

# フッサールにおける時間と歴史について

柳川 耕平

## はじめに

「歴史」と「時間」の関係は曖昧である。日常的感覺の水準において両者は確かに区別されているが、よく似た意味で、場合によっては同じ意味で理解される場合もある。哲学においても、例えばカントは『純粹理性批判』で経験の形式としての時間を扱っているが、これは別に歴史に關しても議論を展開している<sup>①</sup>。両者はあながち無關係でもないのかもしれないが、大雑把に見たとしてもやはり同じ内容の議論には見えない。また、本稿ではフッサールの歴史および時間を扱うが、彼の思想においても事情はそれほど変わらない。確かにフッサールは時間論の文脈で歴史を扱い、その意味で両者は近いと考えられるが、これはあくまで後期時間論に限った話である。初期・中期時間論において歴史が主題的に論じられることはおろか、歴史という言葉が登場することすらほとんどなく、ここに注目すれば両者の近しさについて留保をつけたくなる。そして両者の關係はあまり明示的には語られない。このように、日常的な理解においてはもちろん、フッサールの思想においても、それ以外の哲学思想においても、歴史と時間の關係は曖昧だと言える。

これを受けて本稿では、時間と歴史はいかなる点で共通し、いかなる点で異なるか、という問いを扱う。そしてこの問いにひとまず答える

るにあたって、本稿は「統一性」という観点を設定したい。本稿での結論はおよそ次のようになるだろう。すなわち、両者はともに統一性を持ち、そしてともにそれぞれの仕方で体験を支える。他方で、歴史の統一性の成立には「人格 Person」としての意識主觀の努力、さらに複数の人格の連携が必要であるのに対し、時間の統一性は、人格はおろか純粹自我としての意識主觀の関与すら必要とせず、しかもひとまずは複数の意識の関与無しでも構成され得る。

## 一．統一的時間

### 一・一．自らを構成する体験流

最初に、フッサールの思想において時間というものがどのように扱われているかを確認する。本稿は「時間」として体験流 *Erfahrungsstrom* を想定する。フッサールは時間を「宇宙時間」や「客觀的時間」や「体験流」といったいくつかの階層に分けて考察しているが、後述のように、体験流は他の時間の根源として想定され、また彼が主題的に論じているものでもある。以上を踏まえると、考察対象を体験流とすることは不合理ではないだろう。なおフッサールは、意識流 *Bewusstseinsstrom* や、<sup>②</sup>より簡潔に「流れ」という表現を用いることがあり、さらに「流れ」という表現に關しては *Strom* を用い

る場合とEinsを用いる場合（さらにはこれらの動詞形を用いる場合）があるが、本稿の論述に影響が出るような差異は無いため、今回はこれら全ての代表として「体験流」という言葉を用いる。

では、そもそも体験流とは何か。例えばフッサールは『イデーニ』において、体験流に関して次のように述べている。

この現象学的な時間、「すなわち」一つの体験流における（一つの純粹自我の体験流における）全ての体験のこの統一的な形式と、「客観的な」、つまり宇宙的な時間との区別は大いに注意されねばならない（III-1 180-181）

引用全体では「客観的な」、つまり宇宙的な時間」と「現象学的な時間」の区別が論じられている。ただ、ここで注目したいのは、その現象学的な時間が「一つの体験流における全ての体験のこの統一的な形式」とされている点である。体験流を主語にして言い換えると、体験流とは、現象学的な時間を統一形式として、体験が統一されたものだと言ふことができ、ひとまずこれが体験流の定義となる。なお、体験の統一ということを考えるうえで、体験に明確な切れ目を入れることは不可能だということを念頭に置くべきであろう。例えばコース料理を味わう場合、全体の賞味を一つの体験とすることはもちろん、その中の主菜の賞味を一つの体験とすることも可能である。つまり、体験の区分の基準は曖昧・恣意的であり、体験の統一に関して、それが複数の体験同士の統一なのか、一つの体験がまとまりをもつことなのかを区別する必要はないし、そもそも不可能である。

体験流についての上の定義を素朴に受け取ると、体験流とは統一された諸体験であって、この統一の形式としての現象学的時間ではない

ことになるだろう。他方、『イデーニII』には「無限な内在的時間の統一体として構成されている体験流」(IV 112)という表現が見られ、この記述では体験流は内在的時間（の統一体）とされている。つまり、一方で体験流は諸体験を支配する形式としての時間とされ、他方でそのような形式に支配された構成物とされている、という矛盾があるように見える。これについてフッサールは、体験流は上記の両側面を不可分な仕方を持つ、と考えていたようだ。このことは彼の指摘する体験流の自己構成を詳しく見ていくことで明らかとなる。

先述の矛盾の決着はひとまずおくとしても言えることは、フッサールは体験の時間性を、体験の中で構成されるものとして考えていたということである(X 36c)。ただしこれは、時間の外部の何者かによる「構成」ではありえない。仮にそうであるなら、「時間を構成する」という体験を支配する時間も構成されねばならず、これは無限に続く。これは「無限遡行 unendlicher Regress」(X 114)と呼ばれ、言わずもなだが、われわれの体験にはこのようなものは見られない。ゆえに、体験の時間性が意識によって構成され、しかも上記の無限遡行が生じていないのであれば、体験の時間性をもたらす時間意識は自らの時間性をも構成しなければならぬ、あるいは構成された体験流（「諸体験が時間性によって統一されたもの」）の構成主は体験流それ自体でなければならぬ、短く言えば、体験流は「自らを構成する sich konstituieren」(X 82)の形でなければならぬ。では、体験流の自己構成とは具体的にどのようなものか。

したがって、われわれの思うところでは、把持的な諸変転のため、そして把持的な諸変転は恒常的に先行している諸把持の把持であるという事情のため、意識の流れにおいて、流れそれ自体の

統一が一次的で疑似・時間的な秩序として自らを構成する *sich konstituieren* のである (ebd.)

一読すれば分かるように、この箇所では統一的な流れ（＝体験流）が自らを「疑似・時間的な秩序」として自己構成すると述べられている。さらにここでは、体験流の自己構成が「把持的な諸変転」および「把持的な諸変転は恒常的に先行している諸把持の把持であるという事情」によって成立するとされている。ここから、「把持的な諸変転」および「諸把持の把持」が体験流の自己構成の要であることが分かる。では、これは何か。

### 一・二・二 体験遂行と不可分の体験の自己知覚

そもそも把持とは何か。『時間講義』において知覚は本能的な体験とされ、これの時間構造を基礎として体験一般の時間構造が論じられている (X 38ff)。把持はこの知覚の時間構造の一翼を担う。すなわち知覚は、まさに今与えられているものを捉える志向性である原印象 *Urimpression*、未だ原印象に与えられていないものを先取りする志向性である予持 *Profection*、そしてかつて原印象に与えられたものを保持する志向性である把持 *Retention* という三つの志向性から成る時間構造を持つ (X 38 etc.)。ただし注意すべきは、これら三つは独立に働いているのではなく、互いに不可分に結びつき合っていることである。これに関してフッサールは、非・今（原印象が捉えていないもの）を全く含まない「純粹な今」(X 38) を「理念的な限界」(ebd.) に過ぎないとしており、「この理念的な今でさえも非・今と甚ダシク *foto coelo* 異なったものではなく、むしろ連続的に非・今と媒介し合っている」(ebd.) と述べている。つまり、知覚においてこれら

三つは不可分な仕方働いており、原印象だけが働くことで捉えられるような「純粹な今」などない。知覚は本質的に時間的な構造を持つのであり、知覚が成立しているということとその知覚が時間的な構造を有するということは不可分である。この、知覚における三つの志向性の不可分性に関しては後で再度触れる。

さて、問題の「把持の把持」に戻ろう。これに関しては引用の少し前に次のような記述が見られる。

「把持」という意識射映はいずれもみな二重の志向性を有している。すなわち、一方は内在的客観の構成に役立つ、すなわち音の構成に役立つ志向性であって、これは、われわれが（たった今感覚された）音の「第一次記憶」と呼ぶもの、よりはっきりと言い換えれば、まさに音の把持である。他方の志向性は、流れのうちにあるこの第一次記憶の統一性にとつて構成的な志向性である。言い換えれば、把持とは——把持が、まだ・意識 *Noch-Bewusstsein* であり、引き留めるまだ・意識であり、まさに把持であるということと一体的に *in eins damit*——まさに流れ去った音・把持の把持なのである (X 80-81)

引用では把持の二重の性格が記述されている。一方で把持は「内在的客観の構成に役立つ」。例えば、原印象的に捉えられているのは一音であったとしても、かつて原印象的に捉えた諸音が保持されていることで、時間的な延長を持つメロディ<sup>3</sup>が知覚される。この、かつての諸音を保持している把持が、「内在的客観の構成に役立つ」把持、「音の『第一次記憶』」あるいは「音の把持」の内実である。他方で、「音・把持の把持」というものも指摘される。「音・把持」の内実を踏まえ

ると、「音・把持の把持」は過ぎ去った与件を保持する志向性に対する志向性ということになる。そして引用によると、これは「第一次記憶の統一性」、つまり音の保持の働きそれ自体の統一性を構成するのだという。

さらに詳しく確認しよう。そもそもフッサールによれば、体験あるいは意識は絶えず自らを原印象的、知覚的に体験・意識しているのだという。これに関しては、例えば次のような記述が見られる。

意識とは必然的に、その諸位相のいずれにおいても意識、Bewusstsein〔＝意識されてあるということ〕である。把持的な位相が、先行する位相を対象にすることなく持つことができるのと同様に、原与件も既に——対象的にあることなく——意識されるのである。しかも「今」という形式においてそうなのである。まさにこの原意識が把持的に移行するものである。〔∴〕原意識があるのでなければ、把持もまた考えられなかつただろう (X 119)

引用は「反省 Reflexion」が把持を前提とすることを確認した後に登場してくるものであり、未だ把持されていない意識・体験も「原意識」、つまり意識・体験それ自体に対する原印象的な意識によつて反省にもたらされ得ることを述べた箇所である。把持的位相、および「原与件」、つまり自己意識的原印象が「対象」を持たないとされているのも、反省との比較においてのことである。つまり、反省は意識・体験を主題と定めて扱う働きであるのに対し、自己意識的な原印象・把持はそのような主題化を伴わない。なお、この補遺の結論では、反省に対する自己意識的な原印象・把持の根源性が次のように述べられ

ている。

原意識と諸把持があるがゆえに、反省において、構成される体験と構成する諸位相に目を向ける可能性、それどころか、それらの相違——たとえば、原意識のなかで意識されている流れであったような根源的な流れと、その把持的変様とのあいだで成り立つ相違——に内的に気づく可能性さえも成り立つのである (X 119, 120)

端的に言えば、自己意識的な原印象・把持によつて反省も可能になる。つまり前者は後者を基礎づけており、その点で両者は明確に区別される。そして、前者は意識の「諸位相のいずれにおいても」生じている、つまり常に生じている。

さて、一つ前の引用に戻ると、瞬間ごとの原印象・把持は「『今』という特有の形式において」意識されている、つまり原印象的に捉えられている。そして、この志向性に対する原印象もすぐに把持へと転化し、原印象の原印象は原印象の把持（通常は手短に把持と呼ばれるもの）に、そして把持の原印象は把持の把持へと転化する。別の箇所では、この把持の把持は次の瞬間にはもう一段階重層的に把持されて把持の把持の把持になり、これが続いていくとされる (X 87)。これに関してはやや記述が曖昧だが、上記も踏まえると、把持の把持もまた自己知覚において原印象的に捉えられ、次の瞬間それが把持へと転化し、それも原印象的に捉えられるということだと解釈できる。また、『時間講義』などの初期時間論のテキストでは予持に関する言及が無いが、予持が自己知覚に関与しないと考えるのは、原印象・予持・把持の一体性も踏まえれば不合理であろう。現に、中期『ベルナ

ウ草稿』では自己意識的な予持の働きの記述されている(XXXXIIIのetc.)<sup>6)</sup>。まとめると、体験・意識の全体は絶えず自己知覚において原象的に捉えられ、これは次の瞬間には把持的に転化しつつも新たな自己知覚において原印象(および予持)と不可分な仕方では協働しており、この全体もまた原印象的に捉えられているのだ。

以上を踏まえると、自己知覚において諸体験の統一と順序系列が共に成立していることが分かる。まず、上でも確認したように、その都度の瞬間における意識・体験は「必然的に、その諸位相のいずれにおいても」(XIII)自己知覚において原印象的に捉えられている。別言すれば、体験の全体はどの瞬間においても自己意識的原印象の内に一括的に収められている。また、この全体はそのまま一括的に把持へと転化するが、その把持はその都度の自己意識的原印象と一体である。つまり目下の、かつての(そして来たるべき)体験の全体は自己知覚によって一括的に捉えられ、この意味で体験の全体は統一されている。また、意識全体を捉えた自己意識的な原印象がそのまま把持へと転化するということを別の角度から考えてみよう。ある瞬間における位相(A)(B)がそれぞれ原印象と把持である場合、これらは次の瞬間には原印象の把持および把持の把持になり、以下これが同様に続いていくのだった。ここで注目したいのは、把持的な転化の前後で、(A)と(B)の関係は(やや不適切な表現だが)「…の把持」一個分のまま維持されているということである。これはその都度の瞬間において(A)と(B)、ひいては意識全体が把持的に転化するためであり、それゆえ「…の把持」一個分の差、より形式的かつ適切に言えば把持志向の階層差は、意識のどの位相の間でも維持される。つまり、把持的志向の階層差は各位相が登場してきた順番を反映しているのであり、その点でこれは時間的な秩序だと言える。<sup>7)</sup>

かくして、自己知覚によって諸体験は、志向的重層性による時間的な順序系列に則して互いに統一的に結びつき合う。言い換えれば時間形式によって統一された諸体験、つまり体験流が自己知覚によって成立するのである。体験流が「自らを構成する」(XIII)と言われているのも、体験遂行と自己知覚の一体性、そしてこの自己知覚という、体験が自分自身を捉える自己言及的な性格ゆえのことである。また、本章の冒頭では体験流が時間形式およびそれによって統一された諸体験という両側面を持つこと、そしてこれらが不可分であることを指摘したが、これも同じ理由からである。時間形式によって秩序付けられた諸体験としての体験流は、体験遂行と不可分な自己知覚によって自己構成してくる、ゆえに両者は不可分なものとして生じてくるのである。

## 二・統一的な歴史<sup>8)</sup>

歴史についてフッサールはどのように述べているだろうか。ここでは、彼の晩年の著作である『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下『危機書』と略記)における次の記述を端緒として考察を始めることとする。

われわれは、すべての歴史的な目標設定を支配している統一性、それら(「歴史的な目標設定」が対立し合い協力し合いながら変わっていくその変化において支配的である統一性)を取り出して理解しようとする。さらにまた歴史的連関の全体を、つねに一つの人格的連関としてのみ見なし、それを絶えず批判しながら、究極的には、それこそがわれわれ一人ひとりに固有な唯一の課題で

あると、われわれ自身が認めることができるような歴史的課題を見て取ろうと試みるのである。「…」われわれが課題を手に入れるのは「…」歴史——われわれの歴史——の全体的統一性を批判的に理解することによってなのである。なぜなら、われわれの歴史が精神的統一性をもちうるのは、歴史的出来事のうちに「…」不明瞭な段階から満足すべき明瞭さへ到達しようとし、ついには完全な明証性へと自己をもたらしにいたる、そのような課題の統一性と推進力とによってなのである。(VI 71-72)

引用は『危機書』での歴史考察について述べた箇所のものである。ここでは歴史を扱う方法が歴史それ自体の特徴から考察され、その際に西洋の諸学問の歴史、中でも哲学の歴史が範例とされている。さて引用より、歴史が何らかの変化を伴いつつも基本的には統一的なものとされていることが分かる。さらに歴史は、初めは不明瞭でありながら最終的には完全に明証的になる課題の「統一性と推進力」によって「精神的統一性」を持つとされている。つまり歴史とは、その都度の変化や複雑化やそれら同士の対立を含みながらも究極的には一つである課題が達成されていく過程であり、そしてこの課題の統一性とこの課題の解決を推進していく力とによって統一されているのだという。このあり方は「目的論」(VI 72)とも呼ばれる。そして引用では、歴史の課題および統一性をわれわれ自身で「認める」「理解する」こと、あるいは歴史が「われわれの歴史」であることが強調され、課題が達成されていくプロセスとしての歴史への個々人の参与が主張されている。ただし、歴史やその課題に対する個々人の参与が必要な理由はこの引用からだけでは判然としない。そもそも、歴史において何らかの課題が達成されていくのもそれほど自明ではない。そこで、歴

史についてのもう一つの規定、「歴史的連関の全体」が「人格的連関」として見なされるという規定を手掛かりに、これらの疑問に応えたい。

## 二・一・環境に志向的に働きかける人格

まず、ここに登場する「人格 Person」については、主に『イデー II』において詳しく論じられている。そもそも、現象学的還元を行う以前の態度には「自然主義的態度」と「人格主義的態度」の二種類があり (IV 174)、前者は自然科学、後者は精神科学に対応している。後者は日常生活において主たるものであり、その点で前者は後者に「従属している」(IV 183)とされるが、態度の切り替えは可能であり (abd)、同一の対象を異なる態度で見ることが可能である。この人格主義的な態度において捉えられた、身体を伴った意識主観が人格である (IV 177)。この人格に関してはさらに次のように述べられる。

現に今ある私は人格として存在し(それに現に今ある他のどの人格もそうであるが) 一、つの環境世界の主観として存在している。自我と環境世界の両概念は不可分な相互関係にある。したがってどの人格にも彼自身の環境世界が属しており、しかもそれと同時に、互いに意思疎通する *Kommunizierend* 諸人格は一つの共通の環境世界を共有している。環境世界とは人格によって、彼の諸作用の中で知覚され、想起され、思惟され、あれこれ推測ないし推論される世界であり、その人格的自我が意識している世界、その自我にとって現存し、彼がさまざまな仕方に関わりをもつ世界、例えば彼に対して現出する諸事物については、それらを主題として経験して理論化したり、あるいは感情や評価や行動や技術的な造

形などの対象とする世界である。(IV 185)

引用では人格の特徴が大別して二種類挙げられている。最初に登場するのは、人格が「環境世界」を持つというものである。ここで言われている環境世界とは、その人格の様々な意識作用（知覚や想起や思惟など）の対象となり、また「行動」や「技術的な造形」による働きかけを受けるものである。言い換えれば、人格とは様々な志向的な作用・行為によって周囲に働きかけるものなのである。これに関しては、「精神的、または、人格的な自我とは志向性の主観のことである」(IV 230)とも述べられている。さて人格の第二の特徴として、志向的に周囲に働きかける人格との相関において成立するこの環境世界は、一つの人格にとつてのみ成立しているものではなく、どの人格にとつても共通とされる。というのも、まず人格主義的態度における意識主観は、単に自分自身を人格と見做すだけではなく、この環境世界において他の身体、他の人格をも見出している。つまり、自分の環境世界に対して志向的な作用・行為を発する人格を自分以外にも見出しているのだが、このとき、他の人格の志向的な作用・行為をそれとして理解出来なければそもそも他の人格を人格としてではなく、ただ私の身体と同じ形の物体として、自然主義的にしか理解しないであろうし、逆もまた然りである。そしてフッサールによれば、人格の作用・行為がそれとして理解されうるために、それぞれの人格が関わる世界は少なくとも何らかの共通性を持たなければならないのだという。これに関連して、引用の少し後で「もしわれわれの生活の志向的な結合という一つの共通性のなかで、われわれにとって一つの共通の環境世界が成立していないとすれば、われわれは他者たちにとって人格ではありえないだろう」(IV 191)という記述が見られる。以上を総合すると人格

とは、他の人格から孤立したのではなく、環境世界を媒介として他の人格との関係を含意しているものだと言える。<sup>1)</sup>

上述の環境世界および人格同士の関係に関しては、さらに次のような記述が見つかる。

他者が人格として理解され、そしてそう理解する者が一方的に他者に対して相応の態度をとって、他者に迎合するのでは不十分である。「∴」社会性が構成されるのは、特殊な社会的、意思疎通的な、kommunikativ 諸作用、自我が他者たちを頼りにする諸作用によってである。そしてそれらの作用においては自我にとって、他者達もあの自我が自分たちを頼りにしていることを意識し、さらにその依頼を理解し、場合によっては彼らの行動によってその依頼に応じたり、同意または反対の諸作用で応答したりする。これらの諸作用は、すでに互いに知り合っている諸人格の間で、さらに高次の意識の統一を作り出す作用であり、彼らを取り巻く事物世界を、各自の態度を決める諸人格の共通の環境世界として、その意識統一の中へ併合する諸作用である。そしてこのような統覚の併合によって物理的な世界も社会的な性格を得るのであり、そしてそれが精神的な意義を持つ世界である。(IV 194)

この引用では、各自我、各人格にとつて共通の環境世界がさらに「精神的な意義を持つ」ようになる経緯が描かれている。一読して分かるように、単に他者を理解し、それ相応の態度をとるだけでは社会性は成立せず、「特殊な社会的、意思疎通的な諸作用」が必要だという。反対の言い方をすると、社会性が成立するためには、それぞれの人格が互いの意思、それぞれの志向的な働きかけをそれとして理解し合

い、理解されたものに対応するような諸作用を發揮する必要があるのだ。このような諸作用を發揮することで諸々の人格の志向的な働きかけ同士が結びつき合い、彼らの間に「高次の意識の統一」が生じ、彼らは共通の「共同体 *Gemeinschaft*」に属すことになり (IV 182)<sup>12</sup>。そしてこの共同体の相関者として精神的な意義を備えた環境世界が現れる。例えば、ある人格の「未開の土地を開拓しよう」という意思を他の諸人格が理解し、これに協力すべく行動すれば、これらの諸人格の間には開拓を志向する「高次の意識の統一」が生じるのであり、言い換えるとそれぞれの人格は開拓者集団とも呼ぶべき共同体に属すことになる。そしてそれに対応して既に開拓された土地、あるいは未開の土地、土地を整備するための諸々の道具、などが彼らにとって「精神的な意義」を帯びた環境世界として現れてくる。なお、環境世界において体験されるものとして、少し後で「共同体の諸形式や共同体のさまざまな事象性や精神的諸対象」(IV 199) が想定され、また「社会的な諸対象」の例として「結婚」が挙げられている (IV 200) ことを踏まえると、環境世界に属するものとして、狭い意味での事物だけではなく、出来事や概念的なものも想定されているとみるべきであろう。

## 二・二・社会的な人格と歴史

上記のような社会的な人格や共同体、およびその環境世界に関して、さらに二つのことが指摘されうる。まず、ある共同体に属している人格は同じ共同体に属す他の人格や環境世界によって、「規定される」ようになるのだという。

他の人間たち *Menschen* も各自の自我と類似的であり、他の諸

人格や諸事象からなる一つの環境世界の主観として統握されており、そしてその諸人格や諸事象に対して、他の人間たちは各自の諸作用において関わり合っている。彼らはこの環境世界によって、すなわち彼らを取り巻き包摂している精神世界によって「規定され」、かつまたその環境世界に対して「規定」を行っていても。彼らは動機づけの法則に従っている。(IV 229)

引用では「人格」、「自我」以外にも「人間」という言葉が登場しているが、この直前では「人格性 *Personlichkeit*」と「人間 *Mensch*」が等置されている (IV 228) ため、両者は同じものと見て問題ないだろう。さて、引用では諸事象のみならず諸人格をも含んだ環境世界が登場し、このような環境世界とそれぞれの人格は互いを規定し合うことかた、人格が環境世界を規定するという点は理解可能であろう。また環境世界が人格を規定するという点に関しては、精神的な意義を帯びた環境世界（「精神世界」）が共同体の相関者だという点を踏まると、例えば、開拓者集団に属する人格は、開拓者として、土地を切り拓くようにその共同体および他の人格から促される、ということが想定されているのだろう。共同体や他の人格の志向的な働きかけによるこのような促しは「動機づけ *Motivation*」と呼ばれる<sup>13</sup>。何らかの共同体に属する人格、つまり社会的な人格は志向的な働きかけによって周囲を規定しつつ、人格主義的な態度において振る舞い、周囲の精神的な意義を読み取ることによって振る舞いを動機づけられており、その意味で「彼らは動機づけの法則に従っている」。この、人格が自らの周囲によって規定されるという点に関しては次章でも触れる。

さらに、この「精神的な意義」を帯びた環境世界は一朝一夕に成立

するものではなく、長い時間を掛け世代をまたいで形成されると考えられる。それゆえ、世界に対して何らかの精神的な意義を見出す人格主義的態度にとつて、この世界および諸事物は先行する世代の志向的な働きによつて形成されたものとして理解され、そして自身がこの世界にもたらずものは後続の世代が受け継ぐであろうものとして理解されるのである。このように前後の世代に属する諸人格との協働を含意した人格・共同体のあり方は、「世代性 Generativität」と呼ばれる。これに関連して次のような記述が見つかる。

人間は必然的に諸々の世代的な generativ 共同体の構成員であり、そして必然的にその環境としての共同体的世界において生きており、その環境においてはこの点で普遍的な歴史性が支配的なのである (IV 310)。

人格は精神的な意義を帯びた環境世界を有し、そのような環境世界の所持を介して時代をまたぐ世代同士の連関を持つ、別の言い方をすれば、上で触れた動機づけは世代を超えて機能し得る<sup>14</sup>。そして引用ではこのような世代性と歴史とが関連付けられており、ここにおいて人格と歴史という概念の連関が見て取られる。すなわち、何らかの共同体に属している社会的な人格は、先行する世代が遺した意志と成果を理解し受け継ぎつつ、周囲に対して志向的に働きかけ、後続する世代に対しては意志と成果を遺す。言い換えれば、動機付けられつつ動機付ける複数世代にわたる連関が成立するのだ。これこそが「人格的連関」として特徴づけられるところの「歴史的連関」であり、歴史とは人格的連関を介して精神的意義を受け継いできた・受け継いでいくプロセスのことを言う。

以上を踏まえると、もはや本章冒頭の引用も理解可能であろう。引用の内容を再度確認しておく、歴史は「精神的な統一性」を持つとされており、この統一性は歴史を通じて実現されていく課題の「統一性と推進力」によつて与えられ、しかも個々人はこの課題・歴史に積極的に参与する必要があるとされていた。これに対してわれわれは、歴史が課題を解決していく過程として規定されうる理由と、課題に対する個々人の参与が必要な理由を問題にしたのだ。まず前者に関して、歴史が課題を解決していく過程であるためには、課題が実際に解決するかどうかは別としても、少なくともこの課題が歴史において継承されていく必要がある。これはわれわれが直前で確認した、複数世代をまたぐ意志と成果の継承としての歴史、という規定に適合する。また、歴史が複数世代にわたる人格の動機づけの連関なのだとする、そもそもある主観が何らかの歴史を見て取るためには、その主観が人格主義的な態度をとり（つまり人格として振る舞い）、先行世代が遺した意志・成果を理解し継承することが必要である。つまり、歴史というのは黙っていても向こうから目に飛び込んでくるものではなく、ある態度の下で、ある種の能動的な努力をして初めて認識できるものだと言えるのであり、引用に対する疑問の二つ目もここから理解されるべきである。人格を動機づけるものとしての歴史を見て取るためには、その歴史の相関者としての共同体にまがりなりにも参与し、歴史に動機づけられ得るような人格でなければならぬし、さらにこれを統一的なものとして存続させようとするのであれば、後続世代を動機づけ得るものでもなければならぬ。まさに歴史に対する積極的な参与が必要となるのである。

まとめると、人格主義的態度において周囲に志向的に働きかけ、何らかの共同体に属す社会的な諸々の人格が、先行世代に動機づけられ

つつ後続世代を動機づけることにおいて、「精神的な統一性」を持った歴史が立ち現れてくる。歴史の統一性とは、それを通じて「精神的父祖たち」(VI 123)からの意志・成果を継承することが可能となるような、世代をつなぐ鎖であり、歴史とはその統一性を介して何かを継承していくプロセスなのである。

### 三．時間と歴史の共通点および差異としての統一性

#### 三．一．共通点としての統一性

以上、時間と歴史がそれぞれのようなもので、そしてどのような成り立つのかを確認してきた。ここまでの考察を見て直ちに明らかかなことは、両者が共に統一性を持ったものとして描かれているという点である。ただ、ここでは両者の持つ統一性に関してもう少し踏み込み、どちらの統一性もそれぞれの仕方得意識主観・自我の体験を支えているという点を指摘したい。

まずは歴史の統一性が体験を支えているという点から確認したい。これに関しては前章の考察からすでに明らかであろう。要点のみ再度繰り返すと、何らかの共同体に属しつつ人格主義的態度において振る舞う人格は、環境世界に対して、先行する世代から受け継がれてきた何らかの精神的・歴史的意義を見出すのであった。しかし、われわれの身の回りにこのような精神的意義を全く帯びていないものは無いのではないだろうか。というより、例えばフィンガーボール、(危険な生き物としての)熊、(知識が無ければどれがどれなのかも分からない)星々を前にした場合を考えれば分かるように、われわれが何かに対して適切な働きかけをするうえで、それどころかそれを認識する場合においてさえ、上述の精神的・歴史的な意義は不可欠の役割を果たして

いる。

ところで前章の議論を踏まえれば、上述の精神的意義は歴史的に継承されてきたものでもあった。そしてこの継承のプロセス、つまり歴史が可能になるためには、このプロセスに人格が参与することで可能になる歴史の「精神的な統一性」が必要になる。この歴史の統一性が無ければ、人格としてのわれわれは周囲の精神的意義を見て取ることができず、これが無ければ周囲に対して適切に振る舞うこと、それどころか周囲を適切に認識することすらおぼつかない。かくして、統一性を持った歴史が意識主観(＝人格)の体験にとって不可欠なものとしてこれを支えているという構図が露となった。

他方、体験流に関してはどうか。例えば『イデーニー』では次のように述べられている。

われわれは、すべてを純粹意識の流れにだけ、還元したとしてみよう。この純粹意識の流れに関して翻って反省してみると、遂行されたどのコギタチオもみな、コギトという、つまり私が思考するということ、明白な形式を採っているわけである。仮にわれわれが現象学的還元を行った場合、右のコギタチオは、この形式を失うのであろうか。／「…」むしろ、自我は、不断に、否それどころか必然的に、現にそこに存在しているように思われるのである。

(III-1 123)

引用は『イデーニー』の第五七節、現象学的還元を経ても「純粹自我」が見出されることを論じた箇所のものである。引用冒頭の「純粹意識の流れ」は体験流を指すと考えられ、<sup>16)</sup>ここではその体験流に純粹自我が属するという結論が導出されている。この議論を再構成すると次

のようになるだろう。すなわち、体験流に属しているどの体験も「コギト」という形式を持った「志向的体験」(III-17)であり、そしてここには志向的体験の志向性が向かう先である客観と、この志向性を発する自我が見出される(III-175)。体験流における諸体験にもそれぞれ純粹自我が見出されることになるが、体験流の統一性により、同一の体験流に属する諸体験の純粹自我は共通・同一であるとされる。つまりフッサールは、純粹自我のもとに体験が統一されることで体験流が成立すると考えているのではなく、体験流が自己構成してくることでその体験流の相関者たる・自己同一性を持った自我が可能になると考えていたのである<sup>(18)</sup>。

以上を踏まえると、体験流の統一性が、諸々の体験において同一的な意識主観の同一性を担保していることが分かる。平易に言えば、体験流が統一的なものとして自己構成しているおかげで私は私の自己同一性を確保できる、というわけである。あるいは、そもそも体験が細かい粒子状に離散せず、しかもそれを自分の体験として捉えることができるのは、つまり「私の」「体験」と言うことができるのは、まさにこの自己構成的な体験流の統一性があるためである。この点で、体験流の統一性あるいはこのようなものとして体験流が自己構成して行くことも自我の体験の成立を支えていると言える。

かくして、歴史の統一性も体験流の統一性も、それぞれの仕方ではあるが、ともに意識主観の体験を不可欠な仕方で支えていると言うことができる。

### 三・一・一 差異としての統一性

しかしこれまでの考察を踏まえると、時間と歴史の統一性においては共通点だけでなく差異も見取れる。まず歴史に関して、確認して

きたことを踏まえば、統一性を持った歴史が可能になるためには満たすべき様々な条件があることが分かる。すなわち、歴史を見て取る意識主観はまず人格主義的態度を採る必要があり、さらに何らかの共同体に参与しつつ、先行世代の遺産を受け取らねばならない。また、この歴史の統一性を存続させるためには、後続世代を動機づけるものとしても振る舞わなければならない。そして、上記の社会的人格は共同体、つまり協働関係にある他の自我を含蓄しているし、さらに言えば、無数の先行世代(そしてそれを受け渡す後続世代)がいなければ、何かが継承されていくプロセスとしての歴史それ自体がそもそも不可能となる。つまり統一的な歴史の成立には、他の諸人格との連携も含めた様々な種類の要件が必要となる。

歴史が可能になるためにこのような要件が必要であるということ、歴史の統一性にある種の脆さをもたらしているように思われる。というのは、少数言語、地域ごとに受け継がれてきた伝承や儀式などがそうであるように、上述の要件が少しでも欠けると、歴史はいとも簡単にその統一性を失う。そしてひとたび統一性が失われてしまえば、すなわち何かを受け継いでいくための世代同士の連関が絶たれてしまえば、何かを受け継いでいくプロセスとしての歴史そのものが不可能になる。このように考えると、様々な要件を満たさなければならぬがゆえに、歴史は常に破断の可能性と隣り合わせなのだと言える。

他方、体験流の統一性にはそれほどの要件は必要ない。繰り返し確認してきたように、体験流の成立は、常に体験の遂行と不可分である自己知覚に依拠しているからだ。さらに、少なくとも中期時間論のフッサールは、体験流の成立に際しては他の意識主観はおろか、純粹自我さえも必要が無いと考えていたようだ。例えば、中期『ベルナウ

草稿』の Nr. 1 や Nr. 14 では、「純粹自我のあらゆる統握なしに流れ去りつつ自らを構成する」ような「現象学的な時間」(XXXIII 6) や、「自我が、触発や反応の極としても働かないと考えられている」ような「根源的な時間意識」(XXXIII 276) が想定されている。「現象学的な時間」や「根源的な時間意識」は体験流を指すと考えられ、それゆえここでは体験流の自己構成に純粹自我は関与しないとされていると解釈できる。第一章での、純粹自我と体験流の自己構成の関係に関する議論もここから理解されるであろう。

まとめると、統一的な時間形式・体験流はその成立に際して何らの能動性も必要とせず、一つの意識主観・自我を相関者としつつも、自我の関与無しに成立する。このことから、体験流の統一性は並大抵のことでは揺るがないものだと考えられる。現にフッサールは後期『C草稿』において、時間形式に関して「一貫的な durchgehend 連続性の地盤において非連続性が可能となる」(Mat. VIII 77) と述べている。つまり何らかの非連続性が生じる場合にも、そもそもその前提として、連続性としての時間形式は常に成立していなければならないことが主張されているのである。このように恒常的に統一的な時間形式・体験流と、様々な条件を満たしてようやく統一なものとして成立する歴史とを比べれば、ひとまず、体験流の統一性が歴史の統一性（あるいは不統一性）の可能性の条件となつていて、両者の関係について見通しを得ることもできるだろう。

#### 四．おわりに

以上、本稿ではフッサールにおける時間（＝体験流）と歴史の成立を概観した。そしてこれらがともに統一性をもつたものとして成立

し、しかも両者の統一性はそれぞれの仕方では体験を可能にしていること、しかし他方で歴史の統一性は人格としての意識主観の能動的な働きかけを必要とするのに対し、時間の統一性はそのようなものを必要とせずに成立することを確認した。最後に、今回の考察からこぼれた問題を二つ指摘して論を閉じたい。

##### ・意識主観における歴史性

本稿では、客観的な、意識主観のいわば外側にあるものとして、複数の意識主観の協働によって構成された歴史を扱った。ところで『危機書』には、この歴史が可能になるためには「共同体化された他の諸人格を伴った個々人の内的な歴史性」(VI 81-82) が必要だという記述がみられる。他方、フッサールは体験流の自己構成を可能にするものを「時間的 temporal」(X 67, 91, etc.) と形容していた。以上を踏まえると、本稿で扱った時間と歴史という対よりも根源的なものとして、個々の意識主観における時間性（いわば Temporalität）と歴史性という対が問題になり得るが、両者はともに個々の意識主観の性質であり、また構成の結果生じるものというより構成に参与するものだと考えられる。そのため、少なくとも両者の差異を考える上では、本稿が提示した考察（構成に参与する意識主観が複数か単独か、意識主観の能動的な働きかけによって成立するかそのような能動性なしに体験遂行と一体的に自己構成してくるか）をそのまま答えとすることはできない。ゆえに本稿が摘み残した今後の課題として、時間性と歴史性という問題を指摘することができるだろう。この考察に際しては、歴史における複数の意識主観の参与を歴史性がどのように担保しているか、歴史性と人格主義との関係はどのようなものか、体験流に対して時間性をどこに位置づけるか、時間性と歴史性の異同、などが問題に

なるだろう。

#### ・体験流と複数の意識主観

本稿では、体験流の自己構成はいついかなる時も生じ、しかも単独の意識主観に一对一対応していると考え、このことから体験流の統一性を極めて強固なものと考えた。しかし、時間形式・体験流は本単に単独の意識主観によって可能になるのだろうか。例えば Ströker は「超越論的な共同体における複数のエゴの時間的に構成された諸地平の『溶け合ふ melting』」(Ströker[1984, 2021]) の可能性を指摘しているし、Rodemeyer[2006] は時間と間主観性との関係が主張されている。これらの研究を踏まえると、時間形式・体験流の自己構成も、何らかの意味において、複数の意識主観の協働によるものである可能性をも考慮に入れる必要があるのではないだろうか。これが本稿の摘み残した二つ目の問題である。この問題を考える際には、この場合の複数の意識主観はどのような性格を持っているか、これらが体験流の自己構成に関与するというのはどのような事態を指すのか、そして体験流の自己構成に関与する意識主観の非単独性は体験流の統一性に対してどのような影響をもたらすか、などの点が問題になるだろう。

以上二つの問題に関しては、今回の成果を踏まえ、今後の研究で明らかにしていきたい。

## 凡例

・フッサール全集からの引用や参照は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記した。資料版からのものは巻数の前に Mat. を付した。

・引用における「」は引用者の補いを、「[...]」は引用者による中略を示す。引用におけるその他の記号はフッサールによる。原文の隔字体強調は傍点強調に置き換えた。

・引用に際して、邦訳のあるものは、適宜変更も加えつつ、邦訳を参照した。

## 文献

- Gaubatz, K. T. [1996]: Kant, Democracy, and History. *Journal of Democracy*, 7(4): 136-150.
- Husserl, E. *Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Nijhoff/Kluwer/Spinger, 1950ff.
- 【邦訳】I 卷：『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波書店、二〇一一年。  
III/I 卷：『イデーニ II』渡辺二郎訳、みすず書房、二〇〇九年。  
IV 卷：『イデーニ II』立松弘孝 榊原哲也訳、みすず書房、二〇〇九年。  
VI 卷：『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫 木田元訳、中公文庫、二〇一一年。
- X 卷：『内的時間意識の現象学』谷徹訳、筑摩書房、二〇一六年。
- Moran, D. [2013]: Die verborgene Einheit intentionaler Innerlichkeit. Husserl on History, Life and Tradition, in Alter, 21(21), Editions *Alter*, 117-134.
- History, Life and Tradition, in Alter, 21(21), Editions *Alter*, 117-134.
- Rodemeyer, Lanei, M. [2006]. *Intersubjective Temporality*. Dordrecht, Springer.
- Ströker, E. [1984]: Husserl's Transcendental Phenomenology and History, in *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, Springer, 195-207.
- Zahavi, D. [1999]. *Self-Awareness and Alterity*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- 【邦訳】『自己意識と他性』中村拓也訳、法政大学出版局、二〇一七年。
- 網谷壮介[2014]「歴史と自然——カントの歴史論における政治的啓蒙の契機」『*相関社会科学*』、一三三号、東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻、三二—一七頁。
- 神田大輔[2020]: 「フッサール現象学における〈意志の受け継ぎ〉と動機づけについて」、『*立命館文学*』、第六六五号、立命館大学人文学会、一七五—一八八頁。
- 鈴木崇志[2021]: 『フッサールの他者理論から倫理学へ』、勁草書房。

谷徹[1981]『意識の自然』、勁草書房。  
 柳川耕平[2017a]『フッサール初期時間論から中期時間論への予持概念の変化』、『フッサール研究』、第一四号、フッサール研究会、二九〜四五頁。  
 柳川耕平[2017b]『ベルナウ草稿』における二重の予持、『現象学年報』、日本現象学会、第三三号、一〇一〜一〇九頁。

## 注

- (1) カントの言う歴史に関しては Gaubatz[1966]および網谷[2014]を参照した。  
 (2) 例えば、『内的時間意識の現象学』（以下『時間講義』と略記）の補遺Ⅷの冒頭では、わずか数行の記述の中で意識流と体験流の両方が区別されることなく登場している (X 116)。なお、補遺Ⅷは以下で扱う第三九節に付されたものである。  
 (3) 引用では「音」が登場しているが、これは引用の直前で「音・持続」(X 80)とも呼ばれている。つまり、これは一定時間鳴ってゐるような「長音」だと考えられ、この事情を踏まえ、説明の都合上、ここでは「音」を「メロディ」に置き換えた。  
 (4) これは『時間講義』に固有の発想ではない。例えば『論理学研究』の「内部知覚」(XIX/1 365)も同じ事柄を表現しているし、また『時間講義』より後の『ベルナウ草稿』にも同様の記述がある (XXXIII 107-108, 221)。そもそもこれはブレントアノの「二次客観」(Brentano[1968, 180]) という概念に由来するものであろう。  
 (5) 本稿では、「位相 Phase」を体験流上の一点として、「瞬間 Moment」を客観的時間として客観化された位相として解釈した。両者はある程度区別可能だが、同じものが「位相」とも「瞬間」とも呼ばれるということはある得る (例えば原印象の位相)。  
 (6) 詳しくは柳川[2017a]、柳川[2017b]を参照された。  
 (7) ここで二点補足しておきたい。第一に、ここでは初期『時間講義』の議論に従い自己知覚に関して把持および原印象だけを扱ったが、先述のように予持も自己意識的に働いていると見るべきであり、それゆえ予持的な階層性も成立しているのだと考えられる。これに関しては柳川[2017b]を参照されたい。第二に、上で指摘されたのは順序系列の成立だけであり、これは厳密には時間的形式とは言えない。「時間」形式ということが言えるためには、順序的秩序のほかに、少なくとも、過去・現在・未来という時間様相も成立していなければならないだろう。とは言え論者の見るところ、この

時間様相性もまた自己意識的な原印象・予持・把持によって成立する。これに関しても柳川[2017b]を参照されたい。なお、体験流の自己構成における自己知覚の本質的重要性に関しては Zahavi[1999]を指摘している。

- (8) フッサールは Historie und Geschichte という二種類の言葉を用いる。本稿ではひとまず両者をひとまとめに「歴史」として捉えたが、これは統一性に関して両者に特に違いが無いからであり、議論の種類 (例えば生活世界と学問との関係についてなど) によっては両者を区別することは必須である。

- (9) 歴史に関連する諸概念の関係に関しては Moran[2013]、歴史の目的論に関しては神田[2020]を、また人格および共同体の議論については鈴木[2021]を大いに参考にした。

- (10) 「他者を経験して、相互理解と合意によって構成される環境世界のことをわれわれは意思疎通的な環境世界と呼ぶ」(IV 193) という記述から、「意思疎通的な kommunikativ」というのは、他の人格を人格として理解しつつ、他の人格の意志を理解しつつ自身の意志を伝え、それによって他の諸人格との間に志向的な働きかけにおける協働を実現した様子を形容する表現だと解釈できる。なおこれに関連する内容として、鈴木[2021]はフッサールの「伝達 Mitteilung」という概念に着目して人格同士のやり取りを詳細に論じている。

- (11) 厳密に言えば、意識主観が人格的であるということと、これが社会的関係の中にあるということとは等価ではない。これに関して鈴木[2021]は、フッサールが「共同精神」と題した草稿を基に、単独の主観も人格的主観になり得ること、他の人格との間の「我—汝—関係」(XIV 171)に置かれることで初めて人格的自己意識を獲得できる (自分自身を人格的自己として理解できる) ことを指摘している (鈴木[2021, 190])。これを踏まえ、『イデーⅡ』の人格とは人格的自己意識を獲得している人格であり、既に我—汝—関係を置かれてしまっていると考えられる。もともと、「共同精神草稿」においても人格的自己意識を獲得していない主観、「独我論的な主観」は仮定されたものに過ぎないとされ、また『イデーⅡ』においても、そのような主観を孤立させたとしても、この操作をやめればこの主観もすぐに他の人格との意思疎通を行う人格となり「人格集団の環境世界」が成立するとされている (IV 193, 194)。以上を踏まえると、人格的自己意識を持たない人格は抽象的仮定においてのみ登場するものであり、(人格ではなく) 歴史を考察の主眼とする本稿の議論においてこれを想定する必要性は薄いと考えられるため、今回は考察から除いた。

- (12) 「個々人はむしろ共同体の、すなわちかなり高次の人格集団の成員である」(IV 182)という記述が見つかる。なお、それぞれの人格はただ一つの共同体だけに属しているわけではなく、例えば職場、家族、趣味の集まり、国家、といった複数の共同体に同時に属することができる。
- (13) 『イデーニウム』では、自然科学の分野で扱われる、一義的に原因と結果を規定する、「因果関係」に対して、「それに反して精神科学の分野で歴史家や社会学者や文化の研究者が精神的な諸事実を『説明』したいという場合、それは、動機づけを明らかにしたい、問題の人々がどのようにしてそのような行動を『するに至った』のか、彼らはどのような影響を受け、かつまた及ぼしたのか、何が彼らを共通の活動へ促して協働させたのか、などの点を理解可能にしたい、ということなのである」(IV 229)と述べられている。本稿の「動機づけ」に対する理解はこの記述に依拠している。
- (14) これに関連する記述として、『危機書』(本章冒頭での引用の直後)に次のような記述がある。「哲学者としての」われわれが、いま現にあるようなものであるのは、近代の哲学的人間性という課題を実現する公僕としてであり、哲学的人間を貫いて流れる意志の方向を受け継ぎ、共に担うものとしてなのであり、しかも、ギリシアの創建にならって建設すると同時にそれを変更もするような、そうした創建からしてそうなのである」(VI 12)「歴史」や「人格」という言葉こそ登場しないものの、(ここ)では哲学者の共同体に属する人格としての個々の哲学者(「われわれ」)が、古代から受け継がれてきた「意志の方向」を受け継ぎつつ必要な修正を加えていくことが指摘されている。
- (15) 神田[2020]はこのことを「召命 Berufung」(VIII 13)に基づく「職業 Beruf」(ebd.)、およびその職業に携わろうという決意としての「根源的な自己創造 ursprüngliche Selbstschöpfung」(VIII 19)と関連付けてより詳細に論じている。
- (16) この直後には「体験流 Erlebnisstrom」(III 123)が登場する。「純粹意識の流れ」とこの「体験流」は特に区別されておらず、また「体験流」が他の箇所には見られないような特殊な含意があるわけでもない。ゆえに両者は同じものを指すとみてよいだろう。
- (17) 「一般にあらゆる顕在的コギトの本質にはあるものについての意識であるということが属している」(III 174)とされ、「こうした本質性質を共通して持つすべての体験は、また『志向的体験』と呼ばれる」(ebd.)とされている。
- (18) 体験流と純粹自我との同様の関係は『イデーニウム』の他の箇所、さらには後年の『ベルナウ草稿』(やや解釈の余地が残るが)『デカルト的省察』などでも見られる(I 101, III 168, XXXIII 284, etc.)
- (19) 「歴史的世界は、もちろんさしあたって、社会的・歴史的な世界として前もって与えられている。しかしそうした世界は各々の個々人の内的な歴史性によってのみ「中略」歴史的呢のである」(VI 381 RB)という記述が見つかるとともに、また谷[2013, 661ff.]や Moran[2013, 119]などにおいても、意識主観それ自体の内在的な歴史性が指摘されている。

(北海道大学 人間知・脳・AI研究教育センター博士研究員)

