

フツセルにおける体験の構造

——美的体験論への予備的考察——

金 田 晋

一 はじめに

——問題の所在と視点の方位——

ハイデガーの『世界像の時代』という小論文の中につぎのような意味のことが語られている。デカルト以後、近世哲学はすべての存在者を自我の管轄下におき、もとギリシャ語の *Pro-rei-verbu* (主体＝自己みずから存在するもの) のラテン語訳であった *subjectum* を、一切の存在者を関係づける中心としての人間の意に転義してしまった。その結果「存在者はこの(＝人間の)生の中にひき入れられ、ひき戻されるかぎりで、換言すればそれが生の中で獲得され (*er-lebt*)、体験 (*Erlebnis*) となるかぎりで、はじめて存在する」とみなされる⁽¹⁾ ことになった。だがこのようにして一切のものが体験化されたとき、たとえば神々は宗教的体験としてしか扱われなくなり、神々そのものはどこかにすり抜けてしまうことにもなっ

た。

同じことが芸術作品の場合にもいえる、とハイデガーは『芸術作品の起因』の中で説いている。美学では芸術作品は対象として、しかも *anagogis* つまり広義の感性的認識の対象として解されている。その際「人間の芸術作品を体験する、その仕方が芸術作品の本質を解く鍵になる。この体験は芸術享受の場合だけでなく、芸術創作の場合にも同様規範的な根拠となる。一切は体験である。しかしながらおそらく体験は、そこで芸術が死滅するエレメントとなるであろう⁽²⁾」(傍点筆者)。

ハイデガーは近世哲学の人間主義的伝統を排し、人間の本質を存在への *Da-sein* に見ようとする。かれが、したがって一切を主観内に部にとりこもうとする体験概念を拒斥するのは当然である。また多かれ少かれハイデガー哲学に影響を受けているコマレル、シュタイガー、プファイファー等の文芸学者たちも意識的に「体験」という術語を避けて、いまだ多分に情緒的曖昧さを留めているものの、「出

会い」あるいは「遭遇」(Begegnung)とか「気分」(Stimmung)といった語に肩代りさせようとしているし、アントロポロギーを標榜するボルノウなども体験の下底にある「気分」の類型的構造を探查している(3)。この事態は、ハイデガーのように、美学を含めて一切の学の在立基盤を無みし去るべきかどうかは一応措くとしても、体験概念が今日一時ほど自明なものではなくなっていることを証している。他方論争史的に見ても、このことは明かである。すなわち、その根はデカルト的思考様式にまで遡らねばならないとしても、体験(Erlebnis)という名詞が突如頻繁に使用されたのは、ガダマーによれば、ディルタイの『シュライエルマツヘル伝』(一八七〇年発行)の中においてであるし(4)、それも当時の要素心理学に對抗して心的連関の有機的全体性を強調するために案出された概念であることを考え合せれば、すでに十九世紀的心理主義との基本的対決を終えた今日、ディルタイ流の体験概念の当初の使命はほぼ終ったと見てよいであろう。

だが学的現状では、ハイデガーのあまりの反学問的姿勢に撞着する美学者、芸術学者たちが一方でハイデガーの言葉に負いながら、他方で心理主義的発想にひきずられていきらないでもない。このような態度にとらわれているかぎり、いわゆる体験と作品とのあいだの開かれた関係を見出すことはできないであろう。すなわち作品を客観的に指定しようとすればするほど、本来主観的な体験はますます作品から遠ざかり、単なる主観的印象に墮してゆかざるをえないし、逆に体験を主観の枠の中に閉じこめようとすればするほど、ますます作品は単なる事物的存在に埋没してゆくことになるであろう。

この論文で、にもかかわらずハイデガーを直接論ずることを避けて、フッサール哲学に足場をすえようとしたのは、主につぎの三つの理由による。第一に、ハイデガーの哲学はそれ自体一種の現象学の自己展開とみなすことができるし、逆にいえばフッサールの現象学はその後の各方面における思索的、理論的深化・変貌をすでにみずからうちに秘めていたともいえるからである。それゆえここでフッサールについて論ずることは——たとえハイデガー後期の思想が現象学を抜け出る新しい次元に立つものだとしても——ignoratio elenchiを犯すことにならないであろう。第二に、ハイデガーが近代的諸学の存立性を根柢から覆えそうとしているのに反して、フッサールは諸学の心理主義的偏向を批判しつつも、同時に方法の厳密さを徹底することによって真に普遍的な精神科学を樹てようとした。

これは現在のわれわれの方法的関心に合致している。最後に、体験概念は本質的に心理的なものと表裏している。ハイデガーはすでに近世の意味での意識(心理も含めて)を却下しているため、体験概念をかれに即して吟味することは無意味に近い。ハイデガーの関心は、こういつてよければ、体験の上と下を体験にひきよせないで思索することにある。にもかかわらず体験概念が心理主義との対決の中で切嗟されてきたことに想いを至すとき、フッサールに即してこの概念を吟味してゆくことは特別の意味をもつ。けだしフッサールはディルタイ的体験概念を認識能力の方向に純化し、その意義と限界を露わにしているからである。

なおここでは、主として『論理研究』『純粹現象学および現象学的哲学のための諸理念』(『イデー』)時代におけるいわゆる初期フッサール

に問題を限らざるをえなかった。生世界 (Lebenswelt) を基盤とする後期思想では、他者との直接遭遇を意味する経験 (Erfahrung) が措定意識たる体験 (Erebnis) の下底に置かれることによって、初期との主題の移動が行われる。ここでは後期への展開の必然性を暗示するにとどめる。

二 体験概念の整理と志向性の意味

フッセルはハイデガーのように体験一般を拒斥したわけではない。かえって認識の最下底にあるものとして体験を考えた。かれにとつて最初の問題は、心理主義的に矮小化された体験概念を純化し、真に認識論的な次元にひき戻すことであった。

『論理研究』の中でフッセルは意識 (Bewusstsein) と普通よばれているものに三種類あることを指摘する。すなわち――

- 一、経験的自我の实的現象学的成分としての、つまり体験流の統一下に編制される心理的諸体験としての意識 (＝意識内容)
- 二、自己の心理的諸体験を内的に認知するものとしての意識 (＝内部知覚)
- 三、あらゆる種類の「心理的作用」あるいは「志向的体験」を包括的に表すものとしての意識 (＝志向性としての意識)

である (LUE, 1, S. 346)。フッセルはこれらの意識のうち第一と第二のものを排去して、第三の意味における志向的作用としての意識を本来的なものとしてとり出そうとする。この意識の区分を検討することによって、そこから相関的に、従来作用と内容を混同したまま使われていた体験概念を解きほぐしてゆこうとする。

ところでこの場合、十九世紀後半風靡したヴント等の要素心理学を批判することはフッセルにとつてもはや問題でなかったといつてよい。というのもこの仕事はかれの直接の師であったブレンターノがある程度やりとげていたことであるし、またかれが最初エビングハウスの論難を真に受けて頭から読もうしなかったデイルタイによつても相当程度なされていたことだからである (K.S. 20)。それにもかかわらずフッセルが生涯心理学への批判をやめなかったのはつぎの理由による。一、要素心理学は当時の生物学や生理学の進歩に触発されて抬頭したものにちがいないが、その根源は近世哲学の創始者デカルトのうちですで見出されるものであり、この永く西欧哲学思想の底を流れてきた伝統的思考様式を批判しきらないかぎり、要素心理学からの完全な脱却は不可能だと考えた。二、ブレンターノは意識を自然に対応する一実体と見ることをやめて、そこに志向的性格を発見したが、かれは依然これを心理的現象と混同された内部知覚のうちにしか認めなかった。そのため、作用の内在性と知覚物の超越性との関係を見逃さざるをえなかった。フッセルはこの関係の原型を外部知覚に求めることによつてブレンターノを超越しようとする。三、デイルタイは要素心理学にかわる記述的分節的心理学を主唱し、体験の全体性を基にした意識構造の分節化、再構成を図ったが、その方法は学的にいつて厳密さを欠き、そのため個別的把握の域を出ず、相対主義に拝跪せざるをえなかった。フッセルはこれをこえて意識の普遍法則を説明することが枢要であると考えた (なお以上の批判的態度は先にあげた三種の意識についての所論の方向を暗示している)。

つぎに、この三種の意識のあり方について、フッセルの所論を追うことにしよう。

(a) 意識内容としての体験

一般に近世哲学の主題は、「自己のうちに閉じられた精神をこえて、客観性に向う意識」(LUI, 1, S. 35)の可能性を明かにすることであったといっている。「この内在的判断がいかにして根拠のある判断となり、客観的世界に存在するものがいかにしてエゴにとって疑いえないものとして証示されるのか」(IX, S. 35)、「それが問題であった。ロックもまたその自然主義的感覚論の立場からこの主題にとりくんだが、その答えは否定的で、「意識が志向的に獲得する客観性には一切の合理的基礎づけが欠けており、客観性とはそれ自体意識の中で生長する虚構である」(IX, S. 352)とした。かれによれば一般に延長的実体はわれわれにとって知られざるものであり、われわれはただ対象から直接に触発された感覚的与件(単純観念)から高次の複合観念を構成してゆくばかりである。だから外的対象に対する「客観性」は虚構たらざるをえないが、感覚的与件は反省に十全に与えられており、ここに厳密学の可能性が開けてくる。逆にいえばこの可能性を現実化することによって複合観念は真に外的事物に契合するものとなるであろう。こうしたロックの思想は十九世紀の自然科学の発展に触発されて経験心理学あるいは要素心理学として定着する。経験心理学はまず成人の具体的で複雑な心的生活を対象とし、これを解析的に基本的諸要素(同形性)に分類し、これによってふたたび複合的な心的生活を類型的に合成せんとした。その際、心的生活の構成要素は反省に対して十全に与えられているために、諸心理現象はこの方法によって限なく解明されるものとき

れた。

この考え方の底には、意識が意識以外のものに関りをもたずにしてそれ自体で存在するという思想が流れていたが、それと同時に意識もまた自然と類比的な法則にしたがっているという、意識の自然化が行われていたことも見逃せない。本来外的事物を知覚する際の意識に特有な作用性格とされている統覚(Apperception)や把握(Auffassung)も例外ではなかった。「心理主義的統覚は諸体験を経験的諸個人すなわち心理物理的主観の心理的状态として把握し、それらの間に、純粹に心理的なものであれ、心理物理的なものであれ、なんらかの諸連関を定め、心理的体験の生成や形成や変形の過程を跡づけているが、これは現象学的統覚と別のものである」(IX, S. 9)、「そうフッセルはのべている。というのも外的事物への超越的志向であるべき統覚が心理化され、内実化されることによって、それ自体、把握されるものであった体験内容の中に同化されてゆくからであり、このようにして心理物理的主観の一属性になりさがつてしまふからである。けだし心理主義の欠陥は統覚の主体(純粹我)を心理的自我あるいは経験的自我と同一視した点にある。だがこの欠陥はすでにデカルトの中に見出されるものである。「ユギトという語でわれわれが意識と名づけるものが哲学の中にもちこまれたが、同時に将来の心理学のためにこの心理学を規定する精神概念、つまり意識諸体験の中に閉じこめられることによって絶対的にそれ自体で存在する純粹の精神すなわちエゴが表示されていた」(IX, S. 251)。

だがそうだとしてもこうした心理主義的思想の中に現象学が学びとらねばならないものが全然なかったわけではない。そこでは、体

験 (Erlebnis) (心理主義のもとでは意識内容と同義である) とは、「一瞬一瞬変化しながら、多様に結合し浸透し合うことによつてその都度心理的個体の意識統一を構成してゆく出来事」(LUI, 1, S. 347) (ヴントはこれを Ereignis と術語化する) のことであつた。

この体験の中には、知覚・想像等の諸表象、概念的思惟・推量・懷疑等の諸作用、喜びや苦しみ・希望や恐怖といった諸感情、それに欲望や意欲といったあらゆる心理的なものが含まれていた。だがこれらのものは実在的な外的事物からはっきり区別され、後者のあるなしに関りなく意識内容としてその現在性を保持している。というのも意識の实的成分は事物やその属性についての体験 (意識内容) であつて、この事物そのものは体験でありえず、したがつて意識の中に入りえないからである。「事物現出 (Dingerscheinung) (体験) は現出する事物 (erscheinendes Ding) (物體的な自己性) においてわれわれに思念的に対立しているもの) ではなく、「諸現出それ自体は現出せずに体験される (Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt)」(LUI, 1, S. 350)。心理主義者たちがこの二つをはっきり弁別して、意識内容に還元したことに問題があるとしても、現実性の領域を意識に限ったことは評価されねばならない。というのも現象学的に問題なのはこの体験という独自の領野であり、「体験という意味での意識内容が意識統一体という意味での意識に対して持つ関係」(LUI, 1, S. 350) なのだから、勿論体験と事物の間に全然関係がないわけではないし、現象学もこれを強調している。だが、それは従来の客観主義的諸説のように主観と客観を並列的に関係づけることではない。現象学的には、事物に対して関係をもつこと (志向すること) そのことがとりも直

さず意識の本質なのであり、それだからこそ意識あるいは体験の独自性が強調されるのである。だから知覚の中で意識されている体験と知覚的に思念されている外的事物との区別を、単に同一の現出が一方で主観に関係づけられ、他方で客観に関係づけられるという説明に求めることは現象学ではないといえる。けだし現象的な自我と物、あるいは主観と客観といった関係は所詮並列された二つの事物の間の外的関係でしかないからである。かくして「記述的心理主義的」意味における体験は、ある限定をつければ純粹現象学的意味を獲得するはずである。

とすれば、心理主義の意味での体験からなにが排去されねばならないか。まずこれは心理主義もすで行つていたことであるが、外的事物の实在性を排去せねばならない。先に触れたように外的事物があるかないかは体験にとって問題でないからである。つぎに心理主義的には区別されているが、感覚 (Empfindung) を实的意識統一体 (reelle Bewußtseinheit) から排去せねばならない。感覚は外的事物への関係をもたず、ただみずからの感覚内容と一体となつて自存している。これに対して後者はもともと外的対象を志向する作用である。最後に排去しなければならないのは、この实的意識統一体の上を浮遊する心理主義的エゴである。現象学的自我はこの統一体以外のなものでもない。「われわれが経験的自我から身体としての自我を切除するとき、またそれから純粹心理的な自我をその現象学的内包へと制限するとき、この経験的自我は意識統一体、すなわちわれわれがその一部分を明証的にわれわれのうちにあるものとして見出し、他の部分をそれ相当の理由で仮定している現実的体験統一体、へと還元される」(LUI, 1, S. 353)。

かくして現実的意識統一体だけが現象学的意識内容として残余するわけであるが、これはまた個々の実的体験から構成されてゆくのであってみれば、むしろこれを構成する意識が先行していなければならぬはずである。

(b) 内部知覚としての意識

従来の哲学的用語法によれば、外部知覚 (äußere Wahrnehmung) と内部知覚 (innere Wahrnehmung) とが対概念をなし、知覚領域の区別にあたるデカルトの精神 (mens) と物体 (corpus)、知覚作用の区別にあたるロックの感覚 (sensation) と反省 (reflexion) といった対概念に即応するものとみなされてきた。だがこれは精確でないし、かえって知覚の問題を考察してゆく上で障害ともなってくる。というのは日常的語感からいって明かなように、外部知覚とは現象的対象のあり方の区別に基くもので、自己知覚 (Selbstwahrnehmung) と対をなす概念であり、後者が心理現象を対象とするに対して、物理現象を対象とする知覚様式である。これに反して内部知覚とは知覚の作用過程の区別に基くもので、感性的知覚 (sinnliche Wahrnehmung) と対をなす概念である。感性的に知覚されるのは、眼や耳、嗅覚や味覚、触覚等の感覚器官によって知覚されることである。

したがって心理現象も物理現象も、それらが感覚器官の触発・作用の状態におかれるかぎり、ひとしくこの知覚領域に含まれることになる。他方内的に知覚されるものとは、もはややこしい感覚器官によっては知覚されないもの、すなわち「思惟・感情・意欲といった『精神的』体験、それゆえ身体の内部へと局所化されこそ

すれ、外部感覚には関係づけられない一切のもの」(LUIH, 2, S. 223) のことである。要するに前者は刺激と反応という物理的反応によって知覚されることであって、厳密な意味で作用が働いているとはいえないのに対して、後者では意識が作用として働いている。したがってこれら二種の対概念は、従来心理学あるいは哲学上で理解されていたように、同一事態に対する別名称ではなく、もともと区別相を異にした別種のものである(5)。

ブレンターノはこの内部知覚のうちに志向性としての意識の本質を見ようとした。かれは心理的なるものの特性をもちや感覚とか感性的与件の複合や融合のうちに還元しようとはせず、意識体験を本質的に志向的対象性に関係するものとしてとらえ、この概念によって、内的経験に与えられたものを志向性としての本質的あり方において解明せんとした。フッセルの言葉を借りれば、「内的経験が内的にかつ直観的にさし示すもの——特殊に心理的な現象——はすべてあるものについての意識 (Bewußtsein von etwas) という形式における固有の存在形式をもっている」(IX, S. 354)。ブレンターノがこの志向性という作用性格を発見したことは、意識構造を意識内容の契機 (同形性) の複合としてしか見ることのできなかつた従来心理学に対して特筆されるべきである。

さてブレンターノによれば、内部知覚は一方で「第一次的客観」たる外的事物への関係 (志向性) をもち、他方で知覚された内容をもっている。志向性はそれ自体としては空虚な視線であって、内容によって充実されることによって始めて十全な知覚となる。かれにあっては、知覚内容は内部知覚の作用でもあるから、このことは「作用は直接第一次的客観に向うばかりでなく、自己自身にも向っ

つづる」(LU II, 2, S. 229)ともいえる。また「内的諸体験(≡意識内容)の流れは、みずからに関する心理的諸体験と緊密に一体化している内部知覚(≡意識作用)の連続的な流れでもある」(LU II, 2, S. 229)ともいえる。ところで心理現象を内的に知覚する場合、視線を向けられるのはやはり意識としての自己であり、ここに志向するものと志向されるものが同一であるという完全な契合性が示される。その意味で内部知覚は、志向するものと志向されるものが相異っている外部知覚に対して、その確実性と明証性においてまざっている、とされた。

だが先にふれた知覚の諸種の弁別を念頭に置けば、内部知覚が心理現象だけでなく物理現象をも志向していることは明かである。また心理現象といえども、透視的・明証的に把握されることなく、つねに身体的に局所化され知覚されるのだから、明証性に関して外部知覚にまさるとはいいがたい。けだしブレンターノにおける最も根本的な不確かさ(それは誤謬にもつながるものだが)は先の二種の対概念の異相性に留意せず、内部知覚と心理現象とを直結させてしまった点に求められよう。そのため、本来超越的客観に向うとされた志向性の意味が曖昧とならざるをえなかった。事物現出(表象)と現出する事物とは絶対的に相違しているにもかかわらず、両者の間にはある本質的な関係があるのであり、それは意識の志向性に負っている以上、現象学も当然そこに眼を向けなければならない。

(c) 作用としての志向的体験

さて先に「事物現出は現出する事物ではなく」、「現出は体験されるのであって、現出するのではない」とのべた。ところでこの現出

の両義性を包括するものとして、フッセルは現象(Phänomen)という語を用いている。「現象という語は現出すること(das Erscheinen)と現出するもの(das Erscheinende)との間の本質的相互関係のために、二重の意味をもっている」(H, S. 14)。この両義性のために、現象の意味での現象には、作用(Akt)と非作用(Nicht-Akt)、つまり内部知覚と感性的知覚に分れる体験と、自我意識に下属するものとするものでないもの、つまり心理現象と物理現象とに分れる現象的対象がすべて含まれることになる。だがすでにこのべたように現象は主観と客観とを融合するだけの平面的なものではない。現象はたしかにそれらを包含するが、それ以上のものである。

とすれば現象学的意味での現象とするためにはなにが排去されねばならないか。体験の面から、現象を支える志向性の有無によって、感性的知覚すなわち感覚が排去されねばならない。また対象の面から、現出する事物が体験に超越していなければならぬことから、意識内的ないわゆる心理現象は現象が排去されねばならない(少くとも心理現象は現象の原形態にならない)。こうしてひとまず現象学的意味での現象は作用と超越的客観との関係においてあることがわかる。

今、作用とはブレンターノが指摘したように、超越的客観へと向う作用であると共に、そこから受けとった個々の体験という実的成分を意識統一体へと複合してゆく作用でもある。だがフッセルはこの作用の原形態を、ブレンターノと反対に外部知覚に求めようとする。物理現象を内的に直観する場合(すなわち外部知覚であると共に内部知覚である場合)、心理現象を直観する場合(すなわち自己知覚であると共に内部知覚である場合)とちがって、意識内容と外

的事物とは截然と分れている。しかも両者の間には志向的關係があつて、外的事物およびその部分や契機は同一性を保ちながら、射映 (Abschattung) を通じて意識に現れてくる。体験とか意識内容は懷疑とか確信とか推量とかの変様を受けたり、身体的に局所化されることはあつても射映することはない。体験ではそこでそのとき与えられるものがすべてだからである。これに対して意識から原理的に區別される外的事物は、意識のその都度の方位においてさまざまな陰影を帯びながら (射映しながら)、現出として (体験として) 意識に与えられている。しかもその都度の現出はあくまで同一物についての射映であつて、一回的完結的な体験の場合とちがつて、無限の連続的多様性を有している。これらの多様な諸現出を構成してゆく働きを、フッセルは統覚 (Apperzeption) とよぶ。換言すれば意識内容を複合しつつ、現出する対象 (対象性) に相即する意識統一体を形成してゆく働きが統覚である。フッセルは、統覚とその底にある外的事物への志向的關係の二重構造をもつ作用を志向的体験 (intentionales Erleben) と名づけた。

したがつて現象学的意味での現象とは、狭義には、志向的体験において現出してくるものであるかぎり、内在的である。だが現象が意識の志向性において成立するものであるかぎり、超越的でもある。現象とはしたがつて先にいわれた意識内容 (体験) のようなものではない。とすれば意識もまた自己のうちに実的に所有する体験内容を排去して、この現象を成立させる志向的体験あるいは作用のうちその形相的本質を見なければならぬ。

ところで現出してくるものとはなにか。主観と客観の図式においては、客観は家屋とか樹木といった実在的事物にあたる。現出して

くる事物はこうした事物と同じものにちがいないが、ただし括弧入れの変様を介して後者の実在性を排した上でいわれることである。括弧に入れられるものは作用に対して超越しているものである。たとえばわれわれは同じ一本の「樹木」を今眼の前にあるものならば今あるものとして知覚し、過去にあったものならばすでにならなかつたものとして想起する。したがつて外的事物が現にあるうがなからうが、現出してくるものは同一性を保持しつつ存在する。とすればそれはなにか。「単なる樹木は焼失したり、化学要素に分解したりすることができない。だが意味——この知覚の意味……——は焼失できない」(III, S. 222)。こうして現出してくるものは、事物そのものではなく、事物の意味である。志向的体験は基本的に意味づけの作用のことである。以上要約すると、現象学的意味での現象とは意味賦与作用としての志向的体験によって構成される意味としての志向的客観である。

しかしもう少し精確に言えば、現象の純粹形相たる志向的作用だから構成されるわけではない。意味充実の働きがそこに加えられなければならない。というのも志向的作用が獲得するものは概念であり、事物の形骸だといふことができる。これを充実した現象とするためには意味充実の働きたる直覚 (Intuition) が必要である。たとえば、今ここでわれわれの見る一軒の家屋は、一方で家屋という範疇的概念に翻訳されて表示されるが、それと同時にこの個的な家屋をおして家屋そのものの形相の本質が直覚されていなければならないのである。現象とはこの二つの働きによって成立する。とすれば意味としての現象についてつぎのことがいえる、すなわち第一にフッセルのいう現象は、個々の人間がその都度有する個々の現出

ではなく、同一性に貫かれた論理的領域に属するものである。第二にしたがってまたこの現象は意味として言語において分節されうるものであり、文章形式に翻訳されうるということである。

だがさしあたっては、意味はこうした完結性を獲得することができない。意味は家屋そのものではなく、家屋のその都度の射映によって自己を補充してゆく以外にない。したがって理性段階に至らない意味はその不完全性・未完結性を本質特徴としている。というのもヒュレーとして意味を充実させる現出多様性は、その底に同一の志向的客観を予想しているものであれ、無限に連続可能であり、顕在化した現出の周辺には潜在的な現出可能性の地平を抱えているからである。したがってこの段階の現象学はなにか完結した意味を分節・再構成するのではなく、この意味の進展を記述してゆくところにその本義がある。

この志向的体験と志向的客観（意味）との関係は、『イデー』第一巻でノエシス・ノエマの構造連関として新たにとらえかえされ、一層精緻に論じられるが、今ここで新たにふれる必要はないと思われる。これまでの論述においてその構造連関はほぼ明かになった。ただこの論文の性質上、最後に、体験概念を整理しておけば、先に意識の第一の意味とされた体験すなわち意識内容は、志向的意識の实的成分としてヒュレー的契機となり、ノエシス・ノエマの形相的關係の中で積極的に働くことはない。また志向的体験はノエシス的作用そのものであって、知覚意味を構成してゆく。

三 対象性構成の問題

フッセルは、現象を意識の、それもきわめて個別的な意識 (cogitatio) の現象であることに眼をつむってひたすら没意識的な客観的所与にしたてた客観主義者に反対すると共に、意識によって構成されたものの個別性に眩惑されて、一切を単なる個別的心理的所与に還元してしまう心理主義者にも反対した。かれはこの二つの謬道を克服するため、意識内在と意識超越の二重構造をもった現象を呈示し、意味の世界を構成しようとした。

さてフッセルのそもその狙いは、もっとも端的で具体的なコギタツイオの中から純粹作用をとり出し、これによって論理的世界の構成可能性を示すことにあつた。『論理研究』においては、かれはすべての領域に適合する普遍語の文法論理を樹てることによつてこれを果そうとした。『イデー』第一巻においては、これは認識論的次元で新たに問い直された。

だがそれにつれて志向的体験あるいはノエシスの先験的構成性が一層はつきりしてくる。それをわれわれはエポケーというノエシスの本質作業のうちに見ることができよう。つまりエポケーは実在的な家屋や樹木の实在性を括弧づけるだけでなく、もっと認識態度に力が置かれて、態度を括弧づけることとされた。そもそもわれわれがなにかを知覚したり、感動したり、意欲したりする場合、すでにわれわれはこのなにかに対して態度をとっているといえる。判断の場合も同様である。たとえば自然科学的態度のもとでは信憑的判断が可能であり、評価的態度のもとでは「よい」とか「美しい」とい

った判断が可能になる。ノエシスの作用はこれらの態度を括弧づけ、態度において遭遇したものを構成するものとして、これを超越する能と意識であった。

とすれば、ノエシスの作用は、一つの事象を二つの段階において、すなわちまず遭遇（出会い）の段階において、つぎに判断の段階においてもつことになる。精確に言えば、のちにふれるはずだが、事象との遭遇は身体の空間的局所化（Lokalisierung）に基づく経験（Erfahrung）として行われるのであり、判断はノエシスの体験によって構成される。だがフッセルは終始この経験と体験を意識の受動性と能動性の変様関係においてしか区別していなかった。それはともかく、『イデー』第二巻では、ノエシスの相関物は判断、つまり対象性の構成の面から説明されている。

したがってわれわれは前章の構成的意識の解明に加えて、この章で、構成される対象性の構造を補完したい。フッセルは対象性を重層構造として分節化しようとする。この構造は、その両極に物体（Körper）と精神（Geist）をもち、その中間に物理的・心理的層として身体（Leib）と心（Seele）をもっている。これら各層は物体・身体・心・精神の順で、前から後へ基（Fundierung）の関係で連なっている。

まず自然的事物の本質は延長（Ausdehnung）にある。すなわち事物は時間的に一定の持続を有し、空間的に一定の拡がりをもっていて、無限の持続である世界時間（Weltzeit）と無限の拡がりである世界空間（Weltraum）の中に位置づけられる。そしてこの事物はこの時点、この場所において示される諸徴表の統一によって、個体として定在する（da stehen）。したがって自然的事物は実在的

空間物体（realer Raumkörper）である。すなわち種々の変化、生滅もこの実在性の内部で行われ、時間空間の連続性の中でその同一性を認められる。水が水になることも、植物の開花もつねにこの実在的連関の中で確かめられる。それゆえ自然的事物を貫通する法則は因果性（Kausalität）である。

だが因果性の支配する領域は物理的領域に留まる。一方、「生あるもの」（das Animalische）は、それが物理的層をもつかぎり因果性に根ざし（fundiert werden）ながら、同時に心理的なものをもつかぎり、それをこえて出ている。人間の身体はこうした二義性をもっている。一面では身体もやはり一個の物体にはかならず、色彩性・滑かさ・堅さ・温さといった素材的屬性の参入される拡がりをもつ物理的自然・素材である。だが他面で身体は、ただ事物を位置づけるための上下左右といった独自の空間を形成する中心点となりこそすれ、みずからは決してその中に位置づけられないものでもある。その際この空間形成は身体的部分に触発される感覚に負っている。すなわち身体は物体としての自己の上で（auf）なにかを見出し、その上や中で（auf u. in）なにかを感覚する。たとえば手の甲の上で（auf）温やを感じ、指先に（an）痛みを感じ、足の中に（in）冷さを感じるといったふうである。また指先を動かすことによって運動感覚が生ずる。（さらに身体的部分に直接的な場合だけでなく、衣服や道具を介してもわれわれはなんらかの感覚をもつことができる）。今わたしが机の上に手を置くとする。わたしは机を堅固なもの・冷いもの・滑かなものとして経験する。机の上を手を動かすことによって、わたしはこの机とその属性について経験する。同時にわたしは手の方にも注意を払っていて、手の上の触感と

か滑さとか冷さの感覚をもつ。だが決してその場合、わたしは自分の手の物理的屬性、たとえば滑かな、あるいはごつごつした膚を感ずることがない。前者の感覚はわたしに触れるとき他者から蒙る感覚である。これは物体には見られない特質である。机がわたしに触発するこれらの諸感覚は一つの複合体となって、手の平の空間に局所化 (Lokalisieren) される。フッセルは「局所化された感覚」を「感覚体」(Empfindnis)と術語化し、身体をこれの搬送者とした。身体は局所化の領野 (Lokalisationsfeld) として、物体と根本的な差異を示す。

ところで物体とその屬性が実在的なものの連関つまり因果性からなり立っているとすれば、身体においてはこの感覚体は主観的に塑性されたものであり、非実在的なものである以上、精確な意味で因果性とよびえない。フッセルはこの実在性 (机) と非実在性 (感覚体) とを結ぶ物理心理的連関を「制約性」(Konditionalität) とよんでいる。というのも実在的事物やそのさまざまな変化が感覚体の領域やその他の主観的領域に依存している関係は、主観がそこに注意することによって生ずるものだからである。

第三の層としてフッセルは心 (Seele) の層をあげる。先に志向的体験から排去されるべきものとしてあげた「態度」は実はこの層に所属するものであった。外的事物に関係する場合、われわれはなんらかの態度において事物に遭遇している (erfahren)。しかしこの遭遇においては意識の志向性、つまり自発的意義作用は見出されないで、構成の問題では排去されねばならなかった。現象学的還元の後、未残存する我が純粹我であるとすれば、この段階における我が経験的あるいは心理学的我にはかならない。

さて、心は身体があるところにあつて、身体に根ざしながら、逆に身体を生気づけることによって身体の働きを可能にするものである。心はだから一方で身体と一体であることから、身体の内層、すなわち物理的延長の層と感覚体の層とをもっている。だが身体が局所化の作用を感覚についてしかもちえなかったのに対して、心は超越的事物をも局所化しながら、自己のうちにとりこむことができる。しかも身体における局所化が空間的なものに限られていたのに対して、心は時間的局所化 (Temporalisation) をも受ける。これは自然的な事物を構成する客観的時間 (objektive Zeit) とちがって、純粹に意識に關与する現象学的時間 (phänomenologische Zeit) である。前者は一次元的な淡々と流れる時間であるが、局所化された時間は、たしかに前者に移行されることもできるが、本来は独自の三次元的構造からなっている。心は経験的人間 (Person) において具現化され、事物世界とは異った環境世界 (Umwelt) を形成する。環境世界とはつねに「わたくしにとつての世界」(Welt "für mich") (IV, S. 186) である。この環境世界の中には事物ばかりでなく、「衣服・家具・武器等といった道具、芸術作品、文学的所産、宗教的的行為の手段」(IV, S. 182) が含まれている。

この環境世界の中に現出してくるものに自己と他者があり、後者はさらに自然的な事物と生あるものに分けられる。自然的な事物はその端的な現在において現出してくるから、心はこれを Urpräsenz において受けとめる。だが生きた他者は身体において現在しているが、その心は背後に秘んでいるから、appäsent にかそれを見とることができない。最後に自己は外界を経験する自由な運動器官としての身体と外部からとらえられる身体とが一致しているために、

Kompräsenz とうう様態をとつてくる (IV, S. 161f.)。こうして経験的人間は環境世界の中にあるすべてのものを Präsenz の三様態において受けとめるのである。

しかしながら、この心の層は物理心理的統体としての経験的自我の層であつて、依然として局所化されたものであり、精神の自由な運動を期待しえない。従来の精神科学 (Geisteswissenschaft) は実は Seelenwissenschaft であり、真実の意味での精神科学になつていない、とフッセルは論難している。すなわち第一に、かれらの扱う精神は時間空間に局所化された精神であり、それゆゑ自然的態度に束縛された精神である。第二にかれらは精神を物理的なものといふ二つの実体内容の統一として把握しようとするが、これは精神の構成的作用を見失うことによつて精神を自然化する方法である。第三にかれらはみずからの態度を反省することなく、ただその態度において把握されたものを絶対化しようとするから、自己撞着におちこむ。

そもそも「わたくしはわたくしの身体ではなく、わたくしの身体をもっている」のであり、わたくしは心ではなく、心をもっている」(IV, S. 94, 傍点筆者)のたとすれば、身体と心はわたくしの所有 (Habe) に属するものである。従来の精神科学は「わたくし」と表現されるこの精神を所有性 (Habitalität) においてとらえようとしたところに難点がある。とすれば端的にこのわたくし、この主観とはなにか。フッセルはこれらの所有物と、能動的にであれ受動的にであれ、わたくしに對置されているものを排去してそこに残存するものを「根源的・本来的主観」とした。それは「志向性の主観」であり、真の意味の精神 (Geist) であり、最後の層を受けもつ

のである。

したがつて精神とは前章で明かにした志向的体験に相應するものであつた。ただしここでははっきりさせておかなければならないのは、前章で扱つた志向的体験はあくまでも構成的意義作用であり、そのかぎりで能意識であつた。だがここでいう精神はあくまでも構成される側に属するものであるから、受意識と區別される必要がない。換言すれば、精神は「客観から触発される主観的なもの」(Subjektives vom Objekt her) としての経験 (Erfahrung) と「主観みずからの発動になる主観的なもの」(Subjektives vom Subjekt her) としての志向的体験とを含んでいる (e) (IV, S. 214)。自然界においては、個々の現出は自然法則の支配下にあり、その個性は否定される。たとえば蒸溜水を一気圧のもとで摂氏百度に熱すれば水蒸気になるといふ法則は、ここに今あるこの水に通用するだけでなく、水一般に通用するものであり、むしろこうした個性を捨象して抽象的に一般化したところに自然法則があるといえる。自然的事物の個性は世界空間と世界時間によつて外的に規定され、他のものや一般法則への関係によつて相対化されることによつてしか示されえない。これに反して精神は hic et nunc における身体を通して自己を表現する。「身体は一般に事物であるばかりでなく、精神の表現体でもあり、同時に精神の器官でもある」(IV, S. 96)。したがつて精神は身体の個性と積極的に関つている。他方精神は自己自身のうちに独自の法則 (Motivation) をもち、これによつてすべてのものを関係づける作用であり、他のいかなるものにも支配されていない。したがつて精神は絶対即個的である。さてフッセルは自然界における自然法則に対して精神界にまつた

く別個の法則のあることを指摘し、これを動機づけ (Motivation) とよんだ。「自然科学における因果律は自然法則に相関的であって、一義的に諸物を規定する状況下であって継起するはずのものは……一義的に規定されうる」(IV, S. 229)。個々の事態は自然法則の無限に多様な現出の一つにすぎず、しかもそれが例外的な異変であるかもしれない。だからわれわれは個々の事態は直観できる (anschaulich) が、自然法則自体は直観できず (unanschaulich) 推論や帰納によって獲得するだけである。これに対して動機づけは、自然の因果連関のように实在物間の「实在関係」(reale Beziehung)ではなく、わたくしがわたくしの環境の中でわたくしにとつての (主題化された) 事物に対する「志向的關係」である (IV, S. 215)。動機づけにおいては「すべては我々と志向的客観との間に演じられる」(IV, S. 215)。したがって因果連関の場合と同様、動機づけが Weltsso の連関であるとしても、その内容はまったく異っている。今ライオンが檻を破って逃げ出したという噂を聞くとする (A)。わたくしはライオンが猛猛なのを知っている (B)。それゆえわたくしは怖くて表に出られない (C)。その場合行為 (C) の前提 (A・B) 主体としてのわたくしは帰納的实在的行為 (C) 主体の原因としてあるわけではなく、動機づける諸体験の主体としての我を貫いて実現しているのである。だから、わたくしはライオンが滅多に見られるものでないことも知っている (X) という前提が加れば、それゆえわたくしは思い切って表に出る (C) こともできるわけである。つまり規定される实在的狀況が同じでも、わたくしは正反対の行為に向うことができる。そしてこうしたそれぞれの体験 (経験) を通じてわたくしは実現しているのである。動機づけは因果連関とちがって、「原

的に直観されうる」(originär-anschaulich) (IV, S. 231) のである。それゆえ事物もこの連関の中に置かれるときもはや単なる自然的な事物ではなく、わたくしに関する事物として、換言すれば主題化された事物として現れてくる。「明かに主観と主題化された客観の間の志向的關係に所属するのは、主題的客観 (わたくしにとつての、しかもこの我にとつての客観) ないし主題的關係を規定するコギトである。そしてこのコギトの中に、現出し、知覚され、想起され、空虚に表象され、概念的に思惟された客観がある」(IV, S. 218)。動機づけにおいては主題化されない、あるいは直観されないものは問題ではない。動機づけは精神の自由な運動によるのであり、自然界における因果性、心身間における制約性とは異った連関である。このことは他者理解・感情移入の場合にもいえる。わたくしは他者の発言・抑揚・身振りといったその都度外化されてくる身体の特異な状態や運動から他者の内面を受けとる。「表情とは見られた表情であり、他者の意識に対する直接的な意味の担い手である」(IV, S. 235)。わたくしはそこから他者の意欲や感情を読みとってゆく。その際わたくしは他者の身振りを見つつ、それを自分の精神状態とその表現形式との関係に照し合せて、他者の精神状態 (心) を理解する。そこに動機づけが働いている。「感情移入の中で意識は意識と共にあり、わたくしの意欲と他者の意欲は特有の意識場の中で関係づけられる。個人的意識におけるのは幾分変様したかたちで、ここでは一つの作用が他の作用を動機づけている」(IV, S. 235)。だがここにいる他者は、あくまで時間空間的に局所化された心 (Seele) であって、そこに経験的人間の精神の刻印されることがあるとしても、その都度変化してゆく特殊な局面にすぎない。

最後に、もっとも純粹に動機づけが働くのは、「精神によって生れた客観」(begeistertes Objekt) (IV, S. 236) である。それは身体と精神の直接的統一であり、身体と心の統一である局所化された経験的人間と本質的に異っている。

身体と精神の統一は部分部分が単に『外的に』しか関係し合わないような連関ではなく、前者は後者を表現するものとしてしかありえず、後者は前者によって表現されるものとしてしかありえないといった、Ausdruck und Ausgedrücktes との相即的統一である。

これによって、身体による精神的なものの直観可能性が確保されるのである。だが精神の表現体としての身体は物理的なものどう繋がりどう違うのか。わたくしは今机の前に坐って、一冊の小説を広げて、その中の一頁一頁の文字の印刷された紙、そこに印刷されている活字、またこの活字によって印されている文・文章連関を見ている。まず観察し、経験し、注意する視線がこれらの現出に注がれ、現出してくる空間的定在(räumlich Dasein)に向うように、わたくしは態度をとる。その際たしかにこれらの諸現出は空間的に定在している。しかし一たびこうした態度をとれば、これらの諸現出はわたくしの環境世界の中に置かれるからにはや空間的に定在しているとはいえない。わたくしは小説やその個々の文章を志向的客観すなわち動機づけられた客観としてもつことになる。同時にわたくしはこの物理的なものの姿を通じて、それが表している「文章と文章の連関の精神統一」の世界、理想的領域(ideale Sphäre)の中に入ってゆく。これが先の物理的なものに生命を与え、これを身体とする「意味」(Sinn)の層である。逆にいえば物理的なものは、意味と相即不離におかれることによって、身体へと転換する。その

際事物の空間的定在性は身体から排去されている。身体はただ精神的意味を表す個的現象なのであって、空間的に位置づけられるものではない。それはせいぜい「どこか」(irgendwo)という位置表徴をしかとりえない。ともあれ、事象を単なる事物(Ding)として見ることと、精神の所産として見ることはまったく別のことである。以上の帰結として身体は、人間の身体のように実在していなくてもかまわないことになる。幽霊は実在していないが、空間的にどこか指定されない「どこか」に身体をもっている。またレーゼドラマのリズムの諧音は、上演されえないから、実在的定在として措定されえない。だがこの戯曲が空間的に定在するものとしてどこかにかあるかぎり、この諧音も理想的諧音としてどこかにかあるといえ、これと相合して理想的精神統一が形成されている。

フツセルはこうした身体と精神(あるいは心)の相即的統一を三種に分けている。第一は統一的な身体として単独個人あるいは個人的思想であり、第二は国家・民族・共同体といった共同精神であり、これは多くの身体を統合して、より高次の精神的統一を形成している。第三は、精神の理想的統一である。これには戯曲とか著作物とか、また音楽作品その他のすべての芸術作品が含まれる。これらは身体を物理的定在においてもつことなく、つねに理想的なものとしてもっている。だから絵画の身体は、壁にかかっている画布やそれを彩色している物体的な絵の具ではないことになる。

さて、こうした精神的統一性は、完全に融合されたものであるけれども、いかなる意味においても区分されえないというわけではない。この区分の可能性を担っているのは身体である。人間の身体は感情や意志をその都度の状況に応じてあるいは明確に、あるいは不

明確に分節的に表現する。言葉も人間の思想を分節的に表現する。フツセルはこれを「意味分節化」(Sinesartikulation) (IV, S. 241) とよんだ。それは分節化された個々のものが意味という全体に関係づけられることによってそのものでありうるという点で、部分部分がまた実体である自然的事物の細分 (Teilung) とはちがっている。要するにフツセルは、以上のようにして、相対化されざるをえない定在性をこえたところに絶対即個的な精神的意味世界のあつてゐることを指摘し、この世界の分節可能性を拠り所として、これを言葉によって構築しようと図つたのである。

四 暫定的結論

——「現象学派の美学」の克服とその方向——

かつて故大西克礼博士が『現象学派の美学』(昭和十三年刊)を公けにされ、一九二〇年代を中心に現象学を美学に応用した諸学者の代表的論説を紹介された。その中で氏は「その(『現象学的』)反省に入つて来る体験の構造は、実は絶えず流動する『美』の生命を逸した形骸の如きものであつて、体験を強調し、直観を重んずる現象学的美学の『方法』が、普通の心理学的方法や、芸術学的研究法と異るところは、結局は此の形骸を一層精緻に、鋭利に行ひ得る点、即ちその程度の相違に過ぎないと云ふことになるであらう」(二四四頁)と指摘された(もっとも氏はこうした欠陥を克服するものとしてオーデブレヒトの所説を紹介しておられる)。氏はこれを現象そのものへ向うことからくる没方法的態度にあると批判された。しかしながら、今ひるがえつて当時の「現象学派の美学」に眼を

向けるととき、はたしてかれらが本当に美的体験という事象そのものへ没方法的に向つたかということがもう一度問い直さなければならぬ。そのときなぜ「現象学派の美学」者たち(オーデブレヒトをも含めて)が「流動する『美』の生命を逸した形骸」の如きものに落ちこまざるをえなかつたかが明かになるであろう。私はこのために、あえて美学という領域から一步離れて、フツセルの体験の構造を明かにしてきたのである。

今、フツセルのエポケーの意味をもう一度考え直してみる必要がある。それは、すべての事象把握に際してわれわれはすでにそれ以前に当の事物に態度をとつているのだから、まずこの態度をエポケーしなれば、真の対象把握を行ひえないという意味である。だが先入観をもって事にあたるということと事象に態度をとることは別のことである。前者はあつてはならぬことである。だが本来の意味での態度 (Einstellung) とは事象に立ち向う (sich einstellen) ことであるとすれば、どうしてこれを抜きにして事象を把握しようか。フツセルはだからエポケーによつて態度以前に戻れといったのではない。逆に対象を把握するには対象に直接向ひ合つていゝる態度から一步距離を置いて、この態度を自覚のうちにもたらされねばならないことを説いたのである。したがつて対象性を構成する志向的体験は意識の生成上、原初的なものではなく、一種の反省意識なのである。

とすれば原初的意識は、構成される意識の側に見出さなければならぬ。しかも原初的意識は当然志向的体験によつて構成されることを予想するとしても、それ自体従属的地位にあるわけではない。『イデー』第二巻は構成される意識を構成されたものとして扱っ

た。そのとき物体の層は最下底に置かれて、身体・心・精神の各層はすべてこの層に根ざすことになった。だが構成される意識をそれ自体として見るとき、最も原初的な意識形態は経験(Erfahrung)である。それはいかなるものにも基けられたものではない。フッセルは、普通実在的なものについての経験という意味に局限されている経験に心の経験(seelische Erfahrung)をも含めて、外的事象が身体と心に局所化されて襲ってくる(betreffen)、その遭遇を経験とよんだ。したがって経験とはなによりも個別の対象に直接関るものであり、「個別的存在を、しかもその存在確実性において意識みずからに与えること」(EU, S. 21)にはかならなかった。だがこの経験も構成された対象性の層序の中では、基けられた層に位置せざるをえなくなる。

『イデー』第二巻当時、フッセル自身の思想の中でこの二つの意識形態の差異について混乱のあったことは否めない。また経験を前述語的なものとして根柢に置くようになった後期においても、経験と志向的体験とは本質的な転換ではなく、単なる個別との遭遇から普遍把握への変様(Modifikation)、意識の受動態から能動態への変様とされた。だがはたしてこの二つの意識形態に本質的な転換はないのか。態度そのものである直接接触と、態度を排去した反省との間に本質的差異はないのか。また原初的経験が体験によって、基けられたものとして扱われても、それは変様にすぎないのか。さらに意味構成において経験によって獲得されたものはヒュレーとなる。同時にそれ自体受動的ではあっても一種の作用である経験も、意義作用の中でヒュレーとなる。とすれば経験における直接性は、意味構成の生気の抜けた素材に還元されてしまうのか。いずれにせ

よ、ガイガー等の美学者たちは、このフッセル自身にある曖昧さをそのまま引き受けながら、志向的体験を美的体験に適用している(8)。

ガイガーの功績は、美的体験から体験内容を排去して、意識作用としての美的体験をとり出した点にある。だが有名な「外方集中」と「内方集中」についての所説に見られるように、美的体験の構造をきわめて図式的にしからえられなかったのは、かれが反省意識にアナロジーを求めたことによると思われる。というのも、体験者の視線が美的対象に向うか自我に向うかという以前に、すでに美的体験が行われているはずであり、まさにこれこそが主題化されねばならないことを見落していたからである。さらにそれが反省意識にすぎなかったがために、動機づけの働いている「わたくしの世界」に立つことは、かれにとって自己陶醉としてしか映らず、非美的なものとして排斥されざるをえなかったのである(9)。

オーデブレヒトは、ガイガーの美的体験論が多分に心理主義的であったのに対して、この体験の先験的構成性を強調した。かれはノエンスーノエマの構造連関によって「気分」の対象化を図った。かれは美的明証体験の創造的作用性を重視して、不変の形像(Gebild-invariantes)とそれを構成する気分創造的作用性(stimmungs-schöpferische Aktivität)だけを美的なものとし、それ以前の体験過程に属する対象受容の状態(Rezeptivität)と自我に内在的な揺曳する気分体験とを美的以前のものとして排除した。かれにとって明証性とは対象性の構成、しかも不変なる構成にほかならなかつた(9)。だがかれは志向的体験と経験との異相性を看過したために、経験自体がもっている動機づけによる展開可能性を、受容的意識は美的ではないという理由で、放棄してしまったのである。フッセル

の志向的体験やノエシスの作用はすでに遭遇した (*erfahren*) ものを意義づけ構成してゆく働きのだから、これに真の意味での創造性を仮託することは困難である。むしろ「わたくしの世界」の中で「わたくしの態度」によって個物と遭遇しつつ、その存在性を脱して精神的意味統一の世界へ入ってゆく動機づけの過程にこそ美的体験のありかを定めねばならないのではないか。

一般に「現象学派の美学」者たちはエポケーを過当に信じて、態度のないところで確定した美的体験の構造を明かにしようとした。しかし経験に足場を置くとき、個物の存在確知性 (*Seinsgewisheit*) という志向的体験の場合とはまったく別個の明証性が現れてくる。これはオーデブレヒト等が考えたように全体に限なく照明が与えられるという明証性とはちがって、注意の向けられていない地平にとり囲まれた明証性である。ノエス—ノエマの構造連関は、注意の向けられたところでの静態的な断面図でしかない。それゆえこの断面において構成されたものはいかに堅固なものであろうとも、周辺の不透明性と注意の移行によって断えず揺ぶられ崩れてゆくものなのである。

おそらく最晩年にフッサールはこの抜きさしならぬ断絶を意識したのであろう。「学としての哲学、もっといえば厳密で厳密、むしろ必証的に厳密な学としての哲学——この夢は見果てた」、そう一九三五年のマニユスクリプトに記されている。これは『イデー』第一巻当時の目論見の破産の告白である。だがもう一度経験の前述語的世界に降り立って、以前の静態的現象学 (*statische Phänomenologie*) から動態的現象学 (*dynamische Phänomenologie*) への転換が可能であるとする宣言でもあったことは、かれの後期に属す

る遺稿集が充分に示しているところである。そしてこの道行はそのまま、美的体験を流動相においてとりえようとするわれわれの方向を示していると思われる(29)。

註

- (1) M. Heidegger : Die Zeit des Weltbildes, in : Holzwege, 1957, S. 86
- (2) M. Heidegger : Der Ursprung des Kunstwerkes, in : Holzwege, 1957, S. 86
- (3) Vgl. M. Kommerell : Gedanken über Gedichte, 1943. E. Staiger : Kunst der Interpretation, 1955. J. Pfeiffer : Die dichterische Wirklichkeit, 1956
- (4) H.-G. Gadamer : Wahrheit und Methode, 2Aufl., 1965, S. 57 ff.
- (5) LU II, 2, S. 222. なおこの知覚の区別の上で立つて美的体験論を説いたのは M. Geiger : Beiträge zur Phänomenologia des ästhetischen Genusses, in : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I, 1913. とりわけ享受に際しての外方集中・気分への内方集中・気分における内方集中の三種の区別は、それぞれ超越的客観への内部知覚・心理現象への内部知覚・感性的知覚に対応する。
- (6) なお、『論理研究』ならびに『イデー』第一巻における志向性と『イデー』二巻におけるそれとは幾分ニュアンスがちがっている。志向性とはもともと「あるものについての意識」であるが、そのあるものがどのようなものであるかによって、こうしたニュアンスの相違が生れてくる。すなわち前者においては、すでに定立された客観を意味的に構成してゆくことに重点がおかれ、後者においては直接事物に向けられる視線に重点がおかれている。もとよりこの点でフッサールの用語法は曖昧で一概に言い切れ

ないところもある。

- (7) 経験と志向的体験とを区別する最も基本的なメルクマールは、動機づけが働いているかどうかである。すなわち前者においては、動機づけが根本法則であるが、後者は、動機づけの働く精神世界を構成するばかりでなく、物的自然における因果法則をも構成する。後者は動機づけをも排除している。

(8) M. Geiger : op. cit.

- (9) R. Odebrecht : Grundlegung einer ästhetischen Wertheorie, Bd. I, Das ästhetische Werterlebnis, 1927

- (10) 心身の問題を根柢にして、現象学を発展させようとする試みは、後期フッサルのたどった道であるばかりでなく、サルトル、メルロー・ポンティ、さらにハイデガーの出発点でもあった。フッサリアーナ第一巻 Cartesianische Meditation und pariser Vorträge を編集したS・シュトラッサーもその著『情緒』(Das Gemüt, 1956)の中で、心身統一から出発しなければならぬことを説いている。かれらは、その関心、方法を異にしながら、一様に日常的地平から出発して、絶対的自由の境地に達しようとする。それは私がこの論文で扱った当時のフッサルの方法とは根本的に異っている。だが残念なことに、この新しい立場に立った現象学的美学の論及は漸く端緒にすぎたばかりである。

フッサール著作引用文献

- LU=Logische Untersuchungen II,1,2, 1922
 II=Husserliana Bd. II (Die Idee der Phänomenologie, 2Aufl.), 1958
 III=Husserliana Bd. III (Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. I), 1950
 N=Husserliana Bd. N (Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. II), 1952

- IX=Husserliana Bd. K (Phänomenologische Psychologie), 1962
 X=Husserliana Bd. X (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins), (1893—1917), 1966
 EU=Erfrung und Urteil, 1964