

超越論的世界像 —フッサール現象学の世界像—

中村 豊*

Transcendentalist World Images:
Representations of the World in Husserl's Phenomenology

I はじめに—なぜフッサールの現象学か

筆者の関心はメンタルマップにある。実証的にメンタルマップを研究するとき、メンタルマップとは何かを問う必要はない。そこでは、メンタルマップはいかなる特徴を持つのか、メンタルマップはどのように行動に影響するのか、メンタルマップは世界像の構築にどのような機能を果たしているのかを、具体的事例に則して分析・考察すればよい。しかし、ひとたびメンタルマップを原理論的に考察しようとするれば、それは難しい課題となる。その際に、フッサールの現象学、なかでも生活世界の考え方が考察の手引きとなる。フッサールが説く生活世界は、地理学(者)の考えているメンタルマップときわめて類似した「世界像」を提示している。しかし、類似性は容易に推察されるけれども、フッサールの考え方は慎重かつ複雑である。そのためにも、ひとまずフッサールの考え方を検討する必要がある。

通常、現象学といえば、フッサールがその開祖とされる。フッサールの著作は自ら出版したものは五冊の著書である。それに加えて、多数の草稿や編集されたフッサールの著書もある。ユダヤ系であったフッサールのこれらの原稿は、ベルギー人のベルダ神父が持ち帰り、散逸を防いだ。それがアーカイブとなって、フッサールの著作はフッセリアーナと呼ばれる著作集として出版されている。

このように、膨大な著作のうち、基本的に重要なのは、現象学の基本的立場である志向性を論じた『論理学研究』、現象学的還元を説く『イデー』、相互主観性を提示した『デカルト的省察』、生活世界を重要な概念として書かれた『危機』の四書であろう。これらをすべて論ずることは、当然のこととはいえ、地理学者の筆者には不可能である。以下では、メンタルマップとの関わりにおいて、筆者が重要と考えるトピックを検討することにする。

II 現象あるいは超越について

フッサールによれば、モノイド(独我論的主観)的な自我にはものやことを現象としてしか捉えられない。これが現象学の基本的立場である。独我論的主観である自我は、確実なものは疑っている私だけなのである。それはデカルトの懐疑論と同じである。この点では、フッサールもデカルトに同意している。しかし、疑っている私だけは疑えないとしたデカルトは、主観と客観との区別をし、客観の実在性を説く超越論的実在論となった。フッサールによれば、デカルトは幾何学的な秩序に対する思いが強く、我を实体とみなし因果律による推論のための出発点とするという目立たないが致命的な転換をしてしまったとして指摘している。このフッサールの指摘するところが、外部にものが実体として存在し、それは

* 故人

確かなものであるという自然主義的態度の基礎となるのである。しかし、このような外部に確実にある存在を認める立場は不徹底であると批判した。独我論的自我には、ものが存在しようとしまいと、現象として見ることから始める他はないと主張している。つまり、自我が見ている世界は、疑っている私以外に確かなものはないというデカルト的懐疑をさらに徹底することによって、われわれの外界に与えられるのは、知覚与件である現象だけである。それは環境世界的に与えられるのだから、実在物と考えられない。この不可疑的な現象をフッサールは超越とよぶのである。

超越論的現象学は、窓をもつモナドと喩えられる独我論の主観には外部は環境世界的に現象だけがあると考えることになる。そのために志向的にとらえる現象に対して超越という考え方が必要となるのである。したがって、超越は、原理的には、私が疑おうとすれば疑いうるが、現実には疑う根拠や意味を持たない現象ということであり、それは私にとっての事実ということである。これをもう少し現代的に言えば、現象とは私に取り込まれた情報のことである。取り込まれた情報は、あくまでも私が入り込んだ情報であって、いわゆる客観的な見方からいうすべての情報ではない。また、情報はあくまでも情報であって、決して情報の発信源としての実体ではない。フッサールの考える超越はこのようなものである。したがって、この超越は、私によってつねに吟味されなければならない。それは、われわれの日常生活において、情報はつねにその真偽を確かめられねばならないことと同じである。そして、それらの情報は間接的な情報より、直接的な情報の方を信頼されるのが普通である。超越も結局は、直接的に与えられる直接体験が不可疑的である。端的に言えば、超越とは志向的な現象のことである。

III 志向性について

志向性は、現象学にとって、もっとも基本的な概念である。それは、フッサールが現象学を唱える以前に、師のブレンターノから得たといわれている。ブレンターノのそれは、フッサールが考えていたものとは異なっていたといわれているが、志向性の概

念はフッサールの現象学において、一貫して説かれていた。志向性については「何ものかについての意識」という言葉で代表されることが多いが、実際には、今一つ不鮮明である。

木田元の『現象学』の冒頭に、サルトルがボーボワールに語ったとされるコップの逸話がある。その逸話はまさに志向性についてである。そこには、意識がコップに集中していく様が巧みに描かれている。たぶん、それは紛れもなく志向性について語られているのであろう。しかし、このような語り方で志向性を考えて行くとき、フッサールの志向性についての説明は、なんとまどろっこしいのであろうか。なぜ「何ものかについての意識」などとあいまい表現をするのであろうか。たぶん、そこには、コップの逸話で語られている以上の、あるいは、それだけでは抜け落ちているような意味が込められているのではなかろうか。

フッサールの言葉遣いは、きわめて難解だといわれている。その理由に、彼が自らの考えていることを、旧来から使用されてきた言葉の拡張によつて行ってきたからだといわれている。その代表例が、「超越」であろう。そして、志向性の概念もそうである。以下では、このような観点から、検討してみよう。

具体的な事例から考える。今、私は友人に会うために、歩いている。待ち合わせの場所に行く道すがら、友人に会うまでには、多くの人とすれ違ったに違いない。私にとっての現象としての通行人は、たぶん一人ひとり個性を持つ自我であるに違いないけれども、単なる現象に過ぎない。もちろん、私の目的は友人に会うことである。当然、私の眼差しは待ち合わせ場所にいる友人に集中するであろう。このことはきわめて志向的だと表現できる。それでは、道すがらすれ違った通行人は何なのであろう。無数ともいえる雑踏の通行人は、ほとんど私の意識にのぼらない。しかし、すべてそうではない。たとえば、奇妙な格好した人、美しい人、衝突しそうな人、知人とよく似た人、そして、ときには偶然会った知人などさまざまである。このように、すれ違った通行人をすべて記憶しているわけではないが、まったく記憶に残らないわけでもない。上記のすれ違った人たちは、程度の差こそあれ、何らかの記憶を私の中に残したのである。その記憶はあらかた忘れ

去られていくだろうが、思いの外残されるものもある。

このように、友人と会うための道すがら、私は多くの記憶を持つことになる。それらの記憶は、私がその都度その都度に確かに眼差しを投げかけたことの証である。そうすると、これらのすべてに対する眼差しは、志向的であるといえよう。つまり、私の志向性はその都度その都度にあらゆるものに向けられているが、その都度その都度に程度の差があると考えられる。この状況では、友人に会うことがもっとも優先的に意識を集中させているのだが、奇妙な格好した人にもかなりの意識の集中をしたかもしれない。このように考えると、志向性とは、その状況に応じた「不均等な意識の集中の在り方」としてもよいのではなからうか。

先に述べた、フッサールの志向性の概念がいまいで隔靴搔痒の感が残るのは、多くの人々が志向性の概念のある対象への志向性を、全体から切り取るかたちで、極端に集中して考えるからではないだろうか。日常的な言葉遣いからすれば、志向的であると言うことは、意識が自覚的に対象と対峙することである。しかし、フッサールは、彼がよくするように、概念の拡張をして使用しているのではないだろうか。そして、それが「何ものかについての意識」という表現になったのではないだろうか。

「不均等な意識の集中の在り方」という表現は、基本的に意識はすべてに向けられているが、向けられた対象によって、あるいは現象によって程度差があることを意味する。それがわれわれの日常的な在り方である。そして、この程度差こそが志向性として語られることにほかならない。この程度差がいかにして生まれるかについて議論することは難しいが、たとえばそれが突然の意味不明の爆発かもしれないし、私の好奇心に過ぎないかもしれない。しかし、そのときに受動的であろうと、能動的であろうと眼差しを向けるのである。不均等という表現の中には、既に述べたような程度の差とともに、私の志向性がほとんどおよばない現象や、紫外線や細菌のように、私が人間であるがゆえに能力的に直接体験できない現象も含まれている。

このような認識に立ち、「不均等な意識の集中の在り方」として志向性を捉えることの意味を考えて

みよう。フッサールのもう一つの重要な概念、あるいは方法に現象学的還元がある。現象学的還元は、さまざまに語られるが、究極的には現象を「あるがまま」に見るための工夫と考えられる。そのために、現象を括弧に入れるとか、判断中止を試みることになる。その結果、そこには、今まで私が持っていたドクサとか先入観を取り払うことができ、それまでは見えていなかった現象が現れ、現象の中に本質が立ち現れることになる。その際、フッサールは同時に、それは現象が変わったわけではないし、何ものも削られたわけでもなく、見方が変わったのであるとも述べている。そして、その現象を記述することが現象学の第一歩であるとも述べている。

そして、このとき志向的分析を進めるとは、意識がもっとも集中している現象（友人と待ち合わせる）の部分を取り取り、さまざまに分析することである。そこでの分析（友人と待ち合わせることの意味など）を取り扱うことは当然である。しかし、そのときにも私が道すがら見たこと、出会ったことはなくなるわけではない。まさに、現象学的還元とは、そこで起こっているすべてのことを残したままにすることである。その意味で、「不均等な意識の集中の在り方」という定義も重要かつ有効となる。

IV 直観および知覚直観・本質直観

フッサールの考え方は、ある意味できわめて特異である。彼は、自らの現象学を観念論であると表明しているが、その一方で、旧来のそれとは異なる新しい観念論であるとも述べている。この点をうまく捉えないと、彼の述べるところが理解されない。通常、観念論は、事象に先立って、理念あるいは本質が私の意識に存在するとしている。具体的にいうと、それはイヌの理念やイヌの本質はイヌを見る前からあることを意味している。このような考え方から、フッサールの主張を聴けば、意味不明の論理的矛盾をもつものになる。しかし、彼がそのように述べるには、彼の考え方に沿って考えれば、それはそれで論理的であり、理解可能である。以下では、この点を考察する。

フッサールの言葉遣いには、通常の使用法を拡張している場合が多い。たとえば、超越とか志向性な

どもそうである。そして、それは理念あるいは本質という言葉にも見られる。

まず、直観について考えてみよう。フッサールにおいては、この言葉は知覚直観・本質直観といった言葉で使用されているし、また、「何々を直観する」と使用している。直観という言葉は、「判断・推理などの思惟作用を加えることなく対象を直接に把握する作用」を意味している。つまり、思惟と対極にある言葉である。しかし、その一方では、何の根拠もなく一挙に何かを知ることの意味しているので、あやふやなことと考えられるようである。だが、フッサールにとっては、この何の根拠もなく一挙に知ることが重要なのである。なぜなら、それこそがわれわれの感覚器官の特性であり、知覚のあり方だからである。人によって、この点を低く見る傾向がある。

つぎに、知覚直観・本質直観を見ることにする。知覚直観は、私が知覚器官を通して、原的に与えられる直観である。これをフッサールは個的直観ともよんでいる。そして、本質を与えるはたらき（理念を見て取るはたらき）が本質直観である。フッサールによれば、すべての個的直観は、本質へと転化される。このように看取されたものが、個物に対応する純粹な本質（形相）である。このことを、フッサールは「本質（形相）は、一つの新種の対象である。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、個的对象であるが、それと同時に、本質直観によって与えられるものが純粹本質なのである（『イデーニ I』65 頁）」と述べている。さまざまないい方をしているが、詰まるところ、知覚直観すなわち、私にとっての事実と私の意識の対象である本質とは別の対象である。したがって、個的直観から本質は見て取られるが、個的直観そのものは本質ではないのである。つまり、両者は相関的ではあるが別のものなのである。

これがフッサールの述べるところである。問題は、多くの場合、フッサールが述べるように受け取られていないことであろう。第一は、知覚直観と本質直観は同じものであるにも関わらず、なぜ区別するかという問題である。フッサールの考えにしたがえば、知覚直観に本質は見られるが、看とられる本質は本質直観の側にある。これが、フッサールが自ら

の立場を観念論とする根拠だと考えられるのだが、要するに本質は私の意識があらかじめもつ、あるいは知っていることになる。端的に言えば、これが経験主義的な立場からは批判されるのである。反対に、フッサールは、この点を経験主義あるいは自然主義が経験と原的に与えるはたらきをする作用を同一視していると批判しているのである。論争の正否はときとして社会的な、あるいは文化的な結果となることもあり、ここでは問わない。まず、なぜ個的直観と本質直観を区別しなければならないかをフッサールの主張から見ていくことにする。フッサールの経験主義的あるいは自然主義的考え方に対する批判は、「経験主義的論証の原理的欠陥は、次の点に存する。すなわち、『事象そのもの』への還帰という根本要求が、経験による一切の認識の基礎づけという要求と、同一視され、もしくは混同されているということ、これである。（『イデーニ I』, 103 頁）」に要約されている。つまり、経験は直ちに原的に与える作用ではないので、その違いを区別しなければならないという主張なのである。なぜなら、すべての経験が原的に与える作用にはならないからである。フッサールにとって、原的に与える作用は直観以外には考えられないからである。その主張は、「経験というものの代わりに、われわれは、最も普遍的なものである『直観』というものを樹てる。（『イデーニ I』, 106 頁）」に凝縮されるのである。要するに、「直観」だけが原的に与える作用だと主張するのである。

原的に与える作用は直観であることを確認したので、個的直観と本質直観の区別の必然性について検討しよう。フッサールは個的直観は本質直観に転化されるとしている。では転化されるとはどういうことなのであろう。フッサールによれば、個的直観は必然的にいつ、どこでということと関わっている。つまり、経験には、常にいつ、どこでということがその背後にはある。これを、フッサールは「偶然的」というのである。しかし、フッサールは現象の中にこの「偶然性」に関わりのない内実があると考えるのである。したがって、個的直観の中から「偶然性」に関わりのない内実（本質）だけを取り出すことが必要となる。このようなプロセスのことを転化と呼ぶのである。そして、このように転化された直観を本質と呼ぶのである。この「偶然性」をもたない直

観は、「偶然性」を必然的にもつ個的直観とはまったく別種の対象であって、区別されねばならないのである。これがフッサールの主張である。

これに対して、そのような区別は、無用な混乱招くものであって、無意味かつ不要であり、せいぜい妙な思い上がった神秘主義を生みだすに過ぎないというのが経験主義の主張である。しかし、フッサールはこう問うのである。それでは、昨日黒板に書いた円と今日ノートに書いた円を、幾何学的には同じ円だと、なぜいえるのだろうか。そのようにいえるためには、「偶然性」をもたない円という本質あるいは理念がなければならぬ。したがって、個的直観から円という本質を観取する本質直観がなければならぬのである。これが区別の必要性なのである。

つぎに、では、本質あるいは本質直観とはどのようなものかを考えることにしよう。本質は、一般に、経験に先立って意識にある何かと考えられている。このように経験以前にそれについての意識にある何かを認める立場が観念論である。フッサールはこの立場にある。これに対して、経験以前に何もものもないと考えるのが経験論あるいは自然主義の立場である。つまり、タブラ・ラーサ（白板）の考え方である。この違いを対立軸としたのが観念論と経験論との論争である。これによって分ければ、フッサールの考え方は観念論であり、それは自身でも標榜している。

しかし、フッサールの観念論は、自らも述べているように、通常考えられているそれとはいささか趣を異にしている。それを象徴的に現しているのが本質（理念、観念）についての考え方である。多くの場合、観念論の立場においては、本質は究極的な何かと理解され、普遍のものと考えられている。たとえば、プラトニズムの真・善・美などのその代表であろう。これに対して、フッサールが考えている本質は、決して究極のものでも不変のものでもない。と言うよりは、変容するのである。つまり、フッサールの考えている本質は、経験に先立ってなければならないという意味においては、観念論的ではあるが、決して不変でも、究極的なものでもない。では、フッサールが考えている本質とはどのようなものであろう。

フッサールの本質観は、知覚直観と本質直観との

関係から何うことができる。すでに述べたように、知覚直観は本質直観に転化されるのである。転化される時にどのようなことが起こるのかを簡単にいえば、「偶然性」がなくなるのである。つまり、知覚直観から「いつ」、「どこで」といった時間と空間がなくなったものである。これが本質直観なのである。これを先の例示で考えれば、「いつ」、「どこで」がなくなったとしても、黒板上の円であることと、ノート上の円であることはなくなっていない。しかし、こうすることによって、円は本質直観されるというのである。ではなぜできるのかと言えば、たぶん、フッサールは「志向的だからである」と答えるに違いない。そうだとしたら、当然のごとく以下のような反論が出るに違いない。なるほど、知覚直観が本質直観に転化され、「偶然性」はなくなったとしても、黒板上の円とノート上の円が共通の本質と考えられる根拠はどこにもないではないかと。しかし、この反論に対して、志向的だからであると答えるほかないであろう。

しかし、「偶然性」をなくしただけで、黒板上の円とノート上の円から、たとえ志向性を付け加えたとしても、本質を看取することは不可能だという反論はなくなるであろう。結局、フッサールは、私の考える本質とはそのようなものであって、反論する人々の考えている本質とは違うものであると答えるほかないであろう。しかし、フッサールにとって、このように本質を考えなければならなかったのである。

フッサールの本質は、従来考えられてきた本質の概念とは異なることは明らかになったと思う。しかしながら、違いを指摘するだけで、フッサールの考え方の正しさを主張できないことも明らかである。その点については、新たに論を立て、詳しく論ずる必要があろう。筆者の考えるところでは、それは、フッサールが直観に原的に与える作用を与えたからからである。そして、このことは因果関係よりも相関関係に重要性を見出したからではないかと考えられる。

V 純粹自我について

フッサールは、現象学的還元の後には純粹自我が残

余として残るとした。現象学的還元はドクサを剥ぎ取り、「あるがまま」の現象を取り出すことである。そうだとすれば、そこに残るのは、「あるがまま」の現象だけのはずである。それでは、残余としての純粹自我とは何であろう。たぶん、フッサールも純粹自我が何かについては、十分語っていないように思われる。つまり、明証を得ることができなかつたと考えられる。中村（2005）は、「環境世界から生活世界へ」において、純粹自我は誰にとっても同じ自我だと述べている。つまり、人間なら誰でも持っている自我のことである。しかし、大事なことは、この自我は既に現象学的還元がなされているので、われわれが日常的に考えているドクサに満ちた自我ではない。それは、ドクサを剥ぎ取られた自我ということになるが、残されたのは人間に共通に備わった自我のシステムということになる。それは最近の脳科学や記憶の研究成果を考えれば、木下（2002）のいうところの、生物世界から心の世界への変換点である。

では、なぜそのように考えるのか。独我論的主観である自我は、つねに自らの身体をもち、それを中心にして、志向的に超越論的世界像をもつ主観である。したがって、この主観（意識）は知覚器官のみを通じて外界を知る、いわゆる窓をもったモノドといわれる。知覚器官を通して得られる外界は、あくまでも知覚器官の網にかかる情報のみで構成されることになる。つまり情報はつねに偏りがあることになる。これを今のところ受動的志向性とよんでおこう。この受動的志向性は、私の意志に関係なく私に与えられる情報群である。その一方で、私の意志によって、具体的には私の眼差しを向けることによって現れる情報群が考えられる。これを能動的志向性とよぶことにしよう。受動的志向性と能動的志向性とはどのような関係にあるのだろうか。一般的な理解としては、受動的志向性は能動的志向性よりも広く多くの内容を持ち、そのうちの一部に能動的志向性の眼差しを向けていることになる。そのように考えれば、受動的志向性の世界は、客観的世界であるとの考え方が成立するかもしれない。つまり、それは誰にも共通な世界であって、それこそが客観的な科学的世界であると。しかし、フッサールはこのことを批判し、問題としているのである。

受動的志向性の世界を科学的客観的世界と考えるのは正しいのだろうか。一人ひとりの受動的志向性による世界像は独我論的主観の世界像であって、それだけで一人ひとりの世界像が同一の世界像になる必然性はない。その点が重要である。

一人ひとりの独我論的主観の世界像をいくら集めても、それは誰にとっても共通な客観的世界の存在を保証できない。このような考え方に信憑を与えるためには、外部に自我とは全く関係なく、独立した世界が存在し、それを一人ひとりの自我が見ることが必要である。そして、常識的にはこのような考え方で十分である。しかし、独我論的主観から出発する現象学では、このような考え方は成り立たないのである。なぜなら、独我論的主観は外部の存在を確かめるすべをもっていないからである。

受動的志向性の世界像と述べたが、それはいかなるものかを吟味しておこう。能動的志向性とは、私の意識が自覚的に眼差しを向けることである。無論、意識の集中の仕方に強弱はあるので、能動的志向性は「不均等な意識の集中のあり方」といえる。一方、受動的志向性は何らかの理由で私の意識が向ける眼差しである。私の意識に眼差しを向けさせる理由はさまざまであろうが、現象それ自体が巨大であったり、刺激的であれば眼差しは向けられる。そして、受動的志向性も「不均等な意識の集中のあり方」なのである。結局、能動的であろうと受動的であろうと、志向性は「不均等な意識の集中のあり方」なのである。このような志向性は、超越の構成に反映される。フッサールの考え方は、まず、あらゆることをすべて現象と見なすことから始まる。意識の志向性は現象に対して志向的であり、ある種の偏りをもつ。その偏りについて、あらかじめ議論しておくのがよいであろう。つまり、ドクサと志向性との区別である。ドクサとは、意識にある先入観とか偏見のようなもので、実際には、よく見さえすれば見過ごしてあったり、誤りである。したがって、還元によって剥ぎ取られるべきものである。それに対して、志向性は私の意識が持つ興味・関心など自覚的偏りや身体的偏り（遠いとか近いとか）である。この志向性は、ドクサとは違って、還元後にも残されるのである。この残された志向的な状態こそが「あるがまま」なのである。これが、私の疑うことのできな

い信憑の世界、即ち超越論的世界なのである。

このように現象学的還元をする事によって、現象は志向性を残したままの超越になる。超越とは、現象を「あるがまま」に見ることによって現れた、私の意識にとっての客観的事実である。したがって、それは私にとって疑いようもない事実であって、明証である。このような超越論的還元をした世界像は、あくまでも私にとっての客観的世界像なのであって、志向的な世界像なのである。そして、それは、いわゆる科学的な客観的世界像とは、志向的である点で異なっている。私にとってはこの志向的な超越論的世界と超越という事実しかないのである。フッサールは、志向的でない事実はあり得ないといっているのだ。現象学的還元によって露わになった対象与件は超越論的（世界）像となって眼前にあるが、その残余である純粋自我はこの対象与件とはいかなる関係にあるのだろうか。フッサールによれば、純粋自我は意識のはたらきである。ということは、純粋自我は意識のはたらきである。ということは純粋自我は対象与件を対家化している意識のことである。では、この意識は独我論的主観性である私の自我とはどう違うのであろうか。結論的にいえば、それは私の自我からドクサをはぎとった自我である。フッサールの表現を借りれば、「無関心な傍観者」の自我である。それは、どこにもあるが、どこにもない自我である。そして、それは、独我論的主観性である私の自我とは相関関係にある。つまり、それは心理学的な内省と超越論的な内省と同じ関係である。これはいわば理念的な自我ということになる。したがって、純粋自我は自我のはたらきであって、それは超越論的の自我のシステムといい換えることができる。このような純粋自我をどのように理解するかは後にすることとして、ひとまず現象学的還元は、ドクサにみちた独我論的主観性の現象的（世界像）を、ドクサをはぎとった超越論的世界像を手に入れるための純粋自我（システム）で見ることである。さて、純粋自我とはいかなるものかを考えよう。すでに述べたように、純粋自我は現象学的還元の後に、対象与件とともに残された残余である。そして、それは何らかのはたらきである。重要なことは、自我のはたらきというからには、それは何らかのシステムを意味しているに違いないが、必ずしも、フッサール

はそう認識していなかったように思われる。なぜなら、このように純粋自我と名づけられたシステムは、まさに理念としてしか考えられないものであり、どのように明証を得るかは明らかにできなかったと思われる。その結果、純粋自我とは何かを明確に示すことができず、曖昧な表現にとどまったのであろう。つまり、明証が得られなかったのである。

最近の脳科学や生物学の研究は、思いがけない方向に展開してきた。そして、それはフッサールが困難に立ち至った、純粋自我の明証を提示しているように見える。木下（2002）は『心の起源』を著し、心の世界について論じている。生物学者の木下は、生物学や脳科学の成果（広くは進化論や環境世界説、新しくはニューラルネットワークなど）をもとに、心の起源について述べている。彼の結論は、心の起源は記憶の成立だというものである。そのために、木下は三つの世界（物質世界、生物世界、心の世界）について論じ、心の世界がどのようにできあがっていくのかを見事に論じている。その詳細は著書に譲るとして、ここでは、心の世界がどのようににはじまり、展開するのかを見ることにする。

木下は、心のはたらく「場」と心のはたらきに分けて論じている。生物が記憶の三要素（想起、記銘、保持）を持ち、自己回帰をはじめようになると、時空・論理・感情の諸特性が導かれるのだが、それが心のはたらく「場」である。この心のはたらく「場」は基本的に生物世界であり、心のはたらくための基礎的な条件ということになる。この心のはたらく「場」ではたらきを統覚とよぶのである。重要なのは、この統覚である。木下は、統覚を「心の枠組みのもっとも奥深いところにある統合能力」とか「離散的なものから連続的なものを抽出し、有限なものから無限なものを抽出する」とか「自己回帰という生得能力を媒介として、経験という「個性」ある情報から、普遍的なものを抽出する過程」と説明している。さまざまな側面から記述しているものの、木下の述べている統覚は、詰まるところ、環境世界に生きている動物の環境世界的見方の仕組みである。そして、木下の指摘の優れているところは、この統覚は生物世界と心の世界の間の特異点であると明確にしていることである。言い換えれば、それは生物世界で準備された記憶の自己回帰がまさに自動的に

はたらき出す地点である。これこそが心の起源である。この心の起源は人間ならば誰でも確実にもっている普遍的なものである。

フッサールは、現象学還元の後に残る対象と件と純粹自我を区別し、一方の残余である純粹自我のはたらきこそが普遍的であると主張したのである。たぶん環境世界的な観点からこの純粹自我を考えていたに違いない。しかし、残念ながら、環境世界的な見方だけでは、生物世界における普遍性は保証されても、心の世界のあり方を保証できないのである。つまり、明証は得られなかったのである。しかし、木下のいう統覚が心の起源と考えれば、この統覚に、フッサールが求めていた明証を見出すことができるのである。

VI 相互主観性について

相互主観性は、『デカルト的省察』の第五省察で展開された概念である。きわめて魅力的な概念ではあるが、多くの読者には期待されるようなものでなかった。それは『危機』で展開された生活世界の概念と同じく、ある種の期待はずれの観は否めなかった。それはなぜかを考える前に、簡単に相互主観性について述べておく。

相互主観性とは、独我論的主観が他者と何らかの思いを共有することである。このように述べると、私と他者が同じ思いをもつということは、同一の対象に対して同じ思いを持ち、それを共有していると考えられやすいのだが、フッサールはそのような考え方を拒否している。なぜなら、自然的態度や自然主義的態度を批判してきた独我論的主観である私は、誰にとっても同一の世界の中で他者と同じものを見ているという考え方を単純に受け入れることはできないからである。

まず、フッサールが述べる相互主観性を見ることにしよう。独我論的主観である私は、決して身体から出ることができない。したがって、私には超越論的現象である超越という私にとっての事実だけがあることになる。そのような独我論的主観は、私に先立って存在する世界の中で、他者と同じものを見るという考え方ではないのである。では、どのように考えたらよいのであろうか。

まず、窓をもつ独我論的主観である私は、窓である知覚器官を通して、外部の現象を超越として志向的に獲得する。このようにして得られた超越者である他者は、私にとっては、イヌやネコあるいは建物や風景のような単なる超越ではなく、私ではないが私とよく似た何かである。そのような意味で他者は、私の類似物であるという類比によって特別なものとなる。つまり、他者は私の類似物なのである。したがって、他者は私とは異なる超越論的な独我論的主観となる。これが第一段階である。しかし、他者が私の類似物であることだけで同じ世界を共有することは保証されない。

次の段階は、私の類似物である他者が私と同じものを見ていることが保証できるかどうかである。フッサールの考え方では、私が他者に感情移入することで、私は他者とその世界を共有できるというのである。フッサールは、それを相互主観性と呼ぶのである。しかし、フッサールの相互主観性は、決して眼前の世界を二人が別々に同じものとして見ていることを意味しない。すでに述べたように、フッサールの相互主観性は、私が他者を認定し、その他者に感情移入することによって、私が理解した他者の世界なのである。つまり、それは、私の他者理解によって、他者の世界を私が理解することなのである。

このようなフッサールの相互主観性は、さまざまな批判にさらされることになる。その第一は、感情移入に関してである。感情移入（内観投入）とは、具体的には、私が、他者の考えを私が他者の考えるように考えることである。したがって、それはどのように表現しようとも、他者についての私の理解あるいは考えに過ぎない。この点に批判が向けられるのである。それは、結局のところ、感情移入は私の主観なのだから、そのような主観的なことで、他者を（客観的に）理解できないという批判である。つまり、主観的なものはあやふやで信じることはできないし、信じることはできないという主張（批判）である。フッサールにとって、このような批判は、根本的な批判になってはいない。なぜなら、フッサールは、客観的であることが正しく、主観的であること。曖昧であるという考え方、すなわち、主観—客観図式そのものを批判しているからである。つまり、フッサールは主観と客観を区別し、客観にその

信憑を与えたデカルト的懐疑そのものが不徹底であると批判しているである。したがって、これらの批判は、フッサールの批判には何も答えず、自らの立場からフッサールを批判しているに過ぎないのである。しかし、これがあたかも批判として成立しているかのように考えられているところに、フッサールの困難があるというべきである。つまるところ、フッサールにとって、感情移入に対する批判は、自然主義的ドクサの現れなのである。

第二のものは、感情移入による相互主観性は、結局私の他者に対する私の理解に過ぎないので、決して他者は私と同じことを共有しているのではないという批判である。この批判は、第一のものと異なり、ある意味で批判として成立している。それは、私の考えるところと他者の考えるところとの同一性に対する批判である。この点については、フッサールも苦慮しているように考えられる。筆者の考えでは、フッサールが陥った難点は、詰まるところ、ひとつは同一性についての考え方であり、もう一つは、感情移入を可能にするシステムについての明証の問題である。これらの点について、検討してみよう。

最初に、同一性についてである。多くの場合、同一性は完全な一致と考えられている。完全な一致は寸分の違いも許さないという考え方が背景にある。これはある意味で自己矛盾をもたらす考えである。なぜなら、完全な一致は、他者を他者ならしめる根拠を奪うからである。私にとって、他者はいかに私とよく似た類似物であっても、他者なのである。その他者が私とまったく同一の世界を持つことはありえない。このことは当然のように思われるが、ではそのように考えられているのかといえ、疑問である。同一ということは、どこまで行っても同じなのである。この点に固執する限り、困難を回避できないであろう。

では、いかにしたらこの困難を回避できるのだろうか。同一世界の共有と考えることに問題があるというべきであろう。結論を先取りしていえば、類似世界の共有と考えることがこの困難を回避できる唯一の道だと考えられる。私と他者が同じ世界を共有するとき、それは、私と他者がまったく同じ世界を共有すると考えれば、それはどこまで行っても不可能である。しかし、私と他者とがよく似た世界を

共有するとしたら、それは可能かもしれない。同じ世界を持つことと、よく似た世界を持つことは、ある意味でまったく近いことと考えられるときもあるが、まったく別のことになるかもしれない。しかし、フッサールの困難を回避するためには、このように考えるほかないのである。すでに述べたように、完全な一致は不可能である。そして、そのように考えれば、現実の多様性はあり得なくなる。そこで、同じ世界を持つ、あるいは世界の共属性は完全な一致を前提とせず、類似の世界を持つことであり、それで十分だと考えるのである。

つぎは、感情移入を可能にするシステムについてである。これは先に述べた純粹自我と関連している。フッサールは現象学的還元によって対象と件と残余としての純粹自我に分けた。しかし、その純粹自我の明証を得ることができなかつたと筆者は指摘した。この明証を得られなかつたことが、私と他者の世界が類似性をもち、共有できると主張できなかつた理由であろう。しかし、すでに述べたように、フッサールの考えていた純粹自我が、人間であれば共通にもつ心のシステムあると考えれば、この困難も解決可能となる。すでに述べたように、純粹自我は人間に普遍的な心のシステムであり、それは環境世界的に見る超越論的なシステムである。このことは重要である。なぜなら、人間なら誰でもがもつ同じシステム（決して、同一ではない）をもつことが人間の相互主観性の共有を保証してくれるからである。これこそが、フッサールの求めていた明証なのである。もう一度確認しておこう。純粹自我は、人間ならば誰でもが共通にもっている心のシステムである。したがって、この心のシステムそのものは普遍的なのである。

VII 超越論的世界について

超越論的世界とは、主体が自らの秩序にしたがって構成する世界のことである。自らの秩序とは、まさに主体が自分の経験を基礎に構成する秩序であって、決して論理的で体系的であるとはいえないし、そこには矛盾すら含まれることもあり得る。それは、連合とでもいった方がよいかしれない。どのようなものであろうと、超越論的世界はこのような主体(独

我論的主観)が作りあげる世界である。このような超越論的世界は、主体が中心にあり、それを不可疑的超越、つまり私にとっての事実が何らかの秩序にしたがって構成されるのである。ここでは、ひとまずどのような秩序によって構成されるのかはさておき、超越論の枠組みについて論ずることにする。

超越論的世界とは、主体である私に知覚を通して与えられる現象を、志向的に獲得し、それを自らの秩序にしたがって構成していく世界(像)である。その現象は知覚直観と本質直観により、私にとっての不可疑的事実としての超越となり、客観的になってゆく。このような事実としての超越がさまざまな層となって、私の秩序にしたがって、できあがっていくのである。したがって、この超越論的世界は私を中心とした構成なのである。

自らの秩序というとき、当然それは私の外部にある秩序のことを意味しない。そこで、最も重要な内的要因は志向性であろう。感覚器官から得られた情報自体が志向性を反映しており、その後の構成にもつねにはたらいっていると考えられるからである。このような志向的な経験や構成には、類似性という原理が重要でそのためには膨大な繰り返しがあると考えられるのである。

要するに、超越論的世界は、独我論的主観である私を中心にして、さまざまな志向的経験をくり返すことで、現象を不可疑的な超越として客観化し、構成する世界(像)である。このような理解の上で、超越論的世界の抽象化(普遍化)をしてみよう。

そのポイントは、i)私を中心にいること、ii)さまざまな志向的経験があること、iii)自らの秩序である。

i)私を中心にいること

超越論的世界は、私が自らの秩序にしたがって構成することなので、私がある中心にあることは自明である。このことは、超越論的世界とは、窓をもつモナドである私の眼前に広がる現象を志向的に捉えることによってできあがってくる世界なのだという考え方を意味している。超越論的であるということは、フッサールにとっては、私の身体と意識の外部は、不可疑的ということではしか確証できないことなのである。

ここで、少し視点を変えて議論してみよう。デカルトは「我思う故に我あり」という有名な言葉で彼の懐疑を表した。その一方で、解析幾何学の開祖でもあり、いわゆる座標の発明者である。このことを、フッサールは、幾何学的秩序に対するこだわりのため、デカルトの懐疑は不徹底であったと述べている。その結果が、主観と客観の区別を生み出し、主観的とは独立して存在する客観と客観的世界を作り上げたのである。これは、デカルト的懐疑の不徹底さを生み出し、逸脱したというのがフッサールのデカルトに対する批判である。このような認識に立ち、意識の懐疑を押し進めたのがフッサールの超越論的現象学である。フッサールにとって私の意識が中心にあることは自明である。それに対して、デカルト的懐疑では、私の位置は定まらないのである。そして、それは彼の考えた座標の中に現れていると考えるのはうがちすぎであろうか。

いわゆる座標には原点とよばれる位置がある。通常、それは(0, 0)とあらわされる。一見すると、それはその座標の中心のように考えられるが、決してそのようなものではない。この場合の原点は、任意の1点としての原点にすぎない。つまり、この原点は、どこでもよいが決めなければならないので、決めた1点なのである。それに対して、フッサールが問う中心は、私によって規定される中心であって、どこでもよい任意の中心なのではない。

ii)さまざまな志向的経験

超越論的世界は志向的経験によって満たされている。この志向的経験は、いわゆる客観的見方からいえば、情報というデータである。志向的経験としての情報ということは、いわゆる客観的世界の私とは独立して存在する情報のことを意味しない。独我論的主観としての私にあるのは、現前の現象だけなのである。そして、その現象は私の志向性に依存するのである。これが志向的経験なのである。

このような志向的経験は、能動的志向性と受動的志向性とに区別して考えられるが、どちらにしても、志向的経験は「不均等な意識の集中のあり方」に規定されている。この志向的経験は基本的には、記憶との関係がある。経験はつねに過去の経験と関連づけられ、新たな経験とともに記憶として定着していく。

これが記憶の可塑性であり、記憶の自己回帰のことである。このようなシステムの中で、さまざまな志向的経験は私を中心とした超越論的世界を作り上げるのである。

iii) 私の秩序が構成する

私の秩序が構成する超越論的世界とはいかなるものなのだろうか。私の秩序を考えると、重要なことは、それが私の内部になければならないことである。この点が重要である。くり返していうが、独我論的主観である私にとって、外部の客観的な基準は利用できないし、してはならないことである。では、そのような秩序がどこにあるのだろうか。無論、その答えは、私の中にあると言うほかないのである。

ひとつの可能性は、類似性に考えられる。つまり、現象が似ていると言う感覚は、私の内側、たぶん記憶のメカニズムのなかにあると言うことである。フィンランドの工学者コホーネンは「類似性は経験と繰り返しだけで得られる」と述べている。ここにヒントがある。

VIII 生活世界について

生活世界は、フッサール最晩年の『危機』において、「あらかじめ与えられている生活世界から問いを遡らせることによる現象学的超越論哲学への途」と言う表題で展開された概念である。それは、『危機』書の三分の一を費やして論じられている。では、生活世界とはいかなる概念なのであろうか。

ごく一般的には、生活世界は、「その言葉通り、われわれがふだん生きている具体的で実践的な日常経験の領域を意味する（竹田、1989、219）」と考えられている。しかし、それだけではない。その点を、竹田は以下のようにまとめている。

こういう視点（意識の志向的意味統一の問題を、単に意識の構造としてだけではなく、人間の生にとって持っている意味本質を解明しなければならない）からつかみ出された生活世界の意味本質の要点はつぎのようである。

まず、生活世界は、人間がつねにすでに自分の回りになんらかの（生活上の）実践的関心を払っており、この関心に応じてのみ事象の妥当（＝経験）ということが成立する、いわば生きられている世界という根源的「地平」であること。

つぎに、あらゆる客観性、理念性は、生活世界におけるこの生の関心性という点にその妥当の基礎をもっており、したがって近代的な学の理念が陥った学の相対性、決定不可能性などの「危機」は、ただ、生活世界の中で人間の生の意識からのみよく了解できるということ。

また、生活世界の実践的な生の意識は、個々の意識の相互（間）主観性、共同主観的構成としてすでに成立していること。この構成は、人間の生の意識を、やはりつねにすでに文化的世界、歴史的世界のうちに投げ入れられたものとして存在していること。したがって生活世界の現象学的考察は、そのような世界の「地平」の意味の網の目から実践的関心を受けとっている生の<意識>の現象学でなくてはならないこと。（竹田、19）

ひとまず、生活世界の問題をこのように理解しておくことは妥当であろう。しかし、その際に、フッサールの生活世界の問題には、つねに超越論的観点が内包されていることを見逃してはならない。この点を、もう少し、深く議論しておこう。

生活世界という概念の以前から、フッサールは周囲世界という言葉を使っている。それは、ドイツ語では *Umwelt* という単語である。um という接頭語は、「周りの」という意味であるので、周囲世界という訳語は間違いではない。その一方で、ユクスキュルの環境世界も *Umwelt* であった。日本語では、別々の言葉が、ドイツ語では同じ言葉なのである。つまり、周囲世界と環境世界は同じ言葉だったのである。この点に気づくとき、フッサールが周囲世界として考えていたことと、同時代人であるユクスキュルが環境世界で示そうとしたこととの間には、共通性があるに違いない。では、どこにそれが見いだせるのであろう。すでに述べたことではあるが、ユクスキュルの環境世界説が明らかにしたことは、動物は種に固有の環境世界を持っていることと、主体としての一匹の動物から見た世界の在り方を提示したことである。筆者の見方では、前者の結果に多くの人々の関心が向けられ、後者の結果にはあまり注目されてこなかったように思われるが、ここに、フッサールとユクスキュルの共通性が見られるのである。それは、*Umwelt* という言葉には、主体の周りという意味が含まれていることである。主体から見ると言うこと、このことこそが、フッサールの原点であり、超越論的見方なのである。生活世界の問題を考えるときに、生活世界と周囲世界との関係を考えておく

ことは意義深いであろう。

フッサールの『デカルト的省察』(ただし、浜渦訳の岩波文庫本であるが)をひもとくと、その索引に周囲世界と生活世界の項がある。周囲世界は16ヶ所あり、生活世界は11ヶ所ある。そのうち、周囲世界は12ヶ所が本文での使用であり、4ヶ所が訳注で使用されている。一方、生活世界は3ヶ所が本文で使用され、8ヶ所が訳注での使用である。また、周囲世界は本文の進行にしたがってコンスタントに使用されているが、生活世界は237頁に初出し241頁と242頁で使用されている。そして、周囲世界は235-237頁において集中的に使用されている。これを見るだけで、周囲世界と生活世界の関係が推し量られる。つまり、フッサールの生活世界の概念は、環境世界と同じ単語である周囲世界がなんらかの展開を経て確立した概念であると考えられるのである。

周囲世界と生活世界の違いを論じる前に、フッサールの考える世界について確認しておこう。フッサールにとって、世界はつねに超越論的でなければならない。それは、簡単に言えば、私が中心にいるということである。しかし、ここで注意しておかなければならないのは、私が中心にいるということがどういうことであるかということである。実は、私が中心にいるということが、二つの意味で考えられるのである。たとえば、「私が多くの人々に囲まれて、その中心にいる」という文がある。ごく普通の文であって別に誤った文ではない。しかし、フッサールの立場すなわち超越論的立場からすれば、あり得ないのである。なぜならば、この文が成り立つためには、多くの人々に囲まれている私を見ている誰かがいなければならないからである。つまり、第三者の立場に立たなければ、語り得ない文なのである。これに対して、超越論的立場から、この状況を記述すれば、「私は多くの人に囲まれている」ということである。谷(2002)が述べているように、超越論的に見ると言うことは、マッハの図のように見ることであって、第三者の立場から見ることではない。もう少し抽象的にいえば、超越論的に見るということは、円の中心にあることを観察するのではなく、私から見ることなのである。超越論的に、私を中心にしているという表現は、私から見るということにほかならないのである。

このような意味において、フッサールにとっては世界はつねに超越論的でなければならないのである。この点を確認しておいて、周囲世界と生活世界を考えることにしよう。周囲世界とは、その言葉が示すように、私の周りの世界である。それは、結局、私から見る世界のことを意味している。ということは、周囲世界は私を取り巻く世界ではあるが、私が見る世界であることから、当然志向的な世界なのである。先に、ユクスキュルの環境世界と周囲世界はドイツ語では同じ単語であることは指摘したが、実は、意味も同じなのである。つまり、それは、主体あるいは一匹の動物から見る世界なのである。このことから、フッサールの周囲世界、そしてユクスキュルの環境世界も超越論的世界なのである。

フッサールは、この周囲世界の議論を経て、生活世界の概念へと至ったと考えられる。すでに述べたように、生活世界が前面に現れ、議論されるのは『危機』であるが、周囲世界と生活世界の関係は『デカルト的省察』の第五省察に見られる。そこでは、周囲世界がいかに構成されるのかという議論を経て、人間のあるいは文化的世界としての生活世界を述べている。その議論の展開をかいつまんで見ておこう。

周囲世界について集中的に議論されているのは、「第五八節 より高次の間主観的な共同性を志向的に分析する際の問題区分。自我と周囲世界」である。生活世界という単語の使用は『デカルト的省察』では、三ヶ所ある。しかも、前述の第五八節に限られる。ひとまず、生活世界という単語が使用されている三つの文を列挙する。

つまり、同一の世界に属する人間達が、互いに関係の薄い、あるいは互いにまったく関係のない文化共同体にそれぞれ生きていること、したがって、彼らがそれぞれ異なる文化的周囲世界をそれぞれ具体的な諸**生活世界**として構成しており、そのうちで、それぞれ相対的あるいは絶対的に分離された共同体が互いに影響を受けつつ、また影響を与えつつ生きているということ、これらを排除するわけではない。(浜渦訳、235頁)

そうした[人間のもつ有意義性の]述語が、個々の主観のうちに起源をもちながら、共通の**生活世界**に所属し続けるものとして間主観的に効力をもつということの前提になっているのは、人間達の共同体が構成されていることである。(浜渦訳、241頁)

人間の**生活世界**がこのようにたえず変化するなかで、人格としての人間自身も、彼らがそれと相関的につねに新しい習慣における固有なものを身につけなければならない限り、明らかにまた変化している。(浜渦訳, 242 頁)

一文だけを取り出して議論することに問題はあるとしても、これらの用例からフッサールの周囲世界と生活世界の関係がうかがわれる。もっとも端的に示しているのは、最初の用例である。ここでは、生活世界は文化的周囲世界のことである。文化的周囲世界はたぶん自然的周囲世界との区別を意味している。つまり、周囲世界は文化的周囲世界と自然的周囲世界とがあるということである。ただし、この区別は対立的な区別ではなく、入れ子の関係であることは前後の文脈から推察できる。第二の用例は、生活世界は共同体のなかでは、間(相互)主観的に共有されることを示している。そして、第三の用例では生活世界は人間とともに変化することを述べている。

ここでは、周囲世界との関連において、生活世界をまとめておこう。生活世界は、文化的周囲世界のことである。ということは、はじめに、文化的周囲世界に対応する自然的周囲世界とは何か、また両者はどのような関係にあるのか考えねばならない。周囲世界は *Umwelt* である。まさに、それは私に現前する現象世界である。すべての現象が私にとって意味を持つわけではない。このように考えたとき、私にとって意味のある現象(ということは、いわゆる主観-客観図式による現象の区別ではない)の構成が生活世界となる。つまり、生活世界は私にとっての意味で構成された世界である。それは、私にとっての近さあるいは直接性と頻度に依存する世界である。したがって、いわゆる主観、客観という区別には当てはまらない構成である。この根底には、主体を中心とした超越論的観点とその帰結としての志向性があることを忘れてはならない。結局、文化的ということは私の意識に近いことを意味しているのである。

IX フッサールの生活世界の要点

i) 生活世界は超越論的世界であること

超越論的世界は、単純には、私から見る世界のこ

とである。それは、基本的にユクスキュルの環境世界的な見方と同じ世界である。そして、そこには必然的に志向的性質がある。なぜなら、それが私から見た世界だからである。志向性は、概念的には、私の志向性(能動的志向性)と対象の変化や性質から生まれる志向性(受動的志向性)と区別することはできるが、志向的であることは、すべてに同じ注意が払われるわけではないという意味では「不均等な意識の集中」ということである。つまり、いわゆる客観的世界の特徴である均質性は超越論的世界では自明のことではないのである。この均質な世界の在り方という考え方こそが、ある種の想像的世界でありドクサなのである。このような、自然主義的ドクサを剥ぎ取り、還元された世界は、私の知覚直観と本質直観により直接経験的に現象を捉えた世界になる。これこそが生活世界の基本的構造である。

このような超越論的世界が、直ちに生活世界かという、そうではない。それならば、生活世界と周囲世界の違いはない。明らかにフッサールは周囲世界と生活世界は区別している。では、どこが違うのであろう。結論を先取りすれば、生活世界は私にとって意味をもつ世界、フッサールの言葉で言えば、「意味形成体」のことである。それは、先に述べた志向性と同様、私が意味を与えるものも、対象から意味を投げかけてくるものも含む、私にとっての意味の世界である。それに対して、周囲世界で考えられているのは、私からはほとんど意味が与えられてはいないが、それでもあると考えざるを得ない、いわゆる自然とよばれるような現象を含む世界である。

したがって、構造的には、生活世界は周囲世界に含み込まれた入れ子の構造である。この入れ子の関係のなかで、両者境界は明瞭ではなく、ときに変化するのである。たとえば、よく引き合いに出される机の例で言えば、机は通常はものを書いたり、置いたりする意味しかもたないのであるが、緊急時には窓ガラスを壊す意味をもちうるのである。また、このようなことは、周囲世界の周辺でも起こるのである。それは、なかったものがあることになる。現実的には、遠くの世界を知ることその一例であろうが、もっと象徴的なのは、細菌の存在を知ることによってマイクロの世界が周囲世界として現れることなどが挙げられよう。これを、フッサールは可能態と

よぶのである。

これまで見てきたように、生活世界も周囲世界もつねに変化するのである。しかし、生活世界は、たとえ私が机を窓ガラスを壊す可能性に気づいていたとしても、机はものを書き、置く場所なのであり、そのような世界なのである。

ii) 生活世界は意味形成体であること

意味形成体は、志向的で多様な層からなっている。そして、私は私にとって疑いようのない不可疑性によって、つまり経験を通して低次の事実（超越）から、私の意味を、そして生活世界を構成していくのである。このようにいうと、この意味形成体はレンガをひとつひとつ積み重ねたように考えられるかもしれないが、それは適切とはいえない。なぜならば、なぜなら、個々の経験は、先に述べた周囲世界的には、誰にも同じように見えても、生活世界的には独自の意味をもつことが多いのである。それは個別の経験は志向的であるとともに、多義的な意味すらもつからである。いかに低次の事実といえども、その事実は語呂合わせに過ぎないものから、私の高次の関心事に至るまで関連をもつことがあり得るからである。このような意味形成体は、その多義性ゆえに論理的矛盾も因果関係もそれなりに持っている意味形成体なのである。

このように、生活世界は私の意味形成体なのである。このようにいうと、生活世界は個人的なものであって、主観的なものであると考えられるかもしれない。確かに、その限りでは主観的なものである。しかし、ここでの主観的であるということは、主観-客観図式で考えられるような主観的なものではない。超越論的立場から言えば、窓のあるモナドの住人はけっしてそのモナドを外から見ることのできない主観なのであるから、現象は主観的だということなのである。しかし、それは決して曖昧だとか、誤っているという意味での主観的であることを意味しない。超越は疑いきれないからこそ私にとっての事実なのだから、確からしきにおいてはまさに客観的と言うほかないのである。これが意味形成体の客観化なのである。

フッサールにとっては、このような客観性こそが、われわれの唯一の客観性であり、根源的基盤なので

ある。そして、いわゆる自然主義的態度のつまり科学的客観性はこの超越論的客観性を根源的基盤としているというのがフッサールの主張である。それは、当然世界についても同様であり、まず、根源的基盤である生活世界の信憑から、高次の客観的世界が構成されることになる。つまり、いわゆる客観的世界はその信憑の根を生活世界に置いていることを認識しなければ、そこで展開される真理は所詮中間的真理とならざるを得ないのである。

iii) 生活世界は共同主観となりうること

生活世界は、超越論的な独我論的主観のモナドの世界像の意味形成体である。したがって、それは私の生活世界である。この私がつ生活世界が、他者の生活世界を相互主観性から、その類似性を確認しようとしている。その結果、多くの他者との生活世界の類似性を確認でき、共属性を確立できるということである。つまり、生活世界は、共同主観になり得るというものである。

この私の生活世界を、他者の生活世界と同じようなものとするのができるのかという問題が、相互主観性という考え方のもとで展開される。それは『デカルト的省察』の第五省察で展開されるのだが、十分受け入れられたとはいえない結果となった。この点が、フッサール現象学の最大の難点となるのである。

X フッサールの生活世界の難点

i) 周囲世界と生活世界の区別は可能か

周囲世界と生活世界の関係については、すでに入れ子の関係であると述べた。しかし、それは『デカルト的省察』の第五省察「第五八節 より高次の間主観的な共同性を志向的に分析する際の問題区分。自我と周囲世界」で論じられているに過ぎない。生活世界の概念を前面に出して展開している『危機』では、生活世界のみが論じられている。この周囲世界と生活世界との関係について、フッサールにとってはすでに自明のこととして片づけられているとも考えられるが、実際には、ここにこそフッサール現象学が抱えていた難問があったと考えられるのである。

フッサールは超越論的現象学を目指したのである。超越論的ということは、独我論的主観から出発する以外に厳密な学問的基盤にいたる途はないと言うことである。そのためには、私の外部はすべて現象としか私には現れないとするのである。そして、その現象をあるがままに見ることが必要であるとするのである。このあるがままに現象を見ることが、実は重大な困難に直面していると考えたのである。そこで、この困難を克服するための方法として考えられたのが、あの有名な現象学的還元である。

現象学的還元については、すでに述べてきたので、くり返さないが、それはドクサにまみれた見方を、判断中止（エポケー）によって、あるがままに現象を見ることである。このあるがままに見ることが、結局、超越論的に見ることなのである。その結果、現象は対象与件と残余としての純粹自我となる。そして、この純粹自我とは何かが大きな問題となるのである。ここまでは、『イデーン』で展開された現象学的還元である。方法としての現象学的還元は多くの人々に受け入れられ、現象学は現象学的還元のことであると言われるものになる。しかし、方法としては受け入れられたが、結局のところ純粹自我については意味不明のものとなった。

純粹自我の意味不明さは、そのまま現象学の意味不明さに繋がったといえよう。この点について、筆者は各所で論じてきたが、フッサールは、この純粹自我については慎重に議論したにもかかわらず、残念ながらその明証を得ることができなかつたと考えるのが妥当という見解に達した。では、その純粹自我という考え方が誤りであったかということ、それはそうではなく、ただ明証が得られなかつたのである。したがって、それはさまざまに語られるのだが、疑えなさに到達できなかつたのである。それが意外なかたちで明証を得るとというのが筆者の考えであり、主張である。それは、ニューラルネットワークの考え方にあったとだけ言っておこう。

ii) 意味形成体の現実性

フッサール現象学の難点のひとつは、生活世界が意味形成体として具体的かつ現実的に理解しにくいことである。フッサールは個別具体の重要性は説くものの、けっして具体的な事例を提示していない。

しかし、いくら一般的に説明しても、フッサールの説明から具体的な意味形成体をイメージするのは難しいと考えられる。確かに、それが志向的でなんらかの階層的構成をもつことは理解できるが、結局はブラックボックスにならざるを得ないからである。この意味形成体が具体性をもつためにはもう少しのヒントがあるのである。それは、フッサールが純粹自我の明証が得られなかつたことと関わるが、記憶の在り方とニューラルネットワークの考え方すなわち脳システムについての理解が必要だったのである。その点については後に詳述するが、フッサールの時代には、意味形成体ではたらく原理とシステムが解っていなかつたのである。

iii) 生活世界は共属性をもちうるのか

生活世界の共属性すなわち共同主観は、基本的には相互主観性の問題である。それは単純化して言えば、私の生活世界と他者の生活世界は同じだといえるかという問題である。ここで必要な結論は、まったく同じとはいえないが、かなりの程度同じといえるという結論である。言い方を換えれば、まったく同じではいけないが、似ている必要があるということである。そして、そのような考え方で提示されたのが相互主観性の概念だったのである。

生活世界の共属性すなわち共同主観について、あらかじめ議論しておく必要がある。個々のモノダ的独我論的主観が同じ共同主観をもつことはあり得ない。それは自明のことである。そのことを根拠に共属性を否定するならば、共属性の意味を誤って捉えているとしかいえない。たとえば、私の書いたサイン(署名)はいつ書こうとも私のサインである。だからこそ、私のサインである。これがサインの同一性である。しかし、今書いたサインと三日前に書いたサインが同じであるとはいえないかもしれない。無論、一年前、十年前のものならば、同じとはいえないかもしれない。しかし、それを同じと見なすことが、同一性の概念なのである。それは、子供の頃の私と今の私が同一人物であると考えることと同じである。したがって、共属性で考えられている同一性とは、程度はさまざまであるが、似ていることである。このように、共属性や同一性を考えることが、共同主観や相互主観性を考えるときには重要である。

このような認識のもとで、フッサールの説く相互主観性を見ていくことにしよう。フッサールの相互主観性は以下のような段階を経て成立する。

- I 独我論的主観における超越論的世界の成立
- II 他者の認定（他者はイヌやネコとは違って、私の類似物としての人間であり独我論的主観であるという認定）
- III 私の類似物としての他者は、独我論的主観であり超越論的世界を持つことを認定
- IV 独我論的主観である私が、他者の超越論的世界に感情移入（内観投入）することによって、他者の超越論的世界を構成する

これが、フッサールの相互主観性の成立のプロセスである。このプロセスを経て、他者との共属性をもつことになるのである。

フッサールの相互主観性の概念で、生活世界の共属性あるいは共同主観が確定できるのであるか。上記の同一性に対する批判は退けることができる。しかし、それだけでは、IVの感情移入によって構成した世界は似ていることを示すことができない。似ていることの根拠が必要なのである。そして、その根拠も純粹自我の同一性あるいは普遍性をもつことによって、確かになるほかないのである。

フッサール現象学がもつ難点は、結局のところ、純粹自我の明証を得られなかったことに起因するといえるのである。これまで、フッサールが考えていた純粹自我とは、木下が指摘している生物世界と心の世界との境界にある統覚のことなのである。統覚とは、生物世界と心の世界の境界ではたらく機能である。それは、記憶が自己回帰と抽象化作用をする機能である。はたらきは、それ自体は物質的ではないが、どこかにはたらきの場がある。それはたぶん脳であろう。本来、はたらきはどこにその実体があるかは問われない。万有引力の場合を考えてみよう。万有引力はどこにでもはたらいているが、どこにあるのかといえれば、どこにも万有引力というものはない。しかし、万有引力の物質的基盤としての場はある。そして、その場に質量をもつ物体があることによって、成立している。その意味では、統覚も私の身体が必要である。それも、生きた身体が必要なのである。それは、物体としてのコンピュータではな

く、スイッチの入ったコンピュータが必要なのである。結局、統覚とは、ある構造をもったシステムとそれはたらきなのである。

フッサールが明証を得られなかった純粹自我とは、統覚であるとする根拠はどこにあるのであろう。それは、統覚が生物世界と心の世界の境界にある機能だからである。DNAをもつことが生物の証であるのと同様、心（意識）をもつことが人間の証である。生物であるヒトが心をもつことによって人間になる。つまり、人間的であるということは心をもつあるいは統覚のはたらきをもつということに他ならないのである。それは、ヒトが記憶を保持し、その記憶が自己回帰をくり返しながらか、抽象化、捨象をして自らの記憶に自己言及するようになることである。単純化して言えば、統覚は記憶を蓄え、それらを適宜変更し、新たな記憶を作りあげるシステムとはたらきのことである。そして、現代では、そのシステムはニューラルネットワークであると考えられるのである。つまり、フッサールが考えていた純粹自我は、ニューラルネットワークのはたらきだったのである。

このような理解は、超越論的認識の底つまり認識の根源的基盤を明らかにし、またフッサールがいうところの意味形成体の意味を知ることを可能にするのである

参考文献

- 木田元(1970)『現象学』、岩波書店(岩波新書)。
 木下清一郎(2002)『心の起源—生物学からの挑戦』、中央公論社(中公新書)。
 竹田清嗣(1989)『現象学入門』、日本放送協会出版(NHKブックス)。
 谷徹(2002)『これが現象学だ』、講談社(講談社現代新書)。
 中村豊(2005)「環境世界から生活世界へ」(未刊行)。
 フッサール、エドムント／立松弘孝訳(1968)『論理学研究』、みすず書房。
 フッサール、エドムント／細谷恒夫、木田元訳(1974)『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、中央公論社。
 フッサール、エドムント／渡辺二郎訳(1979)『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想(イデーオン)』、みすず書房。
 フッサール、エドムント／浜渥辰二訳(2001)『デカルトの省察』、岩波文庫。