容が整合的で話が合っていればその認識は真であるとする《整合説》であるように思われるからである。しかし、《対応説》を単に裏返したのが《整合説》である。両者は共に自然的態度における真理観である。《対応説》における《主観－客観》の独断論の否定的帰結が《整合説》である。したがって《整合説》においては、認識の整合性が問題となる次元のその背後に、知られざる本体が控えている。もしくは、さらに徹底した立場では、そのような本体が否定されてしまっている。ところがフッサールの超越論的観念論においては、客観とは、超越論的エゴによる構成のその志向的相関者である。この意味で客観は志向的に内在的であり、およそエゴの《外部》は存在しえない。したがって客観が認識される際に、その背後に認識されざる本体がひそんでいるわけではない。つまり、われわれは様々な客観について、そのすべての性質を知っているわけではなく、また様々な誤認をしているにしても、それらのことは、われわれの認識の背後に知られざる本体が隠れていて、われわれはその本体についての単なる現象と戯れているということの意味することにはならない。認識においてわれわれは、当の客観それ自身をとらえているのであり、誤った認識においては、当の客観それ自身と不適切な仕方でもかかわっているのである。

このように真理は、知覚の調和的な展開をもってそのつど確証されるが、しかし知覚には常に、その調和が不調和に陥る可能性がともなっている。つまり知覚においては、確証は決して最終的な確証ではありえず、経験がさらに展開することによって、その対象把握を撤回しなければならないかもしれないのであり、しかもその可能性はどこまでもつきまとうのである。というのも、事物知覚にはどこまでも未規定性の地平が残り続けるがゆえに、それは本質上どこまでも完結することなく不完全なのだからである。

事物というものは、必然的に、単なる《現出様式》において与えられる。その際、必然的に《現実に呈示されたもの》の核は、統握において、非本来的な《共所与性》の地平によって取り囲まれていて、多少とも漠然とした未規定性の地平によって取り囲まれている。そしてこの未規定性の意味はさらにまた、事物として知覚されるもの一般のその普遍的意味によ

て、ないしはわれわれが事物知覚と呼ぶこの知覚タイプの普遍的本質によって、あらかじめその下図が描かれている。未規定性とは実際、必然的に、ある確固として指定された様式の規定可能性を意味する。未規定性は可能な知覚多様をあらかじめ示している。この多様は、連続的に相互に融合して、知覚の統一へと結び合わさるのであり、この統一において、連続的に持続する事物が、常に新しい射映系列において、くり返し新しい（或いはもとにもどれば、古い）《側面》を示すのである。その際に徐々に、非本来的にいっしょに把握されていた事物諸契機が、現実的呈示へと、したがって現実的所与へといたり、未規定性はいっそう詳細に規定され、こうしてそれ自身が明晰な所与へと変化していく。勿論これと逆の方向において、明晰だったものが、ふたたび不明晰なものへ、呈示されていたものが呈示されていないものへと移行して行く等々というようになる。このような仕方で無限に不完全であるということが、事物と事物知覚という相関関係の取り除きえない本質に属しているのである。…原理的には常に、規定可能な未規定性の地平が存続する⁷¹⁾。

そこで、事物知覚は、現前している以上のものを定立するという意味において超越的である。また事物は、実的に超越的であるのみならず、直観の進行が無際限であるという意味においても、また別様に経験され得るものであるという意味においても、さらには仮象であり得るという意味においても、そして私個人の経験を越えた客観的なものであるという意味においても、超越的である。

したがってこのような類型のあらゆる知覚は超越的 (transzenierend) である。このような知覚は、それ自身現前している以上のものを、つまりその知覚がそのつど現実に現前させるものより以上のものを定立するのである⁷²⁾。

事物の超越性 (Transzendenz) は、事物に関する直観の進行におけるあの無際限性において表現されている⁷³⁾。

ここには或るものがそれ自身として意識されているが、しかしそれは、現実まさに把握されているところのもの以上のものなのであって、同じものについてさらに別様にも経験されるのである。その或るものはその限りにおいて超越的 (transzendent) であり、そしてそれは、さらに経験が教えるように、たとえそれが現実的なものとして、またそれ自身が把握されたものとして存在していても、一つの仮象でもありうるとう点においても、超越的である。しかしながら経験は、次の様な事も述べているのであって、すなわちこの事物、この世界は、私にとって、私固有の存在にとって、全くもって超越的なのである⁷⁴⁾。

フッサールが真理について述べている先の引用箇所からわかるように、真理は理想的に完全な知覚の相関者である。すると真理は、そしてそれと相関的に真の対象は、《理念》であることにな

る。「世界に属する真の客観は、ましてや世界自身はなおさらのこと、調和的に結合されうる経験の無限性に関係する無限の理念である、すなわち経験の完全な明証という理念、可能的な経験の完全な総合という理念に対応する相関理念である。⁷⁵⁾」しかし、あらゆる事物の認識について、無限の経験が要求されるであろうか。一本の白いチョーク、一枚の紙についての知覚は、ある程度のところで完了するのではないだろうか。それがまぎれもなく白いチョークであることは間違いなく確証されるのではないだろうか。しかし事物知覚には常に未規定性の地平が存続することが述べられている箇所、フッサールは「原理的には」とことわっていた。つまり事物知覚には、原理的にはどこまでも未規定性の地平が存続していて、訂正の可能性が残り続けるのである。当人がいくら自信をもって確信していようと、原理的な可能性としては、さらに実際に経験が進展してみないことにはどうなるかわからないのである。

c) 相関関係の問題

客観が存在するとは、可能的認識の可能的対象として存在しているということである。われわれには常にすでに世界が与えられていて、その世界において、それぞれの事物は何かとして定まっている。そうであるがゆえに、われわれは顕在的な認識において、それぞれの事物をしかじかとしてとらえることができる。すなわち事物に顕在的にしかじかの意味を付与することができるのであり、また不適切な対象把握、不適切な意味付与を訂正することができるのである。さらに、今のところまだ発見されていない種の生物や天体等も、もし発見されるならば、われわれに与えられている世界においてしかるべき規定を受けることになっている事物として存在している。未確認の種の事物も、可能的発見の可能的事物として、志向的に内在的である。またそれらの発見によって、世界が部分的に訂正されたり、時には布置の大幅な組み替え生じることありうる。

このように、われわれにはそのつど前もって世界が与えられていて、その世界において、それぞれの事物は何かとして定まっている、あるいは何かとして定められることになっている。しかしそれでは、当の規定の根拠あるいは由来は、究極的にはどこに求められるべきなのであろうか。まず予想されるのは、世界であろう。世界全体の構造の中で、松の木は松の木として、玄武岩は玄武岩として、定まっているのである。しかしそれだけで十分であろうか。世界の構造は、言わば形相的根拠である。数学等の観念的存在とは異なり、実在的事物の規定には、質料的根拠も関与しなければならないのではないだろうか。しかしそれでは、質料的根拠は何に求められるべきであろうか。それは客観を措いて他に何かあるであろうか。しかし意識によって意味付与されるその意味統一が客観ではなかったのか。その当の意味の根拠が客観であるとする、意味統一としての客観が志向的に内在的であるのに対して、その意味の根拠である客観、前者の客観の基体とでもみなされるべき客観は、志向的に超越的であることになるであろう。かくして、客観をもって意味規定の究極的な質料的根拠であるとする説は、結果的には、《主観—客観》の図式に陥らざるをえない《实在論》への逆もどりであり、認識の《写像説》、知覚の《因果説》への逆もどりである。勿論これは、もはやフッサールの超越論的観念論ではない。

そこで客観がだめであるとなると、残りは主観である。しかし客観の意味規定の根拠を純粹に主観にのみ求めるならば、その主観が経験的主観であろうと超越論的主観性であろうと、その説は《観念論》である。その場合、世界は主観の恣意的な産物として、完璧に主観化されることになる。勿論これもフッサールの超越論的観念論ではありえない。それでは、その根拠は或る意味では主観であり、或る意味では客観である、とでもすべきであろうか。しかしこの説が単なる折衷主義であるならば、これもやはりフッサールの超越論的観念論ではない。

フッサールは『現象学の理念』において何箇所かで、認識と認識対象との《相関関係 Korrelation》について述べている。「このようにして認識現象と認識客観との間のこの驚くべき相関関係がいたるところで示されるのである。⁷⁶⁾」「他方、認識の本質を探究することによって、認識と認識の意味と認識の客観との相関関係にからむ諸問題を解決することが、認識批判学の積極的課題である。認識可能な対象性の、あるいは同じことであるが対象性一般の本質-意味を、すなわち認識と認識の対象性との相関関係によってア priori に（すなわち本質的に）対象性一般に指定されている意味を開示することも、これらの問題にふくまれている。⁷⁷⁾」「認識の本質や認識と認識対象性の相関関係の意味などの大問題を解明するためには、以上のすべてを研究しなければならないのであり、しかも純粹明証の領域で研究しなければならないのである。⁷⁸⁾」また『危機』においては、この《相関関係》が超越論的現象学の課題であり、フッサールの生涯の課題であったことが述べられている。「いまだかつて（すなわち『論理学研究』において《超越論的現象学》がはじめて登場する以前には）、世界（われわれが常に語っている世界）とその主観的な与えられ方の相関関係が、哲学的な驚きをひきおこしたことはなかったのである。⁷⁹⁾」「経験対象と与えられ方のこの普遍的な相関のア priori を最初に思いついたとき（それは私の『論理学研究』を推敲しているあいだの、ほぼ1898年ごろであるが）私は深く心を動かされたので、それ以来わたしの全生涯の研究は、この相関のア priori を体系的に完成するという課題によって支配されてきた。⁸⁰⁾」

或る意味では、客観が意味規定の根拠であると言えよう。しかしその場合すでに、客観は絶対者ではない。客観は《主観-客観-相関関係》における客観である。つまり客観が意味規定の根拠たりうるのは、《主観-客観-相関関係》においてである。この相関関係を措いて客観を語るのは背理である。そして、客観が主観との相関関係においてこそ意味規定の根拠であるということは、主観も意味規定の根拠であるということである。

ところで、もしも「主観」と「客観」が共にそれ自体で存在する絶対的他者であれば、そこに相関関係はありえない。また反対に、両者の自体性が消えても、相関関係はありえない。すなわちこの相関関係は、《实在論》における《主観-客観-関係》でもなければ、《観念論》における、客観の存在が主観に解消される関係でもない。しかしフッサールの超越論的観念論においては、世界とは、超越論的主観性によって構成される世界である。そこでフッサールは、2つの相関関係を区別している。「判断中止は、世界にともに属している主観-客観-相関関係を越えた態度をわれわれに与え、それとともに、超越論的主観-客観-相関関係に向かう態度を与えることによ

って、われわれを、自己省察によって次のことを認識するようにみちびく。すなわち、われわれに対してある世界は、そのあり方と存在からいってわれわれの世界であり、それは全くもってわれわれの志向的生からその存在意味をくみとっているのであり、それも諸能作の証示しうるアプリオリな類型においてくみとっているのである。⁸¹⁾」

人間的主観も客観も、超越論的主観性によって構成された意味統一であり、その相関関係は、絶対的な他者間の関係ではない。しかし先ほどから問題になっているのは、意味規定の究極的な根拠ではなかったのか。つまり、超越論的主観性が意味を付与する、その究極の根拠が問われているのではなかったのか。ところが先の引用からわかるように、客観は超越論的主観性によって構成されるその志向的相関者であり、この関係が《超越論的主観－客観－相関関係》と呼ばれているのである。フッサールが述べているのはここまでである。つまり超越論的主観性が、世界に意味を付与する究極の主体である。

しかしフッサールの超越論的主観性は、キリスト教の神が無から世界を創造するように、あるいはプロティノスの「一者」から世界が流出するように、あるいはフィヒテの絶対的自我において端的に無制約的に非我が定立されるように、対象に端的に無条件的に意味を付与するわけではあるまい。しかしまた、それだからと言って、客観をもって意味がそこに由来する根拠であるとするならば、例の《写像説》や知覚の《因果説》に逆もどりすることになる。

少なくとも言えることであるが、フッサールの相関関係は、客観の主観化を意味するものではない。それは《観念論》の立場である。また客観の再構成を意味するものでもない。それは《実在論》の立場である。相関関係において現実のものとなる世界、これこそが世界なのであって、これ以外の世界はおよそ背理なのである。絶対的な意味で自存する世界を想定して、その認識の可能性を問うのは、超越論的実在論である。しかし超越論的現象学においては、世界の認識の可能性の問題は、客観的世界の、すなわち相互主観的世界の拡張の問題なのである。この拡張のために、とりわけ近代以降において、重要な役割を果たしているのが科学理論である。科学理論は、超越論的実在論の意味における世界をとらえているわけではない。しかしそれは、客観的世界を拡張するために欠かすことのできない、また避けることのできない理論である。科学は、知的生物にとっての言わばアプリオリな運命である⁸²⁾。

ただし、フッサールの現象学は、現象学的還元を施すことによって、実在的世界を含めてあらゆる超越的なものを括弧にいれ、超越論的意識とその志向的能作について研究する超越論的観念論である。したがってその相関関係は、意識哲学の相関関係でしかないのである。「現象学は、ところで実際、一つの純粋に記述的な学科、超越論的に純粋な意識を純粋な直観において研究し尽くさんとする学科である。⁸³⁾」「超越論的-現象学的認識論は、仮定の内在から仮定の超越への、いわゆる原理的に認識しえない《物自体》といったものへの背理な推理に従事するのではなく、もっぱら認識能作の体系的解明に従事するのである。⁸⁴⁾」

III 理性の現象学

a) 種々の明証

これまでの考察において論じられたのは、フッサールの現象学における対象の存在とその認識、および真理についての、言わば原則論である。フッサールは『イデー I』において順次、事実と本質、自然的態度、現象学的還元、純粹意識の一般的構造、ノエシスとノエマなどについて論じた後に、第4篇第1章の終わりで次のように述べている。「あらゆる場合に次のような問いが立てられうる。すなわち、ノエマ的に《思念された》Xという同一的なものは、いかなるときに、《単に》思念されただけのものではなく《現実に同一のもの》であるのか、またこの《単に思念されただけの》ということは、あらゆる場合に何を意味しているのであろうか。かくしてわれわれは、現実という問題に、またそれと相関的な問題として、それ自身において現実を証示する理性意識の問題に、新たな熟考を傾けなければならないのである。⁸⁵⁾」そしてこの《現実》の問題は、「理性の現象学」と題される第2章において、《理性性格》の問題として論じられている。それはまた明証 (Evidenz) の問題である。このようにフッサールの現象学的認識論において、現実の問題すなわち真理の問題は、明証の問題なのである。

明証はフッサールの現象学において、種々に分けられている⁸⁶⁾。その中でまずあげられるのは、十全的 (adäquat) 明証と不十全的 (unadäquat) 明証である。「このような明証のどれもみな一明証という語は、われわれの拡大された意味で理解されているのであるが—十全的な明証、すなわち原理的にもはや《力を強め》たりあるいは《力をそい》だりすることのできないような、したがって重みの段階のない明証であるか、さもなければそれは不十全的な、したがって増大したり減少したりしうような明証であるかである。⁸⁷⁾」さらに実然的 (assertorisch) 明証と必自然的 (apodiktisch) 明証とが区別される。「何らかの個的なものを言わば《実然的》に見るという作用、たとえばある事物なりある個的な事態なりを《認知する》という作用は、《必自然的》に見るという作用、すなわち或る本質なり本質事態なりを洞察する作用 (Einsehen) から、その理性性格において本質的に区別される。⁸⁸⁾」またさらに、原的 (originär) 明証と派生的 (abgeleitet) 明証とが区別される。「所与性の始原性へと動機づけにおいて連関づけられているという性格づけをもつすべての理性定立に対しては、原的明証という表現が呈示されるであろう。⁸⁹⁾」

直観すなわち何かを《見る》働きには、感性的直観、範疇的直観、本質直観があるが、ここで問題となるのは感性的直観と本質直観である。まず感性的直観であるが、その中で個的なものを原的に与えるのは知覚である。知覚には事物知覚と体験知覚があるが、ここで問題となっているのは事物知覚である。事物知覚によってわれわれは、当の事物と現に向かいあうのであり、われわれには当の事物が現出する (erscheinen) という仕方で、それ自身が有体的 (leibhaftig) に与えられる。つまりその場合に、事物の写像や記号が与えられるのではない。「われわれの見る空間事物は、それがいかに超越したものであれ知覚されるものであり、その有体性において意識に与えられるのである。その代りに或る写像ないし或る記号が与えられるのではない。⁹⁰⁾」しかし想起

や想像も、それによって写像や記号が与えられるのではない点では、同様である。「直接的に直観する諸作用においては、われわれは当のもの《自身》を直観する。⁹¹⁾」そこで《有体性》というこの特徴は、想像や想起に対する知覚の独自性でもある。「事物知覚は何か現在していないもの（Nichtgegenwärtiges）を、まるで事物知覚が想起か想像であるかのように、現前化する（vergegenwärtigen）わけではない。事物知覚は当のもの自身と現に今向きあっている（gegenwärtigen）のであり、すなわち当のもの自身をその有体的な現在において把握しているのである。⁹²⁾」そして以上のことは、事物知覚の本質なのである。「こうしたことを事物知覚がなすのは、事物知覚の固有の意味に即してのことなのであって、そこで事物知覚にこれと別のことを要求するならば、それは事物知覚の意味に抵触することになるのである。⁹³⁾」

このような事物知覚の原的明証は実然的明証である。しかしその場合、事物は常に射映（Abschattung）によって、特定の側面のみが現出している。その現出は常に、一面的な、不完全な現出である。「有体的というありさまで意識されてそこにあるのは、単に《本来的に》現出しているものだけなのではなく、端的に当の事物そのもの、その総体的な意味に従っての全体なのである。ただしこの総体的な意味は、ただ一面的にのみ直観されていて、さらには多くの点で無規定的なのである。⁹⁴⁾」従って事物知覚は、原理的には不十全的でしかありえない。「原理的には、何らかの事物実在、すなわちこうした意味での存在は、或るひとまとまりの現出においてただ《不十全的》にしか現出することができない。⁹⁵⁾」また個的なものを派生的に与えるのは、想像や想起である。「それであるから想起の意識、たとえば或る風景の想起意識は、原的に与える働きをするものではない。⁹⁶⁾」それは事物を現前化する。そしてその明証もやはり不十全的である。

次に本質直観であるが、本質が原的に与えられるのは洞察によってである。その明証は必然的明証である。「洞察という語は、この必然性を特に表示するものとすべきであろう。⁹⁷⁾」これに対して本質が派生的に与えられる場合は、盲目的と呼ばれる。「たとえばわれわれは、 $2 + 1 = 1 + 2$ であるということ《盲目的》な仕方ですべて述定することができる。しかしわれわれはその同じ判断を、洞察的な仕方ですべて遂行することもできる。⁹⁸⁾」そして本質の所与は十全的である。「定立は十全的な所与性によって、全く選りぬきの仕方ですべて動機づけられており、最高の意味において《理性》の作用である。このことをわれわれに明瞭に解き明かしてくれるのが、先の算術の例である。⁹⁹⁾」しかしそれでは、本質が派生的に与えられる場合は、その明証は十全的たりうるのであろうか。たとえば「原的所与性は、形相的な例においては、十全的なそれである。¹⁰⁰⁾」と述べられる場合に、十全的たりうるのは原的所与性に限定されることが意味されているのであろうか、はっきりしない。ただし、本質観取は、十全的な場合もあれば不十全な場合もあるのである。「このように本質を与える観取は、あるいは場合によっては本質を原的に与える観取は、十全的な観取でありうる。たとえばわれわれは音という本質について、この十全的な観取を容易に作り出せるようにである。しかしまたそれは、多かれ少なかれ不完全な、つまり《不十全》な観取であることもある。¹⁰¹⁾」

このように、本質は洞察によって原的にとらえられ、その明証は必然的である。個的なもの

は知覚によって原的にとらえられ、その明証は実然的である。これに対して、本質が派生的にとらえられるのは、盲目的あるいは象徴的な思念によってであり、個的なものが派生的にとらえられるのは、想起や想像によってである。そして本質直観が十全的または不十全的明証であるのに対して、個的なものの直観は、原的であれ派生的であれ、常に不十全的明証である。

b) 内在的知覚と超越的知覚 超越論的自己知覚

次に、フッサールの明証概念のさらなる考察を進めるためには、まず、『論理学研究』における、内的 (inner) 知覚と外的 (äußer) 知覚という対概念に対するフッサールの批判を確認する必要がある。その批判によるとまず、内的知覚と外的知覚の区分は、デカルトが精神 (mens) と物体 (corpus) を峻別し、ロックが感覚 (sensation) と反省 (reflexion) という2種類の名称のもとに2種類の知覚を近代哲学にもたらすことによって、決定的な影響力をもち続けてきた。そして、ロックによるこの区分は、まず知覚対象の区分によって規定されている。すなわち、外的知覚とは物体についてのわれわれの知覚であり、内的知覚とはわれわれの精神、心が自分自身の活動について所有する知覚である。またこの区分には、成立の仕方の相違も組み入れられている。すなわち外的知覚の場合は、物理的事物が感覚器官を介して精神におよぼす作用から知覚が生じ、内的知覚の場合は、感覚を通して獲得された観念に基づいて精神が行なう活動に対する反省から知覚が生じるのである¹⁰²⁾。そしてこれらの区分に、認識価値の相違があてはめられることになる。すなわち、外的知覚は人を欺くが、内的知覚は、知覚作用にその対象が真に対応し、内在してきえるがゆえに確実であるとされたのである¹⁰³⁾。

これに対して、ブレンターノは、知覚の純粹に記述的特徴づけを行なおうとする。そこで、現象が物理的現象と心的現象に分けられ、心理学は心的現象についての学、自然科学は物理的現象についての学であると定義される¹⁰⁴⁾。また、われわれが内的知覚によって経験するのは心的現象だけであり、外的知覚によって経験するのは物理的現象だけである。そして、またもやブレンターノにおいても、内的知覚は明証性と確実性において、外的知覚から区別されるのである¹⁰⁵⁾。

ところが、内的知覚と外的知覚の区分と、確実な知覚と不確実な知覚の区分とは、全く一致しない。内的知覚も外的知覚も、超越的 (transzendent) に統覚される限りは、全く同じ性格のものなのである。「自我のあらゆる知覚、あるいは自我に関係づけられる心的状態のあらゆる知覚が、自我をもって誰もがこの言葉のもとに理解しているもの、および自我知覚の中で知覚しうと誰しも信じているもの、すなわち彼の経験的人格のことであると解されるならば、確かに明証的であるわけではない。それに心的状態の大部分の知覚は、身体に局在化されて知覚されるので、明証的でありえないことも明らかである。私は「不安が私の喉をしめつける」、「歯がずきずき痛む」、「心配で胸が痛む」などのことを、「風が木々を揺する」、「この箱は真四角で茶色だ」等々といったことと全く同じ意味で知覚する。勿論これらの場合には内的知覚といっしょに外的知覚も存在している。しかしそのことは、知覚された心的諸現象は、それらが現に知覚されている通りに実在しているのではない、というこのことを何ら変えはしない。心的諸現象も超越的に知覚されう

るということは明らかではないだろう。¹⁰⁶⁾「知覚される対象は、体験されているがままの痛みではなく、歯と結びつけて超越的に解釈される痛みである。¹⁰⁷⁾」これに対して十全的に明証的な知覚をもちうるのは、われわれ自身の体験を、超越的に統覚することなく純粹に受け取る場合に限られるのである¹⁰⁸⁾。

『現象学の理念』においては、超越としての体験と、還元された純粹現象としての体験が対置されている。「われわれがここで還元を必要とするのは、コゴタチオの存在の明証が「思惟存在者（sum cogitans）などとしての私のコギタチオが存在する」ということの明証と混同されないようにするためである。¹⁰⁹⁾」「人格としての、世界の事物としての自我、および、どこに組み込まれるかは全く不定であるにしても、客観的時間に組み込まれるこの人格の体験としての体験、これらはいずれも超越であり、認識論的には零に等しい存在である。¹¹⁰⁾」そして純粹現象としての体験は、絶対的所与性であり、それは内在的（immanent）である。「あらゆる知覚体験および体験一般は、それが遂行されることによって、純粹直観と純粹把握の対象とされるのであり、そしてこの直観において体験は絶対的所与性である。¹¹¹⁾」「またわれわれが内在をどのような意味で解しようとも、コギタチオネスが絶対的な内在的所与性の領域を呈示していることは明らかである。¹¹²⁾」

『イデー I』においては、内在的知覚と超越的知覚が対置されている。いかなるコギタチオも、反省が加えられて志向的客観になりうる。この内在的に方向づけられている作用、内在的に関係づけられている志向的体験の際立った場合が、内在的知覚である。「内在的に方向づけられている知覚、あるいは簡単に言えば内在的知覚（いわゆる《内的》知覚）の場合においては、知覚と知覚されるものとは、本質的に一つの無媒介な統一を、すなわちただ一つの具体的なコギタチオという統一を形成している。ここでは知覚作用はその客観を自分のうちに内蔵して、そのために知覚作用はその客観から、ただ抽象的にのみ、つまり本質的に非自立的な契機としてのみ、切り離しうるのである。¹¹³⁾」内在的知覚においては、客観は知覚作用に、一つの比喩的な言い方として、実的に含まれているとされている¹¹⁴⁾。そして体験は、事物が一面的な射映を通した現出様式によって与えられるのとは異なり、知覚によって《絶対的なもの》として与えられる¹¹⁵⁾。また生身のありありとしたさまで（Ieibhaftig）与えられる体験は、事物的なものとは異なり、存在しないということもありうる、ということが全くない。体験の顕在性は《絶対的》な現実であり、《必然的》な定立である¹¹⁶⁾。また内在的存在は、それが存在するためには原理的にいかなる事物も必要としないという意味において、《絶対的存在》である¹¹⁷⁾。そして内在的知覚および内在的過去把持（Retention）には、《絶対的権利》が認められるのである¹¹⁸⁾。

しかしその他の内在的経験においては、志向的对象は、当の体験そのものと同じ体験流に属してはいるが、この種の実的に含まれているというあり方は欠如している¹¹⁹⁾。これに対して、超越的知覚を含めて、超越的に関係づけられている志向的諸体験においては、客観は体験に実的に含まれていないばかりでなく、客観と体験とは本来固有の本質的な統一をなしてはいない。事物は常に射映によって一面的に与えられるしかない。それは意識に「相対的¹²⁰⁾」なだけの存在であり、

またその生身のありありとした所与性にもかかわらず、存在しないということもありうる「偶然的¹²¹⁾」な存在である。

『デカルト的省察』においては、「われ在り」や「われ思う」の知覚が、必[・]当[・]然[・]的[・]に[・]明[・]証[・]であることが指摘されている。「必[・]当[・]然[・]的[・]に[・]確[・]実[・]で[・]究[・]極[・]的[・]な[・]判[・]断[・]基[・]盤[・]としての[・]われ[・]思[・]う[・] (ego cogito)¹²²⁾」「知覚において、しかも必[・]当[・]然[・]的[・]に[・]与[・]え[・]ら[・]れ[・]る[・]私[・]の[・]われ[・]在[・]り[・] (Ich-bin)¹²³⁾」「(われ在り)の超越論的自己知覚がそなえている必[・]当[・]然[・]的[・]明[・]証¹²⁴⁾」この「必[・]当[・]然[・]性[・]」とは「完全に規定された固有の意味での絶対的な疑いのなき¹²⁵⁾」である。ただし、必[・]当[・]然[・]的[・]明[・]証[・]は[・]十[・]全[・]的[・]明[・]証[・]と必ずしも一致しない。「同様に超越論的経験の必[・]当[・]然[・]的[・]確[・]実[・]性[・]は[・]私[・]の[・]超[・]越[・]論[・]的[・]な[・]われ[・]在[・]り[・]に[・]妥[・]当[・]す[・]が[・]、[・]この[・]われ[・]在[・]り[・]には[・]、[・]開[・]か[・]れ[・]た[・]地[・]平[・]の[・]無[・]規[・]定[・]的[・]な[・]一[・]般[・]性[・]が[・]伴[・]っ[・]て[・]い[・]る[・]ので[・]あ[・]る[・]。¹²⁶⁾」

『危機』においても、同じ必[・]当[・]然[・]的[・]明[・]証[・]が[・]述[・]べ[・]ら[・]れ[・]て[・]い[・]る[・]。「普遍的な判断中止のあいだにも、《われ在り》という絶対に必[・]当[・]然[・]的[・]な[・]明[・]証[・]は[・]私[・]の[・]手[・]も[・]と[・]に[・]残[・]る[・]ので[・]あ[・]る[・]。¹²⁷⁾」「こうしてわれわれはここでエゴの名のもとに包摂されている絶対に必[・]当[・]然[・]的[・]な[・]存[・]在[・]領[・]域[・]も[・]つ[・]た[・]こ[・]に[・]な[・]る[・]ので[・]あ[・]る[・]。¹²⁸⁾」

いわゆる《内的知覚》も《外的知覚》も、共に超越的知覚である限りは、同じ性格のものである。また本質に向かう作用も超越的であるとされている¹²⁹⁾。すると、本質を原的にとらえる洞察は必[・]当[・]然[・]的[・]に[・]明[・]証[・]であるが、それもやはり超越的な直観である以上は、内在的知覚の《絶対的権利》は認められないことになるのであろうか。また《絶対的権利》が認められている内在的知覚は、現象学的態度における「絶対的体験」と比べても、同等の権利が認められるのであろうか。しかしいずれにせよ、超越的知覚も内在的知覚も、超越論的経験ではない。これに対して、超越論的自己知覚こそが、絶対的に必[・]当[・]然[・]的[・]な[・]明[・]証[・]を[・]そ[・]な[・]え[・]て[・]い[・]る[・]ので[・]あ[・]る[・]。

c) 志向的能作と明証

対象認識や判断とその真理についての考察を深めるならば、当然ながら明証の問題が重要な課題とならねばならない。それではフッサールの現象学的観念論において、明証の問題はどのように解明されたのであろうか。しかしその前にまず、明証感情 (Evidenzgefühl) の説に対するフッサールの批判を見ておく必要がある。「根源研究の重要性をしきりに述べながら、しかも極端な合理論者と同様に真の根源からは疎遠にとどまっている経験論的認識論者達は「明証判断と非明証判断との相違はすべて或る感情においてあるのであって、明証判断はこの感情によって傑出している」とわれわれに信じさせようとする。しかしこの場合、感情が何を理解せしめようというのだろうか。感情が何をなすことになっているというのだろうか。たとえば感情がわれわれに、「待て！ここに真理がある」と呼びかけるとでもいうのであろうか。¹³⁰⁾」「この明証感情は、真理の神秘的な指標として、判断に感情の彩りを付与するとされるのである。…このいわゆる明証の感情、思惟必然性の感情は、その他どのように名づけられようとも、理論的に捏造された感情にすぎない。¹³¹⁾」「明証は実際、或る判断に付着して（通常、人は判断の場面でのみ明証を語る）われわれに、よりすぐれた世界から聞こえてくる神秘的な声のように、「ここに真理がある！」と呼びかけるような、何らかの或る意識指標などではないのである。¹³²⁾」

明証感情の説は、「高見から (von oben her)¹³³⁾」の勝手な理論構築にすぎない。フッサール自身は明確に述べているわけではないが、明証感情説は、究極的には、自然的態度の《主観－客観－関係》の図式に根ざしているのであろう。この図式においては、《主観》と《客観》がそれ自体で存在していて、《主観》が《客観》をとらえる、あるいは《主観》に《客観》が与えられるのが認識である。その場合、《主観》にとって絶対的他者である《客観》についての認識や判断の確かさが、認識や判断を所有している《主観》の意識の在り方に訴えられるのは、或る意味では当然である。そこで、《主観》の確信を色どっている「これこれは明らかである」という感情が、認識や判断の真理の指標とされることになるのである。

しかるに現象学的態度においては、この《客観》も《主観》も、超越論的エゴによる志向的構成のその意味統一である。そこで明証と非明証の問題は、定立様態 (Setzungsmodus) の問題として論じられねばならないのである。「相違はまさに、一方には、赤の自体所与性や数や類的な数等式の自体所与性が現前しており、あるいは主観的に言えば、これらの事象の十全的な直感的な把握と自体所有があり、そして他方には、事象の単なる思念のみがあるという点にあるのではないだろうか。¹³⁴⁾」「ここで問題になっているのは或る特有の定立様態なのであり(したがって作用に何らかの仕方では付着した内容であるとか、いかなる種類のものであれ何か添え物とかが問題となっているのでは決してない)、その定立様態は、ノエマの形相的に規定された本質構成に属している(たとえば、根源的な洞察性という様態は、《原的》に与える本質観取のノエマ的性状に属している。)¹³⁵⁾」

ただし、この説明ではまだ、明証とは何であるのかが積極的には解明されていない。しかし、明証の問題が定立様態の問題であるということは、明証と志向的構成とがその根本本質において、超越論的に同じ問題であるということではないだろうか。明証的であるとは、わかりやすく言えば、何かが見える、何かを明瞭に見ることができる、何かを明確にとらえることができるということである。さらにその根本前提においては、何かが見える、何かを見ることができる、何かをとらえることができるということである。自然的態度の《主観－客観－関係》においては、この事態は、人間という種の心的能力によって、あるいはそれぞれの場面における意識の状態や意識に伴う一種の感情によって説明されることになるであろう。しかし超越論的現象学においては、意識が何かをとらえるとは、意識が何かに何かとしての意味を付与する、何かを何かとして構成するということである。したがって、意識が何かをとらえることができるとは、意識が何かを何かとして構成することができるということである。そこで、とりわけ後期のフッサールの明証概念においては、存在者を構成するその能作 (Leistung) が明証である。「存在者を構成する機能としての明証は(その際にその開示されるべき役割を演じる全諸機能と諸能力ともども)、存在する対象がその成果を意味するところの能作を遂行する。¹³⁶⁾」

しかし対象を構成する意識様式には多様な種類がある。そこで明証はまずもって、自体能与 (Selbstgebung) の能作として規定される。「明証とは、上述の諸論述によってわれわれにとってすでに明らかになったように、自体能与の志向的能作のことである。¹³⁷⁾」「そこでわれわれは、対

象について、その対象それ自身を与えるような性格の意識を、それが十全的であるか否かを問わずすべて、明証的と呼ぶ。¹³⁸⁾この場合の明証とは、後者の引用箇所では想起や想像が否定されて知覚があげられており、前者の引用箇所では、「原初的urprünglich」、「原的originaliter」といった表現が見られるので、原的明証のことである。しかし原的明証とそうでない明証、その意味での明証と非明証を単に対立的にとらえるだけでは、不十分である。それだけでは、明証というものを、あるいは経験を、十分にとらえることができないことになる。フッサールは明証を、さらに掘り上げてとらえている。

明証とは、最も広い意味においては、志向的生の一般的な根源現象 (Urphänomen) をあらわす。すなわち他の意識様式が、アプリアリに空虚であり、先思念的 (vormeinend)、間接的、非本来的でありうるのに対して、明証は、事物、事態、普遍性、価値などが、それ自身そこにあり、直接に直観されており、原的 (originaliter) に与えられている、という究極様態において、それ自体が現出し、自己自身を呈示し、自己自身を与えているという、全く際立った意識様式なのである。自我にとってはそのことは、何かを雑然と、空虚に、先思念しつつ思向する (hinmeinen) のではなく、その何か自体のもとにあり、それ自身を観察し、ながめ (sehen)、調べる (einsehen) ことを意味している。通常の意味での経験は、一つの特異な明証である。一般に明証とは (Evidenz überhaupt)、最も広い意味における、しかも本質的に統一的な意味での経験である、と言えよう。明証は、確かに何か或る対象に関しては意識生活にとっての偶然的な出来事にすぎないが、しかし明証は、一つの可能性をあらわしており、しかもそれは、志向がすでに思念したものやこれから思念しうるもののために、努力し、実現しようとする目標としての可能性である。したがって明証は、志向的生一般の本質的な根本特徴をあらわしているのである。あらゆる意識は一般に、それ自身がすでに明証という性格をもっているか、すなわちその志向の対象について、対象それ自身を与えているか、それともその対象それ自身を与えることへの移行を本質的に狙っているか、従って私にはできるという領域に本質的に属している確証の総合を狙っているか、そのいずれかである¹³⁹⁾。

前半では、原的明証の意味での明証が、他の意識様式と対比されて述べられている。ところがやがて、明証一般が、最も広い意味での経験、本質的に統一的な意味での経験と言いかえられる。それは明証一般であるから、特定の種類の明証ではない。またそれは、経験の流れの中から抽出された、特定の個々の経験の明証でもない。それは本質的に統一的な意味における経験である。すなわち経験はその多様な要因や契機が、様々な程度において連関しあい、作用を及ぼしあいながら「統一」を成して展開していく。経験の中では、或るものは原的にそれ自体が与えられており、或るものは想像や想起によってそれ自体が与えられており、或るものは、それ自体が与えられることの様々な程度の可能性においてかかわっている。しかもこのことは経験にとって「本質的」なのであって、われわれが、たとえば知覚によって与えられるもののみと関わるといったこ

とはありえないのである。われわれが特定の個々の経験を經驗しうるのも、このような統一的な意味での経験という明証がそこに働いているからこそなのである。

原的明証のみが明証であるとする、経験を適切にとらえることができない。逆に、やみくもに経験はすべて明証であるとする、明証が無意味になってしまう。経験の構造を正確にふまえた上で、一般に経験が明証である。そして明証としての経験が成立しているからこそ、われわれはその時々、個々の非明証を経験しうるのである。またこの個別的な非明証も、統一的な経験の中で、様々な程度における役割を果たしているものであり、時には経験の明証に寄与させているものである。このような意味において、明証は、「志向的生一般の本質的な根本特徴」なのである¹⁴⁰⁾。以上からフッサールが明証について述べている次の箇所の重要性も、理解することができるであろう。

非存在は、論理学においてある理由から特別視されている一様相、すなわち端的な存在、存在の確実性の一様相にすぎない。しかし最も広い意味での明証は、存在と非存在と言う概念にのみ関する相関概念なのではない。明証は、端的な存在のその他の様相的变化、たとえば可能的存在、蓋然的存在、疑わしい存在のような変化にも相関的に変化するのである¹⁴¹⁾。

志向性一般、何か或るものについての意識の体験と明証、つまり自体能与の志向性とは、本質的に共属的な概念である¹⁴²⁾。

そこで、明証は、志向性の、全意識生活に関係する普遍的な様式であり、その様式によって全意識生活は、普遍的な目的論的構造をもち、《理性》へのまなざしをもつのである¹⁴³⁾。

諸明証は、その志向的連関において機能する諸規能である¹⁴⁴⁾。

確固たる法則において進んでいく内在的時間所与の構成が、最も広い意味における一つの連続的な明証である¹⁴⁵⁾。

d) 経験のアプリオリと伝統的哲学における妄想

具体的な経験の流れにおいては、あれこれの対象の自体能与が、次々と登場しては退場していく。原的明証はたちまち派生的明証や間接的明証等へと転化していく。このようにして具体的な経験においては、様々な明証が流動的に複雑に連関しあっている。その連関の中で或るものは或るものを否定し、また或るものは或るものを支えたり確証したりしている。そこでこの内部で、或るものは確実であり、或るものは疑わしいのであり、或るものは仮象にすぎないのである。

しかじかに規定されたXが可能であることは、単に、その意味成素においてあるこのXが原的に与えられることによって、したがってその現実性の証明によって証示されるだけではない。単なる再生産的に基づけられた諸々の察知が、調和的に相互に融合し合って、相互に裏づけの力を強めることもありうるのである。同様にまた疑わしきは、或る種の記述的諸類の様相的な諸直観のあいだの背反現象において証示されるのである¹⁴⁶⁾。

これらの作用のいずれも、またそこにふくまれている妥当性のいずれも、孤立しているのではない。それらは必然的に、その志向性のうちに、流動しつつある運動性においていっしょに働いている潜在的な諸妥当性の無限の地平を内含している¹⁴⁷⁾。

超越的知覚は、その本質において、内在的知覚の絶対的権利をもちえない。ましてやその明証は、超越論的自己知覚の絶対的に必自然的な明証ではありえない。しかも個的な事物の知覚は、どこまでも不十全的である。しかしフッサールの現象学は、決して懐疑論的ではない。フッサールが論じているのは、経験のアプリオリな本質である。そこで、内的知覚は確実であるとみなす伝統的な見解は、内的知覚も誤りうる点では外的知覚と同様であるがゆえに、否定されねばならない。また外的知覚は疑わしいとする伝統的な見解にも問題がある。フッサールは、外的知覚には内在的知覚や超越論的自己知覚のような絶対的確定性が認められないことを指摘しているのであって、外的知覚に対して懐疑論的であるわけではない。したがって外的知覚を、それが信用できないという理由で否定したり、放棄したり、あるいは逆にその疑わしさを完全に克服する途を追求したりするのは、外的知覚を根本的に誤解した態度なのである。そうではなく、知覚を、さらに知覚を含めて経験というものを、その構造連関に即してとらえねばならないのである。

《知覚されていない事物も現に存在している》ということが意味しているのは、むしろこうである。すなわち、現実に現出している背景野を伴った顕在的な知覚を始点として、可能的な、しかも連続的に調和的に動機づけられた知覚系列が、絶えず新たな事物領野（注意されない背景としての）を伴ってどこまでも伸びていて、ついには、まさに問題となっている知覚されていない事物が現出し、把握されるにいたるであろうような知覚連関に至る、ということである¹⁴⁸⁾。

知覚において知覚された事物はその事物自身であり、その自己独自の存在においてそうであり、そしてもしも知覚が誤っているならば、それはその知覚が新しい知覚と相反抗争していることを意味し、その新しい知覚は錯覚の代りに現実的なものを確実性において示しているということは、万人にとって絶対的に自明なのであって、混乱した哲学者たちにとってのみそうではないのである¹⁴⁹⁾。

錯覚の可能性は、共に経験の明証に属していて、そしてたとえ錯覚であることを明証的に知ることが、その該当する経験あるいは明証自身を《廃棄する》にしても、経験の明証の根本特性と能作を廃棄したりはしない。以前には明白であった経験が廃棄、すなわち抹消という信念変様をこうむるのは、ある新しい経験の明証においてなのであり、しかもそのようにしてのみ経験は信念変様をこうむりうるのである。したがって経験の明証は、その際に常にすでに前提されているのである。錯覚の意識的な《解消》は、《今や私はそれが一つの錯覚であることを見る》ということの根源性において、それ自身が一種の明証なのである。すなわち経験されたものがそうでないことの明証なのであり、あるいは（以前は変様されなかった）経験明証の《廃棄》についての明証なのである。このことはまた、拡張された意味における各々の明証にとっても、または各々の《経験》にとっても妥当する¹⁵⁰⁾。

ところが、伝統的な哲学においては、しばしば知覚や経験のこのようなアプリアリが無視され、明証が根本的に誤解されることによって、「絶対的に保証する明証感情の妄想¹⁵¹⁾」が支配的になることになる。哲学者達は、そのような明証感情をもって、或るそれ自身で完結している孤立した経験が絶対的に保証されうると信じたのであり、あるいはそう願ったのである。しかしやはりそれは妄想でしかない。「そこで人は、或る絶対的な必然性の意味における明証の概念を、すなわち或る絶対的な確実性の意味における明証の概念を、錯覚と対立させてとらえることになる。その必然性は、全く不可解的に、或る主観的体験の具体的な本質統一的な連関から引き離された個別体験に帰せられるのである。人はその絶対的な必然性の中に、真理の絶対的な基準（Kriterium）を見るのである。¹⁵²⁾」

このような妄想にとらわれた代表的な哲学者として、デカルトをあげることができる。まず、デカルトが発見したエゴは、超越論的エゴではありえなかった。「ところがデカルトは、身体を排去し—身体も感性的世界一般と同様に判断中止を受けるのである—かくしてデカルトにとってエゴは、心すなわち魂すなわち知性（mens sive animus sive intellectus）として規定される。¹⁵³⁾」つまりデカルトのエゴは現象学的還元の残余ではなく、世界を前提して、すなわち《主観—客観》を前提として、そこから《客観》を切り捨てた残りものとしての《主観》なのである。それはいわば客観的世界の「切れっ端」（Stückchen¹⁵⁴⁾ , Endchen¹⁵⁵⁾）にすぎないのである。そして世界のその他の部分は、自我を超越している領域として、感覚と思惟によって、因果律に従って推論するしかないことになる。そこで感覚や外的経験はあてにならないという評価を受けることになる。しかもデカルトの明証（明晰かつ判明）は、一種の意識性格でしかない。このような明証の客観的意義を保証するために、デカルトは「神の誠実」に頼らざるをえないことになる。

しかし真理を保証するその基準として明証をもち出すのは背理なのである。「デカルトは明証を基準として、すなわち真理の単なる指標としてとらえることの背理を見ていないし、このような標示の正当性をさらに保証すべきあらゆる証明の背理を見ていない。¹⁵⁶⁾」要するにデカルトは、構成的能作としての明証を理解せず、知覚や経験をその諸連関においてとらえることができなかつ

たのである。「この根本欠陥が、外的経験に絶えずつきまとっている錯誤の可能性を強調し、そしてそのことによって間違った仕方、原的自体能与としての経験の根本意味を隠蔽しているのである。しかしそれはただ、世界に存在するものがその思惟可能性において正当な意味を得ているところの、世界に存在するものについてのそのような思惟可能性を何が本来的に形成しているかについて問うことが、デカルトには全く思いつかないがためであり、デカルトはむしろ世界に存在するものを、あらかじめ、認識の雲高くに漂う絶対的存在としているからである。あるいはわれわれは次のように言うことができるのだが、デカルトは、感性的経験の流れの志向的解明を、エゴの全志向的連関において試みるということに思いついていないのである。¹⁵⁷⁾」

e) 理性性格の相関者としての真理

明証についての以上の考察をふまえて、再度フッサールの現象学における真理の問題を検討してみよう。先に確認したように、フッサールの現象学においても、真理は「事物と知性の一致」である。この一致は、経験の調和によって確証される。認識は、経験の実際の流れの中で、そのつど確証されたり、否定されたり、訂正されたりするのである。ところで《現実性》の問題は、理性意識の理性的証示の問題である。「原理的に、論理的領圏、言表の領圏においては、《真実に存在する》または《現実に存在する》ということと《理性的に証示されるものである》ということとは、相関関係にあるのである。¹⁵⁸⁾」

この理性的証示は、まずもっては、知覚や洞察の原的明証による場合と、想起や盲目的な述定の派生的明証による場合とが区別される。すなわち定立は、理性的に動機づけられていることによって、その正当性の根拠をもっているのであるが、その根拠が根源的な場合とそうでない場合とが区別されるのである。「その際、定立は、現出と固有の仕方の一つになっているのであり、定立は現出によって《動機づけられて》いるのであり、しかもそれでいてこれはただ単に一般的ではなく、《理性的に動機づけられて》いるのである。このことはまさに、定立は、原的所与性のうちにその根源的な正当性根拠をもっているということの意味している。他の所与性の諸様式の場合には、正当性の根拠は何か欠如してもかまわないというわけではないが、しかしその場合は根源的な根拠という優位は欠けているのである。¹⁵⁹⁾前者の場合に、定立は根源的な理性性格をもつものに対して、後者は言わば「第二次的な理性性格¹⁶⁰⁾」をもつのである。そして真理は、この理性性格の相関者である。

定立は、原的明証によって動機づけられている場合、正当性の根源的な根拠をもち、それゆえ根源的な理性性格をもつ。しかし定立は、そのことによって、その真理が間違いなく保証されることにはならない。超越的知覚は原的明証ではあるが、必自然的明証ではありえず、しかもそれはどこまでも不十全的である。知覚において対象が、いかに生身のありありとした姿で眼の前に存在していても、その認識は偽でありうるのである。「現実に存在する対象は、このような意識の多様性の内部において、一つの特殊な体系を示唆している。それは、その対象に係る諸々の明証の体系であって、それらの明証は、おそらくは無限な一つの全体的明証へと結び合うという

仕方、総合的に共属しているのである。¹⁶¹⁾」この「全体的明証」は「絶対的に完全な明証¹⁶²⁾」であり、それをきわめ尽くすことは不可能である。そこで、真理とは、究極的には理念として、完全な理性性格の相関者であることになる。ただし、この理念としての真理の問題については、フッサール自身が扱いかねているところが見られるのである。「真理とは明らかに、根源臆見すなわち信念上の確信のもつ完全な理性性格の相関者である。¹⁶³⁾」完全性に対応する理念は、十全的明証という理念であろう。その場合に、この理念が原理的に無限のかなたにあるのか否かについては、未決定にとどめておこう。¹⁶⁴⁾」

注

この論文で引用されたHusserlianaは次の通りである。

- Bd. I Cartesianische Meditationen
- Bd. II Idee der Phänomenologie
- Bd. III-1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I
- Bd. V Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III
- Bd. VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie
- Bd. VII Erste Philosophie I
- Bd. VIII Erste Philosophie II
- Bd. IX Phänomenologische Psychologie
- Bd. X I Analysen zur passiven Synthesis
- Bd. XVII Formale und transzendente Logik
- Bd. XVIII Logische Untersuchungen Bd. I
- Bd. XIX-1 Logische Untersuchungen Bd. II, Teil I
- Bd. XIX-2 Logische Untersuchungen Bd. II, Teil II
- Bd. XX II Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)
- Bd. XX V Aufsätze und Vorträge (1911-1921)

- 1) Hua. Bd. XVII, S. 170.
- 2) *ibid.*, S. 178.
- 3) Hua. Bd. III-1, S. 56.
- 4) *ibid.*, S. 203-204.
- 5) Hua. Bd. VI, S. 251.
- 6) Hua. Bd. XIX-1, S. 436.
- 7) *ibid.*, S. 437. Vgl. Hua. Bd. III-1, S. 234.
- 8) Hua. Bd. XIX-1, S. 437. Vgl. Hua. Bd. III-1, S. 208, Bd. XX II, S. 306, M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. XX, S. 56.
- 9) Hua. Bd. II, S. 20.
- 10) この問題については、次の箇所も参照されたり。J. Locke, *An Essay.*, IV, 4, §3, Kant, *Logik Einleitung*, Acad. Bd. IX, S. 49-50, *Windelband, Einleitung in die Philosophie*, J. C. B. Mohr, S. 198, M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. XX, S. 54, 56.
- 11) Hua. Bd. II, S. 12.

- 12) *ibid.*, S. 83.
- 13) *Hua. Bd. III-1*, S. 207.
- 14) *ibid.*, S. 207-208.
- 15) *Hua. Bd. I*, S. 115.
- 16) *ibid.*, S. 116
- 17) *Hua. Bd. V*, S. 154.
- 18) *Hua. Bd. III-1*, §33, 50.
- 19) 『論理学研究』の初版では、「純粹自我」は否定されている (*Hua. Bd. XIX-1, Teil I, V, §8*)。「現象学的自我」が述べられているが、それは諸体験自身の総合統一に他ならない。つまり、体験内容はそれ自身の法則に従って一体となり、より包括的な統一体へと融合するが、その統一的内容全体が「現象学的自我」である。そしてこの自我を超えた、それら諸内容のすべてを担い、それらすべてを改めて合一する固有の自我原理は不必要とされる (*ibid.*, *Teil I, V, §4*)。そして『論理学研究』の第二版や『イデーニ I』においては、この立場が改められて、「純粹自我」が論じられることになる。しかし『イデーニ I』における「純粹自我」の扱いはかなり微妙なところ見られる (*Hua. Bd. III-1, §57*)。また1950年刊のいわゆるW. ビーメル版では、フッサールによる加筆をもとに増補されており、何箇所かで「超越論的主観性」が述べられている。
- 20) *Hua. Bd. III-1*, S. 108.
- 21) *Hua. Bd. VI*, S. 81.
- 22) *Hua. Bd. III-1*, S. 159.
- 23) *ibid.*, S. 63
- 24) *Hua. Bd. II*, S. 46.
- 25) *Hua. Bd. III-1*, S. 6.
- 26) *Hua. Bd. II*, S. 44.
- 27) *ibid.*, S. 45.
- 28) *ibid.*, S. 67.
- 29) *Hua. Bd. XIX-2*, S. 726.
- 30) *ibid.*, S. 726.
- 31) *Hua. Bd. III-1*, S. 68, 108, 122, 156, 259, 260, 261. ただし「意識一般」は、知覚、想像、心情、意志等々を包括する概念としても用いられているようである。S. 333 にその典型的な例が見られる。しかしこのような包括的な概念としての「意識一般」は、結局は意識である限りの意識の意味と重なるので、多くの場合は両方の意味で用いられているとみなしてよいであろう。この事情は、次にあげられる「知覚一般」等々の多くについても同様である。
- 32) *Hua. Bd. XIX-2*, S. 727.
- 33) *Hua. Bd. I*, S. 105, *Bd. III-1*, S. 157
- 34) *Hua. Bd. II*, S. 75
- 35) *Hua. Bd. I*, S. 92.
- 36) *Hua. Bd. I*, S. 106, 164.
- 37) *Hua. Bd. III-1*, S. 13.
- 38) *ibid.*, S. 24.
- 39) *ibid.*, S. 111, 346, 347.
- 40) *Hua. Bd. II*, S. 22.
- 41) *Hua. Bd. III-1*, S. 159.
- 42) *Hua. Bd. V*, S. 153.
- 43) *Hua. Bd. XVII*, S. 275, 298, *Erfahrung und Urteil, Felix Meiner*, S. 50.

- 44) Hua. Bd. XIX-1, S. 385. VgI. Hua. Bd. III-1, S. 74.
- 45) Hua. Bd. III-1, S. 227.
- 46) Hua. Bd. XIX-1, S. 386-387. VgI. Hua. Bd. III-1, S. 49-50.
- 47) Hua. Bd. II, S. 73. VgI. Hua. Bd. XIX-1, S. 334-336.
- 48) Hua. Bd. VI, S. 100.
- 49) Hua. Bd. IX, S. 257.
- 50) Hua. Bd. V, S. 153.
- 51) Hua. Bd. I, S. 117
- 52) Hua. Bd. III-1, S. 101.
- 53) Hua. Bd. VI, S. 265. VgI. Hua. Bd. VI, 189-190, 155-156, 191, 212, Hua. Bd. VIII, S. 77, Hua. Bd. IX, S. 294, Hua. Bd. XVII, S. 246.
- 54) Hua. Bd. I, S. 65.
- 55) *ibid.*, S. 117.
- 56) Hua. Bd. VI, S. 414.
- 57) Hua. Bd. I, S. 83
- 58) Hua. Bd. XVII, S. 280
- 59) Hua. Bd. I, S. 81
- 60) *ibid.*, S. 82
- 61) Hua. Bd. II, S. 25. VgI. Hua. Bd. III-1, S. 111, Bd. XI, S. 19-20.
- 62) この等根源性が最初に顕わになったのは、カンのコペルニクス的転回においてである。「経験一般の可能性の諸条件は同時に、経験の対象の可能性の諸条件である。」(Kant, Kr. d. r. V., A. 158, B. 197) しかしカントの哲学は神話的な語り方におちいつている (Hua. Bd. VI, §30)。
- 63) Hua. Bd. I, S. 181
- 64) フッサールがいつごろから世界の先所与性について述べるようになったのかははっきりしないが、『イデー I』の初版ではまだ見られないようである。
- 65) Hua. Bd. XIX-2, S. 647. VgI. Hua. Bd. XI, S. 102. なお, Hua. Bd. XIX-2, S. 540では、「一致」の前に「正しく理解された」というただし書きが見られる。
- 66) Hua. Bd. XIX-2, S. 648.
- 67) Hua. Bd. III-1, S. 85.
- 68) Hua. Bd. VI, S. 173-174.
- 69) Hua. Bd. III-1, S. 320.
- 70) Hua. Bd. VI, S. 165.
- 71) Hua. Bd. III-1, S. 91-92. 人は、フッサールが述べるように未規定性はあらかじめその下図が描かれているとするなら、われわれが新奇なものや意外なものや出会うことが不可能になるではないか、と反論するかもしれない。ところが、あらかじめ下図が描かれているからこそ、そして究極的にはそのつどすでに世界がわれわれにとって周知であるからこそ、その下図に予描されていなかったものが、われわれに対して、新奇なもの、意外なものとして登場するのである。下図の網があらかじめ張りめぐらされていないならば、われわれが新奇なものや意外なものや出会うことは不可能になってしまうのである。
- 72) Hua. Bd. I, S. 151.
- 73) Hua. Bd. III-1, S. 347.
- 74) Hua. Bd. XVII, S. 240.
- 75) Hua. Bd. I, S. 97.
- 76) Hua. Bd. II, S. 12.

- 77) *ibid.*, S. 22.
- 78) *ibid.*, S. 75.
- 79) *Hua. Bd. VI*, S. 168.
- 80) *ibid.*, S. 169.
- 81) *ibid.*, S. 184.
- 82) フッサールが科学の名で念頭においているのは、恐らくヨーロッパの自然科学である。「もしわれわれが、コンゴの黒人とかシナの農民等とかの、どこかの見知らぬ交際圏に漂流するならば、彼らの真理、すなわち彼らにとって確固として一般に検証されており、また検証されうる事実が、決してわれわれのものではないという事態につきあたる。しかしわれわれが、正常のヨーロッパ人、正常のインド人、シナ人などがあらゆる相対性にもかかわらず相互に一致するものから出発して、すなわち、様々に異なる解釈にもかかわらず彼らにとってもわれわれにとっても共通の生活世界的客観をして同一ならしめるもの、たとえば空間形態、運動、感性的性質等々から出発して、客観についての、すべての主観にとって無条件に妥当する真理という目標を設定するならば、われわれはやはり、客観的科学の途に達するであろう。」(*Hua. Bd. VI*, 141-142) カナダエスキモーの化学であるとか、アパッチ族の医学や物理学とかを、ヨーロッパの自然科学と同列に並べて、それらに同等の権利を認めることは勿論できるものでない。しかし客観的科学がこれからどのような道をとることになるのかは、長い時を経てみないことにはわからないであろう。
- 83) *Hua. Bd. III-1*, S. 127.
- 84) *Hua. Bd. I*, S. 118.
- 85) *Hua. Bd. III-1*, S. 313.
- 86) *ibid.*, S. 338.
- 87) *ibid.*, S. 321.
- 88) *ibid.*, S. 317-318. *VgI. Hua. Bd. XVIII*, S. 99.
- 89) *Hua. Bd. III-1*, S. 318.
- 90) *ibid.*, S. 90.
- 91) *ibid.*, S. 90. *VgI. Hua. Bd. XI*, S. 305.
- 92) *Hua. Bd. III-1*, S. 90-91.
- 93) *ibid.*, S. 91.
- 94) *ibid.*, S. 319.
- 95) *ibid.*, S. 319.
- 96) *ibid.*, S. 314.
- 97) *ibid.*, S. 318.
- 98) *ibid.*, S. 315. フッサールはこの「盲目的」とほぼ同じ意味で、「象徴的 *symbolisch*」(*Hua. Bd. II*, S. 59.) という述べ方もしている。
- 99) *Hua. Bd. III-1*, S. 317.
- 100) *ibid.*, S. 317.
- 101) *ibid.*, S. 13.
- 102) *Hua. Bd. XIX-2*, S. 752.
- 103) *ibid.*, S. 753.
- 104) *ibid.*, S. 756-757.
- 105) *ibid.*, S. 760.
- 106) *ibid.*, S. 761.
- 107) *ibid.*, S. 770-771. 次の箇所も参照されたい。「この《内的》経験は物理的経験を前提している。そしてそれは、その意味において、身体や自然も、人格も、したがってこのような観点において、意識

体験を超えて思念されるその体験にとって外的な現実も措定する限りは、それ自身、正当な意味において《外的経験》である。」(Hua. Bd. XXV, S. 107) 「心理学的意識は心理学的経験において与えられる。この心理学的経験は、原理的に《外的》経験である。」(ibid., S. 109)

- 108) Hua. Bd. XIX-2, S.761, 771.
 109) Hua. Bd. II, S. 43.
 110) ibid., S. 44.
 111) ibid., S. 31.
 112) ibid., S. 43.
 113) Hua. Bd. III-1, S. 78.
 114) ibid., S. 79.
 115) ibid., S. 92.
 116) ibid., S. 98. S. 88 のフッサールのDにおける注記によると、ここはまだ自然的地盤の上を動いていて、私の意識も純粹自我も実在的人間の世界規定である (Hua. Bd. III-2, S. 493)。ところがS. 98 のDにおける訂正では、私についての実在に関するとりえ方は全て排除して考えているとされている (ibid., S. 496)
 117) Hua. Bd. III-1, S. 104.
 118) ibid., S. 168.
 119) ibid., S. 79.
 120) ibid., S. 105.
 121) ibid., S. 97, 98, 105.
 122) Hua. Bd. I, S. 58.
 123) ibid., S. 132.
 124) ibid., S. 133.
 125) ibid., S. 55.
 126) ibid., S. 62.
 127) Hua. Bd. VI, S. 79.
 128) ibid., S. 79.
 129) Hua. Bd. III-1, S. 78.
 130) Hua. Bd. II, S. 59. VgI. Hua. Bd. XVIII, S. 183-184.
 131) Hua. Bd. III-1, S. 46.
 132) ibid., S. 334.
 133) Hua. Bd. II, 60, Bd. III-1, S. 46, Bd. XVII, S. 286.
 134) Hua. Bd. II, 60.
 135) Hua. Bd. III-1, S. 334.
 136) Hua. Bd. XVII, S. 292.
 137) ibid., S. 166.
 138) Erfahrung und Urteil, Felix Meiner, S. 12.
 139) Hua. Bd. I, S. 92-93.
 140) 伝統的な真理論は、認識の可能性の根拠を「自然の光 Iumen naturale」によって説明してきた。フッサールはこの「自然の光」の問題を、明証の問題として解明しているのである。ハイデガーは「自然の光」を、世界-内-存在をその根本機構とする現存在の、実存論的-存在論的構造によって解明する。現存在の存在とともに世界が開示され (erschlossen), 世界の内部的存在者が暴露されている (entdeckt) からこそ、認識やその訂正が可能なのである。「人間における自然の光という存在的に比喩的な言い方は、この存在者はおのれの現であるというあり方で存在するという、この存在者の実存

論的-存在論的構造以外の何ものをも意味していない。この存在者が《照明されて》いるとは、おのずからに世界一内一存として明るくされているということであり、つまり他の存在者によってではなく、それ自身が明るみであるというありさまで明るくされているということである。実存論的にこのように明るくされている存在者にとってのみ、前在存在者は光の中では見とどけられ、闇の中では隠されているのである。」(M. Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, S. 133) ところで現存在の存在である関心の意味は時間性である。したがって根源的には、時間性が現存在の現を照明しているのである。「脱自的な時間性が、現を根源的に明るくする。」(ibid., S. 351) Vgl. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Klostermann, Bd. XX, S. 68, 70, 411-412, Bd. XX I, S. 108, Bd. XXIV, S. 390, 402, 403, 416, 424.

- 141) Hua. Bd. I, S. 93.
- 142) Hua. Bd. XVII, S. 168.
- 143) ibid., S. 168-169.
- 144) ibid., S. 291.
- 145) ibid., S. 293.
- 146) Hua. Bd. III-1, 336.
- 147) Hua. Bd. VI, S. 152.
- 148) Hua. Bd. III-1, S. 96
- 149) Hua. Bd. XVII, S. 287.
- 150) ibid., S. 164.
- 151) ibid., S. 289.
- 152) ibid., S. 165.
- 153) Hua. Bd. VI, S. 81 mens sive animus sive intellectus については『省察』を参照。 Oeuvres de Descartes, par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Tome VII, p. 27.
- 154) Hua. Bd. VII, S. 73.
- 155) Hua. Bd. I, S. 63, XVII, S. 235.
- 156) Hua. Bd. VII, S. 74.
- 157) Hua. Bd. XVII, S. 288.
- 158) Hua. Bd. III-1, S. 314.
- 159) ibid., S. 316.
- 160) ibid., S. 316.
- 161) Hua. Bd. I, S. 98.
- 162) ibid., S. 98.
- 163) Hua. Bd. III-1, S. 322-323.
- 164) Hua. Bd. I, S. 55.