

自我には延長があるのか
 ——イゾ・ケルンの「寂静意識」との関連において——¹⁾

Does Ego Have any Extension or Not?
 With a Secondary Aim at Iso Kern's Problematic of
 "Tranquil Consciousness"

方 向紅*
 訳 廖 欽彬**

1、はじめに

自我には延長があるのか。この問題の答えには、何の疑念もないように思われる。デカルトが延長を物体に帰して以来、自我あるいは心には延長性がないというのは、すでに哲学の常識であり、コンセンサスである。フッサールもこれに賛同している。彼は『イデーⅡ』において、自らのデカルト理解をこう示している。「デカルトが延長を物質的事物の本質的屬性と称したのにはそれなりの理由がある。したがって、それは端的に物体的事物と呼ばれたのである。これと対立するのは、心的あるいは精神的な存在である。こうした存在はその精神性そのもののうちにはいかなる延長も持たず、むしろ本質的にそれを排除する」²⁾。彼はさらにそうした理解を一つの厳格な原理的規定に引き上げようとした。「原理的に、この（訳者注：心理的な）側面に属するいかなるものも、本来の意味では、すなわち上述した延長という特殊な意味では、伸び広がってはいないのである」³⁾。

一見すると、この問題には決着がついたように思われる。しかしフッサールは、晩年の「C草稿」において、意外にも自我の特性である固着化や保守

* 中山大学哲学系教授

** 中山大学哲学系准教授

化、及び自我の延長と物理的対象の延長とを直接的な類比関係に置いている⁴⁾。

内的で心的な個体形式として、われわれは、客観的な持続と類似したものの、あるいは持続の中での諸々の過程に類似したものを発見した。(中略) 意識体験の絶え間ない流れにおいて、自我はこの流れの中で同一の体験する者として「存続し (verharret)」、さらにそのような存続する者として、相対的に存続する諸特性を持っている。これらの特性は体験ではなく、体験の中で「表示される」。自我がこれらの特性の中で変化しなかったり、あるいはそれらの範囲内で変化したりするとき、自我は自分に忠実なままにとどまっている。このことによって、自我は、これらの特殊な意味で自我的な特性 (すなわち特殊な人格の特性) を持つ自我として存続する。したがって、自我もまた、自らに固有のこのような変化の仕方において存続する者である。これは、形式的には、物理的な物体が時空の延長 (Extension) に関わる物理的な変化と不変化の中で存続することに似ている。しかし実際には、その意味と類型について言えば、両者は全く異なっている。(中略) ここでは、それ (訳者注：心的な空間性) はある副次的な、複製する模像という意味での空間性でもなければ、同一の形式構造を持つ個体形式でもない。ただ遠い類比としてのみ、われわれは心的なものの中で (中略)、空間的な延長がそこにおいて描出されるようなその都度の拡がり (Ausbreitung) を有する。さらに言えば、われわれが有するのは、唯一のではなく、さまざまな拡がりである。

明らかのように、フッサールは、自我自身がある種の三次元の延長物である、あるいは自我の中にある種の三次元の延長物が存在すると言っているのではない。だからと言って、それはわれわれが彼の主張を次のように理解することを妨げない。つまり、もしわれわれが物理的対象の延長性を、物理的対

象の不可侵性という意味での堅固性及び自己の特性を堅持する存続性と見なし、あるいはそれを、その対象の空間での拡がりで見なすならば、ここでは、自我には延長性があると言うことができよう。

なぜフッサールは、そうした重大な転換を成し遂げたのか。彼のそうした結論はいかにして見出されたのか。以下では、まずフッサールが成し遂げた転換の学的根拠を整理する。次に、フッサールの結論に対してさらなる派生的な解釈を行い、自我の延長を原対象 (Urgegenstand) として解釈する。最後に、この派生した観点によって、イゾ・ケルンの「寂靜意識」の問題を解釈することを試みる。

2、自我 - 極 (Pol) から拡がり (Ausbreitung) へ

周知のように、フッサールは『論理学研究』の第二版に至ってはじめて明確に「関係の必然的中心 (das notwendige Zentrum der Relationen)」⁵⁾ としての純粹自我の存在を認め、『イデー』の時期において、この自我を極点と見なすに至った。この極点はあまりにも純粹であるため、それは、それによって引き起こされた作用から厳密に区別されねばならない。自我はいつも肯定、否定、懷疑の中、知覚、記憶、期待の中、吸引と排斥の中、あるいは「能動」と「受動」⁶⁾ などの中にある。これらはいずれも自我によって起こされた作用であり、フッサールの比喩で言えば、「放射線 (Strahl)」⁷⁾ のようである。自我は拡がると同時に立ち返って自我の極に集積する。しかしわれわれは、これによって、自我は自己から発出したそれらの作用であると考えてはならない。自我とその作用とは全く異なっている。たとえ自我のあらゆる現実的な作用と可能的な作用とを重ね合わせたとしても、それが自我であるとは言えない。こうした厳密性は部分と全体の現象学的関係の考慮 (全体は性質に関して完全に部分の総和とは言えないという考慮) だけでなく、時間性と非時間性の区別にも由来する。フッサールによれば、これらの作用に

沿って根源に立ち返るとき、われわれはただ「われわれはその極、つまり一個の同一者を発見した。それ自身は非時間的だ」⁸⁾としか言えないのである。具体的に言えば、あらゆる作用もその構造の対象も未来から現在へ、そして過去へと流れてゆき、最終的には遠方へと沈んでしまい、他の作用の対象と一体となり、意識の虚無の側面に入り込む。にもかかわらず、純粹自我は終始、現在に留まっているだけである。フッサールの言うように、「われわれは忘れてはならない。私の作用遂行と、遂行する私の自我はすでに過ぎ去っているが、私は過ぎ去っておらず、まだ存在している」⁹⁾。

このように見てくると、自我とは、一つの「空虚な」な点であり、一つの純粹な極であり、一つの非時間的なものである。こうした自我の中には、いかなるものも入ることができないため、当然いかなる延長性もないはずである。しかしフッサールは、晩年、作用の「効力〔訳者注：妥当〕(Geltung)」とその沈殿の方式を発見した。これによって彼は、自我の研究に新たな次元を切り開いたのである。

『デカルトの省察とパリ講演』において、フッサールは以下のような重要な発見について詳しく述べている。「この中心となる自我は空虚な同一性の極ではない（このことは、いかなる対象も空虚な極ではないのと同じである）。むしろこの自我は、超越論的発生の法則にしたがって、自分から発する新たな対象的意味を持つ作用によって、新たな持続的な特性を獲得する。たとえば、私がある判断作用において、存在 (Sein) と斯在〔訳者注：相存在〕(So-sein) についてはじめて決定するとき、この束の間の作用は過ぎ去ってしまう。しかし、今や私は終始そのように決定する私であり、そのことについての信念を持っている」¹⁰⁾。自我が下した判断や決定の作用はすでに過去のものになった。にもかかわらず、自我がこれによって得た存在と斯在の確信はかえって、極点としての自我の中に沈殿し、未来の可能性における反復と強化の中で「習性 (Habitualität)」となるのである。

こうして、作用の効力としての信念は自我の極に入ることによって、次第

に自我の習性を形成していくのである。これは極めて重要な発見である。

一つの認識作用が現れては、また消えていく。一つの認識対象が現れては、また記憶に沈む。一つの実践的作用が出ては、またあつという間に過去のものになってしまう。一つの現実的対象が構造化されては、しばらくするとまた破滅〔＝消滅〕して過去のものになってゆく。対象はすでに存在しないにもかかわらず、ある形式によって作用の中に留まることができる。たとえば、われわれは記憶を通じてそれを再現したり、実践によってそれを再構築したりすることができる。作用が消え去ったとしても、それはある形式によって、その効力の中に留まることができるのである。たとえば、存在、勇気、公平、正義、善、美などといった信念の中に留まり、最終的には習性、人格、気質、素質、傾向に凝結していくのである。対象がそれを構築〔＝構成〕する作用とは全く異なっているのと同様に、効力もそれを残す作用とは全く異なっている。存在者に関する判断は存在の信念とは異なる。戦場で、砲弾の嵐の中で行われる突撃は勇気の品格と同等ではない。美しいものの鑑賞が、すぐに審美趣味の変化をもたらすわけではない。前者は作用に属するのに対して、後者は効力に属する。前者は時間とともに流れてゆき、終わりを知らない。後者は自我の中に入り、絶えざる累積の中で自我を変えてゆく。

ここで問いたいのは、なぜ作用の効力だけは自我の中に入っているのか、ということである。フッサールは真正面から答えてはいないが、以下では、試みに彼の意識哲学からこの現象を解釈してみたい。われわれは作用を、自我と対象を繋げる懸け橋と見なす。フッサールの言う「放射線 (Strahl)」は非常に適切な比喩である。作用はその肯定、否定、能動、受動、愛あるいは憎しみなどの形で対象を構築〔＝構成〕し、それに遭遇するとき、そうした結果を自我に伝達する。しかし、だからといって、すべての結果が伝えられるとは限らない。時間や経歴はただ対象というかたちで当該の作用の中にだけ存在するのだが、それら対象性の特徴から抜け出て純粋な主体性というかたちで存在する結果だけは、作用の効力として自我に伝達され、自我に影響

を与えて自我の中に沈殿することができるのである。たとえば、判断の中の存在者、及び存在者に関する判断は決して自我に伝達されることができない。なぜなら、前者は自我とは相対立する対象であり、後者はまさに自我から発出した作用だからである。伝達されうるのは、ただこの存在者に関する存在信念だけである。たとえば、戦場では砲弾の嵐の中での突撃という事実とこの事実に関する経験とは伝達できないものであるが、品格の勇気として自我に入ることができる。作用の効力が何の妨げもなく伝達されうるのは、それが自我と完全に一致する主体の性質だからである。

フッサールの理論は作用の効力が自我に伝達される理由を説明できるだけではなく、さらに内的時間意識の現象学を通じて効力の自我における働き方を明晰に記述することができる。これによって、効力の非覚醒状態への沈殿と累積の過程が明らかになるのである。作用が自身の効力を自我に伝達するとき、自我のそれに対する把握は最も明晰である。しかし、原印象(Urimpression)が沈滞の中で絶えず真実を失いつつあるのと同様に、自我の作用の効力への把握も次第に曖昧模糊としたものになり、最終的には消え去って虚無に入るのである。効力からすれば、虚無は一つの極限状態であり、こうした状態の中で、作用の効力は「もはや機能していないにもかかわらず、依然として意識され、把握されている」¹¹⁾。効力は無効力になるが、フッサールの言うように、これは効力が自我の中で完全に抹消されることを意味しない。その自我への影響はゼロ(零)で指し示すことができる。自我は依然として、ある形でその効力を持つのである。フッサールはある比喩を通じて、われわれに次のように伝えている。われわれの覚めた作用においては覆われた王国がある。この王国は沈殿してもはや覚醒していないが、依然として意識の中に存在している。それは覚めた作用の基礎であり、その作用を貫いている。「こうした志向的変様としての、多かれ少なかれ遠ざけられ覆われた存在が明らかにされうるのだとすれば、われわれはそこにおいて一種の沈殿を持っているのかもしれない。このような沈殿は覚醒状態の全体を貫通して

いるため、当然、覚醒状態の総合システムの全体をも貫通しているのである」¹²⁾。

作用の効力が完全に自我的であるならば、自我と対象との相対性、身体と世界が持つ絶対的な特徴に依拠して、われわれは以下のような合理的な推論を行うことができよう。つまり、自我と同様に、これらの効力は自我が身体や世界から離れた後でも存在しており、ただ存在の仕方を変えただけなのである。フッサールはこれに関して、次のように明確に述べている。「身体が有機的に生きているかぎりにおいてのみ、人間は存在している。しかし、私は私の身体ではないし、ほかの各人にとっても事情は同様である。私は身体の中で働くのである。もし身体が崩れたら、私はもはや働くことができないし、この理解可能な働きを手がかりとして私を共同存在者と見なすことができるような人にとって、私はもはや存在していない。身体がなければ、私は世界のいかなるものにも働きかけることができないし、伝達したり、話したり、書いたりすることもできない。しかし、私は身体の限界を超えて存在している。(中略)なるほど私は、依然として世界の中に存在し、人間として自分の人間的な習性、信念、効力——その中には私にとって妥当しているものとしての世界が含まれている——を持っていたときにそうであったとおりの私であるかもしれない。しかし今やそのような私は、自分の中に閉じこめられたままかもしれない。つまり、引き続き世界の中での活動というかたちで活性化されることができないかもしれないのだ」¹³⁾。明らかなことに、自我のみならず、そこに属する効力も、身体の限界の外に、世界の中での活動に先立って存在している。ただその存在の仕方は潜在的であり、閉鎖的である。別の言い方で言うと、それは未だ活用されていない沈殿物である。

こうした沈殿物は自我の習性であり、また人格や素質、傾向などでもある。これらは心の拡張によって成立する「実体 (Substanz)」¹⁴⁾ である。これらは作用でもなければ、体験でもなく、将来の作用や体験を通じて「表示される」ものである¹⁵⁾。未来における自己顕示の過程では、これらはある一定の

段階では常に自己の同一性を保っており、物理対象の不可侵性と同じような意味での強固性と、自身の特質を堅持する固持性を展開している。そのような意味において、われわれは心には「延長」があると言うことができる。作用に関わっているにもかかわらず作用ではないこれらのものは、自我の中に沈殿して堆積し、「広さ」、「深さ」、「厚さ」を持ちつつ発展している存在を形成するのである。

3、自我の延長の本質

こうして自我の延長性が確定されたので、以下では、この基礎の上で新たな問題を提起してみたい。延長とは何か。管見によれば、フッサールは正面からこの問題を提起していないし、また間接的な答えを出しているわけでもない。そこで以下では、フッサールの考え方にしたがって、その問題の答えを考えてみたい。

周知のように、フッサールは晩年それぞれ自我とヒュレー (hyle) から出発し、「現象学的考古学」という方法で遡ることによって、「原自我 (Ur-ich)」と「原非我 (Ur-nicht-ich)」という二つの概念を構築し、以下の結論にたどり着いた。原自我は能動的に原非我を刺激し、また受動的に原非我にも触発されているが、両者は完全に異なっており、しかも相離れている存在ではなく、表裏一体のような存在である。両者はただ抽象的な反省の中で区別されるのである¹⁶⁾。

こうして構築された自我の最初のモデルには、一つの明らかな欠陥がある。このモデルは、〈原自我が原非我との触発関係から構築〔＝構成〕した、自我主観の形成物としての志向的对象はなぜ確実に客観性を獲得することができるのか〉という問題を解くことができないのである。この二つの「我」は二つの実体ではないにもかかわらず、それぞれ触発と被触発という二つの側面に属している。もし両者を統一する基礎がなければ、両者が構成した対

象は主観と客観のどちらかに偏ってしまうため、哲学的な表現で言うならば、唯心主義あるいは唯物主義に陥るのである。

以上の欠陥のほかに、もう一つの欠陥がある。志向性の構造によって原自我と原非我との触発関係を記述すれば、元素としての原非我が体験の流れに入っているのに対して、極点としての原自我は自らその構造的な活動を始めている。しかしこのとき、自我の延長性は何らの特別な作用を発揮していない。つまり、志向性の構造においては、自我の延長はどこにも位置付けられないのである。

それでは、原自我の延長は「原-生き生きした現在(Urlebendige Gegenwart)」という構造においてはたして機能したのか。もし機能があったとすれば、それは一体いかなる機能であるのか。ここでは志向性の構造を利用して、以下のような推測をしてみよう。周知のように、一般には、志向性の構造は三つの部分に分けられる。つまり、自身の中に「実的素材」と意識作用とを含むノエシス、確然性を持つ超越的なノエマ、絶対性を持つ超越的な自我という三つの部分である。「原-生き生きした現在」という構造が出てくる前に、原自我はその後の超越的な自我の役割を担っており、原非我は「実的素材」の位置にあり、このとき、ノエマは未だ現れていない。ここでは、次のように仮定することができないだろうか。つまり、このとき自我の延長はちょうどノエマの身分で現れたということによって、自我の延長こそ原対象であると断定できないだろうか。フッサールの自我の延長性に関する論述を振り返ってみよう。

意識の生の絶え間ない流れにおいて、自我はこの流れの中で同一の体験する者として「存続し (verharret)」、さらにそのような存続する者として、相対的に存続する諸特性を持っている。これらの特性は体験ではなく、体験の中で「表示される〔訳者注：告知される〕 (bekunden)」。¹⁷⁾

志向性の構造から見れば、体験の中に現れるものは、自我と対象だけである。自我は原自我として終始自らの「存続」活動が続ける。こうした活動において、延長は「存続する特性」として体験を通じて自らを現す。したがって、われわれは、延長は志向性の構造における原対象であると断定できるだろう。

上の説に対して、自我の延長は沈殿物として、本来自我の構成部分であり、この構成部分を自我の最初の対象とするのは、一種の自己循環ではないか、という反駁が出てくるかもしれない。これは確かに自己内の循環であり、一種のフィヒテ的意味での「自我が自身を措定する」という循環である。しかし、もしこのような循環がなければ、次の二つの深刻な結果が生じるだろう。すなわち、原自我と原非我との統一性が成立しえなくなるし、意識の一つの核心的な特徴である自己意識も成立しえなくなるのである。これについて、以下で具体的な考察を行いたい。

原自我はまず極点としての自我と「対象」としての自我に分裂する¹⁸⁾。前者は後者を意識し、それを自らの対象として見る。このとき、触発的な要素が流れてきて、後者を充実させる。こうした三者の共同作業の下で、まずは形式的対象、その後で事物内容を含む対象が構成される。これによって、原自我が覚醒して自我になる。この自我が向かうのは、自己が構成した対象であり、その前の原対象は対象の背後に退き、意識されたものとともに背景になる。こうした背景として非対象的な仕方で意識されたものは、まさにフッサールのいう自己意識である。

これは原自我の自己循環の一つの積極的な結果である。それでは、それはいかにして原自我と原非我との統一性を導き出すのか。もしフッサールが考えたように、原自我と原非我が二つのものではなく、表裏一体のようなものであるならば、この一つのものとは一体何であろうか。答えは明らかである。それは延長としての原対象にほかならない。なぜなら、それは同時にその二

つの側面と関係しているからである。それは一方では、自我から出ており、自我のさまざまな作用と「放射線」が効力の形式によって産出した沈殿であり、他方では、直接に事物や対象にもかかわっている。事物や対象の多様性、歴史性、抵抗の程度なども一つの重要な要素として自我の決定や取捨選択に影響を与え、これによって効力の形成に参加する。のちに現れた新たな構造の活動では、こうした効力としてすでに沈殿してきた延長も、元素が触発と充実の可能性と程度に参加することを決定し取捨選択する。このような表裏一体の働きによって、原自我と原非我の二元論という憂慮がなくなるのである。

4、一つの異文化間 (cross-cultural) の応用

以上の論理を踏まえて、以下では「寂静意識」という問題の考察に入りたい。この考案はイゾ・ケルンが「中国哲学がフッサールの現象学に問いかけた三つの問題」¹⁹⁾において、陽明学派の道德意識を検討するときに提出したものである。ケルンはこれによって、フッサールの現象学の枠組みにおいて、それらの難問を解決しようとした。

ケルンの理解によれば²⁰⁾、王陽明の弟子たちはかつて道德意識の志向的本質に関して大きな論争を起こした。銭徳洪を代表とする一派は、意識（知）は必ず対象（人情、事物）を持ち、これらの対象の「感応」を抜きにしたら、意識（知）自身は存在しなくなると考えている。この一派は道德的实践において、われわれはただ行為において意志を通じて善の志向を発揚し、悪の志向を拒絶してはじめて自発的に善を行うに至ると主張している。これは長い道のりであり、かなりの努力が必要である。聶豹と羅洪先を代表とする一派は、意志を通じて道德意識の实践に努めるやり方に反対し、こうしたやり方は作為的であり、自然にそのようにする行為ではないと考えている。彼らは新たな考え方を提出し、もはや各々の具体的な「人情や事物」に対して評価

を下したりはせず、悪を取り除き善を発揚する道徳的選択を行い、意識が「働く」前に、つまり一切の道徳的対象になるのに先立って直接に心あるいは精神の寂静な本体 [= 実体] に直面するべきだと主張した。彼らは、人間が寂静な本体の瞑想に浸っていたならば、もはや道徳上の善悪を区別する必要もなければ、特別な意志の努力も要らないとし、そのような人間のあらゆる行為、意識の発露は自発的に、しかも明晰に善の要求に符合すると信じている。

ケルンはフッサールの志向性の理論を利用して、そうした「寂静意識」に対して立ち入った分析を行った。彼の考え方は大体、以下のとおりである²¹⁾。寂静意識ははたしてフッサールのいう「空虚な地平の志向性」であるのか。寂静的、瞑想的意識は主体の潜在的意識に当たるため、当然空虚にして一物もないはずである。こうした意味で、われわれは、聶豹と羅洪先の一派が主張する寂静意識はまさにフッサールのいう「空虚な地平の志向性」であると言える。しかし、問題は、そうした意識は依然として瞑想者の当時の「即刻、当下」にかかわることにある。もしこの連関を失ってしまったならば、瞑想者はすぐに睡眠や夢に入ってしまう。この場合、彼は夢をエポケーして目を覚ますことができなくなってしまうだろう。したがって、実のところ、当下との連関は寂静意識にとって極めて重要である。この点では、それはもはやフッサールの意味での地平の意識ではなくなる。なぜなら、地平の意識は常にある対象に付着しており、ある対象の背景にある意識として存在しているからである。その意味で、われわれは寂静意識を「即刻、当下」の背景にある意識と見なすことができない。

そこで、寂静意識を、フッサールが児童の意識を考えたときに提出した「原地平 (Urhorizont)」と見なすことができないだろうか。こうした地平は志向が働く前の潜在状態であり、志向的对象が構成されうる基礎である。寂静意識が向かっているのは、こうした状態であるのか。王陽明の弟子である歐陽徳の理解によれば、寂静意識は五官と理智の作用を必要としない。それ

は「虚融、澹泊」にして一つの未分の「もの」に専念するものである。明らかなように、フッサールの「原地平」には対象がないが、対象がすでに志向の中に含まれ、その中から構成されようとし、児童によって知覚されようとする。これに対し、欧陽徳の寂静意識は「万物の中から分化されてきた対象の精神状態に向かっているものではない」²²⁾。つまり、こうした意識はたとえ対象が一つの潜在可能性であったとしても、対象の出現を目的としないのである。したがって、この二つの意識状態は完全に異なっていると言わざるを得ない。精緻な比較と分析を経てから、ケルンは最後に「志向性の概念はそうした『明晰な意識』に応用することができない」という結論を下した²³⁾。

ケルンの結論は否定的である。しかし、もし道德意識が依然として意識の一つの形であるならば、志向性は必然的にその構造であるに違いない。ここでは、自我の延長としての原対象の視点から、志向性概念の寂静意識への応用可能性を探究してゆきたい。

ここでは、寂静意識は原対象に向かっている意識であるとしよう。もちろん、原対象は現実の対象ではない。それは私に属し、自己同一性と存続性を持ち、延長に似たようなものである。換言すれば、それは沈殿してきた信念であり、人格、素質、傾向でもある。したがって、寂静意識の原対象に対する注視は自己自身以外のものへの注視ではなく、自己自身への注視でなければならない。こうした仮定ははたして可能であるのか。このような自我の注視はいかに機能するのか。それは日常における対象意識の作用に始まりを持つのか。ケルンはかつてこのように指摘している。「もし寂静意識の出現の原初をその日常的な志向の対象意識に引き戻すことができるならば、一種の現象学的分析を続けることが可能である。なぜなら、瞑想の意識は天から落ちてきたものではなく、かなりの努力と漸進的な過程による結果であるからだ」²⁴⁾。

周知のように、フッサール現象学のエポケーの方法はわけもなく生まれたものではなく、その始原はわれわれの自然的態度の中にある。寂静意識もま

た同様である。日常の志向では、われわれは簡単に対象への意識から、それにかかわる作用の意識へ転向することができる。たとえば、知覚の対象から対象の知覚の分析へと転向すること、愛する人からその愛の肯定や懐疑へと転向すること、美しい事物からこの事物の審美や描写へと転向することなどである。それに、われわれの目線は各作用からその作用の効力へ転向することもできる。たとえば、知覚の分析から存在への驚きへと転向すること、愛の肯定や懐疑から愛の喜びや絶望へと転向すること、審美の描写から審美の愉悦へと転向することなどである。

われわれがここで自然的態度から離れて、超越論的還元を行い、目線を、沈殿してきた総体としての作用の効力に向けるならば、かつて慣れていた対象感覚が消えてしまうことに気づくはずである。われわれが目線を各々の作用とその効力に向けるとき、作用と効力が対象になる。この対象はその作用や効力がかかわる対象とは全く異なっているにもかかわらず、「我思う故に我あり」というような直接性によってそれを把握することができる。私は知覚している、私は自分が知覚したり驚いたりすることを知っている。私は愛している、私は自分が愛したりすることや喜んだり絶望したりすることを知っている。私は鑑賞している、私は自分が鑑賞したり喜んだりすることを知っている。もしわれわれが目線を原対象に向けるならば、形相的還元と超越論的還元を経たため、個別の対象とそれに対応する作用やそれが引き起こした効力はすべてエポケーされるようになる。この場合、われわれは一種の奇妙な板挟みの境地に陥ってしまうのである。このとき、対象がないと言われても、私には「明晰な」意識があり、信念や人格などは確かに私の中に存在しているものである。また、このとき、対象があるとと言われても、私はかえって感性的対象に直面する場合と同じように間接的にそれを把握したり、あるいは自己の各々の作用とその効力に直面する場合と同じように直接的にそれを把握したりすることができないのである。

こうして、われわれは、これは一種の消息なき意識であり、一種のいかな

る対話や交流の可能性もない意識であることに気づくはずである。対象的意識は一種の「喧しくて」生き生きとした意識であるが、対象と作用を取り除いたら、私の潜在と閉鎖状態にある「本体」への意識は単に一種の寂靜意識であり、一種の「虚融、澹泊」なる意識にすぎないのである。

最後に、われわれは、こうした寂靜意識が激しい「情緒」、つまり一種の心的体験を伴うことに気づくはずである。もともと原対象は、元素による充実を待っているものである。しかし、もしわれわれが元素をエポケーして原対象を目線に入れれば、充実を期待する原対象はかえって他の「対象」、あるいは新たな「対象」を充実させてしまうのである。あるいは、われわれはこう言うこともできる。一つの新たな「対象」は原対象を通じて自らを与えたのである。この新たな「対象」は、ケルンが着目した晩年の王陽明によって提出された「良知」である²⁵⁾。ハイデッガーはかつて虚無を存在のヴェールとした。これと同様に、原対象もまた「良知」の衣のように思われる。こうした「良知」の照射のもとで、自我の中に沈殿してきた信念、人格、素質、傾向は是か非か、善か悪か、余すところなく暴露される。このとき、静観する自我は欧陽徳のように「喜楽」感を湧き起こさずにはいられないであろう。むろん、他の情緒が現れる可能性もある。たとえば、ハイデッガーの「畏れ」、パスカルの「退屈」、陳子昂の「愴然」などがそれである。

以上の考察によってわかるように、フッサールのもともとの意味での志向性の構造は、確かにケルンの言うように、「寂靜意識」の分析に応用し難い。しかし、原対象という概念を導入すれば、こうした意識が含む非対象的な特徴、静謐な体験及びそれに伴う情緒も説明できるようになる。逆に、このような説明が、フッサールの志向性の構造ないし現象学そのものについてのわれわれの理解を促進することもできるだろう。これはケルンの指摘したとおりである。「現象学の前には、一つの広大な、少なくともこれまでにあまり探求されていない研究領域がある。これはもしかすると、一種の真新しい可能性と光明によって、われわれに人間の意識や精神を示してくれるかもしれ

ない」²⁶⁾。

注

- 1) 本論は(広州市科技計画専案)「西学東漸与広州 21 世紀海上絲綢之路」の段階的な成果であり、中山大学「三大建設」専項の補助金を得た。This research has received the financial support of the Research Program Fund “Introduction of the Western Learning and the 21st Century Guangzhou Maritime Silk Road” and granted by “Three Big Constructions” of Sun Yat-sen University
- 2) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Husserliana Band 4, hrsg. von Marley Biemel, Haag: Martinus Nijhoff, 1952, S. 28-29.
- 3) A.a.O., S. 33.
- 4) E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Husserliana, Materialien, Band 8, hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, S.387.
- 5) フッサール著、倪梁康訳『論理学研究』の第二巻第一部分(上海:上海訳文出版社 2006 年、第 421 頁、注 1)を参照されたい。
- 6) E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, S. 188.
- 7) Ibid..
- 8) E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001, S. 278.
- 9) E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, S. 201.
- 10) 翻訳は倪梁康の「『自我』発生の三つの段階—フッサールの 1920 年代の三つの文章の再解釈」(『哲学研究』、2009 年第 11 期)を参照されたい。また E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, Band 1, hrsg. von S. Strasser, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991, S. 100-101. をも参照されたい。
- 11) E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, S. 313.
- 12) A.a.O., S. 376.
- 13) E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, S. 442-443.
- 14) フッサールはかつてこのように指摘した。「心の『実体 (Substanz)』の本質的形式は人格である」と。(E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, dritter Teil, Husserliana, Band 15, hrsg. von I. Kern, Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 342)。
- 15) それ自身の未来的次元のため、フッサールとともに習性を「潜在性」と「可能性」の一種とした学者もいる。(Werner Bergmann & Gisbert Hoffmann, „Habitualität als

- Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl", in *Husserl Studies* 1984 (1), S. 298 を参照されたい)。
- 16) この問題に関する詳細な論述は、拙稿『『呼吸、睡眠における呼吸』のように—フッサールのヒュレーの謎に対する時間現象学の解釈』、『江蘇行政学院学報』、2010 年第 3 期、第 30-35 頁。
 - 17) E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, S.387.
 - 18) もちろん、フッサールがすでに強調したように、自我の延長性は通常の意味での対象ではない。つまり、それは時空における位置づけを持たないし、観念の意味での存在でもなく、ただ延長性と自己を保持する一貫性を持っているだけである。
 - 19) Iso Kern, *Three Questions from Chinese Philosophy addressed to Husserl's Phenomenology*, *Tijdschrift Voor Filosofie* 70 (4): 705-732 (2008).
 - 20) イゾ・ケルン著、倪梁康編『心の現象—ケルンの心性の現象学の研究文集—』、北京：商務印書館、2012 年、第 466-467 頁。
 - 21) 前掲書、第 469-471 頁。
 - 22) 前掲書、第 471 頁。
 - 23) 前掲書、第 471 頁。
 - 24) 前掲書、第 471 頁。
 - 25) ケルンの理解によれば、王陽明の晩年の「良知」概念は根本から言えば、意念でもなければ、意念の一種の特殊な形でもない。それは各々の意念の中にある内的意識であり、善悪に対する意念の意識を含む。それは自己の、自己の追求と行為の道徳における善悪に対する直接的な「知」あるいは「良心」である（前掲書、第 182 頁）。
 - 26) 前掲書、第 471-472 頁。

