

# フッサール『認識の現象学入門』における知覚と現実性の問題

増田 隼人

---

キーワード：『認識の現象学入門』、知覚、現実性、有体性、正常性

---

## はじめに

本稿では『フッサール資料集』第7巻<sup>1</sup>に所収されたエドムント・フッサールの未翻訳テキスト『認識の現象学入門 1909年講義』（原題：Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis）をメインテキストとする。テキストタイトルからも示唆されるように、この草稿においては現象学が「認識」をテーマにするにあたって、どのようなアプローチをすべきか、そして認識が実際にどのような仕方でも構成されているかが考察されている。その際、キータームのひとつになっているのが、「現実性（Wirklichkeit）」の概念である。知覚認識の現実性というテーマは、認識の問題を哲学的考察にもたらず導入的な事例としても、知覚対象を實在の対象として措定するための一契機としても一貫して重要になってくる。本稿では、知覚認識と現実性の関係をはじめ、現実性を構成する有体性や正常性といった概念の性格を考察する。

## 1 テキスト背景と認識概念の定義

(1) 個別の議論に入る前に、まずは『認識の現象学入門』（以下、『入門』）の全体的な把握をしておきたい。このテキストは1909年、ゲッティンゲン大学の夏semesterにおいて週2回に分けて実施された講義のための原稿で、その名の通り、「認識（Erkenntnis）」の問題に焦点を当てた現象学の入門的講義となっている。テキストの構成は以下のように大きく2部立てで構成されている。

第一部：一般的な導入 現象学の理念とその方法

第二部：特殊な知覚の分析

第一部においてフッサールは、現象学を自然科学ないしは従来の哲学と対比させ、「厳密な意味での第一哲学」<sup>2</sup>として現象学を性格づけようと試みる。類似した議論は1907年、「現象学的還元」の概念を初めて公に示した『現象学の理念』においても既に為されていた。しかし、ここには「学問としての哲学」と「世界観としての哲学」の対比など、フッサールの全体的な学問観・哲学観を示す重要な議論も含まれており<sup>3</sup>、この内容は後の『厳密な学としての哲学』（1911年）にも反映されている。そして第一部の締めにおいては、哲学の開始においてデカルト的懐疑や現象学的還元を経る必要性を強調しつつ、「純粹意識の学としての現象学の確立」を提唱している。こうした一連の議論は編纂者のエリザベス・シューマンも指摘しているように、『イデー』の先駆的なスケッチとして捉えられよう<sup>4</sup>。時系列的なアウトラインとしては、1900年の『論研』から始まり、『理念』（1907年）→『入門』（1909年）→『厳密学』（1911年）→『イデー』（1913年）と経て、「純粹現象学」ないしは「超越論的現象学」の構想の進捗が顕著に見られることになる。

(2) テキスト全体のタイトルに含まれている「認識」の問題は、第一部においては主に、「自然的な認識」あるいは「自然科学的な認識」という切り口から語られる。つまり、ここでの議論の実情は、具体的な「認識」そのものよりも、むしろ「自然的態度」や「自然科学的態度」などの「態度取得」に焦点が当てられたものである。「自然的な思考態度」においては、認識客観が「現存在 (Dasein)」あるいは「現に存在するもの (Daseiende)」として無批判に受け入れられ、「先所与性 (Vorgegebenheit)」として自然的認識や自然科学的認識の前提になっていることが指摘される<sup>5</sup>。つまり、ここで展開されているのは、無自覚な実在指定への批判的検討である。本稿の主要課題である「現実性 (Wirklichkeit)」という用語は、こうした実在指定が後になってから「錯覚 (Illusion)」などとして事後的に否定される事例において集中的に登場し、最終的には「実的 (Reel) な所与性」と「志向的な所与性」のふたつの観点から区分されることになる。これについては後でまた詳述する。

(3) 上記のように、『入門』第一部において認識の問題は、「態度取得」という観点からより一般的な仕方で論じられていた。これに対して『入門』第二部「特殊な知覚分析」においては、認識そのものの構成について、とりわけ「知覚」を主題にして議論が展開されている。ここで行われている知覚分析は、例えば1905年の『時間講義』や、1907年の『事物講義』における知覚分析の影響が色濃く表れている。

具体的な考察に入るにあたり、フッサールはまずもって「認識」について「真理において洞察的に所与されるような体験」(HuaMat VII, 103)と定義し、その具体例として知覚、表象、判断、言表、推測、結論等々の経験を挙げている。一見して分かるように、これらの諸経験はいわゆる「知性 (Intellekt)」ないしは「知的現象 (intellektive Phänomen)」に分類される経験であり、フッサールにとって「認識」の第一義が知的な体験であることが窺える。

実際、フッサールはここで、「好きとか嫌いとか、怖いとか期待するとか、欲しいとか欲しがる」といった経験はここ〔認識の現象〕には属さない」として、「たとえそれらが認識の領域に含まれる現象に基づいていたとしても、それ自体はもはや認識の現象ではない」と「心情 (Gemüt)」の領域を切り分けているのだ。要するに、ここで定義される認識対象とは「真か偽か」という真理基準に即して分類可能な現象を指し、感情や欲望など別建てで駆動していると思しき現象はそこに含み入れられないことになる<sup>6</sup>。議論の先取りになるが、この「真か偽か」という妥当性に対する要求は、この後の知覚認識の議論においても常に付きまとい、一種の概念的制約として働いていることを指摘せねばならない。

(4) 心情から区別される「知的現象」として抽出された「認識」の内部において、さらに「端的な体験」と「思考」が切り分けられる。フッサールは「端的な知覚や想起、または単なる空想直観や像直観、あらゆる種類の端的な表象は思考とは呼ばれない」(HuaMat VII, 103)と論じ、これらの「端的な体験」を推論的な判断や理論の証明など、とりわけ言語的な判断作用と区別している。フッサールは、「真」と「偽」という言葉が成立する特殊な認識の価値づけ (Erkenntniswertung) が思考との関連においてある限り、思考は〔端的な経験の〕より上位に位置する」と指摘し、「単なる表象は、簡潔な意味での認識では決してなく、認識は思考の中でのみ遂行される」と強調する (HuaMat VII, 104)。

すなわち、厳密な意味での認識とはまさに“er-kennen”という事態を指しており、何かを「知る」とか「理解する」といった知的な契機を介してこそ、完全な意味での認識たりうることがここで指摘されるのだ。そしてその意味では、「知る」という以前に、単なる現れとしてまず現出する「端

的な知覚」や「端的な表象」は、認識概念における地位の低下を免れないのである。それでは、フッサールはこのテキストにおいて、知覚をどのように考えているのだろうか。

## 2 知覚と知覚における現実性の特性

(1) まず、フッサールは現象学的な意味における知覚について次のように定義している。

「最も一般的な知覚とは、例えば、内容的に互いに離れた知覚を比較して本質の定義の根拠としたり、知覚の例と記憶や虚構の空想の例を対比させたりすることで、絶対的な現実性をもたらすことができるものである」(HuaMat VII, 106)

この意味で知覚とは、「究極的な基礎づけである経験、すなわち、すべての自然認識の究極的な担い手」(HuaMat VII, 26)である。先述のように、端的な知覚は狭義の意味での認識概念の条件を満たさないが、そもそも端的な知覚が先に現れていなければ、真偽の判断そのものも遂行されようがないのは明らかである。

真偽の判断が事後的に為されることで、知覚が実は「錯覚」や「思い違い」、「幻覚」などであったことが判明する場合がある。しかし、先ほどまで真正な知覚だと思われていた知覚が実は間違いだったと再認識されることで、意識においていったい何が起こるのだろうか。直前まで知覚だったものが突如として消え失せてしまうのだろうか。言うまでもなく、ここで起きることはそのようなことではない。

この問題と関連してフッサールは、広いと思っていた喫茶店の空間が、実は大きな鏡の壁によって疑似的に拡張されていたことに気づいたという例を挙げている (HuaMat VII, 109f.)。この場合、先ほどまで「現実」として捉えられていた(鏡に映った)人物やテーブル、椅子などは依然として知覚的に持続しつつも、非現実的な存在しない像客観となる。要するに、ここで変化しているのは、知覚そのものではなく、そこに伴っている「現実性/非現実性」という存在性格である。

また、フッサールは、暗い森の中で人間と思われていたものが、実際には人形や奇妙な形をした木の幹だったことに気づくという事例も挙げている。この例の場合、視界の悪い中で「人間」に向かって近づいていく中で、徐々に「これはおかしいぞ」と疑念が生じてくる。つまり、知覚信憑や存在信憑に揺らぎが生じ、「元々は単純に人間だと信じていた性格、「現実性」という性格や「本当の存在 (Wahrhaft- Sein)」という性格が「無性 (Nichtigkeit)」という性格に変動した」のである (HuaMat VII, 110)。その意味で、私達の意識において知覚が知覚として捉えられるためには、「知覚されるものの実存 (Existenz) を信じること」(HuaMat VII, 109)、すなわち「信憑 (Glauben)」が重要な契機として働いていることを指摘せねばならない。

このようなフッサールの論述を追っていくと、「現実性」という性格は知覚を知覚たらしめる重要な構成要素でありながら、同時にある種の脆さを抱えた概念でもあることが明らかになってくる。しかしそもそも、この「現実性」とはいかなる性格を持つものとしてフッサールによって規定されているのだろうか。あるいは、この「現実性」ないしは「非現実性」は、いかなる構成要素によって成立しているのだろうか。ここで前面に出てくるのが、「有体性 (Leibhaftigkeit)」や「正常性 (Normalität)」などの概念である。

(2) 後年の『イデー I』において、「現実性」とはまずもって、「現に存在するもの (daseiende)」として私が見出し受け取るもの、あるがままに、現に存在するものとして受け取るものである (Hua III/1, 61) と規定されている。また、『入門』においては、自然的認識における「先所与性

(Vorgegebenheit)」として、現実性が常に根底において働いていることが以下のように指摘される。

「経験間の対立において、いくつかの経験は妥当な経験という信用 (Kredit) を持ち、他のそれと対立する経験はこの対立を通して信用を失う。どこまで私達がそこで遡っても、その根底には常に経験がある。つまり、いつも既に、ある措定された現実性、然々の規定された現実性がそこにあるのだ」 (HuaMat VII, 18)

この記述だけを見ると、現実性は一種の不動の地盤として認識の根底において働いているように思える。しかし、先に述べたように個々の知覚において現実性は非現実性に変動してしまうことがある点を留意せねばならない。それでは、この現実性と非現実性は、いったい何を境界に区別されるのだろうか。ここでフッサールが提示するのが、「有体性 (Leibhaftigkeit)」という概念である。

”Leibhaftigkeit”の形容詞系”leibhaftig”は日本語では、「生身の」、「ありありとした」、「まぎれもなく」などの意味を持っており、フッサールはこれについて、「有体性の性格は顕在性 (Aktualität) の性格と同じである」 (HuaMat VII, 108) と注記している。フッサールは、この有体性を知覚の一特性として位置づけ、次のように説明している。

「とりわけ、知覚の対象は、知覚されたものとして、私達が有体性の性格として示すことができる本来的性格を持っている。家の知覚において、その家は有体的にそこに存在し、さらに有体的な現在としてそこに存在する。それは、顕在的にそれ自身として、顕在的な今において所与されたものとしてそこに存在するのだ」 (HuaMat VII, 108) <sup>7</sup>

すなわち、有体性を形作るのは、「今、そこにある」という、まさにこの「ありありとした感じ」であると言えるだろう。その意味で知覚の現実性は、通常の想起や空想などとは一線を画す。というのも、通常の想起において思い浮かべられているのは「過去の今」だからであり、空想において思い浮かべられているのは「いわばの今」だからである。この有体的な現実性は、フッサールによって、「眼差すことと現象の両方がある仕方で含み込むような統一において与えられている」 (HuaMat VII, 113) と述べられ、「知覚されたものの真の内容」と「知覚そのもの」の記述は別次元のものとして考えねばならないと指摘されている。その意味では、稲垣が有体性について、「それが伴ってしまえば知覚であろうと幻覚であろうと、現実的なものとして受け入れざるをえない体験の否応のなさに直結し」<sup>8</sup>ていると指摘するのはまさに的確である。

実際、フッサールは1904年から1905年にかけて記述された空想意識についての草稿において、夢の中や、空想の中に没入したとき、「私達は空想の世界に身をゆだね、空想の現象をあたかも知覚しているかのように行動してしまうことがある」と反省している (vgl. Hua XXIII, 43)。そしてここでフッサールはさらに、こうした空想体験は「原理的には知覚の形態と変わらないのではないか」と疑問を呈しているのである (ebd.)。とはいえ、いくらリアルな夢もいつかは醒め、錯覚は誤った知覚として「非現実的である」という修正を受けうる。ここで私達を「現実」に引き戻す一因として働くのが、「正常性 (Normalität)」といわれるものである。

(3) 先に断っておくと、「正常性」の概念は、『入門』においてごく部分的にしか触れられていない概念である。しかし、その短い記述の中でも、現実性の解釈を行うにあたって非常に重要な役割が示唆されている。『入門』において「正常」ないしは「正常性」というタームが登場するのは、第一部の次のような文脈である。

「熱せん妄 (Fieberdelirium) や夢、あらゆる種類の病的な幻覚において現出する出来事も (...) いわゆる正常な経験やその経験連関を通して信用を失う。しかし、正常性は、個別的な経験の内的性格それ自体ではまったくなく、これは異常性 (Abnormalität) についても同様である。正常性とは妥当性を意味しており、経験の妥当性がまずもって確証 (bewähren) されなければならない。これは経験連関において生じるものだが、この経験連関は「個別的経験を」妥当なものとして証明するものであり、確実にその規則性を持つようになるものである」(HuaMat VII, 25f.)

よく知られているように、フッサールは当初、正常性の概念を心理-物理的条件、すなわち自我の身体の生理学的状態と認識対象の与えられ方との間の相関性に関係して用いていた。上記の引用においても、正常性は幻覚のような有体性を伴いつつも誤った認識体験を非現実性として再認識させ、空想者を実際の現実世界に引き戻す役割を担っていることが分かる。正常性は自我のこれまでの経験連関、あるいはこう言ってよければ、自我の全歴史を通して形成されるものであり、私達が世界を「通常の世界」として認識する際の規範となるものである。例えばこれまでは夢に没入していたにも関わらず、夢の中で「これは夢だな」と気づくような瞬間がありうる。例えば生身で空を飛んでいるときに人間が空を飛ぶ不条理に気づいたり、大学時代の思い出の夢に小学生時代の友人が混じっていたりといった矛盾に気づいたときである。こうしたとき、私達はその夢が自分の経験連関や「経験論理的な規則性」にそぐわないことを意識し、それを「非現実的」な世界体験として認めるのである。

また、後年のことになるが、フッサールはこの正常性の概念を、個人的な経験連関のみならず、周囲の他者やそのコミュニティ、あるいはそこで共有された文化や伝統といった「社会化された実践的な習慣」(HuaXXXIX, 506) に依拠していると捉えている<sup>9</sup>。フッサールは 1931 年の草稿において、正常性をさまざまな性格を持った人達のあいだで構成される「平均性 (Durchschnittlichkeit)」であると明確に定義しているのである (vgl. Hua XV, 230f.)。つまり、正常性とはある意味で他者との共通理解のもとで成立するものであり、それに基づいて「すべての人の世界認識」が規定されている。翻って現実性の問題に関しても、自分だけがその対象を認識して、周りの人が誰もその対象を認識していないという事態に陥れば、その対象の現実性は疑問に付されることになる。その意味で正常性は、個人の経験を越えて、認識において現実性と非現実性の境界を引くことに寄与するものである。

## おわりに——後年の思想の転回を踏まえた有体性と正常性の解釈

上記のように、正常性は、錯覚のような誤った有体性を伴った経験を非現実的 (非実在的) なものとして正しく認識させる役割を果たしている。つまり、正常性は「目の前の知覚経験か真か偽か」を判定する一基準としてここで働いているのである。ただし、上記の説明はかなり知的なレベルで正常性を利用した、むしろ特殊な例であることにも留意せねばならない。「正常性に照らして現実か非現実か」「他者による認識に照らして現実か非現実か」という線の引き方は、要するに事後的な反省に基づいたものである。しかし先に述べたように、正常性とは本来、「習慣性 (Habitualität)」の一部として私達の心身に組み込まれており、認識の構成そのものの次元に関わっていることも重要である。

後年の『イデー II』や『経験と判断』などのテキストで論じられているように、習慣とは、私達が生活世界において生きるにあたって行う認識、実践、価値づけといった諸行為を行う中で獲

得されたものであり、様々な生活状況における決断と行為にあたって安定感を与えるものである (vgl. EU.51)。自我の活動を通して獲得された習慣は、「受動的な動機づけ」(Hua IV, 224)あるいは「二次的受動性 (sekundäre Passivität)」(EU,336)として、いわゆる無意識において働く志向性に転化し、自我にそれと相応した行為を「反復強制」させる力を持っている(Hua IV,338)。つまり、習慣性やそこに組み込まれた正常性は、通常はむしろ意識の背景に隠れて働き、知覚経験を含む私達の経験そのものを駆動させる力を持っているのである。

例えば、現実世界の知覚は、実際には全ての対象が顕在的 (有体的) に現れて構成されているわけではない。というのも、私達は目の前に佇んでいる家のある一側面からしか見ることができないからである。しかし、他の側面にも壁はあるはずだし、外側から見えない家の内部には家具などが置かれた空間が広がっていることを私達は自明のこととして信じている。それは私達が無数の経験に基づいた正常性を所持し、世界を空間的な奥行きのある世界として形成しているからである。

その意味でフッサールが、「見えないものは知覚にとって決して純粋な無ではない」(HuaMat VII, 117)と指摘し、「知覚 (Perzeption) とは、これらの [眼差しに相応する感覚] 内容を単純に所持すること (Haben) ではなく、有体的に超越した対象について意識するような驚くべき所持なのだ」(HuaMat VII, 123)と強調していることは、後年の彼の思想にも繋がってくる考えであると言える。知覚のこの「驚くべき所持」の仕方は、『イデー I』においては地平や庭の概念、さらに後年の発生的現象学においては、原連合としての受動的総合の分析などを通してさらに進展していくことになる<sup>10</sup>。そこにおいて正常性に基づくある種の信憑は、連合を基づける「動機づけ」の機能の一部として、感情や欲望といった「認識」ではない諸現象と共に、知覚構成において重要な役割を果たすものとしてみなされることになるのである。

この際、同じく重要になるのは、習慣性ないし正常性は、経験をを通して常に更新されていくものでもあるということである。たとえば、正常性は他者とのあいだの「平均性」でもあると先に触れたが、人間やその文化的世界をまだ殆ど理解していない子どもにとって、平均性はさして意味を為さない (vgl. Hua XV, 231)。平均性に根差した正常性は発達に応じて徐々に獲得されていくものであり、それに伴って正常性全体が変化していくのである。

あるいは、こうした平均性自体も文化や伝統などの影響を被ることから、社会の変化に応じて漸進的ないしは急激に変わることがありうる。たとえば、テクノロジーの発展によって、一昔前なら「夢」のようだった事柄が「現実」になっている事例など枚挙に暇がないだろう。いまや一人一台がスマホを持っているのが「普通」であり、コンピューターを一切使用せずに生活している人がいるとすれば、その方が「異常」である。こうした表現の仕方は、いささか一般的に過ぎるかもしれない。しかし、正常性や現実性の変化は、なにも病気や錯覚などのネガティブな「異常性」によってのみもたらされるのではない。それらは人間や人間文化の成長や変化に応じた可塑性を持っているのである。

## 註

- <sup>1</sup> 『フッサール全集』(Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke)からの引用は(Hua 巻数, 頁数)の略称を使用する。『フッサール資料集』(Husserliana Materialien)からの引用は(HuaMat 巻数, 頁数)の略称を使用する。
- <sup>2</sup> フッサールは、「厳密な学問」ないしは「明瞭な学問」に要求されることとして、講義の冒頭で「あらゆる観点における証明、絶対的に単純で、その単純性において、直接に明白な出発点、明瞭で、完全に一義的な問題の定式化、すべての神秘的な影響から自由であること、明証的に適切且つ明瞭な方法」等々を挙げている

(HuaMat VII, 7)。

- <sup>3</sup> Vgl. HuaMat VII, 8. フッサールは、人々を哲学に駆り立てる第一の動機として、「人生の不幸や、現存在の謎といった困難に非常に苦しむこと」、そしてそこからの「救済」を挙げているが、同時に「その答えは、知的に形成されたもの、何か学問的な形式のようなもの、すなわち体系を持っていなければならない」と強調している。そして大部分の哲学は、その意味で実際には「ある信念の教義であり、非常に個人的な信念であり、いわば、その哲学者の世界観」にすぎないと指摘するのである (ebd.)。こうした世界観哲学は時代精神を反映したものであるため、「生命力としての哲学」「完全な文学的創造物」「哲学的な芸術作品」としてときに熱狂的に受け入れられる。これに比べて「学問としての哲学」は「弱々しい教壇としての哲学」にすぎないが、ひとたびこの哲学が厳密かつ学問的に確立したものは、「今後のすべての「世界観」にとっても永遠に不動の礎となる」ことが主張される (HuaMat VII, 7f.)。無論、フッサールのここでの立場は「学問としての哲学」を支持するものである。この「生」と「学」の問題は後に『危機書』における「生活世界」の議論において形を変えて再び論ぜられることになる。
- <sup>4</sup> Vgl. HuaMat VII, II. また、『時間講義』の編者であるルドルフ・ベーメも同著の編者序論の中で、『認識の現象学入門』と発表された 1909 年夏学期の講義において初めて『イデー』の思考過程が粗い表現の形で示された」と言及している (Hua X, XXXII)。
- <sup>5</sup> これに関してフッサールは、例えば、「もちろん、自然科学は習慣的な生における諸思念と同様に、自然について先所与性として受け入れる以上のことはしようとしな」と批判している (HuaMat VII, 16)。また、フッサールはこのテキストにおいてしばしば“Dasein”という語を使用しているが、ハイデガ的な「現存在」の意味はない。さらに、通常「先所与性」と訳される“Vorgegebenheit”は後年、対象構成以前（先構成）の領野と関連して使われた用語だが、このテキストでは基本的に、哲学的な反省を経ずに認識されている対象を指して使われているように捉えられる。
- <sup>6</sup> ただし、フッサール自身述べているように、「好き」という認識、「欲しい」という認識、「怖い」という記憶、「欲しい」という判断（すべての価値判断）は、認識的経験に数えられる (HuaMat VII, 104) ことには注意が必要である。例えば、「あなたはあのとき犬を怖いと思ったか」という問いに対しては「真か偽か」という基準が適用しうる。
- <sup>7</sup> この例においてフッサールは、家の知覚という事物知覚の観点から述べているが、この「ありありとした感じ」は目で見えるような、あるいは手で触れられるような物理的な性質に限定されるものではなく、音知覚などにも適用される。
- <sup>8</sup> 稲垣論「行為と現実の現象学」『実存思想論集 XXIV』、99-115 頁、2009 年、102-103 頁。
- <sup>9</sup> Ferencz-Flatz はフッサールが正常性を伝統や習慣と結びつけて理解していることを指摘している。Ferencz-Flatz はフッサールの正常性を一種の「規範」と捉えているが、この規範は「主体の個人的生活を規定するノエシ的な習慣と、主体の生活世界というノエマ的な慣習的決定の両方からなる相関的概念」であるとしている (Christian Ferencz-Flatz, “A phenomenology of automatism. Habit and situational typification in Husserl”, in: *Phenomenology and Mind*, Vol. 6, pp. 65-83, 2014, p. 76.)。
- <sup>10</sup> フッサールが 1905 年の『時間講義』において過去把持を「作用」ではない「特殊な志向性」として分析し、自覚はないにせよ受動的志向性の周縁領域へ既に足を踏み入れていることを指摘せねばならない (vgl. Hua X, Beilage IX)。