

フッサー現象学における普遍性の問題

橋詰 史晶

目次

序論	p. 1
第一章 スペチエスの導入	p. 5
第一節 アイデア的な普遍者の想定	p. 5
第二節 スペチエス説による心理学主義批判	p. 7
第三節 スペチエスを与えるイデー化的抽象	p. 11
第四節 要約と結論	p. 16
第二章 自由変更の問題——形態学的本質の直観について	p. 18
第一節 事実の乗り越えという課題	p. 19
第二節 自由変更による事実の乗り越えについての考察	p. 27
第三節 有限から無限への飛躍という問題	p. 38
第四節 要約と結論	p. 43
第三章 理念化の問題——カント的意味での理念の直観について	p. 45
第一節 カント的意味での理念の位置づけ	p. 47
第二節 フッサールの理念はいかなる意味で「カント的」か	p. 50
第三節 『イデー』と『危機』における理念の連続性	p. 56
第四節 理念の直観方法についての検討	p. 59
第五節 要約と結論	p. 60
第四章 デリダのフッサール解釈における現前と非現前の関係	
——現前の形而上学を越えて	p. 61
第一節 問題の所在	p. 61
第二節 Dann Zahavi のケース	p. 63
第三節 Thomas M. Seebohm、Rudolf Bernet のケース	p. 65
第四節 Jean-Luc Marion のケース	p. 67
第五節 デリダのフッサール解釈における現前と非現前の関係	p. 69
第六節 要約と結論	p. 72

第五章 個物と本質の絡み合い	p. 73
第一節 形式と直観	p. 73
第二節 本質を一般に理念と見做すデリダのフッサール解釈	p. 77
第三節 アイデア性と個物の絡み合い——アポリアの経験	p. 79
第四節 差延の「現実性」についての考察	p. 84
第五節 要約と結論	p. 87
第六章 個物と普遍者の関係とフッサール現象学における類似性	p. 88
第一節 問題の所在	p. 88
第二節 本質主義的先入見と類似性	p. 91
第三節 類似性による個物と普遍者の構成	p. 94
第四節 要約と結論——個物と普遍者の、類似性への還元	p. 101
第七章 結論と展望	p. 103

本文約 141,050 文字

初出一覧

本論文は筆者の下記の論文、発表原稿に基づき修正を加えたものである。主として第一章は下表の2、第二章は3、第三章は5、第四章は4、第五章は1、第六章は6に基づく。また、序論と第七章は一部に6の内容を含む。

1. 「デリダ『声と現象』におけるフッサール現象学のアイデア性の問題」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』(58)、第一分冊、早稲田大学大学院文学研究科、2012年、pp. 79-92。
2. 「フッサール『論理学研究』におけるスペチエスのアイデア的同一性」、『哲学世界』(35)、早稲田大学大学院文学研究科人文科学専攻哲学コース、2013年、pp. 25-42。
3. 「本質はどのように獲得されるか——自由変更における事実の乗り越えの可能性について」、『フッサール研究』(10)、2013年、pp. 43-60。
4. 「デリダのフッサール解釈の射程」、2014年日仏哲学会秋季研究大会、於東京大学駒場キャンパス、2014年。
5. 「フッサール現象学における『カント的意味での理念』」、『現象学年報』(31)、日本現象学会、2015年、pp. 179-187。
6. 「個と普遍の関係とフッサール現象学における類似性」、日本哲学会第75回大会、於京都大学吉田キャンパス、2016年。

序論

本論文の主題は、フッサール (Edmund Husserl) (1859–1938) の現象学において普遍性の問題がどのように扱われているかを明らかにすることである。周知のように、普遍性の問題、すなわち個物と普遍者の関係にまつわる諸々の問題は、哲学の歴史全体とほとんど等しいほどの長い伝統を持っている。プラトンはイデア論によって説明しようとし、アリストテレスの形相論がそれに続き、中世哲学においても、アリストテレスの解釈を発端として普遍論争が主要な議論を形成した。カントの「理念 (Idee)」もまた、素朴な実在論的解釈を修正したとはいえ、元来はプラトンのイデアに由来する (B, 372)。そしてこの伝統は現代の諸思想にも大きな影響を与え続けている。もし普遍性の問題が些末な知的遊戯に過ぎないとしたら、これほど長きに渡り議論的であり続けられるはずはない。普遍性について語ることは、単に世界についての認識論的・存在論的な基本的立場の表明として重要であるのみならず、見かけに反して倫理と社会に対する見方をも根本的に規定する。デリダ (Jacques Derrida) (1930–2004) が看破していたように、ひとたび本質なるものが措定されてしまうと、それが倫理的・社会的な効果を持つようになるまではほんの一步しかない。たとえば仮に「理性的動物」が人間の本質として規定されうるなら、ひとはみな理性的であるべきで、理性的であることは「善い」ことだと考えたくなるだろう。そしてそこから外れる者を一種の非・人間として扱う社会制度も正当化されかねないだろう。今日ますます社会のなかでの哲学研究の役割と意味が問われているとすれば、普遍性について語ることは、そのような問いに対する応答となりうるという点からも意義深いと言えよう。

このように哲学の歴史を通底してきた普遍論の流れのもとで、フッサールも普遍性の問題に取り組んだのである。というのもフッサールは学の「危機」の時代にあって学の基礎づけを目指したのであるが、学が普遍的言明の体系である以上、普遍性を確保することは学一般の基礎づけのための不可避の課題となるからである。たしかに素朴な見方では、物理学や数学などが普遍的な法則を探究しているのに対し、歴史学や地理学のような分野は具体的な一回的事実を研究対象とするので、普遍性の問題には関わりが無いように思われるかも知れない。しかしフッサールも指摘しているように、およそあらゆる学問分野はそれが成立するために「真理そのもの、演繹そのものおよび理論そのものに [...] 属するア・プ・リ・オ・リ・な諸法則」を、「認識一般の、したがって演繹および理論的認識一般の可能性のイデア的諸条件」として必要とする (Hua XVIII, 240)。つまり抽象的であれ具体的であれあらゆる学問分野は、その枠組みを成り立たせている真理、認識、演繹、帰納、理論などといった諸条件を前提するのであり、しかもそれは普遍的な条件として知られていなければならないのである。後で詳しく見るように、フッサールは普遍性を説明するために〈事実 (Tatsache) / 「本質 (Wesen)」〉という二項関係に基づく本質論を導入する。この本質論に基づいて成立した

フッサールの現象学がやがて、「現象学運動」と呼ばれる巨大な潮流を巻き起こし (cf. Spiegelberg)、現在に至るまで哲学のみならず広く様々な科学研究のための有力な方法論であり続けていることはよく知られている。ところが、こうして現象学の流布とともにフッサールの本質論は「本質直観 (Wesensanschauung)」、「自由変更 (freie Variation)」などのいくつかのモチーフが人口に膾炙しているものの、その内容の詳細な検討はこの作業の重要性に比して決して十分とは言えない。したがってわれわれはまず、普遍性の問題という観点からフッサールの本質論を主題的に取り上げる。後で見るように、フッサールの本質論にはまさに有限性と無限性の架橋という局面で或る深刻な問題を抱えていることが明らかになるだろう。

また、主として現代フランスにおいて、従来の伝統的な本質論に反対し、本質の同一性ではなく差異こそが根源的な原理であると主張する思想潮流が興った。いわゆるポストモダニズムと呼ばれる一連の運動である。デリダはこのような差異に基づく立場からフッサールの本質論を批判的に読解している。デリダは個物と本質の関係をそれらの「絡み合い (Verflechtung, enchevêtrement)」、「差延 (différance)」の関係として解釈している。差異の思想とフッサール現象学には複雑な関わりがあるが、その最大の接点はこのデリダのフッサール解釈である。デリダはドゥルーズとともに差異の思想の旗手と目されており、フッサール解釈はデリダにとってもフッサールにとっても彼らの哲学的プロジェクトの根幹に関わっているからである。そこでわれわれはデリダのフッサール解釈を取り上げ、差異の立場から本質論引いては普遍性の問題がどのように扱われるのかを確認する。この作業の結果、デリダの解釈にもそれはそれで問題のあることが明らかになるだろう。

一般には、フッサールは伝統的な本質論の枠組みを踏襲し、本質を重視し、本質主義的立場を表明しているとされている。私も概ねこのようなフッサール観には同意する。しかしよく言われるように、整合的理論の構築よりも何よりもまず「事象そのもの」の記述を旨としていたフッサールの記述は、しばしば彼自身の自己理解を超える水準にまで達している。フッサールにとって本質論は彼の普遍論の一側面でしかないということである。フッサールは普遍性を説明するにあたって、本質の普遍性だけでなく「類似性 (Ähnlichkeit)」の普遍性という独特の概念をも提示していた。たしかにフッサール自身は終生本質主義の立場に留まったため、類似性による普遍性については本質の普遍性に至るための単なる踏み石と見做していた。そしてそのためにフッサールのテキストにおいては類似性はつねに様々な抑圧や歪曲にさらされており、後続の研究者たちもほとんど注意を払って来なかった。しかし類似性に基づく普遍論には多くの点で本質論を凌駕する可能性が秘められているように私には思われる。その可能性に光を当てるためには、本質論に絡み取られないかたちで類似性という概念をそのものとして取り出すのでなければならない。以上の背景を踏まえ、いまやわれわれの目指す地点をより具体的に明示するならば次のようになる。すなわち本論文の目標は、フッサールの本質論とそれに対するデリダの解釈を検討し、そのそれぞれに問題があることを指摘したうえで、フッサールの類似性概念をそれ自体として取り出し、類似性に

基づく普遍性がどのような特性を持つものであるかを明らかにすることである。

この課題に取り組むことは、フッサール現象学内部においては少なくとも次の二点で意義があると言えるだろう。すなわち1) 本質直観というよく知られてはいるが精細な検討が積み重ねられているとは言い難い主題の構造と問題点を明確にするという点で、そして2) フッサールが暗に記述しているにもかかわらず本質主義のもとで抑圧されていた類似性の現象学の可能性をそのものとして取り出し提示するという点で、意義があるだろう。また、後述するようにデリダの解釈はフッサール研究者によって論じられることはほとんどなく、その場合にも誤解され過小評価されてしまうのが常であった。したがってデリダの解釈をフッサール研究の文脈上で取り上げる本論文の試みには、フッサール研究のみならずデリダ研究にとってもそれなりの価値があると言えよう。さらにより大局的な観点から見れば、フッサールの本質論には、有限な時間において存在する事実と無限な時間において存在する本質を対比するという点において、プラトン、アリストテレス、カントらの上述の西洋形而上学の伝統が直接流れ込んでいる。それゆえフッサール現象学において普遍性の問題を明らかにすることは、単にフッサール内的な文献学的研究の枠に留まらず、西洋形而上学の伝統全体に対する重要な示唆をもたらすことができる。

本論文で明らかにされる諸問題が普遍性についての伝統的な諸学説にもこのように緊密に結びついていることを読者が感知できるようにするために、われわれはカントの理念論など哲学史上のいくつかの諸学説についてもかいつまんで参照する。ただしこのことはもちろん、フッサールとこれら諸学説との本格的な比較研究を行い最終的な解決を図るという遠大な目標を設定することを意味しない。そうではなく本論文においてわれわれは、フッサールの類似性の理論が持つ固有性と意義とをより明瞭に浮き立たせるために、他の諸学説との連関を指摘したいのである。もちろんより本格的な比較研究は今後行われてしかるべきだが、今回は当初の目的を堅持し、飽くまでフッサールから見た限りにおける、あるいはフッサール現象学と関わりのある限りにおけるこれら諸学説の諸側面を、最低限取り上げるに留め、それぞれの理論にとってより内在的な議論には立ち入らない。しかし本論文はこのような作業によって、問題の最終的な解決を図る代わりに、フッサールの類似性理論の観点から哲学史を解釈するための見取り図を与えることはできるだろう。このような見取り図がまずもって与えられなければ、そもそもフッサールの類似性理論との関係におけるいかなる議論も可能ではない。その意味で、諸学説との連関に示唆を与える作業は決して無意味ではなく、それなりに意義深い作業であると筆者は考えている。

われわれは以下まず第一章において、『論理学研究』（以下、『論研』）を参照しフッサールが「本質」（『論研』では「スペチエス (Spezies)」と呼ばれていたが）という概念を導入するに至った経緯を確認する。その動機として心理学主義への批判がクローズアップされるだろう。また、フッサールにおいて本質は、それを与える本質直観との相関において考察される。そこでわれわれは次にフッサールの本質直観の二つの様式、「自由変更」と「理念化 (Idealisierung)」について検討し、その構造を明らかにすることを目指す。第二章では自由変

更を、第三章では理念化を取り上げる。そしてこの考察を通じて、本質直観には一般にいわば有限から無限への飛躍という共通の問題を指摘できることが確かめられる。続く第四章ではまずデリダのフッサール解釈に対して広く見られる誤解を払拭し、デリダの解釈の真意を明らかにし、デリダの狙いが個物と本質の絡み合いとしての差延の運動を露呈させることにあったことを確認する。第五章ではこの絡み合いの構造を具体的に明らかにしたうえで、それに内在している問題点を指摘する。最後に第六章では、フッサールのテキストから一切の本質概念を除去することによって、そのものとしての類似性を取り出し再構成する。そしてこの類似性から個物と普遍者の関係を理解する。

第一章 スペチエスの導入

フッサールの本質論を検討するに先立ち、まずそもそもなぜそのような理論が導入されなければならなかったのか、その経緯を明らかにしておこう。フッサールが自らの本質論を初めて明確にしたのは『論研』(1900/01)においてである。そこでフッサールは、かつて『算術の哲学』(1891)において自らも与していた後述の心理学主義に反旗を翻し、「ひとはやっとな脱却した誤謬に対しては最も厳格である」というゲーテの言葉を引用しつつ(XVIII, 7)、徹底的な批判を展開している。そして、論理学の普遍性を基礎づけるために心理学主義の立場に代えてフッサールが提示したものが彼の本質論だったのである。

もっとも、『論研』では後年には見られない独特の用語法が使われているため、「本質」という語はそれほど目立たない。むしろそこではこの語の代わりに「スペチエス」や「Idee」といった語が頻出する。特にIdeeに関しては『イデー』(1913)期以降の意味内容とかなり趣が異なるので注意が必要である。この語はフッサールにおいてただでさえ多義的に用いられる語なのであるが、『イデー』期以降ではフッサールの用語「カント的意味での理念(Idee im Kantischen Sinne)」を主に意味するようになる。これまでの翻訳の慣例ではこの区別が明確でなかったが、本論文の問題関心にとってこの点を混同してしまうことは致命的である。したがってわれわれとしては「理念」という訳語を後者の「カント的意味での理念」の意味でのIdeeのために取って置き、「本質」や「スペチエス」とほぼ同等の意味で用いられる『論研』期のIdeeは単に「イデー」と表記し区別する(Idee関連の訳語に関しては本論文第三章冒頭であらためて述べる)。ただしこのように用語法のうえでは異同が見られるとしても、注意深く読めば『論研』で展開されるスペチエスについての論説はすでに『イデー』期以降の本質論を大まかな枠組みにおいて先取りしていることが分かる。したがって『論研』期のスペチエス説を『イデー』期以降の本質論と連続的に把握することができる。

本章では、1)フッサールの心理学主義批判の要諦を押さえることでスペチエス導入の動機を確認し、2)今後の議論のために『論研』期のスペチエス論と『イデー』期以降の本質論の連続性に簡単に見通しを付けておく。そのためにまず第一節では、フッサールが提示する基本的枠組み、すなわちスペチエスと個物という二項関係を確認する。次に第二節では、その意義を、フッサールの心理学主義批判を通じて明らかにする。そして第三節では、スペチエスを直観する働きであるイデー化的抽象について説明する。最後に、第四節で本章の要約と、フッサールのスペチエス論の展望を述べる。

第一節 イデア的な普遍者の想定

普遍者と個物との関係はどのようなものであるか、あるいはそもそも普遍者なるものが現実に存在しているのかどうか、という問題は、長い哲学の歴史を貫いて連綿と問われ続けてきた重大問題である。この問題がこうして哲学の中心にあり続けている主な理由のひとつは、それが永遠真理の可能性に関わるからである。たとえばプラトンは、生成消滅する個物とは独立に永遠に同一のものとして存在する普遍者、すなわちイデアを主張し、こうして哲学的真理の永遠性を担保しようとした。プラトンより 2000 年以上後の時代に生きたフッサールもまた、やはりイデア的同一性を主張している。

プラトンにとってもそうであったように、フッサールにとってもスペチエスつまり種の同一性は、イデア的な同一性である。たとえば、赤というスペチエス、つまり赤色という種類、個的な赤に対する普遍的な赤そのもの、赤一般というイデア的な存在者は、赤い紙片という具体的な個物によって分有される。赤い紙片がまさに「赤い」と言われるのは、それが赤のスペチエスを所有しているからであると説明される。したがってプラトンやフッサールにとって、スペチエスとスペチエスを分有する個物とを混同することは厳しく戒められる。スペチエスと個物とを区別する決定的な差異は時間性にある。すなわち、

[個物は] 時間的に規定され、生成消滅するものである。しかし [スペチエスのような] 真理は《永遠》であり、あるいはいっそう適切に言えば、それはひとつのイデアであり、またそうである以上、超時間的である。真理に時間内の或る位置を指定したり、あるいはたとえあらゆる時間を貫いて広がる持続にもせよ、ひとつの持続を指定するのは無意味である。(Hua XVIII, 134)

個物は或る特定の時間空間位置に存在するのに対し、スペチエスは普遍者であるから特定の時間空間位置を持たずに存在するのである。

どの [赤い] 紙片も [...] それぞれの個体的な赤色を、すなわちこの色のスペチエスの個別事例 [つまり、そのスペチエスに属する個物] を所有しているのであるが、しかしこのスペチエスそれ自身は、この紙片のうちにも、また世界のどこにも実在的に現実存在してはいない。(Hua XVIII, 135)

つまりわれわれは、赤といっても二つの赤を区別しなければならないのである。一方は個物ないし個別事例としての赤であり、これは特定の時間空間位置を持って存在している。この「特定の時間空間位置を持って存在する」ということが、「この世界に実在的に現実存在する」ということである。他方はスペチエスとしての赤、すなわち赤一般であり、こちらは特定の時間空間位置を持たず、したがってこの世界に実在的に現実存在してはいないのである。「赤いもの (ein Rotes) [つまり個物としての赤] は赤のスペチエスではなく、[...] 存立したり消滅したりする」が、「しかし赤さ (die Röte) はひとつのイデア的統一体であり、これに

ついでに成立や消滅を論ずるのは背理である」(Hua XVIII, 135)。われわれは後で、個別事例とそのスペチエスというここで見た区別が『イデー』における事実と本質の区別へと継承されていることを確認できるだろう。

以上の基本的洞察がフッサールに、「真の同一性は [...] スペチエスの同一性に他ならない」と言うことを許すのである (Hua XIX, 105)。なぜならスペチエスはイデア的な普遍者として、時間を超えた永遠不変の存在という意味での絶対的な同一性を持つからである。スペチエスは時間位置を持たないため、時間的な生成消滅とは無縁である。

第二節 スペチエス説による心理学主義批判

フッサールがスペチエスの同一性を主張したことにはどのような理由があるのだろうか。フッサールにとってそれは何よりもまず、当時流行していた心理学主義への批判であった。

たとえば、心理学主義の代表者と目される J. S. ミルとリップスの著作から、フッサールは次の箇所を引用している。「論理学は心理学と区別され心理学と対等に並べられる学問ではない。論理学がいやしくも学問である以上、それは心理学の一部分または一部門であり、[...] 心理学 [そのもの] とは区別されるのである。論理学はその理論的基盤をすべて心理学に負っているのである」(Hua XVIII, 64; ミル, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 461)。「論理学は心理学の特殊学科であることがまさにこの両者を十分明確に区別している」(Hua XVIII, 64; リップス, *Grundzüge der Logik*, 1893, §3)。つまり彼ら心理学主義者の主張によれば、論理学は心理学の一部門に過ぎず、論理学は心理学によって基礎付けられねばならないのである (もちろんフッサールは彼らの意見に反対するのだが)。

心理学主義による論理学観を検討するための好例として、『論研』では矛盾律が取り上げられている。

周知の通りミルは、矛盾律 (*principium contradictionis*) は「経験からのわれわれの最初の、そして最も常套的な一般化のひとつである」と説いている。彼は矛盾律の根源的基盤を、「信と不信は互いに排斥しあう二つの異なる心的状態である」ということのうちに見ている。[...] 彼は「問題の公理 [= 矛盾律] はこれらすべての諸事実からの一般化である」と述べている。(Hua XVIII, 89; ミル, *Logik*, vol. 2, chap. 7, §5)

言うまでもなく、矛盾律は「A と非 A は両立しない」というような仕方で表明される論理規則のことであり、論理学にとって最も基本的な原理のひとつである。そしてミルは不当にもその矛盾律の根拠を、われわれの心理法則のうちに見求めているのである。たとえばわれわれは「光と闇、騒音と静寂、相当と不等、先行 (*Vorangehen*) と継続 (*Nachfolgen*)、継起と同時など」の心的現象について (Hua XVIII, 89)、その一方が与えられているときには他方は決して与えられないということを、経験的に知っている。われわれは光を見つ闇を見る

ことはできないし、騒音を聞きながら静寂を聞くことはできない、などといった仕方で、一方は他方を排除する。しかもこのことは、われわれの経験によって明らかである。つまり、A が成立している場合には非 A は成立しえないという心理学的法則が、こうして経験的に知られるのであり、この心理学的法則こそが矛盾律の根拠である、とミルは考えたのである。それは、論理学の原理である矛盾律の正当性を、経験によって獲得された心理学的法則に還元することを意味している。

しかしフッサールはミルのこの所作に対し、「彼自身の経験論的先入見の原理的土台が問題になる場合には、他の点ではあれほど明敏なミルがまるですべての神々から見放されたかのようなのである」と言って厳しい反論を加える (Hua XVIII, 99)。問題は次の点にある。つまりミルの見解に従えば、矛盾律は、或る特定の間人間のあいだでのみ妥当する原理に過ぎないことになってしまうのである。たしかに、大多数の間人間にとって、光と闇は同時に知覚されえないといったような心理学的法則は妥当するだろう。しかし、

たとえば虚偽の推論に惑わされて、相対立する事柄をたまたま同時に信と見做すような人間は、これまでもいなかったし、いまもない、と言うのだろうか？ そのようなことは精神錯乱者のあいだでも、しかも明白な矛盾の場合でさえ、起こらないことなのかどうかという疑問について、学問的な研究がなされたのだろうか？ 催眠状態や熱性譫妄の状態などの場合はどうなのだろうか？ その〔心理学的〕法則は動物にも通用するのだろうか？ [そうとは言えないはずだ。] (Hua XVIII, 91f.)

病的な精神状態にあるひとや動物の心的状態にとっては、矛盾律は当てはまらないかも知れない。つまり、ミルのように矛盾律をわれわれ人間という特定種の心理学的法則によって基礎付けようとする、病的な心的状態や人間以外の動物種の心理学的法則といった、もはや矛盾律が妥当しないような例外的事例の可能性が現れてしまうのである。「おそらく経験論者〔心理学主義者〕は、これらの反論を免れるために、たとえば〈正常な思考状態にある、人間という種の正常な個体に対してのみ、その法則は妥当性を要求する〉というような、適当な補足によって彼の《法則》を限定するだろう」(Hua XVIII, 92)。つまり、「心理学者は矛盾律の有効範囲を正常な人間だけに限定しているのだ」という、心理学主義者からの反論が予想されるということである。しかしその場合には、フッサールが指摘するように、「正常」という概念が何を意味しているのか、そしてその「正常」という概念がどうやって獲得されるのかが、まったく不明なままに留まるだろう。もし「正常」という概念を規定しようとするならば、その基準となる原理の根拠がやはりまた問題になり、こうして無限後退に陥らざるをえないだろう。

そして矛盾律を不当にも人間という特定種の心理学的法則によって基礎付けようとしてしまうと、フッサールが「種的相対主義」ないし「人類主義」と呼ぶ懐疑論的結論に帰着せざるをえなくなる (Hua XVIII, §36)。つまり、もし矛盾律が人間というひとつの種の心理学

的法則に基づくのだとすれば、矛盾律は人間という種にとっては真であっても、人間とは異なる心理構造を持つ別の種にとっては矛盾律が偽であるということが、ありうるようになってしまうのである。心理学主義者にとっては、矛盾律は人間にとっては真であるとしても、未知の異星人にとっては偽であるかも知れない、ということになる。そしてその場合にはもはや、誰にでも共通に認識される真理の可能性は成立しない。それぞれの種にとってのそれぞれの真理だけが存在することになるからである。しかしその場合にはもはや、「真理」という語の本来の意味は決定的に失われてしまっている。というのも、本来なら真理は、誰にとってもつねに妥当するからこそ「真理」と呼ばれるはずだからだ。さらにフッサールによれば、「いかなる真理も存立しない」という命題は「いかなる真理も存立しないという真理が存立する」という命題と等しいのであるから、結局は、真理を相対化する主張自体が不変の真理を要請しているわけで、結局真理を相対化する主張は背理なのである（Hua XVIII, 126f.）。

それではフッサールから見て、心理学主義はどこで道を誤ってしまったのだろうか。フッサールはまず、法則ないし命題と判断との区別を明確にする。「[心理学主義においては、]論理法則と判断とが、すなわち論理法則がそのなかで確認されることもある判断作用という意味での判断とが、つまり《判断内容》としての法則と判断そのものが混同されている」（Hua XIVIII, 77）。

一方で、法則は判断の対象となりうる。つまり判断にとっての客観になりうる。たとえば、「A は非 A と両立しない」と判断する場合はそうである。この場合では「A は非 A と両立しない」という矛盾律が判断の対象となっている。他方、この判断するという事それ自体は法則ではなくて、主観的な作用である。矛盾律についての判断は、矛盾律のような客観的法則ではなく、心の働きである。両者を混同してはならない。ところで判断は、特定の時間空間位置を持つ。われわれが何かを思考し、判断を下すのは、特定の時間空間位置においてのことだからである。したがって判断作用は、この実在的な世界に現実存在する出来事である。しかし法則の方はどうだろうか。法則は、たしかに特定の時間空間位置における判断作用の客観である。しかし法則は、どの時間のどの場所の判断作用によって判断されようと、まさに同一の法則であり続けている。矛盾律は古代ギリシャ人の判断対象になろうと、近代ドイツ人の判断対象になろうと、現代日本人の判断対象になろうと、どの場合にも同じ矛盾律であり続けるのである。もし仮にそうでないとしたら、つまりもし仮に矛盾律がそのつどその意味内容を変動させてしまうとすれば、そのつどの矛盾律はそもそも本来の意味での矛盾律ではないだろう。われわれはそのつど全く異なる事柄について判断していることになるのだから、それらのそのつどの「矛盾律」はそれぞれ単なる同音異義語に過ぎないことになるだろう。

たとえば「 π は超越数である」という命題ないしは真理が語られる場合に私が注目しているのは、或る人物の個体的体験ないし体験契機〔という特定の時間空間位置を持つ実

在的出来事]ではない、ということを私は洞察している。[...] 結局私が[その際] 洞察しているのは、〈前述の命題において私が思念したり（私がその命題を聞く場合に）その意味として統握するものは、私が思考していようといまいと、私が存在していようといまいと、また一般に思惟するものや作用が存在していようといまいと、そういったこととは無関係に同一であり、あるところのもの（was es ist）である〉、ということである。（Hua XIX, 105）

それゆえ、判断がそのつど生成消滅する実在的な出来事であるのに対し、「 π は超越数である」という命題や矛盾律という法則は、永遠不変のイデア的同一性を持つのである。「純粹論理的な法則[という概念]のもとに、私[フッサール]は、[...] あらゆるイデア的法則]を考えている」（Hua XVIII, 129）。そして「われわれがここで主張するこの[論理学の命題ないし法則の] 真の同一性は、スペチエスの同一性に他ならない」（Hua XIX, 105）。

もちろんあらゆる判断対象がイデア的であるというわけではなく、イデア的对象もあれば実在的对象もある。たとえば目の前のリンゴは特定の時間空間位置を占めているから実在的对象であるし、心理学的法則もまた、特定の時間空間位置に生存している人類という種に拘束されているのだから、実在的な法則である。

要するに、「心理学主義的論理学者はイデア的法則と実在的法則、[イデア的法則による] 規範化的規整と[実在的法則による] 因果的規整、論理的必然性と実在的な必然性、論理的根拠と実在的な根拠のあいだの、永遠に橋渡しできぬ根本的本質的な相違を見落としているのである」（Hua XVIII, 79f.）。論理学にとっての本来の意味での矛盾律は、決して心理学的法則として理解されてはならないのである。「論理学が[たとえば矛盾律のような] 思考法則ということを使う場合には、論理学は[...] 論理的な法則だけを問題にしているのであって、心理学の法則を、すなわち内容的に全く別の、[...] あの曖昧な《法則》を問題にしているのではない」（Hua XVIII, 93）。心理学的法則は人間という特定の種にのみ妥当する実在的法則に過ぎないが、本来の意味での論理的な法則はイデア的な法則であり、したがって「これら[論理的] 諸法則の妥当性は全く無制限」である（Hua XVIII, 109）。すなわち論理的な法則は、決して特定のあの種やこの種にとってのみ妥当するというのではなく、絶対に例外なく、つねに妥当するのである。そして矛盾律も、無論のこと論理的な法則に属するのであり、矛盾した命題が不可能であるということは、

各判断が時間や状況、個体や種に左右されず、純粹論理法則によって《拘束されて》いるという事情を意味するに過ぎず、そしてもちろん後者は思考強制という心理学的意味ではなく、〈[或る判断と] 同時に別の[それと矛盾する] 判断をした者は、彼がどのような種の心的存在者に数えられようと、必ず誤った判断をしたことになる〉という規範のイデア的意味で言われているのである。（Hua XVIII, 147）

心理学主義者が実在的法則とイデア的法則を混同してしまったのに対し、フッサールにとってこの区別は決定的である。フッサールはライプニッツを引用し、この区別を「理性の真理と事実の真理 (vérités de raison et celles de fait)」の区別と同一視している (Hua XVIII, 140)。「ライプニッツの理性の真理とはまさに法則のことであり、しかもイデア的諸真理の厳密かつ純粋な意味においてそうなのである。[...] ライプニッツの事実の真理は個的真理であり、その他のあらゆる実在について言表する諸命題の領域である」(Hua XVIII, 142)。フッサールの解釈によれば、純粋論理的なイデア的法則こそ理性の真理であり、心理学的法則は実在的法則として事実の真理であるに過ぎない。

心理学主義は、本来はイデア的法則である論理的な法則を、実在的法則に過ぎない心理学的法則と混同し取り違えてしまった。この誤りから種的相対主義が生じ、結果として背理に陥ってしまった。これが、心理学主義に対するフッサールの診断である。

フッサール自身にとっては、純粋論理学は決して経験的な心理学的法則ではない。フッサールにとって「これらの〔純粋論理的〕法則 [...] を組成する諸概念は、[...] 真のスペチエスによって組成されている」のであり (Hua XVIII, 176)、したがってそれは「イデア的学」なのである (Hua XVIII, 181)。「純粋論理学の研究領域は、純粋数学の研究領域と同様、イデア的な領域である」(Hua XVIII, §46)。純粋論理的な法則はイデア的なスペチエスによって構成されているのであり、純粋論理学はまさしくそうしたイデア的諸法則をみずからの研究対象としている。したがって、心理学的法則が人間と特定の種にのみ妥当するのに対し、純粋論理的な法則は永遠不変の同一性を持つ、客観的な、理性の真理なのである。

われわれはフッサールの心理学主義批判を概観することで、スペチエスのイデア的同一性を彼が主張することの意味を理解することができた。すなわちその意味とは、客観的真理に懐疑的な種的相対論に陥る心理学主義を批判し、実在的な個々の心的判断作用から独立した客観的真理としての純粋論理的な法則の永遠不変の存立を主張することに他ならない。この純粋論理的な法則の存在性格を特徴付けるものこそが、まさにスペチエスのイデア的同一性なのである。

第三節 スペチエスを与えるイデー化的抽象

本章においてわれわれはこれまで、フッサールがイデア的な普遍者としてスペチエスを想定し、この想定を援用して心理学主義を批判していることを確認した。しかしわれわれにはまだ、スペチエスが確かに存在し認識されうるということの根拠が示されていない。スペチエスのイデア的同一性が単なる仮説でないとすれば、その存在はどのように確証されるのだろうか。つまり、スペチエスはどのように与えられるのだろうか。

われわれは判断や推理や憶測といった種々の仕方でも純粋論理学的概念のようなスペチエスに関わる。しかし大抵の場合は非直観的な「記号的思考 (symbolisches Denken)」に基づいてそれに関わっている (Hua XIX, 73)。ここで「記号的」と言われているものには、「 $1+1=2$ 」

などのあらゆる算術記号や、あらゆる言語記号、文字表現が含まれる。われわれはほとんどの場合においてこれらの記号を駆使して思考しているのである。これらの記号には、フッサールが「ゲーム的意味 (Spielbedeutung)」と呼ぶ一定のルールが付与されている (Hua XIX, 74)。「チェスの駒がまさにチェスの駒になるのは […] [チェスという] ゲームの規則による」のであり、同様に「算術の記号も、[…] 計算操作のゲームとその周知の計算規則とによって規定される」ことによって、算術の問題の解決に役立つのである (Hua XIX, 74)。われわれが「 $1+1=2$ 」のような算術記号によって計算することができるのは、われわれがそれらの記号の (ゲーム的) 規則を正しく理解しそれらを適切に操作できるからである。こうした記号的思考によって、われわれは膨大な計算を簡単な記号操作に置き換え、思考の労力を節約することができる。

しかし記号的思考には、「意味が流動し混ざり合い、そしてその気づかぬほどの動揺によって、判断の確実性を保証するためには是非とも厳守せねばならない [意味の] 限界がぼやけてしまうような場合」というのも往々にしてある (Hua XIX, 77)。つまり、とりわけ哲学的議論にはよく見られるように、概念の意味の境界が曖昧なために思考が混乱してしまうような場合のことである。こういう場合には「直観化が、[曖昧な意味を] 判明にするための自然な手段を提供してくれる」 (Hua XIX, 77)。ここで直観化とは、記号が指示している当の概念が、もはや記号を媒介せずにそれ自体として直接与えられることである。たとえばわれわれは、現物のリンゴなしに「リンゴ」という文字だけを読むとき、たしかにリンゴを思念してはいるのだが、しかし飽くまで記号を媒介として、つまりその限りにおいて間接的に思念しているに過ぎない。しかし本物のリンゴを目の前にし直接知覚している場合、この「リンゴ」という文字記号は直観化されている。この直観化についてフッサールは、この文字記号が「充実される」という言い方でも表現している。そして、直観的充実化による「思念されているものと与えられているもの [=直観されているもの] それ自体との完全な一致」こそまさに、フッサールにおける「明証 (Evidenz)」概念の第一義であり、「真理の体験」に他ならない (Hua XIX, 651)。心理学主義によって相対化され背理に陥った真理概念を、フッサールはこのように救出するのである。

とはいえ、リンゴのような実在的個物の場合なら、現物のリンゴを知覚すれば記号的思考が充実されるのだから分かり易いとしても、スペチエスの場合はどうだろうか。普遍者であるスペチエスの直観の様式は、個的なものの直観のそれとは截然と区別されねばならない。フッサールも述べているように、「われわれがスペチエスのなものを思念する作用は、われわれが個的なものを思念する作用とは実際に本質的に異なっている」のであり、それらの思念が充実される仕方にも差異が存するのである (Hua XIX, 113)。

では、スペチエスはどのように直観されるのか。フッサールはそれを「イデー化的抽象 (ideierende Abstraktion)」という作用によって説明しようとする。まずフッサールは論理学と類比的な数学の場合を引き合いに出す。フッサールによれば、ロックやバークリーは、スペチエスとしての三角形のイデー的性格を、誤って個的な実在的三角形に帰してしまった。し

たがってロックやバークリーにとっては、アイデア的な三角形と個的な三角形との区別がない。しかしフッサールにとってはもちろん両者は画然と区別されなければならない。そしてフッサール自身は、アイデア的な三角形は個的な三角形から抽象されると考えたのである。数学者が黒板にチョークで三角形を描くとしても、彼は目の前に描かれた個的な三角形を志向しているのではなく、むしろ、そこから抽象されたアイデア的な三角形そのものを志向しているのである。

彼〔バークリー〕は抽象の基盤〔個的な三角形〕と抽象されたもの〔アイデア的な三角形〕とを混同し、普遍性意識がその直観的充実を汲み取る〔つまり、アイデア的な三角形を抽象するための〕具体的な個別事例〔個的な三角形〕と、思惟志向の対象〔アイデア的な三角形〕とを混同している。バークリーは、あたかも幾何学的証明が紙にインキで書かれた三角形やあるいは黒板にチョークで書かれた三角形のために行われるかのように、またあたかも普遍的思考一般においては、たまたまわれわれの眼前に浮かぶ〔想像された〕個別客観が、〔幾何学的証明を行なっている〕われわれの思惟思考が〔その対象であるアイデア的な三角形を抽象するための〕単なる拠り所ではなく、むしろその客観であるかのように論じている。〔この点にバークリーの誤解がある。〕(Hua XIX, 160)

こうしてフッサールは、個的な三角形とアイデア的な三角形との差異を先鋭化させることで、個的な三角形にアイデア的な普遍的性格を帰属させることが誤りであることを示すのである。

とはいえ、黒板にチョークで描かれるような個的な三角形が、アイデア的な三角形の把握のために何の役割も負っていないという訳ではない。むしろ、そうした個的な三角形の表象は「それ自体としては当該スペチエス〔たとえばアイデア的な三角形〕の個的なものしか表象しないにもかかわらず、その上に築かれる概念的意識のための足場 (Anhalt) の機能を果たし、その結果、その直観像によって、スペチエスへの志向〔…〕が成立する」のである (Hua XIX, 178)。つまり、たしかにアイデア的な三角形は個的な三角形とは厳に区別されねばならないが、しかしアイデア的な三角形は、個的な三角形を足場として、そこから抽象されることによつてのみ、志向されうるのである。「もちろん私がここでいう抽象とは、感性的客観に付帯する何らかの非独立的契機を際立たせるというだけの意味での抽象ではなく、非独立的契機の代わりにその契機の《イデー》、その普遍者を意識させ、顕在的な所与とするイデー化的抽象のことである」(Hua XIX, 690)。もし「感性的客観的に付帯する何らかの非独立的契機を際立たせる」というだけの抽象なら、つまりたとえば赤い屋根という対象のなかからその赤色にだけ注意するというような意味での抽象なら、その場合には、まだその赤さは目の前のこの特定の赤さでしかないのだから、その赤さは固有の時間空間位置に拘束されており、時間空間位置から解放された普遍者であるスペチエスとしての赤ではない。これに対しイデー化的抽象は、特定の時間位置を占める赤を志向するのではなく、それを足場として、まさにアイデア的同一性を持つスペチエスとしての普遍的な赤を抽象し志向する作用な

のである。そして「このような作用が前提されてこそ、同一の種 (Art) [スペチエス] に属する多数の個々の契機に代わって、この種それ自体が、しかも同一の種として、われわれの眼前に現れうるのである」(Hua XIX, 690f.)。すなわち、このようなイデー化的抽象によって初めて、スペチエスはそれ自体としてわれわれに直観されうるのである。

こうしてわれわれは、スペチエスが自体的に与えられるのはイデー化的抽象によってであることを確認した。なお、そのイデー化的抽象のなかにもさらにいくつかの本質的に異なる種類があり、それらは次の三通りに分類することが可能である。

1) 感性的所与に直接基づく場合。これはいま例に挙げたように、たとえば赤い屋根からスペチエスとしての赤それ自体を抽象する場合のイデー化的抽象である。これは『イデー』での用語法に従えば、「形態学的本質 (morphologisches Wesen)」を直観する場合の本質直観に相当する。

2) 感性的所与に間接的に基づいて、イデア的極限を直観する場合。これはたとえば「幾何学的理念化 (geometrische Idealisierung)」の場合である。赤のような最もプリミティブな感性的所与とは違い、「周知の通りいかなる幾何学的概念も、十全的には直観化できない」(Hua XIX, 70)。というのも、「われわれは線を想像したり、描いたりして、それを直線だと言ったり、直線と考えたりする」が (Hua XIX, 70)、それらの線は決して幾何学的に正確な意味での直線ではないからだ。幾何学的に正確な意味での直線は幅を持たないのだから、実際に想像したり描いたりすることはできない。幾何学的な直線は、そうした多少なりともいびつに想像されたり描かれたりした線を基にして、その線が持つ直線としての性質を極限まで高められた理念としてのみ、志向されているのである。ここで直線が理念と言われるのは、線描は直線に無限に近づくことはできても、直線そのものは決して実際に描かれて直観されることはできず、イデア的な直線は、純粋な直線へのそのような漸次的接近の目標としてのみ存在しているからである。そしてこの事情はどの幾何学的図形にも当てはまる。「すなわち幾何学的な意味での図形は、周知の通り具体的には決して直観的に呈示されえないイデア的な極限だからである」(Hua XIX, 662)。『イデー』では、「カントの意味での理念」を本質直観する場合に相当する。

3) 「形式化 (Formung)」ないし「範疇的直観 (kategoriale Anschauung)」の場合。われわれはすでに、フッサールの真理概念が直観的充実によって規定されていることを確認した。たとえば「リンゴ」という文字表現は、現物のリンゴを知覚し直観することで充実されるのである。そしてこの関係は、この「リンゴ」の例のように単一の名辞が問題となる場合以外にも妥当する、とフッサールは考える。つまり、リンゴのような対象ではなく、たとえば「机の上にリンゴとブドウが存在する」といった「事態 (Sachverhalt)」が表現されている言表の場合でも、この命題は直観的に充実されうるということである。しかし事態が直観されるということは、つまり、単に「リンゴ」や「ブドウ」といった単一の名辞ばかりでなく、「リンゴとブドウ」の「と」や、「存在する」といった、事態に含まれている抽象的な契機もまた、名辞と同様に直観されうるということを意味している。しかしこれらの「と」や「存在」

はリンゴやブドウのように感性的に直観されるわけではない。すなわち、「存在は実在的述語ではない」と言ったカントに賛同しつつフッサールが指摘するように (Hua XIX, 665)、これらの抽象的契機は特定の時間空間位置を持つ実在物ではなく、むしろイデア的な形式なのである。「色は見えるが、有色であることは見えない。滑らかさは感じ取れるが、滑らかであることは感じられない。音は聞きうるが、音が鳴っていることは聞けない。この存在するということ [=ある、いる] は対象のなかにはなく、対象の部分でも、それに内在する契機でもない」(Hua XIX, 666)。「Ein と Das、Und と Oder、Wenn と So、Alles と Kein、Etwas と Nichts [...]、量の諸形式と基数の諸規定など——これらはすべて命題の重要な諸要素であるが、しかしこれらに対応する对象的相関者 [...] を実在的な諸対象の、すなわち可能な感性的知覚の諸対象の領域に求めても、それは無駄である」(Hua XIX, 667)。こうしてフッサールは、命題形式を形成するこれらの非感性的契機を、「範疇的形式 (kategoriale Form)」と呼び、感性的契機から区別するのである (Hua XIX, 658)。つまり、フッサールは感性的直観の場合と同様、範疇的形式もまたやはり直観的に充実されると主張しているのである。「実際に諸形式も充実されるということ、[...] 或る一定の形式をもつ意味の全体も充実されるということは、正確な知覚言表のどの例を思い浮かべてみても疑う余地のないことである」(Hua XIX, 671)。「狭義の《感性的》知覚の場合は、知覚作用の中で端的に構成される対象が直接把握されている」が (Hua XIX, 674)、「形式語を持つ表現 (geformte Ausdrücke)」は (Hua XIX, 663)、もとの感性的な客観に基づきつつ、しかしそこに新たに、連接 (und) や離接 (oder) のような様々な範疇的形式を付け加えることで成立している。この働きが形式化である。たとえば「リンゴ」や「ブドウ」といった単純名辞は端的な感性的知覚によって充実されるが、これらに基づき形式化されて成立する言表命題たとえば「リンゴとブドウ」には、連接 (und) という範疇的形式が付加されている。ただし、形式化はもとの諸対象を直接変造してしまうような作用ではない。「[範疇的諸形式は、]陶工が陶器を形作る (formen) ような意味で形式化 (formen) するのではない」(Hua XIX, 715)。むしろ形式化は、もとの感性的客観に基づきつつ、それらを新たな範疇的形式のもとに総合し、形式語を持つ命題へともたらすのである。範疇的形式はこのように成立する。そして範疇的形式は範疇的直観によって充実されるのである。では「範疇的形式をもつ意味 [たとえば「机の上にリンゴとブドウが存在する」のような、何らかの事態を表現する命題の意味] が [範疇的直観によって] 充実される」とはどういうことかと言えば、それは、「〈それらの [範疇的形式をもつ] 意味が、範疇的な形式をもつ対象 [つまり、表現されている当の事態] そのものに関係づけられている〉ということに他ならない」(Hua XIX, 671)。「そのような範疇的諸形式を備えた対象は、[...] [範疇的直観においては、] ただ単に思念されているのではなく、対象それ自身がまさにそれら諸形式のなかでわれわれの眼前に呈示されているのであり、換言すれば、その対象はただ単に思惟されているのではなく、まさに直観ないし知覚されているのである」(Hua XIX, 671)。この3の場合は、『イデーニ I』では「形式化 (Formalisierung)」に相当する。「質料的本質 (materiales Wesen)」に対する「形式的本質 (formales Wesen)」を本質直観

する働きである。

第四節 要約と結論

われわれは本論文の第一節において、フッサールが提示する基本的な存在論的枠組みを確認した。それは普遍的なイデア的スペチエスと、特定の時間空間位置を持つ個物という二項関係である。フッサールは「真の同一性は […] スペチエスの同一性に他ならない」と言っていた (Hua XIX, 105)。それはスペチエスが、絶対に変わることのないイデア的な同一性を持っているからである。

続く第二節では、この主張がいかなる意義を持つものであるかを、当時流行していた心理学主義に対するフッサールの批判を追跡することで際立たせた。心理学主義はたとえば矛盾律のような論理的法則を、誤って心理学的法則として理解してしまう。しかし心理学的法則は正常な人間という特定の種族にのみ妥当する実在的法則に過ぎず、したがって心理学主義は、それぞれの種にそれぞれの真理が存在するという種的相対主義に陥ってしまう。むしろ論理的法則は本来、いつも例外なく妥当する普遍的なイデア的法則として理解されなければならない。論理的法則はまさにスペチエスによって組成されており、スペチエスのイデア的同一性こそが、論理的法則の永遠不変の真理性と、フッサールの心理学主義批判を可能にしているのである。ここに、フッサールがスペチエスのイデア的同一性を主張することの意義がある。

第三節では、スペチエスがどのようにして与えられるのかを問題にした。スペチエスはイデー化的抽象によって直観される。イデー化的抽象は、特定の時間空間位置を占める個別の性質ではなく、それを足場として、普遍的なイデア的同一性を持ったスペチエスを抽象し直観するのである。たとえば屋根の個別的な赤から、赤のスペチエスを直観することができるという。また、『イデーニ I』で明確になる次のような分類が、すでに『論研』においても見出される。つまり、イデー化的抽象は次の三通りに分類されうる。すなわち、1) 感性的所与に直接基づく場合、2) 感性的所与に間接的に基づきイデア的極限を直観する場合、3) 「形式化」ないし「範疇的直観」の場合である。

以上の考察を通じて、われわれはスペチエスのイデア的同一性について『論研』で展開された諸論考の概要をひとまず提示することができたと思う。とはいえ、フッサールのスペチエス論には重大な問題が未解決のままに残されているように私には思われる。その後のフッサール現象学の展開においても、アプリアイデア的同一性という観念はますますその重要性を増すばかりであるが、スペチエス (本質) と個物という二元論は、あらゆる形而上学的先入見を排して事象そのものを記述しようとする現象学の方法論に反して、やはりどこか形而上学的であると言わざるをえないだろう。つまりフッサールはこの二元論を解明するのではなく、むしろこの二元論を前提として、そこに現象学的記述の出発点を置いている。イデー化的抽象 (本質直観) の理論もまた、なぜそもそもスペチエスなるものが存在

すると言えるのか、という根本的な問題を十分に説明できているとは言えず、むしろ最初からそれを前提としている。のちにフッサールは『経験と判断』において自由変更の理論を提示して本質直観の詳細なプロセスを記述しているが、Dieter Lohmar や Rochus Sowa とも様々に考察しているように、この自由変更の理論は、詳細に検討するほど問題含みのものに思われてくるのである。われわれはこの点を次章で扱うことにしよう。いずれにせよ、Jitendranath Mohanty が指摘するように、スペチエスと個別という二つの領野には断絶があるのであって (Mohanty, 229)、この二元論をどのように理解するべきかということは、われわれに残された課題なのである。しかしその際もはや単純にイデア的同一性を斥けることができないことは、フッサールの心理学主義批判を通じてわれわれがすでに確認したところである。冒頭に述べたように、イデア的同一性は哲学の端緒からその中心にあり続けた重大問題であるが、われわれ自身がどのような立場を取るにせよ、この問題に関してフッサール現象学の遺産を避けて通ることはできないだろう。

第二章 自由変更の問題

——形態学的本質の直観について

前章では、『論研』を参照しつつ本質（そこではまだ主に「スペチエス」ないし「イデー」と呼ばれていたが）がなぜ導入されなければならなかったのかを確認した。本章と続く次章では、『論研』で「イデー化的抽象」と呼ばれていた本質直観のプロセスを、『イデー』期以降の展開を追いながら検証する。

なおフッサールは本質を、「質料的本質」と「形式的本質」に大別し（Hua III/1, 149）、さらに質料的本質を「形態学的本質」ないし「類本質（Gattungswesen）」と「カント的意味での理念」とに二分している（Hua III/1, 155）。そして形態学的本質、カント的意味での理念、形式的本質の三種の本質すべてに、各々対応する本質直観の様式が存する。前章第三節ですでに示唆しておいたように、これらの分類はすでに『論研』においても見出されるものである。

これらの本質のうち、形式的本質には、「対象一般」や「性質、相対的性状、事態、関係、同一性、同等性、集合（集合体）、基数、全体と部分、類と種、等々といったもの」が含まれる（Hua III/1, 27）。これらの本質は、赤や三角形のような、一般的には「具体的」と言われるだろう「質料的本質」つまり「内容に充ちた（voll）」「事象内容を含んだ（sachhaltig）」本質に対し、上位の類の関係にあるのでも下位の種の関係にあるのでもない。つまり、形式的本質は質料的本質に対して、赤の本質の上位により広い分類として色の本質があるとか、三角形の本質の下位により狭い分類として正三角形の本質があるというような関係にあるのではない。そうではなく形式的本質は、質料的本質が持つ赤とか三角形といった具体的な内容を捨象することで、そこから、無内容で空虚な論理的形式である対象一般などの本質的性質として取り出されるのである（Hua III/1, 31f.）。このように「事象内容を含んだものを純粹論理的に形式的なものへと普遍化する」本質直観は、本質直観のなかでも「形式化」と呼ばれる（Hua III/1, 31）。フッサールはこの形式化についてはそれほど関心を示さなかった。草稿を考慮に入れても形式化の具体的な手続きについては判然としない。しかし上述のことからだけでも、形式的本質が質料的本質に依存しており、質料的本質から派生的に直観されるということは明白だろう。

それゆえわれわれとしては、形態学的本質、カント的意味での理念、形式的本質という本質の三分類のうち、形態学的本質を直観する本質直観とカント的意味での理念の二つについて、それぞれに対応する本質直観のプロセスを検討すれば、本質直観全体の基礎部分の考察としては十分である。したがってまず本章では形態学的本質を直観する本質直観の形式である「自由変更」について検証し、次章ではカント的意味での理念の本質直観の形式であ

る「理念化」について検証する。そしてそのいずれにおいても、いわば「有限から無限への飛躍」とも言うべき或る共通の問題が浮き彫りにされるだろう。

まず本章第一節では、フッサールにおける事実と本質の相関関係を整理し、事実の乗り越えが本質直観一般の課題となることを確認する。したがって本質直観の一種である自由変更もまた、事実の乗り越えというこの課題の達成を目標とするのである。しかし自由変更によっても、この困難な課題が十分に果たされているわけではない。そこで第二節では、Lohmar と Sowa の見解を参照しつつ、自由変更による事実の乗り越えについて様々な観点から考察する。そしてこの問題を、「地平」およびそれと相関的な「私はできる (Ich kann)」、そして「想像」という諸概念から統一的に理解し、より明晰にすることを試みる。最後に第三節において、フッサールの様々な努力にもかかわらず事実の乗り越えはやはり果たされているとは言い難いことを指摘したうえで、この問題の根幹を「有限から無限への飛躍」として定式化する。

第一節 事実の乗り越えという課題

a. 事実と本質の相関関係

まずは、形態学的本質やカント的意味での理念のような特定の本質に限定せずに、本質一般に共通の枠組みを確認するところから始めたい。一部前章と重複する内容もあるが、必ずしも自明ではない『論研』のスペチエス論と『イデー』以降の本質論の連続性を確認するためにも、『イデー』以降の用語法で新たに再説する。フッサールは本質という語をつねに「事実」と対比して用いていた。フッサールは「個物 (das Individuelle, Individuum, das Einzelne) (より正確に言えば実在的領野におけるそれ) を「事実」と特徴づけている (Hua III/1, 12)¹。まず「個的」とは、フッサールがそれを「時間的存在そのもの (zeitliches Sein

¹ 「実在的 (real)」および「非実在的 (irreal, nicht-real)」という用語についての補足。フッサールは『論研』においては「実在的存在」と「時間性」を等置している (Hua XIX, 106)。すなわち「実在的」ないし「実在性 (Realität)」とは、特定の時間位置を持つという仕方存在することを意味する。このような仕方での区分は後年の『経験と判断』でも基本的に受け継がれている (もっとも、同書では実在性と非実在性はともに、より広義の意味での実在性に含まれるとされる EU, 319)。上のような区分のもとでは、「実在的」と「事実的」はほぼ重なることになる。しかし『イデー』では、この区別そのものは実質的に機能しているものの、言葉の用いられ方が異なる。『イデー』では「事実と本質、実在的なものと非実在的なもの、という二組の対立に応じた、二つの区分がなされている」のである (Hua III/1, 6)。つまり、「実在的なものの本質」、「実在的な事実」、「非実在的なものの本質」、「非実在的な事実」という四つの組み合わせが想定されている。このような分類が必要になるのは、現象学的超越論的還元によって取り出される純粋意識の領野が考慮に入れられているからである。『イデー』では、「意識としての存在と実在としての存在」が対比されており (Hua III/1, 86)、したがって「実在的」は「〔意識にとって〕超越的」、そして「非実在的」は「〔意識にとって〕内在的」とほぼ同義に扱われる。こうして実在的な対象とそれを志向する非実在的な意識のそれぞれについて、事実と本質の区分を適用することが必要になるのである。『経験と判断』で実在性と非実在性がともに広義の実在性に含まれるとされているのも、こ

schlechthin)」と言い換えているように (Hua III/1, 7)、固有の時間を持って存在することを意味している。個物は「この特定の時間位置にあり、この特定の自分なりの持続を持つ」(Hua III/1, 12)。反対に、普遍者つまり本質は、固有の時間を占めずにどこにでも現れうる。さて、しかし個物の占める時間位置は、「他のどんな時間位置にあっても良かった」し、「事実上は変化していないとしても、変化しうるはずのもの」である (Hua III/1, 12)。つまり「個的な存在は、それがどういう種類のものであれ、全く一般的に言って、『偶然的 (zufällig)』なのである」(Hua III/1, 12)。たとえば目の前にある一枚の紙は、まさにいまこの空間時間位置に存在している。したがってこの紙は個物である。しかしこの紙は、いまこの空間時間位置に存在していなかったとしても、たとえば別の場所に別の時間に存在していたとしても、それが紙であるということとは無関係である。個的なものは別の空間時間位置に存在していたとしても何も矛盾を引き起こすことがない。この目の前の紙は、実際にはいまここにあるが、そうでないことも論理的に可能であった。したがって個的なものの存在は偶然的であると言われる。

さて、フッサールによれば事実的なもののこの偶然性は「或る必然性と相関的に関係している」という (Hua III/1, 12)。その必然性とは、本質ないし「形相 (Eidos)」の必然性である (フッサールにおいて「形相」という語は本質とほぼ同義に用いられる)。「一般に、或る本質を、したがって或る純粋に把握されうる形相を持つということが、どの偶然的なものの意味にも属している」(Hua III/1, 12)。つまり、どの個物もみな自らのうちにその個物の「何であるか (Was)」を持っているということであり、それをフッサールは「本質」と呼ぶのである (Hua III/1, 13)。たとえば個的な机は、それが「机である」ということ、つまり机の本質を持つ。この本質が「[個物]を総じておよそ一般にといった様態において判断する」(Hua III/1, 17) ことを可能にするものなのである。机の本質は個的な机が最低限どのような性質を持つものであるかを必然的に規定していると言える。個的な机についての判断は、或る特定の時間空間位置に存在する特定の机についての判断でしかないが、机の本質についての判断は、「いくつかの足を持つ」とか「そのうえで物を書くことができる」など、すべての個的な机に妥当するような普遍的な判断である。もしこうした性質を持っていなければ、それを机と呼ぶことはできないだろう。

ここで「混同してはならないのは、自然法則の […] 普遍性と、本質普遍性とである」(Hua III/1, 20)。自然のうちに現実存在しているすべての事物に適用される自然法則の普遍性でさえ、その範囲が自然のなかに限定されているという意味での制約がある。たとえば「重さを持つ」という性質は、自然のなかのすべての物体に当てはまるから、すべての物体は重いという命題を自然法則のひとつに認めて良いだろう。しかしわれわれは重さのない物体を想

の広義の意味での実在的対象を志向する意識の側の存在が暗に念頭にあったからだろう。しかしこのことを逆から言えば、意識の側の存在に言及しない場合には、「実在的」を「事実的」とほぼ同義と見做しても問題はないということになる。したがって本論文でもこれらの用語をそのように処理することにする。

像することはでき、物体が重さを持たない世界を想像することは論理的に矛盾しておらず、可能である。したがって自然法則の必然性は飽くまでもわれわれの住むこの自然世界というそれ自体事實的・偶然的な存在に限定された必然性に過ぎず、あらゆる可能な世界に必然的に当てはまる本質の必然性からは区別されねばならない。「これ『すべての物体は重い』という自然法則的命題] に対して、『すべての物質的事物は拮がっている』という命題は、形相的な妥当性を持ち、また純粹に形相的な命題だと理解されることが出来る」(Hua III/1, 20)。拮がりを持たない事物を想像することはできず、そのような事物は矛盾しており不可能である。したがって「すべての事物は拮がりを持つ」という命題は、あらゆる可能な事物に等しく妥当する本質的な必然性を持つと言える。このように、本質の必然性は事實的制限から解放された「『無制約的な』普遍妥当性として洞察することができる」とされる (Hua III/1, 20)。

このように「『無制約的な』普遍性」(Hua III/1, 18) を持つ本質は、特定の時間位置に局在的に存在するわけではないし、有限的な時間において存在するわけでもない。それどころか本質はそれに属する過去現在未来のすべての個物に等しく含まれている。たとえば机の本質は、あらゆる時間のすべての机に保有されている。したがって本質自身は無限の時間において存在するのである。本質のこの独特な時間性格は後年の『経験と判断』では「超時間性 (Überzeitlichkeit)」、「遍時間性 (Allzeitlichkeit)」として一層明確にされる²。こうして「本質真理はアプリアリな真理であり、あらゆる事実性 [...] に先立って妥当する真理とすることができる」と言われる (EU, 427)。「アプリアリ」という語は、カントではもっぱら判断の真理性格に関わる用語であったのに対し、フッサールではこのように本質の真理性格に関わる。

先述したように、事實的な偶然性と本質の必然性とは相関関係にある。つまり、「個的対象と本質との間に成り立つ或る連関」というものがある (Hua III/1, 20)。続けて引用すると、「その〔個的対象と本質との〕連関によって、どの個的対象にもその本質として或る本質成分が帰属しており、逆にどの本質にも、その本質の事実への個別化のような可能な個物が対応している」(Hua III/1, 20)。つまり、個的対象ないし事實的なものはつねに、それが何であるかを規定するもの、つまり本質を持っていて、また、本質の方でもつねに、その本質を所

² 「悟性対象の、『いたるところにあってどこにもない』という無時間性は、時間性の特異な形態として打ち立てられるものであり、その形態によってこの対象は個別的な対象から根本本質的に区別される。[...] この超時間性は遍時間性を意味する。[...] 個物が『自分の』時間位置と時間的持続を持ち、或る時点に始まって或る時点を通り過ぎ、消え去っていくのとは違って、そうした非実在物は、それもひとつの時間性の様相である、超時間性、遍時間性という時間的存在を持つ」(EU, 313)。なおここでは悟性対象について言われているが、同じことは本質にも妥当する。「あらゆる悟性対象と同様、[本質などの] 普遍的対象は遍時間的存在だという意味で非実在的である」からだ (EU, 316)。

有するような個的对象を持つのである³。

したがって一方では、事実と本質は互いを要請し合う関係にある⁴。しかし他方では、本質は一切的事実的制約から解放された無制約的な普遍性を持つのであり、ここに事実と本質の断絶がある。それゆえ本質の獲得に際しては事実の乗り越えが課題となるのであるが、事実と本質のこの両義的な関係はこの課題の達成を困難なものにするだろう。

b. 本質直観と個的直観。および自由変更

さて、記述的本質学を目指すフッサールは、個物を直観する「個的直観 (individuelle Anschauung)」のみならず、本質を直観する「本質直観」をも認めている。「直観」と言っても、そこにはいささかも神秘的なインスピレーションという意味合いはないし、読者を煙に巻く曖昧な言い回しでもない。フッサールはこの語に明確な定義を与えている。曰く、直観とは「対象を原的所与性へともたらし、つまりは対象を『原的に (originär)』その『生身のありありとした (leibhaftig)』自己性 (Selbstheit) において把握する意識であり、つまり […] 自分のまなざしがそれへと向かいかつまた自分の直観のうちで『それ自身として与えられて (selbst gegeben)』くるような何らかの或るものについての意識」である (Hua III/1, 14f.)。

「原的」や「生身のありありとした」という語は、それに対応する非-原的なものと対比すると分かりやすい。対象が原的に与えられるのではないケースとして、フッサールはたとえば「想起的に」意識される場合や、「写像的に」意識される場合 (Hua III/1, 233)、そして「記号表象 (Zeichenvorstellung)」(Hua III/1, 236) を経由する場合や、「自由想像 (freie Phantasie)」の場合を挙げている (Hua III/1, 235)。このうち、記号表象を通じて意識する場合について

³ ただしフッサールは、「すべての本質にはそれに対応する個物が実在する」と考えているわけではない。『イデーニ I』におけるフッサールの叙述に倣い、本文中では説明の簡単のために、実在する個物としての事実を考察の範囲を限定した。しかし実際には本質に対応する個物は実在しない場合もある。逆から言えば、実在しない個物、たとえば想像上の個物にもそれに対応する本質が存在するのである。たとえばケンタウルスは空想上の生物であるが、ケンタウルス一般に当てはまる性質を論じることは不合理ではない。「想像というものは […] きわめて完全に明瞭なものであることがありえて、その結果それは、完全な本質把握や本質洞察を可能ならしめるものなのである」(Hua III/1, 146)。

⁴ たとえば Rudolf Bernet、Iso Kern、Eduard Marbach はフッサールの本質直観についての優れた概略を提示しているが、本質と事実の関係に関しては、彼らはもっぱら、本質の事実への「適用 (Anwendung)」、すなわち事実が本質に依存する関係のみを強調している (cf. Bernet, Kern, Marbach, chap. 2, §2)。しかし本文でも述べたように、本質と事実の依存関係は実際には双方向的なものであり、本質もまた事実を要請する関係にある。George Lanteri-Laura が適切に指摘しているように、「もし [範例となる事実的] 客観がまったく存在しなければ、本質は現れることができないだろう」(Lanteri-Laura, 72)。したがって、「[形相的な] 現象学的意識の起源と地位を最も良く示す表現は、『我思う、故に我あり (cogito, ergo sum)』でも『私は世界を思念する (Ich denke die Welt)』でもなく、『世界は [事実として] 現れる (le monde apparaît)』ということになる」(Lanteri-Laura, 71)。また、この問題を深く掘り下げた代表的な論者はデリダである。デリダが本質と個物の相互依存関係をどのように定式化したのかについては第四章を参照。

は、内容的には第一章第三節で「記号的思考」として言及したものと同一である。「想起 (Erinnerung)」は過去の知覚を呼び起こす「再生産的な (reproduktiv)」働きであり (Hua III/1, 233)、たとえば過去に見た馬の姿を思い出す場合である。自由想像は想起を素材としてそれを任意に作り変える⁵。たとえば過去に見た馬と人間の記憶を繋ぎ合わせて半人半馬の怪物、ケンタウルスを想像する場合などである。「写像 (Bild)」意識については、フッサールは「デューラーの銅版画『騎士と死と悪魔』」を引き合いに出して説明している (Hua III/1, 252)。この絵を鑑賞するとき、まず言えることは『一枚の銅版画』というその事物、つまり […] この一枚の版画』という一個の物体が眼前に知覚されているということである (Hua III/1, 252)。しかしそれだけではない。われわれが化学者のように眼前の版画の物質的な組成に興味を持つのではなく、一人の鑑賞者として絵と対峙しているのであれば、意識が向けられているのはこの物体そのものではなくて、『写像において』描き出された実在物、もっと正確に言えば、『模写されたところの』実在物、つまり、肉と血とを備えた騎士等々である (Hua III/1, 252)。このように、写像意識は何らかの像を通じてそれが描き出す対象を志向する働きである。しかし想起、想像、写像意識、記号思考においては、それぞれの仕方で対象が意識されているにもかかわらず、そのいずれにおいてもその対象は実際には与えられていない。この場合われわれはむしろ、何らかの代理的な表象を経由して対象を単に思い描いているに過ぎない。しかし反対に、知覚のように対象が原的な仕方で「直観」されると言うときには、まさに対象そのものがいかなる媒介も経ることなくそれ自体として直接に与えられるのである。

したがってフッサールが敢えて「直観」という語を本質直観にまで拡大したことは、決して言葉のアナロジーの安易な乱用によるものではない。そうではなく、対象の与えられ方の直接性という点で個的直観と本質直観の様式が共通していることに着目したからなのである。この点において「本質観取もまたまさに直観に他ならないのであり、同じく、形相的対象もまさに対象に他ならないのである」 (Hua III/1, 14)。「個的直観もしくは経験的直観によって与えられてくるものは、個的な対象であるが、それと同様に、本質直観によって与えられてくるものが、純粹本質である」 (Hua III/1, 14)。

さて、たしかに個的直観と本質直観という二つの直観は明確に区別されるのだが、しかし「本質直観の根底には、個的直観の主要部分が、つまり個物が現出し観られているということが存する」 (Hua III/1, 15)。知覚においてであれ、あるいは想像においてであれ、何らかの仕方で個的な赤が現われていなければ、われわれは赤の本質を直観することはできないだろう。赤の本質を直観するためには、個的な赤を、範例として直観している必要があるのである⁶。

⁵ 想像作用について詳細は Hua III/1, §111ff.参照。

⁶ そればかりか、本質直観は感性的なレベルにおいては個的直観とまったく一致する。したがって個的直観から本質直観への移行は、いかなる感性的なレベルでの変更を意味するものでもない。たとえば赤の本質を直観するとき、そこには同時にやはり個的な赤も直観されているのであり、意識の作用が個的直観から本質直観に切り替わるとしても、それによって

〔本質直観に〕「対応する」個物へと自由にまなざしを向けるという可能性と範例的意識を自由に形成するという可能性なしには、いかなる本質直観も不可能である。——同様にまた反対に、〔…〕個的に観られているものにおいて範例化されている本質へと自由にまなざしを向けるという可能性なしにはいかなる個的直観も不可能なのである。
(Hua III/1, 15)

したがって個的直観と本質直観は原理的に区別されながらしかもつねに並行関係にあり、互いを要請し合い、いつでも一方から他方へと移行することができるような関係にある。この関係は、事実と本質との上述の相関関係とパラレルに対応するものである。

個的直観と本質直観との絡み合う複雑な関係は、純然たる想像による自由変更の理論において一層深く考察される。すでに『イデーニ』でも、本質探求における「自由な想像の優位」(Hua III/1, 145) や、「本質探求の自由は想像における操作を必然的に要請する」(Hua III/1, 148) ことが言われているが、自由変更の理論が体系化されるのは後年になってからのことである。それにしてもなぜ本質を探究するために想像の働きが必要とされるのだろうか。以下では主に『経験と判断』第三篇を参照しながら自由変更の理論を整理することしよう。なお以下本章では、多くの引用箇所においてフッサールがそうしているのに合わせ、特に断りの無い限り、「本質」ないしそれと同義の「純粹概念」ということで主として形態学的本質を念頭に置いている。そしてそれとともに、「本質直観」ということで形態学的本質の直観を想定している。

フッサールが当該箇所では問題にしているのは、普遍性の構成である。そもそも本質は、あらゆる事実性の制約から免れているという意味で無制約的な普遍者として特徴づけられていたのだ。したがって本質には、事実的制約を超えた無制約性が保証されていなければならない。すなわち、事実的世界に関わる経験的普遍性から、本質の純粹普遍性への昇華が必要なのであり、そしてこの昇華は、事実性との結びつきからの完全な解放によってのみ果たされるのである。そのための具体的な方法こそが、まさに純然たる想像による自由変更なのである。

赤の個的直観がそれと異なる何か別の感覚質(青や緑のような)に変化するわけではない。そうではなくこの切り替えはむしろ、現象学的還元と比せられるような、見方の変更を意味する(Lanteri-Laura, 67ff.)。Lanteri-Lauraはこの見方の変更を説明するために、われわれも先ほど引用したデューラーの銅版画「騎士と死と悪魔」の例(Hua III/1, 252)を引き合いに出す(Lanteri-Laura, 60)。写像意識の働きによって、この銅版画においては「彫刻された葉が〔写像客観として主題的に〕現れるのであり、それとともに現れている線描の束それ自体は、知覚対象として〔主題的に〕は見られていない」のであった(Lanteri-Laura, 60f.)。これと同様に、本質直観における個物もまた、それ自体として本質直観の主題とはなっておらず、その本質直観の主題となっている当の本質を現出させるための単なる範例としてのみ直観されているのである。

そもそも普遍性は、根源的には連合的综合によって構成される⁷。さしあたって「連合 (Assoziation)」とは、「根源的受動的に同等者同士の綜合をうちたてる」働きであると言われている (EU, 385)。つまり、共通の特性によって多数の個物を結びつけ統一する働きである。ここでフッサールが指摘するように、それらの個的对象は「同一者 (dasselbe)」ではなく「同等者 (das Gleiche)」である (EU, 388)。前者の「同一者」では個物がそれ自体においてそれ自体に対し同一である (たとえば、明けの明星と宵の明星が同一の存在者であるというような場合) のに対し、後者の「同等者」では複数の個物が同等の契機を持つのである (たとえば、あの事物とこの事物が同等の赤色を持っているというような場合)。まさにこの同等という関係こそが、普遍性の基礎となる。つまり、多数の個的对象が与えられている場合、それぞれに異なる特性には相互に区別が生じるのに対し、同等の特性には或る「重なり合い (Deckung)」が生じるのである (EU, 387)。たとえば複数の個物が与えられて、これらの個物が同等の赤色を保有している場合には、これらの赤は重なり合い、ひとまとめにされる。そしてこのような重なり合いの中で、共通の性質であるところの赤が、「重なり合いに基づいて際立つ者 (das Eine)、同一者」として浮かび上がって来るのである (EU, 391)。それはもはやあの事物の赤やこの事物の赤といった個別の赤ではない。むしろそれは赤一般として、これらの個々の赤に共通に見出される一般的対象、すなわち普遍者である。赤一般のような普遍者によって考えられているのは、決して諸個別対象のあいだの同等性ではない。

ここに生じた一者は対象の部分として、部分的同一者として、対象に含まれるものではない。そうだとすれば、それは至るところにある同等者というに過ぎず、同等者は相互に交差する〔同等という〕関係に立つことになる。 (EU, 391)

したがってそれは結局いくつかの個的な赤に依存する或る関係性の別名でしかないということになる。しかし赤一般はもはやそういった個的な赤とは独立にそれ自体ひとつの対象として志向されている。いましがたわれわれはフッサールとともに同一性と同等性を区別したが、赤一般はまさにそれ自体一個の対象として独立の同一性を持つのである。それゆえ「〔赤一般のような〕一者は同等者のうちに繰り返し〔複数のものとして〕現れるのではなく、ただ一度だけ〔すなわち唯一のものとして〕現れるが、しかし多くの対象のうちに与えられる」 (EU, 392)。フッサールは普遍者としての赤一般が個的な赤に含まれるというこの関係を、自ら「プラトン流の言い回し」 (EU, 397) と述べているように、「分有 (Teilhabe)」と呼んでいる (EU, 392)。重なり合いの綜合から普遍者が生成するプロセスについては、本

⁷ 『経験と判断』第三篇では、まず第一章が経験的普遍性に当てられ、次に第二章が純粹普遍性に当てられている。連合的综合による根源的構成はこのうち第一章の冒頭に編入されている。しかしだからといって、まず連合的综合によって経験的普遍性が構成され、そのうちに経験的普遍性を変更することで純粹普遍性が獲得される、というわけではない。純粹普遍性は、それはそれとして経験的普遍性とは独立に、やはり連合的综合によって構成される。

論文第六章でもう一度触れる機会があるだろう。

こうしてわれわれは普遍性の一般的、根源的な構成過程を確認したので、次に経験的普遍性と本質の純粹普遍性の相違点を見てみよう。まず経験的普遍性は、われわれの住む事實的、実在的な世界に原理的に結びついている普遍性であり、したがっていまだ事實性の制約を免れていない。「経験的普遍性は現實的で実在的な可能な個物をその領分とする」ところに限界を持っている (EU, 409)。また、経験的普遍性は「さしあたって同等物や単なる類似物に基づいて、そのように与えられる対象の事實的な経験において獲得される」のであり、したがってつねに「個物のさらなる経験を先取りの予描するひとつの地平を有している」 (EU, 409)。つまり経験的普遍性も普遍性である以上は原理的に無限の個的对象を包摂する。しかし経験的普遍性のこの無限の範囲はわれわれの事實的世界という一個の世界の内部に限定されており、つまり飽くまでもわれわれの現実の経験において偶然出会われうるかぎりにおける未知の無限の対象を含むというに過ぎない。したがって事實的世界における無限の対象の認識は、結局のところは経験の有限性に拘束されている。経験的普遍性は、有限数の認識において偶然与えられた有限個の対象を範例とせざるをえない。それゆえ「経験的に獲得された種やより高次の類は『偶然的』」なのである (EU, 409)。

これに対し純粹普遍性はより広く、われわれの経験的世界を超えた対象をも含む。経験的普遍性の偶然性ないし事實性に対置されるのが、純粹な普遍性の「アプリアリな必然性」である (EU, 409)。

純粹概念の形成は、事實的に与えられる出発点の偶然性やその経験的地平の偶然性に依存しておらず、また、その開かれた領分は〔経験的地平のように〕いわば単にあとになってからという仕方で捉えられるのではなく、まさに始めからアプリアリに捉えられる。(EU, 409f.)

しかも純粹普遍性には「事實的な進行可能性の無限性が明証的に与えられている」という (EU, 410)。つまりフッサールの主張によれば、純粹な普遍性は実際に無限個の個物を範例としているということである。この意味で、経験的普遍性の無限性がいわば一定の限定のもとでの無限性であって結局は有限性の制約下にあったのに対し、純粹普遍性の純粹たる所以であるこの無限性はまさに掛け値のない真の無限性であると言えるだろう。

したがって当然問題になるのは、純粹普遍性のこの純粹性ないし無限性が一体どのようにして確保されうるのかということである。フッサールはまさしく自由変更の手続きによってこの困難を解決することができると考えている。しかしわれわれは、自由変更が本当に問題を解決しているかどうかという点で懐疑的な判断を下すことになるだろう。

純粹普遍性を構成するために最も重要なことは、当の普遍者が持つ事實的世界への結びつきをどのように首尾良く切り離すかということ、したがって事實の乗り越えである。なぜなら、すでに指摘しておいたように事實的なものは有限性、偶然性に支配されているのだから。

ら、この事実性の影響を被るとすれば、当の普遍者は結局この偶然性に拘束されてその普遍性を有限な範囲に限界づけられてしまうことになるからだ。しかしフッサールによれば、純粋な普遍性は無制約的な無限性を内包するのでなければならない。したがって「先所与的な現実〔実在的な世界〕とのあらゆる結びつきが注意深く実際に除去され」ねばならないと言われる（EU, 423）。要するに、「経験的に直観された個物の『自然的要請』〔…〕と経験的世界への定位が意識的に『宙づりにされ』ねばならない。そうすることで初めて、形相の『純粋に概念的な本質』という資格が〔…〕生じうる」のである（Hopkins 1997, 165）。

そのためにフッサールが訴えるのが純然たる想像である。経験的な比較によって普遍性を直観する場合には事実的な世界の内部に制約されざるをえない。しかしフッサールは、自由な想像対象であれば、この制約から脱して純粋な本質を獲得することができると思う。際限のない自由勝手な変更過程の最中には様々な「変項 (Variante)」の多様性が産出される。しかもこれらの想像対象は、実在的世界において経験される対象が有限数であるのとは対照的に、無尽蔵に産出されるのであり、したがっておよそ想像可能なあらゆる対象が含まれる。それらは矛盾する差異においては対立し合うが、同一の共通面においては重なり合い、次第に共通する一般的本質が不変項として持ちこたえて浮かび上がってくる。このように浮かび上がってきた普遍的本質は無限の可能な諸個物を範例とするがゆえに事実的世界の有限な制約から解放され、いまや「特別に自由」であると言われる⁸（EU, 415）。こうして純粋普遍性が獲得されるという。以下ではこの自由変更についてより深く検討していく。

第二節 自由変更による事実の乗り越えについての考察

a. 事実の乗り越えに関する問題の提示

純粋普遍性としての本質は、以上見てきたような自由変更によって、事実との関係から解放されることで初めて獲得される。しかしこの方法の妥当性については、必ずしも自明ではない。そこで次に、自由変更の妥当性に関する或る問題点を取り上げることしよう。それはフッサールにおいて自由変更が保証するとされている無限性に端を発している。

本質直観の純粋性は自由変更の働きに基づいているのであり、その純粋な普遍性が経験的な普遍性と区別されるのは、自由変更の過程が無限の可能な個物を包括するとされるからであった。しかしここでひとつの疑問が浮かぶとしても当然だろう。すなわち、「もし自

⁸ ただしフッサール自身の記述はもう少しデリケートである。フッサールによれば、「完全に自由な変更作用だけでは、普遍者を純粋なものとして現実に獲得するには不十分である」（EU, 423）。自由変更を行なっても、その対象が「世界のなかの」ものであると想定してしまっている場合、「事実的な世界と関係」してしまうからだ（EU, 423f.）。完全な純粋概念を獲得するためには、「この〔世界への〕拘束を意識し、意識的にそれを働かせないでおき、こうして変更の最大の環境地平をあらゆる拘束や経験妥当性から解放」しなければならないのである（EU, 424）。ここでもやはり、事実性からの切り離しが目指されている。

由変更が無限の可能な個物を生産することを前提とするならば、無限の時間に渡り対象を生産し続ける想像が必要になるだろう。しかし経験的自我だろうと純粹自我だろうと、自我は実際には有限な時間の内部でしか自由変更を遂行することはできない。そうだとすれば、自由変更を実際に無限に遂行することはできないのだから、そこから直観される本質に無限の可能な個物を組み入れることは不可能ではないか。したがって純粹な普遍性を実際に確保することは不可能なのではないか」という疑問である。たしかに、われわれに与えられている時間は有限なのだから、自由変更を実際に無限回遂行することはできない。何が純粹普遍性のこの無限性を可能にするのだろうか。自由変更が実際には有限回しか遂行されえないことそれ自体は、フッサール自身も次のようにはっきり認めている。

〔自由変更の過程で〕形相は、重なり合う変項として自由に任意にどこまでも生産される多様性と関係し、そして開かれた無限性と関係する。しかしこのことは、現実無限に進行することが要請されるとか、すべての変項を現実生産することが要請されるといったこと——つまり、あたかもそのようにして初めて、その後把握される形相が現実にすべての可能性に合致すると確信できるというようなこと、こういったことを意味しない。(EU, 412)

ここで問題になっているのは、事実上の有限な時間から権利上の無限な時間への移行というかなり困難な課題だ。フッサールによれば、この問題を解決するのは自由変更の働きに伴う「任意の (beliebig)」という体験様相である (EU, 412)。「変更作用のどの多様性にも『任意に以下同様 (und so weiter nach Beliebigen)』というこの注目すべきとりわけ重要な意識が、本質的に属している」(EU, 413)。そしてまた、『『任意の』』ということは「…」本質直観という作用そのものの根本性格に属している」という (EU, 422)。したがって、任意性の意識は自由変更や引いては本質直観にとって本質的なものである。

ここで任意性ということでは要するに、自由変更に際しては具体的に任意のどのような変項を想像しても結果が変わらないことが意識されているということだ。自由変更にとって、「その過程にどのようなものが歩みを共にするか、…」私が〔変項として具体的に〕何を保持しているか、といったことはどうでもいいことなのだ」(EU, 413)。たとえば物体には「延長を持つ」という性質が本質として含まれる。われわれはこの物体の本質を直観するために、どのような物体の想像から始めることもできる。たとえば、ボールや本や机の想像から始めてもよい。そして様々な物体を想像していくなかでわれわれは、どの物体も延長を持つことに気付く。そして次第に、およそ一般にどのような物体も延長を持つということ、延長を持たないような物体は背理であるということ、そしてもうこれ以上どのような変項を想像したとしても、この点で結果は変わらないだろうということ、意識するに至るのである。こうなればもはや、実際に無限の変項を生み出さずとも、有限な数の想像をするだけでも良いということになる。「われわれが〔自由変更によって〕はるかに生産

を続けて実際の直観の系列を拡大していくか、それともはるか以前に〔自由変更の〕進行を中断するかにかかわりなく、〔多様性のなかで持ちこたえて浮き上がってくる本質的性質が〕同一のものであり続ける〕ことには変わらないとされる (EU, 413)。こうして、フッサールによれば、自由変更は事実上は有限な時間において遂行される他ないにもかかわらず、無限の時間に渡って遂行されたのと同じ効果が保証されるのである。ここから、本質の範囲には「無限数の可能な個物」が内包されているということも言われうる (EU, 423)。しかし後述するように、この任意性の意識はすでにアプリアリの必然性と相関している。われわれは後で、このアプリアリの必然性から再び任意性の意識について検討することにしよう。そうすることで、任意性の意識というフッサールの想定がなお抱えている問題点が浮き彫りになるだろう。

b. Lohmar の見解

任意性の意識がこのように無限の変更作用を先取りするものであるとすると、今度はその先取りの妥当性が問題になるだろう。Lohmar はこれと同じ問題を、いくつかの観点から考察している。Lohmar はまず根幹となる二つの問いを次のように定式化している (Lohmar, 67)。まず第一の問いは、自由変更の限界への到達可能性に関わる。

- a) 変更を「もう十分に」遂行したということはどのように確かめられるのか？ つまり、どのような方法によって、「際限のない変更」においてイデア的なものに接近することができるのか？

第二の問いは逆に、自由変更が行き過ぎてこの限界から離脱してしまうことの禁止に関わる。

- b) どのようにして、私は範例を変更する際「離れ過ぎる」〔その概念の限界を越え出てしまう〕ことがないということを信じられるのか？ 私はこの概念の一般的な内容を〔あらかじめ〕知っているというのだろうか？

これら二つの問いは、結局は自由変更の限界画定というひとつの問題をその限界線の内側と外側から指摘するものである。

まず一方の a の問いでは、求められている本質に帰属する諸可能性を網羅する範囲を画定する限界線にいかにして到達することができるのか？ が問われている。この限界への到達が、われわれの自由変更が十分に諸可能性を通覧し純粹普遍性に達したことを保証するのである。この問いはすでにわれわれが前項で提起したのと同じ問題である。つまり、フッサールによれば自由変更によって初めてイデア的对象に到達することができるかとされているにもかかわらず、そのために必要なあらゆる諸可能性の想像を実際には完遂することがで

きないという問題である。a の問いは、自由変更の限界を、そこへの到達可能性といういわばこの限界線の内側からの観点によって問うのである。

他方の b の問いは反対に、われわれが提起しておいた問いあるいは a の問いによって問われていたあの限界線を、その外側から問うたものである。

〔自由変更の過程を〕完全な自由が支配しているというわけではない。なぜなら変更は同一の経験〔つまりいま求められている本質の範囲内の経験〕についての変更に留まるし留まらねばならないのであり、したがってまたそれは、完全な変更ではなく、つまり〔いま求められている〕類型の限界を越え出してしまうような変更ではないからである。
(Lohmar, 80)

つまり b の問いでは、それ以上の行き過ぎた変更によって本質の範囲が破綻することを禁ずるような、そういう限界線がどのように画定されうるのかが問われている。そしてこの限界線は、先ほど a の問いで問われていた自由変更のあの限界と同じものなのである。

たとえば「机」の本質を自由変更によって直観するためには、机の諸可能性を網羅的に想像してみる必要がある。白い机や黒い机、高い机や低い机など、あらゆる机の可能性を想像してみなければならない。もちろん実際には机の可能性のすべてを想像し尽くすことはできない。可能的な机は無限に想像されうるからである。しかし数的には無限だとしても、そこには或る限界も存在している。なぜならどんな可能的な机も、机の本質の範囲内に収まらなければならない、つまり机の特性を持ち合わせていなければならないという制約のもとにあるからである。われわれが机をあれこれ想像するのは自由だけれども、行き過ぎてたとえば花瓶のようなものを想像してしまったとしたら、この想像された存在者（花瓶）はもはや「机」の本質の範囲内には属さない。ここに「机」の本質の限界がある。「机」として想像することが許容される限界内が机の本質の範囲の全体であり、この限界外では、机として想像することが許されない、もはや机の本質の範囲を越えているというわけである。こうして机の本質がどのようなものであるか、つまり机の本質の限界線がどこにあるのかが画定されるのである。自由変更のこの限界は、われわれがすでに「無限性」あるいは「任意性の意識による先取り」と呼んでいたものがあらかじめ設定する限界なのである。

Lohmar はこの問題に対し、派生的な問いをさらに三つ立ててこれらを検討している。ここでそのすべてを仔細に紹介することはしないが、Lohmar がこれらの問いを通じて提示しようとしている主張のうちの主たるものは、自由変更によって吟味されている当の概念に暗に付着している事実性が、自由変更の限界を規定するというものである。概念は発生的に、その原型となる受動的に獲得された類型を持つ。類型はいったん獲得されると、その後の知覚を規定するようになる。「この類型による予描が、形相的方法における想像変更の限界にも決定的に関わっている」という (Lohmar, 82)。とはいえこの類型はまだ曖昧で前言語的であり、厳格な定義を持つわけではない。それはわれわれ自身の具体的な知覚の歴史と、共同

体のなかでの会話を通じた折衝によって漠然と規定されているに過ぎない。それはたとえば、良く見知っているはずのひとの顔を誰かに言葉で説明することが困難であることにも現れている。Lohmarによれば、自由変更はこのような曖昧な類型に基づく曖昧な概念を明確化する操作なのである。

彼自身が挙げている例をここでも取り上げてみよう (Lohmar, 87)。たとえばヨーロッパ人にとって、「座るもの (etwas zum Sitzen)」とは地面から高さのある椅子のことを意味している。椅子がヨーロッパ人にとっての座るものの類型である。したがってヨーロッパ人が「座るもの」という概念に自由変更を施すなら、高さの無い椅子はもはや座るものの想像可能性の限界を逸脱してしまうだろう。こうして高さの無い椅子は座るものの本質に含まれないことになる。しかし多くのアジア人にとって、座るものという概念にはござや座布団といった、地面から高さの無いものをも含む。したがってヨーロッパ人が普遍的な本質だと見做した「座るもの」の概念は、実はヨーロッパ文化に依存した概念に過ぎなかったのである。一見すると諸文化から中立的に見える概念も実は文化的意味を含んでいるのであり、この文化的意味こそが、自由変更の際にその限界を暗に規定しているというわけである。

また、概念に暗に沈殿している文化的意味を仮に一掃したとしても (しかし Lohmar はこの想定をおそらく不可能なことと見做している)、さらに深刻な問題が残っているという。つまり、どんな純粋本質にも気づかれないうちに事実性が紛れ込んでいて、この事実性を切り離すことはできないというのである。再び Lohmar 自身の例にしたがって、フッサールが純粋本質として取り出しうると考える「音」の本質について考えてみよう (Lohmar, 89)。フッサールによれば、純然たる想像によって自由に変更し産出された様々な音を駆け抜けることで、われわれの経験的世界への拘束から断ち切られた、あらゆる音に共通の「音」の本質を直観することができるとする。しかし「音」という概念を仔細に観察してみると、すでにこの概念には本質的に、「この地上で、つまりこの事実的な経験的世界で聞かれるもの」という暗黙の意味が含み込まれている。われわれが何らかの音を想像するときには、暗に「われわれのような人間がこの地上で聞く音」を想像しているのであり、したがって内世界的で経験的な音を想像してしまっている。われわれのあらゆる概念にはもともと実在的つまり事実的な存在者との連関のただなかでこれらと不可分な関係を持っているのである。このことは、概念に付着している文化的意味よりもさらにいっそう根深い次元での、つまりそもそもこのわれわれの世界に存在する人間という種それ自体に固有の事実的制約を示唆している。したがって世界とのこの事実的連関が断ち切れねばならないのだが (EU, 423f.)、フッサールはそれがどのように可能になるのかについて言及してはいない。

Lohmar の以上の解釈は、本質の純粋普遍性という想定が実はかなり維持困難なものであるということを露呈させる。なぜなら Lohmar が指摘しているように、あらゆる普遍性には事実との上述のような還元不可能な結びつきがあり、そしてそれこそが自由変更の限界を暗に規定している以上、事実との関係を断ち切ることで初めて可能になるものである純粋普遍性は決して成立しないからである。

c. Sowa の見解

Lohmar の解釈に反対し、Sowa は本質の純粋性の定義を彼の言うところの「赤ずきん基準 (Rotkäppchen-Kriterium)」に置いている (Sowa, 22)。

それ〔赤ずきん基準〕が主張するのは、記述的概念がまさに純粋であり偶然的な意味構成要素を含まないのは、その記述的概念が、現実的世界の所与性によっても純粋な想像世界の所与性によっても、この概念にとって本質的な特徴が損失を被ることなくまったく同様に範例化されうる場合である、ということだ。(Sowa, 22)

つまり、Sowa は或る概念が純粋概念ないし純粋本質であるどうかの基準を、この概念が実在的世界においてもそしてまた純然たる想像の世界 (たとえば赤ずきんの物語世界のような) においても、どちらの場合でも変わらず健全に機能するか否かという一点に求めているのである。或る概念を実在的世界と想像世界に交互に置き入れてみて、もしこの概念がその構成要素として含むような意味が矛盾してしまう場合、この概念は経験的普遍性を持つに過ぎなかったということになる。たとえば「イタリアの靴」や「シンデレラの靴」といった概念がそうである (Sowa, 20f.)。これらの概念には、その不可欠な意味構成要素として、経験的事実性や擬似 - 経験的事実性との還元不可能な関係を含んでしまっている。つまり「イタリアの靴」はイタリアという経験的事実と不可分離な関係にあり、同様に「シンデレラの靴」はシンデレラという擬似 - 経験的事実と不可分離な関係にある。したがって「イタリアの靴」はシンデレラの物語世界 (想像世界) では有意味に機能せず、逆に「シンデレラの靴」はわれわれの実在的世界では有意味に機能しない。この赤ずきん基準を満たすのは、たとえばイタリアやシンデレラといった契機から区別された「靴」という概念である。「靴」という概念は、われわれの実在的世界においても、シンデレラの純然たる想像世界においても、有意味に機能する。したがって形相的純化を許容し純粋概念になりうる概念とは、「靴」のように、一見すると単に事実的であるが (なぜならそれは実在的世界でも健全に機能するから)、しかし想像世界に置き入れても有意味に機能する (たとえば赤ずきんの物語世界のなかでもその概念の意味構成要素を失わない) 概念なのである。

しかしこのとき注意しなければならないのが、見かけ上は赤ずきん基準を満たすように見えるが実際には決してそうではない諸概念である。それはたとえば「金」や「オオカミ」といった概念であり、つまり生物と無生物とを問わず自然的な種類に関わる概念である。自然的種類の非純粋性についてはフッサールも指摘していた (EU, §83)。また、Sowa によれば「事物的人工物の概念も、伝統的な理解によれば『経験的』概念であり、したがって不純な記述的概念であるように見えるとしても、実際には (赤ずきん基準によれば) 純粋概念である」(Sowa, 23)。たとえば「ハンマー」という概念は、鉄や木から作られているかも知れない。もちろんこの「鉄」や「木」といった概念は、先ほど挙げられた自然的種類に含まれ

るから、「鉄から作られたハンマー」や「木から作られたハンマー」という概念は純粹概念ではなく単に經驗的で事実的な概念であり、赤ずきん基準を満たさない。しかし「鉄から作られた」や「木から作られた」という事実的意味構成要素を、自由に変更可能な要素へと、つまり「何らかの素材から作られた」という意味へと定立し直してみるならば、「ハンマー」はいまやわれわれの実在的世界の事実性から解放され、赤ずきんの物語世界のような純然たる想像世界へと問題なく置き入れることができる。そして「事物的人工物に妥当する〔以上の〕ことは多くの観念的 (ideell) 人工物にも妥当する」(Sowa, 24)。たとえば「嘘」もそうであるし、「走る」「書く」などの行為もそうである。そして「知覚」、「痛み」あるいは「悲しみ」といった心理的諸概念も潜在的には純粹概念でありうる。

たしかにこの「赤ずきん基準」ならば、想像による無際限の自由変更を必要とせずには本質の純粹(普遍)性を獲得することができそうに見える。こうして Sowa は Lohmar の前述の解釈に対し「自由変更の限界づけに関する方法論的問題は〔…〕見かけ上の問題である」と反論するのである⁹ (Sowa, 33)。しかし Sowa は自由変更に依らずに純粹概念を定立しようとしたので、Sowa において自由変更は、決して何らかの本質や本質法則をそれ自体として積極的に定立する働きとしては考えられていない。そうではなく自由変更は、仮定された本質法則の妥当性を単に吟味するに過ぎない方法へと読み換えられている。つまり Sowa の自由変更は、何らかの本質法則について、その反証が想像されうるかどうかを試みることでこの本質法則の真理性を検証する方法なのである。Sowa はたとえば、「考えられうるいかなる x についても、 x が F であるならば x は G である、ということが妥当する」という最も簡単な本質法則の場合を挙げている (Sowa, 31f.)。この本質法則が正しいとすれば、 F でありしかも G でないような x が想像されることはあらかじめ排除される。したがってもし、自由な変更によって F であるが G ではない何かを想像することができたとすれば、このように想像された事態は当の本質法則に対する反証となる。そしてこの場合、当の本質法則はこの反証に応じて制限されるか、あるいはまったく破棄されざるをえなくなるのである。ゆえに同じことを逆から言えば、自由変更の吟味に耐え、その多様な産出によっても反証を想像することができなければ、そのかぎりにおいて当の本質法則の真理性は確認される。Sowa はそのように考える。

しかしながら Sowa の解釈においても、実際のところ Lohmar の場合と同様フッサール本来の意味での本質の純粹性は失われてしまっている。このことは、自由変更による吟味によって確認された本質法則の正当性が、Sowa にとってつねに暫定的なものに留まることから明白である。すなわち Sowa によれば、反証の産出を試みる自由変更の吟味に耐え抜くことによって確認された本質法則の「永遠真理」としての純粹性は、とはいえ単に「さしあた

⁹ 実際には、Sowa は Lohmar の誤りの原因を、形相的変更を本質法則や事態にではなく概念や類型や対象に向けて理解しようとした点に見ている。しかしこのような指摘自体が、Sowa の「赤ずきん基準」を前提とするものである。この基準が無ければ、純粹概念は無限の可能的対象の自由変更による無限の諸可能性の先取りを必要とするはずだからである。

うて (*bis auf weiteres*)」そうであるということに過ぎないのである (Sowa, 34)。なぜなら、Sowa の自由変更には本質の範囲に帰属する無限の諸可能性の先取りの包摂というあの契機が斥けられているために、本質法則に対する自由変更による吟味は、暫定的なものに留まるからである。つまり、或るときには反証を想像することができなかつたが、また別のときには可能になるということがありうるのである。しかしフッサールにとって、本質はそのなかに属する諸々の可能的対象をあらかじめアプリアリに包摂し尽すのであって、そこに例外の余地はない。これがフッサールにとっての純粋性ということの意味であり、この固有の意味が、純粋本質のアプリアリな必然性の根拠となっている。したがって Sowa が本質の純粋性を擁護するとしても、それは表面上のことであり、実際には Sowa にとっての本質の純粋普遍性はもはやわれわれの事実的な認識の歩みに依存するものでしかなく、内容的には経験的普遍性の水準に留まっている。ゆえに、Sowa もやはり本質の純粋普遍性を確保できているわけではない。

d. 「地平」、「私はできる」、「想像」の観点からの考察

したがって自由変更がフッサール本来の意味で理解されるためには、やはり何としても、あの無限性が、つまり当の本質に含まれる無限の可能的な諸個物をあらかじめ先取りの想像し尽すという実現困難な契機が、避けては通れない難題として要求されることになるだろう。そうすることでしか、有限の時間の認識から無限の時間の認識への架橋は果たされないからである。われわれはこの問題をさらに先鋭化させ、明晰にするために、ここで次の三つの概念を手掛かりとしたい。すなわち「地平」と、それと相関的な「私はできる」、そして「想像」である。以下で明らかになるように、これらの概念は一見してそう見えるほど無縁なわけではないどころか、密接な相関関係にある。ここではもちろん、これらの概念について詳細に検証することはできないが、われわれの考察に役立つと思われる範囲内で見通しをつけることを試みる。

Klaus Held が示唆するように、フッサール自身はこの自由変更の問題を十分に突き詰めていたわけではないが、その可能な解決案としては、地平概念に訴えるという解釈がありうるだろう (Held, 17) (ただし Held 自身はその可能性を示唆するに留まる)。フッサールによれば、そもそも「いかなる経験もその経験の地平を持っている」(EU, 27)。つまりわれわれは、事物知覚に際し、単にそのつど現実的に与えられたその一面のみならず、それがひとつの射映的現出であり、したがってさらなる無限の経験の歩みが可能であるということ意識している (Hua III/1, §44)。事物知覚には本質必然的に、空虚な地平が伴うのである。しかしこの空虚は完全な空虚というわけでもなく、未規定性として、つまりこれから何らかの規定が可能な地平として開かれている¹⁰。ここに、「私はできる」の可能性が相関している。私はい

¹⁰ Fausto Fraioli が整理しているように、次の二つの空虚を区別するべきである。すなわち、「未規定なままの述語という空虚として現れる空虚と、(たとえ極めて微弱でも) 直観的内容を持つ表象の空虚」である (Fraioli, 53)。後者は「明瞭性 (Klarheit)」に関わる概念として

ま見えている事物の裏側にこの事物の空虚な未規定的地平を意識しているが、この地平は「私はこの事物を回してみることができる」や「私はもっと観察を続けて回り込むことができる」などといった「私はできる」の意識との相関によってこそ未規定的なものとして規定されているのである。この未規定性の地平は無限に開かれており、しかも事物にとって本質必然的な形式であるから、この不十全性を克服することは原理的に不可能だが、しかし繰り返される経験の過程で予測の意識が伴うようになる。たとえば同じ事物の様々な面を何度も繰り返し回して見るうちに、われわれはもうこの事物を実際に回してみる前から、その裏面の様子を予測するようになる。

つまり、こうした進行が、他ならぬ経験の行程というものであって、そこでは、先行する現出の空虚な箇所は充填されてゆき、未規定性はより詳細に規定されてゆき、こうして隅々にまで渡って調和的な充実がその絶えず増大する理性力を随伴させつつ進むという仕方、どこまでもことが運ぶわけである。(Hua III/1, 320)

自由変更についても類似のことが言える (EU, §87, d)。つまり自由変更にも、その想像が可能な「範囲 (Umfang)」が、いまだ想像はされていないが想像可能な「任意に以下同様」な範囲として伴っているのである。ここでもまた、「私は想像できる」という「私はできる」の意識が、想像可能な無限の諸個物を可能的に含む範囲の全体を規定している。したがって自由変更において獲得される本質のこの純粹普遍性の開かれた範囲を地平意識との類推から理解することもできるだろう。つまり、自由変更による多様な変項の産出の繰り返しが、この自由変更の過程に「任意に以下同様」という意識を与え、そして求められている本質の範囲を画定する、というわけである。

しかし経験の地平と純粹本質の範囲とを安易に同一視することは危険である。両者のあいだには重要な差異も存在している。そもそも、経験については「地平」という語が用いられるのに対し、ほぼ同様の事態を指しているにもかかわらず本質に対しては「範囲」という語が使われることはあっても「地平」は使われず、このように注意深く両者が区別されている点に注意を払うべきである。「地平」は語感のうえでも、またフッサールの用語としても開かれた未規定性が含意されているのに対し、「範囲」はそうではない。このことに対応して、経験の地平には「当て外れ (Enttäuschung)」の可能性が本質必然的に伴うのに対し、本質の純粹普遍性の範囲にはこのような当て外れの可能性は全く排除されている。つまり、経

の空虚であり、明瞭な直観と対比される判然としない曖昧な直観について言われるのである。たとえば「ランプの灯が消えている場合」がそうであり (Fraisopi, 58)、この場合ランプは明瞭な直観的充実を欠いて曖昧に現前しているだけであるが、まさにこのような状態が空虚と呼ばれているのである。前者の空虚が地平の空虚であり、明瞭性の程度としての空虚とは異なり、完全に充実されるということが原理的にありえない。というのも、地平の空虚は「ノエマの形態論にとっての本質構造」(Fraisopi, 58)としてあらゆる知覚経験に必然的に伴う、未規定性の空虚を意味しているからである。

験の地平の場合に与えられる諸規定は、理性的根拠を持つにせよ蓋然的なものに留まるのであり、経験の歩みはこれまで調和的であったとしても、これからも同様に調和的に推移するとは限らない。ときにはこれまでの事物規定と食い違う経験が与えられることもあり、「場合によっては、全知覚が、いわば爆発して、『相矛盾するような諸々の事物統握』、『事物に関する諸定立』へと、砕け散ってしまう」のである（Hua III/1, 320）。しかし対照的に、本質の範囲にはそのような可能性はまったく存しない。

経験概念の場合と違って、純粹概念〔本質〕の形成は事実に与えられる出発点の要素の偶然性や、その経験的地平の偶然性にも依存しないし、その開かれた範囲も、いわば単にのちに現れるというかたちで設定されるのではなく、まえもってアプリオリに設定される。〔…〕〔経験的概念が当て外れの可能性を持つこと〕に対して純粹概念の場合には、あらゆる経験に先立って更なる〔想像の〕進行の原則が提示され、したがって転倒や抹消〔という当て外れ〕の危険が排除されているがゆえに、事実上の無限の進行可能性が明証的に与えられている。（EU, 409f.）

そもそも経験に不可避免的に当て外れの可能性が伴うのは、経験の与えられ方が偶然的であることに由来する。経験の進行はつねに偶然的である。たとえば「犬」についての経験は、帰納的に「犬」を規定していくが、しかしいつでもいままで出会ったことのない未知なる犬に出会う可能性が開かれている。経験の地平のこの偶然性¹¹に対し、自由変更における可能な想像の範囲は、アプリオリな必然性を有している。というのも経験の地平に対する規定が偶然に支配されていたのに対し、この想像の範囲においてわれわれは自由だからである。「変更作用が特別に自由であるのに対して、〔現実の〕個物の経験はすべて完全に一定の〔偶然的な〕枠に縛られている」（EU, 415）。変更作用の場合は、想像可能な諸対象を（当の本質のアプリオリな範囲内であれば）先取的に完全に想像し尽くことができるとされるので、そこには経験の地平の場合のような例外の可能性はあらかじめ排除されているのである。フッサールにおいて、経験の地平は「私はできる」の意識と相関しているのであった。同様に自由変更の範囲にも「私は想像できる」というかたちでその類比物が伴っている。経験の場合に私が実際に対象を回転させたり、対象の裏側に回り込んだりすると同様に、自由変更の場合でも私は想像において同じことをする。そしてフッサールにとって「私は想像できる」のこの自由はその他のあらゆる「私はできる」のなかでも究極的な完全性の水準に位置づけられていると言える。なぜならフッサールの主張によれば、私は想像においては

¹¹ そもそも地平という概念は、その発生史の当初から様相概念と密接に連関していた。「〔フッサールが地平概念の基礎を確立した〕『論研』第六研究の改訂作業において、それまでの版の記述に反して自覚されたことは、地平の構造の本質的に『様相的な』本性である」（Fraisopi, 66）。したがって、本質必然性というより広い意味での一種の様相概念を理解するために地平が鍵になるということは、むしろ自然な成り行きなのである。

かなる当て外れに遭遇することもなく、目指されている本質の範囲に属するすべての可能な個物を想像し尽くすことができるのでなければならないからである。フッサールにおいては、この全方位的な「私は想像できる」の意識が持つ網羅性、完全性が、有限な認識と無限の認識とを架橋し、本質真理の認識を正当化するのである。

われわれは Lohmar が指摘した制約を、想像の問題として読み直そう。Lohmar はヨーロッパ人にとっての「座るもの」という概念に付着している文化的意味に応じて「座るもの」の本質もまた制約されると考えたが、これは誤りだろう。なぜなら、Lohmar は概念の明確化と形相的純化とを混同しているが、フッサールが求めているのは概念の意味の限界の画定ではなく、或る共通の特性を想像することのできる限界の画定だからだ。つまり自由変更の限界は、それによって産出された変項がわれわれの持っている概念に照らして奇異なものかどうかという点にではなく、それが当の共通の特性（本質）の範囲内で健全に想像可能であるかどうかという点にあるのである。

もし自由変更が Lohmar の想定するように概念の明確化を目標としているなら、たしかにその限界は受動的に与えられた経験的な概念の意味内容によって画定されるだろう。たとえば、Lohmar の言うように、ヨーロッパ人にとって「座るもの」という本質にござや座布団は含まれないということになるだろう。しかし様々な文化伝統に応じて「座るもの」の概念が異なるのは当然であるが、「座るもの」についての本質とは、むしろそれらの文化依存的な、つまり事実的で相対的な「座るもの」の全体を包摂する純粹普遍性を持つものである。つまり自由変更はそもそもこのような事実的拘束を突破するためになされるのであるから、われわれの文化に照らして馴染みがあるかどうかということは、自由変更の限界画定には関係がない。むしろ、それが奇異なものであるかどうかではなく、それを想像することができるかどうかということだけが、自由変更の限界を規定する。ヨーロッパ人にとってござは「座るもの」という概念に包摂されないとしても、ヨーロッパ人が様々な自由な変更のなかでござを想像することができないというわけではない。ござを一度も見聞きしたことのないヨーロッパ人にとっても、様々な想像のなかで「座るもの」の座高を高くしたり低くしたりしているうちにござの想像に達すれば、椅子だけでなくござをも含むより広範な「座るもの」という概念を手に入れることができる。したがって自由変更の限界は、概念に付着している文化的意味内容によってではなく、想像可能性の限界によってのみ画定されるのである。想像可能性の限界は文化的意味の限界よりずっと広い。

Lohmar の例のなかでのヨーロッパ人の誤りは、ヨーロッパに固有な「座るもの」概念に含まれる意味構成要素によって引き起こされたものではなく、想像が及ばなかったという一事によるのである。もし普段の概念からの逸脱ということであれば、世界無化によって取り出される超越論的主観性という本質は少なくとも現象学の初学者にとってはあまりにも奇異であり、すでに日常的感覚を超えている。それでも超越論的主観性という本質が本質として獲得されるのは、少なくとも『イデー I』のフッサールによれば世界無化が現に想像可能だからである。共通の特性が諸想像変項のあいだに確認されるかぎり、どれほどわ

われわれの概念の慣習に反していようと、想像変更は続けられるべきであるし続けられうる。なお Sowa の場合は反対に、想像世界への置き入れという「赤ずきん基準」に形相的純化の基準を置いたこと自体は正当であったが、自由変更の意味内実がかなり修正されているため、フッサールの意味での自由変更を擁護することには成功していない。

とはいえ Lohmar の指摘した事實的諸制約が必ずしも外的外れであるというわけではない。たしかに、われわれの経験的概念の意味内容によって自由変更の限界が引かれるわけではないが、しかしそれら経験的概念という事實的諸制約は既成概念となってわれわれの想像力を制約するのである。つまり Lohmar の指摘する文化的制約は、われわれの想像の自由な活動に干渉するという仕方で拘束力を持つ。そしてまた、「音」の概念に付着するような「この地上で人間に聞かれる」という事實的意味も、文化的意味より一層根源的な仕方で拘束力を持ち続けるのである。たしかにヨーロッパ人がござや座布団を想像することは決して不可能ではないが、しかしこの想像は椅子という既成概念から出発せざるをえないだろう。そして、一度も現代文明に触れたことがない古代人がコンピュータや携帯電話を想像したり、一度も地球外生命に触れたことのない人類がそれを想像する場合には、より一層困難だろう。自由変更理論における事実の乗り越えの困難さは、われわれの日常的概念に経験的意味が構成要素として含意されていることにあるのではない。そうではなく、それは想像がつねにすでに事実との結びつきを保っているというところにあるのである。

フッサールは想像の自由に全幅の信頼を寄せている。本質の純粹普遍性の範囲に当て外れの可能性がまったく存しないのは、想像が決して当て外れに遭遇することがなく、すなわち想像が当の本質の範囲を十分に網羅しうるほど絶対的に自由だと考えられているからである。想像へのこの信頼が自由変更の範囲のアプリオリな必然性を保証している。しかし想像は本当に完全なのだろうか？ 想像において、本当に当て外れに遭遇することがないのだろうか？ われわれはむしろいつも、想像の深い森のなかを、手探りでさまようのではないだろうか？ 「コロンブスの卵」という言葉が示唆しているように、いちど具体的に想像できてしまえば何ということのないことでも、新しい発想を想像することは決して容易なことではない。われわれは習慣化された既成概念に制約されざるをえないからである。たしかに、これまで考えたこともなかったようなものを想像することはありうる。刷新を促す新しいアイデアというのは一般にそういうものだろう。しかしそれは決して容易ならざるものだからこそ、価値あるものとされるのである。

第三節 有限から無限への飛躍という問題

このように考えてみると、フッサールが想定する「私は想像できる」の完全性は疑わしく思えてくる。自由変更において想像がすべての可能な個物を網羅することができるのは、経験概念と異なり本質の範囲は「まえもってアプリオリに設定される」からであった (EU, 410)。そして「まえもって設定されるということは、それがすべての経験的な個物に規則 (Regel)

を提示できなければならないことを意味する」(EU, 410)。つまり、目下の自由変更によって探求されている本質に属する個物がどのようなものであるのかはあらかじめ規則としてアプリアリに設定されているということである。それでは、自由変更の進行がつねに規則づけられており、一定であるということ、しかも無限の多様な個物を想像によって産出し続けてもなおそうであるということ、何によって裏付けられるとされているか。それは「以下同様」の意識によってである。

多様な変更作用のあらゆる過程には本質的に、「任意に以下同様」という顕著な、そして決定的に重要な意識が含まれているのだ。それがあからこそ、「開かれた無限の(offen unendlich)」多様性とわれわれが名づけるものが与えられる。この多様性は[……]われわれが[想像によって]遥かに[個物の]生産を続け、[……]実際の直観の系列を拡大していくか、それとも遥か以前に進行を中断するかにかかわりなく、その同一性を維持するのである。(EU, 413)

つまりフッサールによれば、自由変更においては、想像によって多くの個物を産出していくなかで、この産出は特定の本質規則に則った仕方これまでと同様にこれからも以下同様になされるということがつねに意識されているというのである。しかもこの規則は、アプリアリなものとして意識されるという。

われわれはすでに、自由変更が必然的に任意性の意識を伴うことを確認しておいた。明らかに、任意性の意識は変更作用の経過がこの「以下同様」の意識によってアプリアリに予描されることと不可分のものである。つまり、多様な物体を変項として想像するなかでやがてわれわれが「これ以上どのような物体を想像しても、延長を持つということには変わらないだろう」という意識を持つ場合、物体についてのこれからの想像は、物体についてのこれまでの想像と同じ形式を持つだろう、ということがアプリアリに前提されているわけである。もし物体についての想像の形式がこのようにあらかじめアプリアリに定まっているならば、具体的にどのような物体を想像するかということや、いくつの物体を想像するかは問題ではなくなる。つまり、任意に選択して良いということになる。なぜなら物体が延長を持つということは物体の自由変更のアプリアリな形式としてあらかじめ定められているからである。したがって、この「任意に」という意識はつねに「以下同様」の意識による自由変更の進行のアプリアリな予描とセットで初めて理解される。アプリアリな予描とひとつのものである任意性の意識と「以下同様」の意識こそが、事実上は決して完結することのない自由変更の過程を、無限の彼方において権利上完結させ、こうして純粋な本質を直観することを保証するのである。それゆえ任意性ないし以下同様の意識は無限性にとって不可欠なものである。いやそれどころか、現象学にとって一般に無限性とはまさにこの以下同様の形式そのものに他ならないのである。「根本的には、われわれはそれ『以下同様』の形式によって形式の無限性を表しているのである(無限性という語は本来的には『以下同様』という

のと同じことである)」(EU, 259)。フッサールは、任意性の意識と相関的な「以下同様」の形式によって自由変更の無限性を確保しようとしているのである。

それゆえ、まさしくこの「以下同様」の形式こそが、フッサールが本質に帰している永遠不変のアプリオリな真理性のすべての掛け金を担っているということになる。そしてフッサールはあらゆるアプリオリを結局のところ本質のアプリオリによって説明しようとしているのだから、「以下同様」の形式こそがフッサール現象学におけるあらゆるアプリオリの根であるということだ。それではこの形式そのものはどこにその起源を持つのだろうか。フッサールとともに「数の概念を引き合いに出して」(EU, 259)「以下同様」の形式を分かりやすく説明すれば次のようになるだろう。まず、われわれは「1、2、3……」とひとつひとつの数を数え上げていくことができる。するとわれわれは、ここで単に有限の数を得ることができただけでなく、「これまでと同様に、これからも数を数え上げていくことができるだろう」という意識を持つ。これが「以下同様」の意識である。こうしてわれわれは、有限な数しか数えていないにもかかわらず、無限の数からなる自然数の系列を得る。ところが驚くべきことに、フッサールは、「以下同様」によるこのような無限への移行を、「帰納法」と呼んでいる(EU, 28)¹²。そしてフッサールはこの「根源的帰納法(ursprüngliche Induktion)」を「予測(Antizipation)」とも言い換えている(EU, 28)。すなわち、われわれが無限の数を得ることを保証するものは、「これまで『1、2、3』と数を数え上げていくことができたから、これからも同じように『4、5、6……』と数え上げていくことができるだろう。そしてこのことは無限に続けられるだろう」という、過去の経験からの単なる予測に過ぎない。もちろんわれわれは、フッサールが「帰納法」という語について、「一方で推論の一方法という普通の意味での帰納法を意味すると同時に、他方で[……]もともとの根源的な予測に返っていくことを意味する」(EU, 28)と断っていることや、そのためにわざわざ「根源的」という修飾を冠していることを低く見積もるつもりはない。たしかに、有限な認識から得られた知識をもとに将来の結果を予測するということは、われわれのほとんどあらゆる認識や思考の場面で拭い難くいつもすでに行われているという点で、格別に根源的な営みである。しかしそうだとしてもやはり、過去の有限の経験からの帰納法によって永遠不変のアプリオリな真理を基礎づけようとすることは不可能であると言わねばなるまい。有限な数の黒いカラスを観測することは、すべてのカラスが黒いことの証明にはならないからだ。

¹² 「現実に経験されるものはこの同じものに関する可能的経験の地平をつねに無限に持っていることを納得しうる。[……]そして『地平』とはここではあらゆる経験に本質的に帰属し、あらゆる経験自身のうちに分ちがたく存在する帰納法である」(EU, 28)。なお本文中では本質の「範囲」との関係から「以下同様」の形式について言及したが、地平も「以下同様」の形式とほとんど同義である。そもそも『以下同様』という新しい規定形式が登場するのは「地平が主題化される」ことによってだからである(EU, 258)。本質の範囲と経験の地平は、有限な認識を「以下同様」の形式によって無限の認識へと拡張する点では共通している。本文中でも触れたように、両者の主な相違は、地平が当て外れの可能性をつねに含むのに対し、本質の範囲にはそれが原理的に排除されている点にある。

また、言うまでもなく、「以下同様」の形式のアプリオリを本質のアプリオリによって基礎づけることはできない。たしかにフッサール現象学の枠組みにおいてはすべての記述は本質構造についての記述なのだから、「以下同様」の形式についての記述それ自体もまた、この形式を本質的な形式として、つまり永遠に変わらない形式として記述していることは自明である。しかしいま問題になっているのは、まさにその本質のアプリオリの最終的根拠をどこに求めたら良いのか、ということなのであった。フッサールは、アプリオリな本質は自由変更によって直観されるという。しかしこの自由変更を可能にしているとされるものこそが、結局は当の「以下同様」の形式のアプリオリに他ならないのであった。そうだとすれば、「以下同様」の形式のアプリオリの根拠をいままさに探求されている本質のアプリオリによって基礎づけようとするのは悪循環に陥っており、論点先取の誤謬を犯しているということになる。

また、「以下同様」の形式のアプリオリを思考の形式（その他、論理の、理性の、自然の形式など、どんなものでも良い）によって基礎づけようとするのもまた不適切である。なぜならその場合、今度はそのような形式それ自体の真理性の起源が問題になるからである。思考の形式によって「以下同様」の形式のアプリオリを基礎づけようとするからには、思考の形式もまたアプリオリなものとして主張されるのでなければならぬだろう。もし思考の形式の真理性が有限な範囲でしか主張できないものなのだとすれば、それによって無限の時間に渡る真理性であるアプリオリを基礎づけることはできないからである。しかしそうだとすれば、今度は「以下同様」の形式で探求されていたアプリオリを思考の形式のアプリオリとして探求する必要があるだけであって、結局は問題を先送りしただけに過ぎない。そしてどんな種類のアプリオリを持ち出そうと、最終的に「以下同様」の形式に訴えることなくそのアプリオリな真理性を主張することは不可能であるように思われる。

それでは、「以下同様」や本質のアプリオリの無限の時間に渡る真理性を、カントの理念に置き換えて理解することは可能だろうか。たしかにわれわれが本章で問題にしたのはもっぱら形態学的本質であり、この本質はどちらかと言えばプラトンのイデアに近く、カントの理念とは性質が異なる。そしてカントはプラトンと比べてはるかに無限の問題に鋭敏であった。カントの理念については、次章でフッサールの「カント的意味での理念」とともに言及することができるだろう。しかし結論を先取りすれば、理念のアプリオリに訴えることは結局のところ理性の形式のアプリオリに訴えることと同義なのであり、問題の解決にはならないように私には思われるのである。

われわれは本章第一節において、有限な時間における事実を乗り越えて無限の時間における本質に到達することが本質直観の困難な課題として提示されるのを見た。しかし以上で見てきたように、フッサールの注力にもかかわらず、結局この課題が実際に解決されているとは言い難い。たとえば「1、2、3……」と有限な数を数え上げることで無限の自然数の系列を得ることができるよう思われるかも知れない。われわれは哲学において、あるいは数学や論理学などにおいてあまりにもこの種の思考に慣らされてしまっているのだが、

上で見たように、このような無限への拡張を正当化することはできない。われわれはこの問題をさしあたり「有限から無限への飛躍」と呼んで定式化しておくことにしよう。ひとが本質の無限の時間に渡るアプリアリな真理を主張する際には、有限な時間における事実の認識を不当にも無限な時間に渡る本質の認識へと飛躍させてしまっているのである¹³。

もちろん有限から無限への飛躍というこの問題それ自体は、実質的には特別新奇なものではない。周知のように同様の問題はすでにヒューム、ウィトゲンシュタインらによっても指摘されていた。ヒュームによれば、「類似の事例が繰り返された後には、心は、一方の出来事が出現したことに基づいて、それにいつも随伴するものを期待し、それが存在するだろうと信じるよう、習慣によって導かれる」というだけのことであり (Hume, 62)、同じ事例の繰り返しから必然的規則を引き出すことは許されない。したがって「何らかの […] 出来事が提示されたとき、どのような出来事がそこから結果するかということを […] 推測することはわれわれには不可能である」という (Hume, 61f.)。このようなヒュームの言説においては、有限の事例についての洞察から無限の事例に当てはまる一般法則を導き出すことの問題点が指摘されていると言えよう。

また、ウィトゲンシュタインの次の思考実験を参照しても良いだろう。そこでは、教師がすでに十分訓練を受けている「生徒に 1000 以上の或る数列 (たとえば「+2」) を書き続けさせる」と仮定する (Wittgenstein, 81)。つまり 1000 に 2 ずつ足し算していき、通常であれば 1002、1004、1006……という数列が得られる。しかしこの思考実験では「彼 [生徒] は 1000、1004、1008、1012 と書く」 (Wittgenstein, 81)。当然教師は驚いて生徒を問い質すが、生徒は「でもこれでいいんじゃないのですか。ぼくはこうしろと言われたように思ったんです」、そして数列を示しながら「ぼくは [これまで] 同じようにやってきているんです！」と答えるばかりである (Wittgenstein, 81)。注目すべき点として、この思考実験において生徒はすでに十分教師から指導を受けており、これまでは同様の指示に対して正しい数列を書き付けることができていた、ということである。生徒としてはこれまでと同じように規則に従っているつもりであるにもかかわらず、彼は突然不適切な数列を書き始めたのである。この思考実験からは様々な論点を読み取ることができるだろう。しかし少なくとも言えることとして、これまでの有限な事例において或る規則に正しく従っていた (ように見えた) ということは、これから起きる無限の事例もその同じ規則に従うことを保証する根拠にはならない、ということである。

¹³ 第一章で見たように、フッサールはすでに『論研』以来、有限な「時間性の領域に属している」「作用」とその対象である無時間的な「イデア的意味」つまり本質とを区別しており (Hua XIX, 106)、同時に両者が認識において結合していることを認める。しかしわれわれが問題にしているのは、フッサールや彼に続く現象学者たちが当然の権利と見做している、有限な認識作用と無限の認識対象とのこの結びつき、すなわち志向性そのものなのである。本論文では志向性の問題まで論及することはできない。しかし私の見るところでは、志向性やそれと不可分のものである「超越」の概念が引き連れている諸々の問題の少なくとも一部はやはり、結局のところこの有限から無限への飛躍に根差しているように思われる。

ヒュームに対しては、フッサール自身次のように反論している。すなわち、ヒュームが因果法則についての判断などを「盲目的な習慣と連想の原理に発するもので、それを超えるものではないことを証明できると信じた」ことは誤りであり、この誤りの原因はヒュームが「純粹現象学的な分析の本質を心理学的分析から区別して明確にしなかったこと」にあるという (EU, 475)。そして、「経験的な主張は、それがまさに本質法則的な原理によって基礎づけられるとき、[...] [初めて] 正当化される」という (EU, 478)。つまり、たしかにヒュームが指摘するように経験から必然的な法則を主張することはできないが、そのような経験をアприオリに規制している本質法則を洞察しそれに依拠することによって経験的法則の必然性を正当化することはできるのであり、そして純粹現象学はまさにこのような本質法則を記述する点で心理学的分析からは区別される、ということである。しかしフッサールによるヒュームへのこのような反論はそれ自体として本質直観の可能性を前提するものである。有限から無限への飛躍というヒュームも指摘していた問題が本質直観の可能性それ自体の内部にも発見されるものである限り、フッサールの反論は成り立たないと言えよう。

このように、有限から無限への飛躍という問題自体は突飛なものではない。しかしわれわれはこの古くからの問題を多種多様な問題系との連関のもとに、置き直し、深く掘り下げることができた。たとえば事実と本質という伝統的区別の文脈や、自由変更、地平、「私はできる」という意識、想像作用、そして「以下同様」の形式などといった諸々のモチーフがそうである。これらの主題のどれひとつとしてフッサール現象学において取るに足らないということはない。しかもそのいずれにおいても有限から無限への飛躍という問題はその地盤を揺るがすほどのインパクトを持つ。そしてこの伝統的な問題をこのように深く掘り下げることができたのは、まさしくフッサール本質論の深く透徹した分析の心臓部でそれを再発見することができたからに他ならない。

第四節 要約と結論

われわれは本章と次章の目的として、本質直観の様式を検証することを掲げた。そのためにまず、事実と本質はその存在の仕方の時間性格の点で区別されることを確認した。事実は特定の有限な時間において存在するが、本質は無限の時間に渡り存在する。したがって本質を獲得するためには、自由変更という手続きによって事実性を乗り越える必要があるのであった。ところがこのような事実の乗り越えは、一見してそう見えるほど簡単なことではなく、或る困難が浮き彫りになる。それは、自由変更においては、われわれは有限な時間においてしかこの変更作用を遂行できないにもかかわらず、無限の可能な対象を想像し尽くす必要があるということであった。すなわち、有限な時間から無限の時間への移行である。われわれは Lohmar, Sowa それぞれの見解を検討し、そのいずれにおいても、自由変更のこのような先取りは正当化されえないことが明らかになった。フッサールにおいて自由変更における無限の想像の先取りを可能にしているとされるのは、想像におけるまったく特別な

意味での「私はできる」、すなわち「私は想像できる」の網羅性、完全性なのであった。そしてこの完全性は、自由変更に不可欠な任意性の意識、そしてそれと相関的な「以下同様」の意識を拠り所としている。しかしこの「以下同様」の形式のアプリオリな真理性は結局のところ或る種の帰納法に求められる他ない。そして、いかにこの帰納法がわれわれの経験にとって特別に根源的なものだとしても、過去の有限な経験から無限の経験において永遠に不変の真理を導出することは背理である。われわれはこの誤った一般化を「有限から無限への飛躍」として特徴づけた。こうしてわれわれはまず、この問題を形態学的本質の直観において見出したのである。次の章では、カント的意味での理念に対応する本質直観の様式である「理念化」において、同じ問題を発見することができるだろう。

第三章 理念化の問題

——カント的意味での理念の直観について

第二章に引き続き、われわれは本質直観の妥当性を検討する。前章では形態学的本質と、それに対応する本質直観である自由変更を取り上げた。本章では、フッサールの用語「カント的意味での理念」とそれに対応する本質直観の様式である理念化を主題とする。

「それにしても、『カント的意味での理念』というこの概念はフッサールの現象学的記述において、本当にわれわれが考察するに値する価値を持っているのだろうか？」このような疑問の声もあるかも知れない。たしかに、カント的意味での理念がフッサール研究者の間で話題に上ることはあまりなく、ましてや考察の主題に選ばれることはほとんどない。それでも私がここで敢えてひとつの章をこの概念に割くことにはもちろんそれなりの理由がある。

現象学が事象の記述であるとしても、このことは記述される事象があらかじめ既知のものであることを意味しない。ましてや或る記述がつねに事象を正確に写し取っていることを意味するものでもない。むしろ現象学的研究はつねに、未規定で不可解なものとして与えられている事象を前にして、それについての記述を「一步一步と」洗練させていく営みなのである。同じことが、フッサールによって「カント的意味での理念」と呼ばれている事象についても言える。つまり、フッサールは「カント的意味での理念」という概念によって或る事柄を記述したのであるが、私にはこの記述が非常に問題含みのものであり、現象学者たちに記述の更なる洗練を求めてやまないように思われるのである。

また、カント的意味での理念が外見上いかに目立たない概念であるとしても、内容的には決定的な仕方で、フッサール現象学を規定している。たとえば次のものがカント的意味での理念という性格を持つ。フッサール現象学にとって模範的对象（原対象性）である事物、客観的真理、空間と時間（周知のように、特に体験流の時間的統一はフッサールにおいて自我そのものの統一と強く結びついている）、そして、フッサールが絶えず現象学をそうあらしめようと欲した学そのもの。これらはすべて、その独特な意味での客観性と現実性とをカント的意味での理念という様式に負っている。このかなり控えめな小さなリストからだけでも、カント的意味での理念がどれだけ現象学の奥深くにまで根付いているかが理解できる。現象学という「学」が「自我」と「事物」を模範とする対象との相関関係、特に真理におけるそれを考察しようとする試みである以上、要するに、理念は周縁的な概念であるどころか、至るところで現象学というコンセプトそのものを規定している根本概念なのである。それだけ一層、理念という概念の問題性はその重要性を増すのである。

にもかかわらず、フッサールはカント的意味での理念について十分な説明を与えていない。それはつねに断片的である。そしてこれまでカント的意味での理念を直接の主題とする

研究は、周知のようにほとんどなされていない¹⁴。そのため本章ではまずこのカント的意味での理念の位置付けを概観し（第一節）、次にそれがなぜ「カント的」と呼ばれるのかを明らかにすることで、フッサールがカントから何を継承し何を継承しなかったのかを明らかにする（第二節）。このようにして明らかにされたカント的意味での理念の基本構造は最晩年の『危機』に至るまで継承されていることを指摘できるだろう（第三節）。そして最後に、このようなカント的意味での理念の問題性を論じたい（第四節）。その結果、この概念もまた無限性にまつわる困難な問題を内包していることが示されるだろう。

なお、ここで訳語の選定について付言しておきたい。と言ってもいずれ容易に察せられることと思うが、ここで挙げる諸概念を適切に選別しておくことは本章における考察の根幹に関わる重要な問題なのである。すでに第一章第一節において簡単に触れておいたように、フッサールにおいて *Idee* という語は多義的である。『論研』においては主に、後の「本質」一般とほぼ変わらない意味で用いられていた（われわれはこの意味での *Idee* を単に「イデー」と表記することにしておいたのだ）。しかし『イデー』以降では意味合いが変化する。この点についてフッサールは『イデー I』の緒論で、*Idee* という語に関して「私の『論理学研究』が頻繁に誤解され」たことから「この術語を変更する」に至った、と経緯を語っている（Hua III/1, 8）。そして「カントの理念 (*Idee*) という概念を […] (形式的もしくは質料的な) 本質という一般的な概念から、きっぱりと区別」するとしている（Hua III/1, 8）。なお本質一般については、「形相という表現を使用するか、あるいは […] 本質という表現を使用する」と述べている（Hua III/1, 8）。ただし後で確認するように、このようにカント的意味での理念は本質一般と同じ意味ではないとしても、本質の一種ではあるという点に注意すべきである。われわれが取り上げたいのはこの、本質の下位部門に位置付けられるカント的意味での理念としての *Idee* である。したがって混乱を避けるため本論文中では「理念」という訳語をつねにこの意味（カント的意味での理念）でのみ用いることにする。このことと相関して、理念に対応する概念である *Idealisierung* には「理念化」という訳語を当て、理念というよりは本質一般に対応し本質直観と同義の *Ideation* は単に「イデアチオン」と表記する。なお、同様に本質直観、イデアチオンとほぼ同義の *ideierende Abstraktion* は「イデー化抽象」と訳しておいたのだ。また、*ideal* という形容詞はフッサールにおいて、われわれの訳語の分類で言うところの「本質」に関わる場合と「理念」に関わる場合のどちらの意味でも使われる。場合によって判然としないこともあるものの、「本質」に関わる場合には「イデア的」とし、「理念」に関わる場合には「理念的」として文脈に応じて訳し分けた。*Idealität* についても同様の基準で「イデア性」、「理念的」と訳し分けた。

¹⁴ デリダ『フッサール哲学における発生の問題』はおそらくそのなかで最大のものである。ただし、デリダはカント的意味での理念と歴史性の相関関係を考察しただけであり、カント的意味での理念という概念そのものの意味内実について深く追究したわけではない。われわれが本論文で取り組むのはまさに、カント的意味での理念の意味内実それ自体を明らかにするという課題である。

第一節 カント的意味での理念の位置づけ

第一章で見たように、フッサールは『イデー I』においてカント的意味での理念を次のように位置付けている。すなわちまず個物の「何であるか」ということが「本質」であるとして規定され (Hua III/1, 13)、その本質のなかに、「形態学的本質」と対立するものとしてカント的意味での理念が位置付けられている。形態学的本質は「厳密 (streng)」、理念は「精密 (exakt)」と特徴付けられる¹⁵。『イデー I』で明確に「カント的意味での理念」と呼ばれるのは「幾何学的諸概念」(Hua III/1, 155) (そしてそれらは「理念的世界」(Hua III/1, 47)の構成要素である)、体験流の統一 (Hua III/1, 166) があり、とりわけ、すべての対象性の原型である「原対象性 (Urgegenständlichkeit)」としての事物 (Hua III/1, 25) がカント的意味での理念と見做されていることは、理念が現象学において果たしている大きな役割の一端を理解させてくれるだろう。さらに実質的には、時間性と空間性¹⁶なども理念に含まれると見て良い。

ところが驚くべきことと思うが、フッサール研究の専門家にあつてさえ、そもそもカント的意味での理念が本質の一種であるという基本的事実が知られていないということが度々あった。このことは、これまでフッサール研究においてカント的意味での理念という概念がいかに等閑視されてきたかということの証左である。われわれは、カント的意味での理念が本質の一種であるということを文献に基づいて疑いの余地なく明快に示すことができる。

まずフッサールは、記述的諸概念は「本質的に、そして偶然的にではなく、不精密であり、したがってまた非数学的な」概念であると特徴づけており、そのような記述的概念としての

¹⁵ 「われわれは類的本質〔形態学的本質〕を記述し、したがってまた厳密な諸概念において規定する」(Hua III/1, 157) のであるが、そのような「類概念もしくは類本質のしっかりとした堅固さやきちんと区別されうるという性格〔厳密さ〕は、[...] 理念的概念が持っている精密さというものと混同されてはならない」(Hua III/1, 155f.)。「精密な諸概念というものは、カント的意味における『理念』の性格を持った本質を、その相関者としている。」(Hua III/1, 155)。

¹⁶ まず事物が「時間的存在者 (res temporalis)」であることが指摘され、次いで「(『理念』を看取する全く特別な [...]) イデアチオンが、事物というものが、必然的に持続し、原理的にその持続に関しては果てしなく伸び拡がりうるものだけということ、われわれに知り取るように教えてくれる」とし、こうして単なる一事物の時間を越えた一般的な「時間性 [...]」の『理念』が把握されるという (Hua III/1, 347f.)。また空間性の把握についても同様の手続きが採用されている。すなわち、まず事物の「延長的存在者 (res extensa)」という性格が指摘され、ここから「事物はたとえば、空間的に見て、無限に多様な形態変動を取りうるものであり、また [...] 位置の無限に多様な変化を取りうるものであり、事物は果てしなく『可動的』である」ことが知られ、こうして「空間の『理念』が把握されるのである (Hua III/1, 348)」。いずれもここでの「特別な」イデアチオンにとっては「無限に (unendlich)」「果てしなく (endlos, in infinitum)」ということが重要な契機となっているが、これらは後述するようにカント的意味での理念を看取するイデアチオンにとって本質的な契機なのである。

本質を「形態学的本質」ないし「類本質」と呼んでいる (Hua III/1, 155)。そしてこの形態学的本質ないし類本質に対置される精密な概念として、「カント的意味での理念」が「理念的な本質」(傍点引用者)として挙げられるのである。「精密な諸概念というものは、カント的意味における『理念』の性格を持った本質を、その相関者としている。このような理念もしくは理念的本質に対立するのが、形態学的本質である」(Hua III/1, 155)。そのうえ理念的本質ないしカント的意味での理念は、イデアチオンによって観取されると繰り返し明言されている。「理念的本質をイデア的な『極限』として与えてくれるようなイデアチオン」(Hua III/1, 155)。「カント的な『理念』を観取 (erschauen) するようなイデアチオン」(Hua III/1, 186)。イデアチオンが本質直観と同義の概念であることには異論の余地はないだろう。「本質直観 (イデアチオン)」(Hua III/1, 13) といった具合に幾度も言い換えられている。また、『イデーオン I』の訳者である渡辺二郎も邦訳索引の Ideation の項で「Wesenserschauung (本質観取) と同じ」と断っているし、*The Husserl Dictionary* や *Husserl-Lexikon* も同様の立場である。以上のことから、1) カント的意味での理念は本質の一種であり、2) 本質直観によって与えられる、ということは明らかである。

それでは理念はどのように直観されるのだろうか。意外かも知れないが、フッサールによれば理念は「十全 (adäquat)」に直観されなければならない。十全というのは、全面的に、余すところなく、という程の意味である。事物を例として見てみよう。たしかに事物は一面的にしか現出しないので「ひとまとまりの現出においてはただ『不十全』にしか現出できない」(Hua III/1, 319)。しかしフッサール自身が読者に注意を促しているように、「[事物が] 不十全に知覚されるというのは、ひとまとまりの現出においてのこと」に過ぎず (Hua III/1, 331)、「他方においてわれわれは、それにもかかわらず、事物の『理念』を、明証をもって十全的に把握するのである」(Hua III/1, 317; 傍点引用者)。事物の認識はつねに、不十全な認識の果てに完全に規定され尽くされた事物の理念を十全な目標として設定している。もちろんこの理念に実際に到達することはできないが、この理念のおかげで事物認識はそれを目指して進行することができ、こうして諸現出は分裂せずに一個の事物へと統一されることができるのである。立方体の事物を知覚する場合を例に考えてみよう。われわれにはさしあたりその一面だけが見えているとする。このとき実際に見えているのがただ一面だけだとしても、われわれには、この立方体の知覚を進展させ、認識を増大させようと望むなら、この立方体のいまは見えていない横の面や裏の面を見て行けばいいということを知っている。なぜならこの立方体の認識の理想的な形態として、立方体の全面が知られている状態がつねに前提されているからである。とはいえこれは理想に過ぎない。なぜなら実際には立方体はそのひとつの面を見れば他の面は隠れてしまい、隠れている面についての知覚はいま現在与えられている面の明証には及ばない過去の記憶の明証しか持たないのであり、こうして全面的な認識はいつまでも果たされることがないからである。立方体の認識にとってのこの理想状態こそが、カント的意味での理念としての事物である。もしこのような理想状態が最初に措定されていなければ、われわれは認識を実際にどう進展させて良いのか分か

らないだろう。われわれが無自覚的にはあれ立方体の裏に回り込んだり立方体を回転させて立方体の認識を進展させることができるのは、そのような手続きを経て完全に認識された状態の立方体を意識しているからである。

このような意味で、理念は認識のためのア priori に規定された体系なのである。

(カント的な意味での)『理念』というありさまにおいてならば、[事物の] 完全な所与性は予示されているのである——すなわち、連続的な現出作用の果てしない諸過程の一体系がその本質典型において絶対的に規定された姿として、言い換えれば、[…] ア priori に規定された、諸現出の一連続体が、予示されているのである。(Hua III/1, 331)

要するにここで問題になっているのは、経験的(事實的)と形相的(本質的)との区別であり(Hua III/1, §2)、換言すれば感性的直観(個的、経験的直観)と本質直観の区別である(Hua III/1, §3)。事物は、経験的には、すなわち事実上のそのつどの現出においては、そして感性的直観に対しては、単に一面的に不十全にしか与えられない。しかし形相的には、すなわち本質直観に対しては、事物認識を秩序付けるア priori な体系として、余すところなく十全に与えられるのである。

Burt C. Hopkins は、フッサールはカントの意味での理念をその現象学的手引きとしての経験的な事物認識の過程に依存させていると解釈する。Hopkins は「理念の内容[…]の十全な規定には到達できない」という記述を重く見て(Hua III/1, 186; Hopkins, 1995, 71)、「理念の性状が規定されるのはフッサールにとって、[現象学的]手引きとしての当の事實的[経験的で不十全]な『対象』の地平の解明によってである」と強調している(Hopkins, 1995, 80)。こうして Hopkins にとっては、理念の内容は専らその手引きであるところの経験的対象の側から規定されることになり、したがって理念の規定は不十全な経験的対象へとつねに送り返される。

たしかにこの解釈は理念の重要な側面を言い当ててはいるが、しかし他方では、経験的不十全性と形相的十全性という理念において本来一体不可分な規定のうちの前者を過大評価し後者を過小評価するものである。Hopkins は、あたかも理念それ自体も事物と同様に不十全であるかのように解釈している。Hopkins の解釈に従うなら、経験的事物認識に依存する以上、理念の認識は不十全な経験的必然性しか持たないことになってしまう。しかしそうだとすれば、なぜフッサールにおいて理念がア priori な体系として経験的必然性を超えたア priori な必然性を有していると主張されるのかが分からなくなる。たしかに理念はあらゆる本質と同様に最初は事實的対象を手引きとしてはいるが、そこから本質直観されることで理念は事実から切り離され形相的对象としてア priori な必然性を得る。こうして理念それ自体はもはや事實的、経験的な制約を被ることなく事實的対象をア priori に規定することができるのである。ア priori な体系である以上理念は永遠不変であり、この意味でもはや理念は不十全な経験的必然性に従属してはいない。たしかに事實的経験のレベ

ルにおいては「当て外れ (Enttäuschung)」(EU, 144) によって事物認識の予測が裏切られる可能性はつねに残るが、当て外れということが言えるためにも、形相的なレベルでは、調和的に認識が進行した場合の目標としての理念がアプリアリに要請される。したがって理念そのものは変化しないというのがフッサールの主張である。

第二節 フッサールの理念はいかなる意味で「カント的」か

a. カントにおける理念の要請

まず、カントにおいて理念がどのように要請されるのかを確認しよう。とはいえカントの理念論についての広範な議論に参入することは本論文の意図から大きく外れてしまうことになるから、さしあたりわれわれとしてはフッサールの「カント的意味での理念」概念との連関を指摘するために必要な最低限の要約に留めよう。さて、カントはまず被制約的・経験的な認識、つまり悟性認識から出発する。たとえば「ソクラテスは死ぬものである」のような判断がそれである。さてカントによれば、もしこの判断が正しく推論されたものならば、この判断はたとえば「人間は死ぬものである」のようなより一般的な判断を根拠＝制約として持つはずである。そしてもちろんこの判断はたとえば「動物は死ぬものである」のようなさらに一般的な判断を制約（根拠）として持つのであり、こうしてわれわれは制約の制約の制約……というように益々より一般的な制約を求めてどこまでも無限に遡っていくことができる。

理性はその論理的使用においておのれの判断（結論）の普遍的制約を求め、だから理性推論はそれ自身、その制約を一つの普遍的規則（大前提）のもとへと包摂することを介しての、一つの判断以外の何ものでも無い。ところで、この規則はこれまた理性のまさに同様の試みにさらされており、かくして制約の制約が（前三段論法を介して）どこまでも求められなければならない。(B, 364)

そしてカントによれば、最後にはこの制約の系列の果てに、すべての制約の制約としてそれ自身はもはやそれ以上の制約を持たない無制約者すなわち理念が見い出されるのである¹⁷。「超越論的理性概念 [=理念] は、或る与えられた被制約者に対する諸制約の総体性という概念以外の何ものでもない」(B, 379)。そして、「諸制約の総体性はいつでもそれ自身無制約的である」(B, 379)。

しかしいまあらためて顧みるならば、カントがみずから指摘しているようにカントのこの論法が成立するのはただ「被制約者が与えられているときには、たがいに従属しあう諸制

¹⁷ カントは前三段論法の三つの形式に対応して「定言的理性推論、仮言的理性推論、選言的理性推論」(B, 361)を区別し、そのそれぞれで制約の系列を遡行することができ、これに応じて「魂 (Seele)」、「世界」、「神」という三種の理念が得られるとしている (B, 391f.)。

約の全系列、したがってそれ自身は無制約的であるそうした全系列もまた与えられている（言い換えれば、対象とその連結とにおいて含まれている）と想定されることによってだけである」（B, 364）。つまり、有限な制約者が与えられている場合にはその制約の無限の系列もまた与えられている、という前提が受け入れられる場合だけである。

そもそもカントにおいて被制約的というのは究極的には時間の内部に存在するということを意味しており、これに対し無制約的というのはそもそも時間の制約を超越していることを意味する。周知のように、悟性が認識を成立させるためにはつねに感性が悟性に直観を提供することが必要である。ところで「時間は、すべての直観の根底にある一つの必然的表象」（B, 46）であるとされ、直観はつねに時間による制約を受ける。しかも時間の全体は直観の経験的な対象とはなりえず、つねに経験の対象は時間の制限された部分（すなわち有限な時間）のみを持つ。したがって直観を素材とする悟性の統一もやはりまた有限な時間によって制約されているのである。これに対し、理性は悟性のこうしたそのつどの時間的に制約された統一を超えて、悟性的統一の全系列を包括する普遍的な全体的統一を目指す。したがって「純粹理性の〔…〕諸原則はすべての〔時間的に制約された〕現象に関しては超越的となる」のである（B, 365）。「〔悟性統一は〕時間との関係においてのみ成立する統一」であるが、「これに対して理性推論は、時間を超越して挙行される」（三谷, 2f.）。「時間における一切の表象は被制約的」であるが、他方の「無制約者は時間の超越においてのみ考えられ得るものである」（三谷, 3）。なお空間もまた時間と並ぶ直観の形式であるが、空間によって制約されるのは外的直観のみであるから、すべての直観が空間による制約を受けるわけではない。

したがって、「被制約者が与えられる場合には無制約的な無限の全体もまた必然的に与えられるはずだ」というこのカントの主張は認識の源泉としての感性と悟性の時間的制約を突破しようとするものであり、決して自明のことではない。もちろん、そもそもカントが理念を導入したのは無制約者の認識可能性を否定するためであったのだから、カントも有限から無限に移行することの問題性は重々承知していたはずである。それがなぜ理念の導出においては許容されているのだろうか。

言うまでもなく、ここではカントの有名なあの区別、すなわち理念の「超越的使用」と「内在的使用」、あるいは同じことだが理念の「構成的使用」と「統制的（regulativ）使用」の区別が問題になっているのではない。カントのこの区別は、理念を経験のなかで実際に発見できる何物かとして理解するかどうかに関わっている。カントはこのように理念を経験のなかに置き入れる理解が誤りであることを見抜き、このように誤解することを理念の「超越的使用」ないし「構成的使用」と呼ぶ。カントによれば理念それ自体は経験の対象ではなくそのつどの経験において悟性を方向付ける規則として理解されなければならない。理念を後者の仕方で理解することが理念の「内在的使用」ないし「統制的使用」と言われる。

超越論的理念は〔…〕その優れた、したがって内在的な使用を持つだろうが、それにも

かかわらず、超越論的理念の意義が誤解されて、そうした理念が現実的なものについての概念と解されるときには、超越論的理念はその適用において超越的となりえ、まさにこのゆえに欺瞞的となりうる。(B, 671)

超越論的理念は、それによって或る種の諸対象の概念が与えられるといったふうに、決して構成的には使用されず、だから超越論的理念がそのように解される場合には、超越論的理念は単なる詭弁的（弁証論的）概念になる。[...] しかしこれに反して超越論的理念は、卓越した不可欠的に必然的な統制的使用を、つまり、悟性を或る種の目標へと向けるという統制的使用を持っているのであって、悟性のあらゆる規則の方向線はこの目標を目指しつつ一点において落ち合うのであるが、この一点は、たとえそれが単に理念というもの（虚焦点 *focus imaginarius*）に過ぎないにしても、[...] 悟性概念に最大の統一ならびに最大の拡大を作り出すのに役立つのである。(B, 672)

ここでわれわれは、無限に対するカントの姿勢のうちに目敏い慎重さと危うい楽観主義の両方を見て取ることができる。一方でカントは正当にも、無限の時間に渡り存在する理念を経験の内部の一個の対象と混同することを厳しく戒めている。すでに見たように、経験の対象はまずは感性の直観によって与えられなければならないが、この直観はつねに有限な時間においてしか与えられないからである。しかし他方でカントは、理念の現実性を完全に排除しているわけではない。もし仮に理念がいかなる意味での現実性も持たない幻影のようなものだとすれば、理念はいかなる権限があつて悟性を統制できるのか分からないし、それどころか悟性は理念の命令を誤った誘惑として退けるべきだ、ということになるだろうが、当然それはカントの望む結論ではない。実際カントは、理念に或る種の「実在性 (*Realität*)」を認めている (B, 397)。そして「純粹理性概念 [=理念] の超越論的（主観的）実在性は、私たちが必然的な理性推論を通じてそうした理念にゆきつくということに基づいている」のである (B, 397)。理性推論の形式から理念がどのように導出されるのかはすでに確認した通りである。感性的直観には決して許されなかった有限から無限への移行は、なぜ理性推論には許されているのだろうか。おそらくカントには「感性ではなく単なる思惟のレベルにおいてならば無限を推論することは背理ではない」という暗黙の前提があつたのだと思われる。すなわちカントにおいて理念は思弁的に推論されるのである。しかしわれわれの思考と人生に与えられている時間は有限なのだから、われわれの推論はその全系列を辿り尽くすことはできず、したがって無限の推論の果てにあるとされる超時間的理念（無制約者）にまで実際に到達することはできない。

なるほどたしかに思考は、変わらない思考の形式によって遂行されているように見え、このような不変の形式が、思考にわれわれの生の現実の時間的制約を乗り越えることを許すように思われるかも知れない。しかしそのように考えるなら、本論文第二章第三節ですでに横着した同じ問題に行き着く。つまり、思考の形式のそのような不変の真理性を保証するも

のは何だろうか？ それは謎のままに留まる。そのような思考形式はアприオリなものとして主張されているのであるが、それはいままさにわれわれがその証明を求めている当のものなのであり、あらかじめ思考にそのようなアприオリな形式を与えることは、つまりは論点先取の誤謬を犯すことになるのである。それゆえ理念を導出しようとするカントの論法にもやはり、有限から無限への飛躍というあの問題がなお熟慮すべきものとして残り続けていると言えよう。われわれはこの問題をさらに掘り下げるために、それをフッサールとともに考えてみよう。

b. フッサールによる理念の直観的基礎付け

かつてはカントからフッサールへの直接の影響関係が看過されたこともあったが、Kernが正当に指摘しているように「フッサールは彼の超越論的現象学の全期間に渡って、すなわち『論研』の刊行（1900/01）直後の数年から『危機』（1937）に至るまで、彼の哲学の主要課題を特徴づけるために理性批判というカント的表題を用いている」（Kern, 179f.）。また、Paul Ricœurもフッサールとカントの本質的な近縁関係を指摘している（cf. Ricœur）。しかしフッサールはこのようにカントの理性批判を自らの課題として引き受けていたにもかかわらず、両者の理性批判の間には根本的な立場の相違もある。この対立はカントとフッサールの直観理解の相違に由来している。「問題の鍵は、カントにおいては基本的だがフッサールにおいては全く知られていない、志向と直観の区別にある。すなわちカントは何か或るものへ関係することと何か或るものを見ることとを根本的に切り離すのである」（Ricœur, 57）。カントは志向性の対象（ヌーメノン）と直観の対象（フェノメノン）を明確に分離しているが（B, 306f.）、フッサールにはこの分離がない。カントにとって物自体はヌーメノンでありそれは思惟によってのみ到達されるものであるのに対し、フッサールにとって志向性の対象はそれが真に存在する場合には必ずそれを原的に直観できる可能性が前提されている。「原的に、[...]『真実に存在する』どんな対象にも、その対象そのものが原的にしかも完全に十全に把握されうる〔すなわち直観されうる〕所以をなすような、或る可能的意識という理念が対応している」（Hua III/1, 329）。したがって思惟によってのみ到達される対象というカントの想定はフッサールにとっては背理なのである。

カントにとっては理性は経験（直観）を超えた思惟そのものであるが、フッサールにとって「理性意識」とは「原的に〔対象を〕与える『見ること』」である（Hua III/1, 314）。こうしてフッサールはカントの課題を引き受けつつもカントを越えて、理念についても思惟ではなく直観に基礎を見出そうと試みるのである。おそらくフッサール理念論の最大の独自性はこの点にある。カントにとっては直観と無縁であった理念は、フッサールにとっては必然的に直観されねばならない。しかしここでフッサールが念頭に置いているのは感性的直観ではない。先述した〈経験的／形相的〉、〈感性的直観／本質直観〉という区別をここでも想起すべきだろう。フッサールも理念が経験的な感性的直観に対して与えられないという点ではカントに同意する。しかし形相的な本質直観に対しては、理念は十全に直観されると

考えるのである。

László Tengelyi はカントの理念を「可能無限 (potential infinity)」、フッサールのカント的意味での理念を「実無限 (actual infinity)」として整理しているが (Tengelyi, 480)、この解釈の真意もここから理解されるべきだ。Tengelyi がカントの理念を「可能無限」と規定するのは、まさにそれが経験の構成要素ではなく、現実的な対象として無限を提示することができないからだ (Tengelyi, 486f.)。そしてフッサールの理念を「実無限」と規定するのは、それが現実的に十全な対象だからである。「[フッサールの] 理念は目的であるのみならず対象でもあり、その対象は可能的にのみならず [...] 現実的に無限である。だからこそ理念は十全的所与性における物自体と同一視されるのだろう」 (Tengelyi, 491)。もっとも、Tengelyi の説明は、フッサールがカントよりも理念を実体化させたかのような印象を与えてしまうかも知れない。しかしカントが理念は現実的でないと言うとき、それは感性的直観の対象にならないという意味で言われているのだし、フッサールが理念を十全な対象と言うときには、理念が本質直観の十全な対象になるという意味で言っているのだ。それゆえフッサールはカントと比べていささかも理念を実体化、経験化、感性化させているわけではない。理念を巡るカントとフッサールの最大の相違点はその現実性の相違というよりはむしろ直観概念の相違である。カントは感性的直観しか認めないが、フッサールは直観の範囲を本質直観まで拡大するのである。

c. 無限の漸進的接近過程とそのイデア的極限としてのカント的意味での理念

それでは理念はどのように本質直観されるのか。『イデー I』(1913) では、理念を与えるようなイデアチオンは「理念的本質 [カント的意味での理念] をイデア的『極限』 (ideale „Grenze“) として与える」という記述があるだけで、詳細な説明はない (Hua III/1, 155)。しかし同時期の草稿にはもう少し踏み込んだ記述が見出される (以下 Hua XLI からの引用には編者の推定する執筆時期を併記)。そこでは形態学的本質とは異なるような「カントが『理念』と特徴付けた本質類」すなわちカント的意味での理念について言及されている。そしてそれは「イデア的な極限として直観的所与に存しており、しかもちょうど純然たる『接近』のための理念的な接近目標として、直観的な諸々の所与性の系列に存しているのである」と説明されている (Hua XLI, 1912, 65f.)。ここから、カント的意味での理念が「イデア的極限」と呼ばれるのはそれへの接近の系列との相関関係においてであることが理解される。再び事物を例に取れば、事物はつねにそのつど一面的に不十全にしか現出しないが、このような個々の現出の系列は事物の規定をますます完全なものに近づけていく。そしてこの系列は無限に続くのだが¹⁸、この系列の果てに、余すところなく十全に規定された事物がカント的意味での理念として本質直観されるのである。

ここで注意すべきは、理念とそれへの漸進的接近との不可分離な共属的關係である。理

¹⁸ 「事物の超越性というものは、事物に関する直観の進行におけるあの無際限性というもののうちに、表現されているのである」 (Hua III/1, 347)。

念にとってこの接近の過程は偶然付随しているものではないし、ましてや克服も放棄もされえない。接近は事実上到達されないまま無限に続く。原理的に取り除くことのできないこのような接近過程のなかで、しかもそのなかにおいてのみ、理念は本質直観されるのである。もし理念からこの接近を取り除くことができるなら、理念は単なる形態学的本質と区別できなくなってしまうだろう。「無限の系列」とその極としての「イデア的極限」は「共属的概念 (zusammengehörige Begriffe)」なのである (Hua XLI, 1920 年代初頭, 79)。それゆえわれわれは次のように言えるだろう。すなわち、あらゆる対象性にはその種類に応じてそれを原的に与える諸種の直観が対応するが¹⁹、理念の場合には、それを原的に与える直観の形式はまさしくこの無限の漸進的接近過程に他ならないのである。

フッサールが理念をカントと結びつけるのもこの点においてである。フッサールは個々の赤の色合い (形態学的本質) とそれらの限界としての純粋な赤 (カント的意味での理念) とを区別したうえで次のように述べている。「純粋な赤は原理的に [...] 限界として、カント的意味での理念として与えられる (というのもカントは純粋な赤そのものを理念という彼の概念の範例として引き合いに出しているのだから)。[...] [カント的意味での理念には] 特有の増大系列 [ますます純粋な赤に近づいていく系列] が要請される」 (Hua XLI, 1912, 68)。それゆえ、漸進的に無限に接近していく系列と、それと相関するイデア的極限、これこそカントの理念とフッサールの理念に共通する構造であり、フッサールが理念を「カント的意味での」と規定した所以だろう²⁰。

¹⁹ 「何らかの対象が想定主張されたときにはその対象は何らかの領域および範疇に属するが、そうした領域および範疇にはすべて、[...] こうした意味についての原的に与える働き [直観] をする意識の根本種類が対応している」 (Hua III/1, 321)。

²⁰ なおフッサールがここでカントのどの文言を念頭に置いているのかは不明だが、いずれにせよ純粋な赤を理念と看做すこと自体は一見すると全然カント的ではないように思われるかも知れない。たしかにカントは「経験の可能性を越え出る概念は、理念、あるいは理性概念である。ひとたびこの区別 [悟性概念と理性概念の区別] に馴れてしまった人は、赤い色の表象を理念と名づけるのを聞くのは、耐えがたいことであるに違いない。赤い色の表象は悟性概念とすら名づけられえない [ましてや理念ではありえない] のである」と述べている (B, 377)。しかしフッサールはもしかすると、類種関係の観点から見られた理性統一についてのカントの教説を念頭に置いているのかも知れない (B, 685-695)。そこでカントは「種の連続性 (continuum specierum)」 (B, 688) に論及しており、この原則によれば或る種と他の種との間にはその中間に当たる種が無限に存在しうる (B, 687f.)。そしてそれらの無限の種に共通の同質性に注目することで、これらの種を統一するものとしての高次の類が得られるという。カントは、様々な円形の種から楕円形という類を得るという例を挙げている (B, 690f.)。ただし「[類種関係についての] これらの諸原理は理性の経験的使用が遵奉するための単なる理念しか含んでおらず、そうした理念に理性の経験的使用は、いわば漸近的にのみ、言い換えれば、そうした理念に決して到達できず単に近似的にのみ従うことができる」のである (B, 691f.)。翻ってフッサールの記述に立ち返ってみれば、カントの記述との符号が指摘できるだろう。上掲箇所においてフッサールは、個々の赤の色合いという種が増大系列のなかで無限に存在しうることを想定している。さらに、この無限の増大系列からこれらのすべての赤に共通する性質としての純粋な赤が看取されることになるのだが、この純粋な赤は漸進的接近の限界としてのカント的意味での理念に過ぎない、とも言われている。それゆ

第三節 『イデー』と『危機』における理念の連続性

これまではフッサール理念論について考察の範囲を『イデー』期に限定してきた。しかしフッサールが理念について本格的に論じるのはむしろ『危機』においてである。したがって『イデー』期の理念と『危機』の理念に連続性があるのかどうかを問題にしなければならないだろう。われわれはこの問いに肯定的に答えることができる。上述の理念論の基本的な構造は最晩年の『危機』に至るまで保持されているのである。

『危機』でも理念の基本性格に大きな変更は見られない。たとえば理念は変わらずその精密さによって特徴づけられているし (Hua VI, 24)、『イデー I』で代表的な理念であった幾何学的諸概念はやはり理念として規定されている (Hua VI, 24)。同様に事物、時間性、空間性、世界もまた、『危機』でも理念化によって理念の性格を帯びるようになるとされている。『危機』では理念を獲得する働きは「理念化」と呼ばれるが、理念化についての記述にも、理念を看取するイデアチオンに関して先ほど指摘した特有の認識構造、すなわち無限の系列による漸進的接近過程とその限界としての理念という相補的な関係が見出される。たとえば感性的ないびつな直線から出発してこれを漸進的にまっすぐにしていき、やがて純粋な直線の理念を獲得するという理念化の過程について次のように説明されている。「たとえば、まっすぐなものをさらにまっすぐに [...] するというような能力にも、できることの限界はある。しかし [...] 完全性の理想は、たえず先へ先へと移ってゆく。そこからわれわれは、たえず先へ先へと駆りたてられる、考え得るかぎりの改良の開けた地平をいつもすでに持っているのである」 (Hua VI, 22)。「この完全にするという実践から出発して、『繰り返し繰り返し』という形で、考えうるかぎりの完全化の地平へと自由に突き進むことによって、至るところに極限形態が予示され、決して到達されることのない不変の極としてのそれへ向かって、そのつどの完全化の系列が伸びてゆく」 (Hua VI, 23)。こうして純粋な極限形態としての純粋な直線が漸進的な改良のイデア的極限として与えられるのである。

もちろん『危機』でのフッサールの主たる目標のひとつは、そのような理念化によって「理念の衣 (Ideenkleid)」に覆われる以前の「生活世界 (Lebenswelt)」を露わならしめることである。そしてたしかに「原理的に直観可能な世界としての生活世界」と「原理的に非直観的な『論理的』構築物としての『客観的に真なる』世界 [理念的世界]」という対比が打ち出されてもいる (Hua VI, 130)。そこで一見すると、『イデー』期において容認されてい

え「純粋な赤」ということで無限の種を統一する類 (ここでは、無限の赤の色合いを統一する純粋な赤) としてこれを理解するならば、たしかにカントにおいても純粋な赤は一種の理念的統一であると正当に言うことができるだろう。カントが理念に組み入れるのを拒否したのは赤の具体的表象であり、純粋な赤ではない。だとすればフッサールがここでカントを引き合いに出している必然性もひとまず納得できるだろう。もっとも、そうだとするとフッサールの「カント的意味での理念」概念が本来のカントの「理念」の用法からすれば大胆な変更を被っていることは言うまでもない。

た理念の肯定的性格と直観可能性が否定されたように思われるかも知れない。

しかしフッサールが『危機』で理念ないし理念化の正当性を直接否定している箇所は無いし、そう見えるときにもフッサールはつねに理念化の産物と生活世界とのすり替えや、理念化の基礎を問わないことを批判しているに過ぎない。たとえばフッサールは「理念化という偉大な発明」に関して、「ガリレイが […] 理念化としての根源的な意味付与の作業にまで立ち返って問わなかったことは、まことに不幸な怠慢」であり、こうして「理念化された自然を学以前の直観的自然〔生活世界〕にすり替えることは、ガリレイと同時代に始まった」というように批判している（Hua VI, 49f.）。また、『経験と判断』にも理念化された世界から生活世界への帰還の必要性を訴えている節があるが、まさにその節においてフッサールは次のように注意を喚起しているのである。

といっても、精密な認識〔理念的な認識〕の価値や論理学者の必当的明証の価値を貶めたりするつもりはない。〔生活世界への〕帰還の意味はただ、高次の明証〔理念の明証〕に達するための道を明らかにし、併せてその明証を基礎づけ、その意味を規定し限定する隠れた前提〔生活世界〕を明らかにすることにある。そのことによって高次の明証の内容そのものが疑われるわけではないのだ。（EU, 44f.）

また、ここでも「直観」という語の多義性に敏感でなければならない。生活世界が「直観的」と規定されるときにはいつでも、「世界は学問以前には日常的、感性的な経験において与えられる」とあるように（Hua VI, 20; 傍点引用者）、フッサールが意図しているのは感性的直観と、感性的直観に直接基づいて形態学的本質を直観する本質直観すなわち「自由変更」ないし「類的普遍化（Generalisierung）」（Hua III/1, 31）である。理念は感性的直観によっても類的普遍化によっても「見られ」ないことはすでに『イデーニ I』でも言われていた。「幾何学的諸概念は、『理念的』諸概念であり、それらは、ひとの『見る』ことのできないものを表現しているのである。その『根源』や『内容』は記述的諸概念のそれとは本質的に異なったものである」（Hua III/1, 155）。もちろんここでの「見る」は飽くまで感性的直観やそれに直接基づく類的普遍化を指しているのであって、理念がイデアチオンによって看取されることとは矛盾しない。理念を直観することができるのは類的普遍化とは異なる特殊な本質直観、つまり理念を看取するイデアチオンだけである。『危機』でも理念はその最初の創設において「現実的な成就の明証」（Hua VI, 367）すなわち「根源的明証」（Hua VI, 370）において与えられるのであり、この明証は「或る存在者を、それが原的に〈それ自体 - そこに〉（Selbst-da）与えられているという意識において把握すること」（Hua VI, 367）とも言い換えられているが、このような所与性はすでに見たフッサールにおける直観の定義に正確に対応している。つまり、「原的明証は本質的に […] 原的所与性に動機づけられている」のであり（Hua III/1 321）、しかもこのように「対象を原的所与性へともたらず」ものが「直観」なのであった（Hua III/1, 14f.）。したがって『危機』においても、理念が広義の意味で直観

されるという立場は維持されている。

また、理念が「主観的形成物 (Subjektive Gebilde)」(Hua VI, 132) であるというフッサールの言葉遣いがいかに誤解を招きかねないものだとしても、フッサールの真意は決して理念の正当性を拒否することにあるのではなく、反対にその独特な正当性、つまり「構築的思考統一そのものの持つ明白に洞察される意味」(Hua III/1, 115) を指摘することにある。そもそもフッサールにとって主観的な形成は決してそれ自体としては根拠を欠いた働きではない。「構成」というより一般的な語がこのことの証左であるが、理念のような精密な本質に限ってみても次のように言われている。「概念構成の精密さは、断じて、われわれが自由に勝手気ままに、また論理的技巧によって、左右できる事柄ではない。むしろそうした精密さは、要求されている公理的概念がなにしる直接的な直観において証示されねばならないものである点に鑑みると、把握された本質そのものにおける精密さというものを前提しているのである」(Hua III/1, 154)。

理念は感性的な個物から成る漸進的接近過程を通じてのみ直観されるのだから、この点で理念は単なる気ままな空想から区別される必然性を有しているのである。『危機』でも、理念は純粋な思考の産物であるにもかかわらずこの理念こそが幾何学のアприオリな普遍性を保証する、ということが積極的に主張されている。理念が、「理念化する精神の働き、つまり『純粋な』思考から生ずる産物であることは、あらかじめ明らかである」(Hua VI, 384f.)。しかもそのような理念化によってのみ「あらゆる未来と、あらゆる来たるべき人間世代とによって追理解されえ、したがって伝承されえ、同一の相互主観的意味をもって追産出されうるような理念的形成体が生じてくる。この条件は、幾何学を越えて、無制約的かつ一般的に伝承可能なものとなるべきすべての精神的形成体にも広く当てはまる」(Hua VI, 385)。したがって幾何学や数学はアприオリな理念的法則なのであり、「数学の歴史的ないし認識論の本質を、時間に結びついた人為的な [...] 側面から解明しようとする歴史主義は、まったく原理的に誤っているのである」(Hua VI, 533)。言うまでもなく、ここでフッサールは『論研』以来の心理学主義批判を再現し、幾何学の理念的性格を強調しているのである。

こうしてフッサールの『イデー I』における「理念を看取するイデアチオン」と『危機』の「理念化」の間には明らかな連続性があることが理解できる。実際フッサールは 1912 年の草稿においてすでに、理念を看取するイデアチオンという意味で「理念化的イデアチオン (idealisierende Ideation)」という語も使用している²¹。同様の解釈としては、すでに渡辺が「理念を看取するイデアチオン」を「理念化」と同一視している (邦訳『イデー I-II』, 380f.)。渡辺はそこで特に説明を与えてはいないが、われわれも以上の理由からこの解釈に賛同で

²¹ 「感性的に直観される空間が『純粋空間』に含まれているということは、どんな見られた空間形態も、類型化的なイデアチオンおよび理念化的イデアチオンのもとに存するという他にない。[すなわち] 点、直線、円といったどんな種類の直観的な形態にも、それから直観的な距離、方向、角などにも、幾何学的な点、幾何学的な直線、円、形態などの、また同様に幾何学的な距離、方向、角の、極限的理念 (Grenzidee) が対応しているのだ」(Hua XLI, 1912, 74; 傍点引用者)。

きるだろう。もちろんだからといって『イデー』以降の思索を通じてフッサールの理念論に発展的な変化があったことを看過するものではないが、今回のところはわれわれの関心はそこにはない。さしあたり、『イデー』期における理念の基本構造が『危機』にも受け継がれていることが確認されたことで十分である。

第四節 理念の直観方法についての検討

最後に、フッサールの理念論の妥当性を検討したい。フッサールが「イデア的極限」と呼ぶカント的意味での理念が漸進的接近過程において直観されるとはどのようなことだろうか。それは本当に可能なのだろうか。この問題は、「被制約者が与えられる場合には無制約的な無限の全体もまた必然的に与えられるはずだ」というカントの前提はフッサールにおいてどう処理されているのか、ということでもある。フッサールは「理念的性格を表現している個々のもの〔理念〕のうちには〔…〕独自の帰納可能性の恒常的な形式である『無限に (in infinitum)』という形式がひそんでいる」と述べている (Hua VI, 41)。しかも「〔幾何学的概念の『抽象』、すなわち理念の本質直観〕は『極限』つまり『以下同様 (Und-so-weiter)』への接近過程についての多様な表象〔の系列〕を前提する」として、接近の極限を「以下同様」の意識と言い換えている (Hua XLI, 1913, 78)。こうしてわれわれは、自由変更の妥当性を究極的な地点で支えていたあの「以下同様」の形式に、言い換えれば「根本帰納法」の形式に、再び横着したのである。

すなわちフッサールにおいて、「ますます完全なイデア的極限に近づいていくという漸進的接近の過程はこれまで通りこれからも無限の時間に渡って続くだろう」という帰納的な以下同様の意識こそが、無限の接近を権利上完結させ、その先にイデア的極限を直観することを許すものなのである。しかしこの以下同様の意識は、経験からの帰納に由来する以上、経験的な必然性を持つに過ぎないはずである。したがって理念は永遠不変に無制約的に妥当するアприオリな体系でなければならないのだが、この要請は満足されているとはいえない。それゆえわれわれには、フッサールの思惑に反して、理念は実際には直観されえないように思われるのである。

われわれは本章第二節 b において、フッサール理念論の最大の独自性が本質直観によって理念を基礎付けようとした点にあることを確認しておいた。フッサールは、経験的、事実にしては事物は不十全にしか現出しないが、形相的なカント的意味での理念としてであれば十全に本質直観される、と主張していたのだ。理念は、無限の増大系列が漸進的に接近していく限界として直観されるという。理念の直観は「個々の現出からなる増大系列はこれまで通りこれからも変わることなく無限に続く」という前提を内含しているのだが、実際には今後の現出については帰納推論による経験的な必然性を以てしか言及することができないため、この前提は仮説のままに留まる。フッサールのこの前提は先掲したカントの前提と根本的には同質のものだろう。どちらも、時間の内部にある経験から出発しつつもその時間

的制約を突破して超時間的な理念に到達できる、ということを含意しているからだ。いま改めて振り返ってみると、本質直観によって理念を基礎付けようとするフッサールの試みは大きな困難を抱えていたことに気づかされる。そもそも理念が無限の時間に渡って経験を統制する永遠不変のアプリオリな体系である以上、理念は時間を超えた存在である。しかも直観は対象を原的に現在へともたらず働きである。したがって理念を本質直観するためには、時間を超えた無限の枠組みをしかも（いまや地平構造に訴えることはできないのだから）まるごとそれ自体として、現在という非常に限定された一時点へともたらずことができなければならないのである。それゆえここには有限から無限への飛躍が内包されているのだが、この飛躍は決して十分に正当化されてはいないように思われる。したがって、フッサールはカントの課題を引き受けて理念を本質直観によって基礎付けようとしたが、フッサールにおいても有限から無限への飛躍は問題として残り続けていると言えるだろう。

第五節 要約と結論

本章においてわれわれは「カント的意味での理念」の内実を明らかにすることを試みた。カントは思惟によって有限な時間を超えた無制約者としての理念に到達できると考えたが、このことは有限から無限への飛躍という問題を含んでいる。フッサールの場合は理念の基礎を本質直観に見出そうとした点に独自性がある。フッサールによれば、理念を本質直観する働きには無限の増大系列による漸進的接近過程という固有の特徴があり、理念はその限界として直観される。漸進的接近とそのイデア的極限というこの相補的構造はカントと共通するものであり、これがフッサールが理念を「カント的」と呼ぶ理由だろう。このような理念の基本構造は最晩年の『危機』にも継承されている。しかしフッサールにおいても、やはり有限から無限への飛躍は問題として残り続けている。

それゆえもう一度、そもそも一般に無限を思考しようとする試みが哲学的に正当性を持つのかどうかを考え直すべきなのだろう。とはいえこうした理由から理念を安易に否定するようなことがあってはならない。多くの困難があるとしても、理念を簡単に捨て去ればそれ以上に多くの困難が生じてしまうだろう。もはや詳論できないが、一例を挙げれば、自然科学からして自然の斉一性をおそらくは理念的なものとして前提しているのである。いずれにせよ、われわれは理念を前にしてそれを放棄することもそのままにしておくこともできない。理念はこの解決困難なジレンマによって、現象学的記述の更なる洗練をわれわれに課しているのである。

第四章 デリダのフッサール解釈における現前と非現前の関係

——現前の形而上学を越えて

われわれのこれまでの考察の結果、フッサールの本質直観（自由変更と理念化）の方法には有限から無限への飛躍という問題があることが明らかになった。デリダもまたフッサールの本質論の問題点を指摘し、やはり本質の同一性を批判している。同時に、デリダは本質同一性よりも差異の方が根源的であるとする立場から〈事実／本質〉の関係を絡み合いなし差延という独特の関係のもとで捉え直しており、この点に特色がある。しかしデリダの解釈にもそれはそれで問題のあることが後で明らかになるだろう。

ところでデリダのフッサール解釈に対しては次のような理解が広く見受けられる。すなわち「デリダはフッサールを単なる現前の形而上学と理解して非現前の還元不可能性を主張しており、したがってフッサールのなかに非現前を不可欠な契機として指摘することで、このデリダの解釈に反論することができる」というものである。このような理解が暗に前提されることで、今日のフッサール研究においてデリダの解釈はおざなりにされる傾向にある。そしてデリダ研究においてもデリダの解釈の意義を昨今のフッサール研究の文脈において検討するということはほとんどないから、このようなデリダ理解の是非が論じられる機会もない。このような現状では双方が生産的な交流を行なっているとは言い難いだろう。しかし私見によれば、このようなデリダ理解には現前と非現前の関係の捉え方に問題があり、結果としてデリダの解釈を矮小化してしまっている。したがってまずはデリダにおける現前と非現前の関係を明らかにすることが双方の研究の深化と対話のために第一に求められる課題だろう。本章ではこの課題に取り組む。以下では、まずデリダのフッサール解釈の位置づけをデリダとフッサール双方の観点から確認する（第一節）。次に、先述のデリダ理解の傾向を指摘することのできる典型的ないくつかの論文を取り上げて検討する（第二節～第四節）。そのうえで、デリダ自身は現前と非現前の関係を「絡み合い」ないし「汚染（contaminé）」として捉えていたことを示す（第五節）。

第一節 問題の所在

デリダにとってフッサールを読解する作業は彼の多彩な業績群の中でも特別な位置を占めている。そもそもデリダの思想が形成されたのは、フッサール現象学を主題とする初期の一連の諸著作における格闘を通じてであった。たとえば『フッサール哲学における発生の問題』（1954年執筆、90年出版。以下、『発生の問題』）、『「幾何学の起源」序説』（以下、『序説』）（1962）、『声と現象』（1967）などである。これらの初期著作に登場する諸々の重要概

念はその後のデリダの思想展開を予告している。たとえば最初期の著作である『発生の問題』に頻出する中心概念「弁証法」は、同書に後年付された序論でも述べられているように、その後「差延」概念へと彫琢されていく (PGH, VII)。また、デリダは『声と現象』において「記号と非 - 記号、[...] 表現作用と指標作用、イデア性と非 - イデア性、[...] 志向と直観、等々」の「《本質的諸区別》」が「アポリア」に陥ることになると指摘しているが (VP, 113)、このいわば認識論的・存在論的アポリアによってこそ、後年『アポリア』(1994) など多くの著書で問題化される倫理的アポリアを語る事が可能になるのである。さらに、『声と現象』では「生き生きした現在 (lebendige Gegenwart)」の自己同一性の亀裂が指摘されるが、『マルクスの亡霊たち』(1993) では「生き生きした現在の、自己に対するこの非・同時性がなければ、[...] [『マルクスの亡霊たち』の主題的な問いである] 『どこに?』、『明日はどこに?』(「whither?」) という問いを立てるどんな意味があるというのだろうか」と述べており (SM, 16)、ここでも初期のフッサール解釈の成果が後年の思索にとっての前提として機能していることが理解される。こうした例は枚挙に暇がない。

とりわけ『声と現象』は、デリダ自身が対談で「古典的な哲学的建築術からすれば『声と現象』が筆頭」と述べている通り (POS, 13)、アカデミックな形式のもとでなされた脱構築的読解の模範例としても注目すべきである。さらにデリダが同所で「フッサールの超越論的現象学」は「形而上学の最も近代的な、最も批判的な、最も細心な形態」と評価していることから分かる通り、デリダはフッサール現象学を西洋形而上学のあらゆる形態の中でも最重要の標的と見做していた。後の諸著作を考慮に入れてもデリダがこれほどのスケールで心血を注いだ主題は他にない。以上のように、デリダにとってフッサール現象学との対決は決して多くある彼の仕事の一つに過ぎないのではなく、西洋形而上学の脱構築という、彼のライフワークでもあるプロジェクトそのものにとって避けては通れない関門だったのである。

他方フッサール研究の側から見ても、デリダのフッサール読解は単なる解釈問題に留まらない特別な重要性を帯びている。そもそもフッサール現象学は認識の正当性の根拠を事象の「原的な所与性 (originäre Gegebenheit)」(Hua III/1, 314) へと差し戻しその直接的な明証から学を再出発させるが、この明証の性格はまさにその事象が「Gegenwart (現前ないし現在)」においてありのまま直接与えられていることとして特徴付けられる (Hua III/1, 326)。ところがデリダが問題化し動揺させるのはまさにこの現前の直接性ないし自己同一性なのである。デリダによれば、現前の直接性よりも前に「現前に亀裂を生じさせると同時に遅らせもする差延の働き」がすでにあるという (VP, 98)。もしデリダの主張が正しければ、フッサール現象学は自らが拠って立つ究極的な権利源泉の正当性を喪失することになる。したがってデリダの解釈は現象学というプロジェクトそのものの根幹に関わる深刻な疑義を提起しているのである。いまや、デリダのフッサール解釈の是非がデリダにとってもフッサールにとっても決定的な意味を持つことが理解できるだろう。それは決して文献解釈上の些末な議論ではないどころか、その成否によってデリダやフッサールが目指した巨大な哲学

的プロジェクトの存立そのものが左右されるほどの比類ない抗争なのである。

もちろんデリダのこのようなラディカルな問題提起に対しては、以下で検討するようにこれまで多くのフッサール研究者の側から反論が提出されてきた。そしてそのほとんどの反論者は、デリダはフッサールを単なる現前の形而上学として解釈しているものと理解している。「現前の形而上学」とは周知のようにデリダの用語であり、「対象の現前の知としての哲学」(VP, 115)、つまり現前の直接性や自己同一性を根本根拠とする思想を指す。それが「形而上学」と呼ばれているのはさしあたりまずは否定的な意味合いにおいてであり、というのもデリダによれば先述のように現前は始めから「亀裂を生じさせ」られているからである。ただし本論文が意図するのは、現前の形而上学そのものについて考察することではない。そうではなく、現前と非現前の関係やフッサールと現前の形而上学の関係についてのデリダの主張を正しく捉えることだ。というのも、反論の多くがこの点を捉え損なっているように思われるからである。以下ではそのなかからいくつかの典型的な論文を取り上げて見ていく。なおこれらの論文はそれぞれに数多くの論点を含んでいるのだが、紙幅の都合上ここでは目下の問題に関する共通の一般的傾向を抽出することにのみ注力することとし、それ以上の考察を付すことは断念した。

第二節 Dann Zahavi のケース

『フッサールの現象学』において Zahavi は「フッサールに対してかけられた最も一般的な嫌疑のひとつ」として「フッサールは直観主義者であるという嫌疑」を挙げており、この嫌疑が解釈学と並んで「脱構築主義」から投げかけられたものであると紹介している (Zahavi, 93)。そして Zahavi はこの嫌疑の「もっと一般的」な形態として「現前の形而上学」という規定を取り上げる (Zahavi, 93)。対して Zahavi 自身は「直観主義者」ないし「現前の形而上学」というこれらの嫌疑について「フッサールは決して現前の素朴な崇拝に陥ったのではない」と反論する (Zahavi, 94)。

そのために Zahavi が指摘している論点にはたとえば以下の二つがある (Zahavi, 94f.)。

第一は発生的現象学についてである。フッサールは発生的現象学においては直観ないし現前における無媒介な経験ではなくその起源、歴史としての沈殿した意味の探究に向かっている。たしかにこのことは、フッサールが直接与件の素朴な直観的記述から離れて解釈学的方法に接近していることを意味しているかも知れない²²。

²² たとえば『危機』に収められている幾何学の起源についての草稿 (Hua VI, Beilage III) におけるフッサールの試みが挙げられるだろう。そこで問題にされているのはわれわれはどのようにして幾何学の根源的な意味を理解することができるのかということだ。幾何学の証明や理論の本来の意味はそれを最初に考え出した人物に最も良く知られるだろう。しかしそれらは決して彼一代限りのものではなく万人に共有されうるものでなくては幾何学は成立しない。言い換えれば幾何学は歴史的文化的な側面を持つのであり、幾何学は歴史的に継承され後の世代の人間にもその本来の意味が理解されるのでなければならないのであ

第二は地平について。たしかに Zahavi は一面では「フッサールが特権的な地位を直観に帰しているということは本当である」ことを認める (Zahavi, 95)。というのも想起や想像とは違って知覚つまり直観において対象は最も原的な仕方、すなわち無媒介にそれ自体として、生き生きと、与えられるからである。しかし他面では Zahavi は上述の「直観主義」ないし「現前の形而上学」という嫌疑に対し次のように抗議するのである。

フッサールは知覚される対象の超越をつねに強調しているのである。[...] [たとえば] 私がリンゴの木を見るとき、現出するもの〔超越者〕と現出自体とを区別することが必要である。なぜなら、リンゴの木は決してその全体性〔全ての面〕においてではなく、ある一定の限界づけられたパースペクティブ〔或る一面〕から与えられるからである。(Zahavi, 95f.)

つまり事物を見る際それはそのつどの部分的な面として与えられるのであり、事物のすべての面が一挙に与えられるわけではないということである。知覚がこのようなパースペクティブ性を伴うのは「彼〔フッサール〕が地平志向性と名づけるものの寄与のおかげである。フッサールは、対象の現前の射影の直観的意識にはつねに不在の射影という対象の地平についての意識が随伴すると主張している」(Zahavi, 96; Hua VI, 161)。「射影 (Abschattung)」とは少なくともここでは対象の様々な見え方のうちの一面のことである。われわれがリンゴの木を見ているとき、その見られている面は与えられている(現前している)が、見えていない背後の面は与えられていない。その代わりにこの見えていない非現前の面は「いまは見えていないが背後に回り込めば見えるだろう」と予期されているのである。このような予期された非現前の側面をフッサールは「地平」と呼んでいる。しかも地平は知覚にとって決してあってもなくても良いような二次的な付属物ではない。むしろ地平は知覚に必然的に随伴する不可欠な契機である。実際、木も机も本もあらゆる事物はその見えていない面を地平として伴っている。背面を持たない木を考えることなどできないし、そのような木があるとすればもはやそれは本来の意味での木ではなくただの幻影でしかないはずである。地平は現前の不在でありながら現前にとって不可欠な契機なのである。

さらに Zahavi は上述の空間的な地平だけでなく時間意識における地平にも言及している。フッサールは現前ないし現在に認識論上の優位を認めているのだが、フッサールはその最

る。その可能性を保証するためフッサールはここで従来からの本質直観による意味の直接把握ではなく、いったんは忘れ去られた幾何学的意味を後から「再活性化 (reaktivieren)」することによって追体験し理解するという系譜学的なアプローチを採用しているのである。従来の静態的現象学から発生的現象学へのこのような展開はたしかに或る意味では、直観的現前の記述から痕跡を通じた解釈への方法論上のシフトとも受け止められうるかも知れない。Zahavi もこの点を強調しているのだろう。ただしフッサール自身の自己理解としては、幾何学的意味が被るあらゆる歴史的歪曲にもかかわらず上述の再活性化によってまさに対象の明証すなわち直接的現前を本来の仕方、すなわち復活することができると考えているのであり、この点には注意が払われねばならない。

も純粋な観念として「原印象 (Urimpression)」を見出す。われわれは様々な幅をもって「現在」という。たとえば「現在これこれの作業をしている」というように数分ないし数時間程度の幅をもって「現在」ということもある。しかしもちろんこのような「現在」には厳密に言えば過去や未来が含まれている。一瞬前の過去の事象はすでに現前していないし、一瞬後の未来の事象はまだ現前していないからである。これらの現在はもっと先の過去や未来に対して相対的に現在と呼ばれているに過ぎない。対してフッサールが「原印象」と呼ぶ根源的な現在はあらゆる現在のなかでも最も純粋で極限的なこの瞬間の今であり、そこには過去や未来は含まれない。時間はこの原印象が過去へと変様していくことによって流れていくのである。原印象は感覚的な生の印象であるが変様された過去の印象はもはや記憶に過ぎない。しかしフッサール自身が注意を促しているようにこのような「純粋今はまさに一個のイデア的極限であるに過ぎず、それだけでは何ものでもありえない抽象物に過ぎない」ことを忘れてはならない (Hua X, 40)。Zahavi が指摘するように、具体的には「原印象はつねに時間地平のなかに位置づけられている。生き生きした現在は三項構造——原印象 - 過去把持 (Retention) - 未来予持 (Protention) ——を持って [いる]。[...] [それゆえ] 孤立した原印象などは無く純粋な自己現前など無いのである」(Zahavi, 97)。事物の射影に空間的な地平が伴っていたように、原印象にはつねに一瞬前についての記憶である過去把持と一瞬後についての予想である未来予持という時間的な地平が伴っている。フッサールはいままさに知覚体験が行われている場としての現在を「生き生きした現在」と呼びそこに立ち帰ろうするのであるが、その生き生きした現在は具体的にはこの三項が一体となって機能するという仕方でもこそ与えられるのである。したがって現前 (原印象) は初めからそれにとっての他者である非現前 (過去把持、未来予持) と相互に依存する全体的な構造の内部でしか成立しないのである。

こうして Zahavi は「フッサールが現前の素朴な哲学を提唱しているという主張は間違っていることが立証された」と結論するのである (Zahavi, 98)。

第三節 Thomas M. Seebohm、Rudolf Bernet のケース

Seebohm も同様にその論文「非現前の必然性 (The Apodicticity of Absence)」において生き生きした現在にとって非現前が不可欠なものであると指摘することでデリダに反論している。

Seebohm もまた一方では「フッサールの個人的見解と存在論的先入見に関するデリダの解釈に十分な文献的証拠が与えられることは疑いない」(Seebohm, 189) として、デリダが指摘するような現前の優位がフッサール現象学に存在することを認めている。しかし Seebohm はすぐあとで「フッサールの記述のいくつかはデリダがフッサールに帰した諸帰結をはるかに越えている」としてデリダの解釈に異議を唱えるのである。

Seebohm はまず「[デリダは] 非現前は記号にとって最も本質的な特徴であると考えてい

る」と述べてデリダを批判する (Seebohm, 193)。というのも Seebohm によれば、デリダのように非現前を記号に還元してしまうことは非現前を矮小化してしまうことであるが、本当は記号はそれよりもなお根源的な非現前を前提しているからだ。

Seebohm はそのようなより根源的な非現前としてたとえば以下の二つを挙げている。第一は「生き生きした現在における諸内容〔諸印象〕やこれら諸内容の〔…〕諸結合」(Seebohm, 195) であり、すなわち各瞬間の原印象がすでに非現前だということである。われわれは生き生きした現在においてその瞬間ごとの印象を持つのであるが、この印象の内容をまさにその瞬間において反省することはできない。したがってその内容がどのようなものであるかということとはつねに後から、つまり過去把持を通してのみ知られるのである。

第二は『『ここ』に対する『そこ』としての非現前』である (Seebohm, 195)。われわれはつねにいま現在自分がいる場所としての「ここ」を体験しているのであるが、そのようなものとしての「ここ」に対してつねに「そこ」があり、「ここ」が直接的に与えられるのに対して「そこ」は直接的には与えられていない。

そして「これらの非現前はすべてまさに生き生きした現在の構造に含まれている」(Seebohm, 195)。すなわち生き生きした現在についてのフッサール自身の記述に見出されるものなのである。「したがってわれわれは、デリダが言及したのとは異なる多くの非現前を、しかも遥かに根源的な非現前を見出した。そしてこの非現前は後期フッサールにおける生き生きした現在にとって構成的〔つまり不可欠なもの〕なのである」(Seebohm, 196)。こうして Seebohm はフッサールの記述のうちにフッサール自身の自己理解を超える非現前の契機をしかも欠くことのできないものとして指摘することによって、デリダのフッサール解釈に反論するのである。

Bernet の論文「現前せざる現在 (Die ungegenwärtige Gegenwart)」は著者自身が認めているように「デリダからインスピレーションを得ている」「内的時間意識のフッサール現象学についての脱構築的解釈」である (Bernet, 1983, 24)。同書のなかで Bernet はデリダ (ないしハイデガー) の現前の形而上学批判という戦略を引き受け、フッサールが現前の形而上学という「形而上学的先入見」(Bernet, 1983, 55) に囚われていることを認める。しかし Bernet は Seebohm と同様に生き生きした現在それ自体は把持を通じて後からしか捉えられないという「後から性 (Nachträglichkeit)」(Bernet, 1983, 55) を取り上げることで、フッサール自身の記述のなかにすでに現前の形而上学の不可能性が発見されていることを指摘するのである。

たしかに「現前せざる現在」において Bernet がデリダに対して結局のところどういう態度を取っているのかを読み取ることは難しい。しかし Bernet は別著「デリダとその師の声」において、デリダはフッサールをあまりに性急に現前の形而上学に同化しているがフッサールは現前に還元されない「représentation (表象=再現前化)」も記述している、と反論している (Bernet, 1995, 19)。Bernet はその一例としてたとえば想像作用を挙げている。想像作用は現前の単なる複製や再生ではないからである。Bernet によれば想像作用は現前へと回収さ

れることのない非現前なのである。

したがって Bernet もやはり少なくとも「デリダとその師の声」において、そしておそらくはやはり「現前せざる現在」においても、フッサール現象学の内部に現前の形而上学を越える非現前の契機がいくつもあることを指摘することによって、デリダのフッサール解釈に反論しようとしているのである。

第四節 Jean-Luc Marion のケース

Marion もまた『還元と贈与』においてデリダのフッサール解釈を取り上げ、フッサールのなかに現前の形而上学に回収されない「贈与 (donation)」の働きを指摘することでデリダに反論している。そしてこの「贈与」という契機はやはりまた非現前を必然的に前提する概念なのである。

Marion の理解によれば、デリダは「[フッサール] 現象学は [...] 現前の優位を長らえさせ、最後の『現前の形而上学の [誤った] 冒険』に嵌まり込むことになる。要するに『現象学の古典的存在論への帰属』が暴露される」ことを主張しているという (Marion, 7)。したがって Marion もまたデリダがフッサールを単なる現前の形而上学と見なしていると解釈しているのである。

たしかに Marion もフッサール現象学における現前の優位を或る意味では認めている。「この [現前化としての] 直観の優位が疑いなく『論理学研究』における突破を特徴づけている」 (Marion, 33)。「デリダの結論——現象学は一つの『現前の形而上学』に留まる——を追認しなければならない」 (Marion, 56)。

しかし Marion は他方でフッサール現象学が素朴な現前の形而上学に陥るとは考えていない。それどころか「フッサールは [...] 現前における直観の優位をすでに乗り越えていた」という (Marion, 37)。というのも Marion にとっては直観による現前化でさえもフッサールにとって究極的なものではないからである。Marion は直観よりもなお根源的な働きとしての「贈与」に注意を促す。「直観さえも最終的な前提として理解されてはならない。なぜなら、それは [...] 根源的に贈与的だからである。[...] 直観は根拠も条件もなく与える (donner)」 (Marion, 19)。要するに Marion はフッサール現象学のなかに現前よりも根源的な贈与の契機を指摘することによってフッサールが現前の形而上学をすでに乗り越えていることを示しデリダのフッサール解釈に反論しようとしているのである。

Marion の解釈によれば、意味作用 (Bedeuten, Akt des Bedeutens) は直観なしにそれ自体で意味を現前させる²³。「意味作用は充実化的直観に依存することなく明証的に自己を与える」

²³ ただしこの定式化は飽くまで Marion が読み取ったフッサールについて妥当するものであって、Marion 自身はむしろ意味作用の働きをなお「現前」と呼ぶことを不適切と考えている。「とはいえ、いかなる現前化作用も意味作用の現前を確立しないとき、ここで現前という言葉を用いるのは本当に適切なのだろうか [いや適切ではない]」 (Marion, 47)。というのも Marion は意味作用の現前を「現前」と呼ぶことによってその背後にある贈与の問題が覆

(Marion, 47)。「意味作用が現前においておのれを呈示するには〔…〕意味作用が保持されていることだけで十分である」(Marion, 47)。ここでわれわれにとって重要なのは、Marion においてはデリダよりも現前の意味が拡大されているということだ。デリダにおいては〈直観＝現前〉に対する〈非直観＝非現前〉という対立軸がさしあたって用意されていた。しかし Marion は現前の意味を拡大することによって直観も非直観もこの広義の現前の内部へと解消させるのである。「現前は〔Marion にとって非直観的作用である〕意味作用のうちでも直観のうちでも支配している」(Marion, 56)。

そのうえで Marion は「フッサールは〔…〕現前を〔直観のみならず〕意味作用にまで付与するにいたっているが、それは彼が贈与によって直観と意味作用の両者をともに乗り越えているからなのである」(Marion, 56)と主張し、直観と意味作用の双方をカバーする拡大された現前こそが実は「贈与」という事態であることを指摘している。なぜならフッサール自身が「絶対的贈与 (Gegebenheit)こそ究極のものである」(Marion, 54)と言っているように、直観の対象も意味作用の対象も「与えられる」ことによって存在するからである²⁴。したがって「直観と志向〔＝意味作用〕は〔いずれも〕贈与〔という唯一の事態〕の様態」に過ぎないのである (Marion, 53)。Marion は現前の範囲を無制限に拡大したうえでその背後にある『『現前の形而上学』を越え出る』贈与をフッサールのなかに見出すのである (Marion, 60f.)。そしてデリダの『『現前の形而上学』〔というフッサール解釈〕は、現前的なものを絶えず制限し、現前的なものの贈与を絶えず抑制している」としてデリダを批判するのである (Marion, 61)。こうして Marion は「特権化された贈与は、少なくとも或る種の限界内でフッサール自身をデリダの異議から擁護してくれる」としてデリダのフッサール解釈に異を唱えるのである (Marion, 61)。

まとめると、Marion はデリダよりも現前の範囲を拡大し、そのうえでこの拡大された現前の背後に最も根源的な贈与の働きを見て取っている。そしてデリダの制限された現前ではこの贈与の審級にまで到達できないことを批判しているのである。そして Marion にとってはこの贈与という契機はフッサール自身がすでに発見していたものなのだ。

たしかに一見すると Marion はこれまで取り上げてきた解釈者たちとは違ってフッサール現象学のなかから非現前の契機を取り出そうとはしていないように見えるかもしれない。しかし現前を贈与の働きとして理解することができるのは、現前し現れるものの背後にそれを贈与する現れないものを前提する場合だけなのだ。実際 Marion が真に関心を向けてい

い隠されることを警戒しているのである。

²⁴ ただしこのフッサール解釈には Marion の独自の読み込みが含まれる。フッサールにとって「所与性 (Gegebenheit)」ということで念頭に置かれているのは対象が自らをそれ自体として与えるという事態であり、Marion が考えているような、存在が存在者を通じて自己を贈与するという事態ではないからである。このような読み込みは明らかにハイデガーを経由したものであり、フッサール自身にとっては対象の Gegebenheit は対象それ自身が与えられているというこのことで尽きるのであってその背後に存在そのもののような何かを想定しているわけではない。

るのは何よりもこの「現前において与えられるものの過剰」(Marion, 62)という現れないものの方なのである。それゆえ Marion がフッサール現象学において現前を無制限に拡大するとしても、Marion の狙いは決して現前の支配を称揚することではなく、反対にその背後にそれでも残る非現前の次元を浮き彫りにすることでしかないのである。贈与は非現前からもたらされるのだ²⁵。

第五節 デリダのフッサール解釈における現前と非現前の関係

以上で取り上げたすべての論者に共通しているのは、「デリダはフッサール現象学を『現前の形而上学』として規定し、このことを理由にフッサール現象学を批判している」というデリダ理解である。彼らはみな、フッサール現象学にとって非現前が重要な契機としてあることを指摘することでデリダに反論できると考えている。

しかしデリダは決してフッサール現象学を全面的に単なる「現前の形而上学」と規定しているわけではない。たしかにデリダや上掲の解釈者たちが一様にそう指摘しているように、フッサール自身の意図あるいは自己理解のうちには現前の形而上学と呼びうるような傾向が明瞭に認められるだろう。しかしフッサールのテキストはしばしばフッサール自身の自己理解を越え出る次元にまで達している。デリダにとってもフッサールの議論は「二通りの読み方が可能」(VP, 23)なのであり、その二重の運動を提示した箇所のでデリダは次のように要約している。「一方において現象学は、素朴な存在論の還元であり、意味と価値との能動的構成への復帰、真理および価値一般をみずからの諸記号を通じて生じさせるような生の働きへの復帰である。しかし同時にまたそこでは […] もう一つ別の必然性が現前の古典的形而上学をも批准しており、古典的形而上学への現象学の従属をしるしづけている」(VP, 26f.)。すなわち現象学は一方では絶対的な視ることによって知を根拠づけようとする現前の形而上学であると同時に、他方ではしかし「非 - 根拠の空間」(VP, 5f.)を開く生の哲学でもある。もちろんここでの「生」は、「超越論的なものをその他者に接合させ

²⁵ たしかに Marion 自身が誤解を払拭するため強く弁明しているように、彼は決して現象の背後に「第一原因」としての「神」やその他「対象や存在者として記述」できるような何ものも前提しようとはしていない (Caputo and Scanlon, 70)。むしろ彼はこの根源的贈与の場合には贈与者が欠けていると考えているようである。しかしそうだとした場合 Marion が「欠けている」ということで考えているのは、贈与者が何者か確定しておらず「われわれに贈与者がいるのかどうかを問うだろう」ということである (Caputo and Scanlon, 63)。したがって贈与者は、現れないという仕方ではあるがやはり問われるべきものとして前提されているのだ。実際、いかなる意味でも贈与者を想定できない場合には現象を贈与されたものと受け取ることは不可能だろう。そしてそうだとすれば、贈与者をそのような仕方前提することは、たしかにそれが神学的概念としての神そのものではないにしても、現象学の元来の研究対象である現象を超えた彼方に現象の起源、源泉を実体化してしまっているように私には思われる。このような実体化は、非現前をそれ自体として絶対的なものとして定立することに對する後述のデリダによる批判を免れうるのだろうか。

るもの、それが生なのである」(VP, 14)とされているように、「無限な差延としての生き生きした現在の生」(VP, 114)として読み替えられている。それはつねに死と交換可能な生である。「『私は生きている』という陳述は、私の『死んだ』を伴い、[...] その逆も然りである」(VP, 108)。

それゆえデリダは決してフッサール現象学を一面的に現前の形而上学と見なしてそれに対して非現前の根源性を主張しているわけではない。もちろんフッサールの企図が現前の形而上学に大きく傾いていたことは批判の対象になるとしても、デリダは最終的にはフッサール現象学が本来内包している両義性を救い出そうとしている。上で検討した諸論文でこのデリダの企図が覆い隠されてしまったのは、デリダにおける現前と非現前の関係が見落とされたためである。

デリダは単に現前に対して非現前の優位を主張しようとしてはいない。また、現前と非現前を、素朴に対置したり、一方だけを選択したり他方より優先したりできるものだとも考えていない。デリダは現前と非現前の関係を相互の「絡み合い」ないし「汚染」として捉えている (VP, 20f.)。この絡み合いにおいては、現前であれ非現前であれ一方を独立にそれ自体として思考することはできずそのような試みは結局はつねに他方を要請することになる。

哲学はもろもろの二項対立に基づいて構築されており、われわれの言説はそうした二項対立を糧にして生きているが、そうしたあらゆる二項対立は見直されてもよいだろう。するとそこに見えてくるのは対立の消去ではなく、或る必然性の告知だろう。すなわち両項のうち的一方が他方の差延として現れるといった、つまり一方が [...] 差延された他方として現れるといった、そうした必然性の告知だろう。(MP, 18)

たしかに、絶対的な自己への現前を保証する場と目されていた生き生きした現在は、それが過去把持の記憶を通じてしか現れないものである以上、「自己との非 - 同一性と過去把持的痕跡の可能性とから湧出する。生き生きした現在はひとつの痕跡 (trace) である」(VP, 95)とされる。「痕跡」とはもはや所記の現前への回付を伴わない記号のことであり、したがって非現前への開けを意味する。しかしこのような非現前を現前と対置させ、単に現前よりも根源的なものとして措定してしまうなら、われわれは非現前それ自体を現前化させてしまっていることになるだろう。「生き生きした現在の自己はそのような痕跡によって《根源的にある》などと言うことはできない」のである (VP, 95)。この点を見落としてしまうと、「暴力と形而上学」におけるデリダの挙措はまったく理解できなくなってしまうだろう。そこでデリダは全体性を免れた無限、同を免れた他、内を免れた外を素朴に語ることを批判しているが、このことはもちろん現前を免れた絶対的な非現前を素朴に語ることへの戒めでもある。

全体性に対して無限が有する過剰を語らねばならないということ、〈同〉の言語で〈他〉

を語らねばならないということ、真の外部性を非 - 外部性として、言い換えるなら、なおも〈内〉 - 〈外〉の構造ならびに空間的隠喩を介して思考しなければならないということ、[...] これはおそらく、〈内〉 - 〈外〉の構造にまづもって移送される必要のない哲学的ロゴスなど存在しないということの意味しているのだろう。(VM, 165f.)

現前との結びつきから解放された純粋な非現前それ自体を語ることはデリダにとって純粋な現前それ自体を語ることに同じくらい不可能である。したがって「非現前と現前との[...] 対立において差延を考えることはもはやできない」(VP, 114)。デリダが露呈させようとしているのは、むしろ現前と非現前が静止せず一方から他方へと送り返し合いながら差異を生み出し続けるこの絡み合いの運動、すなわち、「差延」とも呼ばれる「戯れの運動」なのである(MP, 12)。

それゆえフッサール現象学のなかに還元不可能な非現前を指摘するという方針で為された先掲の諸反論はデリダへの反論としては不適切であるだけでなく、むしろデリダの解釈を様々な角度から積極的に裏付けているということになる。なぜならこの方針こそデリダのフッサール解釈本来の意図に他ならないからである。

それでは今度は反対に、「フッサール現象学は最初からそのような現前と非現前の絡み合いを包摂していたのだから、デリダはフッサールの思想の圏内から一步も外に出ていないのだ」と結論するべきだろうか？ それは早計だろう。上掲の反論者たちのようにフッサール現象学を擁護するにあたって非現前の還元不可能性を受け入れるという戦略を取る場合には、次のような根深い問いが生じる。すなわち、その場合にいわゆる現象学はなおどのように成立しうるのだろうか、という問題である。もし純粋な現前がそもそも不可能であることを容認し現前のただなかに非現前を招き入れるのであれば、その場合にはやはりデリダが差延と呼んだ上述の現前と非現前の絡み合いの効果も認めなければならないだろう。しかしそうだとすれば「原的に[すなわち対象それ自体を無媒介に現前において]与える働きをする直観」(Hua III/1, 51)を「諸原理の原理」(Hua III/1, 51)として「[認識論的に素朴という意味での]独断的諸学問の成果の究極的な意味および認識価値に関して判定を下す」(Hua III/1, 54)認識論としての現象学というプロジェクトは不可能になるだろう。いまや対象それ自体をもたらすような純粋直観の明証を究極的な拠り所として想定することができないからである。

もちろん、デリダを含む多くの論者から提出された直観主義批判に対処するために、これまでフッサール解釈者の多くはできるかぎり非直観的側面を強調し、フッサール現象学を脱 - 直観主義化させることに腐心してきた。今回取り上げた諸論文もその系譜に属している。そして脱直観主義化を推進する解釈者たちはあたかも直観の役割をこのように縮小させることがフッサール現象学にとって容易に可能な読解ないし軌道修正であるかのように語るが、私にはそうは思えない。たとえば、すでに見たように Zahavi や Seebohm は現前に必然的に伴う非現前の地平的構造を指摘していたが、徹頭徹尾「記述的本質論」(Hua III/1,

156) である現象学の枠組みにおいては、このような構造そのものもまた本質直観されることによってしか記述されえないのである。彼らは、現象学によってなされるすべての記述が本質直観を前提しているという基本的事実に十分注意を払っていない。また、Marion のように現象の直接的な自己所与性の背後に非現前を措定するなら、このことは事象そのものの記述を目指す現象学の格率を逸脱することになるはずである。この重要な論点については、デリダ自身が Marion との対談において繰り返し問い質している。「あなた [Marion] は現象学を『[事象] そのもの (as such)』の権威から引き離すのですか？ そうだとすれば、それは現象学からの最初の逸脱でしょう」(Caputo and Scanlon, 66)。Marion はこの点について十分な回答を与えなかった。このように、フッサール現象学にとって直観主義はかくも根源的な仕方での根幹を成している。フッサール現象学を脱直観主義化させる以上のような解釈は、この解釈者たちが考えているよりもずっと深刻な仕方での現象学の基本テーゼに抵触してしまうように私には思われる。それゆえ現前と非現前の不可分離性を強調する場合には、現象学を少なくともその元来の形態においては擁護することができなくなるだろう。

第六節 要約と結論

われわれはいくつかの論文を検討し、そのいずれにおいても「デリダはフッサールを単なる現前の形而上学として理解しており、したがってフッサールのなかに非現前を不可欠な契機として指摘することで、このデリダの解釈に反論することができる」というデリダ理解が含まれていることを確認した。しかしこの想定に基づくデリダへの反論には次の二つの難点がある。第一に、この解釈はデリダのフッサール解釈を論駁するものではなくむしろこれを裏付けるものである。デリダにおいて現前と非現前は、相互依存的な絡み合いとして理解されねばならない。第二に、このように非現前の根源性を認めるならばこのことは同時に現前の認識論上の特権を放棄することを意味し、したがって直観に基づく認識論という現象学にとって根幹となる企図に重大な困難をもたらすのである。それではわれわれはフッサール現象学の立場からなお別の仕方でのデリダの解釈に応答することができるだろうか。われわれは次章以下でこの点について若干論じる機会を得るだろう。

第五章 個物と本質の絡み合い

われわれは前章においてデリダのフッサール読解に対し一般的に見られる誤解を払拭することができたと思う。それを踏まえ本章では、『声と現象』の議論を中心に、デリダがフッサールのイデア性についての理論をどのように解釈したかを明らかにする。本章ではまず第一節において、デリダが着目した、フッサール現象学における形式と直観という対概念について確認する。次に第二節では、デリダがこれら形式と直観とをさしあたって引き離そうとする際に、カントの意味での理念を巡り独特の解釈を施していることを指摘する。そして第三節では、デリダが今度は形式と直観を再び結び合わせる過程を追跡し、こうしてイデア性と個物との関係がアポリアとして立ち現れるさまを描出する。最後に第四節では、このようなデリダの解釈の問題点を検討する。

第一節 形式と直観

『声と現象』は、デリダがフッサール現象学を主題的に扱った論文のなかでも代表的著作である。たしかにフッサール現象学における隠れた諸前提を浮き彫りにする同書の手並みは読者に鮮烈な印象を与える。しかしまず確認しておくべきことは、われわれが第四章で確認したように、デリダは決してフッサール現象学を素朴に批判しているわけではないということだ。Leonard Lawlor が『声と現象』は現象学に対するいかなる拒絶でもない」と言うのも理由のないことではない (Lawlor, 173)。実際デリダは「現象学が必然的であること […] をわれわれはまずは認めねばならない」(VP, 2) し、「差延」を理解するためには「超越論的還元 [現象学的還元] を通過する必要がある」とさえ言っている (VP, 92)。もちろん一方でデリダはフッサールが一面では現前の形而上学に陥っていることを厳しく批判していた。このこと自体は看過されるべきではない。しかし他方でデリダは自らの所説を言い述べるための不可欠な方途として現象学を捉えてもいるのであって、『声と現象』においても決して単にフッサール現象学を批判することを意図しているわけではない。

デリダはフッサールが全面的に現前の形而上学者であると見做したことなど一度たりともなかった。そうではなく、デリダはまさに脱構築的読解に従事しているのである。つまり、デリダはフッサール現象学それ自体の内部にフッサール現象学の企図を超え出るものを、フッサール現象学を駆り立てる相矛盾するが分離不可能な二重の動機を露呈させようとしているのである。デリダはフッサールの「記述の用心深さ」を賞賛しつつも、現象学が「形式主義の純粋性と直観主義の根本性」という二つの主要なモチーフの緊張を、解決されないままに残したことは確かである」と指摘する (VP, 16)。まさに〈形式と直観〉というこの対概念こそ『声と現象』が問題化する二重のモチーフに他ならない。前章でも触れたように、

デリダが『声と現象』で目指すのは、この二重の主題が絶えずお互いを要請しつつも折り合うことなくズレていく様子、すなわちそれらの必然的な「絡み合い」ないし「汚染」を描出することなのである。

では、ここでデリダがフッサール現象学の内部に見出す〈形式と直観〉とは何だろうか。この対概念は序論のいま引用した箇所と言及されたのち一旦は表舞台から退くが、『声と現象』最終章の第七章において再び主題化される。〈形式と直観〉の位置づけを探る手掛かりとして、その第七章でデリダが考察しているいくつかの主題のなかからここでわれわれはまず次の二つを取り上げることにする。

- a) 意味付与作用 (Bedeutungsverleihende Akt) = 意味作用 = 意味志向 (Bedeutungsintention) と、意味充実作用 (Bedeutungerfüllende Akt) との区別
- b) 反意味 (Widersinn) と無意味 (Unsinn) の区別

デリダは、もともとはフッサールが画定したこれら二つの区別を批判的に検討しつつ自説を展開する。したがって以下でわれわれはまずフッサールの所見に耳を傾けることにする。フッサールの記述においてこれらの区別はどのように説明されているか。

a. 意味付与作用と意味充実作用の区別について

まず意味志向、つまり〈意識が意味を付与する作用〉とは、何かを意味 (Bedeutung)²⁶を持つものとして理解する働きのことである。たとえばわれわれが「大隈講堂」という印刷された文字列を読み取るとき、われわれは単にインクの染みという物理的対象に関わっているわけではない。むしろわれわれは「大隈講堂」というこの文字列をまさに表現として、つまり、大隈講堂を意味するものとして理解している。したがって、インクの染みのような単なる物理的対象へと関わることを越えて表現の意味へと関わる意識の働きが、ここに見出されるのであり、この独特な意識作用のことを、フッサールは「意味付与作用」、「意味作用」、「意味志向」などと呼んでいるのである (Hua XIX, 第一研究「表現と意味」, §23)。

さて、意味作用はこのように意味を通じて対象へと関わる。したがって意味作用は次のような三段階の過程を経ることになる。すなわち、われわれは第一にたとえば「大隈講堂」という文字列を意味を持つ表現として理解し、第二にその表現の大隈講堂という意味を媒介として、第三に現実の対象である大隈講堂に関わる。ただしごく当たり前のことだが、その際われわれは現実の大隈講堂を実際に見ているかも知れないし、実際には見ていないかも知

²⁶ フッサールにとっては、ノエマの意味としての Sinn と表現の意味としての Bedeutung の区別は重要であり、Sinn に「意味」、Bedeutung に「意義」という訳語を当てて区別する場合もある。しかし本論文の範囲に限って言えばこの区別は重要でないし、この区別を堅持しようとする訳語の煩雑化を招くきらいがある。そこで本論文ではこうした事情を承知のうえ敢えて Sinn と Bedeutung を訳し分けることはしなかった。ただし文脈上混同の恐れのある場合に限り、そのつど原語を併記した。

知れない。つまり、意味志向が意味を通じて対象に関わるといっても、その対象が現に与えられている場合とそうでない場合があるということだ。まず一方で、われわれが大隈講堂を実際に見ながら「大隈講堂」という文字を読み取っている場合には、大隈講堂という対象は直観的に与えられている。フッサールはこういう場合を「意味志向が充実されている」という言い方で特徴づけ、この充実の働きを「意味充実作用」と呼ぶ。そして他方で、実際には大隈講堂を見ていないで「大隈講堂」という文字を読み取る場合には、大隈講堂という対象は直観的には与えられておらず、フッサールはこの場合を「意味志向が空虚 (leer) である」という言い方で特徴づけるのだ (Hua XIX, 44)。「対象が直観的に現存していない〔充実されていない〕場合には、〔意味志向は〕単なる思念に終わってしまう」が、「最初は空虚な意味志向が充実されることによって、対象との関係が実現される」のである (Hua XIX, 44)。したがってまた言えることは、フッサールによれば、意味付与作用は場合によって充実されたりされなかつたりするのだから、意味付与作用にとって意味充実作用は「本質的ではない」ということである (Hua XIX, 44)。こうしてフッサールはまずは意味付与作用と意味充実作用を明確に区別し引き離しているのである。

b. 反意味と無意味の区別について

『声と現象』第七章でデリダが取り上げているフッサールの区別のもうひとつは、反意味と無意味の区別である。まず反意味とは、たとえば「円い四角」のように、不合理で実際には存在しえない意味のことを言う (Hua XIX, 60f.)。しかし反意味はそれでも有意味であって、無意味ではない。したがって反意味と無意味の区別は、有意味と無意味の区別でもある。無意味の例としてフッサールが挙げるのは、「アブラカダブラ」や「緑はあるいはである (Grün ist oder)」といった、理解不能な羅列である (Hua XIX, 59)。一方で、「円い四角」のような反意味の場合には、なるほどそういった不条理な対象が直観され充実されることはありえないが、しかしとにかく「円と四角の特性を兼ね備えた対象を意味しているのだ」という最低限の理解を得ることはできる。反意味的表現にはまだ対象への関係が残存しているのである。それに対し、他方の「アブラカダブラ」や「緑はあるいはである」といった無意味な擬似表現の場合には、もはやそういった最低限の理解すら得ることができず、そもそもどういう対象を意味しているのかさえ不明であり、要するに文法的に不完全なのである。こうしてフッサールは反意味と無意味を区別している。

c. これらの区別についてのデリダによる検討

さて、以下今度はデリダの所見を参照しよう。まず意味付与作用と意味充実作用について、デリダは次のように指摘している。

読者は〔フッサールの〕こうした諸種の区別の論理と必然性に従っていくとき、意味作用は本質上ただ単に対象の直観を含まないということとどまらず、むしろ意味作用は本

質上それを排除するものである、と主張したくなるだろう。そうすると、意味作用の構造的独自性は *Gegenstandslosigkeit* [無対象性]、すなわち直観に与えられる対象の不在である、ということになるだろう。(VP, 102)

たしかにわれわれは、意味付与作用にとっては意味充実つまり〈直観的に対象が与えられること〉は非本質的だとフッサールが見做していたのを、先ほど確認したところだ。そうであればデリダの言うように、フッサールは意味付与作用と意味充実作用とを、つまり意味志向という形式と意味充実作用という直観とを切り離しているように見える。さしあたってデリダもまたこの切り離しに賛同するだろう。

しかし同時にデリダはフッサールのこの切り離しの不徹底に不満を持っている。というのも、フッサールは「意味作用の思念を満たすにいたる現前的充実においては直観と志向が融合し合い、『独自の性格を持つ内密な混和の統一体 (*eine innig verschmolzene Einheit*) を形成する』」とも考えているからである (VP, 102f.; Hua XIX, 45)。つまりフッサールにおいては、意味作用が実際に充実される場合、もはや意味作用は意味充実作用という直観の働きに吸収されてしまい、その際意味作用はその独自性を失うとされているのである²⁷。たとえば「大隈講堂」という文字表現は、実際に現物の大隈講堂そのものが見られている場合には不要と見做されるということである。フッサールは意味作用と意味充実作用を一旦は分離するかに見えたが、しかし実際にはこうして意味作用を意味充実作用に還元されうるものとして理解しているのである。したがってここに、直観的充実の優位が見られる。

「円い四角」のような反意味の場合はどうだろうか。たしかに反意味はその不合理性ゆえに、直観的に充実されることがない。しかしフッサールにとって[「円い四角」のような反意味]が[それでも]意味を持つのは[……]〈対象への関係〉の可能性を許容する、まさにそのかぎりにおいてのこと」なのだった (VP, 111)。つまり反意味は、〈実際に充実されることはないとしても、少なくとも充実されるべき対象は持っている〉というまさにこの点におい

²⁷ 意味作用と意味充実作用とのこの「合致統一 (*Deckungseinheit*)」(Hua XIX, 571) についてフッサール自身はのちの第六研究において次のように説明している。「[この合致統一において、] 以前は《自由》であったこの意味志向が、合致の段階においては《拘束され (*gebunden*)》、《無差異 (*Indifferenz*)》になっている。しかもこの意味志向はこの[意味充実作用との合致統一という] 複合体と独特の仕方で非常に緊密に統合ないし融合されているのであるから、たとえその意味的本質は変わらないとしても、しかしその[意味志向に独自の] 性格はやはり何らかのかたちで変様される」(Hua XIX, 571)。そしてこの変様は次のように線分になぞらえて説明されている。「たとえば、まず空白の背景の上に一本の線分だけを考え、次にその線分を或る図形の構成部分として考えてみよう。後者の場合その線分は他のいくつかの線分と交叉し、それらと接し合い、それらによって分断される。[……] 同じ線分(すなわち内容が同一の線分)といえども、それがどのような現象的関連のなかで現れるかに応じて、われわれに対してはそのつど別の現れ方をするわけである。したがってまたわれわれがその線分を、それと同質の線や面と繋ぎ合わせるならば、その線分はこの背景のなかに融け込んで《無差別 (*unterschiedlos*)》となり、[他の線や面との] 現象面での区別と独自の妥当性を失うことになる」(Hua XIX, 571f.)。

て、無意味から区別され有意味の資格を得ているのである。したがって直観による充実の可能性の有無が、有意味と無意味を選別するための基準とされているわけである。ここにもやはり直観的充実の優位が見受けられる。

したがって「〔意味作用の〕純粋な諸形式は一見したところでは充実する直観から独立しているものの、〔…〕〔フッサールにおいては〕依然として〈対象への関係〉という認識論的基準によって規制されている」(VP, 110)。それゆえデリダは「意味作用の独自性は観ること(vision)〔直観による充実〕というテロスによって限定されている」と結論づける。

以上のことからデリダは、「フッサールにおいては超越論的直観主義が形式主義的主題の上に、依然として極めて重くのしかかっている」と指摘するのである(VP, 110)。つまりデリダの見立てでは、フッサールは意味付与作用と意味充実作用を区別するときこの区別に応じて形式と直観を切り離しているが、しかしその際形式はそれより優位な直観の側から理解されており、したがってフッサールは形式を直観に従属させてもいるのである。ここにこそ、われわれが先だって指摘した「形式主義の純粋性と直観主義の根本性という二つの主要なモチーフ」の緊張関係が存している(VP, 16)。デリダは、フッサールにおける直観の優越を批判することで、さしあたりはフッサールよりも徹底して形式と直観を切り離そうとしているのである。

第二節 本質を一般に理念と見做すデリダのフッサール解釈

それにしても、形式と直観というこのカント的な区別はフッサール現象学においては見慣れないものである。むしろフッサール現象学の独自性はまさに、イデア的な形式の直観を認めたところにあっただけではなかったか。『声と現象』で「形式」の名のもとに問題化されているのはさしあたってまずは意味志向の形式のことだが、この意味(Bedeutung)というものもまたフッサールにとってはイデア的な本質同一性を持つ(Hua XIX, 第一研究「表現と意味」第三二節、第三三節)。フッサールは、個物を直観する「個的直観」だけでなく本質を直観する「本質直観」をも認めていた(Hua III/1, 14)。

それでもデリダが形式と直観をまさにそのようなフッサール現象学の内部でさしあたり分離できると確信しているのは、デリダが「イデア的なものはフッサールによってはつねに、カント的な意味での理念という形で考えられている」と解釈しているからである(VP, 112)。この独特な解釈がデリダのフッサール解釈において極めて重要な位置を占めていることを見逃してはならない。第三章で主題的に取り上げたように、「カント的な意味での理念」は特殊なイデア性として、具体的な感性的直観には与えられないがしかしそうした有限な直観の「イデア的極限」として与えられる理念のことである(Hua III/1, 155)。そしてたしかにこの理念に対してならば、現象学は『それ自体としての』物そのものの直接的現前、〔…〕それゆえ有限な物の直接的現前を、『諸原理の原理』、および明証の起源的形式としている」にもかかわらず「この理念の明証の型を直接定義したことは一度もなかった」、とい

うデリダの指摘は理解できる。そして、こういう理由でデリダがこの形式的な理念を狭義の直観からひとまず切り離そうとすることにも、一定の正当性が与えられるように思われるのである (OG, 150f.)。

しかしフッサール自身は、デリダのように「イデア的なものはつねにカント的意味での理念」であるとは言わないはずだ。フッサールはまずイデア性を質料的本質と形式的本質とに分類しており、そのうえ理念はその質料的本質の内部に形態学的本質と対置するかたちで位置付けられているのであった。つまり理念はイデア性ないし本質の全域をカバーするわけではなく、まして意味 (*Bedeutung*) はカント的意味での理念ではない。形態学的本質はイデア性的一种であるが、極限的な理念としてではなく、本質直観によってまさにそれ自体として直観されるのだ。したがってデリダの解釈は、一見すると不可解に思われる。というのもデリダは、フッサールにおけるイデア性一般を理念としての形式と見做し、直観から分離すると解釈しているからである。われわれはデリダのこの所作をどのように理解すれば良いのか。

われわれは本論文第二章で、フッサールにおいて、形態学的本質の直観の様式である自由変更が無限の時間に渡って遂行される想像を必要としていること、そしてこの作業は実際上は不可能である代わりに、この無限性の裏付けが「任意に以下同様」という独特の形式のアプリオリに求められていることを確認している。さて、それにしても自由変更に際しこの「任意に以下同様」の形式が考えられるためには、そもそも諸体験の系列が無限なものとして把握されうるのでなければならないだろう。というのも、自由変更を少なくとも権利上は無限に遂行できると想定しうるならば、そうした自由変更を行なう意識体験も同様に権利上無限に続く想定できなければならないだろうからである。実際、フッサールは諸体験の系列のことを「体験流 (*Erlebnisstrom*)」と呼んでいるが、この体験流には過去と未来の無限の時間的な地平が伴っているとされる (Hua III/1, §82)。この無限に続く地平のおかげでフッサールは、自由変更の際にも、無限に続く未来の変更作用を「以下同様」という仕方で想定しうることを主張できるのである。

しかしこの無限な体験流にしても、あの体験やこの体験といった個別の有限な時間における体験と同じ仕方でそれを把握することはできないはずである。ここに至っていまやフッサールは再び、「しかしカント的意味での理念という仕方でならば、われわれは体験流を把握する」ことができると述べ、理念に訴えるのである (Hua III/1, 186)。こうしてデリダは次のように指摘する。

極限としての本質は、それゆえ、地平の開放性と、数学的理念化一般の運動そのものである「どこまでもさらに」 *immer wieder* あるいは「以下同様」 *und so weiter* という無限への抜け穴を想定している。(OG, 148)

われわれは本章第一節において、デリダがひとまず形式と直観を分離しようと努力して

いることを確認したのだった。そして本章第二節では、デリダがこの形式と直観の分離を行なう過程で、フッサールにおけるアイデア性を一般にカント的意味での理念と等置するという見慣れない解釈を提起していることを確認した。この解釈は一見した限りではフッサール自身の記述と噛み合わないように見えたのであったが、いまようやくデリダの解釈が、見かけよりはずっとフッサールの記述に即して読み取られたものであることが示されたのである。フッサールにあっては、本質直観によって獲得される本質（形態学的本質）は理念とは区別される。しかし本質直観に不可欠な契機である自由変更がすでに理念としての体験流を前提していなければならないとすれば、形態学的本質もまた理念としてしか、あるいは少なくとも理念を媒介としてしか手に入らないということになるだろうからである。このように考えるなら、本質は一般に、本来の意味では直観されない。そして本質はつねに理念としてしか、つまり形式としてしか考えることができない。こうしてアイデア的な形式と直観とが首尾良く分離されたのである。

第三節 アイデア性と個物の絡み合い——アポリアの経験

われわれは以上の考察によって、デリダがフッサール現象学において形式と直観を切り離す過程を追跡した。〈形式と直観〉が〈意味付与作用と意味充実作用〉や〈アイデア性と個物〉と大雑把に言って等置される関係にあることも、道すがら確認した通りである。しかしデリダはこの分離のさらに先まで進む。デリダは形式と直観を切り離すと同時に再び結び付けるのである。

たしかに、一方では、デリダは決して形式と直観の区別を単純に批判し抹消しようなどとは考えていない。むしろデリダは形式と直観をフッサールよりもなお一層鋭く区別し切り離そうとした。デリダはまずは形式と直観の差異を確保する。差延が理解されるために現象学的還元が不可避であることをすでに指摘しておいたが、その理由はここにある。現象学的還元だけが形式と直観の区別・差異を浮き彫りにできるのである。

しかし他方では、デリダは形式と直観の差異をそのまましておきほしない。デリダは直ちに、それらのいずれも他方なしに独立に存在することはできないことにも注意を促す。直観から切り離された形式、つまり、個物から切り離されたアイデア性は、決して、アイデア界のようどこかにそれ自体として独立して実在しているわけではない。

すでに第二章で確認したように、フッサールにおいて無限な時間において存在するアイデア的対象（本質）は、有限な時間に存在する事実の制約から切り離されることによって初めて確立される。また、歴史が事実の総体であることに鑑みれば、アイデア性のこの純粋性は歴史からの解放でもあるだろう。デリダが疑問を投げかけるのは、個物、事実、歴史からのアイデア性のこの独立性であり、そして結局は同じことだが、アイデア性のこの直観可能性である。デリダによれば、アイデア的対象はそれが現れるために必然的に歴史を、すなわち個的な媒介

を必要とする。『序説』においてデリダは、幾何学的本質²⁸がいかなる点で歴史を要請することになるかを以下のように跡付けている。

まずフッサールは、イデア性のアプリアリな真理の純粋性、すなわち歴史からの独立性を守るために、イデア性を言語から切り離そうとする。「およそ言表がなされているときには、それについて言われている主題的なもの（言表の意味）は言表から区別され、言表しているあいだは、この言表それ自身は主題ではないし、主題とはなりえない。そしてここで主題とされるのはまさにイデア的対象性」なのである（Hua VI, 368）。ここで言語が問題になるのは突飛なことではない。というのも言語はそもそも歴史的なものだからだ。たしかに言語はそれなりの普遍性を持っているが、いまだ具体的な歴史に縛られている。つまり、「実在的な空間 - 時間性」に結びつけられているということだ（OG, 62）。具体的な歴史と言語とのこの結びつきは、もしその言語のなかの或る語についてその他のあらゆる言語との関係において完全に一義的な翻訳可能性を保証することができるなら、乗り越えられただろう。しかしフッサールも認めざるをえなかったように、一般に語の一義的な意味は理念としてしか接近できず、実際には多義性を免れることはできない。「複義性は、あらゆる文化の生まれながらの痣（*marque*）である」（OG, 106）。

ところがデリダが跡付けているように、イデア性は結局のところこのような言語から解放されることはできず、言語との結びつきを要求せざるをえなくなる²⁹。しかもこの結びつきはイデア性にとって外的なものや副次的なものではなくて、その本性から要請されるものなのである。なぜなら、もし本質が非言語的な個人的体験の内に留まるのであれば、本質はそれを直観した者の死とともに失われてしまうだろうし、人類に広く共有されることもないだろうし、したがって結局のところ本質の汎時間的なアプリアリな普遍性を確保できなくなってしまいうからだ。「[言語によって知られるという]この純粋で本質的な可能性がなければ、幾何学的形成体[などの本質]は、事実的個人の心理的生活に、事実的共同体のそれに、そのうえこの生活の特殊な契機にさえも、絶対的に縛られているだろう。それは汎時間的にもならず、すべてのひとにとって理解可能なものにもならないだろう。[…]幾何学[などの本質的なもの]が語られうるということは[…]外部的な偶有的可能性ではない。[…]それは[本質という]対象[そのもの]を構成するのだ」（OG, 70）。フッサールによれば、本質は言語によって語られ、そして文書として書かれることによって初めて、

²⁸ デリダは幾何学的理念は本質から区別されると解釈している（OG, 156）。しかしデリダがその際に典拠として引用している『イデーニ I』の序論では理念は本質一般からは区別されるということが言われているに過ぎず、実際フッサールは同書のなかでさえ幾何学的な対象を「精密な本質」や「理念的本質」と規定し本質の一種と位置づけている（Hua III/1, 155）。したがってわれわれは幾何学的理念を本質の一種として整理するが、いずれにせよこのことはデリダのフッサール解釈にとって致命的な問題であるとは思われない。

²⁹ Lawlor が指摘しているように、デリダが現象学における言語の問題に着眼したのはフィンの影響があると思われる。フィンクはすでに、現象学にとっての自然言語に気付き、「超越論的言語」の必要性を（それが実際に可能であるかどうかはともかく）主張していた（Lawlor, 11ff.）。

研究者によって代々継承される汎時間的な普遍性を得るとされる³⁰。しかしデリダが指摘するように、本質のアプリオリな同一性の根拠を最終的に文書に委ねざるをえないということ、本質を歴史のただなかに置くということに等しいだろう。文書は言語の事後的、歴史的側面をより一層際立たせる。なぜなら、文書は何らかの物的な側面を有していなければならぬ以上、原理的にそれが燃えたり毀損されたりしてしまう可能性に悩まされ続けるからである。デリダはここに、「真理の消失の可能性が現れるのを見る」(OG, 138)。フッサールはこのように消失してしまった本質意味の蘇生の可能性を再び理念的なものとして主張することで本質のアプリオリな同一性を保とうとするが、デリダが指摘するように、この試みはあまり上手くいっているようには見えない。

それでも、主観性の内部において本質そのものが直観されるまさにその局面に限定すれば、本質は個別性、事実性、歴史性の制約を免れているように見えるかも知れない。こうして、『序説』の最終部分は問題を直観の場である生き生きした現在へと送り返すことでひとまず閉じられることとなる。もともと、この成り行きはある意味で当然とも言える。というのも現象学は対象をそのものとして与える直観の働きを諸原理の原理と位置づけるのであるが、直観の場は過去でも未来でもなくまさに生き生きした現在の他にありえず、したがって生き生きした現在こそが現象学における真理性の最終審級となるからである（このようなフッサール観には異論もあるものの、基本的には説得的であるように私には思われる）。Christiana Howells も指摘しているように、『序説』の結論部と『声と現象』には連続性があるのであって、前者で示唆されていた生き生きした現在への批判が後者で具体的に展開されるのである (Howells, 17)。たとえば『序説』の次のような記述は、『声と現象』の議論を予告している。「時間性の原初的絶対者であるこの生き生きした現在、弁証法という語に対するフッサールの嫌悪にも拘わらず、未来把持と過去把持の弁証法と呼ばれてしかるべきものの保持に他ならない」(OG, 46)。なお後年『発生の問題』に付した序文のなかでデリダ自身が述懐しているように、この「弁証法」こそちに「差延」という語に置き換えられることになる概念なのである³¹。『声と現象』では、フッサールが「必然的に点的なもの」、「いつも変わらないでいるひとつの形式」(Hua III/1, 183)として主張する瞬間的な今の同一性が批判の対象になる。フッサールとともに、われわれの多くはこの今はいつも直接与えられており、それについて語ることもできると考えたいだろう。しかし実際には、純粋な今はそれを捉えようとした瞬間にはすでに過ぎ去ってしまっている。われわれが現在について語るができるように思うのは、一瞬前の純粋な現在を意識が記憶として保ち続け

³⁰ フッサールは学をイデア的なものと考えているが、そのような「学は文献のうちにのみ客観的に存立するものであり、[...] やはり学問は著述という形でのみ独自に現存しているのである。このような形で学は [...] 個人や世代や民族を超えて存続している」(Hua XVIII, 27f.)。

³¹ 詳細は荒金直人を参照。また、デリダは『声と現象』の後にも生き生きした現在への批判に取り組んでおり、それが『マルクスと亡霊たち』における独特の「憑在論 (hantologie)」へと結実している。

ているからである。この働きをフッサールは「過去把持」と呼んでいる。しかし純粋な今がこのようにつねに過去把持という一種の「痕跡」を通じてしか接近できないものだとすれば、そもそも「生き生きした現在は、自己との非 - 同一性と過去把持的痕跡の可能性とから湧出する」ということになるだろう (VP, 159)。そしてこのように生き生きした現在そのものがすでにそれ自体として直接的には与えられえないものなのだとすれば、個物であれ本質であれ、一般に何かをそのものとして直観する働きそのものに疑義が差し挟まれることになるだろう³²。

実際のところ、本質はそれが直観されるためにすでに個物を必要とする。というのも「イデア性とは一般に、或る対象の現前が同一のものとして無限に反復されうるときの、まさにその形式に他ならない」のだから、本質は最初から個物の現実存在に依存しているのである (VP, 8)。机の本質は、いくつもの個別具体的な机が幾度も同じ「机というもの」として認識されることによるのみ存在するのである。そうだとすれば、本質は決して根本的には個物の個別性、事実性、歴史性から切り離されることができない。むしろ個物こそが初めてイデア性を「書き取らせる」のである³³ (VP, 108)。個物がなければ、その反復としてのイデア性も存在できない。本質はいつまでも直接的にそれ自体として現れることはできず、どこまでも個的な媒介を、痕跡を、エクリチュールを必要とする。このことは、本質のアプリオリな無制約的普遍性に深刻な問題が含まれていることを意味する。

ただしそうは言っても、デリダは本質に代えて何らかの個物が直接的に与えられると考えているわけではないし、イデア性を個物によって基礎付けようとしているわけでもない。そのような試みは必然的に個物の直接的な現前ないし同一性を必要とするのだから、とどの詰まり本質主義と同様の困難に遭遇するだろう。個物がイデア性の可能性を開くとしても、「イデア的なもののこのような出現は、[個的なものの] 死一般への関係においてしか起こりえない」のである (VP, 114)。たとえば、机の本質が存在するためには個的な机が必要不可欠だが、いったん個的な机から机の本質が獲得されてしまえば、もはや机の本質は個的な机の存在をどうでも良いものに変えてしまう。というのも、机の本質はいまや、個的な机が焼き捨てられようとも存続するのであり、つまり、個的な机が存在せずとも存在していたしこれからも変わらず存在し続けるものとして認識されるからだ。個物がイデア性の可能性を開くとき、同時に個物はその代替不可能な固有性を喪失してイデア的な普遍性に回収されてしまうのである。

前章で見たように、デリダが意図するのは決して個物と普遍者の関係を転倒させることではなく、両者の「絡み合い」、「汚染」の関係を露呈させることである (VP, 20f.)。デリダ

³² こうして直観的な現前に非現前の契機が見出されるのであるが、ここでデリダは Ricœur が看取した「カントにおいては基本的だがフッサールにおいては全く知られていない、志向と直観の区別」を念頭に置き、さらに先鋭化させているのである (OG, 153f.; Ricœur, 57)。

³³ Lanteri-Laura は本質直観における範例としての個物の不可欠さに注目することで、デリダとは別の仕方では本質にとっての個物の重要性を明らかにしている。

の主張の要諦は、もはや個物も普遍者もこの絡み合いのただなかでその同一性や直接性の根拠を決定的に失うという点にある。

それゆえアイデア性と個物の差異の可能性は、同時にこの差異の不可能性に他ならない³⁴。アイデア性と個物、形式と直観は必然的に切り離されることを要請しながら、しかも互いを要請し続けるからである。アイデア性は個物に、個物はアイデア性に依存し続けるのであり、われわれはもはやどちらが存在論的により先なるものであるのかを決定することはできない。つまり、アイデア性を個物によって基礎付けたり、個物をアイデア性によって基礎付けたりすることはできないということである。もしアイデア性よりも個物の方が先なるものと見做し、アイデア性を個物によって基礎付けようとするれば、特定の個物を超えてこれまでもこれからも変わらず存在し続けるというアイデア性の独特の存在性格を看過することになるだろう。したがって、個物からの基礎付けの試みは失敗せざるをえない。しかしまた、個物よりもアイデア性の方が先なるものと見做し、個物をアイデア性によって基礎付けようとするれば、今度は、そもそもアイデア性は個物の反復としてしか存在することができず、個物なくしてアイデア性が存在することはできない、という事実を逸することになる。こうして、アイデア性からの基礎付けの試みもやはり失敗することになる。両者のこの絡み合いこそが、デリダによって「アポリア」と呼ばれる。

デリダはすでに『声と現象』において、「アイデア性と非 - アイデア性 [=個物]、[…] 志向 [=形式] と直観」などの「本質的諸区別」はこの「アポリア」³⁵に陥ることになると言っている (VP, 113)。この「アイデア性と非 - アイデア性との差異」こそが「差延」である (VP, 111)。「差延 (différance)」というこの語はフランス語の「différer」の持つ二義性、すなわち「差異化させる」と「遅延させる」を同時に意味している。「アイデア性と非 - アイデア性、[…] 志向と直観などを相互に区別する可能性——この純粋な可能性は無限に差延される」(VP, 113) がゆえ

³⁴ したがって死への関係も、生と死との絡み合いとして理解されねばならない。François Dastur が適切に指摘するように、デリダが生よりもむしろ死を強調するとしても、デリダは決して生に対し死を、現前に対し非現前を、優遇しているわけではない。「デリダにとって死とは、時間の蝶つがいを外し現前を解き放つもの」(Dastur, 20) なのであり、デリダは「根本的な仕方ですと死、現前と非現前 [それぞれどちらか一辺倒に傾いてしまうこと] に反対」しているのである (Dastur, 19)。

³⁵ 周知のように、やがてこの「アポリア」はデリダによって倫理的観点から本格的に展開されるだろう。『アポリア』においてデリダ自身によって示唆されているように、『弔鐘』、『プシュケー——他者の発明』、『Parages (『海域』)』、『シボレート』、『有限責任会社』、『法から哲学へ=哲学への権利について』(Du droit à la philosophie)、『時間を与える』、『他の岬』といったデリダの各著作の鍵概念はことごとく、アポリアとの深い関連のもとで理解されるべきである。(A, 36f.)。しかしこのいわば倫理的アポリアは、ここ『声と現象』において展開されたアイデア性と個物のあいだのいわば存在論的アポリアから出発して初めて理解される。デリダによれば、計算不可能な他者をそれでも計算しなければならないという状況はわれわれにとってつねに不可避である。そしてアポリアとはまさにこうした状況について言われているのである。しかしわれわれがこうしたアポリア的状况につねに巻き込まれているのは、まさしく、われわれの思考がつねに存在論的アポリアの内部で動いているからなのである。

に、イデア性と非-イデア性との関係、志向（形式）と直観との関係は「アポリア」と呼ばれるのである。この差異はもはや止揚されることがない。たしかにイデア性と個物とはつねに区別されねばならず、したがって差異化されねばならない。そうでなければどんな言語も哲学も不可能である。われわれはつねにそのように語り、思考するほかない。しかしイデア性も個物も互いに依存してしか存在できないのだから、イデア性と個物の区別は、決して固定化されることはできない。こうしてこの区別の確固とした定立はつねに遅延され続ける。われわれはいつもすでにイデア性と個物とのあいだのこの絡み合いのなかにいる。この不安定な絡み合いにおいては、もはや何もかも決定的な認識論的、存在論的根拠にはなりえない。デリダは序論で「問題はただ、独特で非経験的な、非-根拠の空間 […] を露わならしめることにある」と書いているが、以上のように開かれるアポリアこそがまさしく、『声と現象』でデリダが目指していたその「非-根拠の空間」に他ならないのである（VP, 5f）。われわれはいつもすでにこうした迷宮のなかにいるのだから、デリダによればわれわれは形而上学を捨てることはできない。むしろわれわれはこのアポリアを積極的に引き受けるのでなければならないという。デリダが形而上学一般の終焉を説いたことはなかった。アポリアのただなかで思考し続けることは、他なるものに応答するための「義務」でさえある（A, 37）。ここに、言語、思考、形而上学に対するデリダのペシミズムとオプティミズムのすべてがある。それゆえデリダは『声と現象』の最後のページで、イデア性と個物とのこのアポリアのただなかでわれわれに残されているのは、それでも「語ること」に他ならないと言うのである（VP, 117）。

第四節 差延の「現実性」についての考察

以上のデリダの主張を素直に受け取るなら、個物や普遍者はそれ自体としてはそもそもの始めからどこにも存在していなかったということになるし、ましてやそれらについて語ることは不断の越権行為であるということになってしまうだろう。もちろんデリダによれば、われわれはそれでも「語ること」を求められている。しかしいまやそのような語りは、何かの真理や存在について語ることの彼方に向けられている。差延とともに開かれる問いは「何ものをも意味しないものとして、もはや意味作用の体系に属さない」（VP, 115f.）。Dasturが指摘しているように、生と死、現前と非現前の絡み合いのただなかにおいて「われわれはこれまでもこれからも表象＝再現前化（représentation）の迷宮のなかをさまよう」のである（Dastur, 19）。

しかしこのような帰結はおそらくわれわれの大多数の直感に反するだろう。世界には何かが存在しているし、それについて語ることもできるし、こうした言明は非常にしばしば誤るものであるにしても、日常生活や学的探求を成立させることができる程度には信頼できる、というのが多くのひとの直感的な意見ではないだろうか。もちろん、人々の日常感覚に合致しているかどうかということは、或る哲学説の真偽を測る基準にはならない。したがってこのことはデリダの教説を積極的に退ける理由にはなりえない。しかしそうだとすると、

生活や学問を成り立たせている諸々の判断から一切の根拠を取り去ってしまうデリダの主張は、議論の生産性という観点から見た場合に積極的に支持することができないということと言えるだろう。

同様のことが、現代の普遍論との関係においても言える。個別の具体的な検討は別の機会に譲らねばならないが、個物と普遍者についてのデリダの批判的解釈は広く現代英米系の普遍論にも妥当すると思われる。現代英米圏の普遍論にも多種多様な学説があるが、現状そのなかでも有力視されているのは普遍者説と「トロープ (trope)」説だろう。普遍者説はプラトン、アリストテレス以来の伝統を継承する立場であり、初期のラッセルや David M. Armstrong などが支持している。この立場は普遍者の実在を認め、個物へのその例化によって普遍性の問題を説明しようとする。このような伝統的理論はデリダも視野に入れていたものであり、フッサールの本質論はそれを継承するものであるから、デリダの批判は自然に適用される。実際普遍者説の支持者は普遍者をアприオリな同一性を持つものとしてしばしば素朴に措定するのであるが、この立場はデリダの上述の批判を切り抜けられるようには思えない。

もうひとつの有力な立場であるトロープ説は、George F. Stout、Keith K. Cambell、Donald C. Williams、C. B. Martin らによって支持されている。これはおそらくデリダが少なくとも明示的には想定していなかったであろう立場であり、個的なものとしての性質のみを認めることで、普遍者に訴えることなく普遍性の問題を解消しようとする。しかしその見かけに反して、トロープ説もデリダの批判を免れえないように私には思われる（この点についてわれわれは後で考察する）。それでもデリダの批判が現代普遍論争の俎上に載せられることが減多にない理由は、やはり議論の生産性に関係しているのだろう。というのもそもそも普遍性についての議論そのものを不可能にしてしまうデリダのような主張は、当然ながら当の普遍性の問題を探求しようとする者にとっては魅力的ではないので、普遍性についての議論のなかで真面目に検討され支持されるという状況は考え難いだろうからだ。

もっとも、デリダは虚無主義者ではない。デリダはこのような「非 - 真理の状況」を敢えて引き受けて、あらゆる言明の背後にそれを突き動かす差異の運動 (差延) を見てそれを肯定しようとしているのである。デリダは『哲学の余白』所収の論文「差延」において差延の理論の要点を概説している。なるほど、そこでも差延についてはもはやそれを個物とも本質とも言うことはできないことが指摘されている。「差延は現実存在〔個物〕も本質も持たない」(MP, 6)。だからと言って差延にはいかなる現実性も無い、というわけではもちろんない。差延は、〈個物／本質〉のようなあらゆるシステム一般を駆動させる運動として現実的な効果を持つ。

われわれは差延によって次のような運動を指示しよう。すなわちその運動に従って言語が、あるいは一切のコード、一切の送り返しシステム一般が諸差異の織物として「歴史的に」構成される、そうした運動のことである。(MP, 12f.)

したがって差延にも括弧付きの「実在性」や「現実性」を認めて良いだろう。もしいかなる意味での現実性も持たないとすれば、差延は言うまでもなくいかなる運動でもなく、いかなる効果ももたらすことはできないからである。ただし多くの留保は必要である。

差延は表にさらされる (*exposée*) ことができない。或る時点で現前的になりうるもの […] しか、ひとは表にさらすことができない。 […] 差延は […] 決してそのものとして自己を現前させない。(MP, 6)

ここから差延は「語でも概念でもない」と言われるのである (MP, 7)。差延を名指してしまうことは、すでにそれを実体化し何らかの対象へと変貌させてしまう行為である。

しかしデリダが指し示す道筋は険しいと言わざるをえない。差延がそのようなものだとすると、デリダはどのような仕方で差延について語るができるというのだろうか。われわれにはもはや差延を語る手段は何ひとつ残されていないのではないか、という疑念にかられる。このような窮状でデリダが訴えるのは、「否定神学」的な方法である。差延を語る仕方は「ときに見紛うまでに否定神学のそれに似る」のである³⁶ (MP, 6)。たしかに差延の運動は、それ自体として決して現前せず、名指せず、それゆえそれはいかなる語でも概念でもない。しかしこの運動があらゆる体系を位置ずらししてゆくさま、すなわち「存在者の支配」に対し「差延が至るところで全面的に揺さぶりをかける」(MP, 22) さまを絶えず露呈させ描出させるなかで、つまり絶えざる脱構築的読解のただなかで、そのような読解を駆動させる無定形の力として差延の運動が暗に示されるというのである。

とはいえ差延はそれ自体として原理的にあらゆる言明から逸せられるものである以上、直接的には語りえず、このような間接的な方法で暗に示される他ない。したがってこのような純粋な差異の運動は積極的な仕方で論証されているわけではない、という点には注意を払うべきだろう。差延の「現実性」は原理的に言って積極的な仕方で肯定されることはできず、ただ消極的な仕方でしか支持されえない。このことは次のことを意味する。すなわち、差延が〈個物／普遍者〉のような何らかの体系が脱構築されるなかで、いわば否定神学的に、あるいは背理法的に、間接的に暗示されることしかできないものであるという事実は、逆説的ではあるが、差延の主張を或る種の仕方で既存の体系に依存させることになる、ということだ。なぜなら差延の運動を主張することができるのは、普遍性が〈個物／普遍者〉という体系以外では説明できない場合、しかもその場合に限られるからである。もし別様の仕方で普遍性を語ることができ、しかもそれによって〈個物／普遍者〉という二項関係とその絡み合いそのものが根本的に解消されるなら、差延を主張する理由は失われる。

³⁶ もっとも、否定神学において「現実存在という術語が神に拒否されるのは、さらに高等な、思いもつかない、言語を絶する存在様態を神に認めるため」なのだが、「差延はそのような運動ではない」という点で両者を安易に同一視することはできないけれども (MP, 6)。

第五節 要約と結論

われわれは前章でデリダのフッサール解釈の本来の狙いが個物と本質の絡み合い・差延の関係を露わにさせることにあったことを確認したことを踏まえ、本章ではこの関係の具体的な構造を明らかにすることを試みた。デリダはフッサールのテキストのなかに形式（意味付与作用）と直観（意味充実作用）の緊張関係を見て取り、形式を直観に従属させようとするフッサールに抗して、さしあたり両者を切り離す。このことを可能にしているのは、デリダはイデア的なものを一般にカントの意味での理念と見做す独特の解釈なのであった。そしてデリダは、個物と本質が互いを要請しつつもどちらがより先であることもなく直接性・同一性を持たないという絡み合い・差延の関係を描き出すのであった。しかしデリダの言う差延の運動の「現実性」は決して積極的に論証されるものではなく、いわば否定神学的な手法で間接的に暗示されるというものでしかない。この点についてのわれわれの考察を要約すれば、差延の「現実性」についての主張は少なくとも次の三つの観点から見て、それを支持する積極的動機を欠いており、単に消極的に主張されうるに過ぎないと言えよう。

- 1) 差延はわれわれの大方の直感に反しており、生活、学問の存立を不可能にするというデメリットがある。
- 2) 差延は普遍性の議論そのものを不可能にしてしまうため、普遍性が議論の主題となる場合には魅力を欠く。
- 3) そもそも差延は原理的にそれと名指すことができないため、〈個物／普遍者〉という図式の脱構築のなかで消極的に示唆される他なく、もしこの二項対立とその絡み合いを解消する仕方で普遍性を説明できるのであれば差延を支持する理由が無くなる。

そしてわれわれが次章で試みるのはまさしく、〈個物／普遍者〉という既存の枠組みに依拠する本質論とは別の仕方で普遍性を可能にする道を切り開くことなのである。

第六章 個物と普遍者の関係と

フッサール現象学における類似性

個物と普遍者の関係を説明するためにフッサールは〈事実／本質〉図式を導入する。そしてこの図式は西洋形而上学の本質主義的伝統を素朴に踏襲する傾向を持つ。しかしフッサールの記述は、本質主義に回収され尽くされるものではない。というのもフッサールは他方では、個物と普遍者を類似性という概念から説明してもいるからである。類似性による説明は、〈事実／本質〉図式が内包する問題点を回避しつつ、個物と普遍者を新たな視座のもとで捉え直す可能性を秘めている。にもかかわらず類似性概念の固有性は、本質主義的先入見のためにフッサールの記述において埋没してしまっている。そこで本章では、フッサールのテキストから類似性をそのものとして取り出し、この類似性の関係から見られた個物と普遍者の関係を素描することを目標とする。そのために、まずフッサールの〈事実／本質〉図式に基づく本質論と旧来の形而上学の伝統との連続性、およびそれらの問題点を指摘する（第一節）。次に、類似性についてのフッサールの記述が彼の本質主義的目的論によって歪められており、その結果類似性が単なる周縁の問題として位置づけられてきたことを示す（第二節）。そして、本質概念が介入しないように注意しつつ、個物と普遍者が類似性によって生成するプロセスを再構成する（第三節）。最後に結論として、〈個物／普遍者〉という二項関係それ自体が類似性へと解消されることを示す（第四節）。

第一節 問題の所在

われわれは本論文第二章において、個物と普遍者の関係についてフッサールが〈事実／本質〉という二項図式を用いて説明していたことを確認した。そもそも現象学が「純粹に記述的な本質論」を目指す以上（Hua III/1, 128）、〈事実／本質〉というフッサールの枠組みは、「われわれが純粹現象学の理念を構築する際に、本質的基盤となるもの」である（Hua III/1, 39）。とはいえ Mohanty が指摘しているように、この〈事実／本質〉図式は、やはり事象に即した記述からの必然的帰結というよりは、むしろ「演繹的形而上学の匂いがする」ことは否定しがたいだろう（Mohanty, 230）。実際多くの点でフッサールはプラトン、アリストテレス、カントらが連なる西洋形而上学の伝統を無批判に踏襲してしまっている。

たしかに、たとえば Lohmar は、フッサールにプラトン主義という名称を帰するのは誤りだと考えている（Lohmar, 73）。Lohmar の見るところでは、「プラトンの立場との最も大きな違いは、〔フッサールが〕本質の実体化をしないところにある」（Lohmar, 73）。実際、フッサールは自説を短絡的にプラトン主義に結びつける解釈に度々反対し、本質を実在物と混同

する「誤った『プラトンの実体化』」を厳しく批判した (Hua III/1, 47)。フッサールは、スペチエスな本質は「《世界》のどこかに実在しているのではないとすれば、天上界 (τόπος οὐράνιος) のうちに、ないしは神的精神のうちに実在する対象というのでもない」と断言し (Hua XIX, 106)、素朴な「^{レアリズム}プラトンの実念論 (伝統的解釈の意味における) の根底に存する [...] 誤解」を批判している (Hua XIX, 127)。フッサールにとっては、本質を実体化するよりも、それを意識の作用との相関関係から記述することが重要なのである。一般に「すべての原的に与える働きをする直観こそは、認識の正当性の源泉である」ということが「一切の諸原理の原理」なのであるが、「このことは [...] 普遍的な本質認識に関しては、ことのほか、当てはまるのである」 (Hua III/1, 51)。また、Dirk Fonfara は、フッサールがプラトン主義を批判した理由について次の三つを挙げている (Hua XLI, XXIII f.)。すなわちまず第一に、フッサールはいま述べたようなプラトンの実念論に連なる形而上学的伝統に与することを避けようとしたからであり、また第二に、フッサールはカント的な理念をも普遍的本質に還元したからであり、そして第三に、プラトンによってはフッサールにおける種々の区別 (形式的本質と質料的本質の区別など) をつけることができないからである。

とはいえ、フッサールは本質を「形相」 (Hua III/1, 57) や、いくつかの留保のうえではあるが「プラトンの意味でのイデア (ιδέα)」 (EU, 411) と言い換えていること、また、誤解を避けるためにカントの「理念という概念を [...] 本質という普遍的な概念からきっぱりと区別しておきたい」 (Hua III/1, 8) としつつも、他方では本質の下位分類に属する精密な「理念的本質」の意味ではこの「カントの意味での理念」という語を使用し続けていることは看過されるべきでない (Hua III/1, 155)。内容的にも、有限な時間に存在する個物を無限な時間に存在する本質や理念が規定するというこの点においては、フッサールの基本図式はプラトン、アリストテレス、カントらの形而上学的伝統と合致する。あらゆる他の独創的な哲学者もそうであるように、フッサールも哲学史の遺産から自由であったわけではなく、むしろそれまでの歴史の歩みから多くの着想を受け取ることによって、自らの立場を確立したのである。ところがこのことが、フッサールを最期まで本質主義の立場に拘泥させることになる。ただし後述するように、いくつかの点でフッサールの分析はすでに事実上この本質主義を乗り越える水準にまで達していたのであるが。

古来の伝統を素朴に踏襲するフッサールの本質主義的側面は、多くの論者からの批判を招いた。われわれはデリダの批判にはすでに触れたが、メルロ＝ポンティもまた『知覚の現象学』の有名な序論のなかでフッサールの素朴な本質主義的傾向を修正している。メルロ＝ポンティは現象学を本質ではなくむしろ事実の記述へと引き寄せるのである。やや長くなるが、本質論に対するメルロ＝ポンティの態度が要約されている箇所なのでそのまま引用しよう。

フッサールによれば、いかなる還元も超越論的であると同時に必然的に形相的である。世界に関するわれわれの知覚を、哲学の視線のもとに置くためには、却ってこの世界措

定との一体性を、つまりわれわれを規定している世界に対するこの関心との一体性を、断ち切ることが是非とも必要である。われわれの〔世界への〕アンガージュマンそのものを眼前に浮かび上がらせるために、アンガージュマンの手前に後退しなくてはならない。つまり、われわれの実存の事実からその本性へ、Dasein〔現存在〕から Wesen〔本質〕へ移りゆかねばならない。しかしこの差異、本質は目標ではなくて手段であること、われわれが世界のうちに事実的に拘束されている事情こそ、まさに理解さるべき、概念的に把握さるべき事柄であり、また、これこそ、われわれのすべての概念的定着作用の向かうべき極であることは、明らかである。本質を通過せねばならないという必然性は、哲学が本質を対象とするということの意味するのではない。むしろ逆に、われわれの実存はあまりに緊密に世界のうちに捉えられているので、世界におのれを投ずる際には、自己をかかものとして知ることができない、実存の事実性を認識し把握するためには、却ってイデア性の領域に退くことが必要である、ということの意味する。(Merleau-Ponty, IX)

ここでメルロ＝ポンティは、事実から本質を分離する現象学的還元の可能性を一応は認めつつも、本質記述を目標とすることは明確に拒否している。メルロ＝ポンティにとって還元の有効性というものはむしろ、本質を取り出すことの不可能を悟ることで却って事実への拘束が還元不可能なものとして浮き彫りになるという点に存するのである。こうしてメルロ＝ポンティは「還元の最も偉大な教えは、完全な還元というものは不可能である、ということである」と断じるのである (Merleau-Ponty, VIII)。

Bernhard Waldenfels も、フッサールの本質主義を批判している。「現象学に見られる形相学の絶対化については、フッサールに責任が無いとは言えない」(Waldenfels, 79)。フッサールの本質論においては「本質認識の〔経験への〕開放性は極度に制限されたままとなる」(Waldenfels, 79f.)。フッサールの「絶対化された形相学のうちでは、現実的なものは固定した本質法則性の単なる事例に退縮してしまう」(Waldenfels, 75)。これに対し Waldenfels によれば、「こうした本質主義の直面する諸々のアポリアは、新しいものはもとより新しい種類のものまで出現するような、開かれた経験の理論を要請している」という (Waldenfels, 75)。「本質認識は、もともと一切の事実的なものと分離された純粹本質認識ではないがゆえに、閉鎖不可能なのである」(Waldenfels, 75)。こうして Waldenfels は、新たな経験に対し閉鎖的なフッサールの本質論を改め、経験や対話を重視する「開かれた弁証法」を提唱する (Waldenfels, 77)。

その他、たとえば Michel Henry も、フッサールが「思惟の視における明 - 証性へのコギタチオ〔意識の志向性の対象〕の到来を、このコギタチオの本質と取り違えるという誤解」(Henry, 81) によって、コギタチオ本来の性格である「生成としての生成それ自身」(Henry, 85) を見落としてしまっていることを批判している。このようにフッサール本質論に対する

批判の諸形態には枚挙に暇が無いが、ひとまずこの辺りで十分だろう³⁷。結局のところどこでもつねに問題となっているのは Waldenfels が「本質と事実との間に生じる」とした或る「亀裂」なのであり (Waldenfels, 70)、われわれはそれを、本質を認識する際の有限から無限への飛躍として具体的に提示したのである。この問題についてわれわれはすでに第二章、第三章で論じたから、ここでそれを繰り返す必要はないだろう。そこでの議論から導き出される結論として、フッサールのように本質のような永遠の普遍性を措定することは行き過ぎだと言いうことができるだろう。

しかしフッサールのテキストからは彼自身が意図していた本質主義の限界を越える成果を引き出すことができる。フッサールは徹底した「事象そのもの」の記述につねに誠実であったからである。本質主義的傾向はこの多様性の単なる一側面に過ぎないのであって、本質主義を乗り越えている別の側面に光を当てることもできる。フッサールは普遍性について、本質のそれとは異質な別の普遍性も記述している。つまりフッサールの普遍論からは本質一般を除去できるのであり、そのあとに残るのは、個物と普遍者を質的な「類似性」と「異他性 (Fremdheit)」から説明する類似性の現象学、いわばグラデーシヨンの現象学である。普遍性の問題に対する説明として、類似性の理論は本質論に対し後述するようにいくつかの優位性を持つ。われわれの目標は、フッサールの記述から本質主義的側面を中和することによって類似性をそのものとして取り出し、類似性の現象学を再構築し、個物と普遍者を類似性の観点から捉え直すことである。

第二節 本質主義的先入見と類似性

フッサールは主として『受動的綜合の分析』、『経験と判断』において質的「類似性」・「異質性 (Heterogenität)」について論じている。しかし上述のようにフッサール自身は本質主

³⁷ こうした批判に対し、しばしば見られるように「フッサールは本質主義を決定的に乗り越えていた」と反論することは可能だろうか (たとえば cf. 貫成人, 149)。その場合、フッサールを最終的に本質主義に帰着させる所作は単なる無理解に基づくことになるだろう。そして現象学にとって基本的な、地平、射映、類型、受動的綜合といった様々な構造がこのような型の反論を裏付けるように見えるかも知れない。しかし実のところ、これらの構造それ自体がフッサールにおいてはやはりアプリオリな本質構造の一種なのであり、しかもこのようなアプリオリは最晩年に至るまで、諸事実から峻別される「永遠の真理」であると考えられている (Hua VI, 385)。それゆえ私の見るところ、この型の反論はフッサールのこうした基本的主張の多くに抵触することになり、フッサール解釈の整合性に大きな代償を強いる。本稿は飽くまでテキストに潜在している多くの可能な理論形態のひとつとして類似性の現象学の再構成を目指している。つまり、われわれの目標はフッサールのテキストの全体を整合的に解釈するための枠組みとして類似性を提示することではなく、テキストに散りばめられている様々なアイディアのなかでも類似性という概念に着目し、もっぱらこの類似性に依拠することによってフッサールとは別の仕方でも現象学を再構築することなのである。もちろんこの遠大な作業を前にして本論文で試みることができるのはただその端緒を開くことでしかないが、ともかくもこの点で本研究の方向性は上述の解釈から明確に区別されるのである。

義に与しており、質的な類似性・異他性を本質の水準に到達するための単なるステップとし
か見做していない。Tamás Ullmann も指摘しているように、普遍性についてのフッサールの
叙述の順序はつねに、本質の純粋な普遍性を頂点とする「目的論」によって動機づけられて
いる。このことはたとえばフッサールの以下のような記述から見て取れる。

普遍性、類型、種類、類 […] について見ると、それらの各々には種々の段階がある。
そして、最初に現れてくる経験的仮定的類型の普遍性は、単なるひとつの、しかも低次
の段階を成すに過ぎない。[…] 最高の段階にあるのは、純粋な普遍性ないし本質普遍
性である。(EU, 383f.)

われわれは最低の、構成的に最も単純な普遍性から最高の普遍性へと […] 上昇してい
く。(EU, 384)

類似性による統一はつねに最低次の構成段階に位置づけられており、現象学的記述はそれ
に基づきつつも最高の段階の普遍性である本質普遍性に到達しなければならないとされる。
そしてこの本質主義的目的論という先入見が、類似性についてのフッサールの記述をしば
しば歪めてしまっているのである。

フッサールは一方では、類似性による統一を「原現象 (Urphänomen)」として、すなわち
いかなる「自我の能動的行為」にも先立つ「受動的にまえて与えられる」「感覚野
(Sinnesfeld, Empfindungsfeld)」に属する現象として特徴づけている (EU, 74f.)。しかしフッ
サルは他方、つねにこの類似性をその極限状態としての完全な一致である「同等性
(Gleichheit)」の観点から記述してしまう。「同等性の場合には同等者同士は完全に合一し、
『合同 (kongruent)』する」(Hua XI, 402)。しかしフッサール自身が明言しているように類似
性と同等性は本来なら全くの別次元に属する事柄なのである。実際、「反復の同等性は理念
であり、イデア的極限 [カント的意味での理念]」であると指摘されている (Hua XI, 401)。
理念は「理念化」の産物として特徴づけられるのであった。理念化は、必然的に「程度性
を持つ」「感性的性質」(Hua VI, 32) に対する「たとえばまっすぐなものをさらにまっすぐ
にする」改良 (Hua VI, 22) を純粹思考によって無限の時間に渡る改良へ拡張することで、幾
何学的直線のような理念を先取りする操作である。それによって類似性に固有の程度上の
差異は消滅してしまう。したがって同等性の場合、各々の感覚は「完全にすきまなく重なり
合う」とされる (EU, 77)。いまや類似性は理念的同等性に至るための単なる通過点として、
劣った不完全な同等性として記述されるに過ぎない。そのうえ、フッサールは自身の記述の
範囲を「受動的にまえて与えられる感覚野」に限定しておきながら、自らこの制約を踏
み越えてしまう。類似性が支配する感覚野を主題とするはずだった記述がいつの間にか、能
動的で絶対的な非感性的理念の記述に取り違えられてしまうのである³⁸。先述のように、理

³⁸ フッサールは理念化が施された学的な客観的世界とそれ以前の感性的な生活世界を厳に

念もその一種に位置づけられている本質にはその無限の存在の認識可能性に関して問題があるため、当然同等性はわれわれの現象学的考察には一切持ち込まない。

フッサールをこのように誘惑したのは言うまでもなく例の本質主義的先入見だろうが、その結果、フッサールの記述はつねに質的類似性と理念的同等性が入り乱れる錯綜したものとなり、読者は類似性を単なる劣った同等性として理解することで満足するようにミスリードされてしまうのである。こうしてフッサールが先鞭を付けたこの類似性概念の真の革新的な意義は彼自身によって隠蔽されてしまった。そして研究者たちも今日に至るまで、この画期的概念の重要性を認めず、単なる周縁的な問題として処理してしまっている。

ここでのわれわれの企図は、理念性と絡み合ったフッサールの記述から類似性概念をそのものとして取り出すことである。たしかに類似性を主題とする先行研究はおそらく皆無であるが、類似性は「連合」や「触発 (Affektion)」などのフッサール現象学における他の重要なトピックと密接に結びついているから、類似性に関する研究はこれらのトピックを論じる諸論文のなかで蓄積されており、われわれはこれらを参照することができる。たとえば Elmar Holenstein、Nam-In Lee、Bruce Bégout の諸研究などが挙げられる (参考文献表参照)。なかでもわれわれの立場に最も近いと思われるのは Ullmann の試みである。Ullmann は「発生的分析の [...] 道を閉ざしているフッサールの先入見」を何点か指摘しており、そのなかで先述したような「イデア的階層秩序」や「発生的プロセスの目的論」を挙げている (Ullmann, 197)。のみならず、この先入見を「取り除かなければならない」と言う (Ullmann, 197)。ここに、脱 - 本質主義的な類似性の現象学を建設する可能性が開かれるのである。にもかかわらず、それと同時に Ullmann は「現象学的領野の構造はイデア性と目的論 [という先入見] によって保証されている」、すなわち現象学にとってこれらの先入見はあまりにも根本的なので、これらを実際に排除することは「混沌とした無秩序」に陥ることになる、とも考えている (Ullmann, 197)。このような理由から、実際のところ Ullmann がこの本質主義的先入見を取り去ることによって試みたのは、新たな現象学の建設ではなくて、むしろ先入見の排除をフッサール解釈のための補助線として利用することによって「現象学的領野の一貫性を現象学的に解明すること」、すなわち従来の意味におけるフッサール現象学の構造をより良く理解することに過ぎないのである (Ullmann, 198)。それゆえ Ullmann は結局は「現象学の概念体系の枠組みの内に留まろうとする」のであり (Ullmann, 197f.)、脱本質主義化された類似性の現象学の可能性という広大な新大陸を発見しておきながら、この新大陸を開拓するための最初の一步を踏み出すことなく後退してしまったのである。われわれが本章において引き受けているのはまさにこの忘れられた課題であって、すなわちフッサールの記述から本質主義的先入見を適切に除去することによって実際に類似性をそのものとして現象学的に記述するという課題である。なお、Ullmann が察知した、類似性の現象学が「混沌とした無秩序」に陥るのではないかという懸念、分けても、本質の次元を取り除かれ

区別している (Hua VI, 20, §34, d)。また、「理念的対象性」は「最初に産出されたばかりの現状」においては「能動性」のもとにあることが指摘されている (Hua VI, 370)。

た現象学は心理学主義に後退するのではないかという懸念 (Ullmann, 227) については、次章で検討する。

第三節 類似性による個物と普遍者の構成

本節では、フッサールのテキストから、類似性によって個物と普遍者が生成するプロセスを再構成する。ただし、すでに繰り返し述べてきたように、われわれはその際に本質ないし理念が記述に混入してしまわないように細心の注意を払う。したがってフッサールのテキストから本質主義的先入見と類似性それ自体に対する記述とを適切に選り分けていかねばならない。

a. 類似性による個物の構成

まずは、類似性による個物の構成から確認していく。ここでわれわれは、最も理解しやすくまた基礎的な、感覚野における感覚与件の構成に考察の範囲を限定する。ただし独創的な概念がつねにそうであるように、ここでも「感覚与件」や「類似性」といった古風な名称によって、無関係な伝統的教説へと誘惑されないよう用心しなければならない。これらの名称（そして「観念 (idea)」のようなそれに準ずる諸々の名称）のもとではすでに古代から喧しい議論が続けられてきたのみならず、しばしば或る種の哲学説の中心にさえ位置づけられてきた。感覚によって普遍現象や世界の構成を基礎づけようとする諸学説がそうである。たとえば古典的にはヒュームやロック、また近年ではカルナップ、グッドマンをこのような感覚論の伝統に帰属させることができよう。ただし彼らにおいては一様に感覚与件が或る特有な仕方を取り扱われている。というのも彼らのあいだではどこでも感覚与件は分割不可能な同一性を持つ個物として、すなわち一種の原子^{アトム}として規定されているのである。

ロックは観念についてこのような原子論的立場を明確にしている。「観念の或るものが単純 (simple) で、或るものは複雑 (complex) である」(Locke, 90)。「人間がそれらの単純観念について持つ明晰判明な知覚ほど、その人にとって分かりきったものはあるはずがない。この単純観念は、それぞれ、それ自身には複合されず、したがって、この観念に含まれるのは、心でのひとつの均質な現象態ないし想念だけで、この観念を色々違った諸観念に区別することはできないのである」(Locke, 90)。ロックにおいて観念は最終的には単純観念へと還元されるが、単純観念はそれ自体として自明な疑いの余地の無い内容を持ち、なおかつそれ以上分割することのできないものと考えられている。

ロックの原子論的立場はヒュームにも継承されている。ヒュームにとっても、あらゆる「複雑な」知覚（「印象 (impression)」と「観念」）はそれ以上分割できない「単純」な知覚へと分割される。「われわれが思考や観念を分析する際には、それらは、どんなに複雑なもので[...] あっても、[...] 単純観念へと分解されることがつねに見出される」(Hume, 15)。「複雑観念は、おそらく定義によってよく知られうるし、定義とはその複雑観念を構成する

部分すなわち単純観念の枚挙に他ならない」(Hume, 51)。たしかに観念の場合であれば、「われわれがそうした定義を最も単純な観念にまで突き詰めていって、それでも依然としていくらかの多義性と不明瞭さが見出される」場合もある(Hume, 51f.)。しかしその場合でも、「写しである観念のもととなる印象あるいは最初の心持ち(sentiment)を産み出せば、「それらの印象はすべて力強く感覚可能である」ので「それらには多義性の入り込む余地など無い」とされる(Hume, 52)。

この点ではカルナップにおいても事情は変わらない。カルナップは『世界の論理的構築』において、彼の体系の基礎に「諸々の一性(Einheit)としての、自我の各体験」を位置づけており、それを「要素的体験(Elementarerlebnis)」と呼んでいる(Carnap, 92)。そしてそのような要素的体験はそれ以上分析できない。「要素的体験は、われわれの体系においては根本的要素として受け取られねばならないので、この体系において分解されえない」(Carnap, 94)。カルナップの弟子でもあるグッドマンも師の要素的体験というアイデアを基本的に踏襲している。グッドマンも「あらゆる種類の感覚質(qualia)を原子的個物(atomic individual)として取り扱う」のである(Goodman, 135)³⁹。

こうした感覚論の伝統においては、類似性は個別的原子としての諸感覚のあいだの関係として理解される他ない。この点では、類似性に基づくバージョンのトロープ一元論も同様である。もともとトロープとは個別的な限りにおける性質のことなのだから、それは定義によって個物なのである。しかし一旦感覚やトロープをこのように相互に干渉の独立した個物と考えるなら、そのあいだになぜ類似性という関係が生じうるのかが分からなくなるだろう。それは何らかの認識主観がそれらの個別的諸感覚に与える関係なのだろうか？ そうだとすれば、なぜそのような主観的に持ち込まれた関係が客観的に正当化されうるのだろうか？あるいは、類似性は主観の働きとは関わりなしに、諸感覚のあいだに最初から内在している関係なのだろうか？しかしそうだとすれば、相互に独立の原子的存在とされていたはずの感覚は、なぜ他の原子的感覚にあたかも自ら触手を伸ばしていつて取り付くかのように結びつくことができるのだろうか？いずれにせよ私の見るところでは、原子論的な見方のもとでは類似性の本性は捉えられず、説明不能の問題を呼び起こすように思われる。

また、上のどのようなタイプの論説においても、感覚与件やトロープに与えられている謎めいた個的同一性の起源は究極的にはいまここに限定された瞬間の同一性に求めざるをえないだろう⁴⁰。もし諸感覚から諸瞬間の絶対的同一性というこの前提を取り除くなら、上の

³⁹ もっともグッドマンはこの点で上の論者たちよりも慎重である。彼はすぐさま次のように断っている。「ここで強調させてほしいのだが、私は感覚質が実際に個物(それが何を意味するとしても)であるかどうかを議論しているのではないし、(どんなものもおそらく個物と見做されるだろうということを理由に)感覚質を個物と見做すことを正当化しようとしているわけでもない。そうではなく、感覚質を体系にとっての原子的個物と見做すことの利益と不利益が記述されるべきだと考えているのだ」(Goodman, 135)。

⁴⁰ たとえばCampbellは、「位置づけ(location)によってトロープはその個別性を得る。その

伝統的感覚論者たちやトロープ論者たちは諸感覚や諸性質を各々固有のものとして互いに区別するための手立てを失うだろう。

いまやデリダとともに次のように言えるだろう。

それゆえ、瞬間の切先が、つまり同一の瞬間における〈自己へと現前する体験〉の同一性が、上述の説明の全責任を担っているのである。[そのような説明によれば]〈自己への現前〉は〔…〕ひとつの時間的現在の不分割な統一において起こるのでなければならぬ〔ということになるだろう〕。(VP, 67)

しかしデリダは、このような点的な瞬間という想定が不可避免的に困難に直面するということを『声と現象』第五章で説得的に示している。デリダはそこでフッサールの『内的時間意識の現象学』講義を参照しつつ、次のように指摘している。

知覚された現在の現在性がそのようなものとして現れうるのは、それが或る非 - 現在性および非 - 知覚、つまり第一次記憶および第一次予期（過去把持および未来予持）と連続的に妥協する（*compose continûment avec une non-présence et une non-perception* [= 或る非 - 現在および非 - 知覚とともに連続的に構成する]）限りにおいてに他ならない。これらの非 - 知覚は〔…〕不可避免かつ本質的に、今の可能性に加担しているのである。(VP, 72)

つまり、根源的な印象としての純粋な現在の瞬間を捉えようとしても、それはつねに過去の記憶へと変化しつつあるものとしてしか現れることがない、ということである。そしてデリダは次のように結論する。「今と非 - 今との、知覚と非 - 知覚との、こうした連続性をひとたび認めるならば、ひとは *Augenblick* [瞬間] の自己同一性のなかに他のものを迎え入れることになる。すなわち、瞬間のまばたきのなかに非 - 現前と非明証とを受け入れることになるわけである」(VP, 73)。現在の瞬間の同一性には最初から必然的に、時間の流れによる亀裂が内包されているのである。瞬間の同一性はそもそもの始めから、取り返しのない過去への後退と、まったく新たなものの到来とによって脅かされている。

また、すでにフッサール自身が『論研』第二研究での抽象説批判においても指摘していたように、最初に個物から出発してしまうなら、そこから普遍性を引き出すための権利をどこに求めたらよいか理解できなくなる（もっとも、フッサールのこの批判はそれ自体としてイデー化的抽象つまり本質直観を前提とした議論なので、われわれとしてはこの点を割

うえ、それらは位置づけによって同定され、そして他のトロープから区別される。さらにまた、移動を含め、トロープが時間をかけて継続的に同一であるということは空間 - 時間的に持続的に一貫していること（*continuous track*）と関係している」と説明している（Campbell, 485）。トロープの同一性は空間・時間位置に求められるということである。

り引いて考える必要はあるが)。

他方フッサールにおいては、少なくとも一切の理念をあらかじめ排除する限り⁴¹、感覚野を丹念に観察してみても、そこには決してそのような原子としての対象は見出されない。まず、文字通り感性的な領野であるという以上に感覚野がいかなる特徴を持つ領野であるかを示しておこう。まず、感覚野は生き生きした現在の場であるため、当然ながら「再想起」、「予期」の機能は度外視される (Hua XI, 129)。さらに、「あらゆる種類の幻想や思考、価値づけや意志といった能動性も考察外に」置かれる (Hua XI, 129)。また、Lee が注意を喚起しているように、感覚野は「知覚野 (Wahrnehmungsfeld)」と混同されてはならない。というのも「知覚野は三次元的対象性として、[...] 二次元的対象性としての感覚野から [...] 厳に区別される」からだ (Lee, 84)。そして注目すべきことに、感覚野は知覚の前提となる場であり、「自我が [...] [能動的に] 働きかける以前の受動性の場」なので、「本来の意味ではいまだ対象性の場ではない。というのも、対象は [...] 対象化的な自我の [能動的] 行為の産物 [...] だからである」(EU, 75)。そもそも感覚野という場の同一性それ自体が便宜的な一種の抽象の産物に過ぎない。したがって時間空間的な限定による個別の対象性は一般に、類似性による個物の構成によって初めて生ずるものなのである。

このような前対象的な領野である感覚野は、それにもかかわらず「単なる混沌 [...]」ではなく、一定の構造、濃淡、様々な仕切りを持った場である (EU, 75)。感覚野は初めから或る種の秩序構造を有しているのだ⁴²。たとえば白い布地のうえに赤いインクが染みを作る場合、それを観察する感覚野 (ここでは視覚野) の一部が「際立つ」のであり、ここに白と赤の対比が見て取れる。このように「すでに際立った素材が意識に現れ、それらをわれわれが類似性の関係のうちで統握する場合、[...] 類似結合と呼ばれる仕方で、まさしく感覚的に結合されているのを見出す」(Hua XI, 398)。感覚野の一部が一個の個的なものとして現れるとき、そこにはつねに、その部分的感覚が類似によって結合され統一性を帯びて周囲の白い地から際立つという関係が伴う。

「同質性 (Homogenität)」、「類縁性 (Verwandtschaft)」とも呼ばれるこの類似性は、その対立物である「異質性」、「異他性」、「非類似性 (Unähnlichkeit)」と呼ばれる現象と原理的に相関している。異他性は類似性とは反対に感覚質の不連続を意味しており、赤のような或る感覚が、他の白のような感覚と「対照」される場合について言われる。ところで、そもそも

⁴¹ 上のデリダの批判はもともとはフッサールに向けられたものであるから、もちろんフッサールにも当てはまる。しかしフッサールは瞬間の純粋な同一性をあの「イデア的極限」すなわち理念として考えているのである (Hua X, 40)。したがってフッサール現象学から一切の本質や理念を除去したうえで遂行されるわれわれの考察においては、デリダの批判は問題にならない。

⁴² この構造に基づき、そのうえ感覚野は「非実的な仕方で無限に拡張」することもできる。この可能性が、たとえば視覚野において無限の直線という想定を可能にし、このことが幾何学の基礎を提供する。ただし、「[感覚] 野の同質性ということからしてすでに理念化である」点には注意しなければならない (Hua XI, 148)。われわれは考察の範囲を飽くまでも実的に限定された限りにおける感覚野に留める。

「〔感覚〕野のなかに何かは浮かび上がるのは〔…〕それが何かと対照をなす場合である」(EU, 76)。したがって、決して類似性の結合と異他性の対照を異なる別々の運動として理解してはならないのである。反対に、そもそも何かは地から際立って浮かび上がる時、「〔異他性による〕対照はつねに類似性(類縁性)と手に手を携えている〔協働している〕」(EU, 77)。「浮かび上がった感覚所与の最も一般的で内容的な綜合は、〔…〕類縁性(同質性)と異他性(異質性)による綜合である」(EU, 76)。さらに言えば、類似性と異他性は、何かは際立ってくる際につねに働いている唯一の原理の二つの側面なのである。

ここで何としても強調しておくべきことがある。それは、「類縁性ないし類似性は〔…〕その度合いは様々である」ということ(EU, 77)、すなわち類似性は程度上の差異を持つということである。「感覚的類似性による結合は、『より緊密』だったり『より粗密』だったりする」(Hua XI, 335)。それと相関して異質性にも程度上の差異がある。「同質性における差異〔異質性〕が大きくなればなるほど、内容がますます『似なく』なればなるほど、〔…〕内容が際立つのであり、〔…〕際立ちが大きくなればなるほど『融合(Verschmelzung)』〔ないし類似性による結合〕は小さくなる」(Hua XI, 338)。つまり類似的結合が増大するほど異質的対照は減少し、反対に異質的対照が増大するほど類似的結合は減少するのである。このような程度上の差異こそが、類似性・異質性に全く固有の原理である。

ところがフッサールは類似性のこの程度上の差異が、結局はそのイデア的極限としての同等性に至りうるし至らねばならないものだと見做してしまっている(EU, 77)。あたかも、程度上の類似から完全な合同まで何の障害もなく移行しうるかのような説明だ。最初から同等性の次元を前提し、類似性をこの同等性に至るための単なる階梯に過ぎないと見做すなら、程度上の差異という類似性に固有の性質を持つ意義はほとんど見失われてしまう。しかし「同等性は理念」(Hua XI, 401)であり、理念は様々な程度上の差異が支配する感覚野とは別の次元に属しているのだから、同等性が感覚野そのものの内部に見出されることは実際にはありえないのである。フッサールが感覚野において理念を語る時、すでに狭義の感覚野の現象学を逸脱して、より高次の構成段階に属する、自我の能動性による構築物を先取りしてしまっている。理念は感覚を超越しており、類似性に固有の程度上の差異を完全に消滅させる。有限な程度上の類似から無限の先にある理念的極としての合同までは文字通り無限の懸隔が広がっているのだ。当然、同等性はわれわれの限定された考察の範囲から除外される。

上述の類似性による結合は、事象をその自己所与性において記述することを格率とする現象学にとって比類無い地位を占めている。なぜなら、Bégout が指摘しているように、『自己所与(Selbstgebung)』されることになる対象のそれ自体すなわち *Selbst* の構成は、類似性によって媒介されることで遂行される」からである(Bégout, 158)。類似性の結合がなければ、いかなる志向分析も現象学的記述も可能ではなく、個物を含めいかなる対象性も可能ではない。対象の自己所与性を成立させるのが類似性なのである。したがってフッサールにおいては伝統的感覚論の見方とは対照的に、分割不能な同一性を持つ感覚与件がまず先にあ

ってそのあいだの関係として類似性があるわけではない。むしろ反対に、そもそも感覚与件の自己所与性ないし同一性の方が類似性に依存している。そしてそれゆえに感覚与件の同一性は程度上の、グラデーションとしての同一性に過ぎないのである。フッサールの独自性はまさにこの点にあり、「感覚与件」、「類似性」などについて上で概観した旧来の諸々の教説からは厳格に区別されねばならないのである。こうして以上の考察から、個物は「それ自体」として類似性によって構成されることが明らかになった。

b. 類似性による普遍者の構成

次に、類似性による普遍者（類型）の構成を見ていこう。フッサールは『経験と判断』第三篇において、「普遍的対象性」の一種として「類型 (Typ)」、「類型的普遍者 (das typische Allgemeine)」の構成を詳細に記述している (EU, 381)。このような「普遍者、類型、種類、類」(EU, 383) にはその普遍性の度合いにおいて、本質の「最高の純粋な普遍性」(EU, 385) を頂点として「種々の段階がある」(EU, 383) のだが、すでに見たように本質の純粋な普遍性を想定することは種々の困難を伴うのであり、行き過ぎであると言えよう。したがってわれわれは本質概念一般を放棄し、それとともに本質主義的目的論も放擲する。いずれにせよ一般に「普遍者の浮上の基礎となる」のは「連合的综合」である (EU, 385)。そしてこの連合を可能にしているものこそ、他ならぬ類似性による結合なのである⁴³。「直接的な連合はすべて類似による連合である。直接的な連合は [...] 様々な度合いの類似によってしか本質的に可能ではない」(EU, 78)。それゆえ、あらゆる普遍性の根拠は究極的には類似性に求められる。

個々の要素を経巡って集団化しようとするとき、共通面に関しては類似性の重なり合いが生じ、差異面に関しては区別が生ずる。共通な要素は類似の「大きさ」が増せば増すほど相互の喚起力も増し、[...] 比較的によく似た色、あるいは形、などが浮かび上がる。重なり合いの面では、似た者同士がその類似の度合いに応じていわば融合するが、他方、融合し統一されたものがふたつの対象だという意識は依然として失われない。(EU, 387)

たとえば白い布地に赤いインクが垂れることで各々形状の異なる複数の染み A、B、C が生じる場合、感覚野において様々な形状は対照の関係にあるが、赤の感覚は類似性によって結合され、「重なり合う」。ここにも類似性・異他性の同時的実現と、それに固有の程度上の差

⁴³ だからと言って、類似性の概念そのものを連合の概念と混同してしまうなら、本研究の要点は完全に逸せられてしまうことになるだろう。というのも連合はたしかに類似性に基づいてはいるが、連合ということでは言い表されているのは結合や構造の様式に過ぎず、何らかの同一性が様々な程度上のグラデーションとして現れるという類似性概念に固有の契機は連合概念そのものによっては否定も肯定もされないからである。したがって類似性は連合を基礎づけることができるが連合は類似性を基礎づけることはできない。

異が見出される。こうして重なり合う諸対象は統一性を帯びてひとまとめにされ、「A と B と C は赤い、といった複数形があらたな事象形式として生じ、そこで『赤い』は種概念を指し示すことになる」(EU, 394)。こうして、もはや個的な赤からは区別される、普遍的な赤一般が類型、普遍者として生じてくるのである。

ただし、フッサール自身はこうした普遍者について(たとえそれが経験的普遍者であれ)、「[その内容において完全に一致する] 同等者同士の総合という特殊な総合に限って生まれてくる」と言う(EU, 388)。たしかにフッサールは「[同等ではなく] 類似の重なり合いにおいても或る共通なもの[普遍者]が現れ、重なり合いを貫いている」ことを容認するが、その一方で、この類似による普遍者が「全面的に与えられる」のは「単に部分的間接的な同等性、『これこれの契機にかんする』同等性」においてであるとしており、結局は類似による普遍者を同等による普遍者に置き換えてしまっている(EU, 406)。しかし事象に即して語るなら、後から構成される一種の理念である同等性によって、それに先立つ感覚野において生じている類型の構成を説明することは転倒していると言わねばならない。類型は能動的自発性以前にも与えられているものなのだから、類型がつねに同等性という理念を前提するならば、受動的な発生の次元を能動性の産物である理念と取り違えることになる。われわれはフッサールに抗して飽くまでも類似性の次元に留まり、類型の普遍性をそのものとして摘出しなければならない。以上で普遍者の構成が類似性の側面から素描された。

なお今回は説明の簡単のために感覚野の現象学に主題を限定したが、今回取り上げた感覚的統一は、世界の構成に関わる様々なプロセスのすべてに、不可欠な素材を提供するという意味で基礎的である。もちろん受動的な感覚的統一という一段階の構成だけですべての概念を構成できるというのではない。たとえば「電子」のようなより高次の概念の構成には能動的、思弁的な努力が必要になるし、電子そのものを感覚野のなかで「これ」と指定することができるわけでもない。しかしどれほど高次の複雑な概念であっても、究極的にはその概念の具体的な現出が感覚野に与えられるのでなければならない。たとえば「電子」の場合であれば、光の感覚や熱の感覚などがそれだろう。われわれは光や熱などの感覚的類型の特定の与えられ方の規則から、「電流」という概念を得ることでき、そのような「電流」の振る舞いからやがて「電子」という概念を得ることができるのである。どんな高度な概念も究極的には感覚野における諸感覚の類型に基づくのである。「或る」や「あるいは」のような論理学的カテゴリーさえ、もとを辿れば諸感覚の与えられ方から取り出された概念である。このような主張は現象学からのいかなる逸脱でもない。そもそもあらゆる理性的な定立を「原的に与える働きをする『見るという作用』」(Hua III/1, 314)の「原的明証」(Hua III/1, 318)へと差し戻すというのが現象学の根本命題だからである。いかなる意味でも感覚野に影響を及ぼさないような概念は、そもそも発見されることも構想されることもできないだろう。したがって世界の構成も最終的には感覚的統一に起源を持つ。この意味で、「感覚的類似結合と感覚的対照なしにはいかなる『世界』も存在しえない。このことを以下のように言うこともできよう——感覚的類似性と感覚的対照(これはこれで類似性を前提している)は構成

されたものすべてを基礎づける共鳴なのである」(Hua XI, 406)。

第四節 要約と結論——個物と普遍者の、類似性への還元

本質が無限の時間に渡る同一性を持つのに対し、類似性に基づく普遍者の同一性は流動的である。たとえばフッサールは「犬」の類型について次のように言っている。「経験の進行のなかでさしあたりあれこれの個別的な犬にぶつかるのであれば、われわれは次々と新しいものを見出すだろうが、この新しい要素はこの犬にだけ帰属するものではなく、[...] 犬一般にも帰属する」(EU, 400)。したがって類型の内容はそのつど新たな個物が新たな内容を提示するたびに修正、変更されるのであり、類型はそのつどの個物から規定されるのである。類型は、「絶えず修正さるべき開かれた概念」なのである (EU, 401)。

しかしフッサールはここでも理念性の次元を先取りし、このような経験的類型さえも「理念」と規定している (EU, 401)。フッサールは「具体的自然に関する包括的な経験のなかでは、個物は次第に本質的類型のもとに [...] 整序される」と考えており、経験的類型は本質的類型を目標とする階層秩序におけるいわば発展途上の概念と見做されている (EU, 402)。こうして類型は、その絶えざる修正においても当の概念の収束点として変わらずに在り続ける理念的同一性を持つことになる。フッサールの経験的類型論は、一般にそう思われているほど本質主義を免れているわけではない。無論われわれはこの目的論的理念の構造を度外視する。類型の無限の同一性を保証しているこの理念的極を放棄するならば、次のことは明らかである。類型はその内容において個物に依存する。類型の同一性は一定しておらず、また特定の収束点も持たず、流動的であり、それに属する諸個物の複雑な類似性のネットワークに依存している (いまや類型の同一性は、ウィトゲンシュタインが「家族的類似性 (Familienähnlichkeit)」と呼んだものに著しく接近するだろう)。それゆえ普遍者は、諸個物を規定する普遍性を持ちつつも、その内容を個物に依存するという意味で個的な側面も持つのである。

他方、「個々の対象と類型的普遍者との関係は、無論すでに個物のあらゆる経験の内にもども働いている」(EU, 80f.)。「それぞれの〔個的〕対象は最初に登場したときから、類型との関係が主題化されていないとはいえ、この類型的普遍者の『代表者』である」(EU, 382)。個物はずねに普遍者との関係のもとに存在するのである。類型の内容が個物に依存しているという関係を逆から見れば、たとえば個的な赤は、単にいまここに限定された赤の感覚であるというだけでなく、その個的な赤それ自体が赤一般の内容の規定に与しているという意味で、いつもすでに普遍的な側面も持つのである。

以上から、普遍者はその内容を個物に依存する限りで個別性を持ち、個物は普遍者の内容を規定する限りで普遍性を持つということが明らかになった。さらに、われわれの考察は先立って、個物や普遍者の同一性がともに類似性による結合に依存していること、しかも類似性にはその本性からして程度上の差異が存していること、完全な一致としての同等性はわ

われわれの現象学的考察からはあらかじめ除外されることを確認しておいた。したがって、類似性が程度上の差異を必然的に内包している以上、その結果生ずる個物も普遍者も程度上の同一性しか持たないということが理解される。こうしていまやわれわれの研究のそもそもの課題、個物と普遍者の関係を類似性によって捉え直すという課題に立ち戻ることができる。次のように言えるだろう。すなわち、個物も普遍者も、それ自体としては何ものでもなく、それらは類似性による統一という唯一の原現象の二つの抽象的側面に過ぎないのである、と。いまや個物や普遍者を固定的な同一性を持つものとして措定することはできない。そして、個物と普遍者の関係を何か独立した二つの項の関係として記述することもできない。最初から個的でも普遍的でもあるような類似性による統一だけが存在する。

今回の考察はまだほんの素描に過ぎないが、このようにフッサールの類似性概念は本質論が内包していた有限から無限への飛躍という問題を回避しつつ、個物と普遍者の双方を類似性というより根源的な唯一の事象のうちに解消し新たに捉え直す可能性を提示している。このことは、フッサール自身の本質論とその背景にある西洋形而上学の伝統や感覚論の伝統に再検討の余地を与えるという意味で、大きな価値があると言えよう。

本章の目的は、伝統的な本質主義的側面を中和することによってフッサールの記述から類似性をそのものとして取り出し、類似性の現象学を再構築し、個物と普遍者を類似性の観点から捉え直すことであった。フッサールの叙述には本質主義的目的論の影響が見られ、感覚野の記述は往々にして理念の記述と混同されている。われわれは本質ないし理念が記述に混入してしまわないように細心の注意を払いつつ、類似性から個物と普遍者が生成してくるプロセスを再構成した。その結果、個物も普遍者も、それ自体としては何ものでもなく、類似性による統一という唯一の原現象から抽象された二つの側面に過ぎないことが明らかになった。フッサールの類似性概念は、従来の本質論が内包していた本質の認識可能性に関わる問題、有限から無限への飛躍を回避しつつ、個物と普遍者の双方を類似性というより根源的な唯一の事象のうちに解消し新たに捉え直す可能性を提示している点で有意義である。

第七章 結論と展望

本論文の歩みを振り返ってみよう。われわれはフッサール現象学における普遍性の問題に取り組んできた。第一章ではまず『論研』を参照し、フッサールがスペチエスという概念を導入する動機を確認した。その結果、種的相対主義に陥る心理学主義に対する批判としてスペチエスが必要とされた経緯を明らかにすることができた。また、われわれは『論研』のスペチエス論と『イデー』の本質論の間に内容上の連続性があることも確認した。次に第二章、第三章では『イデー』以降の本質論を主に取り上げた。まずわれわれはフッサールにおいて本質が大きく三種類に分類されていることを指摘した。すなわち、質料的本質に属する1) 形態学的本質と2) カント的意味での理念、そして質料的本質に対置される3) 形式的本質である。そしてこのそれぞれの種類の本質に対し、対応する本質直観の様式が存在する。このうち形式的本質は、質料的本質から形式化によって派生する副次的な本質なのであった。したがって形態学的本質とカント的意味での理念、そしてそれぞれに対応する本質直観の様式である自由変更と理念化を検討すれば、本質および本質直観の基礎部分についての検討として十分であるということになる。そこで第二章ではまず形態学的本質とそれに対応する自由変更について検証した。本質直観に際しては、実在的世界との結びつき、すなわち事実性の制約からの解放が本質の獲得のために課題となる。フッサールにおいては自由変更は想像における無制限の「私はできる」の意識によってこのような事実の乗り越えを可能にするものとされる。詳しく見てみるとこの意識の正当性の根拠は任意性の意識と相関的な「以下同様」の形式に求められるのだが、われわれにはこの「以下同様」の形式のアプリオリな真理性が保証されているようには思えなかった。「以下同様」の形式やそれに依拠する自由変更には、有限から無限への飛躍という問題があるように思われた。続く第三章では、カント的意味での理念とそれに対応する本質直観の様式である理念化が検討された。その結果、フッサールの理念概念にはカント自身の理念との結びつきがあることや、『イデー』期の「カント的意味での理念」から『危機』における「理念」にまで一貫性を指摘できることなどを確認できた。そして自由変更の場合と同様に、理念化のプロセスも最終的には「以下同様」の形式に依拠しており、したがって有限から無限への飛躍という同じ問題が内在していることが明らかになった。それゆえ第二章、第三章での考察の帰結として、本質や本質直観は一般に、その認識可能性をめぐって有限から無限への飛躍という困難を内包していると言えよう。続く第四章、第五章では、本質の同一性ではなく差異の運動を根本原理に据えるデリダのフッサール解釈を主に検討した。ところでデリダのフッサール解釈に対しては次のような理解が広く見受けられる。つまり、「デリダはフッサールを単なる現前の形而上学として理解しており、したがってフッサールのなかに非現前を不可欠な契機として指摘することで、このデリダの解釈に反論することができる」という理解である。し

しかしこのような理解はデリダの企図を正しく捉えておらず、結果としてデリダの解釈を過小評価してしまっている。そこでわれわれはまず第四章でこの方向でデリダの解釈を批判している代表的な論文を複数取り上げ、デリダの真意が現前と非現前の絡み合いを露わにするところにあることを指摘した。そして第五章ではこの絡み合いの内実を明らかにすることを試みた。デリダによれば、個物も本質もそれ自体としては存在せず、相互に依存し合う関係にあり、このような関係が「絡み合い」、「汚染」、そして「差延」などと呼ばれているのである。個物と本質の絡み合いの関係によって、非根拠の空間が開かれる。しかし同時に、デリダの教説を文字通りに受け取るならばはや個物も本質も存在しないことになるということ、そして差延の運動はそれを支持するための積極的理由を欠いているという問題点が確認された。

こうして第一章～第三章では本質の同一性に基づくフッサールの学説（およびそれと同型の本質主義的な形而上学的伝統）が、そして第四章、第五章では差異に基づくデリダの思想が、それぞれに問題点を抱えていることが示された。これに対しわれわれは第六章において、フッサールのテキストから類似性という概念をそのものとして取り出すことを目指した。この概念はフッサールの本質主義的先入見のもとでつねに抑圧されていたのであるが、従来の本質論とは異なる仕方で普遍性を説明し基礎づける可能性を秘めている。すなわち、従来の枠組みでは個物と普遍者という二項関係によって普遍性が説明されていたのであるが、個物も普遍者も類似性による感覚的統一に基づいて初めて成立するのであり、しかも個物も普遍者も程度上の同一性しか持たないのであるからそれ自体としては何物でもなく、したがってただ類似性による統一だけが存在するのであって、いまや個別性も普遍性もこの類似性による統一の二つの側面に過ぎないのである。フッサールの本質論（そしてそれと同様に無限の本質を措定してきたプラトン、アリストテレス、カントらが連なる西洋形而上学の伝統的な普遍論）を座礁させた有限から無限への飛躍という困難は、もはや類似性にとっては問題にならない。また、個別的かつ同時に普遍的でもあるフッサールの感覚的統一は、感覚与件を生来の個物と見做し類似性をそれら諸個物のあいだの関係として捉えるロック、ヒューム、カルナップ、グッドマンらに受け継がれてきた伝統的な感覚説には見られない独自のものである。それゆえ類似性という概念は、普遍性や感覚についてのこれまでの伝統的な教説に対し再検討の余地を与えるという点で意義深いと言えるだろう。

個物と普遍者が類似性に解消されるということはそのうえ、デリダの批判がもはや類似性に基づく普遍論には妥当しないことを意味する。類似性による統一は個物や普遍者を固定的な存在として定立することがなく、この二項対立を、個別性と普遍性を併せ持つ類似結合という唯一の「原現象」へと還元する。しかも類似性による統一それ自体も、程度上の同一性しか持たないのであるから、絶対的な同一性を定立するわけではない。すでに確認したように、デリダの批判は普遍者を本質として、すなわち無限の時間に渡って存続する絶対的な同一性を持つものとして定立することに向けられたものだった。デリダは本質にとって個物が二次的なものではなく、むしろ本質はその同一性のために個物を要請せざるをえないことを指摘したのであった。こうして、本質と個

物は相互の絡み合いのなかで同一性の根拠を喪失するのだった。それに対し類似性は、つねに様々な程度において相対的なものとして存在する。このことが意味するのは、あらゆる類似性には多少の異他性が含まれており、また逆にあらゆる異他性には多少の類似性が含まれているということである。類似性による統一はつねにグラデーションとして存在するのである。それゆえ類似性の統一においては個別性と普遍性は共に最初からこの統一の内部に無害な仕方で許容されているので、デリダが指摘するような絡み合いの関係は生じない。

今回われわれは本質を除去しつつ類似性を現象学的に記述したのであるが、この試みはまだようやく緒に就いたばかりである。したがって当然、その潜在的な可能性に比例する多くの課題が手つかずのまま残されている。現状でわれわれにできることはそのなかから特に重要と思われるいくつかの論点を選び今後の展望を示すことだけだが、それによって様々な角度から類似性概念に光を当て、あらためてその意義をより一層はっきりと照らし出すことはできるだろう。

フッサールに親しんだ読者ほど、類似性の現象学とフッサールの従来の現象学の方法論との整合性について多くの懸念を抱くだろうと思う。たとえば、「現象学から本質記述としての側面を捨象することは、現象学を素朴な心理学主義へと後退させることになりはしないか？」などといった具合である。そもそも本質（スペチエス）という概念が心理学主義への批判として導入された経緯は第一章で見た。そしていまや一切の本質を捨て去るならば、再び現象学は単なる記述的心理学へと逆戻りする危険を孕むのではないか？ しかしこの懸念は当たらない。なぜなら類似性についての記述（本研究もその一例である）それ自体もまた、本質や事実ではなく類似性の普遍性に基づく記述として受け取られるべきだからである。類似性に基づく普遍者は、本質ではないと同時に一個の事実でもない。類似性の観点から見れば、あらゆる個物はその類似性の及ぶ限りにおいて絶えず新たな経験と結びつくのであった。したがって類似性に基づく記述は、たとえば人類の心理構造についての記述であると同時に、この構造と類似する限りにおけるあらゆる可能な理性に共通の論理構造についての記述でもある。フッサールは類似性に固有なこの独特の普遍性を発見しておきながら、それをイデア的な同一性に従属させたため、心理学的でも超越論的でもない現象学の可能性を開花させるには至らなかった。心理学的と超越論的という区分はそれ自体として、〈事実／本質〉という二項図式を前提している。したがってこの図式を最初から免れている類似性と類似性の普遍性に基づく現象学とは、本質主義にも心理学主義にも回収されない。すでに見たように、それは個別的であると同時に普遍的でもあるという独自の普遍性を持つ。

現象学的還元や超越論的主観性、志向性、超越などといった諸々の現象学的モチーフとの整合性についても結局のところ同様に応答することができるだろう。これらのモチーフはたしかにフッサールにおいては本質あるいは無限性を必然的に前提するのであるが、われわれはそれらを類似性によって置き換えるのである。もちろんそれによってこれらの主題は根本的な変容を被ることを余儀なくされ、新たな仕方で新たな問題圏を形成することに

なるだろう。それを具体的に記述することは今後われわれが取り組むべき課題である。

また、本研究にとって生き生きした現在の問題はとりわけ重要な課題だろう。なぜなら今回取り上げた感覚野は、それ自体として生き生きした現在における構成の産物だからである。したがって、生き生きした現在そのものが類似性によって初めて成立するという、すなわち生き生きした現在にとっても類似性による統一こそが根本原理であるということを示すまでは、原理としての類似性の地位を本当に確立できたとは言えない。私はこの作業を喫緊の課題と見做しているが、十分に達成の見込みがあるとも考えている。

今回われわれは説明の簡単のために考察の範囲を感覚野に限定した。しかし類似性による結合は本来、同一の今における感覚野の枠内を遥かに超えて、過去、未来、さらには想像上の感覚にも結び付く。というのも、一般に連合は類似性の原理に基づくのであるが、この連合による結びつきは単に感覚野の内部だけに留まらずこれらのすべての領野にもあまねく行き渡るのであり、しかもそもそもの始めからそうなのである。感覚野を一個の独立した領野として取り出すこと自体が、飽くまで便宜上の後からの抽象によるものでしかない。したがって類似性は、過去、現在、未来、想像におけるおよそありとあらゆる存在者にとって、その存在の究極的原理の地位を占めている。それに応じて、類似性の普遍性の範囲も世界全体、さらにはより広く、想像ないし可能性の全体にまで及ぶのである。このことが意味するのは、類似性による普遍性は感覚野という限定された領野を遥かに超えて、およそ可能なすべての対象をカバーするということである。いまやわれわれに求められるのは、類似性という原理からいかにして通常の三次元的な事物が構成されるか、さらにまた同様に、戯曲や国家、憲法、人格、論理学的カテゴリー、そして善などの様々な種類の存在者がどのようにして実際に構成されるか、その過程を明らかにすることだろう。しかもこの作業はフッサールや彼に続いた現象学者たちとともに、しかし有限から無限への飛躍を自らに禁ずる類似性の現象学の格率に忠実に、遂行されるのでなければならない。デリダの主張する絡み合いのないし差延の運動には破壊的な側面があり、したがってそれを積極的に支持する理由に乏しいということはすでに確認しておいた。差延はあらゆる個物、普遍者とともに真なる言明、実際的生活と学の可能性を閉ざしてしまう。反対に類似性の現象学は、類似性に基づく普遍性が十分な幅広さを有していることから、生活と学を基礎づける可能性を秘めているように思われる。

類似性は、われわれが指摘したフッサールや西洋形而上学の伝統的本質論の困難、伝統的感覚説の困難、そしてデリダの絡み合いのないし差延の思想の困難という三つの困難をすべて回避しつつ、生活の実践と学の建設を基礎づけるために十分な範囲の普遍性を提供する。ここに、普遍性の問題という観点から見た場合の、フッサールの類似性概念の意義があると言えよう。しかし今回はひとまずこのような展望を示唆することで満足し、その具体的な展開については今後の研究に委ねたい。

了。

参考文献表

Husserl, Edmund

※*Husserliana* (1950ff.)からの引用は慣例に従い Hua と略記し、ローマ数字で巻数のみ示す。

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Nijhoff, 1976.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.
Nijhoff, 1954.

Hua X: *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Nijhoff, 1962.

Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Nijhoff, 1966.

Hua XII: *Philosophie der Arithmetik*. Nijhoff, 1970.

Hua XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Band, Nijhoff, 1975.

Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil, Nijhoff, 1984.

Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Zweiter Teil, Nijhoff, 1984.

Hua XLI: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*. Springer, 2012.

EU: *Erfahrung und Urteil*. Felix Meiner Verlag, 1999.

Derrida, Jacques

A: *Apories*, Galilée, 1996.

OG: *L'Origine de la géométrie*. Edmund Husserl, prefaced by Jacques Derrida, Paris, PUF, 1990.

MP: *Marges de la philosophie*. Les Éditions de Minuit, 1972.

PGH: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF, 1990.

POS: *Positions*. Les Éditions de Minuit, 1972.

SM: *Spectres de Marx*. Editions Galilée, 1993.

VM: “Violence et métaphysique,” in *L'écriture et la différence*, Édition du Seuil, 1967, pp. 117-228.

VP: *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*.
PUF, 1989.

Others

Bégout, Bruce. *La Généalogie de la logique*. Vrin, 2000.

Bernet, Rudolf. “Die ungewöhnliche Gegenwart: Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse
des Zeitbewußtseins,” in *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, ed. Ernst W. Orth, Karl
Alber, 1983, pp. 16-56.

———. “Derrida and his Master’s Voice,” in *Derrida and Phenomenology*, ed. William R. McKenna,
J. Claude Evans, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 1-21.

- Bernet, Rudolf, Iso Kern, and Eduard Marbach. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, 1996.
- Campbell, Keith K. "The Metaphysic of Abstract Particulars," *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 6, ed. P. A. French, T. E. Uehling, and H. K. Wettstein, University of Minnesota Press, 1981.
- Carnap, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. Felix Meiner, 1961.
- Dastur, Françoise. "Derrida et la question de la présence," *Revue de métaphysique*, 2007/1, pp. 5-20.
- Fraisopi, Fausto. "Genèse et transcendantalisation du concept d'horizon chez Husserl," *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner, 2008.
- Goodman, Nelson. *The Structure of Appearance*. D. Reidel Publishing Company, 1977.
- Held, Klaus. "Husserl's Phenomenological Method," in *The New Husserl*, ed. Donn Welton, trans. Lanei Rodemeyer, Indiana University Press, 2003.
- Henry, Michel. *Phénoménologie matérielle*. PUF, 2003.
- Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation*. Nijhoff, 1972.
- Hopkins, Burt C. "Husserl and Derrida on the Origin of Geometry," in *Derrida and Phenomenology*, ed. William R. McKenna, and J. Claude Evans, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 61-93.
- . "Phenomenological Cognition of the A Priori," in *Husserl in Contemporary Context*, ed. Burt C. Hopkins, Springer, 1997, pp. 151-178.
- Howells, Christina. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Polity, 1999.
- Hume, David. "An Enquiry Concerning Human Understanding," in *Philosophical Works*, vol. 4, ed. Thomas H. Green and Thomas H. Grose, Scientia Verlag Aalen, 1964.
- Caputo, John D. and Michael J. Scanlon, ed. "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion," in *God the Gift, and Postmodernism*, moderated by Richard Kearney, Indiana University Press, 1999, pp. 54-78.
- Gander, Hans-Helmuth. *Husserl-Lexikon*. WBG, 2010.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1967. 本書からの引用は慣例に従い第二版をBとし頁数を示した。
- Lanteri-Laura, George. "L'usage de l'exemple dans la Phénoménologie," *Études philosophiques*, 1954, pp. 57-72.
- Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002.
- Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Kluwer Academic, 1993.
- Lohmar, Dieter. "Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation," *Phänomenologische Forschungen*, 2005, pp. 65-91.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation*. PUF, 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard, 1945.
- Mohanty, Jitendranath. "Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy," *Philosophy and phenomenological Research*, vol. 20, 1959, pp. 222-230.

- Moran, Dermot and Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary*. Continuum, 2012.
- Ricoeur, Paul. “Kant et Husserl,” *Kant Studien*, vol. 46/1, 1954, pp. 44-67.
- Seeböhm, Thomas M. “The Apodicticity of Absence,” in *Derrida and Phenomenology*, ed. William R. McKenna, and J. Claude Evans, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 185-200.
- Sowa, Rochus. “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls,” *Phänomenologische Forschungen*, 2007, pp. 5-37.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Nijhoff, 1982.
- Tengelyi, László. “Experience and Infinity in Kant and Husserl,” *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 68, 2005, pp. 479-500.
- Waldenfels, Bernhard. “Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung,” in *Die Münchener Phänomenologie*, ed. Helmut Kuhn, Avé-Lallemant Eberhard, and Gladiator Reinhold, *Phaenomenologica* vol. 65, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. ed. P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Wiley-Blackwell, 2009.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, 2003.
- 荒金直人「弁証法から差延へ——フッサール現象学を出発点としてデリダの思想が形成される過程」『明學佛文論叢』(38) 明治学院大学文学会編、2005年、19-58頁。
- 貫 成人『経験の構造』勁草書房、2003年。
- 「フッサール現象学における『カントの意味での理念』」『現象学年報』(31) 日本現象学会、2015年、179-187頁。
- 三谷和彦「カントの先験的理念と世界」『松阪女子短期大学論叢』(12) 松阪女子短期大学学術研究会、1976年、1-10頁。

※引用文献のうち、邦訳のあるものについては以下を参考にし適宜変更を加えた。

エトムント・フッサール

- 立松弘孝 訳『内的時間意識の現象学』みすず書房、1967年。
- 立松弘孝 訳『論理学研究 (I)』みすず書房、1999年。
- 立松弘孝、松井良和、赤松 宏 訳『論理学研究 (2)』みすず書房、2002年。
- 立松弘孝、松井良和 訳『論理学研究 (3)』みすず書房、2002年。
- 立松弘孝 訳『論理学研究 (4)』みすず書房、2002年。
- 長谷川宏 訳『経験と判断』河出書房新社、1999年。
- 細谷恒夫、木田 元 訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中公文庫、2011年。
- 山口一郎、田村京子 訳『受動的総合の分析』国文社、1997年。
- 渡辺二郎 訳『イデー 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構(1-1)』みすず書房、1979年。
- 渡辺二郎 訳『イデー 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構(1-2)』みすず書房、1984年。

ジャック・デリダ

- 合田正人、谷口博史 訳『エクリチュールと差異』法政大学出版局、2013年。
- 高橋允昭 訳『声と現象 フッサール現象学における記号の問題への序論』理想社、1970年。
- 訳『ポジション』青土社、1992年。

高橋允昭、藤本一勇 訳『哲学の余白（上）』法政大学出版局、2007年。

田島節夫、矢島忠夫、鈴木修一 訳『幾何学の起源』青土社、2007年。

林 好雄 訳『声と現象』筑摩書房、2005年。

増田一夫 訳『マルクスの亡霊たち』藤原書店、2007年。

港 道隆 訳『アポリア』人文書院、2000年。

その他

インマヌエル・カント著、原 佑 訳『カント全集第四巻 純粹理性批判（上）』理想社、1966年。

インマヌエル・カント著、原 佑 訳『カント全集第五巻 純粹理性批判（中）』理想社、1966年。

インマヌエル・カント著、原 佑 訳『カント全集第六巻 純粹理性批判（下）』理想社、1973年。

ジャン・リュック・マリオン著、芦田宏直、大井秀晴、柴崎秀穂、柴田敬司、宮川進悟 訳『還元と贈与』行路社、1994年。

ジョン・ロック著、大槻春彦 訳『人間知性論』岩波書店、2015年。

ダン・ザハヴィ著、工藤和夫、中村拓也 訳『フッサールの現象学』晃洋書房、2003年。

デイヴィッド・ヒューム著、斎藤繁雄、一ノ瀬正樹 訳『人間知性研究』法政大学出版局、2011年。

ベルンハルト・ワルデンフェルス著、鷺田清一 訳「閉じられた本質認識と開かれた経験」『現象学の根本問題』新田義弘、小川 侃 編、晃洋書房、1978年。

ミシェル・アンリ著、中 敬夫、野村直正、吉永和加 訳『実質的現象学』法政大学出版局、2000年。

モーリス・メルロ＝ポンティ著、中島盛夫 訳『知覚の現象学』法政大学出版局、2012年。

ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン著、山本 信、大森莊蔵 編、藤本隆志 訳『ウィトゲンシュタイン全集（8）』大修館書店、1976年。

ルドルフ・ベルネ、イゾ・ケルン、エドゥアルト・マールバッハ著、千田義光、鈴木琢真、徳永哲郎 訳『フッサールの思想』哲書房、1994年。