

2020 年度

東洋大学審査学位論文

フッサール現象学における習慣性概念の研究

文学研究科哲学専攻博士後期課程

4110140005 増田隼人

フッサール現象学における習慣性概念の研究

目次

| | |
|---|----|
| 凡例..... | 3 |
| はじめに..... | 4 |
| | |
| 第一章 自我と習慣..... | 11 |
| 第一節 現象学的還元と純粹意識..... | 11 |
| 第二節 純粹自我概念とその変化..... | 15 |
| 2-1. 『イデーニ I』における空虚な純粹自我..... | 15 |
| 2-2. 純粹自我と諸体験の相互関係..... | 19 |
| 2-3. 純粹自我の体験における顕在性と非顕在性..... | 21 |
| 第三節 純粹自我の持続的思念としての習性概念..... | 26 |
| 第四節 「純粹自我」から具体的な「人間-自我」へ——「発生」への問い..... | 34 |
| 4-1. 「純粹自我」と「人間-自我」..... | 34 |
| 4-2. 自我の構成という問題——反省と構成..... | 36 |
| 4-3. 受動的習慣性——作用以前における習慣性の形成の可能性..... | 37 |
| 第五節 構成論における習慣性の位置づけ..... | 44 |
| | |
| 第二章 受動的志向性としての習慣性..... | 50 |
| 第一節 志向性の諸区分に応じた習慣性概念の再配置..... | 50 |
| 第二節 『時間講義』における過去把持の分析..... | 53 |
| 2-1. 反省の無限遡及の問題と受動性の次元の開示..... | 53 |
| 2-2. 受動的志向性としての過去把持..... | 57 |
| 2-3. 過去把持の二重の志向性..... | 61 |
| 第三節 過去把持的移行における習慣性の形成..... | 64 |
| 第四節 連合概念の基本的性格..... | 71 |

| | |
|--|-----|
| 4-1. 原連合と再生産的連合の基づけ関係..... | 71 |
| 4-2. 再生産的連合..... | 73 |
| 4-3. 受動的綜合の諸規則..... | 75 |
| 第五節 類型と習慣——二次的受動性としての類型化の働き..... | 78 |
| 第六節 触発と衝動の形成における習慣性の働き—連合的動機づけ..... | 85 |
| 第七節 未来予持の基本的性格..... | 88 |
| 第八節 未来予持的予期と習慣性..... | 91 |
| | |
| 第三章 フッサル現象学における習慣性概念の射程..... | 96 |
| 第一節 前章までの総括..... | 96 |
| 第二節 諸研究者による習慣の領域規定の試み..... | 99 |
| 2-1. ライルによる習慣の解釈——意識的制御と習慣..... | 100 |
| 2-2. 習慣の自動性とは何か——ポラードとドゥスコスによる考察..... | 105 |
| 2-3. 習慣的行為と意志的行為の境界線——マグリと坂本による批判..... | 111 |
| 第三節 能力と習慣性..... | 114 |
| 3-1. 実践的可能性としての能力概念..... | 114 |
| 3-2. 「私はできる」における抵抗のモード..... | 119 |
| 3-3. 受動的な習慣的行為..... | 123 |
| 3-4. 自発性と習慣性..... | 124 |
| 第四節 受動的綜合における能力の形成——動感運動学における「コツ」と「カン」の 研究を手掛かりに..... | 126 |
| 4-1. 慣れの非操作性と、先構成されるものとしてのコツ..... | 126 |
| 4-2. 科学的運動学と現象学的運動学——物体身体と動感身体..... | 128 |
| 4-3. 受動的綜合におけるコツの形成..... | 130 |
| 4-4. 身体的な動きの先構成..... | 132 |
| 4-5. 動感メロディーとしてのコツ..... | 133 |
| 4-6. 未来予持としてのカンの分析——システムそのものに内在する調整能力..... | 135 |
| 第五節 現象学する自我と習慣性——現象学という営為における習慣性の役割..... | 137 |
| | |
| おわりに..... | 145 |
| 参考文献表..... | 148 |

凡例

- ・『フッサール全集』(*Edmund Husserl Gesammelte Werke (Husserliana)*. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht unter Leitung des Husserl-Archivs Leuven, Den Haag.)からの引用は(Hua 巻数, 頁数)の略号を用いる。
- ・『経験と判断』(“Erfahrung und Urteil”: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von Ludwig. Landgrebe. Prag: Academia / Verlagsbuchhandlung, 1972.)からの引用は、(EU, 頁数)の略号を用いる。
- ・『フッサール資料集』第八巻(*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte (Husserliana Matirialien, vol. VIII)*). Hrsg. Von Dieter. Lohmar. New York: Springer, 2006.)からの引用は、(Hmat VIII, 頁数)の略号を用いる。
- ・既に邦訳が出ている文献に関しては、訳出に際して邦訳を適宜参照し、邦訳版から直接引用する場合は脚注においてその箇所を示す。
- ・二次文献の引用においては、初出の際は脚注において書誌情報を示し、その後は(著者名,[出版年],引用頁)と略する。なお、脚注において副題は基本的に省略している。
- ・引用中における「…」は筆者による省略を示す。また、ドイツ語文献においては”ebd.”、英語文献においては”ibid.”を「同上」の略語として用い、また、同様にドイツ語文献においては”vgl.”、英語文献においては”cf.”を「参照」の意で用いる(脚注などで文頭に置かれる場合は、頭文字を大文字で示す)。また、原典における強調は「強調」筆者による強調は「強調」、と記す。
- ・本文中において、フッサールの著作名は基本的に邦訳書名で示すが、下記の著作は略称を用いる。

『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想』第1巻；『イデーⅠ』

『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想』第2巻；『イデーⅡ』

『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想』第3巻；『イデーⅢ』

『内的時間意識の現象学』；『時間講義』

『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的哲学』；『危機書』

はじめに

1. 本論の目的

本論文は、エトムント・フッサール（1859年-1938年）の現象学における「習性（Habitus）」ないしは「習慣性（Habitualität）」の概念を考察するものである。習性概念は彼の初期の静態的現象学と後期の発生的現象学を架橋する鍵概念であり、とりわけ後者の発生的現象学においては、『間主観性の現象学』の序文において、カーンが、「発生的現象学とは原創設と習慣性についての理論である」（Hua XV, XXXIX）と述べるほどの中心的概念となっている。敢えて強調して言うならば、発生的現象学とは「習慣性の現象学」（Hua XV, XXXVIII）であると主張しうるほどのテーマ的な広がりを用意していると言えよう¹。

独特且つ難解なフッサールの術語群にあって、「習慣」は私達に親しみを感じさせる貴重な術語のひとつである。私達はその言葉を日常レベルにおいてもしばしば使用し、特に誰に教えられるわけでもなく、それがどのようなものであるか理解している。書店に行けば、良い習慣を身につける方法について、あるいは、悪い習慣から抜け出す方法について書かれた啓蒙書が何冊も置かれており、人々が習慣について高い関心を払っていることが窺える。いずれにしても、私達は習慣とは何かを一種自明的に心得ており、だからこそ、良くも悪くもそれへの対処に腐心している。しかしながら、このような日常的な慣れ親しみの感覚は、必ずしも哲学的な理解の深さと比例しているわけではないことに注意せねばならない。

書店に立ち並ぶ関連本と同様、フッサールの膨大な草稿群の中にあっても、習慣性概念は多岐のテーマに渡って登場する術語である。たとえば、それは、一方では身体や知覚、意志、感情のように非常に個人的な領域でも語られ、他方では、文化や歴史、風俗といった社会的・共同体的な性質を持ったものとしても語られる。習慣性概念は知覚構成の議論においてもその重要な機能が指摘され、倫理学の領域においても中心的な役割を担うと考えられる。しかしながら、改めてフッサールの膨

¹ 習慣性概念がフッサール現象学の大きな転回を示す鍵概念となっていることは、古くは『デカルト的省察』においてインガルデンが付けたコメントにおいて既に示されている（vgl. Hua I, 215-218）。また、フッサールの発生的現象学において、習慣性が根本的に重要な中心的概念となっていることを早くから指摘した論者としてはアルメイダの名が挙げられる（cf. De Almeida, Guido Antonio, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1972.）

大な草稿群を追ってみると、実は彼が「習慣」ないしは「習慣性」そのものについて主題的に取り上げていることは存外に少ないことにも同時に気づかされる。フッサールは、「何某は習慣的である」とか、「習慣的な何某は然々である」というように、ある特定の事柄に対して説明的に「習慣的」と形容することは多々あるが、その反面、「習慣性とは然々である」と論じることは実は稀れである。

モランはこうした傾向を指して、フッサールにおける習慣性概念は、「操作的概念 (operative concept)」であると指摘している²。すなわち、フッサールにとって習慣性とは、他の事柄について説明を付すための概念であって、それ自体はテーマとして十分に語られていない概念である、ということである。モランは、習慣についての哲学的研究の中にあつて、フッサールの功績は往々にして無視されてきたと評しているが、その原因の一端は習慣性概念についてのフッサールのこうした記述性格によるところもあるだろう³。というのも、「フッサールにとって習慣性が操作的概念である」というモランの見解に即せば、「フッサールの習慣性概念とは何か」という核心的な問いに対して、私達が一義的な説明を付すことは非常に困難となるからである。

したがって、フッサールの習慣性概念の研究を主題とする本論文にあつても、その考察の仕方は少々迂遠で間接的なものとなっている。すなわち、本論文においては、「フッサールが「習慣的」と規定するのはどのような領域の事柄か」、あるいは、「フッサールが習慣的と呼ぶものが私達の意識の諸相のどこまで及ぶか」について、習慣性という術語と類縁的な関係を持つ諸概念の分析を通して考察することになる。この研究は、フッサールが習慣性概念をどうして操作的概念としてしか「語りえなかつた」のかと考えた場合、ある意味では必然的に、矛盾と常に隣り合わせとなった性格を持つことになる。先にも述べたように、フッサールの習慣性概念は非常に広範なテーマにおいて語られており、しかもそれらのテーマは互いに複雑に折り重なって構成されている。したがって、フッサールの各草稿における習慣性について語る際には、それがあくまでも、そのテーマにおいて現れる習慣性の一側面なのだとして常に注意深く留保しておく必要がある。そして、これはある意味では、フッサールの記述内における習慣性概念についてだけではなく、私達の日常生活におい

² Dermot Moran, "Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus", *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol.42 no.1, pp. 53-77, 2011, p. 59; "The Ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl's Phenomenology of the Habitual Self", in *Phenomenology of Mind*, edited by Matt Bawer and Emanuele Calminada, IUSS Press, pp. 26-47, 2014, p. 28. なお、モランはこの「操作的概念」という術語をフィンクから援用している (cf. Eugen Fink 1957, 325. "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11.3, S. 321-337, 1957, S. 325.)

³ Moran, [2011], p. 54.

て習慣という言葉で言い表される諸現象を考える上でも同様である。

たとえば私は、「習慣とは個人的なものである」と主張することができる。私の歩き方、私の話し方、私の考え方……等々は私固有のものであり、私に所属する唯一のものである。しかしその一方、私は同程度の力で、「習慣は社会的（間主観的）なものである」と主張することもできる。狼に育てられた少女たちの有名な逸話を思い出すまでもなく⁴、もしも私が人間社会に生まれていなかったら、私は二足歩行などという動物全体で見れば奇妙な歩行方法を会得しただろうか。あるいはもっと単純に、私が私固有のものだと一番に考える思考そのものでさえ、そこで使われている言葉は日本語という社会的・文化的環境で培われたものであり、日本語に内在する語彙や文法等々に制約されたものである。話し方や振舞いが親兄弟と似ていると言われたことのある人は数多くあるだろう。マッサミは、こうした習慣の特性について次のように述べている。

「習慣は自然と、これらの多様な文化の境界にある。習慣は社会的または文化的に制約されている。しかし、それらは体の問題、筋肉、神経、そして皮膚の中に存在していて、そこで習慣は自律的に働く。習慣は社会的・文化的な文脈では制約されているが、それらは自己活動的な自律性で見なされなければならない」⁵

私の習慣はたしかに「私の」習慣ではあるが、社会的な刻印を押されているのも確かである。しかし同時に、習慣はマッサミの主張するように自己活動的な自律性を有し、環境に対してある部分で閉鎖的なシステムとしても解しうる⁶。習慣について語る際には常に、こうした反証の可能性が同時に出てくる。そうした意味では本論の議論は常に、そうした習慣の「語りえなさ」と隣り合わせとなったものであり、ある意味では習慣のそうした「語りえなさ」を浮き彫りにすることが本論文の目的の隠れた裏面でもある。

⁴ アーノルド・ゲゼル『狼にそだてられた子』、生月雅子訳、1967年、新教育協会。

⁵ Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002, pp. 236-237.

⁵ Moran, [2011], p. 60-61.

⁶ しかしこれに対してもさらに反論がある。サットン⁶は、習慣的行動は行為者の置かれた状況や注意の移行に対して非自立的であると主張している（John Sutton, Doris McIlwain, Wayne Christensen and Andrew Geeves, "Applying Intelligence to the Reflexives: Embodied Skills and Habits between Dreyfus and Descartes", *Journal of the British Society for Phenomenology Vol. 42 No. 1*, pp. 78-103, 2011, p. 80.）

2. 先行研究と本論文の特色

先に示したような理由もあってか、フッサールの習慣性概念を主題にした研究は、研究史的に必ずしも活発ではなかった。また、それはモランも指摘しているように、フッサールの生前に公刊された著作においては、習慣という術語自体が殆ど出てこなかったことにもよる⁷。それゆえ、初期の研究者達は、『デカルト的省察』などにおけるごく少ない言及をヒントに解釈を展開しなければならない資料的な制約に晒されていた。しかし現在では、フッサールの未公刊草稿も含めた原稿を纏めた『フッサール全集』は実に42巻にまで至り、資料環境は大幅に改善されている。とりわけ、『イデー II』や『経験と判断』、『間主観性の現象学』などは、フッサールの習慣性概念を研究するにあたって、質的にも量的にも重要な価値を持っている。こうした影響も受けてここ10年ほどの間に、フッサールの習慣性概念の研究は俄かに増加しており、たとえば先に挙げたモランは、フッサール文庫の館長でもあるディーター・ローマーを始めとした研究者達と共に、現象学における「習慣」をテーマとした論文集を2014年に発表している。また、日本においては後藤弘志が倫理的観点からフッサールの習慣性概念を考察した著作を公刊し⁸、2019年にはカミナーダが、著名な『フェノメノロギカ』において『イデー II』の資料を基にした習慣概念に関する研究書を発表した⁹。研究史的な観点で言えば、本論も図らずして、そのような現在のフッサール研究の一潮流に倣ったことになるだろう。

上述したように、現在においては資料環境が大幅に整い、以前よりもフッサールの習慣性概念の輪郭は明瞭になりつつある。たとえば、ローマーは類型や予期の機能の内にフッサールの習慣性の典型的な特性があること指摘し、フェレンツ-フラッツは、人間の行動のオートマティズムのシステムとして習慣の働きを見る。本研究においては、そうしたフッサールの習慣性概念に関わる最近の知見に触れながら、先自我的な受動性の領層において人間の行動を基づける習慣性の機能的役割を特に研究する。とりわけそこで活用されるフッサールのテキストは、『イデー II』、『経験と判断』、『受動的総合の分析』などである。これらの各書、とりわけ『イデー II』では、その中でさえ、様々に異なった文脈で習慣性という術語が登場してくるが、本論文ではこれらの様々なテーマの元に出てくる諸習慣性の根本特性、究極的には「超越論的習慣性」(Hua XV, 341)としての習慣化の根源的役割を探り

⁷ Moran, [2011], p. 60-61.

⁸ 後藤弘志『フッサール現象学の倫理的解釈; 習性概念を中心に』、ナカニシヤ出版、2011年。

⁹ Emanuele Caminada, *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserl Ideen II Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie (Phänomenologica 225)*, Springer, 2019.

つつも、同時にそれぞれのテーマに沿ったそこでの習慣性の個別的な在り方にも着目する。本論文においては常に、顕在性と潜在性、能動性と受動性、理性と衝動といった一種の対立軸が眼差されている。しかし、本論文で明らかにしたいものはむしろ、それらの対立的な諸概念間が混ざり合うまさにその調和的な混成体として、習慣性概念を描くことである。殊に、第三章で言及する、スポーツ運動学等における現象学の活用の場面においては、まさに習慣態としての能力の発達が問われており、そこにおける「学習」と「慣れ」の現象は、自我の努力としての能動的綜合の働きと、それらを水面下で支える、先自我的な受動的綜合の能作が交差するその典型とも言えよう。これらの考察において現れる習慣化の現象は、人間の能力の安定と発展において枢軸となる、まさに中心的な機能として露呈されてくる。

3. 本論文の構成

本論文は三章構成によって成立している。

まず第一章「自我と習慣」においては、『イデーニ I』における「純粹自我」の考察を出発点として、当初現象学的エポケーの対象として考察の俎上から外されていた「習慣」が、如何にして現象学的分析の鍵概念として重要な地位を占めるに至ったかを考察する。その考察の過程においては、当初、現象学的還元を通して「空虚な自我極」として取り出された純粹自我が、実際にはその体験において、「コギト」としての眼差しに収まらない非顕在的・潜在的様相を「地平」として有し、継起する諸体験を生き抜く自我、意識生を生き抜く自我として、具体的な内実を伴って存在する主体であることが明らかにされる（第一章第一節・第二節）。ここにおいて習慣性概念は、「純粹自我の持続的な思念」として、とりわけ純粹自我が自己の内に反省的に見出す一貫した態度や思念などとして特徴づけられ、「純粹自我の所有物」として超越論的に見出されることが示される（第一章第三節）。ここで議論されている「持続的思念」としての「習性 (Habitus)」は、未だ自我の意味付与作用を基調とした対象構成論の内に留まるものではあるが、純粹自我において「習性」という所有物が自己自身の同一性に関する問題として浮上したことが、「発生」の次元へと繋がる重要な契機にもなっていることがここで指摘され、自我の顕在的な意識作用を原理的に要さない、「発生」の場に起源を置く「受動的習慣性」の可能性が指摘される（第一章第四節・第五節）。

続く第二章「受動的志向性としての習慣性」においては、はじめに習慣性概念が、志向性の諸区分に応じて「能動性における習慣性」と「受動性における習慣性」として捉えられることを指摘し、後者の習慣性の分析は過去把持や連合といった受動的志向性の諸能作の分析、すなわち発生的現象学の分析と一体となって進行せねばならないことが論じられる(第二章第一節)。

そこにおいてはまず、自我の反省以前の次元、自我の作用そのものを構成する先構成の次元が存在することが「原意識」の解明と共に改めて開示され、諸体験の持続統一を形成する受動的な能作として過去把持の諸特性が注目される(第二章第二節)。とりわけ、習慣性の形成との関連においては、過去把持の交差志向性(縦軸の志向性)における沈殿化の記述との相関性が指摘され、それこそがまさに過ぎ去った諸体験の統一と留まりを為し、習慣性を形成するための第一の能作として捉えられることが強調される(第二章第三節)。さらに次節においては、連合——とりわけ受動的綜合としての原連合が、自我の対向以前の先構成の次元において、諸体験を取り纏める本質的な規則として考えられ、これが過去把持と同様、習慣性の形成において不可欠な能作であることが示される(第二章第四節)。さらに連合の考察は、類型の形成と類縁的であり、私達の知覚世界がこの類型的世界として捉えられていること、そして、それが二次的受動性としての習慣性の働きとして捉えられることが示される(第二章第五節)。類型の働きは私達の知覚認識を自我の対向以前の先意識的領野において基づけるが、それはさらに、触発や衝動といった動機づけの原現象によって基づけられる(第二章第六節)。そして、これらの動機づけが未来予持的な予期として自我の志向性を根底において方向づけ、自我の可能性の範囲を規定していることが第二章の最後において論じられる(第二章第六節、第七節)。

最終章である第三章「フッサー現象学における習慣性概念の射程」では、能力の概念を中心に議論が展開される。そこにおいてはまず、前章までの議論が振り返られ、フッサーの習慣性概念が、自我の全経験を通底し、先自我的次元において自我の活動を方向づけていることが確認される(第三章第一節)。このことはフッサーが習慣性ないしは習慣性の形成を人間存在の本質として見做している証拠でもあるが、同時にそれは彼の習慣性概念の規定にある種の曖昧さをもたらすものでもある。こうした観点から第三章第二節では、ギルバート・ライルの考察を基軸に、習慣を人間の諸活動における機械的な自動性という、狭義の範囲に確定させようとする議論を批判的に検討し、その試みの困難さを明らかにする(第三章第二節)。そして、それを受けてフッサーの「能力」の概念に議論を進め、フッサーにおいて能力が、動機づけや類型などと共に習慣性という包括的概念のうちに含まれていること、自我の自発性すらも、それを可能とする受動的綜合における習慣性の形成と共に発達してきたものであることを明らかにする(第三章第三節)。さらに、第三章第四節では、スポーツ運動学における「コツ」と「カン」の現象学的研究を取り上げることを通して、自我の高次の身体運動を成立させる受動的綜合の積極的役割を強調する。これはすなわち、第一章の最後に示唆された、「受動的習慣性」の生き生きとした具体的事例でもあり、運動学習における「慣れ」が究極的には受動的綜合としてしか生じえないこと、そして、極限の集中力を要する技巧の只中であっても、そうした「慣れ」を通して身についた習慣態としての能力が、受動的綜

合を通して発現することが示される（第三章第四節）。そして、これらの流れを受けて本論の最終節においては、フッサールにとって人間の最も高次かつ創造的な営みである現象学という営為においてですら、そこに習性ないしは習慣性という視野が収められていることを示して論を締めくくる。

第一章 自我と習慣

本章においては、フッサールにおいて習慣性概念が、如何なる現象学的分析を経て、臆見としての習慣、単なる経験的概念としての習慣という枠組みを超えて、超越論的な「構成」に関わる概念として分析の主題となったのかを敷衍していく。フッサール現象学における習慣性概念を特徴づけるにあたっては、それが自我ないしは意識の「顕在性 (Aktualität)」や「能動性 (Aktivität)」に対して、「潜在性 (Potenzialität)」や「受動性 (Passivität)」の領分に属する概念とみなすことはもはやスタンダードな見方であろう¹⁰。「私は能動的であるのみならず、習慣的な自我でもある」(Hua XIV, 378) というフッサールの言明に見られるように、「習慣的 (habituel)」という形容詞は往々にして「能動的」、「顕在的」等々の形容詞とは対比的に使用され、逆に、「受動的」、「潜在的」、「無意識的」等々の言葉と類縁的に使用される¹¹。このような分かりやすい区別は、「習性」ないしは「習慣性」という概念が、自我の顕在的様相とはまったく異なるモードにおいて語られるべきものだという見方を強める。しかしその一方で、フッサールにおいて、潜在性や習慣性といった顕在的な意識様相から隠れた諸領域が、あくまでも彼の志向性分析、「コギトとしての自我」の分析の進捗と共に前面に出てきたことは留意せねばならない。本章の主な目的は、フッサールの習慣性概念が、いわゆるドクサ的な意味を越え、「純粹自我の習性」として——すなわち、現象学的還元を通して超越論的概念として内的に見出されるまでの過程を追い、自我がまさに「能動性と習慣性の極」(Hua IX, 206) として存していることを明らかにすることである。

第一節 現象学的還元と純粹意識

冒頭において差し当たり示したように、一般にフッサールにおいて習慣性の概念は、受動性ないしは潜在性に属するものとして捉えられる。しかしながら当然、フ

¹⁰ その最も典型的にして、よく知られた古典的論文は、ベルクマンとホフマンによる以下の論文だろう (vgl. Werner Bergmann & Gilbert Hofmann, “Habitualität als Potenzialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl“, *Husserl Studies*, vol. 1, S. 281-305, 1984.)。

¹¹ とりわけ、その典型例として挙げられるのは、『イデー II』において「動機づけ」の概念を受動的、能動的に区分している第 58 節の記述であろう。そこにおいては、「受動的」、「連合的」、「習慣的」という形容詞がほぼ同義的に使用されている。

フッサールの志向分析において、受動性や潜在性といわれる領野の存在は、最初から自明なものとして見なされていたわけではない。受動性や潜在性といわれる様相——ひいては習慣性の問題は、顕在的な自我の意識作用には還元できない様相として、意識の構成分析の進捗と共に際立ってきたという側面がある。顕在性から潜在性へと分析の主題が移ろっていくその過程——あるいは習慣性の概念が正当な手続きを経て現象学的分析の主題として現れるに至る過程は、フッサール中期の研究にあたる『イデー』第一巻から第二巻の考察の中に端的に見出すことができる。

周知の通り、フッサールは『イデー I』において、現象学的分析の根幹を成す方法として「現象学的還元」と呼ばれる方法的手続きを提唱した¹²。そこにおいて、フッサールは、普段の私達の生活や、通常の学問の全てがそこにおいて営まれているところの臆見的な態度を、「自然的態度」と呼ぶ (vgl. Hua III, §27-30)。フッサールの表現に即せば、この自然的態度において我々は、我々自身の帰属するところの世界を「ひとつの時間的空間的現実として」、「現にそこにあるもの」として「一般定立」しており、世界の実在について素朴に信じている (vgl. Hua III, §29-30)。そして、この自然的態度において事物を体験する際、私達の関心はもっぱらそこに現れる事物に向けられており、通常この意識体験そのものの構造には向けられていない。

現象学的分析を開始するにあたってフッサールがまず着手するのは、この自然的態度において成立している「一般定立」の素朴な遂行を停止し、そこに根付いた「思考習慣(Denkgewohnheit)」（Hua III, 69, 246）を「エポケー」し、「括弧入れ」することである (vgl. Hua III, §31-32)。その意味で、現象学的還元と習慣化はまさに反対の性質を持ち、シーツ・ジョンストンは、「現象学を行う際に…私達は馴染みのあるものを奇妙なものにするだけではなく、その一部を習慣から切り離すことによって、つまり括弧入れすることによって」現象学的還元は遂行されるのだとする¹³。そして、その上で、この定立それ自身が成立するための「構成」の問題を、意識の

¹² なお、本稿でいう「現象学的還元」は、後年、「超越論的還元」と呼ばれるものと同じものを指している。「還元」の概念はフッサールの草稿において幾度も繰り返し議論されており、たとえば1920年以降、フッサールは「還元」について複数の異なった仕方を模索しているが、それらはどれも最終的に超越論的還元へと収斂するものとして捉えられる (vgl. Hua VI, 177ff.)。スミスによれば、この複数の還元とは、「超越論的現象学を行う上での異なった方法ではなく、超越論的現象学へと入っていくための…異なった方法」である (cf. Arthur David Smith, *Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge, 2003, p. 54)。その意味では、自然的態度における定立の徹底的なエポケーという、現象学的還元ないし超越論的還元の核心的な性格は年代を経ても一貫されていると考えてよい。

¹³ Maxine Sheets-Johnstone, "On the Origin, Nature, and Genesis of Habit", *Phenomenology and Mind*, pp. 96-116, 2012, p. 96.

本質構造と照らして考察の対象とすることを論ずるのである。現象学的還元は、まさにこの定立によって成り立つ世界を「括弧に入れ」、同時に、既存の諸科学の諸説や、それに基づく自然主義的態度を遮断する。そうして徹底的に還元されていった先にも残る現出そのものの構成ないしはその構造を、志向性分析によって明らかにすることが、『イデーⅠ』の大きな目的である。

現象学的還元について明言された最も古い記述が1905年の「ゼーフェルト草稿」に見出せることは、既に複数の論者によって指摘されていることである¹⁴。そこにおいてフッサールは、「個体化」を巡る問題との関連の中で、「茶色いビール瓶」という知覚対象についての現象学的分析を展開している (vgl. Hua X, 237ff.)。そして、そこで現象学的還元は、「知覚において与えられているものに制限する」(Hua X, 238f.) という手続き、「当該の現象において、単に思念されているだけで、与えられてはいない全てのものを取り除く」(Hua X, 238) 手続きとして言及されている。榊原の指摘する通り、「〈体験の実的成素を超えた一切の理論的前提・仮定を排除し、体験の実的成素に関してだけ純粋に記述しようとする手続き〉」¹⁵は、1901年の『論理学研究』第二巻の序論においても既にその萌芽を見出せるが、この「ゼーフェルト草稿」における記述は、それが「現象学的還元」として初めて明示化され、その具体的な使用例が見出せるものになっている¹⁶。

上記の「ゼーフェルト草稿」の引用においても示されているように、現象学的還元は、実際の体験において実的には表れていない成素、たとえば「自然的態度」において素朴に入り込んでしまっている一切の前提や信憑等を取り除き、現にいま意識に現れているものを純粋に取り出そうとする試みである。そして、フッサールは、現象学的還元によって導かれるこの「純粋意識」を出発点として、「構成」の問題を分析していく。このことについてフッサールは、『イデーⅠ』において次のように述べている。

¹⁴ 堀栄造『フッサールの現象学的還元』、晃洋書房、2003年、87-92頁。または、榊原哲也『フッサール現象学の生成』、東京大学出版会、2009年、87頁などを参照。また、『論理学研究』期から『イデーⅠ』期までの自我概念の変化に関しては、(Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Springer, 1974) に詳しい。

¹⁵ 榊原, [2009], 89頁。また、堀は、1904/05年にかけての「空想における反省」の分析の延長線上において現象学的還元の着想が為されたと指摘している (堀, [2003], 第三章第二節、特に82頁を参照)。

¹⁶ 堀は、フッサールの現象学的還元は抽象論としては一般に知れ渡っているものの、その具体的操作および活用の方法については究明が不足していると指摘している (堀, [2003], 3頁)。そして、その上でこの「ゼーフェルト草稿」における、知覚の分析—対象の同一性についての時間意識の問題——と直結した還元の記述の重要性を強調している (同書第三章、特に第三節を参照)。

「[現象学的還元によって] 私達は、実際には何も失っていない。むしろ、私達は、絶対的存在全体を獲得したのである。この絶対的存在は、正しく理解されるならば、すべての世界的な超越物をそれ自身の内に含んでおり、それらを各々の内において“構成する”ものである」(Hua III, 107, §50)

ここで「絶対的存在」と言われているものが、すなわち純粹意識として捉えられるものである。現象学的還元における「エポケー」は世界の存在を否定することを意味せず、世界の存在に対する信念は、その妥当性を保留されつつも維持される。そしてその還元の結果得られるものが、心理学的意識と対比される「純粹意識」の領野である(vgl. Hua III, 30-32, 60)。この純粹意識は、何も書かれていない白板のような空虚なものではなく、その意識体験において与えられる限りでの世界を志向的相関者として伴う充実の場として捉えられる。そして、フッサールはその構造を、「ノエシス」と「ノエマ」という相関概念を用いて分析していくのである。

体験流としての純粹意識の実的な構成層は、感覚内容と、それを「生化(beseelen)」して対象を現出させる「意味付与(Sinngebung)」の層とに区分される(vgl. Hua III, 192)。ノエシスとは、後者における意味付与作用であり、このノエシスの働きによって、それ自体のうちには志向性を持たないと言われる感覚から、具体的な志向的体験が成立してくることになる。そして、このノエシスによって意識の対象として現出してくる志向的相関者がノエマである。現象学的還元とはいわば、この「ノエシス-ノエマ」が生起するその構造そのものを注視する働きであると言えよう。

現象学的還元の徹底した遂行は、志向的相関者であるこの世界内部の諸対象のみならず、ノエシスの遂行者である私自身にも及び、そこから「人間」であるとか、「実在者」であるとかいう臆見を取り除く。しかしながら、たとえあらゆる意味がエポケーに付されたとしても、何らかの作用体験が存在する限りにおいて、そこに居合わせている意識の存在は疑いえない。すなわち、純粹意識は、事物世界の実在や変様に関わりなく存立しうる絶対的な存在としてそこで受け止められ、「それ自身、独立し、完結した一つの存在連関」(Hua III, 105)であると理解される。竹中も指摘している通り、それは、我々が日常において自明視しているあらゆる事物を括弧に入れたとしても残存し続けるという意味で、「我思う故に我あり」というデカルト的なコギトと同等のもの¹⁷である。

純粹意識は、実在的な自然的世界全体を括弧に入れ、遮断した後で初めて開かれ

¹⁷ 竹中正太郎「現実性の現象学」、『大谷学報』94(1)、68-86、2014年、72頁。また、「コギト」の意味するところとしてフッサールは、「“私は何かについての意識を持っている”」、「“私は意識作用を遂行している”」ことを意味すると述べている(Hua III, 73)。フッサールにおいて狭義の「コギト」は、このような顕在性において遂行される作用を意味する。

てくる領野であり、フッサールによれば、「自然の成素ではない」(Hua III, 107f.)とされる。というのも、通常の心理学の対象となる「意識」や「心」が、身体と結び付けられ、自然的態度の一般定立によって「構成」された世界の中に位置を占めるのに対して、そうした「構成」を為すノエシスそれ自体の担い手である純粋意識は、原理的に意味付与作用によって存在するわけではないからである。その意味で純粋意識の領域は、存在論的解釈から「純粋」な領域と考えられ、作用に常に居合わせる「極」としての主観、すなわち「純粋自我 (reines Ich)」の存在がそこで眼差されるのである。しかしそれでは、この作用に常に居合わせる純粋自我とは、どのような性格を持つのであろうか。

第二節 純粋自我概念とその変化

2-1. 『イデーニ I』における空虚な純粋自我

フッサールは、純粋意識において現れる作用体験の本質的特性として、各体験が純粋自我との関係を持っていることを挙げている。すなわち、「全ての“コギト”、際立った意味における全ての作用は、自我の作用として特徴づけられる」(Hua III, 178)とされる¹⁸。私達は、知覚や想起、想像など様々な作用を遂行するが、そのいずれの作用にも「私」という存在は居合わせ、顕在的にそれらに関与している。コギトという形式において捉えられるこれらの諸作用は「自我からそちら[対象]へ」、あるいは対象から「自我へ」(ebd.)という形式をとり、意識において現れる諸体験、諸作用は自我の体験、自我の作用という性格を帯びている¹⁹。純粋自我はこのように、あらゆる意識作用がそこから発せられる主観ないしは「極 (Pol)」として捉えられ、あらゆる意識作用に居合わせている自我とされる。しかしながら、この「あらゆる体験、あらゆる作用に関与する」という純粋自我の特性は、裏を返せば、それらの変様に関係なく、常に純粋自我がそこに存立していることを意味している。純粋自我としての私は、ある事柄を思い出したり、喜んだり、評価したりする。すなわち、私の作用体験はその時々に応じて変転し、移り行く。しかしそれらの諸作用を遂行し、体験している主観としての私は、常に変わりなく同一の「私」であり続ける。それゆえ、純粋自我としての私は、「諸体験のあらゆる現実的および可能

¹⁸ また、同様に、『イデーニ II』においても純粋自我について以下のように述べている。「私は“思惟する(cogito)”。すなわち、私は知覚したり、何らかの様相において表象したり、判断したり、感じたり、意欲したりする。しかし、これらの諸体験において、私は私を同一のものとして、すなわち諸作用と諸状態の《主観》として眼差すのである」(Hua IV, 97)

¹⁹ また、『イデーニ II』においては、自我がある対象に関心を持つと、自我が対象に惹きつけられるという仕方で、対象の方からの「反射光線」が自我の方へ返ってくることもあるとフッサールは述べている (vgl. Hua IV, 98)。

的な変動と無関係に絶対的に同一のもの」であり、「内在的場面の内なるひとつの超越物」であると捉えられるのである(vgl. Hua III, 124)。

「作用体験の主観」として見出された純粹自我は一見、本来的には諸作用と切り離して考えられるものではないように思われる。しかし先述したように、作用体験がどのように移ろっても「絶対的に同一のもの」(ebd.)であるがゆえに、純粹自我はその内容として語りえるものを何も所持しないとされる。

「自我の“関係の仕方”や“行動の仕方”を除けば、自我は本質構成要素という点では完全に空虚であり、開示されうる内容を全く持たない。すなわち、それは純粹自我であるという以上のことは語りえない」(Hua III, 179)

ある事柄に対して喜んでいても、悲しんでいても、その作用体験の主観はその体験とは関係なしに同一の自我である。したがって、自我がその都度体験している喜びも悲しみも、その自我を構成している本質的な成素にはなりえない。このように捉えられる純粹自我は、心身を所有した主観としての実在的自我とは一線を画している²⁰。諸作用や諸状態の主観として常に見出される純粹自我は、「それ〔純粹自我〕を懐疑する際にも、懐疑している主観として再び必然的に見出される」(Hua IV, 103)と述べられるように、その存在を疑うことは不可能である。それは意識の作用側の主観として現象学的還元によって明らかにされる自我であり、むしろ現象学的還元という意識作用をまさに遂行している主観として見出される自我でもある²¹。フッサールは後年の『デカルト的省察』でも純粹自我について論じているが、この点は以下に示すように共通している。

「私が自己をこの生の全体の上に据え、素朴に世界を存在するものとして捉える存在信憑の遂行を全て停止し、その眼差しをこの生それ自体、世界について

²⁰ シュッツは、フッサールが『イデー II』において、自我概念を三種に分けて捉えていると指摘している。すなわち、(a)現象学的還元によって見出される「純粹自我」ないしは「超越論的自我」、(b)物理的ないしは心理学的な「実在的自我」、(c)日常的な世界を生きる「人間・自我」の3つである。これらの自我概念の区別は、そのまま(a')現象学的態度、(b')自然主義的態度、(c')自然的態度の各段階において捉えられる「私」であるとも解釈できよう(cf. Alfred Schütz, "Edmund Husserl's Ideas, Volume II". *Philosophy and Phenomenological Research* 13. 3, pp. 394-413, 1953, p. 399)。

²¹ 佐藤はこのように捉えられた純粹自我は「絶対的に省察する主体としてある」と述べ、竹中と同様、純粹自我をデカルト的なコギトの我(ego)として捉えている(佐藤幸三「フッサール現象学における純粹自我と超越論的自我」、『思想論叢』第26号、13-24頁、2006年、15頁)。

の意識に対して向けるとき、私は自己を私の思惟すること (cogitationes) の純粋な流れを伴った純粋な我 (ego) として捉える」(Hua I, 60f.)

佐藤は、この純粋自我の定立によって、「自我の眼差しを外的に経験されるものから自我自体へと向けることが可能になった」²²と指摘している。すなわち、徹底的な現象学的還元によって純粋化されたからこそ、正当な権利を持って自我それ自体が現象学的分析の主題に成りえたということである。

作用の主観としての純粋自我は、そこに属する体験流と純粋自我それ自身を対象として持つ。とはいえ、純粋自我は、他の諸対象と同様の仕方で自己自身を対象にできるのではない。先述のように、フッサールは、『イデー I』において、私達は純粋自我を実際の諸体験の成素としては見つけられないことを指摘している (vgl. Hua III, 123)。純粋自我は、諸体験の中ではなく、諸体験を眺める「眼差し(Blick)」、ないしは「自我光線(Ichstrahl)」の起点にあるものとして、反省的に捉えられる存在であり、実的な内在である体験に比して「超越物」として捉えられる(vgl. Hua III, 124)²³。それはさながら、自分自身の眼が、自らの眼差しの中に入ることがないのと類比的である。眼差しの起点である自我そのものは、その視界に映るものの変化に関わりなく存在し続け、同一のものであり続ける。私達は、意識作用が様々に変転したとしても、その変転に応じてその都度、別個の私が現れてくるとは捉えない。敷衍すると、純粋自我はあらゆる作用に居合わせてはいるが、その作用の変化とは関わりなく常に存続し続ける主体であるという点で、体験流における主観側の「極」であるのだ。そして、ここには純粋自我の、「個性を持たない、空虚な極」という存在様式が垣間見られる²⁴。

²² 佐藤, [2006], 14 頁。

²³ 「体験の内に見出せない」というこの性格は、フッサールが『論理学研究』において純粋自我を批判的に見た大きな理由だが、田口は、これは後にフッサールが現象学的所与性の範囲を拡大することで承認されることになったとして次のように述べている。「フッサールは「現象学的」所与性をもはや対象と体験とに、——コギタータとコギタチオネスに——限定せず、まったく新たな種類の所与性を「現象学的」所与性として承認しているのである。それは、対象的な経験的自我とも同一視できず、実的な体験へと還元することもできないような所与性である。…純粋自我がこのように「眼前に見出せないこと」は『論理学研究』では批判的に言及されたのであるが、これがいまや純粋自我を特徴づける重要な規定へと転化される」(田口茂『フッサールにおける原自我の問題』、法政大学出版局、2010年、90-91頁)。

²⁴ ベルクマンとホフマンは、『イデー I』においても自我と経験の不可分性は語られていなくはないが、その記述は限定的に留まると評価している。フッサールが『イデー I』で強調しているのは基本的に、あくまで「内容を持たない空虚な自我極」としての純粋自我であると彼らは評価する(Bergmann & Hoffmann,

また、純粹自我の特徴として、純粹自我が必然的に居合わせていると言えるのはあくまでもある「作用」²⁵内でのことであり、現象学的に記述しうるのは純粹意識の領域から直接的に取り出せる限りの範囲であることを確認する必要がある (vgl. Hua III, 160f.)。『イデー I』においてフッサールが基本的に考察の主題としているのは、原則的には「コギトとしての自我」であり、「体験流に属する諸々の主観」としての自我である。したがって、純粹自我がその光を向けることが可能なのは、意識のあらゆる場所ではなく、個々の顕在的な諸作用においてのみであるとされる (vgl. Hua IV, 107)。

「意識の本質には、どの作用もそれぞれに“暗い”地平を持っており、どんな作用遂行も、自我が新たな作用の方向に向かえば、暗闇に沈むことが不可避に属している」 (ebd.)

フッサールは、この箇所では、非顕在的な様相において純粹自我が如何なる様相を示すかについて慎重に判断を保留している。というのも、純粹自我としてフッサールがここまで規定してきたものは、「朦朧とした自我」²⁶というような、自我が働いている自覚を伴わないような曖昧な性質を持ったものではなく、あくまでも「コギト」という顕在的な意識層において明瞭に見出せる自我だからである。

このように意識の顕在的な部分にのみ見出せる作用の極、そして空虚な極として規定された純粹自我は、かなり限定的なものであるという印象を私達に与える。これは純粹自我という主体性の概念が導入された『イデー I』そのものが、基本的には静態的な分析に留まっていたことにもその一因があるだろう²⁷。しかし、以下に見ていくように、フッサールの構成分析に時間性的問題が入り込み、後年の発生的分析の萌芽が感じられるような箇所になると、にわかにその規定は揺れ動くことになる。しかもそれは、後年の『イデー II』においてだけではなく、『イデー

[1984], S. 281)。

²⁵ フッサールは、「全ての作用においては、注意深さという様態が支配している」 (Hua III, 77) とする。すなわち、作用 (Akt) とは、自我の眼差しにおいて顕在的に把握されている意識様態における働きであると考えられる。

²⁶ 『イデー I』には、この朦朧とした自我と対応するように「覚醒した自我 (waches Ich)」という語が出てくる。フッサールは、これを「体験流の中で、コギトという特有の形式において、連続的に意識を遂行する」自我として規定している (vgl. Hua III, 73)。

²⁷ 柳沢は『イデー I』におけるフッサールの対象構成論は、基本的には『論理学研究』における統握図式と変わらないと指摘し、その難点を対象側、主体側の二重の観点から批判している (柳沢有吾「フッサールにおける、自我、人間、世界:『イデー』をめぐって」、『実践哲学研究』第10号、43-55頁、1987年、44-46頁参照)。

I』においても既に見受けられる傾向である。そして、この純粋自我の規定の揺れ動きが後に、習慣的な自我やモナドといった新たな主体概念や、その構成の場面へとフッサールの考察の目を向かわせることとなる。

2-2. 純粋自我と諸体験の相互関係

これまで述べてきたように、あらゆる諸作用に居合わせながらも、その体験から独立している純粋自我は、意識作用や、その相関者である意識内容がどのように移ろい、変様したとしても、なんら影響をこうむることなく、同一の自我として存在し続けるとされる。とりわけ『イデー I』においては、「それ〔純粋自我〕は、開示されるような内容を全く持たず、それは純粋自我であるという以上のことは記述されえない」(Hua III, 179)と言われるように、純粋自我は体験の内実から独立した「空虚な極」として位置づけられるのみである。『イデー I』では主にノエシス-ノエマの構造の分析に重きが置かれ、基本的に静態的な分析に留まっているため、構成主体としての純粋自我それ自体について精緻に分析されることはなかった。しかし、純粋自我についての考察は、『イデー II』において改めて本格的に取り上げられ、そこで大きな転回を見せている。すなわち、そこで論じられているのは、純粋自我それ自体の構成の問題である。

『イデー II』においてフッサールは、「純粋自我は、根源的及び獲得された性格的素質、能力、性向などを持たない」(Hua IV, 104)というように、「空虚な純粋自我」という以前からの性格を残しつつも、同時に、純粋自我を作用や体験流から区別することは、「やはり抽象的な区別でしかない」(Hua IV, 99)と捉え直している²⁸。そこにおいてフッサールは、意識体験には、「一方の側には自我極が、他方の側には対象極としての客体がある」(Hua IV, 105)としながら、「〔純粋〕自我は全意識生の放射中心であり、入射中心である」(ebd.)と規定を加えている。すなわち、純粋自我は諸体験から孤立した自我でもなく、また、意識体験を一方向的に動かす絶対的な一者として存在するわけでもない。フッサールは、純粋自我と対象の関係は双方向的なものであり、純粋自我が対象によって「受動的」に「動かされる」場合もありうると考察している²⁹。そして、フッサールは、そこにおいて以下のように論じるのである。

²⁸ 『間主観性の現象学』においてもフッサールはこれと同様、「〔その自我は〕純粋な極ではない。それは抽象化されたものでしかない」(Hua XIV, 541)と強調する。

²⁹ この部分の記述における「受動的」とは、いわゆる無意識的な志向性としての「受動性/受動的志向性」を意味しているのではなく、単純に対象に対して受け身的であることを表していると考えられる。

「自我は常に対象に向かっているが、ある特別な意味において純粹自我が発する自我光線が対象へと向かうと、その対象からいわば反射光線 (Gegenstrahl) が返ってくることもある」 (Hua IV, 98)

フッサールがそこで例に挙げるのは、何かを欲求する、あるいは嫌悪するという事例である。自我が何かを欲するとき、純粹自我からそのような欲求の「自我光線」が対象に向かっている例えられようが、同時にこの事態は、自我がその対象に「引きつけられている」とも記述しうる。自我は対象から発せられるその一種の引力に対して、そのまま従うこともあれば、逆らうこともある。すなわち、「私が能動的に“自分を”動かす場合もあれば、そうでない場合もある」 (Hua IV, 98) とされる。あるいは、フッサール自身も述べるように、たとえば悲しみを受動してはいるが、同時にその悲しみを抑制しているという複合的な状態もありえるだろう。いずれにせよ、ここで描かれている純粹自我は、単なる作用の発出点としてあるだけでなく、対象から触発を受け、ある場合にはそれによって別の対象へと「方向転換」を行うといった、体験の受け手としての性格が強調されているのである。

純粹自我とその対象の志向的關係は、単に純粹自我が意識作用を通して対象に向かうという一方的なものではなく、対象の側から働きかけられて純粹自我がそれに応じることもある双方向的なものとしてここでは捉えられている。このように見た場合、純粹自我は、体験流から切り離されたものとして捉えることは決してできない。というのも、作用の入射点である純粹自我は、まさにその光線を受け止めたことによって、それに相応した作用を放射するものと考えられるからである。作用の放射点である純粹自我が体験流と具体的な關係を持たないことには、対象との双方向的な關係は原理的に確保しえない。

このことからフッサールは、冒頭で述べたように純粹自我を作用そのものやその体験流から切り離すことは一種の「抽象」であるとしている。純粹自我は諸体験や、自己の「生 (Leben)」から、切り離すことはできず、逆にこれらの諸体験もまた、「自我生の媒体としてしか考えられない」のである (vgl. Hua IV, 99)。ここに至って純粹自我は、体験流から切り離された傍觀者としてではなく、「自我生 (Ichleben)」を生き抜くその当事者、諸体験の担い手としての性格を色濃くしている。そして、諸体験は、「その自我の体験」としてみなされるのである。

ここで重要なのは、純粹自我とその対象の双方向的關係は、純粹自我の為す体験の連続的推移という、体験の継起性の問題をも内に含んでいることである。そして、この意識に内在する時間的連続性の出現と共に、体験の担い手たる純粹自我の規定にも大きな転回が加えられる。すなわち、フッサールは、ここで純粹自我を、「自由に、とはいえ対象に引きつけられながら、諸作用を連続して行う」主觀として捉

え(vgl. Hua IV, 98f.)、純粹自我を「関係づけ、結合する主観」、「主語と述語を措定する主観」、「前提と結論を措定する主観」として新たに規定し直すのである(vgl. Hua IV, 99)。

ここにおいて、純粹自我はテーマの連関を統括し、「一つの理論的関心の枠内で主題を保持する」主観として捉え直される(ebd.)³⁰。そして、この純粹自我の新たな規定が、本稿の主題である「習慣性」を担った自我の考察へと繋がっていく。というのも、議論を先取りする形になるが、純粹自我の習性ないしは習慣性とはまさに、この主題(Thema)を思念として持続的に保持し、自我の活動に一貫性を与えるものとして目されるからである。しかし、その考察は次節に譲るとして、いま暫くは純粹自我と諸体験の関係の構造について見ていこう。

2-3. 純粹自我の体験における顕在性と非顕在性

前項では、対象との相互的關係という視点から純粹自我の体験の継起性について述べたが、このことは自我の顕在的な体験内、ないしは顕在的な諸体験間の継起性として捉えられよう。しかし、諸体験の構造に目を向けたとき、そこでは「“コギト”という形態を持つ特殊な意味での諸作用を遂行する自我」に還元しきることのできない体験の場面が自ずと浮かび上がってくる(vgl. Hua IV, 99)。すなわち、純粹自我と非顕在性ないしは潜在性との関係は如何なるものか、という問題である。

フッサールは、これに関連して、顕在的なコギトが遂行されていない間も純粹自我が持続するかどうかについては慎重に留保しなければならないと前置きしつつ、「個々のコギトが顕在的でなくなるのと同様に、純粹自我も何らかの仕方で非顕在的になりうる」(ebd.)と論じている。フッサールは、自我の作用が顕在的になる場合には、「自我はいわばそれらの作用のうちに登場し、顕現して、顕在的に生き生きと機能し、顕在的に放射光線を投射して対象に向かっている」とする一方、自我が非顕在的な場合には、「何かに顕在的な眼差しを向けることもなく、顕在的に経験したり受け入れたりすることもない」と論じる(ebd.)。いわば、自我とその作用の「顕在/非顕在」は並行し、作用が非顕在的であるとき、自我はそこで活動を停止し、秘匿されているとみなされる。

ところでフッサールは『イデーニ I』において既に、顕在性と非顕在性の区別について触れている(vgl. Hua III, 213)。そこにおいては、特別に優遇された第一次的

³⁰ 『デカルト的省察』においてもフッサールは、「体験の同一的な極としての自我」、すなわち純粹自我について、「意識の能動のおよび受動的な主体として、あらゆる意識体験において生き、それを通してあらゆる対象極に関係する」自我として規定しているが(Hua I, 100)、『イデーニ II』における上記の純粹自我の規定はこれに繋がるものであると言える³⁰。ここにおいて純粹自我は、あらゆる意識体験を生き抜く自我として、さらには、自我の行う様々な活動における「自由な意志の主体」(Hua IV, 98)として考えられる。

な注意の契機と、「僅かに、未だなお副次的に注目されているにすぎない」二次的な注意の契機から区別された、「私達が端的に不注意と呼ぶもの、いわば死んだ意識行為の様態」として非顕在性という様態が述べられている(ebd.)。この記述からは、「顕在性/非顕在性」の境界を作るものとして、「注意」という働きが基軸とされていることが一見して読み取れる。しかしそれでは、注意とは如何なる意識様態としてフッサールに捉えられているだろうか。

フッサールは注意について『イデーニ I』の第 35 節および第 92 節においてその性格を規定している。ここにおいては特に注意の特性として「①対象の顕在化」、「②主観性という性格」の二つを取り上げ、フッサールの注意の概念を見てみよう。

① 対象の顕在化

まずフッサールは、「あらゆる諸作用においては、注意深さという様態が統制している」(Hua III, 77)と述べている。注意の最も端的な働きは、ある特定の対象を特別に優遇して顕在化することである (vgl. Hua III, 213)。逆に言えば、諸々の対象的契機はその全てが常に顕在的に把捉されているわけではなく、注意が向けられた対象の周囲には、注意が向けられていない対象が非顕在的に伴われている。そして、注意の変化に応じて、それぞれの対象は、自我にとってその都度、顕在的になったり非顕在的になったりするるのである (vgl. Hua III, 212f.)。

したがって、ある同一の対象であっても、ある場合には第一次的に注意され、別の場合にはただ副次的に注意されているにすぎないということが常に起こりうる (vgl. Hua III, 213)。例えば、机に置かれた紙を知覚している際、その紙にのみ注意が焦点化されているならば、そこでは紙のみが顕在的になっているのであり、その他のペンやインクなどといった諸現出は(少なくとも相対的には)非顕在的であると言えよう³¹。フッサールは注意を光の放射にも例えるが、この光の陰影が、その対象の現出の様式を変えるのである(vgl. Hua III, 213)。純粹自我の「眼差し」や「思念」等々の変化は、この注意の諸様態として解釈され(vgl. Hua III, 211)、あらゆる作用遂行、顕在的な態度決定は、自我がそれに対して向けた「積極的注意」を前提とし、内包しているとされる (vgl. Hua III, 214)。注意の変化は単にノエシスの変化のみを意味するのみではなく、自我がいま現に直面する体験全体の変化を

³¹ これに関連した注意の性質の一つとして、「ノエマ的内容の不変様」というものが挙げられる。本文にあるように、注意の配分が変動すれば、これに応じて、ノエマ全体が変様する (vgl. Hua III, 212f.)。換言すれば、注意に基づく顕在性は、「同一のものとの所与性の形式の必然的な様相」として、ノエマ全体に関わる (vgl. Hua III, 213)。とはいえ、注意は、知覚や想起などと同列に並ぶような、固有の意識作用ではないことに留意する必要がある (vgl. Hua III, 75)。注意の機能はあくまでもノエマ的契機を顕在化するだけであり、ノエマの「内容」そのものを変化させるわけではない。

原理的に為すのである。

② 主観性の性格

第二に注意は、「主観性という性格」を持っている (vgl. Hua III, 214f.)。注意は常に、「私」のものであるというところにその特性がある (vgl. Hua III, 214)。フッサールはこの「私」を、「”覚醒した”自我」、「コギトという特有の形式において連続的に意識を遂行する自我」として際立たせている (vgl. Hua III, 73)。この「コギト」とは、第一次的な強い注意を伴う意識の働きを指すが、すなわちそれは、顕在的に対象を捉える強い自覚を伴った意識の働きであると言えよう (vgl. Hua III, 73, 75)。こうしたコギトは、「私は思考する」、「私は知覚する」というように、「覚醒した」自我の意識作用として刻印されている (vgl. Hua III, 70, 178)。換言すれば、強い注意を伴った顕在的な様相には、常に「主観性の性格」が明確に認められることになる (vgl. Hua III, 214)³²。作用とは、私の作用にほかならず、顕在的な作用体験とは私の体験である。

上記のように、注意作用と顕在性は不可分に結びついている。顕在的な対象、あるいは顕在的な様相とは、注意の働きを受けて対象化された諸契機ないしはその様相と言うことができる。そして、この顕在性は、注意が帰属する先である「覚醒した自我」という自己意識を伴った状態において成立するものである。

しかし他方で、私達の種々様々な顕在的な体験は、その周囲に非顕在的な様相を常に伴ってもいる。注意の移行とは、それまで注意の優遇を受けていなかったものが、注意を受けるようになることであり、その意味では、そこでは非顕在的な対象の存在を前提としている。フッサールは、これについて、「顕在的な体験は、非顕在的な体験の“庭 (Hof)”に取り囲まれており、体験流は顕在性のみで成立しているのではない」(Hua III, 73)と重要な指摘を行い、こうした文脈において、「背景」や「地平」等々の、後期の発生的分析にも繋がる鍵概念を導入している。

「顕在的に知覚されたものは、未規定の曖昧に意識された地平によって、一部は浸透され、一部は取り囲まれており、…決して完全には規定されえないような地平が、必然的にそこに広がっている」(Hua III, 57)

「知覚されるものは全て、ある背景をもっている。紙の周囲には本や鉛筆やインク壺などがあり、それらもある仕方で、やはり“知覚されて”いる」(Hua

³² とはいえ、後述するように、注意の弱い副次的な意識作用も、「覚醒した」自我のものとして際立たせられずとも、広い意味での自我への帰属性をもっていると考えることは可能である (vgl. Hua III, 214f.)。

III, 71)。

注意され、顕在化された紙に比して、その周囲にある諸々の事物は非顕在的であり、これら非顕在的な事物は、知覚における「庭」ないしは「地平」を成している。カミナーダによれば、この「庭」は、単に視覚の中心から逸れた末端（視覚の縁）というだけの意味を示しているのではない。それは、私達が目や頭や、ときには体ごと動かして見ることが可能なような、「中心的な視野の眼差しの枠ないしは遊動空間 (Spielraum)」³³として捉えられる。また、クリオウコフは、この地平という概念は元来、「隠れ潜んでいる顕在性という意味において、可能的な潜在性を既に前提としている」と指摘している³⁴。すなわち、自我の作用は、今まさに顕在化されている対象のみに留まるものではない。非顕在の様相は、自我の作用が自由に移ろいゆくための可能性の圏域、顕在化する可能性を常に内に秘めた「潜在性」として「先構成」されているのである³⁵。

フッサールによれば、「コギト」とは「公然と露呈された志向性」であり、志向的体験という概念は元来、顕在性と潜在性の対立を前提としている (vgl. Hua III, 235f.)。しかし、体験の流れに即して考えた場合、この顕在性と潜在性の実態は、コギトの注意の移行に伴って互いの領層を入れ替え合う、流動的なものとして捉えられるものである。純粹自我についての当初の記述は、この「コギト」という特別な顕在的体験についてのものだったが、上記のように自我の体験流には、「コギト」の意識においては未だ捉えられない潜在的な様相が一般的な背景を成している。たしかに、「そうした諸体験はもちろん…際立った自我への関係を欠如している」と指摘されるものの (Hua III, 160, vgl. Hua III, 69)、こうした背景的な知覚や潜在的な諸体験は、自我と顕在的に関係する可能性を内に含んだ領野としてそこにあるのであり、それゆえにこの潜在的な諸体験もまた、自我に属する「その自我の意識背景」、「その自我の自由な領野」という性格を持つのである (ebd.)。

ここでの考察の対象としてフッサールが意識背景として主に挙げているのは、潜在的な知覚領野である (vgl. Hua III, § 35, § 84) 意識の表層に顕在的に浮かび上がってくる対象は、自我の注意の対向を受けて際立つが、実はそのとき同時に、

³³ Vgl. Emanuele Caminada, *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserl Ideen II Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie (Phänomenologica 225)*, Springer, 2019, S. 16.

³⁴ Vgl. Alexei Krioukov, *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*, ibidem-Verlag, 2004, S. 83.

³⁵ この「先構成 (Vorkonstitution)」については特に第二章において詳述されるが、それは自我の能動的綜合としての作用遂行の末に構成されるのではなく、自我の対向以前の受動的綜合の次元における先述定的な構成次元を示している。

多種多様な諸対象もまた、「対象的な背景」として暗黙裡に意識されており、直観的統一を成して純粋な本来の対象（コギトの対象）と合流している。いわば、コギトとしての純粋自我の注意の対象は、あくまでも多種多様な諸現出とその綜合のなかの一部分にすぎず、その他の諸現出にもまた、純粋自我の眼差しが向けられる可能性が属していることになる。たとえばそれは、机上の紙に注意を焦点化したときの周囲の文房具にも例えられるし、あるいはまた、教室にいる人間にとっての廊下にも例えられるかもしれない。壁や扉によって閉ざされた教室にいる人間の知覚には、直接には「教室」という一定の閉じられた空間内の現出しか与えられていない。しかし、窓の向こうに外の景色が広がっているように、視覚的に区切られた壁の向こうに廊下があることを私達は暗黙裡に前提としているし、今いるこの教室も、そうした空間的な文脈を伴って私達に与えられている。だからこそ、子供達は終礼の鐘と共に無造作に扉を開け、教室の外へと躊躇いなく駆け出していけるのである。もしも非顕在的な様相が私達にとって潜在的な地平として与えられていなければ、私達は扉を開けるたびに、無限の暗闇に足を踏み出していくような緊張を覚えねばならないだろう。フッサールは、「全ての知覚されるものは、ある経験の背景をもっている」（Hua III, 71）と述べる。ここで問題となっているのは、それらの背景的な事物が空間的に実在しているかどうかということではなく、むしろ「精神の眼差し」を自由に向け変えることのできる可能性の圏域として、すなわち「意識の庭」として広がっていることである（vgl. Hua III, 72f.）。「体験流は決して顕在性からのみ成立しうるものではない」（Hua III, 73）のである。

この非顕在性ないしは潜在性の他の例としては、何らかの信念や定立、欲求等々が「萌しかけている」ということが挙げられている（vgl. Hua III, 263, § 115）。ここにおいてフッサールは、顕在性の背景を成す体験について、顕在的な純粋自我のコギタチオにおいて遂行されておらずとも、それが背景の中ですでに動き始め、登場することがありえるとしている³⁶。この「萌し」——たとえば「怒り」の感情——は、未だ背景的に留まっている段階においても、それが「ある事柄についての怒り」であるという志向性の根本性質は備えている。たとえ、その怒りが未だ自我にとって顕在的でなくとも、その怒りが何かしらの事柄に対しての怒りであることに変わりはない。それゆえに、「私は思惟する」という顕在的な様相に限局される「コギト」という形式は、この潜在的な構成の場面をも貫いている「志向性」という本

³⁶ また、逆様に、注意による顕在化を受けて遂行されていた諸体験が、注意の移行と共に「遂行されていない諸体験」へと移り、「以前のコギト」として自我の意識から遠ざかっていくことも当然考えられる（vgl. Hua III, § 115）。しかし、それらは消失したのではなく、その体験現存在の仕方が変様されたのだと捉えられている。この箇所ではそれ以上のことは詳述されていないが、ここには諸体験の過去把持への沈み込みという領域が既に入り込んでいる。

質的特性に対して、より特殊な様態であると捉えることができる (vgl. Hua III, §84)。ここにおいて「志向性」という概念はいまや広義に理解され、そこには、顕在性のみならず潜在性をも含まれることとなる。それゆえにフッサールは、志向性について、「顕在性という特殊な様相において“遂行されて”おらずとも、既に“背景”において“動いている”(Hua III, 189)と指摘するのである。フッサールは、こうした作用遂行における潜在的領野の考察を受けて、『イデー I』の第 115 節のテーマとして「作用概念の拡大」を掲げている。彼のこの試行は、フッサール自身が当初規定した「作用(Akt)」概念が、「注意深さという様態が統制している」(Hua III, 77)ものであることを考えれば、いささか概念的な混乱を招くものである。とはいえ、フッサールがこの時期すでに体験の構造を、コギトの顕在的様相においてのみ捉えるに留まらず、潜在性の領域にその視線を向け、自我が注意する以前の非顕在的様相において既に何らかの構成プロセスが働いていることを自覚していた事実は、フッサールの思索の流れを押さえる上では有意義なものとなろう。

このように『イデー I』時点においてもフッサールは、純粹自我の「コギト」という性格から逸脱した体験の層を既に眼差していた。そして、この問題意識は、『イデー II』において更に先鋭化することになる。フッサールはそこにおいて、非顕在的な様相があいだに差し挟まったとしても、純粹自我がその都度突然に出現するわけではないと強調するのである (vgl. Hua IV, 99)。そこにおいて起きているのは、純粹自我と対象との関わり方に現象学的な変化が起きたということであり、純粹自我の自己同一性はそのまま保持されている。このことは、非顕在的な様相においても純粹自我が何らかの仕方で存続していることを示唆しており、それは既に従来の「コギトの主観としての純粹自我」という解釈を超え出ている。フッサール自身、そうした難点を意識しながらも、「特殊な無意識ないしは秘匿状態の段階にある自我も無ではなく、空虚な潜在性でもなく、自我が顕在化している諸現象へ現象が変化するための諸現象の構造の契機であると言えるのであり、また、そう言わざるをえないのだ」と論じる(Hua IV, 99)。この観点からすると、純粹自我の関与する範囲は、当初の規定から想定されるような、顕在性のみに限局されるものではないことになる。そして、この非顕在的様相ないしは潜在的様相が純粹自我の諸活動において持つ積極的価値は、次節で述べる純粹自我の習慣性としてさらに明らかにされることになる。

第三節 純粹自我の持続的思念としての習性概念

前節で論じたように、当初、空虚な非時間的存在者として狭義に捉えられていた純粹自我は、その体験の実相の分析を通して、フッサールによって新たに見直されている。それは空虚な匿名的意識においてただ作用に居合わせているだけの主観で

はなく、その作用体験を「自己の体験」として受け止め、そして非頭在的様相を可能的な潜在性の「庭」ないしは「地平」として所持した自我である。純粹自我は諸体験の継起や変化をその意識体験の内に持っており、そしてこのことは、純粹自我それ自体に時間的存在という性格が付与されることにも繋がってくる。そしてここで問われるのが、生き生きと流れる諸体験の中で、純粹自我が同一の自己として己を把握するのは如何にしてかという問題である。

フッサールは、『イデーⅠ』においても既に、体験は三つの様相、すなわち過去、現在、未来という時間様相を持っていることに触れているが(vgl. Hua III, §115)、『イデーⅡ』第28節においてはさらに、同一のコギトのような諸々の統一は全て、それらの根底を成すような多様な意識において構成され、私達が意識や体験などと呼ぶものは、「”内在的時間”の統一として生じる」(Hua IV, 102)と指摘している³⁷。フッサールは、ここにおいて明確に純粹自我を時間的存在者としてみなし、純粹自我は諸々の体験流の統一として構成される自我だとしている。すなわち、純粹自我は自らに固有の内在的時間、ないしはその体験流の統一を担う主体として構成される自我である。このことについて榊原は以下のように論及している。

「純粹自我は本来的には持続するものではなく、コギトにとって分割しえないような一者であり、他のどのコギトにおいても同一の自我である。けれども、各々のコギトがすでに「連続的に時間的な統一」であり、しかも純粹自我がそうした時間的な統一であるどのコギトにおいても同一の自我であるとするなら、コギトの純粹自我もまた、たとえコギトとはまったく異なる仕方ではあれ、何らかの形で「時間的に存在するもの」でなければならないだろう」

38

³⁷ さらに次の節では以下のように述べている。「純粹自我は数的に一個の同一的な自我として“自分自身の”体験流に属しており、そしてこの体験流は“無限の内在的時間の統一”として構成されている。すなわち、同一の純粹自我は、この体験流の統一との関連で統一として構成されているのであり、したがって純粹自我は自分自身が経過していく中で自分自身を同一の自我として見出すのである」(Hua IV, 113)

³⁸ 榊原, [2009], 233 頁及び次頁。純粹自我が時間的な存在であればこそ、自我のその時々状況についても純粹自我の問題系の一つとして捉えることが可能になり、且つまた、純粹自我は、外的小および内的小な状況に依存する心的自我として実在化されるのである。榊原は『イデーⅡ』の原草稿 A の記述を参考に、「純粹自我は、まさにあらゆるコギタチオの同一の主観であることによって、外的小な状況や内的小な状況との関連によって統握され、それによって経験的な心的自我として実在化されるのだ」と述べる(同上)。そして、この経験的な心的自我としての記述可能性を持ったことにより、純粹自我は一種の心の状態という性格を持つも

『イデーニ I』では当初、純粹自我はどのコギトにおいても絶対的に同一の極であるとして捉えられ、一見すると非時間的な存在のようにも思われた。しかし前節で述べられたように、純粹自我とは、その体験流において対象との双方向のかつ継起的な関係を持つ自我であり、さらには、コギトの圏域の及ばぬ非顕在的様相を「地平」や「庭」として所持している主体である。このことは、純粹自我が、過去から未来へと向かう一貫した流れを持ち、顕在化されていない様相を自己の「可能性」として持って生きていることを意味している。そして、こうした文脈に沿って、フッサールはここにおいて、かつての抽象的な「空虚な同一極」という観点とはまったく別様に自我概念を拡張する必要を示唆している³⁹。すなわち、そこで提示されているのは、現実的であるのみならず、様々な意識の可能性、発達の可能性を含んだ、豊かな主体性の概念、モナドである。

フッサールは、『イデーニ II』の第 29 節において、「現実的且つ可能的な、“私は考える”における、同一の自我を伴う様々な意識の所与と意識の諸段階とノエシスの諸形式は、全て一つのモナドに属している」(Hua IV, 111) と述べ、そのモナドの絶対的な意識流の中には、同一の自我が抱く「持続的な思念 (bleibende Meinung)」としての「習性 (Habitus)」が属しているとする⁴⁰。そして、純粹自我の同一性は、私が各コギトに関して私自身を「そのコギトの同一の自我」(ebd.) として反省的に見出すことによつてのみ得られるのではなく、このような持続的な思念もまた、純粹自我の自己同一性にアプリアリに関わるものだとして以下のように論じる。

のだと捉えられることになる。これは後に述べる人格的自我の考察の導入にも関わることである。

³⁹ 品川は、複数の体験流の統一性の保証という観点から、他の自我や自我一般とは異なる具体的な「私の自我」という概念、ひいては自我の個性を形成する習慣性や人格性の概念が導入されなければならなかったのだと解釈している (品川哲彦「フッサールにおける習性の問題」、『関西哲学学会紀要』第 21 卷、関西哲学学会、1987 年、23-29 頁参照)。

⁴⁰ モナドは、『デカルト的省察』において、現実的及び潜在的な意識の全体を包括し、豊かな具体性において捉えられる「我(ego)」であるとされる (vgl. Hua I, § 33)。『イデーニ II』ではモナド概念について詳述されるには至っていないが、純粹自我が内的時間意識による構成を前提とすること、つまり、自我の能動的な作用が働く以前にそれを支える受動的な作用が既に働いていることを示唆している点や、自我の習慣性という自我の自我性の具体的な内実について論じている点などから、フッサールがこの頃には既に、自我を経験的自我や純粹自我としてのみならず、自我意識それ自体の構成をも自己の内に含むモナドとして捉えつつあることが窺える。

「純粹自我の同一性は、私（純粹自我）が各コギトに関して私自身をそのコギトの同一の自我として把握しようということにのみあるのではない。そこにおいてアプリアリに私が同じ自我であるのはむしろ、私が態度取得において、ある一定の意味で必然的に一貫性を実践している（*üben*）限りにおいてである」（Hua IV, 111f.）

フッサールによれば、私達は、ある事柄に対して態度決定をする際、必ず何かしらの持続的な思念、ないしは一つの主題（経験の主題、判断の主題、喜びの主題、意志の主題など）を措定し、以前の私と今の私が同一であると把握するときには、この思念をいまだ保持し、これからも妥当する主題として引き継いでいくことを確かめる。これらの諸主題は動機としても捉えられるが、この動機が同一のものとして継続していく以上、私が以前の私と同一の私であるならば、その態度決定や行動を変えることはない。とりわけ、私が理性的な自我である限りは、ある事柄に対する決断も理性的な仕方で行われるはずであり、その場合の私の決断は「同じ洞察を持ちうる理性的な主観一般がそれぞれに行う決断と同一である」（Hua IV, 112）とされる。

自我の行った判断は、その都度消えてしまう刹那的なものではなく、持続的な思念として一貫して残り、それが自我の以後の諸判断にも影響を与える⁴¹。とはいえ、もちろん、ある主題に対する態度が、あるきっかけを境に変更されることはありうることである。フッサールは、この持続的な思念の変化について、自我は基本的には同一の自我として同じ動機を持ち続けるが、変動する体験流の中で新しい動機が構成されて、その態度が首尾一貫したものでなくなることもありうることを述べている。たとえば卑近な例でいえば、支持政党の変化などもそれに該当しうるし、嗜好の変化——たとえば子供の頃には好まなかった珈琲を、大人になってから好むようになったという場合も考えられよう。そして、そのような自身の変化や成長を実感した

⁴¹ ワグナーは、哲学的に見たとき、「人格(personhood)」と「人格的同一性(personal identity)」は概念的に分離して考えられ、前者がある特定の時点の主体のみにも適応されうる共時的(synchronic)な概念であるのに対して、後者は時間的な広がりがある前提にされている通時的(diachronic)な概念であると論じている。そして、「習慣の実現は共時的に行われるという事実にもかかわらず、習慣は、その生成の可能性のために、通時的な意味での時間を前提としている」と指摘する。無論、ここで私達が今検討しているのは、「人格」という意味を持たない純粹化された自我であるが、その基本構造は変わらない。純粹自我が体験の流れを生きる内在的時間の統一体を持った自我として観取されることによって、初めて習慣性は正当な地位をもって現象学に導入される準備が整ったのだと言えよう(cf. Nils-Frederic Wagner, Georg Northoff, "Habits: bridging the gap between personhood and personal identity", in *Frontiers in Human Neuroscience Vol. 8:330*, 2014)。

とき、私は私自身の変化を感じ取る。いわば、珈琲という主題についての習慣的な態度変更を通して、私は私自身が「変わった」、いわば「別人」(Hua IV, 112)になったと認識するのである。

この記述は逆に言えば、フッサールの考察において、体験流の中で保持された態度決定や確信、すなわち持続的な思念についての自己認識が、自我の自己同一性の核心を担っていることを示している。無論、「珈琲が飲めなかった私」と、「珈琲を好むようになった私」のどちらもが、「極としての自我」という観点から見れば同じ「私」であることに違いはない。しかし、いまやこの「私」が、フッサールにとって、語りうる内容を何ら持たない「空虚な極」として眼差されていないこともまた明らかである。むしろ純粹自我は、「私」のこうした変化ないしは成長の歴史すらも自らの内に統一的に引き受けて、自我生を生き抜く主体としてみなされている。私は過ぎ去ったある時点での判断を今もなお所持し続けているし、その動機が私にとって有効な限り、再想起によって何度でもそこに立ち返ることができる。そして、それを繰り返し私の判断、自分固有の確信として再認することを通して、自己の習慣性を強化し、また、そうした習慣性を備えた自我として、自己の同一性を同時に強化していく。

フッサールのこの「習性的思念」の記述は、日常私達が抱く習慣のイメージのひとつ——たとえば癖やルーティンなどと呼ばれるものとは性質を異にしている。邦訳者の立松が「習性的意見」と訳したように⁴²、ここで言われる”Meinung”としての習慣性は、自我の理性的な主義主張に代表されるような、ある主題についての自覚的な持続的思念として捉えられる。伊藤は、この『イデー II』第 29 節で取り上げられている「習性」の諸例が、「具体的事物の単なる感覚的知覚や感情といった低次の意識作用ではなく、それらに対する……思念や判断といった、比較的高次の作用に限定されていること」に注意を促す⁴³。これらの諸作用は、諸々の態度決定に際して直接に影響を及ぼすものとして自我にとって容易に確認しうるものであり、したがって、ただちに純粹自我の所有物として反省的に見出されるものである。伊藤は、これらの諸作用の特性を以下のように述べている。

「残存する思念や確信といった事態は、身体の所有を前提としないどころか、それを排去した後で我々がいかなる個別的体験を志向的に分析しようとする際にも、それを十全な形で遂行しようとする限り、常に既に成立しているものとして必然的に見出されるものなのである」⁴⁴

⁴² 邦訳『イデー II-I』立松弘孝・別所良美訳、みすず書房、2001年、112頁。

⁴³ 伊藤均「フッサールにおける習性と自我の問題」、『哲学論叢』第19号、37-47頁、1992年、44頁。

⁴⁴ 同上。

このことは、フッサールが『イデー II』第 29 節で考察しているのが、未だ「コギトの主観」としての純粹自我の領域に留まっていることを思い返せば自然なことでもあろう。フッサール自身も、ここで扱っている「習性 (Habitus)」が、経験的な主観ないしは自我に属する「実在的な傾向性」としての「習慣的な習性 (gewöhnheitsmäßiger Habitus)」ではなく、「純粹自我に属する習性」を示すものだと強調している(vgl. Hua IV, 111)⁴⁵。すなわち、フッサールはここにおいて、習慣性概念を、いわゆる「ドクサ的な習慣 (doxische Gewohnheit)」(Hua IV, 256)と、現象学的還元を通した先にも内的に見出される「習性 (Habitus)」とに区別しているのである。

したがって、この節においては習性が、私の能動的な意識によって構成されたものであることに価値が置かれている。というのも、持続的な思念を再現前することによって自己の同一性を確信するという仕方は、原理的に、当初の判断が「私の判断」として認識の下に保持されていることを前提とするからであり、だからこそ、いまこのとき同じ判断をした「この私」を、「あのときの私」と同一の「私」として統握し、その同一性の確信を強化できるという構造になっている⁴⁶。カミナーダ

⁴⁵ 序論でも触れたことではあるが、この箇所の記述は”Gewohnheit”と”Habitus”という類似した二語の間に、フッサールにおいては術語上の区別が存していることを示唆している。たとえば、モランは、『イデー I』や『現象学的心理学』において、フッサールが科学や心理学などに影響された「思考習慣」に言及する際に “Gewohnheit (Denkgewohnheit)”という語を使用していることに注目している(cf. Moran, [2011], p.59-60; Hua III, 5; Hua IX, 55, 142)。モランの指摘するように、”Gewohnheit”は、エポケー以前の自然的態度における習慣や、経験的自我の所有する具体的な能力などに関して論じる際に使用される傾向があるのに対して、この『イデー II』第 29 節においては、超越論的概念として”Habitus”という術語が強調されているように見受けられる。その意味では、”Gewohnheit”と”Habitus”の術語上の区別は、ある程度明確化されていると解釈できよう。しかしながら、他方で、フッサールが最も好んで使うところの”Habitualität”という語は、経験的自我と超越論的自我のどちらの領域に関連する議論においても特に区別なく使われることがあり、このことがフッサールの習慣性概念に依然として術語的な曖昧さをもたらしているように思われる。

⁴⁶ 余談ではあるが、心理学的調査においても、習慣と自己同一性(アイデンティティ)の関係を探る研究が幾つもある。たとえば Verplanken は「頻繁に行われる自分自身の行動の認識を通して、それが自分にとって重要なものであり、それゆえに自分自身の一部であると推論することができる」と考察した上で、その習

はこうした「信念の持続的統一」としての「習性」を、「能動的な習性 (aktiver Habitus)」と称する⁴⁷。カミナーダは、この「能動的習性」の概念に伴って、あらゆる諸々の習慣性が統合された「主体の全体的なスタイルと習性」(Hua IV, 277)として、「人間の精神的性格」がもたらされるのだと指摘している⁴⁸。

こうした形で示される習性的思念の保持とその強化の仕方は、およそ再想起の機能に依存したものであり、フッサールはここで、従来の「統握・統握内容」図式で捉えられるものとして、習性を捉えているように見受けられる。たとえば、フッサールは、ある動機が同一の動機として、すなわち持続的な動機として構成される仕方について論じるに際して、次のように説明している (vgl. Hua IV, 113f.)。すなわち、私は何かに対して、ある持続的な確信を持ったり、恨みを持ったりすることがある。体験として見てみれば、その恨みの体験は恨みを感じる時点ごとに、別々の体験として受け取られる。しかし、それにも関わらず、いま感じている恨みが過去に感じた恨みと「同じ恨み」として意識され、持続的な恨みとして捉えられることは起こりうることである。つまり、ノエシスとしては時間的に別個に切り離されていたとしても、ノエマ的な側面から、これは以前に確信されたあの古い確信であり、私の同一的かつ持続的な確信なのだ意識されるのである。そして、このとき私は、単に異なる二つの時間点において同じ動機が別個に生じたのだとは捉えず、体験としてそれが非顕在的であった間も、ひとつの同一的な恨みが「持続し続けていた」のだと確信する。このように、それぞれ時間的に切り離された体験であっても、再想起を通して互いに結び付けられることによって、一つの持続し、存続するものとして、確信や動機は認知され、構成されるのであり、したがって、その動機がたとえ意識されていない場合でも、やはりそれは潜在的に存続し続けていたと反省的に見出される⁴⁹。フッサールは、このような主題の持続的統一は、内的時間において、以前の知覚や知覚の対象が想起され、あるいは再生産されることで構成されるのであり、それは「純粹自我の所有物」なのだとして述べるのである (vgl. Hua IV, 120)。

吉田は、こうした習慣的な確信の構成における再想起の役割を強調し、「再認識

慣が各自の価値観や目標に関連している場合は、特にアイデンティティとしてみなされる傾向があると報告している(cf. Bas Verplanken, Jie Sui, “Habit and Identity: Behavioral, Cognitive, Affective, and Motivational Facets of an Integrated Self”, *Front Psychol.* 2019; 10: 1504, 2019.)。

⁴⁷ Caminada, [2019], S. 343.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ この潜在性において持続的な思念を保持しているのが、実は過去把持という受動的志向性の能作であることが、第二章において示される。

する作用」はすでに獲得していた「確信」の単純な再確認であるのみではなく、「確信」を強化したり、疑わしくなっていた「確信」の妥当性を回復させる作用としても機能し得るだろう⁵⁰と指摘している。そして、「もしその対象が沈み込んだまま二度と浮上してくることがないとすれば、対象はその知覚と過去把持が「生き生きと」している間に限って把握されることになり、その後も持続的に存立する対象としては見なされ得ない⁵¹と論じる。すなわち、吉田の指摘は、過去把持されたものは再想起を通すことによって初めて自我にとって「無」になることから免れるのだということになる。

吉田のこの指摘は、「純粹自我の所有物」としてここで性格づけられた確信や持続的思念について論じる限りには、適切なものであろう。それらは確かに、自我の眼差しの下で、その自我の所有するものとしていつでも再現前化できるという点にこそ、純粹自我の同一性に関する議論で効力を発してくる。しかし、「再認識できる」という点だけに、習性ないしは習慣の本質を置いた場合、そこでは素朴な疑問が浮かんでくる。すなわちそれは、「誰が自分の信じているすべてのことを知りうるというのか」というシュミッツの強烈な批判に示されるように、はたして私が私自身の習慣をすべて把握しているなどありうるのだろうか、という疑問である。そしてこのことは同時に、再想起を通して再認識されない限りは、私の非顕在性に沈み込んだ幾つもの思念はその意味を何ら持たないのだろうかという疑問でもある。もしも習性ないしは習慣性が、自我によって再想起されるまで意味を持たないような何かなら、そもそもそれを敢えて習慣性と呼ぶべき理由がないように思われるのである。フッサール自身もこの節での習性の記述について後に付論で、「最初の未熟な段階である」(Hua IV, 311; Beilage II)と自己批判している。この付論で為されているのがまさに、いま疑問を呈したところの再想起されていない段階の非顕在的様相において、触発が沈殿したものとしての「受動的習慣性」(Hua IV, 311)の可能性であるが、この部分の考察は後に譲りたい。

ともあれ、純粹自我が持続的且つ一貫した習性的思念を所持した自我として認められたことは、『イデーⅠ』において述べられてきた純粹自我の当初の性格から考えると、明らかに大きな変化である。前節で論じたように、フッサールが『イデーⅠ』において行った純粹自我の当初の規定は、「明示されるような内容を全く持たない」空虚な極であった(Hua III, 179)。そしてそこにおいては、自我の個性や習慣は、実在的な自我についての事柄と見なされ、現象学的還元によるエポケーの対象として考察の俎上から除外されたのであった。しかし、『イデーⅡ』で描写される純粹自我は、体験の継起性とその統一に由来する持続的思念としての習性が認

⁵⁰吉田聡「「能力」としての未来と「習慣」としての過去」、『東京大学論集 22』、155-169頁、2003年、165頁。

⁵¹ 同上。

められるなど、その豊かな具体性が明らかにされ、まったく別様の姿を露呈している。ここにおいて構成されてくるのは、自らの思念を「私の持続的な思念」として、すなわちひとつの「私のスタイル」として保持し、固有の自我生を生き抜く主観という姿である。自我は、習慣性の形成と共に個体化されるのであり、それを通してこそ固有の歴史性を担う個人的存在とみなされる。このことについては、フッサールの以下の言葉によって端的に示されている。

「それぞれのコギタチオの純粹自我は、すでに絶対的な個体化を備えているのであり、コギタチオそれ自体が自己の内にある絶対的に個人的なものを含んでいる。したがって、自我は空虚な極ではなく、習慣性の担い手なのであり、そこにおいて自我は個人的な歴史を持つのである」(Hua IV, 299f.)

ここに至って習慣性概念は、純粹自我と、個人的自我ないしは人格的自我という、異なる存在領域にまたがる中軸的な位置に置かれている。習慣性の問題は、当初そこからかけ離れたものに思えた純粹自我の分析を通すことによって不可避免的に登場し、現象学的分析に重要な転回を加えるまでに至ったのである。

第四節 「純粹自我」から具体的な「人間-自我」へ——「発生」への問い

4-1. 「純粹自我」と「人間-自我」

前節までに私達は、フッサールの自我分析において習慣性が内的に導出されるまでの経緯を敷衍してきた。そして、その過程において、エポケーによって取り出された純粹自我が、その実態としては「空虚な極」としてあるのではなく、自己の作用体験やその思念に由来する習慣性を保持する主体として把握されること、そしてこのことは、固有の個性を持った自我という姿に見出されることを明らかにしてきた。いわば、フッサールにおいて、習慣性概念は、純粹自我と具体的な人間自我を結節する鍵概念として機能していることになる。本節においては、次章以降の議論へと繋げる布石として、この固有の個人的自我——すなわち、具体的な意味において、まさに「人間」として観取される人格的自我の構成の問題を概略的に見ていこう。

フッサールは、『イデー II』において、純粹自我の習慣性について論じた後、第27節で、純粹自我と実在的世界及び実在的自我（あるいは心的自我）との関係を取り上げている。そこでの下地となっているのは、第二節で論じたような純粹自我と非顕在的様相との関係である。すなわち、純粹自我の志向的關係の中には、「背景において眠っており、いわば自我の自由の領野を形成している未遂行のノエシス“の対象」(Hua IV, 109)も潜在的に含まれている。

再三述べてきたことではあるが、純粹自我は、基本的には対象と志向的に関係している「コギトの主観」としての性格を持ち、「自我が統制者として活動するのは本来的なコギト作用の遂行においてのみである」(Hua IV, 108)とされる。しかしながら、その一方で、純粹自我は、非頭在的様相にある対象、すなわち、未だ純粹自我の対象にはなっていないものをも「背景」ないしは「地平」として有しており、それらと志向的に関係している。先の引用にあるように、純粹自我の対象に「未遂行のノエシスの対象」が含まれるとするのはこうした観点からであるが、このことが、自我にとって未知の部分も含んだ実在的世界が、純粹自我の周囲世界として捉えられることを可能にする契機ともなっている。フッサールによれば、周囲世界は純粹自我にとって以下のような世界として捉えられる。

「この全世界にはく私にとって未知ではあるが、そこに現れる経験可能な諸事物や隣人や動物>が含まれており、さらにく私と同じく自我であり、したがってこれこれの性質をもつ人間であると私が認める人々>も含まれている。あらゆる志向性の中心である純粹自我は、まさに自我や人間や人格を構成する志向性をも遂行しているのであるから、したがって人間としての私もこの純粹自我の実在的な環境世界の成素となっている」(Hua IV, 109)⁵²

ここで重要なのは、純粹自我が自我や人格を構成する志向性を遂行すると言われていることである。このことは、本来的に純粹自我が、意味付与作用としてのノエシスの主観として捉えられていることからすれば当然の帰結かもしれない。しかし、純粹自我にとって、実在的自我、すなわち実在的な自己自身は、他の諸事物と同じように、単なる対象としては捉えられない。というのも、実在的自我は空間-時間的な実在の世界に関わる際の私の認識主観、「人間」として捉えられる自我として観取されるが、純粹自我は、「独自の意識流を持つ」自己自身を「当然、その人間に帰属するものとして暗黙裡に措定する」(Hua IV, 110)からである⁵³。これに関して、フッサールは、第27節の末尾で、以下のように述べている。

「すでに述べたように、《人間及び人格》を統覚しているそれぞれの純粹自我は、人間・自我や人格を、自身を取り囲む客観として持っている。そして他方では、人間や人格という対象が、<実在的な自我は純粹自我を統覚の中核的な

⁵² 邦訳『イデーニ II』立松・別所訳、129頁。

⁵³ これは自分以外の人間である他者にも共通している。フッサールは同節において、私の純粹自我は、人間として統握された他者の中にも独自の純粹自我があると措定すると述べている。

内実として内包しているという統握的意味>と共に規定されているため、純粹自我は自分自身を人間及び人格に内在する純粹自我として見出すのである」(ebd.)⁵⁴

すなわち、純粹自我はその自己反省に際して、具体的な「人間」として自己を把握することになると言える。これについて橋場は、純粹自我と実在的自我ないしは經驗的自我の差異は、「同一の自我の異なったカテゴリーに起因する「意味的」なものであり、いわば「記述レベルのちがひ」である」と指摘している⁵⁵。橋場によれば、「両自我の差異は、実体的なそれではない」のであり、その記述レベルの違いは超越論的態度と自然的態度のあいだの態度変更に由来する⁵⁶。橋場も指摘する通り、純粹自我と經驗的自我、あるいは純粹自我と心的自我等々の区別は、そこに異なる二つの自我が実的に存在することを意味するのではなく、同一の自我が記述のレベルで書き分けられているに過ぎない。

しかしながら、このように、純粹自我と実在的自我の区別を単なる現象学的還元による記述レベルの違いという形に落とし込んだとき、「実在的自我の構成は純粹自我の構成作用による」というフッサールの論旨は、あまり実質的な意味を持たないものになろう。すなわち、実在的自我ないしは人格的自我の構成の問題は、その根本にまで遡るなら、純粹自我それ自身の構成の問題と軌を一にすることとなる。

4-2. 自我の構成という問題——反省と構成

純粹自我それ自体の構成についてフッサールは、習性概念について論じる直前、『イデー II』第 28 節において、純粹自我の「自己把握」の問題として既に考察している。そこにおいてフッサールは、コギトの主体としての純粹自我の本質の中には「自我反省」が属すとし、「純粹自我の本質は、自分自身が何であるか、それが如何に機能するのかを把握し、そのようにして自身を対象化できることにある」(Hua IV, 101) と述べている。純粹自我の本質には原的な自己把握の可能性、換

⁵⁴ 邦訳『イデー II』、立松・別所訳、129 頁。

⁵⁵ 橋場利幸「自我分裂の論理的可能性への試論：フッサールにおける反省の問題」、『上智哲学誌』第 9 号、101-119 頁、1996 年、105 頁。また、稲垣もこの点に関し、「人格的自我は、理論的態度によって主題化される以前に生きている行為主体なのであり、その自我の固有性は、まさに理論的態度の眼差しによって客体化されていないことにある」と指摘している（稲垣論『衝動の現象学』、知泉書館、2007 年、32 頁）。純粹自我と經驗的ないしは人格的自我の違いは、そこに現象学的還元という媒体を介しているか否かによるものといえよう。

⁵⁶ 同上。また柳沢も、「經驗的自我はその働きの実相においては純粹自我に他ならない」と、橋場と類似した見解を述べている（柳沢有吾「フッサールにおける、自我、人間、世界：『イデー』をめぐって」、『実践哲学研究』第 10 号、43-55 頁、1997 年、47 頁）。

言すれば「自己知覚(Selbst-Wahrnehmung)」の可能性が本質的に属しており、その諸変様として、「自己想起(Selbst-Erinnerung)」や「自己想像(Selbst-Phantasie)」などの能作が含まれている。すなわち、純粹自我は反省作用を通して、過ぎ去った過去から顕在的な今に至るまで持続する自我として自己を把握する、という見方がそこにある。

しかし、自我反省や、またはその変様である自己想起などの反省作用によって純粹自我の自己同一性が得られるとすると、ある疑問が浮かぶ。すなわち、自我がその反省作用を自己に向けるとき、そこでは「反省作用を遂行する純粹自我」と「反省作用の対象となる純粹自我」というように一種の自己分裂が観念的に起きるが、この二つが実際には同一の自我であることは如何にして保証されうるのかという問題である。フッサールはこれについて、「一方の純粹自我と他方の純粹自我が実は同一の自我であることは、さらに高次の反省によって明らかにされる」(Hua IV, 102) と述べているが、これがただちに「反省の無限遡及」の問題へと突き当たることはフッサール自身も示している通りである (vgl. Hua IV, 227)。反省する自我と反省される自我が同一の自我であることは、たしかに「高次の反省」によって認められよう。しかし、その明証性は、あくまでも「反省された自我」に対しての明証性に留まり、今度は「今まさに高次の反省をしている自我」それ自身が宙に浮くことになる。すなわち、反省作用を基調としたフッサールのここでの主張は、究極的に言えば、「反省を遂行している自我をさらに反省することはできない」という袋小路に陥るのである。

この問題について千葉は、自我の自己同一性は、「後からの確認」である反省によって確認されるだけでは不十分なのであって、この自我の同一性は反省以前に成立していなければならない」と指摘している⁵⁷。反省作用とは本来的に、既に構成されたものを明らかにすること、いわば追認する機能でしかない。構成が反省に先立っていなければ、そもそも反省の視線が向く先が存在しえない。この無限遡及の問題については次章においてまた論ずることになるが、ここには「コギト」としての自我の作用に原的な構成の場を置くことの困難さが示唆されていると言えよう。

4-3. 受動的習慣性——作用以前における習慣性の形成の可能性

4-3-1. 心的自我の習慣性の記述

前節で論じたように、純粹自我の自己同一性を形成する基盤となっているものと

⁵⁷ 千葉胤久「フッサールにおける「遂行我」と「対象我」、『東北哲学会年報』第7号、17-32頁、1991年、21頁。また、竹中正太郎「現実性の現象学」『大谷学報』94(1)、68-86頁、2014年、72頁参照。

しては習性としての持続的思念もまた挙げられる(vgl. Hua IV, § 29)。この第 29 節の記述においては、自我が行ったある判断が、非顕在性において保持されるということが指摘されると同時に、その習性が再現前化することを通して自我の自己同一性が形成されるという構造を取っている。この持続的思念による自己同一性の構成という議論においても、やはり反省作用ないしは再想起による自我の再認が占める役割は大きなものになっている。しかし、同時にこの習慣性についての考察は、非顕在性における体験の保持と諸性向の形成という点で、「反省以前の構成」という問題に着手するその入り口にもなっている。

榊原や柳沢は、フッサールの自我分析の変化を示すものとして、純粹自我の習慣性についての記述と、心的自我(seelisches Ich)ないしは心(Seele)、あるいは同じことだが、心的実在についての記述との類似性に着目している⁵⁸。フッサールは、心が二重の仕方、すなわち「心理物理的な側面」と「心理固有の側面」という二重の側面から状況に依存しているとするが、とりわけ後者の側面から次のように述べている。

「以前にした諸体験が跡形もなく消えることはなく、その全ては以後の体験に影響を与える。心の本質には、連合、習慣 (Gewohnheit)、記憶といった既知の標題の下で、諸性向が連続的に新たに形成されたり、組み換えられたりすることが属している…」 (Hua IV, 136)

⁵⁸ 榊原, [2009], 230-232 頁 ; 柳沢, [1997], 47 頁参照。なお、現象学の主題はあくまでも現象学的還元によって一切の自然科学的・形而上学的前提を排された「純粹意識」、「超越論的意識」の領域であるのだから、「純粹自我の習慣性」と明記されたこの部分の記述を心的自我のそれと並列的に扱うことには異論もあるかもしれない。しかしながら、『イデー』以降の論文、たとえば『デカルト的省察』において、超越論的な我に「心理学的に並行しているのが心である」と述べられたり (Hua I, 100)、『現象学的心理学』において、心理学と現象学の平行関係が論ぜられたりと、「心」と「純粹意識」とは、相互に対応し、転化し合う同一の内実を有するとも考えられる。心と純粹意識の区別について次田は、「心」とは実在との結び付きから完全に解放されていない「純粹意識」以外の何ものでもないであって、極論するならば、両者の差異はたかだか実在との連結を併せて考えるか否かということに存するにすぎない」と断じている。ここで次田の述べる「実在」とは、直接的には物質的事物としての身体であり、次田は「心」、「純粹意識」、「超越論的意識」三者の関係を、「要するに、同一の意識が物質的身体との結合の相で実在(空間時間世界)の一部として捉えられた場合は「心(実在的意識)」と呼ばれ、それが身体との結合から完全に純化されたとき「純粹意識(非実在的意識)」と呼ばれ、またその志向的構成性格が強調されるとき「超越論的意識」と呼ばれているわけである」と論じている (次田憲和「自然主義的存在論の隘路: フッサールの「領域的存在論」における超越論的構成の「自己關係的構造」、『近世哲学研究』第 4 巻、78-98 頁、1997 年、80-81 頁参照)。

ここには、体験の継起性は勿論のこと、「先行する状態が以後の状態を機能的に規定する」(Hua IV, 137) という、体験の過去へのある種の依存関係が見られる。先行する体験は、習慣性となって自我の内に残り、後の体験や自我自身の性向に影響を与え続ける。この習慣性の力は、それ自体が自我の自己同一性に関わると言われるほど強力なものだが、上記引用において「組み換え/改造(Umbildung)」についても述べられているように、不変なものとして捉えられているわけでもない。それは何らかの契機を経て別の習慣性に置き換えられることも当然ありうるし、たとえ同一の確信であっても、以後の体験を経てその強度に変化が生じることは避けられない。フッサールはこのことについて、「心的實在の本質には、原理的に以前と同じ全体的状態に遡行することはできないということが含まれている」(Hua IV, 137) と論じている。したがって、心的自我としての私達は外的な状況が同じであっても以前と同一の判断をするとは限らず、そしてこのことがまた、後に論じるように、フッサールが人格的自我の活動を考察するにあたって、自然科学的な「因果関係」ではなく、「動機づけ」の概念をその基本法則に置いた根拠ともなっている(vgl. Hua IV, § 56)。自我はまさに変化の只中にあるものであり、その固有の習慣性は、今このときにも刷新され続けている。榊原も指摘するように、心的實在についてのこの記述は、フッサールの視線が新たに、個々のコギタチオを超えて、それらの継起性を捉える方向に向けられたことを際立たせるものである⁵⁹。榊原は、ここにおいてフッサールは、「心を、<一つ一つの体験を通じて新たな傾向性を形成し、次々に自分固有の習慣を獲得しつつ生成発展していくもの>として顕わにして」おり、ここに「発生」という問題へのまなざしの萌芽が見られると指摘している⁶⁰。しかし、この「発生」が行われる場とは、如何なるものとして考えられるだろうか。

4-3-2. 受動的習慣性の可能性

既に述べたように、『イデーニ II』第 29 節においては、習性的思念を通じて態度決定を行うことで、自我の同一性や個性といったものが形成されてくることが考察されている。しかし、同節に関する付論においてフッサールは、ここでの習慣性についての考察が未熟であったと自己批判し (Hua IV, 310)、習慣性についてより徹底された考察を行っている。フッサールはそこでまず、そもそも純粹自我についての考察が不完全であったと反省している。ここでフッサールは、純粹自我は、「諸触発と諸作用に対して非自立的な中心である」(Hua IV, 310) と述べ、そして、この自我の内部には「触発の沈殿物としての受動

⁵⁹ 榊原, [2009], 231 頁参照。

⁶⁰ 同上。

的習慣性」(ebd.)が存在しうると論じている。すなわち、ここで言われる「受動的習慣性 (passive Habitualität)」とは、諸触発と諸作用の中心としての自我極において、触発の沈殿化を通して形成される習慣性のことを指す。すなわちそれは、自我の対向を受けた後、過去把持的移行を通して過去地平において形成された習慣性である。それが「受動的」という形容詞を冠されているのは、それが顕在的な再想起の繰り返しによって習慣化されるのではなく、非顕在的に留まったままに受動的総合のプロセスによって形成される可能性を眼差してだろう。しかし、中山はこの「受動的習慣性」の可能性を、さらに尖鋭的に突き詰めて規定している。

「本来的な意味での「受動的習慣性」とは何よりも、先自我的で先触発的な受動的総合において、触発力が際立ちを形成しつつ、こうした触発の内容がそれとして意識化されることなく空虚な形態化のプロセスへと移行することで沈殿していく中で形成されてきた習慣性として解釈できるだろう」⁶¹

すなわち、先のフッサールの規定においては、触発（自我の対向）という自我の能動性の関与が一旦差し挟まれるのに対し、中山は自我に気づかれることのないままに進行する習慣化のプロセスを想定していることになる。この中山の仮説は、『イデー II』付論 I におけるフッサールの受動的習慣性の規定からは逸脱しているかもしれないが、受動的総合における諸構成プロセスを考えたとき、自然と至りうる推論の一つではありうる。フッサールは、『受動的総合の分析』において、触発とは、「意識に即した刺激、意識される対象が自我に働きかけるある特有な動向」(Hua XI, 148)⁶²であり、「自我にとって意識に即して構成されるものは、それがただ触発する限りにおいてのみ現存する」(Hua XI, 132) と述べている⁶³。すなわち、ある対象の意識

⁶¹ 中山純一『フッサールにおける超越論的経験』、知泉書館、2013年、200頁参照。

⁶² 邦訳『受動的総合の分析』山口一郎・田村京子訳、国文社、1997年、215頁。

⁶³ 邦訳『受動的総合の分析』山口訳、132頁。なお、Leeは、触発の根源、「原触発」として、本能の働きに着目している (vgl. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, 1993, 163; Hmat VIII, 253)。衝動や本能と結びついた習慣性は『間主観性の現象学』において特に言及されている。中には、「衝動習慣性 (Triebhabitualität)」(Hua XIV, 148) や、「根源的に本能的な習慣性 (ursprüngliche instinktive Habitualität)」(Hua XV, 201) という言葉も使われている。ただし、後者は、「根源的に本能的」ということから、後天

化とは、その対象が働きかける触発的刺激に対して自我が対向するという仕方
で成立するのであり、ここにおいては「コギト」としての自我の作用に先
んじて、触発的刺激が既に「先構成」されていることが示唆されている。

ここで注意せねばならないのは、触発は対象化が行われる上で不可欠な契
機として存在するが、かといって全ての触発が意識に上るわけではないとい
うことである。本章第二節において論じたように、自我の注意作用、あるい
は顕在的様相は限られた対象のみに限られ、その周囲には「背景」ないしは
「地平」的な非顕在的様相が常に存在している。フッサールは、これら非顕
在的な背景における触発力の弱い素材を「含蓄的」ないし「潜在的」な対象
と呼び、「顕在的」ないし「現実的」な対象とは区別している。しかし、「含
蓄的」や「潜在的」という言葉からも窺えるように、これら触発力の弱い素
材もまた、たとえ意識に上らなくとも過去把持はされており、後々に何らか
のきっかけによって意識に上る可能性がここでは同時に示唆されている。

フッサールは、自我の対向を受けなかったものは、対向を受けなかったこ
とそれ自体も過去把持され、「抑圧」という形で潜在的な触発力を増してい
くと考察している (vgl. Hua XI, 193)。すなわち、触発する対象は自我の対
向以前に、いわば先触発的に先構成されているのであり、また、その触発力
は過去把持によって含蓄され、覚起の潜在力を高めていくと考えられる。す
なわち、中山の仮説による「受動的習慣性」とは、そうして無意識なままに
留まった「先触発」的な内容が沈殿して形成された習慣性を指すのである⁶⁴。
中山は、この受動的習慣性について、それは「自我の存在を前提としない能
動性と受動性の関係の中で、先自我的な次元での身体中心化を担い、受動性
を能動性へと転換する力の熟成を行っていると言えよう」と、その積極的意
義を強調している⁶⁵。

このように中山は、先自我的な次元において形成される「受動的習慣性」
の可能性を指摘したが、この新たな「習慣性」概念は、『イデー II』第 29

的に獲得されたものとしての習慣ではなく、純粹に遺伝的、生物的な習性を指す
と捉えうる。

⁶⁴ 中山の解釈に類するものとしては、ベルクマンとホフマンの解釈が挙げられ
る。彼らは、習慣化は特殊な作用を経ずともあらゆる現象に認められると指摘し
ている (Bergmann und Hoffmann, [1984], S. 297)。また、Mazijk は、後の体験
に永続的な影響を及ぼす習慣的な諸性向は、述語的な判断、認知的な行為だけ
でなく、受動的な経験の層も含んで構成されると指摘している。これもまた中山の
受動的習慣性と軌を同じくするものとして特徴づけられるだろう (cf. Van
Mazijk, “Kant and Husserl on bringing perception to judgment”, *Research in
Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 8(2), pp. 419-441,
2016, p. 428.)。

⁶⁵ 中山, [2013], 200 頁。

節で示された持続的思念としての習性についての記述とはまったく別様に、習慣性の形成が原理的には自我の「作用」に依存せずに進行しうることを示し、高次の自我意識が形成される以前の「発達」の領野において既に習慣性が形成されうることをも示唆するものである。これに関連して、ヴァルデンフェルスは、学習の問題と紐付けて、習慣の獲得を「能動的獲得」と「受動的獲得」とに以下のように区別している。

「能動的獲得とは、以前に行われた能動性に由来するものであり、繰り返された行為を通して獲得され、その人の人格的歴史を形成していきます。受動的獲得とは、自分に固有な能動性に先行するもの、その人格の先 - 歴史に属する学ぶことを指し示しています。能動的獲得は、人格の歴史に該当し、受動的獲得は、その先 - 歴史に該当します。……学ぶことは、すでに子供が計画を立てたり、規則に従う以前に始まっています。受動的獲得は、先 - 歴史に遡り、そこでは自然が予め、その先 - 歴史に生物学的な刻印をつけているのです」⁶⁶

ヴァルデンフェルスは、この区分の重要性は、幼児から老人になっていくという発達する人間のあり方を考察することによってであると指摘し、このことによって「受動的獲得」としての学習ないしは習慣の獲得の根本性を強調するのである。

中山やヴァルデンフェルスらの主張するような「受動的習慣性」ないしは「習慣の受動的獲得」の可能性をフッサールが考慮していたことは、以下の1921年のフッサールの草稿の中にも端的に示されている。そこにおいては、自我の反省に先立って、自我の自我性ないしは習慣性が構成されているという主張が明瞭に描かれている。

「諸機能の自我として、私が、私の自我に反省的態度を取るとき、そうすることによって私は、“私のもの”としての生という、この特定の自我へ所属するものを見出す。…しかし、反省以前に、自我は、機能の中心として、または現実的に遂行され、習慣的に沈殿した諸機能の習慣的自我として既に構成されているのであり、そしてこうした面において、

⁶⁶ ベルンハルト・ヴァルデンフェルス『講義・身体現象学』、山口一郎訳、知泉書館、2004年、201頁。

つねにさらなる発展の中にあるのである」(Hua XIV, 59) ⁶⁷

上記引用は『イデーⅡ』の執筆時期以降に書かれたものだが、中山の「受動的習慣性」についての解釈もまた、同様にフッサールの晩年の発生的分析の内容を踏まえた上でのものとなっている。その意味では、中山の解釈は、『イデーⅡ』の当該付論部分でのフッサールの記述を大幅に踏み越えたものと言えよう。実際、フッサールは、この付論部分では自我を構成の中心に置く視点から離れきれず、自我の作用としては捉えられない触発の扱いに苦慮する様子を見せている。また、「受動的習慣性」という語句も、この付論以外では『イデーⅡ』において直接的に確認することはできない。しかし、『イデーⅡ』の人格的自我概念の考察の中には、自我意識の発生以前における自我そのものの構成という、原理的に自我の作用ではありえないような構成プロセスについて触れた箇所が存在している。「反省に先立つ人格的自我の構成」(Hua IV, § 58) と題された、第 58 節である。

フッサールはここで、人格的自我は純粹自我の反省の中で捉えられるという従来の見方を再確認しつつも、「人格的自我が根源的に構成されるのは、あらゆる体験流を支配する発生 (Genesis) の中である」(Hua IV, 251) と述べ、反省作用と人格的自我の構成の関係について、以下のように疑問を呈している。

「ここで大きな問題となるのは、人格的な自我は自我の諸反省に基づいて、したがって、まったく根源的には、純粹な自己知覚と自己経験に基づいて構成されるのだろうか、というものである」(ebd.)

フッサールは、この問題について問いを列挙する形で考察を進めているが、そこにおいては特に「連合」の働きが注目されている。後に詳述することになるが、この連合という法則は、ここでは主に、過去と現在の体験ないしは対象を受動的に関係づける機能を示しており、フッサールによれば、「あらゆる体験流に属し」、「したがって、体験流の中で生じる諸々のコギト作用やその他の諸体験にも同様に属している」とされる(ebd.)。すなわち、自我を

⁶⁷ したがって、習慣性、ないしは習慣的自我は、原理的には自我の反省以前に既に構成されているのであり、「コギト」としての自我の能動的作用にはその起源を置かないという解釈が成り立つ。山口は、このことに関して、「いかなる形であれ、つまり、時間化以前の原エゴであれ、エゴが前提にされたエゴロジーにおいては、エゴの極の形成そのものはエゴロジーの枠を超えている、ということなのです」と述べ、モナド概念を導入する必然性を指摘している(山口一郎『人を生かす倫理』、知泉書館、2008年、211頁)。

構成する能作として眼差されていたコギト作用それ自体もまた、連合の法則性によって一定の規定を受けているのであり、したがって、コギト作用の主観としての自我の構成においても、反省作用よりむしろこの連合の能作が働いているのではないかという見方がそこに示されている。フッサールは、この反省以前の領域について以下のように推測している。

「反省以前の領野において、何が組織化されるか。それは間違いなく、“諸々の連合”が形成されるのであり、そこでは注意されていない感覚的な諸事物の“背景”の場合のように示唆と遡示が生じている。したがって既にそこには何かが存在しており、それゆえ、私はその後の反省や想起の中で形態化された何かを見出せるし、必ず見出すのである」(Hua IV, 252)

ここにおいて見られるのは、反省以前において自我それ自身も含めた対象は既に構成されているのであり、その先構成があつてこそ、私達は反省や想起によって、それと関わりうるのだという、構成と反省の時間的順序関係である。すなわち、構成は常に反省に先行するという本質規則性がそこには見出されている。知覚にせよ、反省にせよ、自我がそこに見出すものは、全て構成された後の対象である。この分析においては、自我のコギト作用には還元できない構成の機能の存在が明確に眼差されており、『イデー II』が静態的現象学から発生的現象学へと至るその途上における草稿であることを示す何よりの証左であると言えよう。

第五節 構成論における習慣性の位置づけ

本章において示してきたように、フッサールは『イデー II』において、自我を空虚な自我極としてではなく、過去の諸体験から成る習慣性を伴った具体的自我として理解するに至った。習慣性を連続的に形成し、保持していく主体という自我モデルは、既に「発生」という問題圏へと足を踏み入れたものであり、現象学的分析全体に対して大きな変更を迫るものである。複数の論者が指摘するように、フッサールの習慣概念は曖昧とも言えるほどの多義性を有しているが⁶⁸、それは習慣性概念が静態的現象学と発生的現象学を繋ぐまさに結節点にあり、また、意識体験における顕在性と潜在性、能動性と受動性という志向的分析の実相においても、習慣性がその両者の間の境界

⁶⁸ Cf. Moran, [2011], p. 53; vgl. Bergmann & Hoffmann, [1984], S. 297.

上に位置し、体験の流れと共に常に揺れ動いていることと無縁ではない。習慣性の形成及びその連続的發展をどのように捉えるかということに、現象学の一つの大きな岐路があると言っても過言ではない。フッサールの習慣性概念を、彼の構成分析に照らしてどのように位置づけるか。この問題を考察するための手がかりを与えてくれるのが、『デカルト的省察』に付記されたインガルデンのコメントである。インガルデンはそこで、習慣性の形成については、次の四つの解釈ないしは立場が考えられると述べている(vgl. Hua I, 216ff.)。

A) 第一の解釈は、ある体験を構成している特定の「質料 (Materie)」及び「性質 (Qualität)」が、特定の作用と結び付くことによって必然的に習慣性が形成されるというものである。いわばそれは、習慣性を形成するための特別な「作用 (Akt)」を想定する解釈と言える。

B) 第二の解釈は、第一の解釈に対して、習慣性は体験における特定の「質料」や「作用」に依存して構成されるのではなく、「作用の遂行という単なる事実(Faktum)」を通して構成されると考える。習慣性は、ある特定のノエシスに相応したノエマ的な相関者として構成されるのではなく、あらゆる作用の遂行に伴って「第二の現実性」としてそこに生起する。ここには作用に随伴していながらも、作用から超越したものとして習慣性の形成が考えられている。

C) 第三の解釈は、自我の意味付与による「構成」の次元とはまったく異なる「発生」という次元を想定し、習慣性を「単なる意識体験の相関者」としてではなく、「絶対的な方法」で存在するものとみなすものである。

D) 第四の解釈は、習慣性概念それ自体を否定し、『イデー I』における空虚な自我極の立場に逆行するものである。

まずもって、「空虚な自我極」という『イデー I』期の古い自我論に立ち戻る解釈 D に関しては、本章第二節及び三節での議論を踏まえ、ここでは考察の俎上から除外することにしよう。したがって、ここでは、習慣性を形成するその仕方について論じる解釈 A から解釈 C までの 3 つを検討することとする。

さて、解釈 A は、ノエシスの意味付与作用を通して質料と作用から対象認識が成立するという、『イデー I』期の対象構成論に留まりつつも、習慣

概念そのものは現象学の考察の内に引き入れようとする立場である。先の区分を行ったインガルデン本人も、この解釈 A に賛同する旨をその場で述べている (vgl. Hua I, 218)。この解釈に従えば、習慣性の形成はノエシスとノエマの相関関係によって明らかにされることになる。たとえば、『デカルト的省察』第 32 節、あるいは『イデー II』第 29 節で示されているように、意志や信念等の比較的高次の作用は「純粹自我の持続的思念」として、特に「コギト」としての自我への帰属性を強調される類のものである。これらの作用は、過去地平への沈殿化と、そこからの再現前化を通して、習慣的なノエマとして把捉される。すなわち、以前存在した思念が現在も存続していることを自我が反省的に把捉することを通して、それが「習性的思念」としてノエマ的に構成されると考えられる。あるいは、ごく日常の場に目を転じて、私達の所持する諸習慣の中には、繰り返しの練習や決心を経て、私達が自発的にそれを習慣たらしめようとして身につけるに至ったものも数多く存在する。むしろ、ある程度の発達を経た「人間」の習慣の多くは、そうした広い意味での教育や学習の努力を経て獲得されたものであり、そのような意味においても、習慣を構成する自我の自発的な作用によって私達の習慣が成立するという解釈は、理解可能なものである。インガルデンは、あらゆる体験流を生き抜く主体が存在するという仮定の下、習慣的なノエマを形成する特殊な作用の存在を認めるのである。

しかしながら、そのような自我による顕在的な意味付与作用が、あらゆる習慣の形成において絶対的な条件として必要かという点に関しては議論の余地がある。ベルクマンとホフマンは、この点に関して、特殊な作用を経ずとも習慣化はあらゆる現象に認められるという解釈を展開している⁶⁹。彼らは、フッサールの習慣性概念が多義的なものであることを強調し、インガルデンの指示する解釈 A における習慣は、特定の「コギタチオの習慣性」という、狭い意味での習慣性しか捉えていないと批判する。そして彼らは、解釈 B 及び解釈 C を、その狭義の習慣性概念の規定から脱却する方途として積極的に評価するのである。

解釈 A を採用するインガルデンに対して、解釈 B ないしは解釈 C を推す論者としてはベルクマンとホフマンのほか、フンケなどが挙げられる⁷⁰。解釈 B と解釈 C は両者共に、習慣性の形成の絶対的な条件としてコギトの意味付与作用を置かないことに関しては軌を一にしている。しかし、解釈 B は、自我の意味付与作用を基調として習慣性の形成を考える立場からは距離を

⁶⁹ Vgl. Bergmann & Hoffmann, [1984], S. 297f.

⁷⁰ また、前章で取り上げた「受動的習慣性」の解釈を行った中山も、解釈 C を採用する論者として位置づけられるだろう。

取りつつも、習慣性の形成と自我の作用遂行が並列的に進行するとしている点では、作用と習慣性の関係について曖昧な部分を残している。すなわち、解釈 B の立場を率直に解するならば、習慣性の形成は自我の特殊な作用によるものではないが、同時に、習慣性が形成されるのは自我の作用遂行、ないしはその意識体験に対してのみであるということになる。この解釈 B の立場に即して言えば、たとえば中山の主張した先触発的・先自我的な次元において形成される「受動的習慣性」という領域までには考察が至らないであろう⁷¹。とはいえ、作用の遂行そのものに習慣化という現実性が伴っているという、習慣性のある種自己生成的な視点は、習慣化があらゆる体験の様相に付随して登場してくるものと考えたとき、非常に示唆に富んだものともなっている。

これに対して、解釈 C は、古い対象構成論から抜け出し、発生現象学へと舵を切ることを明確にする立場である。ここにおいては「構成 (Konstitution)」と「発生 (Genese)」の概念が明確に区別され、「構成」が、所与性へと至ったある対象に対する諸作用による「意味の規定」の次元と規定される一方、「発生」はその対象そのものの構成を担う次元、すなわち先自我的な先構成の様相であると規定される (vgl. Hua I, 217)⁷²。この「発生」の次元に習慣性の形成の場を置いた場合、習慣性概念は「意識体験の単なる相関者」という制限をまったく受けず、それまでの現象学的分析に大きな転回を加えることになろうとインガルデンは示唆している (ebd.)。

従来の対象構成論を維持しようとするインガルデンは、この解釈 C に対して消極的な姿勢を取っているが、人間存在とその発達における習慣性の役割を積極的に評価しようとする本論にとって重要なのは、むしろこの解釈 C の立場を推し進めることにこそあろう。先述したように、ベルクマンとホフマンは、インガルデンによる解釈 A を狭義の習慣性解釈として批判しているが、かといって、インガルデンの主張するような「作用ないしは意識体験の相関者」としての習慣性があること自体は否定していない。彼らが強調するのは、フッサールの習慣概念が多義的に解釈されるべきであり、意識作用

⁷¹ 中山、[2013]、199-200 頁参照; vgl. Hua IV, 311; Mazijk, [2016], 428.

⁷² フッサールの「構成」概念を研究した古典的な論者としてはソコロフスキーの名が挙げられる。彼は 1964 年の著書において、「静態的な構成」と「発生的な構成」という形で構成の概念を区分している (Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.)。また、フッサール自身が『デカルト的省察』において、「いかなる自我の能動的な関与のない受動的発生」(Hua I, 29)について論じていることも無視されてはならない。

を基調とした対象構成に還元し尽くせるものではないということである⁷³。

解釈 B と C を合わせ持つような持論を主張するフンケは、超越論的自我それ自体の構成の次元に習慣性の役割を認め、超越論的自我の自己時間化のプロセスと習慣化のプロセスを連動的に描いている⁷⁴。いわば、自我それ自体の発生と、習慣性の発生の問題をフンケはリンクさせるのである。ホーレンシュタインは、このフンケの解釈に対し、彼が「習慣の発生」の問題と、「過去把持と未来予持による意識流の発生」の問題とを完全に混同しているとして批判しているが⁷⁵、しかし、後藤が指摘しているように、フッサール自身、『デカルト的省察』において、「完全な具体化」におけるモナドに先行する自我——すなわち、絶対的自我が、「流れる生」の中から、「超越論的発生」の法則性」に従って構成されるという問題次元を示唆し、この自我を、「留まり続ける習慣」によって「固着する自我」として規定していることは見過ごせない点である⁷⁶。フッサールによれば、超越論的モナドは、それ自体すでに超越論的に構成され、時間化されたものとして、「超越論的習慣性」を持つ(Hua XV, 541,550)。それは、自我の構成以前の、自己時間化してくる根源的な超越論的主観性が有する習慣性である。この根源的な超越論的主観性は、モナド化に先立つ絶対的自我の構成よりもさらに前に位置し、この自我構成そのものを可能にしている次元として考えられる。これについてフッサールは次のように述べている。

「自己統覚を通して、超越論的自我は、統覚的で超越論的な能作の中に入り込み、その能作は自我に属する超越論的習慣性によって、その自我に特殊な世界としての存在意味を与えることができる。〔その自我は〕純粋な極ではない。これは抽象化されたものでしかない。その自我がそうあるところのものは、その触発と活動において、それに相応する習慣性と自我の意識流の具体的な基底において存在する」(Hua XV, 541)

⁷³ Vgl. Bergmann & Hoffmann, [1984], S. 283. 彼らは、フッサールの習慣概念の捉え難さの理由の一端として、習慣性概念と紐づけられる自我概念それ自体が多義的であることや、意識流においては受動性と能動性の境界が流動的に変化するものであることを挙げている。また、フッサールにおける習慣性の概念的な配置や使用例については、モランが包括的に解説している (cf. Moran, [2011].)。

⁷⁴ Vgl. Funke, [1961], S. 520f, 523ff, 534f.

⁷⁵ Vgl. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, 1972, S. 61. ここには習慣とその周辺概念、たとえば「記憶」との相違などの問題が関わっている。この点については後に改めて論じるものとする。

⁷⁶ 後藤弘志『フッサール現象学の倫理的解釈』、ナカニシヤ出版、2011年、133頁; vgl. Hua I, 100ff.

すなわち、フッサールはここで、自我そのものが固有の自我として立ち上がってくるその過程において、超越論的な構成能作として習慣化の機能を眼差していることになる。ここにおいて超越論的習慣性は、それなくしては「エゴそれ自体を考えることが不可能である」ような「受動的発生の普遍的原理」としての「連合」と一体化して考えられることになるのである(Hua I, 113f.)。

以上のように、本章の考察を通して、「習慣性」と「自我」、そして「時間化」の問題が、フッサールの現象学的分析において一体となって貫かれていることが浮き彫りになってきた。それはフッサールの習慣性概念についての理解を難解なものにすると同時に、それが彼の現象学的分析の中核に位置する重要概念であることを示してもいる。次章では、「過去把持」や「連合」といった受動的志向性の能作により焦点を当て、「コギト」としての自我の作用に依らない先自我的・受動的次元における習慣性の形成とその働きについて論じたい。

第二章 受動的志向性としての習慣性

前章においてはまず、コギトの主観としての純粹自我との関連において、如何にして習慣性概念が現象学的分析の主題として出現してきたのかを論じ、そして習慣性という性格を含んだことにより、フッサールの分析において、自我の反省作用に依らない「発生」という次元が顕在化してきたことを明らかにしてきた。本章においては、この「発生」ないしは「先構成」の場面を、受動的志向性における受動的綜合の領野として明らかにし、そこにおいて如何に習慣性が形成されてくるのかを考察していく。そこにおいて主に扱われるのは、(1) 習慣性の形成の根源が、過去把持の沈殿化を基調とした内的時間意識の構造の中に見出されること、そして、(2) 習慣性の働きが、原理的に自我の作用を介さない「受動的綜合」としての「連合」の機能として見出されることである。また、本章の後半においては、その連合の記述の延長として「類型」の概念、そして「触発」や「習慣的動機づけ」の概念を考察し、習慣性が受動的な先構成の次元においてすでに活動していることを確認する。

第一節 志向性の諸区分に応じた習慣性概念の再配置

前章において紹介したインガルデンによる習慣の四つの解釈（特に解釈C）においては、習慣性の形成を論じるにあたって、「構成」と「発生」の次元が区別されることが論じられた。上記の問題が、いわゆる「能動性」と「受動性」、さらには「静態的現象学」と「発生的現象学」の領域設定に関わるものであることは明白である。フッサールによれば、「静態論的」構成とは「既に”発達”した主体性と関連付けられた」構成である（vgl. Hua XII, 257）。フッサールは1927年の『現象学的心理学』において、静態的現象学の問題群として、(1)「志向的諸体験一般の本質」、(2)「志向的諸体験の個別的諸形態の研究」、(3)「普遍的な意識流の本質的性質」、(4)「自我という主題」及び「習慣性の本質形式」の四つを挙げ、これらが最終的には「発生」の問題へと繋がっていくのだと論じている（vgl. Hua IX, 286）。この発生とは、「形相的な諸法則によって生全体と人格的自我の発達を支配し続ける普遍的発生」であり、それゆえフッサールは、「最初の“静態的現象学”の上に、より高次の段階において動態的（dynamisch）ないしは発生的な現象学が設立される」と論じる（ebd.）。この動態的ないしは発生的な現象学は、「最初の基づける発生」として、受動性における発生の研究を担う。そして、この受動性においては、「能動的なものとしての自我は関与しない」と指摘され、ここにおいて受動性の定義が明確に行われている（ebd.）。すなわち、「受動性（Passivität）」とは、自我意識の関与しな

い発生の場面において働く構成能作であり、しかもそれは、「生全体と人格的自我の発達を支配し続ける」というように、自我意識が形成された後もそれを根底で基づける本質規則性として捉えられるのである。フッサールは、このアプリアリな発生の問題に伴って、連合が大きな課題となるとし、「実在的な空間世界が心にとって習慣的に妥当するものとして構成されるのも、アプリアリな発生に基づいたこと」(ebd.)なのだと論じる。ここにおいては、自我の周囲世界の構成においても習慣化の働きが認められていること、そしてそれが根源的に受動的な発生の場に根差していることが示されている。

これに関連してフッサールは、さらに後年の『デカルト的省察』において、「発生」の概念を「受動的発生」と「能動的発生」の二つに区分している(vgl. Hua I, 29, 111)。前者はインガルデンにおける「発生」の概念に相当し、「自我のあらゆる能動的関与のない」受動的綜合の次元を意味している(Hua I, 29)。他方、後者は従来の対象構成に相当し、自我の諸作用が関与する「高次の発生」(ebd.)として捉えられる。前章で述べたように、ベルクマンやフンケらは、両者それぞれにおいて習慣性の働きを認めたのであったが、実際、フッサール自身の記述に即しても、習慣性概念は自我ないしはその作用の関与の仕方に応じて、幾つかの階層に区分できる。

たとえば、『受動的綜合の分析』においてフッサールは、「主観性の一般的な本質に属す習慣性は、まさに受動性と能動性においては別様にあり…」(Hua XI, 360)と指摘している。ここにおいては、まず受動性における習慣性が、「過去把持への、そして過去把持を通して仮死状態にあるような忘却への移行であり、この忘却は再生産、すなわち再想起という標題の下で受動的に再覚起されうるようにある」(ebd.)と表現されている⁷⁷。こうした性格を持つ習慣性は、過去地平において再覚起に備え、以後の体験に対して受動的ないしは潜在的に影響を与え続ける(EU, 336; vgl. Hua XVII, 318)。たとえば、習慣化された態度決定の中でも、とりわけ「連合的動機づけ/受動的な動機づけ」と呼ばれるものは、自我の意識にとっては秘匿されつ

⁷⁷ 再想起は基本的には能動的志向性に属する自我の作用として考えられる能作である。しかし、「受動的に再覚起されうる」というこの言明は、再想起という言葉を使いつつもその実態は、受動的綜合としての連合の能作がそこで考慮されていることを示唆している。たとえばフッサールは、不明瞭な再想起や鮮明さを欠いた再想起を「空虚な再想起」と呼ぶが、この「空虚な再想起とは本来、再想起ではなく、記憶の深みから浮かび上がってくる過去把持的沈殿物のもつ覚起、ないし触発的刺激なのである」(Hua XI, 113)とし、それを通常の意味での再想起と明確に区別している。また、『経験と判断』においては、過去の記憶が自我の作用としてではなく、自然に「ふと思ひ浮かんでくる」という現象があることが指摘されている(vgl. EU, 336)。

つも、無意識に自我の諸行為を方向づける働きを持つと捉えられている(vgl. Hua IV, 222f.)。この記述においては、習慣性はあくまで非顕在性ないしは潜在性に留まったまま、受動的に自我の体験に基づけていると考察されている。

他方、「受動性における習慣性」に対して、「自我の能動性における習慣性は、同様ではない」(ebd.)と述べられる。というのも、「能動性における習慣性」の「能動性」とは、コギトの自我を前提にするからであり、たとえば「私は緑の党を支持する」という政治的信念のように(vgl. Hua I, §32)、自我の能動的な態度決定に際して自由に「準現在化(Vergegenwärtigung)」され、自我の持続的思念として妥当性の承認を受ける習慣性を意味するからである⁷⁸。いわば、「能動性における習慣性」とは、先のインガルデンの解釈 A に相応する、ノエマ的な習性的思念と言いうるだろう。

このようにフッサールの習慣性概念は、志向性の「能動性/受動性」に即して区別されうる。受動性における習慣性は、基本的には過去把持的移行において自我にとって「忘却」されており、逆に能動性における習慣性は再想起され、対象化された習慣性である。

しかしながら、前者の受動性における習慣性には、さらに二種類の区分が想定されうる。まず一方では、以前の自我の能動的作用に起源を持つが、今は受動的となっているような習慣性が考えられる。フッサールはそれを『受動的総合的分析』においては、「二次的感性 (sekundäre Sinnlichkeit)」と呼び(Hua XI, 342)、『経験と判断』においては「二次的受動性 (sekundäre Passivität)」と呼んでいる(EU, 336)。そこにおいては「習慣的なものの一般的な意識法則」として、「あらゆる習慣的なものは、受動性に属す」ことが述べられ、したがって「習慣的になった能動的なものもまた」同様であるとされる (Hua XI, 342)⁷⁹。能動性において構成されたものは過去把持的移行に伴って背景に沈みこみ、受動性へと転化する。しかし、それは「その起源の刻印」を有しており、その意味では「二次的感性」ないしは「二次的受動性」としての習慣性もまた、「自我の習慣性」として捉えられる。

それに対し、フッサールは「根源的受動性 (ursprüngliche Passivität)」(EU, 73)と言われる次元をさらに想定している。この受動性は、「根源的に構成するが、ただ先構成するだけの時間流の受動性として、能動性以前の受動性」(EU, 119)と解される。いわば、この「根源的な受動性」こそが真に「能動的なものとしての自我

⁷⁸ とはいえ、再現前化されるためには、それ以前に過去把持において沈殿化していることが前提とされることに注意せねばならない。その意味では、「あらゆる習慣的なものは受動性に属す」というフッサールの主張は適切である (Hua XI, 342)。

⁷⁹ その意味では、従来の対象構成論におけるノエシスの相関者としての「習性的思念」(「能動性における習慣性」)も、究極的には受動性に属すと考えられうる。

の関与がない」受動性として (Hua IX, 286; Hua I, 29)、「第一の基づける発生」
として扱われるべきものである (Hua IX, 286)。前章で触れられた超越論的自我の
発生そのものに関与する「超越論的習慣性」や、本来的な「受動的習慣性」は、そ
の原初の構成の場をこの領域に持つと考えられよう。

先の引用にも見られるように、能動的発生から区別された受動的発生、とりわけ
「根源的な受動性」における「発生の原法則」とは、「根源的時間意識の法則」で
あり、これが再生産の原法則や、連合及び連合的予期の原法則として機能している
(vgl. Hua XI, 344)。そして、「時間流の原発生」においては「過去把持」が「発
生論的原法則性」の第一の側面であり、「未来予持」がその「第二の側面」と言わ
れる(vgl. Hua XI, 73)。ベルクマンとホフマンは、フッサールにおいて「自我」と
「時間」、そして「習慣性」の問題は複雑に絡み合っていると指摘しているが⁸⁰、と
りわけ「発生」という観点に立って「受動的習慣性」等を論ずるにあたっては、「時
間化」や「連合」の問題を避けては通れないことは明らかである。そこで次節以降
においては、この時間化の問題を、過去把持の能作を中心に概観してみよう。

第二節 『時間講義』における過去把持の分析

2-1. 反省の無限遡及の問題と受動性の次元の開示

フッサールの現象学において「習慣」と「時間」の問題が密接にリンクしている
ことは、既に幾度も強調してきた通りである。たとえば、第一章第三節において見
たように、当初、「空虚な極」として規定された純粹自我が、習慣性を所持する自
我として修正されるに至ったのは、純粹自我が諸体験の流れを統一する主体、「自
我生」を生き抜く主体として捉えられたことにその契機があった(vgl. Hua IV, §
28-29)。周知の通り、フッサールは『イデー I』においては時間性の問題を敢え
て避けて考察を進めることを明言しているが、それでも、諸々の体験は「全てこの
連続的な“根源的“時間意識において構成される」と述べるなどして、体験流の構成
における時間化の根源的役割について示唆している(Hua III, 245)。シュタインボ
ックは、フッサールが「発生」の概念を明確に用い始めたのは1915年以降である
と述べているが、同時に、フッサールは発生的次元の存在について自覚する以前か
ら、その分析に着手していたとも指摘している⁸¹。その意味では、1904/1905年頃
に執筆された『時間講義』も、不完全ながらも発生の問題に着手した草稿と評価で
きるものである。

この『時間講義』は1913年に公刊された『イデー I』よりもさらに以前の草

⁸⁰ Vgl. Bergmann & Hoffmann, [1984], 283.

⁸¹ Cf. Anthony Steinbock, *Home and Beyond Generative Phenomenology after Husserl*, North western U. P., 1995, p. 40, 37, 261.

稿であり、そこには「習慣性」や「習慣的自我」といった術語は全く見受けられない。しかしそれでもその草稿は、習慣性の形成について考察するにあたって、私達に様々な示唆を与えてくれるものとなっている。この草稿においては、主に諸体験の過去地平への沈殿化の方向に即して内的時間意識の考察が進められ、そこにおいて諸対象ないしは諸体験の持続性の統一を為す能作、すなわち「過去把持 (Retention)」の概念が提示される。ここでまず押さえておきたい重要な論点は、この過去把持による時間化の分析は、通常の「統握作用-統握内容」という統握図式による志向的關係に収まるものではないということであり、過去把持がフッサールの分析において、通常的作用ではない「特有な志向性」として明らかにされてきたということである。

さて、フッサールは、『時間講義』において、時間意識が自己に与えられるその仕方を論じる際、最初に持続的な音の現出を手掛かりとして考察していく。そこにおいてフッサールが提示しているのは、私達の知覚は時間的な広がりの中で捉えられる、現出の「流れ」として捉えられるということである。この考えにおいては、各現出は互いに孤立した点的なものとして捉えられてはならず、むしろ常に志向的なネットワークにおいて互いに結びついている。もしも現出が、各瞬間の明証性しか持たないようなものとして与えられているならば、私達は現存する個々の音の現出のみをぶつ切りに有するに過ぎないはずであり、音の持続の意識ということは考えられなくなるだろう。私達は自分の意識体験において、持続する音を持続する音として直観的に捉え、あるいは異なる音の連なりにしても、それをメロディーという一連の音の調和的流れとして聞いている。しかし、それでは、各現出を貫くこの「流れ」とはどのようにフッサールに発見されたのであろうか。

メロディーがメロディーとして意識に与えられるその仕方として、フッサールはまず、「あるメロディーが鳴り響いているとき、その個々の音は刺激の停止、ないしは刺激に誘発される神経運動の停止と共に完全に消失するのではない」(Hua X, 11)⁸²と述べている。先に述べたように、意識の顕在の様相から過ぎ去った音がその都度完全に消えてしまうなら、ある音が持続的なメロディーとして現出することは不可能である。しかし、このことは、先行する過去の音の表象が、与えられたときそのままの状態に残って、現在の音と共に意識されていることを意味するのではない。もしもそうであれば、フッサール自身も指摘するように、「私達はメロディーの代わりに幾つもの同時的な音の協和音を、というよりもむしろ……不協和音の喧騒を所有することになる」(edb.)だろう。すなわち、私達の意識における音の経験と照らしてみれば、音は瞬間ごとに切り離されたようにして与えられているわけでもなく、また、過去の音と現在の音が、同時的且つ同質的に混在して与えられて

⁸² 邦訳『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1967年、18頁。

いるわけでもない。フッサールは、この過去のものとなった音の変様の仕方を、以下のように述べている。

「音の広がり全体、ないしはその広がりの中の《その》音はいわば死したものの、もはや生き生きと自己を産出しないものとして現存するのであり、今という産出点によって生かされていない形成体である。しかしこの形成体は絶えず変様し、《空虚》の中へ沈退していく」(Hua X, 24f.)⁸³

後述することになるが、この空虚への沈退とは、過去把持的移行の中でその音の直観性が薄れ、意味の枠組みだけを残しつつ過去地平へと沈殿していくさまを表わしている。しかし、過去の音が、「死した音」として「現存」しているにしても、それが持続的な音の構成とどのように関わるのだろうか。ここでもしもノエシスとノエマの相関関係に基づいた対象構成論から考えるならば、それは。私達が過ぎ去った過去の音を思い出し、現在の音と過去の音を意識の上で統握することによって、音の広がり全体が統一的に構成されるのだと答えることになるだろう。しかし、そうすると、私達の意識に与えられている切れ目のない音の持続を構成するためには、現在の知覚と過去の知覚を統握する作用それ自体も、切れ目なく持続し続ける必要がある。しかし、意識において、同時に複数の意識作用が遂行されるということは起こりうるのだろうか。あるいは、それが可能だとしても、音の統一とは現にそのように構成されているものだろうか。

この問いに対して山口は、意識作用の本質に属する二つの側面から否定する。すなわち、「個々の意識作用はそれが生じるための時間幅をそれ自体で必要とする」という側面と、「全ての作用は何かについての意識であり、しかもどの作用も意識されている」という側面の二つである (vgl. Hua X, 126)。

まず、第一の面について述べると、これは作用とはそれ自体が内在的な持続的統一として構成されたものであり、意識作用が遂行されるためには、そのための時間幅があらかじめ必要とされるということである (vgl. Hua X, 118)。山口は、このことに関して、「ある意識作用が起こるためには、時間の持続を経ることが必須であり、その持続の中でこそ、作用は成立している」⁸⁴と説明し、「日常、何かの意識体験が生じているとき、「本を読む」なり、「音楽を聴く」なり、それに応じた時間が必要とされることは、わたしたちにとって、自明的な意識体験といえます」⁸⁵と指摘している。すなわち、想起作用が遂行されるときには想起作用のために、知覚作

⁸³ 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、35頁。

⁸⁴ 山口一郎『存在から生成へ』、知泉書館、2004年、64頁及び次頁。

⁸⁵ 同書65頁。

用が遂行されるときには知覚作用のために、意識における時間幅が占領されるということになる。この仮定に照らせば、音 A に対する統握作用が形成される際には既に音 A'が経過しており、音 A'を統握する際には、音 A'が経過することになってしまう。したがって、メロディーのような流れる音の持続的統一を考える際、「その作用〔統握作用〕が形成される際には、その作用が対象とすべきものはとっくに経過しているのであるから……統握作用の対象となるべきものは、この作用にとってもはや獲得されないものになるだろう」(HuaX, 119)⁸⁶というようなジレンマが立ち上がり、もはや現在のメロディーを聞くことは不可能になってしまうだろう。

さらに、山口が挙げた第二の側面として、意識作用には、「全ての作用は何かについての意識であり、しかもどの作用も意識されている」(HuaX, 126) という性質がある。この「意識作用の意識」は「原意識(Urbewußtsein)」と言われ、意識作用が成立するとき、その意識作用が成立したこと自体を意識する役割、いわば自分が何をしているのかという根本的な自覚の役割を担っている。しかし、この自覚は、「反省」という作用の結果として得られるものではないことに注意せねばならない。山口は、この原意識のされ方について、「何してるの?」と聞かれて、「本読んでる」とか「テレビみてる」と答えられるような、端的に与えられている与えられ方であり、その意識をさらに意識して、というように無限に続いていないことは、私たちの意識に明白に与えられている⁸⁷と説明している。すなわち、意識作用を構成する能作、ないしは、意識作用を意識する「原意識」は、自己を構成するような別の能作を遡及的に必要とすることはなく、それ自体において成立する能作であるという措定がここで為される。

統握図式によって持続意識を説明することの帰結は、前章第四節で触れた、純粹自我の同一性を考察する際に、「反省する自我」と「反省される自我」を「さらに反省する自我」の統握がその同一性を構成する、という議論と基本的には同じ構造である(vgl. Hua IV, § 28)。すなわち、統握作用それ自体が構成された持続的統一である以上、全てを「作用」による構成に委ねるならば、「統握作用を構成する作用を構成する作用を……」というように、作用の無限遡及の問題が生じてしまう。作用の遂行には時間幅が必要である以上、この無限の作用の系列はそれこそ無限の時間幅が要求されるはずであり、これはやはり、今このときメロディーを聴いている私達の意識の現実には即さない仮定である。フッサールは、『時間講義』において、このことを以下のように述べている。

「全ての内容が、それに向けられる統握作用によってのみ意識にもたらされる

⁸⁶ 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、35頁。

⁸⁷ 山口、[2004]、69頁。

とするなら、直ちに、それ自身も一つの内容であるこの統握作用を意識する意識についての問いが浮上することになり、無限遡及は避けられない⁸⁸⁾ (HuaX, 119)

この引用は一見すると、さきほど述べた「原意識」の存在を否定するかのように思われるかもしれない。しかし、フッサールのここでの意図は原意識そのものを否定することではなく、原意識が作用としての性格を持っていることを否定することである。フッサールは、上の引用に続けてさらに以下のように述べている。

「しかし、全ての“内容”がそれ自身において存在し、必然的に“原意識されている”とすれば、それ以上の能与的意識についての問いは意味を成さないだろう」(ebd.)

フッサールの主張するように、原意識を意識する意識についての問いが無意味であるとは、原意識そのものはそれが働いているという自覚を必要としないことを意味している。原意識は、統握図式や反省の作用において与えられるのではなく、「内的知覚」ないしは「内的意識」として与えられる(vgl. HuaX, 126)。しかし、ここで重要なのは、「この場合知覚するとは、思念しつつ注意を向け、そして把握するというのではない」(ebd.)と言われていることである。フッサールは後に『イデーオンI』において、作用の本質的特性として、「全ての作用においては、注意深さという様態が統制している」(Hua III, 77)と述べているが、この規定に照らせば、ここで内的知覚や内的意識と呼ばれているものが「作用」としての性格からはかけ離れていることは明らかである。原意識はそれ以上遡れない根源的且つ受動的な意識として、意識作用に常に随伴して、その自己把握を担っている。これは別様に言えば、作用とその意識体験の流れを、自我の統握作用としてではなく取り纏め、時間地平において保持する機能があることを示している。そしてここで原意識の働きと一体となって意識体験の持続的統一を作り上げる能作として取り上げられるのが過去把持である。

2-2. 受動的志向性としての過去把持

それでは私達の時間意識において、過去把持はどのように働いているだろうか。

⁸⁸⁾ 原文では、“jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich.”となっている。

メロディーや持続的な音を聴く際に、今の音を知覚する作用と過去の音を想起する作用が同時に並立しているとは考えられないことは前節で既に確認した通りである。私たちは、現に今現れているものを知覚すると同時に、もはやないものを思い出し、そのふたつを反省的に関連付けて統握することによって持続の意識を構成しているのではない。とはいえ、私達がメロディーないしは持続的な音を聴いている際に、私達はその音の持続や変化を現に直観していること自体は疑いえない。ここにおいては、変化や持続を直接的に経験することと、それを思い出したり、想像したりすることとが区別される必要がある。

先述したように、メロディーを聞いているとき、私達は、分断された単一の音の表象を経験しているのではない。すなわち、音の持続とは、一瞬前の音が、一瞬後には完全にかき消されて、後続してくる次の音の表象に取って代わられるような事態を指しているのではない。むしろ、フッサールが強調するのは、(1)二番目の音を聞くと、最初の音の感覚は何らかの形で未だに把持されていること、そして、(2)二番目の音を聞くとときには、その音は予持によって暗黙裡にその到来が待ち受けられていることである。すなわち、ここでの核心は、「今の意識」というものには、既に（あるいは未だに）意識に与えられていないものについての志向性が常に随伴していることにある。本節ではとりわけ(1)の把持について論じるが、フッサールはこれについて次のように述べている。

「音は鳴り始め、そして鳴り止む。そしてその音の持続統一の全体は、すなわち音が鳴り始め、鳴り終わる全過程の統一は、それが鳴り終わったそのあと次第に遠い過去へ《沈退する》。このような沈退の中で私はなおもその音を《把持》し、それを《過去把持》のうちに所持している」(HuaX, 24)⁸⁹

この事態を考えるひとつの例として、私達が A、B、C の三つの音の連続を聞いている場面を想像してみよう。この知覚の最後の部分、すなわち、C 音に焦点を当てる場合も、私たちは、そこで C 音だけを単一に意識しているのではない。というのも、C 音の知覚は A 音と B 音という先行する二つの音の過去把持的流れが既に生じている中に与えられるものであり、C 音が持続的な音や、変化した音として意識されうるのも、その過去把持の流れがあつてのものだからである。とはいえ、このことは無論、現在の C 音についての意識と、A 音及び B 音についての意識とのあいだに違いがないことを意味するのではない。A 音、B 音、C 音は同時的に与えられたものではない。すなわち、A 音と B 音はすでに過ぎ去ったものとして、過去へと沈み込み、「沈退していく」ものとして把持されているのであり、私たちはそ

⁸⁹ 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、35 頁。

れらを時間的な継起性として経験している。換言すれば、ブッサールによれば、私たちがメロディーを知覚できるのは、こうした時間の現前化を可能にするように意識が構造化されているからである。私が何かを経験しているとき、意識に生じている各瞬間は、単に次の瞬間に消え去ってしまうのではなく、過去把持的志向の流れにおいて保たれており、したがって「今の経験」は、経験される時間的持続に渡って広がる文脈的な流れとして構成されるのである。

あるいは、ここで述べられている過去把持が、一般にいわゆる「記憶すること」、「覚えておくこと」を表しているようにも解釈する者もいるかもしれない。しかし、持続の意識を根源的に構成する過去把持の能作を、例えば電話番号などを繰り返し口ずさんで暗記するときのような反省的な記憶の仕方と混同すれば、前節で触れたような反省の無限遡及の問題に再び立ち戻ることになってしまうだろう。もしも過去把持が再想起のような反省作用であるならば、それ自身が既に構成された内在的持続統一であるとされる統握作用と同様、「その作用が形成される時には、その作用が対象とすべきものはとっくに経過しているのであるから……」(Hua X, 119)と言われるように、覚えようという意識が働いている間にも新しい今の音は流れ去ってしまい、音が顕在的な今の意識において持続的な音として捉えられることは困難になってしまう。フッサールは、過去把持がそのような反省的な作用とは異なることを次のように明記している。

「過去把持それ自身は《作用》ではなく（すなわち過去把持的諸位相の系列の中で構成された内的な持続統一ではなく）、経過した位相についての瞬間的意識であり、またそれと同時に次の位相の中の過去把持的意識のための基盤である」(Hua X, 118)⁹⁰

ここで重要なのは、過去把持が作用ではないと明言されていることは勿論、作用が「過去把持的な諸位相の系列の中で構成された内在的持続統一」と言い換えられていることである。ここには、山口が指摘するように、「この過去把持が働いて、はじめて意識作用が可能になる、志向性が志向性として働きうるという事態」が示されている⁹¹。しかしそれでは、内在的な持続統一ないしは内在的な時間客観は、如何にして過去把持を通して構成されるのだろうか。フッサールはこれについてまず、「持続する客観の“発生”が始まる“産出点 (Quellpunkt) “は原印象である」(Hua X, 29)と述べている。意識において、この原印象、たとえば持続する音は、次々と新しい「今の音」と交代しており、過ぎ去った音は絶えず過去把持的変様を被って過

⁹⁰ 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、35頁。

⁹¹ 山口, [2004], 69頁。

去の位相へと流れていく。そしてその結果、最初の前印象に端を発する過去把持の絶えざる持続体が生じてくる。フッサールは、このことを以下のように述べている。

「音が鳴り始め、《それ》は絶えず鳴り続ける。音の今は音の既在へ変移し、印象的意識は絶え間なく流れつつ次々に新しい過去把持的意識へ移行する。流れに沿い、流れに同行することによって、われわれは起点に帰属する一連の不断の過去把持を所有する」(Hua X, 29)⁹²

この持続的意識においては、後続の過去把持が先行する過去把持を含むというように、「過去把持の過去把持」が絶えず生じており、それが意識の変遷と結びついていく。しかし、フッサールは、「このことは単純な無限遡行に帰するわけではない」(ebd.)と論じる。というのも、「なぜなら、各過去把持それ自身がいわば一連の射映の形で過去の遺産を内蔵する連続的変様であるからである」(ebd.)。ここにおいてもまた、過去把持が、原意識と同じく通常の意味での志向性ではない特有の能作として働いていることが示されている。というのも、「過去把持の過去把持」が無限遡及に陥らないのは、過去把持は過去把持それ自体が構成されるための時間幅を必要とすることがないからであり、また、経過する位相、すなわち、あらゆる「過ぎ去った」という経過の意識を可能にしているのがそもそも過去把持であり、過去把持はその経過の意識を作ると同時に直接それを把持しているからである。これは原意識が、作用を構成しつつ、その作用の自覚を担うということと類似した記述の仕方であり、「最初の基づける発生」(Hua IX, 98)として、それ以上遡ることが困難な機能として考えられていることを示唆している。山口は、過去把持とは、「流れることを前提にして初めて働きうる意識の把握作用によって見るのではなく、流れる位相にそのまま、「把捉的な視(Erhaschen)」が伴われている」という仕方働いているのでだと指摘している。過去把持は、このように原印象のみならず、過去の過去把持をも包括して流れることによって、意識の流れそのものを構成しているのである。

「過去把持とは意識の位相から位相への志向的關係（〔通常の志向性とは〕根本的に異なる志向的關係）を名付けるために使用される表現である」(Hua X, 333)

この記述は、過去把持が、自我の経験連関が形成されるための根源的な能作としても捉えられることが示唆している。そして、過去把持のこの特有の能作を、フッサ

⁹² 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、41頁。

ールは「過去把持の二重の志向性」という言葉で示そうとする。そこで表されるのは、フッサールの時間図式上で表されるところの「縦軸の志向性（交差志向性）」と「横軸の志向性（延長志向性）」である。

2-3. 過去把持の二重の志向性

フッサールは、『時間講義』の第 39 節や付論 VIII において、過去把持の二重の志向性を解明することによって、「究極的な構成的意識流の統一」(Hua X, 80)のされ方を明らかにしようとする。そして、その際に述べられるのが、時間図式上で、体験流の沈殿を示す縦軸として表される「交差志向性 (Querintentionalität)」と、その体験の時間的前後関係を示す横軸として表される「延長志向性 (Längsintentionalität)」である⁹³。

フッサールは、私達がたとえば音の持続統一を意識に持ち、それを完結した系列として想起する場合、それは単なる音の統一という意味を越えて、記憶の中の「意識の流れそれ自体の統一」として把捉すると述べている。すなわち、流れ去った音は「過去把持された音」として、過去把持によって意識に残されるが、その過去把持自体もまた、「その音についての過去把持」として意識流における固有の意識統一として見出される。ここには、音の内的統一と、意識流の統一、すなわち「構成されるものと構成するもの」が不可分に結びついていることが示されている。そしてフッサールは、このことについて、「音の内的な持続統一を構成し、しかもそれと同時に意識流それ自身をも構成するのは唯一の同じ意識流である」(ebd.)と論じる。すなわち、過去把持は、流れる音を把持する中でそれを持続的な統一として構成すると共に、それを為している自分自身すらも自己構成していることになる⁹⁴。

⁹³ 立松の訳では”Querintentionalität”を「横の志向性」、”Längsintentionalität”を「縦の志向性」と訳している。しかし、本文で述べたように、”Querintentionalität”は、フッサールの示す時間図式上では縦軸の線に相当するため、これを「横の志向性」と訳すのは「横軸」を連想させて無用の混乱を招きかねない。このことは、”Längsintentionalität”を「縦の志向性」と訳すことも同様である。したがって、本稿では”Querintentionalität”を「交差志向性」、”Längsintentionalität”を「延長志向性」と訳し、立松の邦訳を用いる際も上記の訳に入れ替えて引用することとする。なお、この訳し分けにあたっては、山口一郎, [2008], 154 頁以降の記述を参考にした。

⁹⁴ これはすなわち、過去把持もまた「原意識」と同様の性質を持っていることを意味している。また、フッサールは、そのときは意識されていなかったものが後で想起されうるのも、それが実は原意識されていたものが過去把持されていたからだと述べ、「もしも原意識が既存しなければ過去把持も考えられないだろう。無意識な内容の過去把持は不可能である」(Hua X, 119) と述べる。山口は、これに関連して、「原意識は実は、内在的知覚と言われる生き生きした現在を流れている、持続の基底として、過去把持と不可分離に働いているものなのです」と述べ

フッサールは、このように、「《過去把持》という種類の意識の射映は全て二重の志向性を有している」(ebd.) とし、次のように述べる。

「その一つは音という内的客観の構成に対して役立つ志向性であり、私達が《たった今感覚された》音の《第一次想起》と呼び、またはさらに明確に音の過去把持と呼んでいる志向性がそれである。もう一つの志向性は、流れのうちにあるこの第一次想起の統一を構成する志向性である。すなわち過去把持とは、それが〈存続の意識〉、すなわち留める意識であり、まさしく過去把持であるということと一体になって流れ去った音の過去把持の過去把持なのである」(HuaX, 80f.)⁹⁵

まず、二つの志向性を簡略に分けると、「音の第一次想起」として今の音の感覚を過去把持的変様にもたらして把持する志向性が、交差志向性である。一方、流れのうちにある第一次想起(すなわち交差志向性としての過去把持)を統一する志向性が、延長志向性となる。前項の末尾にて、過去把持が意識の位相から位相への志向的關係であることは既に述べたが、上の引用文はその意味の内実をさらに明らかなものとする。重要なのは、音が持続的な音として聞こえるのは、過去把持が交差志向性において、過ぎ去った音を引き留めて、今の知覚と「合致」させているからだが、一方で延長志向性においては、音は流れ去る音として、絶えず今の位相から過去の位相へと移り変わっていく音として、流れのままに捉えているという、その二重の働きが書かれていることである。この「留まりつつ流れる」という時間意識のあり方は、フッサールの時間論において、とりわけ印象的且つ重要なものと言える。過去把持のこの二つの志向性は縦横の二つの軸として時間図表に表すことができるが、「縦軸の志向性」は上で言うところの交差志向性に相当するものであり、過去把持の含蓄性を表すものである。フッサールは、縦軸の志向性(交差志向性)について、以下のように記述している。

「私が音に照準をあわせ、注意深く《交差志向性 *Querintentionalität*》のうちに生きる場合、(すなわち、そのつどの音の今の感覚である原印象と、経過した音の諸点の系列の第一次想起⁹⁶である過去把持的変遷との中で生き、そして原印象と既に存在する過去把持との過去把持的変遷のうちに常に統一性を

る(山口, [2004], 70頁)。

⁹⁵ 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、35頁

⁹⁶ 第一次想起である過去把持に対して、第二次想起は、過去把持によって空虚になったものを思い出すという通常の意味での想起(再想起)を意味する。

経験している交差志向性のうちに生きる場合)には、持続する音がそこにあり、この持続において次第に自己を拡大していくのである」(Hua X, 82)⁹⁷

過去把持は、交差志向性において、音の持続意識を今の音と過去の音の「合致」を通して作り上げ、過去把持的変遷を経ることで、常にその時間内容の持続性を過去の方へと拡大していく。それも前項で述べたように、後続する過去把持が先行する過去把持を包含するという仕方で、以前の内容を含みつつ拡大していくのである。過去把持は「含蓄的志向性」とも呼ばれうるが、その意味はこうして過去把持の過去把持が縦軸の志向性において沈殿し続けていくことを表している。この縦軸において生じる先行する音と後続する音との自己合致こそが、音を瞬間的な音としてではなく持続する音として、そして「今」の時間意識を断続的なものとしてではなく、広がりをもった今として意識することを可能にしていると言えるだろう。

そして、このように感覚内容の持続性を構成する交差志向性に対して、一方の横軸の志向性(延長志向性)は、交差志向性によって把持された持続的内容を前提として働き、それを継起する流れとして客観化していく側面として以下のように書かれている。

「《延長志向性》とその中で構成されるものとのに定位する場合には、私は反省の視線を〈一定の期間持続した〉音から〈ある一点の前-共在の中の新しい原印象〉と〈連続的な一列の後、その原印象と《共在的》に過去把持されたもの〉へと転ずるのである。〔この場合の〕過去把持されたものとは意識の諸位相の系列の後で(何よりもまずそれに先立った位相の後で)過去となった意識である。したがって私は、意識が絶えず流れ去る中で、すでに経過した意識の過去把持された系列を把握するのであり、またそれと共に、顕在的な原印象という限界点や、さらに過去把持および原印象が次々に発現するにつれて、その〔過去把持された〕系列が後退していくことをも把握するのである」(ebd.)

98

難解な記述ではあるが、要するにここで言われているのは原印象の現れる「今」の限界点と、その第一次想起たる過去把持が結びつき、その過去把持的系列が後退することによって、新たに次々現れる「今」と遠ざかる過去が横軸上に把握されるということであろう。フッサールは、「視線は、その流れへ、流れのある広がりへ、

⁹⁷ 邦訳『内的時間意識の現象学』立松訳、108頁参照(一部変更を加えている)。

⁹⁸ 同上。

音の鳴り始めから終わりまでの意識流の移行に向かうこともできる」(Hua X, 80)と、時間意識が横軸への広がりとして捉えられることを説明している。

フッサールはこの二重の志向性によって、「ある持続するものの持続と変化がそこに存在するような真の時間である客観的時間⁹⁹が構成される」(Hua X, 83)とするが、ここには「持続するものの持続と変化」が先行して、それが「客観的時間」として構成されるという、発生の秩序が示されている。横軸の志向性は、「過去-現在-未来」というような基本的な時間配列の把握を可能にするが、フッサールはそれを「疑似的な時間配列」(ebd.)と呼称しており、その意味では「真の時間」が構成されているのは縦軸の交差志向性においてであると考えられる¹⁰⁰。上述したように、この縦軸の志向性における過去把持的移行の中で、原印象と過去把持的変遷との自己合致、あるいは「過去把持の過去把持」と言われるように、先行する過去把持と後続する過去把持の自己合致が為される。フッサールは、この内的時間の構成における関係づけの働きを「根源的連合」とも呼ぶが、この過去把持的移行における諸体験の沈殿とその留まりという事態は、ある事態を連想させるものでもある。すなわち、習慣性の形成である。

第三節 過去把持的移行における習慣性の形成

3-1. 忘却への移行と習慣性の形成

前節では、交差志向性と延長志向性という過去把持の二重の志向性について述べたが、この二つの志向性のうちでも、より根源的な時間構成を担うのは交差志向性であり、また、習慣の形成において、より重要な関係を示すのもこの交差志向性である。というのも、この交差志向性においてこそ、習慣性が形成されるための根本的な条件である経験の含蓄が根源的に行われているからである。

過去把持の基本的な性格には「経過した位相についての瞬間的意識」(Hua X, 118)として「いま」の経験の持続統一を構成するということがあるが、習慣性と過去把持の関係に目を転じると、そこで注意を惹くのはむしろ、顕在的な「いま」の意識の位相から外れた、忘却された記憶、空虚な志向といった言葉との強い親縁性である。フッサールは、過去把持によって把持された音がどのような仕方で意識に沈殿し、「空虚」になっていくのかを以下のように述べている。

⁹⁹ 山口は、この客観的時間とは、「内容上、同時に横軸に客観化される時間」を略して「客観的時間」と記していると解釈すべきであると考えます」と述べる(山口、[2008]、157頁)。

¹⁰⁰ 山口は、「実は、過去把持の縦の志向性の重なりに、時間の前後の秩序がすでに表現されて……」というように、縦軸の志向性において過去把持的変様を被った空虚表象の鮮明度の差異が、時間の前後関係の意識の根源的な成立を作るとしている(山口、[2004]、37頁及び次頁)。空虚表象については次項で後述。

「〔過ぎ去った音〕は過去把持によって……顕在的な今の時点に最も近い持続の諸位相は意識されているが、しかしその明瞭さは次第に低下し、そしてそれよりさらに遠い、さらに後方の過去の諸位相は全く不明瞭であり、空虚に意識されている」(Hua X, 26)

ここで言われる空虚とは、直観された意味内容が過去把持を通じて当初の鮮度を失い、今においては自己を現出していない状態を指している。現在の意識において所与された対象は、過去把持的移行に伴ってその直観性を徐々に失っていく。しかしそれは、「空虚に意識されている」というように、完全に消え去ってしまっているわけではなく、過去の地平において、意味内容の意味の枠組みのみを残した形でその痕跡を残す。

例えば、私達が救急車のサイレンを聞いたとき、その救急車を直接見るまでもなく「救急車のサイレンだ」と認識できるのは、かつて聞いた同質の音が「救急車のサイレン」という意味内容を残したまま過去地平において空虚表象として残っていたからである¹⁰¹。フッサールは、私達が知覚をする際は、ある方向をもつ放射が発せられ¹⁰²、それが空虚表象を介して、知覚される対象に向かうと述べている (vgl. Hua XI, 74)。このことはすなわち、私達が知覚する内容は、空虚表象を介して意味づけられて構成されているという事態を示している。フッサールは、「いかなる地平も空虚な志向も存在しないところには、いかなる充実も存在しない」(Hua XI, 67) と指摘し、過去地平が現在の充実を基づけていることを明らかにしているのである。

また、『受動的総合の分析』において、フッサールは触発という概念を用いて過去把持された対象の経過、すなわち空虚表象の経過を書いている。所与されたものの直観性は、当初はまだ一定の明瞭さを保ったままであるが、それは絶えず空虚な過去把持へと移行していく。この空虚な過去把持とは、触発力は未だ一定の強さに保たれているものの、直観性が薄れた状態を指し、フッサールはそれを、「空虚な過去把持はいまだになお根源的な創設の領層を原印象にもつような対象性を保持する領域である」(Hua XI, 170)¹⁰³と述べ、この空虚な過去把持が「空虚表象の発

¹⁰¹ 山口は、このようにある特定の意味をもって過去把持される「空虚表象」と、何の音かも分からないような漠然とした感覚や予感として把持される「空虚形態」とを区別して論じる (山口一郎、『感覚の記憶』、知泉書館、2010年、150頁以降参照)。

¹⁰² この放射は未来予持をさすのか、原印象からの触発をさすのかもまた、問題である。

¹⁰³ 邦訳『受動的総合の分析』山口訳、242頁。

生的原形式」(ebd.)にあたるとする。そしてこの空虚な過去把持がさらに過去に沈殿し、直観性を失った結果として、空虚表象が形成される¹⁰⁴。

「[空虚な過去把持の] この触発的力は防ぎようもなく減少していき、対象のもつ意味はその内的区別を失ってゆき、ある意味で内容を喪失してゆく。その最後は表象されたものをまったく区別なしに表象する空虚表象であり、表象されたものはここで、原印象が創設した内的に際立った特性の全体の豊かさを失うのである。……この空虚表象はそれでもなお表象であり、その区間、その最後はなお原印象から発し、総合的に付加される新たな原印象からたえず新たに養分を与えられる、持続的な過去把持的動向の最後を意味している。したがって最後は、完全に過ぎ去った「あれ」の意識であり、それは、同一化する動向の(対象としての)同一のものであるというただひとつの規定をもつだけである」(ebd.)¹⁰⁵

過去把持的経過が進行する中で空虚表象はこのように発生する。その初期の段階、触発力がいまだ残っている段階では、それはまだ完全に過去の空虚な地平に流れ去ってはいないが、さらに進むと触発的力はさらに弱まり、ほかの過去把持的動向との内的差異が所与性の面において欠如していく。そして行き着く先は、過去一般とも言えるような大きな枠組みで括られた空虚な過去地平である。フッサールは、この過去地平について、多様な意味が多様な個々の統一の系列を通して流れ込んでくるようなひとつの統一、あらゆる過去把持がそこに合流するような「多様な意味を含蓄したひとつの統一」として記述している(vgl. HuaXI, 171)。

ここで本論の主題である習慣性についていえば、諸々の空虚表象という多様な意味を含蓄しつつ統一的な過去地平を作るこの過去把持のあり方こそが、私達の様々な習慣性の発生の根源的な姿を捉えたものといえるだろう。現在を生きる私達は、自分自身の感覚や情動や身体をも含めて、世界に様々な意味をあてがってそれを意識する。しかし、これらの意味は生まれながらに私達に備わっているものではなく、自己の発達と共に過去把持という受動的志向性の能作を介して形成されてくるものである。フッサールは『経験と判断』において、あらゆる直観は、「過去志向の中に消えていき、最後にはまったく空虚で生命のない過去の中に沈む」(EU, 137)と述べた後、上記の『受動的総合の分析』引用中の「ひとつの統一」を習慣という言葉に言い換えたような形で以下のように述べている。

¹⁰⁴ とはいえ、これは原印象が与えられる段階で自我の対向を必ず必要とすることを意味するのではない。過去把持は、自我の意識に対して主題とならずに背景に隠れているものも同時に把持しうるからである。

¹⁰⁵ 邦訳『受動的総合の分析』山口訳、242頁

「経験それ自体は、構成された対象性と共に“忘却”されるかもしれない。しかし同時に、経験は決して跡形もなく消えることはなく、それは単に潜在的になるだけである。経験はその後、習慣的な所有物として構成される中で、いつも再度新しく顕在的な連合の覚起へと備える。顕在化の各段階に伴って、以前は未規定的だった対象——すなわち、漠然と地平的に先取りの知られ、予期的に規定されていた把握の対象についての、習慣的な知の沈殿物が作られる」(ebd.)

『経験と判断』で語られる、このような経験の沈殿ないしは習慣性の形成と、先に述べた『受動的綜合の分析』の空虚表象の発生との類似性は明らかだろう。そして特に重要なのは、フッサールが上述の発言をした後で、さらに以下のように続けていることである。

「根源的な直観的把握の結果としての習慣化(Habituelwerden)は、顕在化された対象への関心が一回限りの顕在的観察に満足した後で消えてなくなり、対象そのものが完全に“忘却されている”場合も、意識生の普遍的な規則性に即して遂行され、いわば私達の営為(Zutun)を必要としない¹⁰⁶」(EU, 138)

ここにおいて重要なのは、この習慣化のプロセスが、「私達の営為を必要としない」とか、「対象そのものが完全に“忘却されている”場合も」と遂行されると述べられている点である。この点は、第一章第三節において述べられた「持続的思念」としての習性が、再想起を通して持続的なものとして構成されるのだという記述とは明らかに対照的である。すなわち、ここでは、習慣性が、再想起の対象とは異なったものとして形成され、活用されることが示されている。モランもまた、その論文の中でこの記述を取り上げ、以下のように指摘している。

「習慣は正確には記憶ではない。なぜなら、それらは忘れられてさえいるかもしれないからである。実際、根源的な覚起の瞬間、諸々の原創設(Urstiftung)は忘れられうる。しかし、それにも関わらず新しい感覚ないしは意味は獲得さ

¹⁰⁶ 原文は、 “Dieses Habituelwerden des Resultates ursprünglich anschaulicher Erfassung vollzieht sich nach einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewußtseinslebens, sozusagen ohne unser Zutun, also auch dort, wo das Interesse an dem explizierten Gegenstand einmalig und vorübergehend ist, wo es nach einmaliger explizierender Betrachtung des Gegenstandes befriedigt ist, und er selbst vielleicht ganz "vergessen" wird.“となっている。

れるのであり、客観（諸基体）はある特性（明示）と共に知覚されるのである」

107

ここには、本章第一節において述べた「受動性における習慣性」としての特性が現れていると言えよう。空虚な過去地平に沈殿した空虚表象は、そこである意味で自我から隠蔽され、再び覚起されるのを待って眠りにつくことになる。しかし、「能力」や「習慣的動機」のように習慣化されたものや、あるいは「本能」のように特別な際立ちを持ったものなどは、空虚な過去地平にあっても、積極的な潜在性をもって、再びの顕在化を待ち受けることになる¹⁰⁸。したがって、フッサールにとって記憶や習慣とは、自我の再想起によって意識に取り上げられるまで無と同然であるような何かではない。これに関してフッサールは、『現象学の限界問題』において、過去把持によって背景に沈み込み、受動的な背景としてまったく意識されなくなった様態について、次のように述べている。

「過去把持のプロセスは、志向的“隠蔽”のもとで、絶えない志向的変様において暗くなっていくプロセスである。私達はこのプロセスをいま、連続的な無力化のプロセス、すなわちその極限が目覚めておらず、無力であるようなプロセスとしてみなさなければならない。しかし、そのことから、眠っている“意識”が無であること、…無へと変転することとみなす必要はない。それらは自我にとって“無意識的なもの”という様態であり、無力、目覚めていないという様態である」（Hua XLII, 36）

上述のように、過去把持のプロセスによって把持されたものは顕在的な意識から隠蔽され、無力化されていく。しかし、その無力化が極限にあっても、それは「自我にとって」無意識的な様態になったにすぎず、それが完全な意味で無になったのとは区別されねばならない。というのも、フッサールが、「こうしたプロセスには、

¹⁰⁷ Moran, [2011], p. 64. Moran がここで言う「記憶」とは、自我が能動的に「思い出せる範囲」のみを指しているのではないかと推測できる。というのも、Moran 自身が述べるように、習慣の獲得（原創設）の場面は忘れられうるが、獲得された感覚や意味といったものは残り続けて自我の活動に影響を与え続けているからであり、そこで起こっていることはいわば、「思い出せないけれど覚えていゝる」という事態だからである。いわばこれは無意識の記憶、身体化された記憶であると言えよう。

¹⁰⁸ 山口は、何に気づいて何に気づかないかを定める力は無意識的に絶えず働いているが、この無意識の力は、「過去に眠ってはいても、いつでも目覚める準備が整っている空虚表象の覚起する力です」と指摘している（山口一郎『現象学ことはじめ』、日本評論社、2002年、162頁）。

目覚めた現存在の根本部分、すでに沈殿したものの再覚起の絶えざる可能性、つねにまた現れる現実さえ属している」(ebd.)と強調するように、無意識的になったものは、単なる無とは異なり、意識に向かって再覚起する可能性、あるいは換言すれば、意識に向かって再覚起する力を有しているからである。このことについては、『経験と判断』において、更に明瞭に言及されている。

「それ〔意識されなくなった判断〕は受動的な背景、すなわち“無意識(Unbewußten)”に組み込まれるが、それは決して死した無なのではなく(kein totes Nichts)、意識の限界様相なのであり、心に思い浮かんだり、ちらついたりする考えといった形式において、別の受動性のようにして再び影響を与えてくることがある」(EU, 336)

ここで注意せねばならないのは、過去把持的プロセスを経て無意識的になったものを「再覚起する」のは自我の働き(再想起の作用)では原理的にありえないことである。すなわち、「思いつき」とか「ふと浮かんでくる」という形式は、自我の能作を前提にする「準現在化」と取り違えられてはならない。自我は準現在化である再想起を通して、ある同一の判断を繰り返したり、批判したりするが、「こういったことは、ふと思いついた考えにおいては、まず見出されない」(ebd.)からである。また、『受動的綜合の分析』では、不明瞭な再想起や鮮明さを欠いた再想起が「空虚な再想起」と呼ばれ、この「空虚な再想起とは元来、再想起ではなく、記憶の深みから浮かび上がってくる過去把持的沈澱物のもつ覚起、ないし触発的刺激性なのである」¹⁰⁹とされ、通常の意味での能動的綜合としての再想起とは明確に区別されている(Hua XI, 73)。ここで忘却された記憶を浮かび上がらせるのは、受動的綜合である、「意識生の普遍的規則」(EU, 137)としての連合の能作であり、その合致綜合によって、意識下においても受動的な習慣化のプロセスは遂行され、忘れられた記憶がもつ再覚起に向けた触発力が含蓄的に増加しているのである。

すなわち、過去把持された所与の同一性は、再想起という作用によらずとも保持されうるものであり、また、そもそも再想起の対象とは、第一次想起とも言われる過去把持によって既に先構成されていて初めて再想起の可能的な対象となるのである。このことは、フッサールの、「発生に関して、それらの直観的想起が先行しているのではなく、むしろそれに相応する空虚表象こそが本質的に先行しているのである」(Hua XI, 74)という言明からも明らかであろう¹¹⁰。再想起の繰り返しによってその対象の記憶がより明瞭になるという面はあるにせよ、その根本の部分の持

¹⁰⁹ 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、167頁及び次頁。

¹¹⁰ 同上。

続性は過去把持によって既に保持されているのである。

ここに示されているように、フッサールの分析において、意識は覚醒している様態のみで完結しているのではなく、かつて過去把持され、沈殿した無意識なものが地平的な背景において再覚起の可能性を秘めて属すものとされている。すなわち、意識は、覚醒した自我的な生と、そこから隠蔽された無意識な生との重層構造を成している。

このように、フッサールの記述にあつて忘却された記憶と習慣は、自我の顕在的位相から隠蔽されているという点でも、その再現前のされ方が自我の能動的作用によらず、連合の働きにあるという点でも軌を一にする。しかし、忘却された記憶と習慣、あるいは記憶一般と習慣との差異については明確な理解が必要である。というのも、記憶に浮かぶものが全て、習慣という意味を持つのではないからである。

これに関して後藤は、再想起されていない記憶と習慣の区別の不明瞭さの理由を、「習性も記憶も、過去把持のように広い現在には属さず、過ぎ去ったものを保持するという点で似通っているからである」¹¹¹と指摘する。そこで後藤は両者の区別について、「すでに否定され、捨てられた信念についても、それを記憶し続けることは可能だが、これに対して習性は、あくまでもその内容の妥当性が持続している場合にだけ成り立つ」¹¹²と論じ、さらに、内容の妥当性の持続を、同じ確信を持ち続けることになぞらえ、自我の持続的同一性に関わる習慣性は、記憶よりも重要であると主張する。

後藤のこの指摘は、『イデーⅡ』第29節や『デカルト的省察』第32節などにおいて、持続的な自我の同一性が習慣性を担うと言われていることを鑑みれば、たしかに正当な把握といえる。しかし後に見るように、フッサールの習慣性概念は信念のような理性の領域のみならず、本能や衝動のように感性の領域にまで及んでいるものである。そこにおいては、「すでに否定され、捨てられた」はずの習慣が再度触発的な力を持って働きかけてくることは十分にありうる。たとえばダイエットでいうところのリバウンドや禁煙の失敗のように、理性的判断によって棄却ないしは是正されたはずの悪い習慣が、ふとした拍子に再び発現し、新しい習慣を圧倒してしまうことは容易に考えられることである。

『イデーⅡ』においてフッサールは、「心の本質には、連合、習慣(Gewohnheit)、記憶といった既知の標題の下で、諸性向が連続的に新たに形成されたり、組み換えられたりすることが属している…」(Hua IV, 136)と述べ、私達の「心」において習慣的な諸性向が絶えざる生成変化の中にあることを指摘している。その意味では後藤が述べる習性を習性たらしめる「妥当性」も相対的なものであり、記憶一般と

¹¹¹ 後藤、[2011]、140頁。

¹¹² 同上。

習慣の違いにはやはり曖昧な部分が残ることになる。とはいえ、習慣性を生成変化の只中にあるものとして位置づけるならば、むしろその曖昧さは、古い習慣の修正や、新たな習慣の形成のために必要な可能性の範囲として捉えるべきものである。

ともあれ、本節では上記のように、受動的志向性として働く過去把持の能作と、その習慣性の形成との関係を述べてきた。習慣化とは過去把持の、とりわけ縦軸の志向性における空虚表象の沈殿化において見出されるものであり、そこにおいては自我の能動性の介入を必要とすることなく習慣化のプロセスが遂行されるのである。次節では、本節では述べられなかった過去把持と原印象の合致の規則の内実として受動的綜合を取り上げ、過去把持によって形成された空虚表象ないしは習慣性が、受動性の領域の中で他の能作とどのように関係するのかを明らかにしたい。

第四節 連合概念の基本的性格

4-1.原連合と再生産的連合の基づけ関係

前節では、過去把持が通常の志向性とは異なった受動的志向性という性質をもっていること、また、持続の意識は過去把持の交差志向性における原印象と過去把持されたものとの合致統一によって生じるものだと述べ、それと習慣化との関係について論じてきた。そして、その過去把持的移行において沈殿された習慣性は、二次的受動性という様態において、再現前に備えている。そこにおいて問題となるのは、この過去把持に沈み込んだ空虚表象と、原印象の合致統一の仕方、あるいはそこにおける連合的な覚起の仕方である¹¹³。

¹¹³ この「連合 (Assoziation)」という用語は、フッサールが経験論から流用してきたものとされるが、フッサールが使う「連合」とヒュームなどが使う「連合」の意味とを混同しないように注意することが必要である。ヒュームは、連合を「一種の引力」と呼び、「この引力は、自然の世界と同様に心の世界でも驚くべき結果を伴い……」というように、それが自然的因果かのように取り扱う (ヒューム『人性論』、土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中公クラシックス、2013年、21頁)。しかし、フッサールは人間の意識生をそのような自然的因果のもとに捉えることにむしろ批判的であり、彼はそれを人間の生における「動機づけ」として捉え直している。また、ヒューム哲学においても、習慣という概念は連合の規則を考えるにあたって重要な位置を占めているが、そこで重要なのは、ヒュームにおいては、習慣もまた、「因果性」を説明するために使われている——あるいは、むしろ因果性と同義的に使われているということである。フッサールは、『第一哲学』において、「ヒュームは、人間的本性の本質を習慣的規則に帰するが、このことは事実学の起源においてもまた同様であると述べる」(Hua VII, 354) と論じ、ヒュームの考察においては双方の領域が同一視されていることを指摘し、そこからヒュームの連合理論への批判を展開している。モランは、これに関連して、「フッサールにとって、ヒュームとは単に、人間の本性やそのようなものに属する習慣の規

フッサールは、『受動的綜合の分析』において、連合的覚起を、再想起の際の過去地平の遠隔領域との意味の類似性による「遠隔覚起」と、生き生きした現在の過去把持への移行における「近接領域の覚起」とに区別している(vgl. Hua XI, § 36-37)。すなわち、これは、再想起における再生産的「連合 (Assoziation)」と過去把持における生き生きした現在における「原連合 (Urassoziation)」との区別である¹¹⁴。このとき、両者に共通するのは、まずもってそれらが「意味の類似性」による連合であることである。『本質直観講義』における 1917 年の草稿において、フッサールは次のように述べている。

「ある類似したものは、類似したものを想起する。その合致に相応するのが類似性の連合であり、“相互に想起すること”である」(Hua XLI, 130)

ここで重要なのは、想起される「類似したもの」が与えられているのは勿論、過去把持的経過を通して形成された、空虚な過去の地平においてである、ということである。1934 年の「C 草稿」では、これについて、「過去把持的に沈澱した類似的なもの、すなわちそこでもはや過ぎ去ったものが覚醒され、効力をもって触発的になり、対向が結果することになる」(Hmat VIII, 251) とされている。すなわち、過去地平において二次的受動性として形成される習慣性は、新たに到来する印象とのあいだの「類似性の連合」による「連合的覚起」によってそのつど生成することになる。

その際、生き生きした現在の過去把持と再想起の基づけ関係から明らかなように、つねに、過去把持における原連合が、再想起における連合を基づけている。これについて、草稿 C16 では、次のように述べられている。

「すべての連合は、原時間化の様相における原連合を前提とする。もしこの連合〔原連合〕がその働きを為さなければ、何ものも沈澱化することはできない。そして、もし原時間のこの領域において自我作用と自我が立ち現われてこなければ、自我作用と自我がいかなる連合を成立させることもない」
(Hmat VIII, 345)

則という術語で、自然法則という術語を説明しようとする哲学者なのである」と指摘し、「フッサールはむしろ連合を経験的規則としてではなく、超越論的生の特徴として捉える」と強調している (cf. Moran, [2011], p. 63.)。

¹¹⁴ この二種の連合の区別については、ホーレンシュタインによって、「習慣的意味における連合」と「原連合」として詳細に検討されている (Elmer Holenstein, “Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl”, Den Haag, 1972, § 7-8.)

すなわち、生き生きした現在における過去把持と原連合による原時間化の働きによって、沈殿化がそこで可能になる。そしてその次に、自我の能作を前提にした再想起という遠隔覚起としての連合を通して、受動的に先構成されたものに自我の関心が向けられることで、二次的受動性としての習慣性、ないしは忘却されていた記憶の再覚起が可能になる。連合は、受動的志向性による受動的綜合の超越論的規則性とされ、再想起は、自我の能作の伴う能動的志向性による能動的綜合である。この受動的志向性と能動的志向性の関係が、草稿 C7 において明確に、次のように述べられている。

「自我のすべての方向づけと方向づけられていることは、「諸体験」を前提にしており、また内的で外的な連合と同時的で継続的な連合とを前提にしており、この連合を通して諸体験は普遍的な同時的-継続的野において一致している」(Hmat VIII, 122)

自我が「方向づけられている」とは、自我の能動的志向性が受動的綜合としての原連合を前提にしており、それなくしては、能動的志向性が前提にする諸体験の一致も成立しえないことを示している。

4-2. 再生産的連合

以上のように、連合の概念は第一に、原連合と連合の区別が為されるが、さらに詳細に見ていけば、後者はさらに二つに大別できる。フッサールによれば、連合は第一に再想起とその形成体の発生の理論があり、第二にそれに基づいたより高次の段階の連合（予期の発生や統覚の地平の理論）があるとされる¹¹⁵。ここに見られるのは、連合と時間意識の密接な関係である。フッサールは、「連合の現象学は、いわば根源的な時間構成の理論をより上層に向けて継続するものである」(Hua XI, 118) と述べ、時間論と連合の理論が地続きにあることを主張している。というのも、全ての綜合は、全ての対象の時間形式を構成する過去把持や未来予持といった能作を出発点にするからであり、それゆえ時間的に形式化された内容を取り扱う連合的綜合の前提には根源的時間意識の綜合が必ず存するからである。

原連合における原時間化の働きによって時間意識の持続綜合としての過去把持の沈殿化が可能になり、そこにおいてはじめて過去地平が形成される。能動性に起

¹¹⁵ フッサールは、『経験と判断』においても、「連合とは、“何かがある何かを思い出させる”とか、“一方が他方を指し示す”といった純粹に内的な連関として問いにもたらされる」(EU, 78) と連合の基本的性質を述べている。

源を持つ二次的受動性としての習慣性が可能になるのは、この段階においてであり、その意味でそれは原連合としてではなく、再生産的連合として働くものである。フッサールは、『受動的綜合の分析』において連合を考えるにあたってはまず、この「再生産的連合」から考察を始めて、連合の規則全般を考察する大まかな道筋をつけている。先述したように、連合とは類似性における関係づけを基調としており、再生産的連合は、あるものを見たときに、以前に見かけた何かを思い出すような、自然な連想を指している。しかし、この連想には、意識における二点間の直接的な類似関係を超えたような結合もありえ、フッサールはそこに直接連合と間接連合の区別を見出している。

まず直接連合とは、たとえば「ある人物A」を見て、彼と似たような特徴を持つ「別の人物B」を思い出すというような現象である。ここにおいてAとBを繋げているのは、それらの対象が持つ類似性であり、『経験と判断』においてフッサールは、「すべての直接連合はすべて類似性による連合である」(EU, 78)と強調している。に

対して、間接連合は、Aを見て(Bを介して)Cを思い出したといったような現象である。ちなみに、ここで「(Bを介して)」と括弧づけている理由は、AとCを橋渡しするその部分が、顕在的な自我の意識には捉えられていないことを表すためである。たとえば、フッサールはこういった連想について、次のような例を出している(vgl. Hua XI, 122)。すなわち、何気ない会話の途中で素晴らしい湖の光景を突然に思い出した。突拍子もなくその光景が浮かんだ理由を考えてみたら、その場の会話の言い回しが去年の夏にその湖で歓談したときの言い回しに似ていたことからだと気がついた、というものである。この例においては、自我が最初に向かった関心は、想起された「湖の光景」(=C)のみに集中しており、「言い回しの類似」(=B)はその後に反省的に考えて顕在化されたという順序である。

このような、ふとした記憶の浮かび上がりは、私達の日常生活においてもよく見られる現象だが、この例には連合のプロセスが受動性ないしは潜在性において進行しており、私達はその結果だけを意識において受け取っているのだということが示されている。また、「その場の言い回し」が「去年の湖」の空虚表象を思い出させたということは、連合的な覚起が二点間の直線的な関係として捉えられるのではなく、「ある意味で全体の過去の意識が同時に覚起される」(ebd.)ような面的な広がりを持つものであり、その中で特別に強く覚起されたものが意識に浮かび上がるのだということが示されている¹¹⁶。

しかし、連合的な覚起が面的に広がるものだとしたら、そして、そこにおいてA

¹¹⁶ 覚起とは、「対象的な意味が交互に生き生きと呼び覚まし合うこと」(Hua I, 142)である。例えば、海の絵を見て、去年の海水浴の記憶を思い出すというのも、今された絵が過去の海水浴の記憶を呼び起こす(覚起する)からである。

と類似した空虚表象が複数あるとしたら、直接連合において、Bの空虚表象が優先的に再想起されたのは何によってだろうか。あるいは、間接連合において、なぜAとは直接結びつかないCの表象が、Bよりも優先されて意識に浮かび上がるのだろうか。そもそも、今の知覚が忘れ去られた過去の空虚表象と結びつけられるのはどのようにしてだろうか。

再生産的連合に関わるこのような規則への問いは、「主観性そのものの可能性の根底的条件の解明」(Hua XI, 124)にも繋がる問いでもある。再生産的連合の規則への問いは、内的時間における過去と関わる再生産的連合に留まらず、未来予持的な予期の連合の領域にも関わることであり、それはまた、私達の内的時間意識における可能な総合全般に関わる問いとも連関している。

4-3. 受動的総合の諸規則

連合的総合の前提には根源的時間意識の総合があることは既に前項でも触れたが、この根源的時間意識の総合によって普遍的に構成されているものは何であろうか。フッサールは、これを、「相互関係のうちにある、あらゆる内在的対象の共在性と継続性という標題」(Hua XI, 126)であるとしている。前節で述べたように、対象は過去把持を介することで同一的ないしは持続的な対象として構成されるが、同時に、他の音や色といった対象もそれと共に在的に構成されうるとフッサールは述べる。しかも、これらの共在的な諸対象は、各々が別様の時間軸に属するものと捉えられるのではなく、その全てが同一の「今」の意識に属するものとして統一されている。すなわち、共在する様々な対象は「今意識されている諸対象」として時間的な統一をされているのであり、ここには意識流を統一する普遍的な総合が見出される。

とはいえ、共在的な諸対象はこの同一時間上における諸対象として総合されているものの、やはり共在性は共在性として、すなわち各々が別個の対象として意識されうるのであり、フッサールは、「輪郭をもった内在的対象や個別的存在、あるいは統一され、まとまりをもったグループないし全体が、個々の部分に分節化されて構成されている」(Hua XI, 129)と述べる。そして、フッサールは以上のことを出発点とし、流れる現在における原連合の分析を開始するのである。ここで通常の連合と違って「原連合」と言われねばならないのは、既に述べたように、連合は基本的に「AがBを思い起こす」というように再想起の「連想」の働きを基調として過去との関係において作動する能作と捉えられるが、原連合は意識流における知覚事物の統一や感覚野の形成など生き生きとした現在の只中で働いており、その作動領域が異なるからである。

この原連合の領域で浮かび上がってくる問いは、輪郭をもった諸対象はどのような形で結合あるいは分離しているのかというものであるが、そのもっとも一般的な

規則は、類似性ないしは同質性と、それと対比される異質性ないしは対照性である。この対比的な二つの規則が対象構成においてどのように働くかといえば、まず、感覚的素材やその個々のグループに統一を与えているのが、継続性と共在性という、全てにまたがる形式内部での同質性による総合である。すなわち、際立っていて、なお且つ同質であるような素材が、同質性の総合において、ある一つの統一的対象として構成されることとなる。また、この同質性の総合は、個々の感覚素材のみではなく、感覚野自体の個別化にも適用されるとフッサールは指摘している(vgl. Hua XI, § 29)。ここにおいては、同質性の総合によって各々の感覚野がひとつの統一体として形成されると同時に、他の感覚野は異なる感覚野として異他化され、それらを繋ぐものは生き生きとした現在の時間性によってであるとされる。このことは、私達が現在所持している感覚の仕方自体もまた、時間意識の中で働く受動的総合を介して生成されてくるものだということを示している¹¹⁷。

また、同質性による融合とは逆に、異なるもの間では対照による特殊化という総合的抗争が起こり、諸対象間の区別が生じる。ただし、ここでいう対照とはグループ間の対立を意味するのではなく、ただ各自を際立たせるという意味でのみ使われている言葉である。弱い対照ならば、その対照も含んだままで緩やかにひとつのものとして同質化(融合)されることもあり、フッサールは「同質的なグループの多数性には、具体的な融合と対照の両者が属している」(Hua XI, 139)と述べ、対照を同質性と並ぶ根本現象としている。同質化による融合によって対象の同一性や持続性の総合が行われて個々の対象やグループが構成されるわけだが、個々の対象の個別性ないしは固有性とはすなわち、他の対象から区別されうるということも意味しているのであり、対照化は対象間の違いを際立たせることで同一の対象の輪郭を明確にし、また同時に多数性の構成を作り上げている。以上のように、同質化や対照化が、生き生きとした現在において際立ちをもった素材をかたどる根本現象として働いている¹¹⁸。

¹¹⁷ 当然ながら、この同質性ないしは類似性には程度差が存する。フッサールは『本質直観講義』において、次のように述べる。「総体的な、あるいは具体的な類似性とこの部分的類似性は、様々に異なった類似性の様相であるとする見解であり……私たちが区別するべきは、1) 総体的な類似性ないし具体的全体の純粋な類似性と2) 部分の純粋な類似性であるが、具体的な全体の純粋な類似性ではない部分的類似性との区別である」(Hua XLI, 130)

¹¹⁸ ローマーは、これらの根本現象による意識の構成層を次のように簡潔にまとめている。「単純化して言えば、構成の最下層は、内的時間意識における、感性的所与とそれに属する持続との構成にある。構成の次の層においては、これらの所与が、同質的なものと異質的なものの総合という形で、結合され統一されて、いわ

しかし、継続性や共在性といったものも含め、これらの概念を改めて見てみると、そのどれもが異なった性質をもつように見えていても、それらは皆、根底には土台となる、ある共通した形式を持つことが窺える。それはすなわち、これらの根本現象のどれもが、あるものとあるものが対（ペア）になるか、ならないか、という「対」の概念を基軸にして成り立っているということである。すなわち、類似性や同質性と言われるものは、一方のものと他方のものとのあいだの類似として、そして対照とは、一方のものと他方のものとのあいだの対照として捉えられる。それらの概念は、常にペアとなる複数のものの関係性として捉えられるのである。これは単に目の前にある知覚事物だけでなく、知覚と空虚表象の間関係でも同様である。例えば、持続的な音（例えば「ド」の音階で持続的に続く音）は、今来た「ド」の音と過ぎ去った「ド」の音が同質のものであることが過去把持において捉えられ、同質性の結合という仕方に対（ペア）になるからこそ、持続した「ド」の音になるのである。あるいは、「ド」の音の次に「レ」の音が来たという場合には、そこでは類似による対化は生じない代わりに、「ド」と「レ」の音の違いという対照を介した対が生じ、「ド」と「レ」の音の間に比喩的な意味で境界線が引かれる。すなわち、同一性の構成にしても数多性の構成にしても、ここでは「対になること」が本質的に伴うのであり、この「対化（Paarung）」の規則こそが持続性と共在性という意識の根本現象を根底から基礎づける規則であると捉えられる。また、この対化による総合、とりわけ類似による総合が受動的に働いているからこそ、今の経験と過去の経験とが結びつけられ、同一の経験として過去地平において含蓄されて、その経験についての習慣性が形成されるのである。

フッサールは、『デカルト的省察』の第五省察にて、他者関係を論じる中で対化について述べ、「対になること、すなわち対をなして現れること、さらにはグループをなして、多数をなして現れることは……、超越論的な領分に見られる普遍的な現象である」（Hua I, 142）と述べ、対になることは「受動的総合の根源的形式の一つである」（*ibd.*）とする。

「二つの所与が意識の統一において他から際立って直観的に与えられ、そのことに基づいて、本質上すでに純粋な受動性において、それゆえ注意が向けられていなくても、それらが他と区別されて現出するものとして、類似性の統一を現象学的に基礎づけており、それゆえまさに、二つの所与は常に対として構成される。そのような所与が二つ以上であれば、個々の対に基づく現象

ゆる感性的に際立ってくるものとなる。……こうした受動的と呼ばれる素材から、その次に、志向的な統握が、感性において或る対象の現出を「組み立てる」のである」（ディーター・ローマー「フッサールのベルナウ草稿につながる予持の分析」、『フッサール研究』第2号、191-206頁、2004年、197頁）

的に統一的なグループあるいは多数性が構成される。より詳しく分析すると、そこには本質的にある志向的な干渉（越境）があるのを見出す。それは対になるものが同時に、しかも際立って意識されるとただちに、発生的に現れる。さらに詳述すれば、それは対象的な意味が交互に生き生きと呼び覚まし合うこと、交互に押し被せながら覆い合うことである」（*ibd.*）

ここで興味深いのは、対化の現象が起きる時、二つの所与間に「本質的にある志向的な干渉」が起こることがここで言われていることである。対化を可能にするこの相互間の意味の呼び覚まし（相互覚起）や隠蔽は、『受動的綜合の分析』においては、「触発」に属する一現象として理解され、そこで以下のように述べられている。

「触発的交通による第一の結合は、もちろん、覚起するものと、空虚表象すなわち覚起されたものとの現勢的に意識された類似性、「相互に想起させる」という本質的なノエマの様相における類似性なのである」（Hua XI,180）¹¹⁹

ここに見られるのは「相互に想起させる」というように、対象側から空虚表象を覚起するというだけではなく、空虚表象の側からも原印象へ覚起する力が働きかけているという、相互覚起の基本構造である。この相互覚起は、対化の規則に即して、一方の触発と他方の触発とが互い同士を際立たせて触発力を増すような触発的交通として理解される。たとえば、知覚の領域に即して言えば、紅白の縞模様は「赤」と「白」という明確な対照関係（コントラスト）が互いの色を際立たせ、各々の色を相互に覚起して触発力を増している。また、時間意識に関連して言えば、今まで流れていた「ド」の音が「レ」の音に変わること、その音の変化が対照化され、一連のメロディーとして際立たされる。このように、対化の規則性を介して起こる相互覚起の現象は、類似した意味内容同士を結び付け、際立たせ、統一した意味の枠組みを形成する。そしてそれは、特定の個物の認識のみに留まるものではなく、「類型的な世界」として、私達の周囲世界を「慣れ親しんだ世界」として形成していくことにも繋がる。次節においては、この類型の概念に即して、知覚構成の場に見られる習慣性の隠れた役割に目を向けよう。

第五節 類型と習慣——二次的受動性としての類型化の働き

類型の概念は、1918年から1926年にかけて執筆された『受動的綜合の分析』よりもさらに後、1930年代の『経験と判断』において特に主題化されている。その

¹¹⁹ 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、255-256頁。

内容は『受動的綜合の分析』と地続きとも言える内容であり、自我の対向以前の先構成の次元について語られている。そこにおいてフッサールはまず、「類型」について、「発達した意識の成立以前にすでに、あらゆる諸対象の一定の類型化が予描されている」(EU, 35)と述べている¹²⁰。私達の経験において、諸対象についての認識活動が行われる際、この対象がまったく無規定の基体として与えられることは決してない(vgl. EU, 26)。諸対象は、つねに何らかの既知性ないしは「慣れ親しみ(Vertrautheit)」をもったものとして我々に与えられるのであり、そこにはつねに「経験の地平」(ebd.)が伴われている。そして、この経験の地平に即して、既知の意味統一体を構成する機能としてそこで考察されているのが、過去の経験から獲得された「習慣的な所有物」(EU, 137)としての類型である。

類型化は、ある個別的对象、ないしは類似的・同等的な諸対象のグループを「何某」として規定する働きを為しており、その性質によってフッサールは類型を「経験的一般性」として定義している(vgl. EU, 32)¹²¹。「形態学的本質」とも呼ばれるこのような一般性は、経験的な諸事物の特徴を帰納的に把握することで得られるとされる¹²²。それはたとえば、「四本足」、「尻尾を振る」、「黒目がちの瞳と湿った鼻」といった共通する諸特性を備えた基体が、反復的に経験されることで類似性の綜合を通して過去の地平において統一的な布置を成し、「犬」という類型を形成するといった仕方である(vgl. EU, 33)¹²³。そして、ひとたびこうした類型が形成されると、それと類似した感性的与件を備えた基体が再び現在において現れた際、以前に形成された類型が連合的に覚起されて現在の与件と合致綜合し、「犬」という既知のものとして類型化された知覚対象が構成されることとなる¹²⁴。こうした類型の

¹²⁰ 予描 (zeichnen) のドイツ語の元々の意味はスケッチや下書きという意味であり、次にもたらされる充実の内容を受動性において前もって描き出し、待ち受ける能作を指す。

¹²¹ また、『本質直観講義』では次のように述べられている。「経験的な領域は、流れゆくもの(外的な、また内的な感性)の領域であり、端的な比較と抽象の諸概念そのものが、流れゆく類型概念であり、一般的諸概念である」(Hua XLI, 130)

¹²² このことから類型は一種の知的な成果物としても捉えられるが、それは数学のような「理念的本質」を扱う学問とは区別され、「前学問的」、あるいは「部分的に学問的」であるような思考の産物とされる(vgl. Hua XLI, Nr. 23)。

¹²³ 当然、このとき、諸対象間には、非類似的な諸部分も同時に存在している。しかし、その差異こそが、類似した諸部分をより対照的に際立たせる働きをも同時に為しており、一般的類型の基軸を形成するともいえる。見たことがない犬種でも、それを瞬時に「犬」と統覚できるのはそれによってである。

¹²⁴ フッサールは、過去の地平において沈殿し、保持されたものが現在に与える影響について次のように述べている。「過去の布置は、覚起されると現在に押し被さり、現在において類似の布置を生み出すことができる」(Hua XLI, 190)

成立は、一面では理念ないしは概念の成立にも繋がるものであり、フッサールは『本質直観講義』において次のように述べている。

「私は、たえず新たな修正にあつて、同一化の理念-実践的な方法を持つことができているのでなければならず、その方法において、私は一般的に、同一化が（感性的なもののあいだにおいて）継続する修正においていつも可能であることを洞察することができるのであり、そのようにして、それらの相違がたえず減少していき、私は、極限として最終的なものを確保しているのである」（Hua XLI, 234）

こうした類型の成立は、知覚的に現れる諸対象の構成とその経験を基礎としたものであるが、前節の考察を踏まえれば、その究極は、受動的な先構成の層、すなわち過去把持と原連合の流れと留まりの中に起源を持つものと考えられよう。フッサールは、「経験のあらゆる対象が典型的に既知のものとして経験されるのは、あらゆる統覚が沈殿し、連合的覚起に基づいてその統覚が習慣的に影響を与えていることに根拠を持つ」（EU, 385）と述べている。したがって、知覚される対象は、ただ眼前の感性的与件によってのみ構成されるのではなく、「類型性に基づいた統覚的転移」（EU, 140）を通して既知のものとして構成されるのである。ローマーは、こうしたことから知覚を、「類型化する統覚（*typisierende Apprezeption*）」と称し、知覚対象の構成プロセスにおける類型の本質的役割を強調するのである¹²⁵。

ところで、上記においては「犬」という類型を例に出したが、類型の一般性には様々な程度差が存在している。たとえば、「犬」よりも一般性の高いものと言えば、「四足動物」や「生き物」などの類型が挙げられるが、さらに一般性を上げれば、究極的には世界内の「存在者」というような、ただ存在の確信のみが含まれているだけの殆ど未規定的な類型へと行き着く（vgl. EU, 35）。また、逆に、それがより細かく規定されていけば「シェパード」や「柴犬」といったような、より特殊な類型が構成されうる¹²⁶。そしてさらに、その犬に個人的によく慣れ親しんでいるのであれば、その犬をたとえば「ポチ」という固有の存在として捉えたり、その時々々の体調の良し悪しなど個体の細やかな状態性すらも典型的に統覚できるようになるだろう（たとえば、「機嫌の良さそうなポチ」など）¹²⁷。その意味で言えば、類型

¹²⁵ Vgl. Lohmar, [2014], p. 49.

¹²⁶ ここでいう「特殊的」は「個別的」と言い換えてもよい。ローマーは「強い一般性を持った類型は多くの副-類型（*sub-type*）を持っている」と表現している（Lohmar, [2014], p. 51）。

¹²⁷ 一見すると類型は、言語的な概念と混同されかねないが、それには注意が必要である。たしかに類型と概念は部分的には重なり合っており、双方とも、対象の

の分節化とは対象認識の細分化をも意味しており、それはある特定の対象への感度の強化にも繋がりを有するものである。

このように類型には様々な一般性の程度差があるが、諸類型はただ別個に独立しているわけではない。諸類型間の関係は、「特定の实在物（そして实在物から構成されたもの）としてのあらゆる特殊類型は、その無限性において全世界地平に属する総体性の類型（Totalitätstypik）に取り囲まれている」（EU, 33）というフッサールの言葉に端的に示されるように、より一般性の高い類型、より広い外延を持った類型が、特殊な類型を包摂するような関係を築いている。このことは、現在の感性的与件によって、意識の前景に「ポチ」という限定化された特殊な類型が際立って浮かび上がったとしても、その背景においてはより一般的かつ広範な類型が同時に覚起され、潜在的に働いていることを意味する。そのため、例えばよく見てみればそれが「ポチ」ではなかったということがあったとしても、それが「柴犬」であり、「犬」であるという大枠の認識は崩れないままに、ただそれが「ポチ」ではないというだけの限定的な置き換えのみで認識の修正は済まされるのである¹²⁸。

ローマーは、認識は基本的に一般類型から特殊類型へという順番で進行すると述べている。すなわち、「あれは犬で、柴犬で、ポチだ」という順で構成されるということである。この見解は、ある未知のものに対してそれが何であるかを認識しようとするとき、あるいは実際にはそれが既知のものであったとしても、たとえば遠目からそれが何であるかを精査しようとするときなどを思えば、納得のいくものではある。しかし、ローマー自身も指摘するように、逆のパターンというものも勿論考えられる。たとえば、街中で目の前に来た人物が待ち合わせ相手の友人だと思ったら、実は赤の他人だったという予期外れの場面を考えれば、認識は「待ち合わせていた友人」という特殊類型から、「誰か（他人）」という一般類型に逆戻りすることになる。また、とりわけ慣れ親しんだ対象について言えば、「一般類型→特殊類型」という認識のプロセスが意識の前面に出ることは殆どない。私達は単に目の前の犬を「ポチ」だと認識するだけであり、「犬」や「動物」といった、より一般的な類型は意識の背景に退いている。しかし、それでいて私

本質的な特性と関係づけられるような明確な内容を持ち、外延があるという点で共通してはいる。しかし、類型が、自己の経験によって基づけられた類似的な諸対象の集合であり、その外延が比較的狭く限定されているのに対して、概念の外延は基本的に無際限である。ローマーは、「類型」と「概念」は「理念化」という契機によって隔てられていると指摘している（cf. Lohmar, [2014], p. 53）。

¹²⁸ フッサールは、類型の修正の可能性について次のように述べている。「私は、ある対象をその何であるかにおいて同一視するが、その何であるかが、よく見ると、違っていることが明らかになる。そのとき、私は修正しながら同一視するのであり、この継続される修正のもとでの同一視は、一貫して可能であるとされねばならない……」（Hua XLI, 233）

達は、「ポチ」が「犬」であることを自明に理解しているし、むしろこれらの類型は、「ポチ」という知覚が構成されるその前段階において、「ポチ」に付随する類型的地平において含蓄的に含まれていると言ってよい。

上述したように、フッサールの草稿において類型の機能は、とりわけ知覚対象の構成の場面において中心的な役割を成している。そして、そこでの類型の働き方は、過去の地平に沈殿して形成された類型が現前へと向かって再度浮上してくるという仕方であり、内的な時間意識の諸能作と深い関わりを持っているのは明白である。とりわけ知覚対象の構成プロセスにおける類型化の機能を考えるにあたっては次のことに注意が必要である。すなわち、この類型化は、諸対象についての過去の経験に基づきながら我々の認識活動を助ける働きをするものの、過ぎ去ったものを意識的に呼び起こす再想起として活用されるのではない、ということである。

というのも、先述したように、実際の認識プロセスにおいて、各類型が逐一すべて意識に前景化されるということはまずありえないからである。「受容性のあらゆる諸対象は本来的に、なんらかの既知の類型の対象として立ち現れる」(EU, 240)¹²⁹とフッサールが述べているように、知覚対象の構成プロセスにおける類型化は、自我がそれに対向する以前の段階で、既に先所与性の次元において「予描 (Zeichnung)」として働き、「その対象は何某である」という規定を先構成している(vgl. EU, 35)¹³⁰。ローマーは、フッサールにおける類型の概念を「知識 (Wissen)」ではなく、「認識 (Erkenntniss)」として語られるべきものと評するが¹³¹、それは類型が意識的に思い出されて推量するような仕方に対象に当てがわれるようなものではないことに由来している。その点において、ここで「習慣的な所有物」と言われる類型は、『イデー II』第 29 節で語られた「持続的思念」としての習性とは性質を異にする。ノエマ的にそれ自体が対象化される「習性的思念」とは異なり、類型はそれ自体がノエマとして姿を現すことはなく、対象化の作用そのものの背後において隠れて働く構成の原理としてみなされるのである。すなわち、類型は、「能動性における習慣性」として捉えられる持続的思念としての習性に対して、「受動性における習慣性」として、とりわけ、「二次的受動性」における習慣性として捉えられるのである。

¹²⁹ 受容性(Rezeptivität)は受動性において先構成されたものをただ受け取るという、自我の「能動性の最低段階」の働きを示している (vgl. EU, 385)。習慣的行為における意識の状態は、受動的であるというより、むしろこの受容性においてあると言った方が正確であるように思われる。

¹³⁰ フッサールは、「予描」という語と同じ意味合いで、来たるべきものを眼差す、将来に向けた想起という意味で「先想起 (Vorrinerung)」という語を使うこともある(vgl. Hua X, 107, 62f; Hua XLI, 238)。

¹³¹ Lohmar, [2014], p. 52.

この類型による規定化の働きは、「経験の個別的対象について認識活動が行われる際に、この対象が最初にまったく無規定の基体として与えられることは決してない」(EU, 26)と述べられるように¹³²、経験において初めて与えられる対象や、曖昧にしか与えられていない対象についても例外ではない。たとえば、初めて訪れた街の曲がり角に差し掛かったとき、私達は視界に映らない曲がり角の先についての個別的な類型を未だ所持していない。しかし、その曲がり角の先にもまだ道が続いており、例えばそこには人が歩いていた、建物が並んでいたりするだろうというような、暗黙的な期待は持っている。そうでなければ私達は、角を曲がるたびに未知の可能性に緊張を強いられることになるだろう。このことはすなわち、「その曲がり角の先の道」についての個別的類型を所持していない場合も、今まさに歩いているこの道の斜映をも含めた、これまでに会った道の総体としての類型が、予期における可能性の幅として働いているからに他ならない。そして、実際に曲がり角の先を目にしたとき、総体としての道の類型を背景として、新たに出会った道についての個別的類型が形作られる契機を得るのである。類型的な一般性はここにおいて、認識される実在物が取りうる特定の可能性の形式であるとされ、予期の範囲として可能性の幅、「遊動空間(Spielraum)」をつくっているのである(vgl. EU, 32)。

このように類型の一般性の程度差は、予期の可能性の範囲を規定している。事物に慣れ親しむとは、より細かく規定された個別的類型の形成を通して、予期の可能性の範囲を狭めていく(換言すれば、予期をより正確かつ効率的に安定化させていく)ことと解することができる。

とはいえ、たとえ個別的な類型が形成された後になっても、その都度現れる状況は変転しうるものであり、各類型の妥当性にはつねに未規定性が残されていることも付け加えねばならない¹³³。たとえば、それまで曲がり角の目印にしていたカフェが閉店し、次に行ったときにはコンビニになっていたという状況は容易に考えられるだろう。そのとき私は、これまで使用してきたその道の類型の内容を部分的に修正する必要に迫られることになるが、元々あった類型に私が慣れ親しんでいればいほど、その類型の修正は難しくなる。意識的にせよ無意識的にせよ、道を曲がる時の目印としていたカフェが消えることで、曲がるべきタイミングを失念してし

¹³² また、逆説的ではあるが、既知性という背景的地平があつてこそ、初見の対象経験に伴う「新しい」という認識が成り立ちうる。フッサールは、「未知性はつねに同時に既知性の一様相である」(EU, 34)と述べている。

¹³³ 規定性の不完全性は、我々の意識が過去・現在・未来を備えた生き生きとした現在の流れにおいて捉えられる以上、必然的なものともいえる。とはいえ、既存の類型と個別的対象との間の合致のずれこそが、より高度に抽象化・理念化された類型が形成されるための重要な契機ともなりうる。

まうということも起こりうるだろう。

事物が常に変転の可能性に晒されている以上、それに相関する類型も常に修正の可能性を持っている¹³⁴。しかし、「習慣的な所有物」として構成される類型は、その妥当性を失った後でさえも自我の活動を制限してしまうような強力な固着性を同時に持ってもいる。卑近な例で言えば、毎朝使っていたコーヒー・メーカーを、それが故障した後でさえも思わず使おうとしてしまうという例が考えられよう。

「コーヒーを淹れる」という一連の行為連関の中で、そのコーヒー・メーカーを使用するという行為が不可分な契機として強固に結びつけられた結果、その妥当性が損なわれた後でも思わず以前通りに行動してしまうという例である。このとき私が「思わず」壊れたコーヒー・メーカーを使用してしまったのは、もちろん故障という事態を失念してしまったからであるが、それは別様に言えば、「このコーヒー・メーカーのスイッチを押せばコーヒーが淹れられる」という意識的ないしは無意識的な予期が未だ強固に働いていたからである。習慣と予期の関係について、フッサールは『受動的総合の分析』において、「この統覚的な予期の力は、諸般の例の数に応じて——あるいはそれと同じことだが、習慣によって増大する」(Hua XI, 190)と述べている¹³⁵。

このような事例に限らず、知覚対象の構成において類型化が行われるとき、どの類型が優先的に覚起されるかは、単に感性的与件の類似性の程度差や現実の妥当性ばかりではなく、衝動や感情をも含めた広い意味での自我の習慣が大きな影響力を持っている。たとえば、見慣れない英単語を目にしたとき、私達は該当の単語について学んだことがあったとしても、比較的使い慣れていて尚且つ形態的に近い、別の単語の意味を先に思い起こしたり、見間違えたりすることもあるだろう。あるいは、慣れない土地で孤独に苛まれているとき、些細な共通点だけをもって、見知らぬ通行人の後ろ姿に友人を重ね合わせてしまうこともあるかもしれない。このように、類型化の場面においては、単に外的な諸要素のみが問題になるのではなく、その人の置かれた文化的・心理的状況や、蓄積してきた習慣性といった、その人の状況全体を考慮することが求められるのである。そして、そこにおいてとりわけ習慣

¹³⁴ フッサールは、類型の修正の可能性について次のように述べている。「私は、ある対象をその何であるかにおいて同一視するが、その何であるかが、よく見ると、違っていることが明らかになる。私は修正しながら同一視するのであり、この継続される修正のもとでの同一視は、一貫して可能であるとされねばならず…」(Hua XLI, 233)。

¹³⁵ このことはすなわち、類型が予期の内容に一定の形式を与えている一方で、習慣は、どのような類型が、到来するヒュレー的対象と結合するか、その傾向を方向付ける力を持っていることを意味している。類型概念は「習慣的な所有物」と言われているように、あくまでもより包括的な概念としての習慣性の一成分として考えることによって真にその機能を理解できるのである。

性との関係において強調されるべきは、触発の方向を根底において方向づける原触発として捉えられる衝動の現象であり、そこに見受けられる習慣性の働きである。

第六節 触発と衝動の形成における習慣性の働き—連合的動機づけ

フッサールは、体験の類型の問題には意志や感情などの諸要素も含まれるとしているが (Hua XI, 232)、自我の動機づけ、ないしは関心についての考察は、『イデーⅡ』や『受動的総合の分析』における議論に顕著に見られるものである。

フッサールは、後者の草稿において、過去地平に沈殿した意味が再び触発的になる場合、そのとき最も有効な動機は、「広義の意味での、または通常の意味での“関心”、つまり特定の情緒のもつ根源的な価値付け、習得された価値付け、本能的な衝動、ないしはそれよりも上層に属す衝動であろう」(Hua XI, 178) と述べている。このことは、フッサールにおける知覚や予期の分析において、意識に現前されるものが、原印象と、過去地平において意味を持って形成されている潜在的志向性との間の連合的覚起によって先構成されたものであることを考えると、その重要性は自明なものと思われる。

この動機づけの議論は、『イデーⅡ』でも述べられているが、中でも本能や衝動は、「受動的動機づけ」ないしは「連合的動機づけ」、「習慣的動機づけ」として論じられている。フッサールは、本能や衝動に絡み合うところの習慣性を、動機づけにおける「第一の法則」と呼び、その根本性を強調しているのである (vgl. Hua IV, 223)。また、フッサールは、『間主観性の現象学』において、自我を、「全ての生き生きとした現在を貫く衝動志向性という、(衝動的習慣性としての) 本能的衝動の特殊な主体としての自我」(Hua XV, 148) と規定している。そこにおいてフッサールは、低次の衝動の例として、性愛や性的衝動、空腹などの本能的ないしは動物的な衝動全般を挙げ、これらの衝動は意志の作用や、人格的な作用ではないと明言する (vgl. Hua XV, 599)。そこで、フッサールは、「どのようにして意志作用 (端的な意味での作用) が衝動的感性において基づけられ、発達してくるのか」(ebd.) と問題提起しており、本能的衝動、低次段階の衝動を、人格的生の地盤に据えるのである。フッサールは、「意志の生 (Willensleben)」や「人間性 (Humanität) における生」が生じてくるまさにその地盤として「衝動の生 (Triebleben)」を捉えるのである。

衝動志向性のこういった点に関して、山口は、衝動志向性が「理性の背景的意識として、また基盤と土壌として、理性が働くための滋養、養分を常に与えている」¹³⁶と述べ、能動的活動の地盤として本能のような「非合理的動機」が働いていると

¹³⁶ 山口, [2008], 7 頁及び次頁。

指摘している。そして、その際、山口が注意するのは、これらの根源的な本能や衝動は受動的志向性として働いているのであり、それらは「自我の関心」というよりも、「自我の能作が働く以前のモノダ的生の関心とされなければならない」¹³⁷ということである。山口は、通常の意味での触発は自我の対向を目指すものとして、構成され済みの自我が前提となって議論されるものだが、上記で述べたように本能や衝動は先自我的なモノダ的生のうちで既に作動を始めているのであり、そこでは自我の活動が前提とされない先触発の領域が問題になってくると指摘する¹³⁸。

また、山口は、衝動志向性に関して、衝動志向性は習慣的な衝動志向性と、生得的な本能志向性とに区別して捉えられるべきだと論じる¹³⁹。その議論の前提となるのは「空虚表象」と「空虚形態」の区別である。これに関して山口は、ある特定の意味をもって過去把持される空虚表象と、何の音かも分からないような漠然とした感覚や予感として過去把持される空虚形態とを区別する¹⁴⁰。空虚表象は過去地平（正確には空虚表象の地平）において様々な意味の枠組みを作っており、たとえば何かの音を聴いたとき、類似性の連合を介して、その原印象に「バイオリンの音」とか「ギターの音」といった意味付与を行う。すなわち、空虚表象は既知性の地平、習慣的知の地平を形成していると言えよう。それに対して、空虚形態とは、ある音を聴いたとき、何の音なのかも知覚されないまま、ひいては空虚表象という意味の枠組みを作らないままに沈殿してしまったものを指す。すなわち、既知性の集積的な地平である空虚表象の地平に対して、空虚形態は表象以前の単なる空虚な地平を作り、その地平は未知のものへの漠とした予感のみを投げかけてくるのである。

先の衝動志向性の区別に戻ると、習慣的衝動の「習慣」が意味するところは、その衝動が繰り返されて、(たとえ低次の段階であるとしても)既知的なものとなり、既にある種の意味の枠組みを持って、表象として捉えられうるということにある。そしてそれに対して、山口が言うところの生得的な本能志向性とは、「表象となる以前に、空虚な形態が形成され、漠とした予感が、本能の予感として、根源的に生

¹³⁷ 同書 192 頁。

¹³⁸ 山口はまた、これに関連して、触発力の程度差や生成段階は、具体的且つ歴史的なモノダの発達段階に相応して変化すると考察し、乳幼児期の発達段階と先触発の議論を絡め合わせながら議論を展開していく（山口, [2005], 109 頁及び次頁参照）。この考察については三章にて後述する。

¹³⁹ 衝動志向性を、原本能と、経験を通して形成された衝動とに区分する山口の解釈は妥当だが、習慣の問題に照らした場合、フッサールは「根源的に本能的な習慣性」というように（vgl. Hua XV, 201）、原本能の領分にまで習慣性ないしは習性の概念を含み入れていることは指摘せねばならない。後藤もまた、フッサールの習慣性概念には「生まれながらの受動的習性」があることを指摘している（後藤, [2011], 214 頁参照）。

¹⁴⁰ 山口, [2010], 150 頁。

成する」¹⁴¹というように、漠然とした予感としてしか捉えられないものを指し、それは空虚な地平において潜在力を持つとされる。とはいえ、この区別は、本能と習慣が関係なしに働いていることを意味するものではないだろう。というのも、この本能的衝動とは、モナド的生のうちで、先の漠とした予感から「覚醒していく」本能として捉えられ、この覚醒の段階においては既に本能自体の習慣化も始まっているからである。『イデーニ II』でフッサールが述べるように、「本能的な衝動には習慣的な衝動力が結びついている」(Hua IV, 255) のである¹⁴²。

フッサールは 1930 年代の草稿において、衝動ないしは欲望の内実を精緻に分析し、盲目的な本能に特定の方向が与えられるのは衝動内部に入り込んだ「暗い理性」の働きによるものだとして、『イデーニ II』よりもさらに踏み込んだ衝動ないしは欲望の階層構造の分析を行っている。

このテキストにおいて、フッサールはまず、「諸行為において本能が露呈され、本能の空虚な諸地平が規定されることで、すなわち本能の「目的」(本能の諸々の傾向の目的)が規定されることで、不快は満足させられ、衝動もまた達成される」(Hua XLII, 86) と述べる。この本能の目的の規定性が理性の関わる場所である。とはいえ、ここでいう理性は「暗い理性」、「曇った理性」といわれるように、『イデーニ II』で取り上げられているような通常の顕在的な自我意識において自由に働く理性とはもちろん異なるものである。露呈以前の本能、すなわち原本本能は、自他の区別が構成される以前の未発達な原モナドの段階から駆動している。それは対象化の能作が働く以前の段階であり、原本本能による衝動は自己が何についての、何に向かう衝動なのかという規定を未だ持たずにいる。すなわち、本能の目的の規定性に関わる「暗い理性」とは、根本的には、本能が向かう対象と本能そのものの双方にかかる未熟な対象化の働きを指すのではないだろうか。先の引用箇所が続いて、フッサールは、「食物への渴望は本能ではない。それは、特定の願望である。空腹における渴望、空腹衝動は本能である」(Hua XLII, 86)と論じる。フッサールによれば、「衝動は、何かへという規定性に先行する。特定の何かへという表象は、「後続するもの」である」(ebd.)のだ。

このように考えたとき、モナドの発達段階において、自己も含めて世界を表象的な世界、意味付与された習慣的な世界として構成するそのプロセスと並行的に、本能は目的を欠いた空虚な衝動から習慣的な衝動へと質的に大きく変様していくとい

¹⁴¹ 山口, [2005], 111 頁。

¹⁴² 本能と習慣性の関係、乳幼児の発達段階における習慣化などの問題は三章にてまた後述するが、このような本能や衝動の覚醒段階などで既に始まっている習慣化こそが受動的獲得としての習慣性の領域である。

うことになる¹⁴³。そしてこのことは、自我及び自我に意味づけされたものとしての世界の構成以前、すなわち自己客体化運動が遂行される以前の原モナドにおいてすでに習慣化が作動しているという洞察にまでつながる¹⁴⁴。フッサール自身、自我が、流れる生の中から超越論的発生の法則に即して構成されるという場面を想定し、その自我は「留まり続ける習慣性」によって「固着する自我」と規定している(Hua I, 100f.)。この次元において鍵となるのが、「超越論的発生の法則」であり、そこで出てくるのが、それなくしては「エゴそれ自体を考えることが不可能である」ような「受動的発生の普遍的原理である」といわれる連合である(Hua I, 113f.)。触発は、自我が何を意識するのか、ということをも根本から基づける現象である。その意味で言えば、その触発の力に根源的に関与する本能や衝動と絡み合いつつも、高次の自我の意識作用をも含蓄していく習慣性は、自我の意識の仕方を根本から規定しているのであり、自我が何を意識するのか、あるいは、どのように意識するのかということにまで対向以前の先意識的段階において関わるものだといえよう。

モナドとしての自我は様々な触発的対象に取り囲まれている。しかし、自我からの対向を受ける触発は一部であり、それを決定するのは原印象の際立ちと共に衝動志向性などに影響される触発力の強弱であるとされる。これはすなわち、流れる現在において何が意識されるのかは、空虚表象や空虚形態から発せられる触発を促す力によって方向付けられているということの意味する。フッサールは、「触発は、伝播の方向に関して未来に向かっての統一的傾向をもち、その志向性は主に未来に向けて方向付けられているのである」(Hua XI, 156)と論じる。ここにおいては、流れる現在において原印象を空虚な地平へと沈殿させていく過去把持とは逆向きの志向性、すなわち、空虚な地平から未来方向に放たれる未来予持(Protention)の志向性が確認される。過去把持されて空虚になった表象ないしは形態は、過去地平においてただ原印象側からの覚起を待つのではなく、それ自身、未来予持として、継起する次の意識に向かって投げかけられ、相互覚起を介して到来する原印象と結びつくのである。ここにおいて注意すべきなのは、過去把持同様、未来予持もまた、受動的志向性の能作として、自我の意識を伴わずに生き生きした現在を構成するための本質的規則として働いているということである。

第七節 未来予持の基本的性格

第二節で述べたように、私達が持続的な音を聴くとき、過去把持はその音を空虚にしつつ過去地平へと沈殿させていく。そのように過去把持によって残されている

¹⁴³ しかし、このことは当然、原本能が根本的に消えてしまったことを意味するのではない。

¹⁴⁴ Vgl. Funke, [1961], S. 520f, 523ff, 534f.

からこそ、音は持続的な音として構成されうるのである。しかし、改めて考えてみるならば、過去把持はある音を空虚な音として過去地平へと沈退させていく志向性なのであり、その空虚な音が新たに来る音と合致して持続的な音として意識されるときには、空虚な音が過去把持的な沈降の方向とは逆向きに浮上してこなければならぬはずである。そして、ここにおいて、過去把持の裏返しの志向性としての未来予持の能作が考えられる。すなわち、流れる現在において持続的な音が聞こえるときには、過去把持と共に未来予持も作動しているのであり、持続的意識の時間構成には未来予持もまた関わっていることになる。このことについて、フッサールは『時間講義』において、「すべての根源的に構成するプロセスは、未来予持によって活性化され、到来するであろうものそれ自身を空虚に構成し、捉え、充実にもたらず」(Hua X, 52) と述べている。

この記述は、『受動的総合の分析』における、「いかなる地平も空虚な志向も存在しないところには、いかなる充実も存在しない」(Hua XI, 67) という言葉と通ずるものがある。すなわち、この空虚な志向とは空虚表象ないしは空虚形態から発せられる志向であるが、実はそれは同時に未来予持の志向として捉えられるのであり、充実化とは空虚な未来予持の志向を充実させることとも考えられる。過去把持によって空虚になったものは、空虚になったと同時に、次に過去把持にもたらされるものが自分と合致するもの(類似するもの)であることを、空虚な仕方です持するのである¹⁴⁵。そして、このことはすなわち、未来予持の志向は過去把持によって予め方向付けられていることを意味する。フッサールは、『経験と判断』において、このような未来予持の志向を傾向性と呼んで次のように述べている。

「傾向とは、つねに対象の新たな所与の仕方に向かって単に盲目的に進むものではなく、予期の志向、未来予持的予期を伴って進むのであり、この予期は、知覚的観察のさらなる進展のうちに所与される背面の側面、たとえば、これまで見えていなかった背面に関する予期である」(EU, 93)

この引用中で、フッサールは、予期の例として「これまで見えていなかった背面」というものを挙げているが、それは次のようなものである。この例において、まず前提としてあるのは、私達が純粋に視覚的方法のみにおいて空間的对象を認識するならば、私達はその対象を射映的に一面からしか同時に見られない、ということである。ところでここで、私達の目の前に(射映的に)一様に赤い球体があるとしよう。私達は、その球体のまわりをぐるりと回ったり、手の中でその球を弄ぶ中で、

¹⁴⁵ これが空虚ではない直観的に働いている予期となると、自我の予測や期待という能動的志向性としての予期になる。

その球体の様々な側面を見ることが出来る。しかし、純粹に視覚のみに即して見れば、その球体はやはりその時々時点においては、ある一側面を私達に見せているにすぎない。つまり、球体の全体の知覚というものを私達は同時に知覚できていない。しかし、それにも関わらず、私達はその時々時点の側面についての知覚が、「ある同一の球体の一部分の知覚」にすぎないことそれ自体を認識できている。すなわち、私達はその球体の前面を見て、それから背面を見ようとするわけだが、その行為の裏には、「その球体に背面がある」という暗黙裡の規定が前提として働いているのであり、このことは、私達は球体の前面を見た時点で既に、見えていない背面までも含めた統一体としてその球体を見なしていることを意味する。すなわち、私達は、そのときの知覚に与えられた以上の意味を、その球体に付与しているのである。フッサールは、こういったことを、「外的知覚は…不断の僭越行為である」(Hua XI, 3)¹⁴⁶と表現している。

私達は、球体を見る中で、過去把持的に捉えられたが今は見えていない側面と、未だ未規定的で充実にもたらされていない側面の統一体として、その球体を知覚している。そして、フッサールは、未来予持がこの未規定的な側面へと関わる能作であると見て、「未来予持は、すべての外的知覚の進行において、充実するたえざる先行予期という形態をとっている」(Hua XI, 7)¹⁴⁷と述べる。この未来予持は、視覚的对象の把握において先行描出という形で働いているが、この先行描出は、「すでに見られたものこそ、たえず新たなものに対する先行描出する枠組みであり、より詳細な規定に対するXである」(ebd.) というように、以前与えられたものを投影して先行描出するという仕方で働いている¹⁴⁸。未来予持は、過去把持されたものを未来方向に投射し返しているのであり、その意味で未来予持は過去把持の能作を機能的に前提としている。これに関して、フッサールは、「すでに基本的なものの領域において、もっとも広義の意味での想起が、したがってまずもってもっとも根源的な過去把持が、未来予持に先行している」(Hua XI, 185)¹⁴⁹と述べている¹⁵⁰。

¹⁴⁶ 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、13頁。

¹⁴⁷ 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、19頁。

¹⁴⁸ ローマーもまた、「一般に、予持の内容は、原現前の内容とまさに流れ去った把持とに依存する」と述べる(ローマー「フッサールのベルナウ草稿に即した予持の分析」、197頁)。

¹⁴⁹ 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、263頁。

¹⁵⁰ とはいえ、未来予持は過去把持に対して、まったく受け身なのではなく、むしろ何を過去把持するのかという、過去把持の方向付けを担っている。武藤は、『ベルナウ草稿』を参照しつつ、「過去把持的な沈み込み方が、未来予持によって規定されていると考えることができるだろう」と指摘している(武藤伸司「F.J. ヴァレラの神経現象学における時間意識の分析(2)」、『東洋大学大学院紀要』第49集、46頁)。

ここで、球体の例に戻ると、赤い球体を少しずつ手で回して見ていく中で、私達には「赤い色」や「球面」という知覚が継起的に与えられ、未だ見えていない背面に対しても「赤」という予持が働く。実際にそこに「赤」が見えればその予持は充実され、逆に「緑」や「へこみ」が見られれば予期外れが生じることとなる¹⁵¹。ここに見られるのは、赤の過去把持を介して放射される赤の未来予持的予期の充実・非充実というプロセスが、その球体についての知の形成プロセスそのものであるということである。というのも、この未来予持の充実・非充実は、それ自体また過去把持されるからであり、今まで知られなかった側面は、「既知の側面」として空虚地平へ沈殿していくからである。そして、再びそこを見ようとするときには、空虚地平に沈殿したその空虚表象がその側面の先行描出として生じ、新たな予持を基づけるのである。フッサールはこのことについて、以下のように述べる。

「あるテーマに即して働いている知覚がめざしているものは、……たんにある瞬間から次の瞬間へとたえずある対象の新たな側面を直観していくことではなく、その経過を通して原初的な認知の統一が達成され、その対象が、特定の内容に即して根源的に獲得され、存続する知として所持されていくことである」
(Hua XI, 9) ¹⁵²

この「存続する知」とは、習慣的な妥当性と言い換えることもできるだろう。フッサールは、上記引用の少し前で同じことを、…この特殊化を進める充実の過程は…たんに瞬間的な認知にとどまるだけではなく、それと同時に、習慣的になるような認知が受け入れられる過程でもある」(Hua XI, 8) ¹⁵³と述べてもいるのである。先にも述べたように、この「存続する知」ないしは「習慣的な認知」は、空虚地平に沈殿した後、それ自体また再び予持を基づけることになる。しかし、この習慣に根差した未来予持と、本来の意味での未来予持とはその性質を異にするものとされる。次節では、ローマーの記述を参考にしつつ、それがどのような違いとして現れるのかを論じる。

第八節 未来予持的予期と習慣性

本来の意味での未来予持に対して、習慣的な知に根差した未来予持は予期とも

¹⁵¹ この予期外れは単純な意外さをもたらすのみではなく、「未知」などの意味、すなわち未知が到来するところの「未来」という意識が生じる契機もとなる。

¹⁵² 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、21頁。

¹⁵³ 邦訳『受動的綜合の分析』山口訳、20頁。

いわれる。その違いは、過去に向かう志向が過去把持と再想起の二つに分けられるのと類比的である。すなわち、未来予持は予期に対してより根源的な能作であり、予期は未来予持に対してより高次の能作、あるいは日常的に使用される意味での自我の予測や期待といった作用とも見られる。しかしながら、幾度も妥当性を保証され、習慣的になった知に根差した予期は、受動的なものとしても働きうる¹⁵⁴。本来の意味での未来予持と予期との違いは、その働きから見るとどういった部分にあるのだろうか。以下、ローマーの記述を参考にしつつ考察していこう。

まず押さえておきたいのは、基本的に未来予持は、今到来してきた感覚素材とその過去把持とに依存しているということである。先の球体の例でいえば、「今見えている赤」と「さっきも見えた赤」が「次に見える赤」を予持させるのである。ここには、未来予持が流れる現在の只中の中にあって生じる能作であることが示されている。本来の意味での未来予持は、現在の赤から類似の赤を予持するのである。しかし、ローマーは、現在の知覚や過去把持との関係における直接的な類似性だけでは、私達が能作している予持は説明しきれないとして、本来の意味での予持とは異なる予持（すなわち予期）の性質について、交通信号の色の予持を例にして論じる。

まず、私達は、交通信号の赤を前にして停止している。生き生きとした現在の視点においては、原印象として今与えられている色は赤であり、過去把持されている色も赤である。先の球体の例に即せば、私達が次に来る色として予持するのは、赤の色の持続のはずである。しかし、実際に私達が赤信号を前にして待ち構えているのは、その信号が青に変わる瞬間なのは言うまでもないだろう。しかしでは、先の球体の例と、交通信号の例の場合の差異とはどこにあるのだろうか。この青の予持は何に由来する予持なのだろうか。これについて、ローマーは、この予持は「世界を伴った私たちの経験に依存している」¹⁵⁵と述べる。そして、それを「志向的な期待に基づく予持」¹⁵⁶と呼称し、「それは、これまでの経験に基づく期待であって、本来的にはもはや予持ではないのである」とし¹⁵⁷、本来の意味での未来予持からは区別する。すなわち、先の球体の場合の予持と、交通信号についての予持（志向的な期待としての予持）の違いは、私達が以前にそれについての経験をしたかどうかということであり、私達は過去の経験の結果から、交通信号の赤が青に変わるのを期待しているのである。

¹⁵⁴ たとえばそれは、ローマーが挙げるように、石ころが窓ガラスに投げ込まれるのを見て、「窓ガラスの割れる音」を予期するといった例によって表せるだろう。私達は石が窓ガラスにぶつかるのを見る瞬間、半ば反射的にガラスが割れることに身構えるのであって、何か能動的な推量を経た上で「ガラスの割れる音」を予期するのではない。

¹⁵⁵ ローマー、前掲論文、201頁。

¹⁵⁶ 同上。

¹⁵⁷ 同論文 202頁。

この「志向的な期待」を本稿では予期と呼び、本来の意味での未来予持と区別しよう。予期もまた、「経験に依存する」という以上、本来の意味での未来予持同様、そこに過去把持が関与しているのはたしかである。しかし、この予期は、生き生きとした現在において働き、未だ知覚の直観性のある程度有している過去把持に依存するのではなく、交差志向性としての過去把持の能作によって空虚地平に沈殿した過去の経験全体を地盤として働くのであり、それは現在の、あるいは直前の知覚状況には依存しない。たとえば、先に挙げた交通信号の変化の予期もそうだし、石ころが窓ガラスに投げつけられるのを見て「ガラスが割れる音」を予期するというのもそうである。予期はたった今の過去把持に依存するのではなく、今までに過去把持された自己の経験の集積、すなわち習慣的に依存し、それが現在の知覚に覚起されることによって、予期として働くのである。ローマーは、このことについて、「変化する予持はすべて、日常的な経験に依存している」¹⁵⁸とし、「誰かがこれまで一度も交通信号を見たことがなければ、彼は色の変化を期待することはできないだろう」¹⁵⁹と続ける。すなわち、ここにおいて、経験の集積としての習慣性は、予期を基づける地盤として働き、類似した知覚の持続を予持する本来の未来予持に対して、変転する知覚の予期を可能にする役割を果たしていることになる。それは、私達が日常生活を送る中では、本来の未来予持に劣らず不可欠な能作である。というのも、もしも直近の過去把持に依存する未来予持しかなかったとするならば、私達は様々に変転する知覚情報の中で絶えず予期外れに苛まされることになり、この世界を自分にとって日常的な世界と見做して生活を送ることなど不可能なものになってしまうからである。

ここにおいて、習慣性は、「既知性の集積」という面に焦点が当てられる。それに基づいた予期は、例えば外的な世界や事物の知覚のみならず、自分の身体や能力の認識においてもその役割は見られる。というのも、能力が習得化されたと言えるのは、そのとき「できた」ということだけではなく、同じことが今後も「できるだろう」という予期が成立して初めて可能になるからである¹⁶⁰。また、動機づけにおいても、予期は同様に重要な役割を果たしている。「以前の経験に照らして次はこうなるだろう」という予期の能作は、理性的な動機づけがなされる上では、自我の態度決定に多大な影響を与えることは間違いないだろう。あるいは、その予期自体が習慣化されている場合には、その予期は能動性から受動性に転化した予期という意味での未来予持として、受動的な動機づけにおいて働きうるだろう。ここで大事なものは、過去把持は未来予持や予期の志向の充実・非充実（予期外れ）そのものを

¹⁵⁸ 同上。

¹⁵⁹ 同上。

¹⁶⁰ この能力の議論に関しては次章第三節において詳述する。

も含蓄していくということであり、習慣的知の妥当性はその都度更新されていくということである。予期外れが起きたなら、以前の予期は破棄ないしは無効と付されて新たな予期を構成し、予期が何度も妥当したなら、それは習慣的・受動的な予期となる¹⁶¹。こうして予期は、過去の様々な経験を是正したり類型化したりする習慣の再構成を介して絶えず更新されながら、到来する新たな知覚に備えるのである。

あるものの変化への予期は、本来的未来予持同様、多くの場合で受動的に働いているものである。しかし、それでもなお未来予持の方が、予期に対して、より根源的とされるのは、予期はそれが受動的に働くにせよ能動的に働くにせよ、その対象についての何かしらの既知性が構成されていることを前提にして働くものであることからして明らかだろう。これは衝動志向性に対する山口の二つの区別と通ずるものである。繰り返しになるが、山口は、衝動志向性を、習慣的衝動志向性と本能志向性に区分したのであった。そして、そこでの要点は、習慣的衝動志向性がその衝動をある種既知のものとして、既に意味の枠を持った空虚表象として所持した段階であるのに対し、本能志向性は漠とした予感として空虚表象が形成される以前から作動するものとして区別されていたのであった。上の区別に照らしてみるならば、「既知」を地盤とする予期は習慣的衝動志向性との対応性を持つとしても、本能志向性のみが働く段階には対応しえないのは明らかである。

それに対して、本来の意味での未来予持は生き生きとした現在にのみ依存するのであり、空虚表象の地平の成立を待たずに作動しうる能作である。それは、過去把持が漠然とした空虚形態しかもたらさない状態であっても、漠然とした未来予持として空虚な志向を返すことができるのである。この空虚表象の地平の成立以前の状態としては、自我意識の構成以前の段階、乳幼児期の初期段階などが挙げられるだろう。世界の中に生まれたばかりで、過去把持を始めたばかりの乳幼児は、当然、原印象に意味の枠組みを与える空虚表象の地平を所持していない。そのため、そこに到来してくる様々な原印象は、「車の音」とか「リンゴの色」とかというような意味の枠を持たぬまま過去把持され、剥き出しの「ただの音」や「ただの色」というように捉えられるだろう。あるいは、それは、個別的感覚野自体が連合の結果構成されるものであることを考えると、「色」や「音」とすら見なされず、なんだかわからない何らかの刺激としてしか受け取られないかもしれない。このような乳幼児の世界において、未来予持は、上記の本能志向性の「漠とした予感」のようにしか世界に対して放射されえないだろう。というのも、その現在の中で過去把持されるものは、モナドの内から生じる衝動志向性も含めて、空虚な形態としてしか与えられておらず、未来予持はそれらを放射し返すしかないからである。ここから、どの

¹⁶¹ フッサールは斉一的な知覚の流れが予期外れによって断絶されることで様相化が生じるとする(vgl. Hua XI, 25)。

ようにして世界が今私達の前に開かれているような慣れ親しみのある類的世界として構成され、新たに到来してくる様々な原印象に対して滑らかに未来予持ないしは予期を働かせていけるようになるかは今後の大きな課題である。しかし、ここでまず言えるのは、私達の生において、習慣的な予期が習慣的衝動志向性と同様、奥深くに浸透していることは疑いなく、予期の源泉である空虚表象の地平が根源的に構成される場面、ひいては習慣性の根源的な構成の場面を考察することは、今を生きる私達の世界認識ないしは世界信憑の根幹の考察に繋がるものだという事である。

第三章 フッサール現象学における習慣性概念の射程

前章においては、過去把持や受動的綜合といった先構成の次元の記述を通して、習慣性の形成において如何なる能作が考えられるかを考察してきた。そこにおいて主に見られたのは、原印象が過去把持に与えられ、過去地平に残るその仕方であり、また、予期の記述に見られるように、それが自我の対向以前の次元において、自我の経験の方向を基づけるその機能についてであった。しかし、自我の対向以前の先構成の次元に習慣性の関与を認めることは、私達が一種、習慣の奴隷として盲目的な生を送っているという解釈にも繋がりがかねないものでもある。これに関連して本章においては、フッサール現象学において習慣性概念が如何なる積極的意義を持つかを考察し、それがまさに人間の更なる発展や創造を基づける地盤として働いていることを明らかにする。

第一節 前章までの総括

本章の考察に先立って、まずは前章までの考察において取り扱われてきた問題を再度振り返ろう。

まず第一章においては、『イデーⅠ』における「純粹自我」の考察を出発点として、当初、現象学的エポケーの対象として考察の俎上から外されていた「習慣」が、如何にして現象学的分析の鍵概念として重要な位置を占めるに至ったかを考察した。その考察の過程においては、当初、現象学的還元を通して「空虚な自我極」として取り出された純粹自我が、実際にはその体験において、「コギト」としての眼差しに収まらない非頭在的・潜在的様相を地平として有し、継起する諸体験を生き抜く自我、意識生を生き抜く自我として、具体的な内実を伴って存在する主体であることが明らかにされた（第一章第二節）。ここにおいて習慣性概念は、「純粹自我の持続的な思念」として、とりわけ純粹自我が自己の内に反省的に見出す一貫した態度や信念などとして特徴づけられ、「純粹自我の所有物」として、超越論的に必然的に見出されることが明らかにされた（第一章第三節）。

こうした「持続的思念」としての「習性 (Habitus)」は、ノエマ的に統握される思念としての性格を強く持ち、フッサール自身によっても「未熟」と称される不完全な概念である。しかし、現象学的還元によって徹底的に抽象化された自我の考察にあっても、そこに原理的に「習性」ないしは「習慣性」が見出されたことは、臆見的なものの代表格とも言える習慣を、現象学の考察のテーマとする上で必要な手続きであったと解釈できる。純粹自我の習慣性は、純粹自我の個性として理解され、フッサールの考察を具体的且つ個人的な自我の構成という、「発生」の次元へと向

かわせる重要な契機ともなっている。こうした眼差しにおいて、第一章の最後には、自我の対向以前の「発生」の場に起源を置く「受動的習慣性」の可能性が提示され、さらにそれが、現象学の構成論の転換を大きく迫る鍵概念となっていることがインガルデンらの議論を通して指摘された（第一章第四節・第五節）。

続く第二章においては、はじめに習慣性概念が、志向性の諸区分に応じて「能動性における習慣性」と「受動性における習慣性」として捉えられることが指摘され、後者の習慣性の分析は過去把持や連合といった受動的志向性の諸能作の分析、すなわち発生的現象学の分析と一体となって進行せねばならないことが確認された（第二章第一節）。そこにおいてはまず、自我の反省以前の次元、自我の作用そのものを構成する先構成の次元が存在することが「原意識」の解明と共に改めて開示され、諸体験の持続統一を形成する受動的な能作として過去把持の諸特性が注目された（第二章第二節）。とりわけ、習慣性の形成との関連においては、過去把持の交差志向性（縦軸の志向性）における沈殿化の記述との相関性が強調され、それこそがまさに過ぎ去った諸体験の統一と留まりを為し、習慣性を形成するための第一の原理として捉えられることが指摘された（第二章第三節）。

しかしながら、過去把持的移行における沈殿化と持続統一の形成は、無秩序に行われるわけではない。私達の意識体験は一般にある一定の意味の枠組みを持って与えられ、そしてそれらの体験やそこに現れた諸与件は、過去把持的移行において鮮明さを欠いていても、空虚表象として意味の枠組みを残したまま沈殿し、そこで類似した過去の諸体験の地平に合流する。そこにおいて働いているのは受動的総合としての原連合の原理であり、この原連合を通してこそ個物は個物として先構成され（第二章第四節）、さらにそれらは類型的な地平として私達の周囲世界を慣れ親しみのある既知の世界とする（第二章第五節）。習慣性についてもそれらは同様であり、フッサールはしばしばそれを「諸習慣性 *Habitualitäten*」と複数形で示すが、習慣性が「あるものについての習慣性」として個別的にも語りうるのは、それらが「類型化」のプロセスを経ているからこそである。類型化は私達の知覚認識を先意識的に基づけるが、それはさらに、触発や衝動といった動機づけの原現象によって基づけられる（第二章第六節）。そして、これらの動機づけが未来予持的な予期として自我の志向性を根底において方向づけ、自我の可能性の「遊動空間」を作り上げているのである（第二章第六節、第七節）。

上記に見られるように、本稿においてはここまで既に、(1) 自我の一貫した持続的判断や信念として自由に反省しうる「習性的思念」、(2) 知覚認識を予描的に先構成している「類型」、(3) 自我の活動を無意識に動機づける隠れた「衝動」や「習慣的な動機づけ」——これら3つの「習慣的」と言われる概念を主に取り上げた。そして、それらを構成の面で基づけているのが過去把持の能作であり、作動の面で基づけているのが未来予持ないしは未来予持的な予期のシステムであると示

した。これらの記述から見られるフッサールの習慣性概念の特性は、それが人間の諸経験が始まる「発生」の最下層において既に習慣性の形成が進行しているということにあり、あらゆる経験が可能になるための地盤として、習慣性が並外れた適用範囲の広さを持っていることである。たとえば、フッサールは『現象学的心理学』において次のように習慣性について論じている。

「一般に、人間は全体として、個々の自己の精神的生の本質を持っている。この本質は、持続的な信念、決断、諸習慣(Gewohnheiten)、性格的特徴の基礎の上に存在している。そして、この自己の習慣性(Habitualität)の全体はさらに、発生の本質形式や、連合的な関連の中に取り囲まれている……それぞれの可能的な能動性の本質形式を示している」(Hua IX, 259)

過去把持や連合といった、時間化の根源的能作と結び付けられたフッサールの習慣性概念は、自我の「発生」とその活動の歴史を含んだ包括的な概念であり、それは個々の個別的な諸習慣を超えて、まさに超越論的習慣性として眼差されている。その意味では、フッサールの習慣性概念は、単に多義的であるというだけでなく¹⁶²、それ以上遡りようのない限界概念だからこそ、規定しきれない部分が出てくるのだと言えるかもしれない。しかしながら、ここまで見てきたように、多種多様な文脈の中にあっても、フッサールの習慣性概念が一貫したひとつの理念を備えていることも、また確かである。すなわちそれは、フッサールが「習慣性」や「習慣的」と呼ぶところのものが、いずれも常に実践的な活動的生の「流れ」の中に置かれていることであり、受動性から能動性へ、あるいは潜在性からその実現へと向かう、積極的な力を含蓄したものとして捉えられていることである。ここにおいては、単なるルーティンのような機械的反復という枠組みを越えて、習慣性に肯定的且つ創造的な役割を認めようとするフッサールの意図が垣間見られる。このことをさらに明瞭に示すため、次節以降においては、フッサールの能力の概念を取り上げ、そこにおいて習慣性概念が果たす積極的な役割を論じる。そしてまた、能力の形成やその実践の場面において、習慣性が広く本質的な働きを演じていることを示すため、ライルを代表とする静態的・機械論的な習慣の解釈を反証的に取り上げ、彼らとの比較においてフッサールの習慣概念の創造的役割をさらに示したい。

¹⁶² Cf, Moran, [2011], p. 53; vgl. Bergmann & Hoffmann, [1984], 297f. また、モランは、そもそもフッサールは習慣性について、それ自体を主題にするのではなく、他の概念を考察したり、特徴づけるための「操作的概念(operative concept)」として語る傾向が強いと指摘している (Moran, [2011], p. 59)。実際、フッサールが「習慣性とは何某の性質を持つ」などというように、「習慣」ないしは「習慣性」という語を主語に置き、それに対して説明を加えるような記述は存外に少ないものである。

第二節 諸研究者による習慣の領域規定の試み

先述したように、フッサールの習慣性概念は記憶一般との相違が不明瞭になるほどに広範な概念であり、様々な解釈の余地を残すものとなっている。これに対して現代の認知科学において習慣の概念規定は半ば自明的なものとして扱われ、たとえばマクガークは、現代の認知科学における習慣概念は、以下に見られる4つの特徴を暗黙裡に備えていると指摘している¹⁶³。

- (1) 習慣とは、思慮なしに実行される行動である。
- (2) この思慮のなさは非常に強力なものであり、否定的な結果が出て、それはただちに棄却されることがない¹⁶⁴。
- (3) 習慣は外部刺激によって引き起こされる行動であり、これらの刺激に対する不変の反応を伴う。
- (4) 実験ボックス内のラットの行動は、人間の習慣的行動の解釈に対しても転用可能なものとして解釈される。

マクガークが挙げた習慣のこれらの特性を端的に表すならば、(1)盲目性、(2)固着性、(3)外部刺激に対する機械的・反射的反応、(4)人間にも妥当する動物的行動、ということになるだろう。マクガークは、これらの諸特性は、それぞれ実験的に明らかにされるというよりも、習慣の規定としてもはや自明のこととして前提にされていると指摘している¹⁶⁵。また、マグリもこれと同様に、習慣概念の一般的な見解としては、「学習された自動反応」という見方が強く、こうした見解の下で為される習慣の解釈は、ルーティンの分析という性格を色濃く持つと指摘している¹⁶⁶。マクガークやマグリが挙げているように、認知科学における習慣概念は、「注意の欠如した自動的反応」という性格を強く持ち、そこには「理性対習慣」、「意志的行為対習慣的行為」という一種の対立構造が窺える。そして、彼らが共にこのような習慣概念の源流としてその名を挙げるのが、ギルバート・ライルである。以下では、ライルによる習慣の解釈と、その批判的吟味を通して、理性と習慣を対置するよう

¹⁶³ Cf. McGuirk, [2016], p. 206.

¹⁶⁴ たとえば、レバーを引けば餌が出てくることを学習させられたラットは、レバーを引いても餌が出てこなくなったとしても以前の行動を引き続き繰り返す傾向があるとされる(cf. *ibid.*)。

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Cf. Elisa Magri, "Situating Attention and Habit in the Landscape of Affordances", *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* vol. 10 (2), pp. 120-136, 2019, p. 124.

な見方がはたして適切であるのかを考察していく。

2-1. ライルによる習慣の解釈——意識的制御と習慣

英国人哲学者のギルバート・ライルは、1949年の著書『心の概念』において、人間の「知」の形態を、「事実知(knowing that/ knowing what)」と「方法知(knowing how)」に区分したことでよく知られている。ライルの議論に従うならば、事実知とは、思い出や学問的知識に代表されるように、「AはBである」というような形で命題化可能な知の形態である。私達が一般に「知識」と呼ぶのは、この明文化可能な「事実知」を指すことが多からう。

これに対して、方法知とはその名の通り、何かのやり方を知っていること、すなわち、ある種の技巧や明文化されない手続きなどの実践的能力を示す。たとえば、私達は自分が如何にして自転車に乗るのかを他者にうまく説明できずともそれをこなせるし、現に自転車に乗っている際も、車体と体のバランスの取り方や、ペダルに乗せた足の動かし方、進行方向の障害物の避け方などを逐一内省的に指示しているのではない。また、チェスのような高次の知的能力が要求される場面でも、私達がチェスの指し方を「知っている」と言うとき、それは単にチェスの規則を事実知的に把握していることを意味するのではない。そこで求められるのはむしろ、たとえ規則を全て明文化できずとも、盤上において必要な手を実際に指せるかどうかである¹⁶⁷。

したがって、方法知に即した行為とは、自身の知識ないしは記憶を、片手に持ったメモのように逐次参照しながら進めるようなものではない。方法知はむしろ、その行為連関そのものの中に内在化し、諸行為を合理的に可能ならしめる、身体化された能力である。ライルは、伝統的に哲学が論じる「知」は事実知に偏重し、方法知の役割は軽視されてきたと批判する。そして、事実知とは、あくまでその知識を有する者が実践を批判的に吟味した後に獲得されるものであり、むしろ、実践の中で適切に行為できる方法知こそが人間の知性にとって本質的であると訴える。その上で、一回性の行為でなく、状況の中で適切な行為を繰り返し行えるような人間の知的な営みを「傾向性 (disposition)」と呼ぶのである。

2種類の記憶

| | |
|---------|---------|
| 事実の記憶 | 技能の記憶 |
| 宣言的 | 手続的 |
| 記憶 | 習慣 |
| 外示的 | 内示的 |
| 事柄の知識 | やり方の知識 |
| 認知的媒介 | 意味記憶 |
| 意識的想起 | 技能 |
| 練成 | 統合 |
| 記録のある記憶 | 記録のない記憶 |
| 自伝的記憶 | 知覚的記憶 |
| 表象的記憶 | 配列的記憶 |
| 垂直連合 | 水平連合 |
| 場面 | 分類 |
| エピソード記憶 | 意味記憶 |
| 作動記憶 | 参照記憶 |

スクワイアによる 1900 年代の記憶の研究者達による記憶区分の図表 (註 168)

¹⁶⁷ Cf. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind (60 anniversary edition)*, edited by Taylor & Francis, Routledge, 2009, pp. 31-32 (邦訳:『心の概念』坂本百大・井上治子・服部裕幸訳、みすず書房、1987年)。

ライルによる事実知と方法知の区別——知識ないしは記憶は異なる性質のものに分けられるという基本的な知見——は、その後の認知科学の記憶研究においても通底した考えであり¹⁶⁸、ミシュキンに代表されるように、研究者によってはこの区別の違いを、認知可能な「記憶」と、「習慣」の区別と解した者もいた¹⁶⁹。上記の区分表における右側の記憶ないしは能力は、雑駁に言えば、言葉を通して説明される記憶ではなく、行為そのものの作動を通してその存在を示す記憶である。いわばそれは、主観的に客観化されるようなものではなく、人がある行為を為すそのプロセスの只中で、暗黙裡に作動し、その行為を可能とする地盤を成している。脳生理学的に言えば、事実知や宣言的記憶と言われる記憶は脳新皮質が司っていると考えられ¹⁷⁰、習慣はより生物学的に原始的な部位である小脳に蓄えられる。したがって、たとえば脳に局所的な損傷が与えられた場合、そこで起こる記憶障害はそうした記憶区分の内のひとつに留まることもありえる。たとえば、創作物の主題としてもよく使われる、いわゆる「記憶喪失」の症状を例に取れば、彼らは自身の名前や出身地といった自己の生活史に関わる記憶（エピソード記憶）を失ってはいるものの、言葉を話したり、箸を巧みに使ったりということは健常者と同様に行える。こ

¹⁶⁸ スクワイアは、『記憶と脳』において、記憶分類の黎明期における研究として、他の研究者と共にライルの名を取り上げている（ラリー・スクワイア『記憶と脳』、河内十郎訳、医学書院、1989年、171-172頁）。無論、各研究者の分類の内実はまったく同じというわけではないが、いずれにせよ記憶がいくつかの過程や性質に区分されるべきという見方は共通している。本文の図表はそれらの研究者達による記憶区分をスクワイアが纏めたものである（同書、172頁参照。なお、ライルの”knowing that”と”knowing how”の区分は、図表内ではそれぞれ「事柄の知識」、「やり方の知識」として表記されている）。

¹⁶⁹ 同書、171-172頁。ミシュキンは視床内側部に障害を受けた患者の臨床研究やサルでの実験例をもとに、認知可能な「純粋な記憶」と、条件反射のように繰り返しの学習で得られた「習慣の記憶」とでは、貯蔵される脳の部位が異なることを指摘している（Mortimer Mishkin, “Memory in Monkeys Severely Impaired by Combined but not by separate Removal of Amygdala and Hippocampus”, *Nature Vol. 273*, pp. 297-298, 1978）。

¹⁷⁰ 宣言的記憶としては、エピソード記憶と意味記憶が挙げられる。エピソード記憶とは、「昨日の夕食は都内で中華料理を食べた」というような個人の出来事に関する記憶である。意味記憶とは、「犬とは哺乳類である」、「月は地球の衛星である」というような物事の意味や諸関係、あるいはいわゆる一般常識などの組織化された知識に関する記憶である。エピソード記憶の場合は特に海馬、意味記憶の場合は側頭葉がその機能を司っていると考えられる。エピソード記憶と意味記憶は共に言語化が可能であるという点で宣言的記憶に属してはいるが、これが「顕在記憶」と「潜在記憶」という仕方で記憶を分類する場合には、エピソード記憶は前者、意味記憶は後者に区分されることになる（スクワイア, [1989], 172-177頁参照）。

うした事態は逆向性健忘と呼ばれ、現実の症例としても見受けられるものであり、その著名な例が、患者 HM の症例である¹⁷¹。

HM はてんかんの治療のために海馬を含む内側側頭を切除されたのをきっかけに、長期記憶に関する記憶障害を発症した。HM は手術前の一定期間の記憶を思い出せないという逆向性健忘の症状も有していたが、それよりもむしろ、深刻な前向性健忘の症状を示していた。前向性健忘とはすなわち、「新しい出来事を長期記憶として保存できない」という症状であり、HM は少し時間が過ぎ去っただけで、そのとき自分が何をしていたのか思い出すことができなくなっていた。すなわち、HM は、新たなエピソード記憶を形成する機能が生理的に損なわれたのである。

しかし、HM の症例の特殊さは、そのようにエピソード記憶を保存する能力が損なわれているにも関わらず、一部の技能を学習したり向上させたりする能力は未だ観察できるということにこそあった。すなわち、HM は、エピソード記憶に重大な障害を負ったものの、手続き記憶に関しては未だ健在であったのである。たとえばそのひとつは鏡文字をなぞるという行為だが、HM は自分が鏡文字の練習をしたという記憶こそ持ちえないものの、鏡文字を書くという行為そのものに熟練していくことは可能だったと報告されている¹⁷²。また、同じような健忘患者の中には、自分がその家に住んでいたことや、その家の間取りを「覚えていない」にも関わらず、「冷蔵庫から何某を取ってきて」と言われたら迷いなくキッチンに向かえる者もいたことが報告されている¹⁷³。こうした事例は、脳の物理的な部位と記憶の諸機能の

171 ラリー・スクワイア、エリック・カンデル『記憶のしくみ』(上)、小西史郎・桐野豊監修、ブルーバックス、2009年、37-66頁参照。

172 以前の経験(刺激)によって以後の経験の結果(ないしは反応)を促進、または抑制する記憶の働きは特に「プライミング記憶(プライミング効果)」と称される。たとえば繰り返すごとに音読が流暢になりうるのは、プライミング効果の典型例である。このプライミング記憶は知覚レベルのみならず、意味のレベルでも為される。たとえば連想ゲームをする際、あらかじめ果物の話しをしてから「赤」という単語を口にすると、「りんご」や「いちご」という語が想起されやすくなるだろう。こうした間接的な繋がりによるプライミング効果の促進は「間接プライミング」とも呼ばれる。これに対して、「直接プライミング」は同一の対象の繰り返し(たとえば同じ文章の音読)におけるプライミング効果を指す(ラリー・スクワイア、エリック・カンデル『記憶のしくみ(下)』小西史郎・桐野豊監修、ブルーバックス、2009年、141-160頁参照)。

173 一般に「記憶喪失(健忘)」というときに連想されるのは、自己の名前や住所や経歴など、「自分が何者なのか」ということに関する「エピソード記憶」の喪失であろう。しかし、これらの症例で語られているように、人間の生活史とはエピソード化(言語化)が可能な形でのみ保存されているに留まらない。上の症例では、患者は自己認識としては家の間取りについて何も「知らない」にも関わらず、行動としてはその家に慣れ親しんでいることを垣間見せている。このこと

対応性だけでなく、記憶そのものの内に存する諸機能を分節的に考察する上でも示唆に富んだものである。後述するように、ライルにおける方法知の概念は、その知の発露に対して自らが自覚的であり、調整ができること、いわばその知に対して自由にアクセス可能であることに重きが置かれている。その意味では、その知の所在に対して無自覚であるにも関わらず実行できるという上記の症例とライルの方法知的な実践とを同一視させるのは、ライルの本意からは外れるかもしれない。とはいえ、記憶を考察するに際して、それ自体を対象化し、語るができるような記憶とは別様に、身体を通して、実践の只中においてのみ現れうる記憶形態があることを強く主張した点で、ライルはこれらの記憶分類の源流のひとつとして評価しうるのである¹⁷⁴。

さて、ライルの主張する方法知の概念は、習慣性という語に多くの意味を含み入れるフッサールは勿論のこと、メルロ＝ポンティの身体化された習慣なども親和性が高いものと言えるだろう¹⁷⁵。実際、方法知と習慣の両概念は、言語化ないしは表象化されうる知識や行為から区別されるという点においては軌を一にしているように思われる。しかしながら、ここで注意が必要なのは、ライルにおいては習慣と方法知は、部分的に重なりつつも、明確に峻別されている概念だということである。そして、ライルがその区別の枢軸に置くのが「理知性(intelligence)」——すなわち、その行為に対する自我の注意ないしは関与の有無という観点である。

ライルは人間の諸行為の性質を決める一つの基準として、「理知性(intelligence)」について論じている。ライルによれば理知性とは、「自らの行為に対して責任を用いる者にのみ与えられるもの」であり、ある人が理知的であるとは、自らの行為を批判的に吟味したり、個々の状況に合わせて自らの理論や行動を自覚的に調整したりする能力があることを意味する¹⁷⁶。たとえばそこには、論理的推論のような理論的行為のほかにも、職人や運動選手の技能のような身体行為が含まれる。どのような

は、自己の生活史、個人史が、身体の中、習慣の中にも刻印づけられていることの証左とも捉えうるだろう。

¹⁷⁴ 後に、マイケル・ポラニーは「我々は語ることができるよりも多くのことを知ることができる」という命題のもと、「暗黙知(tacit knowledge)」の考察を行っている (Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, 1966, p. 4; 邦訳『暗黙知の次元』高橋勇夫訳、ちくま学芸文庫、2003年)。ポラニーは、彼が扱う「知(knowing / knowledge)」とは、ライルの言う事実知と方法知の両方を含み入れるものだとして、人間の知の体系に対してより包括的且つ有機的な理論を提供することを目論んでいる (cf. *ibid*, p. 6)。

¹⁷⁵ とりわけ、マクガークはその論文において、ライルの方法知と習慣の概念について、メルロ＝ポンティの習慣ないしは身体化の概念と照応させて考察している (cf. McGirk, [2016])。

¹⁷⁶ Ryle, [2009], p. 22.

行為が理知的と言えるかは、その行為遂行に対して自我の自覚的な注意作用がその行為に向けられているかに基準があると考えてよい。すなわち、理知性とは、方法知と事実知の双方の活用において付随する意識様態であり、フッサールの言えれば能動的志向性の働きであると解釈できよう¹⁷⁷。

このような理知的行為に対して、ライルにとっての習慣とは、理知性の範囲から外れた行為という意味しか付与されていない。ライルにとって習慣とは、「それを実自動的に行ったり、自分がしていることを思念なしに行う」¹⁷⁸ことである。それは、以前行われた行為の単なる反復にすぎず、そこに理知的な働きは何ら含まれない。職人の技巧などに代表される方法知は、言語的・明示的な指示作用を経ることなく作動するという点でしばしば習慣と混同されるが、ライルにとって方法知による実践は、あくまでも自我の目的的な注意作用の下で遂行されているという点で習慣とは一線を画している。これについて、ライルは、以下のように述べている。

「単なる習慣的な実践の本質とは、あるパフォーマンスがそれ以前のパフォーマンスの複製 (replica) であることであり、理知的な実践の本質は、あるパフォーマンスが以前のものから更新されていることである。〔後者においては〕その行為者は今なお学び続けているのである」¹⁷⁹

ライルにおいて、習慣はこのように、以前の行為の単なる複製 (レプリカ) として解釈され、それは人間の成長にとって一種の停滞と目される。このことは、習慣と方法知それぞれの能力が得られる方法的プロセスの言明においても顕著に表れており、そこにおいてライルは、方法知が「訓練 (training)」を通して、試行錯誤を経て学ばれるとする一方で、習慣は単純な「反復練習 (drill)」によって獲得され

¹⁷⁷ 余談ではあるが、ライルは 1932 年の論文において現象学の基本概念について解説している (Gilbert Ryle, "Phenomenology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XI, pp. 68-83, 1932)。その中で志向性は、ノエシス-ノエマの相関関係として示される「～についての意識」という能動的な側面のみが触れられ、受動的志向性については触れられていない (とはいえ、フッサールが受動的志向性について述べた生前の著書『デカルト的省察』は 1931 年に公刊されたばかりであり、ライルが前掲論文においてそれに言及していないのは仕方のないことではある)。また、ライルは、現象学が経験的な心理学を前提とせずに進められる点でアプリオリであることや、様々な心理学的命題の意味を探究する点で分析的であることは肯定的に評価しており、1962 年の論文では、「そうしたラベル付けを好むのであれば、いわば『心の概念』は現象学の試みの継続である」と述べている (Gilbert Ryle, [2009], p.196)。

¹⁷⁸ Ryle, [2009], p. 30.

¹⁷⁹ Ibid(括弧内筆者補足)。

るものだとしている。ライルは両者の区別について、「反復練習は理智性を失わせ、訓練は理智性を成長させる」¹⁸⁰と言及しているが、これはそのまま習慣的行為と理智的行為の特性の違いとしても解釈可能であろう。

マクガークは、こうしたライルの習慣概念について、それは外的な刺激によって引き起こされる自動的ないしは非合理的な状態であり、非・人間的・動物的な状態であると特徴づけている¹⁸¹。いわば、習慣的行為は、特定の刺激に対して機械的に反射応答しているにすぎないということである。それゆえ、ライルにとって習慣的であるとは、当該の行為やその行為を成立させている知について無自覚な状態、不自由な状態を指している。その状態にあっては真の意味で世界や自己の知に関与しているとはいえず、その知の発展可能性もありえない。たとえば、掛け算の九九の暗唱のように、一見「知的(intellect)」な性質を持った行為であっても、行為者がその内容に対して無反省なままに、暗記した情報を機械的に口に出しているだけならば、それは無意味なオウム返しにすぎない¹⁸²。すなわち、ライルにとって習慣とは、それ自体は何の意味も持たない機械的な条件反射行動（以前の行為のコピー）を指すと言えよう。

2-2. 習慣の自動性とは何か——ポラードとドゥスコスによる考察

上記の議論に先立っては、ライル自身、習慣と方法知は混同されがちであると前置きしているが¹⁸³、一般に「習慣」という言葉で一括りにされている振る舞いが、実際には幾つかの種類に区別できるのではないかという問題提起は、確かに一考の価値があるものである¹⁸⁴。そして、人間の諸行動を注意深く観察すべき哲学者や科学者が、そこに対して精緻な分析の目を向けなければならないこともまた頷けよう。その意味では、理智性の有無によって、方法知と習慣的行為を峻別するライルの概念規定は、フッサールのそれよりも精緻で厳格なものとして評価できる。実際に、一般に習慣的といわれる諸行為を、自我による意識的制御の可能性を基軸としてさらに分類しようとする試みは、ライルだけに限られたものではない。たとえば最近の研究で言えば、ポラードは、自我の注意によって直接的な制御や修正などが可能な習慣的行為と区別して、アルコール中毒のような依存症や、潔癖症のような強迫性障害に見られる衝動的行為を「自動的」な振る舞いと規定し、それらを「悪い習

¹⁸⁰ Ibid,

¹⁸¹ Cf. James McGuirk, "Metaphysical and phenomenological perspectives on habituality and the naturalization of mind", *Analytic and ontinented Philosophy*, pp. 203-214, 2016, pp. 204-205.

¹⁸² Cf. Ryle, [2009], p. 257.

¹⁸³ Cf. Ryle, [2009], p.30.

¹⁸⁴ たとえばそれは、本能的ないしは反射的な反応、身体的な素養に起因する癖や特徴、後天的に統合された技能や専門的な技などが挙げられるだろう。

慣(bad habit)」と呼んでいる¹⁸⁵。ポラードのこの区分を完全にライルのそれと同一視することはできないが、敢えて比較するならば、意識的制御が可能とされる習慣はライルにおける方法知的な性質を含んでおり、依存症などに見られる「悪い習慣」はライルにおける「単なる習慣(mere habit)」¹⁸⁶ということになるだろう。

この言明に先立ってポラードは、肉体的な反射や呼吸などの不随意運動も意識的制御が可能な習慣から区別して、自動的なものに区分している。ポラードによれば、習慣的行為は意識的注意によって制御ないしは制止されうる一方、反射や呼吸などに対して自我の制御が介入できる可能性は限られている。たとえば、私達は一定の範囲でなら呼吸の仕方に影響を与えられる（たとえば短時間だけ息を止めるなど）が、生命活動を続ける上で、呼吸をすることそれ自体への根本的な介入は不可能であり、呼吸という行為は多くの場合は不随意的に為されている¹⁸⁷。また、胃腸における食物の消化活動などの内臓の働きも一種の不随意運動である。しゃっくり（横隔膜の痙攣）を止めることに難儀した経験は誰も覚えがあろう。それらはまさしく自我にとって制御不可能な自動的な機能として作動している。しかし、このような本来的に意識的制御が不可能な不随意運動と同様に、アルコール依存症などが自動的であるとは如何なる意味においてであろうか。

モランは、ポラードの上記の定義に対して、アルコール依存症などに対しては様々な治療法やその事例がある以上、そこには自我の介入の可能性がある程度認められなければならないと指摘している¹⁸⁸。その意味においては、ポラードがそれらの症例を「自動的」と形容するのには確かに疑問の余地がある。とはいえ、筆者が見るところによれば、ポラードがここで制御不可能と見なしているのはおそらく、その衝動に対して自我が如何に 대응するかという対処の場面だけではなく、飲酒衝動が絶えず生起してしまうという、まさにそのこと自体を指しているように思われる。もちろん、飲酒衝動それ自体が効果的な治療を通して鎮静化されていくことはありえることであり、その意味では衝動も自我による影響を被るものである。しかしながら、衝動の制御とは、現実化される習慣的行為を制御するような、直接的な仕方で為しうるものではない。たとえば、ある男性が重要な面接に臨む場面を想定してみよう。その神経質な男性は、緊張すると自分が貧乏ゆすりをする癖があることを自覚している。この場合、その男性は自身の足の動きに意識的に注意して、そ

¹⁸⁵ Cf. Bill Pollard, “Explaining Actions with Habits”, *American Philosophical Quarterly* vol. 43, pp. 57-68, 2006, pp. 58-60.

¹⁸⁶ Ryle, [2009], p. 30.

¹⁸⁷ 本文で述べている通り、呼吸には不随意的な呼吸と随意的な呼吸（行動性の呼吸）がある。前者はたとえば睡眠中の呼吸が代表例であり、延髄が中枢として制御している。後者はたとえばラジオ体操のときにするような深呼吸などが代表例であり、こちらは脳新皮質が中枢として指令を出している。

¹⁸⁸ Cf. Moran, [2011], p. 56, p. 73, references 26.

の癖（貧乏ゆすり）が面接の場で発現することを防ぐことが可能であろう。しかし他方で、貧乏ゆすりは防いでも、その元凶である緊張の生起それ自体、あるいは貧乏ゆすりをしたいという衝動そのもの（たとえば足がウズウズする感覚）を止めるのは容易ではない。衝動の生起は、意識的注意によって直接に制御しうるものではなく、私達に可能なことといえば、ひたすら受け身に耐え忍ぶか、別の事柄に意識的に注意を集中させて気を逸らすといった、間接的なアプローチを行うのがせいぜいである。アルコール依存症などをポラードが「自動的」と位置付けるのも、ひとたび形成された強力な習慣的衝動や強迫観念に対して、自我の内的な制御の有効性が限られていることにあるだろう。

このように見たとき上記のポラードによる習慣の分類（「良い習慣」と「悪い習慣」の分類）においても、ライルが理知性によって方法知と習慣を区分したのと同様、自我による意識的制御の介入の有無に力点が置かれていることに違いはない。とはいえ、ライルによる習慣の記述が歩行などの現実化された具体的行為のみに留まっているのに対し、ポラードの習慣に対する記述が依存症や強迫観念のような、強力な心的傾向——衝動にまで及んでいることは注目すべき点である。そして、この衝動という観点が、いわゆる技能やスキルなどと言われるものと、習慣の相違を表わすひとつの指標ともなりうる。すなわち、この観点において、習慣の「自動性」とは、その習慣それ自体に付随した「衝動」として捉えられる。習慣が自動的に、いわば勝手に作動するという事態は、その衝動に突き動かされるということと密に関係している。いわば習慣は、その作動の動機を自らの内において既に有している——まさにそれは「自ら動く」という性質を持っている——と記述し得よう。

上記のように習慣と衝動を結びつける観点は、ドゥスコスの議論に、より顕著に見られる。ドゥスコスは、その論文において、スキルと習慣の区別について論じているが、彼はまず、習慣とスキルのどちらも熟慮を要さないという点においては共通していると指摘している¹⁸⁹。しかし、彼は同時に、「熟慮がない」ということは直ちに「自動的であること」を意味するのではないとして、習慣の特性として「自動性」ないしは「衝動性」を配し、スキルの特性として「自発性 (spontaneousness)」を配している。ドゥスコスがここで述べている「熟慮」とは、いわば顕在化された思考プロセスのことであり、習慣に「自動性」を、スキルに「自発性」を配す彼の概念規定は、基本的にはライルにおける「習慣」と「方法知」の区分に対応していると言えるだろう。しかしながら、「自動性」と「自発性」を習慣とスキルそれぞれの概念に帰すその基準について、ドゥスコスはライルよりも更に立ち入って検討している。そこでドゥスコスが提示するのが、ある行為に対して為される質問、「なぜ (why)」と「如何に (how)」から成る質問に対し、「習慣」と「スキル」がそれ

¹⁸⁹ Cf, Christos Douskos, “The Spontaneousness of Skill and the Impulsivity of Habit”, *Synthese*, 2017, in press -doi: 10.1007/s11229-017-1658-7.

それぞれのように対応しているか、という観点である。

ドゥスコスが例として挙げているように、夕食後に女性が歯を磨いている場面を想定してみよう。私達は彼女のその行為に対して、様々な仕方で質問を行うことができるが、その中のひとつに”why”と”how”の質問がある。まず、”why”に即して言えば、彼女は「なぜ夕食後すぐに歯を磨いたのか」という私達の質問に対して、その理由ないしは動機について答えることになる。たとえばそれは、「甘いものを食べて口の中がベタベタしているから」、「食後に外出するのでブレスケアのために」など、様々な答え方がありうるだろう。そして、そうした”why”に対する様々な答え方の中のひとつに、「それが習慣だから」というものがある。

習慣は、それが習慣であるというただそれだけの理由で、”why”の答えになりうる。それは先のポラードの「悪い習慣」の例に典型的に見られるように、習慣化の持つ働きが、人間の衝動や関心それ自体にも作用し、人間の行動様式を基づけると目されるからである。それに対して、スキルに関して言えば、それは”why”という質問への直接の答えには成り難い。これが「如何にして歯を磨いたのか」という”how”に対する答えならば、彼女は自らの歯磨きの手順やその要点について何かしら語ることができるだろう。「歯間を丁寧に磨く」とか、「歯ブラシに力を入れすぎない」といった事柄は、スキルに属する”how”への回答である。しかし、「なぜ夕食後に歯磨きをしたのか」という”why”に即した質問に対して、「それを可能にするスキルがあるから」というのは、答えとして通常は不適切に思われるであろう。ドゥスコスは、このことに関して、次のように述べている。

「習慣の衝動性には、特定の状況に応じて「Aする (A-ing)」という行為を誘発する応答性 (responsibility) があり、なぜそのときに「Aしたのか (A-ed)」について説明を与えることができる。対照的に、スキルの自発性は、如何にして人は「Aしている (A's)」のかを説明するものであり、進行中の行為の手引きに相応するものである。習慣とスキルは両者とも、熟慮の不在を示しているが、異なる質問に関係しており、異なる質問を解決することによって、異なる関係を規定する」¹⁹⁰

スキルが「why」の答えになりえないのに対して、習慣は「why」の答えになりうる。このことは、習慣が衝動と一体となってそれ自体が人間の諸行為を促す「動機づけ」として機能しているのに対して、スキルは自我の自発性に先導された行為であるという性質を強く持っていることが、私達にとって暗黙裡に自明視されているからであろう。この区別はスキルと習慣の区別をするにあたって、非常に分かりや

¹⁹⁰ Douskos, [2017], p. 10.

すい規定に思える。そして、これは前章で動機づけとしての習慣概念を見た私達にとっても受け入れやすいものである。しかしながら、ドゥスコス自身も認めているように¹⁹¹、上記の分類は、スキルの概念が”why”に対応していないことを指し示している、習慣が”how”に対応していない概念であることを示せてはいないことを指摘せねばならない。

そもそも根本的な問題として、私達は一体、スキルを「如何に」習得し、「如何に」行使しているのだろうか。たしかにライルの言う通り、スキルの作動に際しては、自我の理知性——注意が全体の動作を方向づけ、目標に向かうように支配していると言えるかもしれない。しかしながら、動作の細々とした部分、それぞれの工程がスムーズに連動しているのは、自我が注意しているからというより、その工程に「慣れ」ているということの方が余程影響は強いように思われる。たとえば私達が歩行する際、「右脚を前に振り出し、右脚で地面を踏みしめてから、左脚を前に振り出し……」といったように、身体の使い方を逐一自覚しなくても歩くことが可能なのは、歩行の際の身体の使い方を私達が知っており、それらの遂行が潜在的に可能になっているからである。

デューク大学の研究チームは、私達の日々の行動の実に 40%以上のものはその都度の決断によらず、習慣によって為されていると発表している¹⁹²が、これが事実であれば、私達の日々の行動は自分が自覚している以上に、潜在的意識によって下支えされていることになる。この潜在的意識の世界は、フッサールの言え、
「地平」ないしは、「あらかじめ描かれた潜在性」として捉えられる(vgl. Hua I, § 19)。地平を分析することの重要性としてフッサールは、それぞれの瞬間に顕在的に思念されたものとして現前しているものよりも多くのものが潜在的に思念されていると指摘する。そして、さらには、「すべての顕在性は潜在性を含蓄している。この潜在性とは、空虚な可能性ではなく、内容的に、そのつどの顕在的な体験そのものにおいて、志向的に前もって与描された可能性であり、自我によって遂行されうるという性格を備えている」と指摘している (Hua I, 81f.)。また、「暗黙知」の理論で知られるマイケル・ポラニーは、私達の行為のこうした特性を、「我々は語ることができるよりも多くのことを知ることができる」という言葉で端的に示している。ポラニーは、人間の諸認識について、まずその諸細目を暗黙知の「第一項」および「近位項 (proximal term)」、より上位で包括的な全体 (comprehensive entity) を「第二項」ないしは「遠位項」(distal term) と名付けて説明している。たとえば、ポラニーは、他者の顔の知覚のされ方を例に出し、私達は、他者の顔の

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² チャールズ・デュヒッグ『習慣の力』、渡会圭子訳、講談社、2013年、4頁参照。

個々の部分すなわち「諸細目」を統合して「特定の顔」を感知するのだとしている。ここでいう顔の個々の部分が近位項であり、特定の顔（顔全体の印象など）は遠位項である。このような第一項と第二項の種類および組合せは一様ではなく様々に考えられ、以下のように論じられる。

「私達が私達の身体についての感覚をもつのは、私達の身体から注目を移して注目の的にしている外部の事物を知ることを通じてである。…この意味において、ある事物を暗黙知の近位項として機能させるときには、我々はそれを身体の内部に統合し (incorporate)、あるいはそれを包含しえるように身体を拡大し、結果、我々はその事物の中に没入 (dwell in) するようになる」¹⁹³

ここでいう「注目を移す」とは、近位項に対する注目を遠位項に移すことである。要するに、外界の事物（諸細目・近位項）を身体が感知 (awareness) し、その事物を体内に統合するか包含し、事物に没入するとき、注目を移すことになる。たとえば、狭い路上で高速で対向車とすれ違うとき、その自動車のドライバーは自らの運転する車の車体ないしは車幅をまるで自分の体の延長のように密に感じながら、対向車とすれ違う。いわば、ドライバーは、自動車を体内に統合化または包含し、そこに没入したのである¹⁹⁴。

ポラニーによれば、「暗黙知」の側面には、「機能的側面 (functional aspect)」、「現象的側面 (phenomenal aspect)」、「意味論的側面 (semantic aspect)」、「存在論的側面 (ontological aspect)」がある¹⁹⁵。機能的側面とは、遠位項についての知識は近位項についての知識に依存するということを指し、現象的側面とは、ちょうど機能的側面の逆で、近位項は遠位項の中にのみ感知されることを表している。そして、意味論的側面とは、近位項の意味は遠位項の状況の中で決まることであり、さらに存在論的側面とは、近位項と遠位項の協力によって、包括的な全体が構成されるということは示されている。ポラニーによれば暗黙知とは、この包括的存在を理解することである。遠位項は焦点的な感知 (focal awareness) をもつが、近位項は単に補助的な感知 (subsidiary awareness) を持つにすぎない。このことが意味するのは、私達は諸行為における近位項を、その遠位項の姿の中に感知しているということであり、逆様に言えば、私達は近位項を直接的には意識できず、遠位項を

¹⁹³ Polanyi, [1966], p. 16.

¹⁹⁴ 大崎は「没入 (dwell in)」について、「ある個人が、単に馴染むだけではなく、対象に主体的に係わり、全人格的にすなわち自分の全感覚を充分に行使し、対象の内部にまで執拗に食い入ること」であると解釈している（大崎正瑠「暗黙知を理解する」、『東京経済大学人文自然科学論集』第127号、21-39頁、2009年、24頁）。

¹⁹⁵ Polanyi, [1966], pp. 10-13.

通して間接的にしか意識できないということである。ここで近位項と遠位項を統合し、全体を作り上げているのが、すなわちポラニーの言うところの「語られざる知識」としての、暗黙知ということになる。ポラニーによれば、何事であれ、今まで以上の高次のレベルにおけるスキルの達成や新たな実在の発見（そこには学問的な発見も含まれる）といったような営為は、総じて暗黙知のはたらきに依拠したものである。こうした考えにおいては、何か新しい事柄を理解したり、身に着けたりするというとき、そこには単なる形式知の獲得という以上の意味とプロセスが含まれていることになる。本稿で論じてきた習慣ないしは習慣化もまさに、こうした「暗黙知」の積極的な規定と多くの部分を共有可能な概念であるように思われる。たとえば、稲垣良典は、習慣の概念と能力を切り離して考えることに疑義を呈し、次のように述べている。

「いったい学問にせよ、技術にせよ、およそ何かを生み出す能力で「慣れ」を必要としないものがあるだろうか。…「慣れ」は「能力」である、というより「能力」は「慣れ」であると言った方が真実に近いとさえ言えないだろうか」

196

稲垣はここで、「慣れ」には様々な段階性があり、機械的な条件反射行動としての自動機制の段階があるのと同時に、高次の段階においては創造性の性格を帯びてくるのではないかという仮説を提示している。稲垣はむしろ、「自動機制は習慣の本質的側面ではなく、「行動の平面におけるその結果の一つでしかない」と論じ、習慣が単なる自動機制として現れる場合の方がむしろごく限られたものなのだと主張するのである¹⁹⁷。実際、私達の日常生活を振り返ったとき、真実、ただの条件反射のような形で習慣が作動する機会がどれほどあるだろうか。というよりもむしろ、習慣を環境の変化に対して鈍感な、閉鎖的ないしは機械的なシステムとして捉えることはそもそも妥当なのだろうか。習慣は本当に自我の能動的な活動に対して自立的ないしは閉鎖的に働くものなのであろうか。次に述べるマグリもまた、こうした点に疑義を述べる論者である。

2-3. 習慣的行為と意志的行為の境界線——マグリと坂本による批判

すでに述べたように、ライルにとって習慣とは、「それを自動的に行ったり、自分がしていることを思念なしに行う」¹⁹⁸ことである。ライルの習慣に関する言明には、習慣の作動における状況への依存性と、融通の利かなさが同時に示されている。

¹⁹⁶ 稲垣良典『習慣の哲学』、創文出版、1981年、14頁。

¹⁹⁷ 同書18頁。

¹⁹⁸ Ryle, [2009], p. 30.

しかしながら、私達の実際の生活を振り返ったとき、この習慣の状況への依存性は、その作動に際して一定の幅を備えていることに気づかされる。たとえばマグリは、「家に帰ってきたら鍵を棚に置く」という行為が習慣づけられていたとしても、そのとき両手が荷物で塞がっていたり、雨で上着が濡れていて先にそれを脱ぐ必要があるような場合には、一旦その習慣は保留され、鍵はポケットに入れたままにされるだろうと指摘している¹⁹⁹。マグリのこの指摘は、「帰宅したら鍵を置く」というごく単純なルーティンでさえも、それが許されるための物理的・心理的な状況的文脈を必要としていることを示している。そして、そうした状況的制約の一つとしてマグリは、自我の注意の状態を挙げている。

先の例に即して言えば、家に入ってからすぐに鍵を棚に置かなかったのは、自我の注意が荷物を置くことや、濡れた服を脱ぐことに向かっていたからである。「鍵を棚に置く」という習慣はここでは保留され、あるいは忘れ去られ、自我の注意が濡れた服から移行するまで捨て置かれる。自我は刻々と変化する内的・外的な諸状況の文脈の中で生きており、習慣的ないしは自動的といわれる諸行為も、その文脈の中で作動するものである。その意味では、無意識的な習慣性の露呈も、あくまで「自我生」の流れの中で生起するものであり、自我の注意、あるいは広い意味での自我の「関心」から安易に独立して考えられるものではないと言える。これについてサットンも、以下のようにマグリと同様の指摘をしている。

「歯を磨いたり、朝、家を出る前に鍵や持ち物を集めるような、より頻繁に繰り返される日常的行動の連続であっても、私たちは多かれ少なかれ、その日の気分や出来事といった独特の布置(constellation)の特有性にオープンに感応的であることが可能である」²⁰⁰

マグリらの指摘は、習慣的と言われる行為であっても、そこには状況への一定の適応性、感応性が開かれていることを示している。習慣に対するこのような特徴づけは、フッサールにおいても共通するものである。そもそも習慣が自動的であるとして、なぜ習慣は自我の命令もなしに自己を現実化するのだろうか。それは、習慣が元々、志向的にそれ自体あらかじめ周囲世界と関係づけられているからである。類型や予期の議論に見られるように、フッサールの習慣概念は知覚認識の先構成の領域にまで入り込んでおり、その意味でフッサールにおける習慣概念は、自我を取

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ John Sutton, Doris McIlwain, Wayne Christensen and Andrew Geeves, "Applying Intelligence to the Reflexives: Embodied Skills and Habits between Dreyfus and Descartes", *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 42 No. 1, pp. 78-103, 2011, p. 80.

り巻くその諸状況の構成それ自体と根底で強く結びついていると考えられる。フッサールは、『イデーニ II』において、「現象学的に言えば、“習慣的なこと”、あるいは“経験的なこと”は志向的に諸状況と関係づけられている」(Hua IV, 255)と述べているが、このことはまさに上記のような事態を表している。ライルにおいては「刺激-反応」形式の一種受け身的なものとして捉えられる習慣概念は、フッサールにおいてはまさに、あるものへと向かい、結びつく志向性として捉えられることにその特徴があると言えよう。

無論、条件反射的な即応性を持つ習慣も中にはある。しかし、同時に、ライルが言うところの習慣的な行為と理知的ないしは方法知的な行為を、私達はそれなりに自由に変換可能でもある。たとえば私達は、特にそれに注意することもなく習慣的に歩けるが、同時にすぐにそれを理知的な自己制御の下に置くこともできる。たとえば石につまずいた瞬間、私はすぐさま姿勢を制御しようと試みることができる。このことは私達が注意を任意に向け変えることができるという能力に由来しており、そう考えるとライルの習慣と方法知の境界は体験の実相においては案外曖昧なものであるか、先の自動機制としての習慣についての稲垣の指摘にある通り²⁰¹、そもそもライルが言うところの習慣的行為は本来、ごく限られた領分にしか存在しないということになる。

マグリらの先の指摘は、自我の注意の移行の動きと習慣的行動の連動性について注目したものだが、そもそも注意されている意志的行動と習慣的行動の区別自体が実は曖昧であると指摘する論者もいる。『心の概念』の翻訳者でもある坂本百大は、「現実の行動の中にはかなり明瞭に意志的であるか否か断定できるコントロールが多い」と認めつつも、それが条件反射や習慣的といわれる行動の場合、その関与の程度を厳密に論証することは困難であると指摘している²⁰²。坂本は、たとえ一見意志的な決断と思われることでも、「それは彼の思考傾向のパターンが批判や討論を通じて強化されたものと言えないこともない」として、意志と習慣の境界の根本的な曖昧さについて論じている。坂本は、「初回の行動が条件行動であることは原理的にありえない」としながらも、ある初回の刺激がそれと類似・近接した条件行動を代置的に引き起こしたり、条件行動の結合がより大きな条件行動の枠組みを作り、新たな刺激に適応させることは十分に考慮可能であるとし、さらにはそうした代置や結合それ自体がパターン化される可能性についても指摘している。坂本によれば、意志による行動も「すべてある程度条件反射のことばで表現できる」ものであり、意識と反射は必ずしも対立概念としてあるのではなく、「条件反射は相対的

²⁰¹ 同書 18 頁。

²⁰² 坂本百大『人間機械論の哲学』、勁草書房、1980 年、171 頁。

な概念」であると強調している²⁰³。このような見地に立つと、理知性の有無に基準を置くライルによる習慣の定義は、概念規定こそ明瞭ではあるものの、実態としては曖昧さを残していると言える。むしろその一見して分かりやすい区分は、意識と習慣、あるいは注意と習慣との間にあるであろう微妙な繋がりを覆い隠してしまうリスクを孕んでいるとも言えよう。

ライルやその他の論者が指摘しているように、技能やスキルと言われる行為と習慣的行為はたしかにその意識様態に一見違いがあるように見受けられる。しかし上記で見てきたように習慣は、本性的に非常に領域横断的な特性を持っており、概念領域の確定がしづらい性格を持っている。それは、習慣が「あるものについての習慣」として個別的に捉えられるのと同時に、人間存在そのものの一般的な本質規則として、すなわち超越論的習慣性として作動していることに由来する。それはまさに、自我が自我として、身体が身体として発達してくるその根源的な場面にまで立ち合い、私達の存在意味を作り上げている。すなわち、習慣ないしは習慣化とは、人間存在の成長や発達の現象と不可分に結合している概念であるとも言えよう。次節ではそれをフッサールの能力についての議論を通して確かめ、ライルらにおいて方法知やスキルなどと称された人間の高次の活動、創造的な活動をも習慣が基づけていることを指摘する。

第三節 能力と習慣性

3-1. 実践的可能性としての能力概念

前節では、習慣と高次のスキルや能力を厳密に分類することの難解さについて論じたが、このことはとりわけ、諸行為の原動力となっている意志と習慣の入り組んだ関係性、そして、高次の能力が獲得されることと、その行為に「慣れる」ことの不可分性によって捉えられた。

前章で見てきたように、フッサールにおいて、諸経験を通して獲得された習慣性は、原理的に過去把持の交差志向性における沈殿化の働きにその起源を持つ。過去把持において繰り返し反復され、連合の規則に即して典型的に統合された諸経験は、その後の自我の活動に影響を与え続ける。すなわち、フッサールの習慣性の概念は、自我の具体的な「意識生」ないしは「自我生」の体験流において形成され、そしてその流れの中に自らを再び投企する実践概念としての性格を強く帯びている。フッサールは、『現象学的心理学』においては、「能動性と習慣性の極としての自我」(Hua IX, 206)、『危機書』においては「機能する自我の能動性と習慣性」(Hua VI, 106)

²⁰³ 同書、172頁。坂本の指摘は、内観としては意志的と思えることでもその背景において習慣による影響を被っている可能性は否定できないということになる。

と述べるなどして、自我が能動性と習慣性を両輪にして生き抜く主体であることを強調しているが、この両輪の役割は能力の形成においても相互嵌入的に重要な役割を果たしていると考えられる。

たとえば、前章において私達は、類型や動機づけといった形で、習慣性が自我の対向以前、先構成の次元において既に自我の活動を基づけており、いわば習慣性はそこで自我の活動の可能性の圏域、「遊動空間(Spielraum)」を形成していることを指摘した。フッサールにおける習慣性の概念が、自我の「能力(Vermögen)」ないしは「可能性(Vermögenheit)」(Hua VI, 164)と本質的に深く結びついた概念であることは、様々な記述箇所から窺えることである。事実、フッサールは能力と習慣性という術語を並べて使用することが多々あり、たとえば、『危機書』において自我は、「作用と習慣性と能力の自我極」として捉えられ (Hua VI, 187)、また、『間主観性の現象学』においては、「超越論的自我は、習慣性の構造において、根源的な能力と獲得された能力の主体として示される」(Hua XV, 150) と述べている。そして、さらに、『現象学的心理学』においては次のように論じている。

「心(Seele)はただ流れるのみの生ではなく、そこにおいて必然的に特有な新たな諸統一や諸習慣性、すなわち受動的及び能動的な能力、知覚の能力、感情の能力、記憶の能力、知的な能力などが構成されている生なのである」(Hua IX, 140)

これらの記述に見られるように、自我は様々な能力を獲得し、それを習慣性として保持している主体である。あるいは、フッサールにおける習慣性概念とは、能力の概念を内に含んだ、より包括的かつ一般的な概念であると捉えられる。

フッサールは、自我の能力について、とりわけ「能力の主体としての自我」と題された『イデーニ II』の第 59 節において、人格的自我の「私はできる (Ich kann)」という様態に基づいて考察している。ここで述べられる人格的自我は、純粋自我とは異なり、身体と結び付けられた心身の統一体としての自我を意味し、その能力——「私はできる」という意識——の内実には、理性的な思惟作用のみならず、身体的な感受能力や諸行為の実行能力も含まれる。

フッサールによれば、「身体 (Leib)」とは、「知覚の器官」である(vgl. Hua IV, 144)。身体はすべての知覚に必ず居合わせており、「私の知覚の中心で機能し、方向づけているゼロ点 (Orientierungspunkte Null)」として捉えられる (vgl. Hua IV, 56)。この「ゼロ点」とはすなわち、知覚において現れる諸事物は、すべて「そこ」や「あそこ」に現れるが、私の身体のみは唯一、例外的に常に「ここ」に現れ

ることを意味している(vgl. Hua IV, 159)²⁰⁴。したがって、私の身体は、私にとって、周囲の諸事物と同様に一つの物的な「客体」であると同時に、私の諸知覚を可能にする「媒体」でもあり、そして私自身から切り離しえない「主体」でもある。フッサールは第 59 節に入るのに先立って、既に次のように身体の能力について言明している。

「自我は、身体あるいは器官を自由に動かし、それによって外的な世界を知覚することができる”能力”（”私はできる”）を持っている」（Hua IV, 152）

また、『イデー II』のために書かれた草稿 F III²⁰⁵では、単純な事物知覚だけではなく、間主観的に他者と共有される客観的な時間性もまた、この身体性を通してのみしか把握されえないとして、その本質的な役割を以下のように強調されている。

「すべての心理的過程は、もちろん、その内在的な時間を持っており、また、同様に独自の仕方、物理的な自我を持っている。当然、内在的意識においては、同時と継起の意識がある。しかし、客観的な時間性は、間主観的に把握でき、規定可能である。アプリアリに明らかであるのは、すべてのものに関してそうであるように、心理的なものに関して、相互理解の可能な唯一の媒体としての身体性を通して、把握や規定がされうることである。私は、見られている身体を今として把握し、そしてそこに示されているものを身体と同時的なものとして把握することを通してのみ、他者の意識の同時性と時間的秩序を私の意識と共に把握し、また、その逆も同様に把握することができるのである」（F III/18a)²⁰⁶

²⁰⁴ この事態は、他の諸事物に対しては可能であるように、私が私自身の身体から距離を置くことができないことをも示しており、たとえば私は私自身の顔を直接に見ることは叶わない。その意味で、私にとって自己の身体は、常に不完全な構成物である(vgl. Hua IV, 159)。

²⁰⁵ 本草稿はケルンのフッサール文庫で入手した未公刊草稿である。閲覧を快く許可して下さったディーター・ローマー教授並びに、ローマー先生をご紹介して下さった山口一郎先生にこの場を借りて感謝申し上げたい。

²⁰⁶ 引用元の原文は以下となっている。"Jeder psychische Vorgang hat freilich seine immanente Zeit und in seiner Weise ebenso das physische Ich. Es gibt natürlich auch im immanenten Bewusstsein ein Bewusstsein des Zugleich und Nacheinander. Aber objektive Zeitlichkeit ist intersubjektiv erfassbar und bestimmbar und da ist es a priori klar, dass solche nur erfasst unbestimmt sein (kann), wie hinsichtlich allem, so hinsichtlich von Psychischem, durch das einzig mögliche Medium der Wechselverständigung, durch die Leiblichkeit. Nur dadurch, dass ich den gesehenen Leib als ein jetzt nehme

すなわち、身体は、他者と共有された客観的時間の構成においても不可欠な媒体として捉えられ、また、他者への感情移入も、この身体を通して成立するとされる²⁰⁷²⁰⁸。

さて、フッサールは、『イデーニ II』第 59 節において、自我を「私はできる」の体系として捉えているが、その際に彼は、身体的な「私はできる」と、精神的な「私はできる」を区別している。たとえば、身体的な「私はできる」の面から見れば、私は私の身体に対して影響力を所持し、自由に歩いたり、手を動かしてピアノを弾いたりすることができる。この身体を通した諸行為の実現が、「私はできる」の身体的側面を表わしている。他方、私はその思惟作用において、推理したり、比較したり、区別したり、結合したり、計算したりすることができる。たとえば私は、ある特定のイメージを自由に空想したり、特定の記憶を自由に思い出したりできる。このとき、私は私の精神において、「私はできる」を実現していると言える。

しかしながら、たとえば風邪で身体に異常をきたしているような場合には、それらの行為が一時的にできなくなることもあるだろう。頭は思うように働かず、体も普段通りには動かないかもしれない。あるいはピアノの演奏のような熟達を要する行為であれば、練習を怠っている間に、上手く指が動かなくなってしまうこともあ

und das ihm Eingedeutete als gleichzeitig mit dem Leib, erfasse ich auch das Gleichzeitigkeit und die Zeitordnung fremden Bewusstseins mit dem meinen und ebenso umgekehrt.“ (F III/18a)

²⁰⁷ フッサールは、『間主観性の現象学』において、他者一般の可能性が存立するのは、私が「私の身体を持つ限りにおいて」、そして「私の身体の類比物としての身体を見つけうる開かれた自然を持つ限りにおいて」であると主張している(vgl. Hua XIV, 94)。

²⁰⁸ このように捉えられるフッサールの身体観は、「ゼロ点」という言葉に端的に示されるように、非常に主観的ないしは内感的な印象を色濃くしている。それは一面においては現代の実証主義的な科学分析とは逆行するようでもあり、客観性の欠如として批判されることもあろう。たとえば、現代のスポーツ運動学では、生理学的方法論や動力学的方法論を用いて、運動選手の身体分析ないしは訓練を行うことは当たり前に行われている。そこで身体はいわば客観的な「モノ」として捉えられ、物理量として数値化される。金子明友は、運動学における研究のアプローチは、「客観的な〈動きそれ自体〉を主題化するバイオメカニクスやサイバネティクスなどの科学的運動学としての〈事実学〉」と、「内在知覚に捉えられる〈動く感じ〉の本質を純粹記述する現象学的運動学としての〈本質学〉」とに厳密に区別されねばならないと説き、後者の現象学的方法が運動学においても非常に有用であることを強調している(金子明友「前書きに寄せて：現象学と運動学を繋ぐ動感システム」、『くわぎの狂い』を越えて』、金子一秀・山口一郎編著、明和出版、2020年、3頁参照)。

るだろう。しかしながら、問題がそうした一時的なものであれば、私は将来、自分が再びそれをできるようになるだろうと考えるし、多くの場合は実際に可能になるだろう。その意味では上記のような場合、「私はできる」という自己認識は、そのときこそ強度を幾分弱めていても、未だなお保持されているとも捉えうる。

極端な例を言えば、私は、私の手足が縄で縛られているような場合でも、その縄がひとたび解ければ自分がすぐに歩き出せること、すなわち歩行する能力を自身が所持していることを疑わない。そのとき私は、「今はできないが、本来ならば（あるいは、将来には）できる」という自己認識を有している。すなわち、「私はできる」とは、事実的に現在できるかどうかだけではなく、過去には「できた」か、そして未来において「なしうる」という、時間性を伴った潜在的な「実践的可能性」として捉えられねばならない²⁰⁹。これに関連して、フッサールは『間主観性の現象学』において次のように述べている。

「私は顕在的であるのみならず、習慣的な自我でもあり、そして習慣性は、ある特定の自我の可能性を、“私はできる”、“私はできた”、“私はできるだろう”というように示している。そして、さらに習慣性は、自我の顕在性や顕在的な自我の体験において、自己の再度の現実化を通して、その能力を、まさに能力の現実化として示すのである。一言で言えば、私は…能力の自我である」(Hua XIV, 378)

能力は、その現実化ないしは実践を通して露呈されるが、その本質はむしろ、それが習慣的な所有物として、その再現化がいつでも「可能である」こと、いわばその現実化に対していつでも備えていることにある。すなわち、能力は、空虚な「できる」ではなく、そのつど顕在化され、いつでも活動性へと移る準備ができていて、積極的な潜在性として捉えられるのである(vgl. Hua IV, 254f.)。

こうした潜在性としての能力の概念は、習慣性や動機づけの概念と不可分な関係にある。フッサールは、全ての自我の活動や動機は、「主体の原能力(Urvermögen)や、以前の生の現実性から生じて獲得された諸能力を遡及的に示す」(Hua IV, 255)と述べ、さらに、「私はできる」、「私はなしうる」など、「諸々の実践的可能性においてのみ私は決断できるのであり、ある実践的可能性のみが私の意志の主題であり

²⁰⁹ フッサールは、この実践的可能性について、「私ができること、その能力があること、できると分かっていること、…それが実践的可能性である」(Hua IV, 258)と述べている。実践的可能性は実際の行為に関わる領域のことであるが、フッサールはこれと論理的 가능성을区別している。論理的可能性は単に私が直観的に思い浮かべることができるかどうかの問題になるのであり、そこでは実践性は加味されない(vgl. Hua IV, 261)。

うる」(Hua IV, 258) としている。すなわち、私達は、「意識されて私の眼前にな
いもの、私の力 (Macht) や技能の中にないものは意志できない」(ebd.) のであ
る。その意味では、意志することもまた、フッサールにおいては能力に裏付けされ
て初めて可能になるものである。

先述したように、能力の圏域には、具体的な行為遂行の能力ばかりではなく、「知
覚の能力」や、「記憶の能力」、「感情の能力」なども含まれる(vgl. Hua IX, 140)。
能力とは、もっとも広い意味においては、「経験の能力 (Erfahlungsvermögen)」
なのであり、私達は能力に基づいて「根源的な“経験において経験し、経験しうる”
のである(vgl. Hua XIV, 378)。能力の発展と衰退に伴って、自我の可能性は開かれ、
あるいは狭められる。すなわち、能力は、私達の「可能性の遊動空間」(EU, 27, 32
usw.)を地平的に基づけており、そこにおいて私達は様々な活動を行うのである。

その点で、フッサールにおいて能力の概念は、自我の活動を方向づける動機づけ
や習慣性の概念と根本的に結びついている。「能力」と「習慣性」と「動機づけ」
は、そのいずれから考察を出発したとしても、それぞれの領域に入り込まざるを得
ない不可分性を持っているのである。とりわけ、人間の意識生ないしは自我生を基
づける基底として習慣性概念を考察する本論にとっては、フッサールの習慣性概念
のこの領域横断性は見過ごせない点として強調されるべき点であると言えよう。

3-2. 「私はできる」における抵抗のモード

先述したように、「私はできる」という表現において示される能力は、今まさに
現実化できるかということだけに依存せず、「実践的可能性」として捉えられる。
この「実践的可能性」は、「私ができること、為しうること、私が私には可能であ
ると知っていること、そうした意識として自己の前に臨んでいること」を意味して
いる (Hua IV, 258)。そして、この実践的可能性という術語は、経験が経過する中
で、私の「できること」や「できないこと」が、諸状況に応じて変化しうるもので
あることを含蓄的に示している。

「精神的な自我は、ひとつの有機体として、少年、青年、中年、老年の諸段階
に伴って、ある正常な類型的スタイルにおいて発達する能力の有機体として統
握されうる」(Hua IV, 254)

以前にできなかったことが今ならばできる。あるいは逆に、以前はできたことが今
はもはやできない。成長と老いの途上に生きる「人間」にとって、それらは当然の
こととして起こりうるものである。前項で挙げた風邪の例は、正常な状態ならでき

ることが一時的にできなくなるという事態を表わしていたが²¹⁰、老いや重篤な疾患などによる諸機能の低下によって、不可逆な変化としてそれが起こる場合も当然ありうる。また、運動選手におけるスランプやイップスのように、本人にも理由が判然としないままにこれまで可能だったことができなくなることも考えられる。あるいは、「できなくなる」ことに限定せずとも、たとえば私達は、ひとたび自転車を乗りこなせるようになった後は、自転車に乗ることができなかった以前の身体感覚に真の意味で戻ることはできない²¹¹。その意味で言えば、能力の獲得、ないしはその喪失は、私をいわば「別人」にすることでもある(vgl. Hua IV, 254)²¹²。

能力は私達の発達の諸段階において変化するものであり、また、その実践の最中においても、「私はできる」という意識には細かなモードの違いが考えられる。たとえば、私達は滑らかに整備された道を歩く際には、「歩く」という行為を特に意識することもなく遂行することができる。しかしながら、道が荒れていたり、凍りついていたりした場合には、私はそこに歩きづらさを感じ、普段以上の注意や労力を要するだろう。このように一口に「できる」と言っても、その都度の自我が置かれた状況や、それぞれの行為の複雑さなどに応じて、「私はできる」という事態には様々なモードの違いが考えられる。フッサールは、こうした観点に基づいて、諸行為の実践に伴う「抵抗 (Widerstand)」について考察している。

「経験においては、その現象学的性格に応じて、“私はできる”と“私はできない”が区別される。そこには、抵抗のない行為、抵抗なくできる(Können)という意識があり、また、抵抗の克服における行為、“反対”を伴う行為、それに付随して、抵抗を克服することができるという意識がある。そこには(常に

²¹⁰ この引用にも示唆されているように、フッサールによれば、この「できる/できない」の区別は、自我の「正常性/異常性」の区別にも関わっている。私の身体の「正常性」とは、「知覚器官と、感覚器官の実践的な諸器官としての私の諸器官を私が“自然に自由に”動かせる」(Hua IV, 254)ことを意味しており、通常ならば可能なこの能力が遂行不可能となったとき、その状態は自我にとって「異常」として捉えられる。しかし、本文で述べるように「できる/できない」は私の生の進展と共に移ろうものであり、それに伴ってその固有の自我にとっての「正常/異常」も変化する。たとえば、鉄棒の逆上がりなど、子供のときにできた技が老人になった今では不可能になったとしても、その老人にとってその「できない」はもはや正常なこととして捉えられるだろう。

²¹¹ そもそも原理的に言えば、「流れ」としての生に生きる私達が元の状態に遡行することはできない。これについてフッサールは、「心的實在の本質には、原理的に以前と同じ全体的状態に遡行することはできないことが含まれている」(Hua IV, 137)と述べている。

²¹² ここには、第一章で述べた「持続的思念」としての「習性 (Habitus)」と類似した仕方で、能力もまたフッサールにとって自我の自己同一性の問題と結びついていることが示されている。

現象学的に) 抵抗と克服の力、すなわち抵抗の“不活性”な力に対する“能動的”な力という、程度差 (Gradualität) がある。その抵抗は克服されないこともありうる。そして、その際に私達は、“うまくいかない”、“私はできない”、“私はその力を持っていない”ということに遭遇する。当然、このことと関係しているのは、私の行為や、私のできることの領域外での作用 (Wirken) やその反作用 (Gegenwirken) の比喩的な統握である」(Hua IV, 258f.)

このようにフッサールは、実践に伴う「私はできる/できない」の意識がいくつものモードに分けられることを指摘している。抵抗が克服できなかった場合は、私は能力ないしは行為を不活性化する抵抗の力に屈したということであり、逆に抵抗を克服できたときには、その抵抗に対して、私の「能動的な力」が上回ったということの意味する。フッサールのここでの分析は、私の身体が、「私が動かす」という主体的な「自発性 (Spontaneität)」の下で自由に操作可能であることを基調にして論じている。

フッサールにおいて身体が、「知覚の器官」(Hua IV, 144)としてみなされていることは本節の冒頭において既に述べたが、同時に身体は「意志の器官 (Willensorgan)」でもあり、「自由な運動の器官」である (Hua IV, 213; Hua V, 120)。フッサールにとって、本来の意味での自我は、「注意し、観察し、比較し、区別し、判断し、評価し、魅力を感じ、反発し、好み、嫌悪し、希求し、意欲する、そのような自我」であり、「あらゆる意味で“能動的”に態度を決定する自我」である (Hua IV, 213)。そして、身体は、自我のその能動性ないしは自発性を物質的世界において現実化するための媒体となる。フッサールは、『イデー III』の付論において、このことについて以下のように述べている。

「身体は感覚する身体であるばかりではなく、運動の器官でもある。身体において心もしくは心的な主観は感覚し、身体において主観は動き、このような動きを通じて物質的世界において諸効力を発揮する(私が動く——私が或る物を動かす)。したがって、われわれは、機械的運動、物質的なものとしての物質的事物である身体の運動と、自発的運動、心的行為、身体主観としての行為とを区別しなければならない」(Hua V, 120) ²¹³

フッサールは上記の規定に続けて、「このような様式において身体は選択意志的な諸運動の器官」であり、「いまや主観は物質的な身体外の世界において、すなわち

²¹³ 邦訳『イデー III』、渡辺二郎・千田義光訳、みすず書房、2010年、154-155頁。

自分の身体四肢の自由な諸運動に仲立ちされて、同時に能動的になる」と論じている(vgl. ebd)²¹⁴。この身体行為が、自由な自発的行為としてあるか否かは「身体統握」において把握され、自発的行為は「私が私の手の運動を遂行する」、「私が足を上げる」などの様態において示される (vgl. Hua V, 121) ²¹⁵。しかし、この身体統握は、通常の客観的事物においてそうされるような対象化による統握とは性質を異にする。たとえば、私達は、たしかに自分の眼の動きそのものに注意を向けることもできる。しかし、ある特定の対象（たとえば机）を注視しているとき、眼の運動そのものは私達の顕在的意識において統握されていない。そのとき対象化されているのは、あくまでも机という目の前の事物の様々な特性であり、私はたしかにそれを私が見ているという自己感を有しているにも関わらず、そのことを顕在化してはいない。フッサールはこの自己感の構成に関して、「根源的に構成的であるのは、たんに、運動感覚的な諸感覚 (kinästhetische Empfindung) の自由な諸経過過程」であるとしている²¹⁶。ここにおいては私達の身体の動きに伴う自己感の構成における「キネステーゼ (Kinästhesie)」の果たす役割が示唆されるが、第二章の分析を通った私達は、この議論が本質的に「原意識」の問題と共通した部分を有していることに気づくであろう²¹⁷。

この「抵抗」とそれに対する「能動的な力」の相克は、スポーツや楽器の演奏など、技芸の練習における場面に顕著に見られるものといえるだろう。私達はそこにおいて何度も失敗を繰り返し、能動的に試行錯誤をする中で、当該の行為が「できる」ようになる（もちろん、その一方で、どんなに頑張ってもできないという事態も起こりうることはある）。

「自我は練習し(üben)、慣れていき(gewohnen)、その後の行動においては以前の行動を通して規定され、多くの動機力が成長することなどがありうる。自我は様々な技能を“獲得”し、様々な目標を設定し、そしてそれらの目標を達成する中で実践的な能力を獲得する」(Hua IV, 258)

この記述を見る限りでは、フッサールにおける能力の概念は、自我が様々な内外の抵抗力に向かい合い、少なくともそれを部分的に克服することを通して形成されるものであると窺える。事実、何度も繰り返し練習し、努力し、分析し、それで初めて可能になる領域は間違いなくあるだろう。あらゆる高次の能力の獲得において、自我の努力は必須とも言えるかもしれない。

²¹⁴ 同書、155頁参照。

²¹⁵ 同書、157頁参照。

²¹⁶ 邦訳『イデー III』渡辺訳、158頁参照。

²¹⁷ 本論第二章第二節参照。

とはいえ、前節でも述べたように、そして先の引用の中にも含まれているように、この能動的な克服の力と共に重要なのは、それが繰り返しの練習、すなわち反復によって、「慣れる」ことである、この「慣れ」によってこそ、「私はできる」は一回限りのものとしてではなく、持続的な「能力」として私達に備わる。そして、この「慣れ」を介してこそ、今まで抵抗を克服するために向けられていたエネルギーが解き放たれ、より厳しい要求、高度な技能がそこからさらに発展しうるのである。しかしそれでは、フッサールにおいて「慣れ」た行為、習慣的行為とはどのように記述されているだろうか。

3-3. 受動的な習慣的行為

「慣れる」ないしは「習慣化する」という表現は、能力とその抵抗という観点に立った場合、「抵抗の克服」という状態にあった能力が、「抵抗のない行為」ないしはその「能力」へ移行したという事態を指している。フッサールはこの「抵抗のない行為」について以下のように例を挙げている。

「“斯くあれ (fiat) “という能動的な定立の意志に先立つ、衝動的な行為としての行為がある。たとえば、思わず“私は動く“、思わず煙草を“私は掴む“、その後、〔喫煙を〕欲して、“にわかにな“そうする、ということがある」(Hua IV, 259. [] 内の補足は筆者による)

この例において挙げられている行為とは、「煙草を手取る」という身体運動だが、ここで重要なのは、それが能動的な意志の定立に先立って、「思わず (unwillkürlich)」為された行為であるということである。

こうした行為が可能になるのは、もちろん動機づけの面で、連合的な動機づけとして煙草へと私を突き動かす衝動も関係しているが、それと同時に「手を動かす」という身体的運動が、私にとって意識するまでもなく可能になるほど私の身体に浸透した結果でもある。また、それと同時に、煙草がまさに「煙草」として、「喫煙するもの」として自我の対向以前の「類型」において意味づけられていなくてはならない。煙草を目の前にした際、いちいち「この細長い巻き物はなんだろうか」などと推量しているようでは、思わずそれを口に咥えて火をつけるなどという行為は取りようがないからである。したがって、ここでは、衝動による動機づけと、類型化と、能力の行使が、受動的志向性において絡み合って、あるいは一体となって、その具体的な習慣的行為を形成している²¹⁸。再度強調するならば、上記で述べられ

²¹⁸ これに関連して、ヴァイゼッカーは、身体と状況との不可分性を「相即 (Kohärenz)」と称し、一つの行為とは知覚と運動の全体こそを指すのだと指摘

ている行為は、「能動的な意志の定立に先立って」いるのであり、「思わず」為されている行為である。その体験の中にあるのは、「私はできる (Ich kann)」や「私は為す (Ich tun)」という述定的な意識のあり方ではなく、ただ行為遂行の現実が進展しているのみであり、「コギト」としての私は、事後的に「私はできた/私は為した」と反省的に見返すのみに留まるであろう。それはすなわち、その行為の中には「エゴ・コギトという形で特有の能動性の領圏と関係する人格」(HuaXIV,18)としての私は見られないということの意味する。

癖やルーティンなどに代表されるように、一般的な意味における習慣的な行為は、自我の能動的な関与すらなしに遂行されうるものであり、癖が癖として発現するときには、そこには抵抗性が見受けられない。というよりも、むしろ、抵抗性や自我の能動性がそこに見受けられないからこそ、定着してしまった悪癖などが修正しにくい理由でもあるだろう。そこにおいて自我が居合わせているにしても、それは単に受動的綜合において先構成されたものをただそのままに受け取るという、「受容性 (Rezeptivität)」という様態において存在するのみである。

3-4. 自発性と習慣性

このように、行為には「抵抗」のない「私はできる」のモードがあり、そこにおいて自我の能動性は関与せず、ただ習慣的に突き動かされるだけである。しかし、当然、私達の行為はそのようなものだけではない。私達は抵抗を乗り越えて、「為そう」と意志して多くの困難を乗り越えられる。すなわち、私達は受容的な自我であると同時に、自発的な自我でもある。

「人格的な自我は、根源的な発生 (Genesis) において構成されるが、それは単に衝動的に規定された人格として、つねに根源的な”本能”によって動かされ受動的にそれに従う人格としてだけではなく、より高次の自律的で自由に活動し、理性的動機によって導かれる自我としてでもある」(Hua IV, 255)

しかし、そもそも、この自発性とは何によって可能となるのであろうか。既に述べたように、「能力」は「意欲の能力」でもある。その意味で自発性は、それ自体ひとつの能力であり、初めに何らかの仕方でそれ自体構成される必要がある。これに

している(ヴィクトーア・フォン・ヴァイゼッカー『ゲシュタルトクライス』(新装版)、木村敏・濱中淑彦訳、みすず書房、1995年、42頁)。また、金子も同様に、「われわれの行為としての運動は、どんな時でもその知覚と運動は固く絡み合っている」と強調している(金子明友、『わざの伝承』、明和出版、2002年、341頁)。この知覚と運動の相即性の形成それ自体も習慣形成の結果として考えられる。

ついでフッサールは、『イデー II』の付論において、「諸能力と非能力の自我」、すなわち、「私はできる」、「私はできない」に先行するのは、「私は為す(ich tue)」であり、しかもそれは、「本能的に為す」ことであると述べている(vgl. Hua IV, 330)。そして、「これに根源的に続くのが、根源的に成功と失敗を伴う“私は意志する”としての“私は為すぞ！(ich tue!)” (ebd.)であると続けられる。フッサールは、この発達の先後関係について、以下のように述べている。

「反復的な成功において、いわば練習 (Übung) を通して、実践的能力 (practisches Können) が覚醒する。実践的能力は、通常の意味における連合に類比的なもの、“連合“に本能的に属するこの領野において覚醒する。これを通して、先行する意識や、経験的な能力、とりわけ選択する意志の地盤の上で、それができるかどうか、あるいはそれ以外のことができるかどうか、改めて意欲することが可能になるのである」 (Hua IV, 330)²¹⁹

ここで注意したいのは、この箇所でのフッサールの眼差しが、「私はできる」という意識様態に先行する本能的な動きにまで遡っていることであり、そこにおいては、私の選択的な意志が形成される、まさにそのプロセスそのものが考察されていることである。フッサールはここで、実践的能力は「“連合“」の領野において覚醒すると論じているが、何故この「“連合“」は強調され、「類比物(Analogie)」という言い回しで、「通常の意味での連合」と微妙に区別されているのだろうか。ここで思い出されるのは、前章で既に見たように、連合の概念が、「原連合」と「再生産的連合」に区分されることである。既に形成された過去地平の連関を基調にする再生産的連合に対し、「原連合」は、過去把持という根源的な内的時間意識の能作と結びついた受動的総合の能作として、あらゆる発生の基底層において働いている。すなわち、ここでの「“連合“」とはこの「原連合」を指しており、この箇所の記述は受動的総合における発生の場面に身を置き入っていると解釈できる。

ここでは実践的能力が、「反復的な成功」ないしは「練習 (Übung)」を通して覚醒すると捉えられているが、この領域での“Übung“が通常の意味で使われる自我の目的志向的な「練習」とは異なることは明らかであろう。それは最も単純な意味で捉えれば、本能に根差した単なる「運動」である。しかし、それにも関わらず、フ

²¹⁹ 原文は以下のようになっている。“In wiederholtem Gelingen erwächst, das heißt <durch> Übung, das praktische Können. Es erwächst aus der zu dieser Sphäre eigentümlich gehörigen "Assoziation", eine Analogie zur Assoziation im gewöhnlichen Sinn. Dadurch wieder ist ermöglicht das Wollen auf Grund des vorgängig bewußten, erfahrungsmäßigen Könnens, insbesondere der wählende Wille, der vernünftig vorerwägt, ob er kann und was er sonst kann.“ (Hua IV, 330.

サッカーがここで“bewegen“のような単純な「動き」を表わす言葉ではなく、「練習」や「訓練」を第一義的な意味とする“Übung“を使用しているのは、運動が運動することそのものの中において学習され、形成されていく、いわば自己生成的なエクササイズとして捉えられているからではないだろうか。その意味では、本論第一章第五節で述べたインガルデンの解釈B、「習慣は「作用の遂行という単なる事実(Faktum)」を通して構成され」、「あらゆる作用の遂行に伴って「第二の現実性」としてそこに生起する」という解釈は、作用という狭義の枠組みを取り払えば、「経験」そのものが作られてくる記述としては当を得たものとして考えられる (Hua I, 216f.)。ただし、そこにおいて自己生成ないしは自己学習の原理として働いているのは、受動的総合としての過去把持に基づいた受動的な習慣化である。そこを通してしか、自我は自我たりえず、本能は「何かについての衝動」にはなりえず、身体は自由な活動の主体としての身体にはなりえない。自発性はサッカーにおいて自我の自由な活動性として捉えられるが、自我の前に掲げられた選択性そのものが習慣化とその基づけの力をあらかじめ受けたものであり、その意味では自発的な自我は、様々な習慣性が混在した制約性の中で、自由に活動する主体として捉えられる

220。

第四節 受動的総合における能力の形成——動感運動学における「コツ」と「カン」の研究を手掛かりに

4-1. 慣れの非操作性と、先構成されるものとしてのコツ

前節では、自我の「自発性」と「抵抗」の概念を軸としてサッカーにおける能力の概念を検討した。そして、能力の形成について発生的に遡ることによって浮き彫りになってきたのが、発達の次元において特に顕著に見られる、受動的志向性における自己生成的な能力の形成の在り方であった。とはいえ、受動的総合のこうした働きは、能動的総合が活発に働く、すでに発達した自我を持つ私達の経験においても失われたわけではない。ここでもう一度、能力の習得に関するサッカーの記述を見てみよう。

「自我は練習し(üben)、慣れていき(gewöhnen)、その後の行動においては以前の行動を通して規定され、多くの動機の方が成長することなどがありうる。自我は様々な技能を“獲得”し、様々な目標を設定し、そしてそれらの目標を達成する中で実践的な能力を獲得する」(Hua IV, 258)

220 このように人間の自発性ないしは意志には、「意欲の能力」が先行するが、それでもなお、サッカーにおいて道徳的価値を持つは意志の方であると後藤は指摘している (後藤, [2011], 221 頁)。

ここで練習している自我は、明らかに目的志向ないしは努力志向を備えた、既に発達済みの自我である。しかしながら、ここで問題となるのは、この「慣れる」という事態が、はたして能動的な力によってもたらされるものなのか、ということにある。

無論、慣れるために行う繰り返しの練習は、自我の努力によって遂行されるものである。自我はその能力を会得しようとして――換言すれば、その行為に慣れようと、幾度も練習を繰り返す。とはいえ、強調すべきは、「慣れ」という事態そのものは、自我が自由に操作できる類のものではないということである。もしも自我が自由に物事への「慣れ」を操作できるとしたら、私達はこれほど能力の習得に苦心することはないだろう。練習において自我が試行錯誤していることは、その「慣れ」が少しでも早く「もたらされる」ための、いわば地ならしの作業であると言った方が、そこで起こっている事態の実相に近いのではないか。「慣れ」は自我の努力の影響を受けつつも、身体それ自身の内において潜在的に構成されてくるものである。すなわち、ここにおいて問われるべきは、能力の形成において不可欠な契機である「慣れ」の現象において、自我の注意の働きに依拠することなく作動する受動的志向性の核心的な役割である。

ある能力の獲得に際して、私達が当該の行為について「慣れた」と言うとき、そこで指示していることはいったい如何なることであろうか。とりわけ身体的な運動能力に着目した場合、そこで形成される慣れとは、「からだに慣らす」と言われるように、身体において形成されるものである。それは一面では、その練習の強度や負荷に「慣れ」てきたということであり、筋力量や肺活量などフィジカル面での向上がその意味するところとして挙げられる。他方、とりわけあるスキルの習得に際して、その行為に「慣れた」と言うとき、そこで意味しているのは、その行為を効率的にこなせるようになってきたということ、その動き方を身につけ、勝手に知ったということ、いわゆる「コツを掴んだ」という事態を表している。

ところで、筆者は既に、「慣れ」そのものの形成は自我が自由に操作できるものではないと指摘したが、それはこの「コツを掴む」という表現にも通じる場所がある。私達はある技能の学習に際して、「コツを掴む」と述べはするが、「コツをつくる」とか「コツを生み出す」とは通常述べない。このことは単なる慣習的な表現という以上に、「コツ」という一種曖昧とも言える概念の本質を的確に突いているように思われる。私達は「コツをつくる」のではなく、既に構成され済みのその「コツを掴む」のである。すなわち、コツは、私達の身体において先構成されているのであり、私達は練習中の何かの瞬間、先構成されたそのコツに「気づく」のだと言えよう。コツは私達の身体において、いわば自ずから形成されてくるものである。そして、このコツの自己形成の領野にこそ、私達が前章までに確認してきた、自我

的な作用としてではなしに働く過去把持の沈殿化の働きや、それを取り纏める受動的綜合の分析の活用可能性が開かれている。

4-2. 科学的運動学と現象学的運動学——物体身体と動感身体

ところで改めて考えてみると、コツとはいったい如何なることを指す概念であろうか。スポーツ運動学における「コツ」研究の第一人者としては金子明友の名が挙げられる。自らもかつては日本代表に選ばれるほどの体操選手——そして、その指導者——であった金子は、コツについては「動き方の要領に関わる運動知」、そしてコツの類縁概念であるカンについては「情況判断における先取り能力」として定義している²²¹。

金子によれば、運動学における研究のアプローチは、「客観的な〈動きそれ自体〉を主題化するバイオメカニクスやサイバネティクスなどの科学的運動学としての〈事実学〉」と、「内在知覚に捉えられる〈動く感じ〉の本質を純粹記述する現象学的運動学としての〈本質学〉」とに厳密に区別されねばならない²²²。そして金子は、「コツやカンという身体能力の〈身体〉という表現は〈物質身体〉や〈物体身体〉ではなく、〈動感身体〉が意味されている」とし、ここに現象学的な身体分析の果たす有効性を強調している²²³。すなわち、金子は、身体を単なる物理量として外部観察的に捉えるだけではコツ発生の分析に至ることはできず、フッサールが述べるような、「私の知覚の中心で機能し、方向づけているゼロ点」(Hua IV, 56)として、常に「ここ」において生き生きと感じられる現象学的な身体として捉えることによって初めて、コツ分析が可能になると考えるのである。

そもそも金子にとって、「身体能力」とは、筋力量や肺活量など物質的な身体の持つ諸要素を指すものではない。それらの「生理学的な〈体力〉」は、「身体運動の〈基礎属性〉」に過ぎず、「身体能力」の真髓とは、「フッサールの言う〈キネステーズ能力〉、つまり動感身体に潜む〈能力可能性〉」としてこそ捉えられると主張するのである²²⁴。したがって、たとえある人が、特定の技芸の熟達者と同等の「〈体力〉」を有していたとしても、その技芸を同じように習得できるかは分からない。たとえば、史上最高のサッカー選手との呼び声高いリオネル・メッシは、サッカー選手としては小柄とも言える 170cm 程度の身長しか有していない。しかし彼が、他を圧する驚異的な成績を積み上げているのは周知の事実である。

²²¹ 金子明友、「コツの構造」(上)、『スポーツモルフォロジー研究 4』、1-16 頁、1998 年、6 頁。

²²² 金子明友「前書きに寄せて：現象学と運動学を繋ぐ動感システム」、『〈わぎの狂い〉を超えて』、山口一郎・金子一秀編著、1-12 頁、2020 年、3 頁参照。

²²³ 金子明友『運動感覚の深層』、明和出版、2015 年、28 頁。

²²⁴ 金子、[2015]、28 頁。

無論、メッシが小柄ながらに強靱な筋力や頑丈な骨格などを有していることは間違いない。しかしながら、たとえばフィジカル的に同等以上の人物をサッカー選手として訓練したら第二のメッシが出来上がると安直に主張する者がいたとしたら、その者は一笑に付されるであろう。メッシを世界最高の選手たらしめているものは優れたドリブル、シュート、パスの技術など様々な要素が挙げられるが、それらを敢えて単純に総合して言うならば「サッカーがうまい」、すなわち、サッカーにおける「コツ」や「カン」を誰よりもその身に宿していることにあると言えよう。

サッカーに限らず、競技スポーツにおいては、身体をただ生理学的に鍛えればそれで一流の選手になれるわけではないことは、多くの議論を要さないだろう。しかしその一方、見事な技芸を為す当事者にとっても、その身体経験の中で働くコツやカンを明快に説明することは容易ではない。名選手が必ずしも名コーチになるわけではないという厳しい現実、そのことを証明しているように思われる。

たとえば、ビデオに録画した映像をスロー再生しながら、「このタイミングで身体のどこそこを動かすのだ」と外部視点からその運動のコツを説明したとしても、そのコマ送りの映像や言葉の字面にコツの核心があるのではない。それは私達が教本を読んだだけで自転車に乗れるようになったり、泳げるようになったりはしないことと本質的には同じである。コツやカンの意味核は、運動の最中に生じる動感そのものに存するのであって、外的に観察できる身体の動きはその動感の表出、そして言語はその不完全な翻訳に過ぎない²²⁵。

²²⁵ オートポイエーシスの提唱者であるマトゥラーナは、あるシステムの分析においては、そのシステム内部ないしは、システム自身の視点を考慮に入れる必要があることを訴えている。それを示すためにマトゥラーナは、外部の観察者側の視点から見えることと、そのシステムの内部で起こっていることの実相がまるで異なることを、飛行機を例にして述べている。すなわち、地上側から観察する者からしたら、飛行機が夜間にも航行したり、滑走路の地面に降り立ったりするさまは、パイロットがまるで馬でも御しているように飛行機の巨体を見事に操作しきったものとして映るであろう。しかし、システムの内側——すなわち、飛行機の内部にいるパイロット側——の視点からすると、そこで起こっていることは、予め決められた航路や、種々の計器に表示される数値に合わせて機器を調整する作業に過ぎなかったりする、ということである。この例は、システムの外部から見るだけでは、そのシステムの成立の仕方がまったく分からないことがあることを示す巧妙な比喻であると言えよう（ウンベルト・マトゥラーナ、フランシスコ・ヴァレラ『知恵の樹』、菅啓次郎訳、筑摩書房、1997年、231頁）。この飛行機の例は原理的には、身体能力ないしはそのコツの観取においても当てはまるものと考えられる。

かようにコツの姿は本人にとっても説明の難しいものではあるが、しかし一方で、そのコツやカンがなければその行為が上手くいかないであろうことも私達は実感している。それはすなわち、金子も言うように、「フッサールの言う〈不可疑的〉な〈明証性〉を持つ〈原事実〉」として私達に与えられているのである²²⁶。

4-3. 受動的総合におけるコツの形成

前節で論じたように、能力の形成においては抵抗を克服する自我の努力志向も重要であることは否定しがたい。「この部分を改善すれば成功するかもしれない」という試行錯誤は、フッサールが言うところの能動的総合の働きに当たる。しかし同時に、志向性の基づけ関係に照らしてみれば、能動的総合が働く際には常に受動的志向性が前提とされていることは、これまで本論で繰り返し見た通りである。金子もまた、この基づけ関係を踏まえて、次のように述べている。

「技芸やスポーツの新しいわざを身につけようとし、そのコツをつかもうと意図的に志向するときには、その人のあらゆる運動感覚能力を総動員して、コツ発生に向けて、運動感覚の「能動的総合」を行うことになる。とすれば、コツ発生というものは、当然ながら、その前に発生の受動的地平が潜在的に前提されていることになる」²²⁷

新しいわざを身につけようと練習するとき、あるいはそのわざのコツを掴もうとするとき、そこで意図的な志向性、すなわち能動的総合が働いているのは確かなことである。しかし、金子が強調するのは、能動的総合としての意図的な学習を行うその最中においても、原理的には受動的な営みが常に進行し、その受動性において形成されたものが能動的総合におけるコツの形成を原理的に可能ならしめているということにこそある。金子のこの立論は、現象学者の山口一郎との対談において、さらに具体的に、そしてより受動性の積極的役割に焦点を当てた形で、次のように示されている。

「その過去把持というのは、われわれのスポーツ実践の現場からいったら、時間流は過去にどんどん流れて沈んでいくときに、いわばそのわざをやっているときに、何か分からないけれども「あれっ？」という感じに出会うことがあります。しかしそれは、フッサールのいう〈交差志向性〉〔Querintentionalität〕として沈下する単なる「空っぽの枠組み」だけなのでしょうね」²²⁸

²²⁶ 金子, [2015], 29 頁。

²²⁷ 金子, [2002], 246 頁。

²²⁸ 金子, [2020], 33 頁。

この直後の文脈で金子は、「空っぽの枠組み」を「空虚形態」として解釈しているが、このことは金子の言う「あれっ？」という感じが、これまでとは違う感覚であるという以外には内容を未だ持ちえていない、不確かなものであることを意味している。この「あれっ？」という感じは、この時点ではまだ単なる違和感という以上のものではない。しかし金子は、この違和感への気づきこそが、実践現場においては決定的に重要なものだと主張する。

「その「あれっ？」という感じがなんとなく気になるのです。今度やる時、また気になって、その中身を感じ取ろうとします。その空虚な枠組みが「空虚表象」に変わっていくと、じゃあ、どうやってみようかと未来の〈動く感じ〉を色々試してみるようになります。この、今いった「あれっ」という過去把持と同居して未来予持があるわけですから、これをどうするかっていう〈連合的動機づけ〉の沸かない選手は見込みがないのですよ」²²⁹

金子の一連の記述を敷衍してみると、何か新しいわざの練習を行うに際して、まず何とも形容しがたい「あれっ？」という感じ、すなわち「空虚形態」が最初に過去把持の中にもたらされ、空虚な過去の地平に沈殿する。次いで、この空虚形態の発生を不確かながらに感受した自我（ここでは運動選手）は、その「あれっ？」という感じを再び得ようと、それを手掛かりに反復練習する。無論、この時点でその「あれっ？」という感じは、未だ自我にとって名状しがたい不確かな空虚形態でしかないのだから、そこでは高次の次元での比較は未だ成立せず、その反復練習は手探りで、「なんとなくさっきと違う」とか、「なんとなくさっきの感覚に近い気がする」というような曖昧な内感に頼ったものとなろう。すなわち、この時点における今の動きの感覚と、さっきの「あれっ？」という感じのあいだの隔たり（程度差）の把捉においては、受動的総合における類似性と対照性の対化の働きが核心的な役割を果たすことになると考えられる。また、この受動的総合において構成された個々の感じが、過去把持を通して沈殿化していくことは言うまでもあるまい。

そして、この手探りの反復練習の最中において、最初は不確かな違和感でしかなかった空虚形態が、対化を通して次第に意味づけられ、その実態が自我にとっても把握されるようになってくる。これがすなわち、「あれっ？」という感じが空虚形態から空虚表象へと移行した段階であり、ここにおいて初めて自我はその感じを「コツ」として掴む可能性が開かれてくる（もちろん、「あれっ？」という感じの全てがコツに繋がるわけでもなく、また、練習を繰り返してもその最初の感じを再

²²⁹ 同上。

び得られない結果に終わることもあろう)。

4-4. 身体的な動きの先構成

現象学的視点から展開される金子のコツ分析は、日本のスポーツ運動学の分野において一定の影響を持つものと拝察されるが、その原理的裏付けとしてフッサーの志向性分析を活用するその在り方は、いささか特殊で、理解の困難なものと言えるかもしれない。たとえば、同じくスポーツ運動学を研究する小松のコツの規定は、金子のコツ分析を参考にしつつも、解釈が異なるものとなっている。

「「コツ」という身体知は本人自らが発生させるもの（自発的な自己運動）であり、頭で動こうと思うと同時に（即）、体が動いている（興）という、即興性を持っている。それは本来的には明確な存在ではなく、「頼りない存在」であり、練習を繰り返し行い、身体に少しずつ段階的に形成する個性的な形態である。そうして血となり、肉となって身体化したコツは、やがて習慣態として「かたち」をもつに至り、地平に沈む」²³⁰

また、同じく運動学者の渡邊は、スポーツ運動学会が監修する論集『コツとカンの運動学』の序章において、「水たまりを跳び越すという事例で見ると、走って行って、そこで踏み切れれば跳び越せると見通す場合、そのつど見通す動感がカンであり、この見通しに合わせて、走る動きから踏み切る動きを即興的に作り出す動感をコツといいます」と説明している²³¹。ここから察するに、上記の小松によるコツの定義は、スポーツ運動学において少なくとも一定の共通理解に沿ったものなのだろう。

とはいえ、「コツという身体知は本人自らが発生させるもの(自発的な自己運動)」という小松の規定は、コツの形成において受動的綜合の働きに主眼を置く本論ないしは金子の論旨とは異なるものと言えよう。また、本来「頼りない存在」であるコツが「習慣態として「かたち」を持つに至り、地平に沈む」という言及も、原理的な視点に立った場合、不十分な説明である。というのも、たとえそれが「頼りない存在」であろうとも、それが過去把持を通してあらかじめ地平に沈んでいるからこそ、練習を通してそれが「かたち」を持つに至ることが可能になるのであり、「かたち」を持ってから初めて地平に沈むわけではないからである。さらにまた、「頭

²³⁰ 小松瑞紀・日下裕宏「剣道「応じ技」のコツとカン：動感形態学の観点から」、『茨木大学教育学部紀要（教育総合）』増刊号、117-135 頁、2014 年、119 頁参照。

²³¹ 渡邊伸「運動学とは何か」、『コツとカンの運動学 わざを身につける実践』、2-5 頁、日本スポーツ運動学会編、2020 年、3 頁。

で動こうと思うと同時に体が動いている」という即興性の定義も、より繊細な表現が必要であると思われる。というのも、「頭で動こうと思うと同時に体が動いている」という表現の仕方は、ともすれば単に「思い通りに体が動く」ということと同義的に捉えられかねないからである。この場合、通常の運動と即興的な運動のあいだに本質的な差異がなくなってしまうだろう。

小山の解釈とは対照的に、寺山は、ダンスにおける即興表現においては、「考えるよりも前に動いている〈私〉の身体に出会う」と論じている²³²。この場合、自発性は括弧づけられた「〈私〉」ではなく、身体そのものの側に存する。寺山の指摘するように、このとき「〈私〉」は、身体が実際に動いてしまった後になって初めて、その動きに込められた「〈私〉」の内面的な心情やイメージに不意に気づくのである²³³。筆者の考えでは、「即興性」の本来的な解釈としては、「頭で思うと同時に体が動く」という小松の解釈よりも、「体が動いた後で頭がそれに気づく」という寺山の解釈の方が核心を突いているように思われる。そして、即興性をこのように解釈した場合、それを可能ならしめるコツやカンの形成、あるいはその作動においては、「頭」で考えて動くのではない、「身体」側の自発性、換言すれば受動的志向性の働きこそが強調されねばならないだろう。

4-5. 動感メロディーとしてのコツ

さて、考察の視点を金子の議論に戻すと、彼の現象学的なコツの発生分析において重要なのは、コツの形成について金子が、過去把持の根源的な役割を指摘しているのみならず、コツ自体がその性質として、時間的な流れを伴った「動感メロディー」として構成されるものだと捉えていることである。

無論、一連の運動の中では、「ここで手に力を入れる」とか、「ここで肩を捻る」などといったような、諸々の部分的契機もあるだろう。しかし、もしもコツが運動全体の「メロディー」から独立して点的に存するものであるとしたら、私達はその点的なコツとコツの間を繋ぐ動きを一回一回新たに構成せねばならないことになり、その動きがひとつのシステムないしはユニットとして、統一的なものになることはないであろう。動きの流れの中の各契機は、動感メロディーにおけるいわば「アクセント」として存するのである。

また、先の「あれっ？」という感じの受容に関しても、その感覚はたしかに運動全体の中のある一瞬間において与えられたものと言えるかもしれない。しかしながら、その「あれっ？」という感じを再び身体にもたらすためには、その感じを得る

²³² 寺山由美「「表現運動・ダンス」領域における「身体表現」―「意図のある動き」の形成から捉え直す―」、『体育・スポーツ哲学研究』39-2, 95-108 頁、2017年、100 頁。

²³³ 同上参照。

に至った前後の動きも何らかの仕方で類似的に再現しなければならないだろう。フッサールは、『時間講義』において、「単一の感覚といえども実は単一なものではない」として、感覚も知覚も、少なくとも潜在的には種々の志向連関の中でのみ与えられるものとしているが (vgl. Hua X, 105; Beilage III)、このことは身体そのものの動きを伴う運動感覚の観取においては殊更当てはまるように思われる。運動感覚の感じ分けは、運動のその最中において捉えるしかないのである。

あるいは、運動全体の中に、ひととき重要度の高いポイントというものがあったとしても、それが動き全体の中であまりにも際立ってしまっているとしたら、自我はその「部分」に触発され、その「部分」に注意を焦点化し、その時点で動感メロディーの流れに断絶が生じかねない。そのとき、その運動全体は、それ自体ストップしてしまうか、ぎこちなさという形で何らかの機能不全を起こすであろう。

第二章第三節で論じた通り、ある対象が能動的綜合を通して知覚されるとき、その意識構成には固有の時間幅を要する (vgl. Hua X, 110; Beilage V)。このことはベンジャミン・リベットによって既に科学的に明らかにされており、リベットは、意識の対象化にかかる時間を 0.5 秒だと実験的に明らかにし、私達の意識体験は実際の出来事よりもその分だけ遅れているのだと主張している²³⁴。たとえば、野球の投手が時速 140 km のボールを投げたとき、打者にそのボールが到達するまでの時間は 0.4 秒程度と言われる。すなわち、リベットのこの説によるならば、「打者は投手が投げたのを意識してからボールに向かってバットを振る」という常識的な見解は実情に沿わないことになる。投手が投げたのを意識してからバットを振るのでは、明らかにタイミング的に間に合わないのである。リベットによれば、この 0.5 秒はあくまでも意識化にかかる時間であり、神経メカニズムとして見た場合、身体が刺激に対して反射的に応答する時間は 0.15 秒程度でよいとされる²³⁵。すなわち、リベットの見解に即すると、一瞬一瞬が明暗を分けるスポーツの場面で重要なのは、意識化のための 0.5 秒に先行する無意識の働きということになる。この観点においては、「よく見てからバットを振る」という対象化的な意識に即した姿勢は、かえって不適切になりかねない。先において小松の即興性の解釈に異を唱えたのもこれに関連してのことでもある。

実際、野球に限らず、広く競技において、チャンスに際して「考えすぎてしまっ

²³⁴ ベンジャミン・リベット『マインド・タイム』、下條信輔訳、岩波書店、2005年参照。

²³⁵ 意識化以前、あるいは意識化されておらずとも周囲世界に身体が応答していることを示す事例としては、「閾下知覚 (サブリミナル知覚)」などの研究が挙げられる。いわゆる「サブリミナル効果」と言われるものは、知覚意識にまでは至らないほどの微細な刺激を与えることで、無意識レベルでその後の人間の行動に影響を与えようとするものである (下條信輔『サブリミナル・マインド』、中公新書、1997年参照)。

た」、「力みすぎてしまった」ことによってミスを犯す事例は枚挙に暇がない。自我の過剰な注意や緊張が、普段の練習ならば容易にできることさえをも失敗させてしまうのである。金子の言う動感メロディーは、リベットに照らせば、神経ダイナミズムにまで浸透した身体の無意識的な働きということになるだろうが、この動感メロディーに従って作動する身体の動きに対して意識化しようとする注意が働いたとき、そこには必然的に身体の動きと意識のあいだに僅かな時間的齟齬が生じてしまう。すなわち、時間論に照らせば、動感メロディーの乱れ、すなわち競技におけるミス的一端は、この意識と動感身体のズレによって生じるのだと言えよう。

金子は、動感メロディーの断絶は世界的な名選手にも起こりえることとして指摘し、今まで問題なく遂行できていた「わざ」が理由も分からないままにできなくなるという特に深刻な事態を、「動感メロディー（動感意識流）の破局的消滅」と名付けている²³⁶。いずれにせよ、流れの中の各契機は、動感メロディー全体における、いわば「アクセント」として存するのであって、一連の動きのリズムから独立して存するのではなく、またそうであるからこそ、「わざ」はひとつの「わざ」として成立するのだと言えよう。そして、この動感メロディーの流れは、あくまでも過去把持と未来予持といった受動的志向性によって織りなされる「生き生きした現在」において流れるものであることが重要である。

4-6. 未来予持としてのカンの分析——システムそのものに内在する調整能力

既に述べたように、金子はコツについて「動き方の要領に関わる運動知」と定義しており、この運動知とは繰り返しの練習の中で形成された「動感メロディー」の統合体として捉えられる。それはいわば、身体が自分自身の内に感得する動きの手がかりである。しかし、それでは、「状況判断における先取り能力」として定義される「カン」についてはどのように解釈できようか²³⁷。

ここで重要なのは、動感メロディーという「流れ」としてコツを捉えるというとき、その「流れ」という言葉の内には、新たな充実へと投げかけられる未来への志向が潜在的に内包されていることである。「過去把持と未来予持は同居している」

²³⁶ 金子明友『運動感覚の深層』、明和出版、2015年、127頁参照。この「破局的消滅」の実例として金子は、1958年の世界選手権を目前にして、体操の日本代表選手6人のうち4人が「宙返り下り」という規定技を遂行する際に、一様に鉄棒から手が離せなくなってしまったという経験談を報告している（金子, [2020], 47-49頁参照）。このような「動感メロディーの破局的消滅」は手足や脳の機能障害などのような生理学的な要因からもたらされるものではなく、また、ほかの動きならば過不足なくできるということもあるので、選手もコーチも一見して原因や解決法を掴めず、選手生命に関わるほどの苦難に苛まれるとされる。

²³⁷ 金子明友「コツの構造」(上)、『スポーツモルフォロジー研究4』、1-16頁、1998年、6頁。

と金子も言及しているように、本来、過去把持と未来予持は一体となって「生き生きした現在」を織りなすものであり、この関係はコツとカンとの関係とも類比的であると考えられる。カンにおける「先取り能力」とは、能動的綜合としての予期の作用を指すのでない。それは今まさに身体の動きに伴って過去把持的に与えられているキネステーゼに端を発する未来予持であり、あるいは前章で述べたような、過去の経験が過去把持を通して受動性に転化した、二次的受動性としての未来予持的予期である。

コツとしての動感メロディーは、過去把持的な形成物として、一連の動きに一定の「型」を与えるものと目される。しかし、身体運動とは、生命体としての「一回性の原理」によって成り立つものであり、そこには常に何らかの変数、「周囲世界の移りゆく〈動感情況〉」を伴っている²³⁸。そう考えたとき、「カン」が果たす役割とは、自らの動感ないしはコツを手掛かりにしなが、動感メロディーの統一的流れが破綻しないように調整する働きを為していると考えられよう。それは、自我が客観的視座に立って行うような調整ではなく、いわば動感メロディーそのもの、わざのシステムそのものが内発的に持つ、自己調整能力である。たとえば、女性歌手の楽曲を男性が歌うとき、多くの男性はその歌のトーンを自らの声域に合わせ、歌全体の声域のバランスを調節するであろう。そのときそこで、「高い声で歌うのは無理だから低い声で歌おう」と判断するのは自我の判断であるかもしれないが、今まさに流れる音楽の中で、前後の声の調子を調整し、本来よりも低いトーンであってもその歌がその歌であるための整合的な統一を成り立たせているのは、その歌自体が有する秩序の力と言えらる²³⁹。

また、金子一秀は、コツを動感の<受け止め能力>、カンを<先読み>の能力と捉えて、次のようにその関係を述べている。

「例えば、友達と話をしながら階段を降りている時、階段が終わったにもかかわらず、もう一段あると思って足を出せば<膝が抜ける>ことがあります。それ

²³⁸ 金子, [2015], 29 頁。

²³⁹ 演奏者はときに、クラシックの曲をジャズ調にアレンジして演奏することもある。音域やリズム感が違っても、ある曲を固有のその曲として認識せしめるのは、明らかに類型の働きによるものであろう。フッサールは、類似したもの同士を取り纏め、収斂するのは類型の働きであるとして、「類似性の圏域の類似性は、すなわち共通性の程度差、またすべてのここに出現するものは、類型的性格をもち、また純粹さという限界を基準にした「混合」やそれへの接近という性格をもつ」と述べている (vgl. Hua XLI, 236)。しかし、基本的な音域やリズム感が違っても、その曲の持つ類型性が崩れないとしたら、個々の楽曲の固有性を保証するものは、音同士の間には存在する変化幅などになるのであろうか。

は<受け止め作用>を機能させる<先読み>がうまく機能していないからです。
<先読み>という<カン>と<受け止め作用>という<コツ>は一元化され<同時変換>される<動感システム>なのです²⁴⁰

ここにおいて金子一秀が挙げている例は、先読みとしてのカンがうまく機能しなかった場面だが、このことは逆説的に、カンの重要な役割を示唆している。すなわち、先読みとしてのカンが働いているからこそ、次の動感の適切な受容が可能になるということである。身体において習慣化されたコツは、たとえば歩いたり走ったりという動作において、その「<リズム化>」を担っている。それは左右の手足の動き自体もそうだが、足が地面と接地するときの踏みしめる感覚（受け止め作用）、地面からの反発を感じる感覚（跳ね返し作用）、そして走っているときに特に顕著に感じられる、<受け止め作用>からの<跳ね返し作用>がカンにおいて融合した<はずみ反動作用>の連続の<リズム化>である²⁴¹。私達は基本的には、このリズムの持続的連続を無意識に予持し、身体レベルで備えている。コツがカンを基づけていると同時に、カンが動感メロディーの滑らかな展開に寄与しているのである。

このように、スポーツ運動学におけるコツとカンの分析は、人間の諸行動の背後において働く無意識の調整能力を明るみにするものである。繰り返しの練習によって習慣態となった動感メロディーとしてのコツは、そのメロディーの斉一性を保つための内的な調整能力としてのカンに調律されながら、複雑な身体運動を可能にする意味核となる。本章第二節で見たように、ライルが方法知（スキル）から習慣の概念を切り離れたとき、そこでひとつの指標としたのが諸状況に応じた調整能力の有無であった。そして、そこでその調整能力の源泉として考えられていたのが、理知的な、いわゆる注意の力であった。しかしながら、歩行中に思いがけない突起に躓いたときに、転ばないように体勢を立て直せるのは、なにも注意の働きによるものではない。それは歩行ないしは立位というシステムそのものの内から生じる調整能力であるか、あるいはまた別のシステムの受動的な作動によるものである。コツとカンは、即興性という様態において、単なる機械的反復としてではなしに習慣態の動きを考察する手がかりとして、重要な分析対象として考えられる。

第五節 現象学する自我と習慣性——現象学という営為における習慣性の役割

第三節から第四節にかけては「能力」の概念との関連において、具体的な行為遂行の場面における習慣性の肯定的役割について論じた。とりわけ、第四節のスポー

²⁴⁰ 金子一秀「身体能力の発展と判定」、『〈わざの狂い〉を超えて』、明和出版、2020年、167頁。

²⁴¹ 同上、165頁。

ツ運動学におけるコツとカンの分析においては、それらが「動感メロディー」という時間性を伴った意味核として高度な技芸を可能とすることが論じられ、身体に内在化した習慣性の積極的役割が明らかにされた。ここでの分析対象はスポーツにおける運動選手の「技」であり、それは当然、単なる機械的な反復行為として遂行されるのではなく、また、自我的作用の一元的な支配によって為されるのでもない。そこでは、受動的習慣性として構成された動感メロディーの流れに、自我が自ら積極的に身を委ねることで可能となるような、能動性と受動性の調和的形態が眼差さされている。そこにおいて習慣性は、盲目的で、環境に対して「閉じた」性格を持つのではなく、むしろ、それによって自我の自由な活動の圏域を広げ、円滑な行為遂行を可能とするまさにその地盤となっている。本節においては、この考察をさらに進め、現象学という営みをする自我にとっての習慣性の役割を考察する。そこにおいて関係するのは、第一章において問題とされた、顕在的な態度決定を通して形成される「主観のスタイル」としての「習性 (Habitus)」ばかりでなく、前節までの能力の議論で見られたような、自我の活動の実相における習慣性ないしは習慣化の働きである。

さて、ライルの議論に見られたように、習慣はしばしば、人間存在の不自由さや機械性、盲目性を象徴するものとしてみなされる。習慣の特徴とは、まさにそれが意識から隠されているというところにあり (vgl. Hua IV, 222)、その存在すら気づかれないままに、一種の臆見として現象学的分析の純粹性を阻害する可能性がある。Sheets-Johnstone は、「習慣の形成は現象学の実践とはまさに反対の方向に進行する」²⁴²と指摘しているが、習慣の形成は現象学者がその分析の拠り所とする現象学的還元とは真逆の機能であると考えられる。現象学的還元が自然的態度における素朴な信憑や定立作用を「遮断」し、「括弧入れ」し、「エポケー (判断停止)」を通して「停止」させるのに対して (vgl. Hua III, § 31-32)、習慣的となった行為は「能動的な意志の定立に先立って」、「思わず」そうする、「無造作に」そうするといった性質を備えている (vgl. Hua IV, 259)。これは現実化される行為に限らず、習慣的となった判断やその動機づけにおいても通底しており、習慣は「盲目的な傾向性」(vgl. Hua IV, 221)としてそこで機能している。日常生活の上でも、習慣の厄介さとはまさにこの部分にあり、何か悪い習慣——悪癖が私達の生活を妨げていたとしても、私達はそういった習慣が存在していることすら気づかないことも往々にして考えられる²⁴³。このような観点から見たとき、現象学という営みを遂行しようとする自我にとって習慣は大いなる障害であるように思われる。逆説的に言えば、

²⁴² Maxine Sheets-Johnstone, "On the Origin, Nature, and Genesis of Habit", p. 96, *Phenomenology and Mind*, pp.96-116, 2012, p. 96.

²⁴³ Cf. Victor Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. London: Springer, 2010, § 4-1.

習慣がそうした厄介な性質を持っているからこそ、フッサールはそれに対してデカルト的な懷疑の姿勢をもって、現象学的還元という特殊な手続きを使わざるを得なかったのである。

フッサールは、『イデー II』において、具体的な経験的自我（人格的自我）の諸活動を、理性による能動的な作用に基づけられたものと、連合による無意識的な傾向性に基づけられたものとに区分する一方で、「諸習慣(Gewohnheit)は、本能的な行動に対しても、自由な行動に対しても形成されなければならない」(Hua IV, 256) とした。たとえば、フッサールは、理性による動機づけの中には、「相対的な理性の動機づけ」があるとして(Hua IV, 222)、理性的に推論を重ねる過程において諸前提の中に誤謬が含まれた場合という意味での「相対性」のほかに、理性的に判断したつもりが実は個人的な嗜好のような「盲目的な傾向性」が含まれていたという意味での「相対性」について論じている。

これについてひとつ事例を挙げるとすれば、私は選挙の際、自己の政治的理念や、その候補が当選することによって自己が得るであろう損得の見通しにしたがって投票する候補者を選別する。その候補者のマニフェスト、経歴、所属政党など諸々の要素を吟味して、妥当な候補者の名を投票用紙に書き込む。これは明らかに理性的且つ主体的な判断である。しかし、現実問題、本当にその候補者が私にとっての諸条件を備えた人物であるか——たとえば掲げた公約を本当に実行できるか——は厳密な意味では私にとって不明瞭であり、私達はその不明瞭さを何らかの形で呑み込んだまま投票を行う。この場合、私は自分の判断の妥当性を完全に把握することはできていないことになり、これがフッサールの言うところの、誤謬の可能性を含んでいるという意味での相対的な理性的判断にあたる。また、こうした誤謬の可能性による相対的な理性的判断とは別に——言ってしまうえば、その候補者を選んだ判断が実際に正しいか間違っているかというのは別に——それが本当に純粹に理性による判断のみに従ったものなのか、という意味での「相対性」がある。たとえばこれは、自分自身では至って客観的に候補者の選定をしたつもりでも、候補者の容姿や性別、出身地など諸々の諸要素に対する嗜好や親近性が判断に隠れた影響を与えている場合である。こういう場合、フッサールにとってその判断は、習慣的ないしは盲目的な傾向性の影響を受けた「相対的な」理性によるものであるとされる。これがまず、理性的判断における習慣の関与の一例である。ここで習慣は、理性による明瞭な判断に混入した不純物のごとく記述されているとよい。

そして、他方ではまた、第二章で述べたように、フッサールは習慣による衝動や本能の促進についても述べている。フッサールによれば、「ある衝動に従うことは、習慣的に従いたくなる衝動を基礎づける」(Hua IV, 255) とされる。たとえば、甘味を日常的に摂取することは、甘味の摂取に対する衝動の習慣化を強化する。これは極々一般的な意見に思えるが、興味深いのは、フッサールがさらに、「価値の動

機づけによって決められて、ある衝動を我慢すること」で、その「衝動に抵抗する傾向」が生じると述べていることである (ebd.)。すなわち、ある衝動を理性的に我慢することは、単に当の衝動の抑制を意味するのではなく、「我慢する」という新たな衝動の形成を意味し、その衝動もまた習慣化されるのである。ここでは、「習慣と自由な動機づけが絡み合っている」(Hua IV, 255) と指摘され、フロイト的な「抑圧」の抗争をフッサールが無意識の領野において考えていたことが示唆される。

フッサールにおいて習慣化の効用はこのように、理性的判断と衝動の両方に対して働いているとされる。ただし、これによって全ての理性的判断に、なんらかの形で習慣の機能が関与していると考えられているかは、微妙な問題である。何故ならば、フッサールは、「純粋な理性」の領圏についてもそこで顧慮しているからであり、この純粋な理性による判断は、「理性が…とりわけ洞察によってのみ動機づけられている場合」(Hua IV, 221) を指すからである。それは特に「明証性の枠内」での動機づけと言われ、「理性の諸規範に支配される領野における積極的な基礎づけの諸例」であると言われる (vgl. Hua IV, 220f.)。それは自我が自らの立てた命題によってのみその行動を進めることであり、その最たる例が論理的推論であり、哲学——とりわけ、まさに現象学の営みそのものと考えられる。この観点から見れば、純粋な理性的判断を自我が遂行する最中において、自我の判断に潜在的に影響を及ぼす習慣は徹底的に排除されるべきものと見なされているように思われる。

しかしながら、ここで指摘されるべきなのは、上記のような印象に反して、フッサールの草稿の中には、科学者や哲学者の「理論的な習性」(Hua XXVIII, 402)、「現象学的エポケーの習性」(Hua XIII, 208) 等々の語句が登場してくることである。あの『イデー I』においてでさえも、「私達は現象学的諸形態の忠実な演者であり続けようと思ひ、私達の著述に対してもまた、内的自由の習性を一貫して保ち続けようと思う」(Hua III, 224) と述べられている箇所がある²⁴⁴。これらの箇所ですでに使われる習性 (Habitus) という語が、自然的態度において私達が素朴に持っている習慣 (Gewohnheit/Denkgewohnheit) とは別物として考えられていることは既に第一章で述べた通りである。しかし、はたしてそれは、現象学をすることにおいてどのような役目を持つと考えられるのだろうか。あるいは、自然的態度における習慣とは、どのように隔てられているのだろうか。

後藤は、フッサールの草稿においては、倫理的であろうとする人間の態度と、真理を探究しようとする人間の態度は、類似した仕方で語られていると指摘する²⁴⁵。後藤によれば、フッサールは、人間の徳性を語るに際して、人間は「目的理念」として完全性を眼差しており、そこに向かって自由に努力しうる一方、人間は習慣的

²⁴⁴ また、フッサールは、『論理学研究』においてもすでに、現象学的考察は「反省という反自然的習性」(Hua XIX/1, 16) によって純粋記述を遂行するのだと述べている。

²⁴⁵ 後藤, [2011], 210 頁参照。

なドクサや、いわゆる惰性に陥る危険を持っているとも述べている。そして、フッサールは、それらを回避するためには、「自己の内に、ある習慣を定立」せねばならないと主張するのである (vgl. Hua XXVII, 38, Hua IV, 268)。これは一見、アンビバレンツな主張にも思えるが、このことが意味するのはすなわち、習慣的なドクサに盲目的である自然的態度を克服するには、目的理念へと向かう努力の姿勢そのもの、批判的な態度そのものが習慣化し、「反自然的な習性」(Hua XIX/1, 16)を獲得せねばならないということとして考えられよう。これは、個別的な習慣というよりも、自我が対象へと向かう際の全般的な態度ないしはスタイルの習慣化(習性化)であり、自由な批判的態度を保持するための習慣化であるといえよう²⁴⁶。これに関連して、フッサールは、「現象学的エポケーの習性」(Hua XIII, 208)について、次のように述べている。

「現象学的エポケーの習性は、理論的かつ実践的なある特定の主題や真理の認識について、特定の純粋に包括された認識体系を獲得するための主題の習性である。この主題の習性は、ある特定の仕方、措定性の習性を除外する²⁴⁷。この後者の習性に対する閉鎖性においてのみ、現象学的エポケーの習性は、「第一の」哲学としての、すなわち超越論的に純粋な主観性の学としての現象学の包括的な統一へと至るのである」(Hua XIII, 208)

フッサールはここで、「現象学的エポケーの習性」ないしは「主題の習性と、「措定性の習性」を——すなわち、現象学的態度における習性と、自然的態度における一般的な意味での習慣とを対比していると解釈できる。自然的態度における思考習慣は、この現象学的エポケーの習性によって現象学者の視座から締め出される。それは対象化することも利用することも未だ可能ではあるが、括弧付けされた形に変化するのである。後藤は、このような現象学的態度における習性と、自然的態度における習慣の関係について、「自由な批判の習性」は、「先反省的な習性を継続発展させた形態であると同時に、それを批判し続けるという点では、それとの断絶を蔵している」と指摘している²⁴⁸。

フッサールによれば、このような批判的態度それ自体の習性化は、「学的理性による自由」によって学問の最終的な基礎付けを目論む現象学者にとって必須なもの

²⁴⁶ Biceaga は、個別的な習慣と態度やスタイルとしての習慣の違いについて、「獲得された習慣は私達が以前に行った行為や私が経験したものに影響される一方、前・述語的な経験の全体的なスタイルとしての習慣は過去の経験の実際の繰り返しとは関係なく作動する」と解釈している (Victor Biceaga, [2010], p. 70,.)。

²⁴⁷ 「措定性 (Positivität) の習性」は、ここでは自然的態度における習慣と考えられる。

²⁴⁸ 後藤, [2011], 211 頁参照。

であるとされる(vgl. Hua XXVII, 116)。というのも、「自然的態度において生きたり考えたりする習慣 (Gewohnheit) を克服することは容易ではない」(Hua XXVII, 31)からであり、現象学的態度から自然的態度の素朴さに後退してしまう危険性は絶えずあるからである。したがって、現象学的還元は、瞬間瞬間において個々の対象を主題化すればよいというものではない。還元は継続的な姿勢において行わなければならない、本来的には、私自身の自我、ないしは「この自我の全自我生活」(Hua IX, 442)を主題化せねばならない。そして、それを遂行するためには、現象学的還元の遂行者が、「現象学する自我」(Hua, XV, 530)としての習性を定立させねばならないのである。

また、さらに強調されねばならないのは、学的営為における習性の機能は、そのような批判的態度の取得という場面においてのみ働くに留まらないということである。現象学的還元やそれに基づいた分析は、一度為したならばそれで停止するようなものではなく、継続的に遂行されていくことにこそ意味があり、そうであるからこそ分析の進展が可能になる。

私達は、ある主題について持続的に考察をしているとき、以前に明証的であるとされた判断を前提として次の論理を構築していき、その前提となる判断の妥当性を再度検討する労苦を要さない。たとえば、論理全体の前提となる A についての明証性がその証明を顕在的に行っている際にしか確保されないとすれば、それに付随する B の明証性は根底から怪しくなり、論理体系の構築など望むべくもなくなる。持続的な分析が可能になるには、以前に行われた分析が受動性において沈殿化し、いつでも再び顕在化できる、再認できるという形で所持されている必要があり、また、私達が潜在的にでもそのことを確信している必要がある²⁴⁹。すなわち、私達があるテーマについての考察を、同一の対象についての考察として刷新し続けていくためには、その主題やそれに付随する以前の考察内容やその妥当性に対する確信を、習慣的に保持し続けることが必要である。

フッサールは、『本質直観講義』において、「純粋に論理的な概念、たとえば判断の概念、そして純粋に論理的な一貫性の原則は、特定の意味における判断の一貫性への関係をもっている」(Hua XLI, 234) と述べている。フッサールがここで強調するのは、ある概念の一貫性や同一性が私たちにとって確保されるに際しては、それについての判断が繰り返し反復可能であることに依拠しているということである。

²⁴⁹ これに関連して Biceaga は、「フッサールは、純粋な論理でさえ、受動的な沈殿化を排除することができないと認めている」と指摘している(Biceaga, [2010], p. 75.)。

「分析的な思惟の遂行にあつて、すなわち形式的な一貫性を具体的に行なうことにおいて（直接自己矛盾におちいることなく、含蓄性の一貫性を損なうことなく）私は対象や述語などを定立し、その定立を確保し、その命題を遡及的に把握しつつ、再三再四同一化を行ないながら〔確保している〕。ここに備わっているのは、それそのものが定立であるような総合が遂行されていることである」（Hua XLI, 235）

私達は、ある特定の命題について考察するとき、その対象についての述語的性格を自由に変更しつつ考えながらも、一貫してそれが同一の対象についての考察であることを把握しており、また、いつでもその妥当性を再認できると確信している。以前の考察によって得られたその主題についての知は、私達にとって既に習慣的な知となっているのであり、そしてそうであるからこそ、私達はそこを足掛かりとしてさらに考察を進めることができるのである。フッサールによれば、理念の形成は反復的なプロセスを介して行われ、「反復（Iteration; 同語反復）は、純粋な思惟からなる明証の一般的類型である」（Hua XLI, 240）とされる。そして、「私が思惟できるのは、この反復が無限に継続することができることであり……それはまた、あらゆる種類の、つまり表象の表象の表象といった、概念の形成や判断の形成における、より高次の段階の反復も同様である」（Hua XLI, 240f.）と論じられる。

このように、習慣化は、学的営為の最中にあつても、その持続的思惟が依拠する足場を作るという役割を持つ。フッサールは、知覚の構成において、顕在化された対象の沈殿化は自我の関与なしで受動的に進行すると述べている（vgl. EU, 123）。これは、「習慣的な所有物」が、自我の現在の活動において主題化されておらずとも、常に手元にあり続けていることを意味するが、これは理論的考察の主題についても類比的に適用できるように思われる。フッサールは、「論理的意味の転換と、すでに受容性の領域に見いだされた意味の変動とを比較する場合、当然ながら論理態意味が豊かになるには受容性において既にそれが起こっていることを前提にしている」（EU, 277）と述べている。この記述は、フッサールが類型について述べるに際して、「発達した意識の成立以前にすでに、あらゆる諸対象の一定の類型化が予描されている」（EU, 35）と論じていることと類比的である。「論理的意味の転換」や、「論理的意味が豊かになる」こととは、学的な「発見」とも言えようものだが、上記に照らせば、フッサールは、そうした高次の理性的な営みにおいても受動的な次元における構成プロセスが先行していると考えていたことになる。このことは、ひとつひとつ段階的に演繹的思考を重ねて答えを導き出すのとは異なる、ある種の飛躍的な直観の成立を考察する上で、重要な示唆を与えるものである。

たとえば、ある難問に直面した際、いくら机上で悩んでも分からなかったことが、

何気なく入浴などをしているときに突然解決することがある。一般にインスピレーションなどと呼ばれるこのような現象は、そのアイデアが天啓のごとく突然降ってくることに特色があるが、それはフッサール流に言えば、受動的な先構成のプロセスによって形成され、触発してきたものに、自我がそのとき初めて対向したのだ、という説明になるだろう。自我が特別な関心を持って主題としたものは、それが過去把持的経過に呑み込まれた後になっても、非顕在的な過去地平の領野において、経験の進行に伴って受動的に覚起され、変様ないしは刷新をされうる。フッサールが、このような非顕在的な地平における受動的な構成プロセスを考えていたことは、以前にも引用した次の文からも明らかである。

「根源的な直観的把捉の結果としての習慣化(Habituelwerden)は、顕在化された対象への関心が一回限りの顕在的観察に満足した後で消えてなくなり、対象そのものが完全に“忘却されている”場合も、意識生の普遍的な規則性に即して遂行され、いわば私達の営為 (Zutun) を必要としない」(EU, 138)

自我の特別な関心を受けて定立された諸思念やその体験は、持続的且つ習性的な思念となって過去地平に沈むことになろう。しかし、過去地平に沈み、意識にとっての「忘却」に付された後でも、その受動的な構成プロセスは、「意識生の普遍的な規則性」、すなわち受動的綜合としての連合によって進行することがありうる。ここにおいて受動的な習慣化の機能は、理性的な能作が権能を発する橋頭保ともなっており、また、私達の理性的な営みが飛躍的な転回をする上での隠れた踏切板にもなっていると考えられよう。

おわりに

本論文においては、フッサールにおける習慣性概念について敷衍的に考察してきた。最後に、それぞれの章において何を議論してきたかをいま一度振り返ってみよう。

まず、第一章「自我と習慣」においては、『イデーⅠ』における「純粹自我」の考察を出発点として、当初現象学的エポケーの対象として考察の俎上から外されていた「習慣」が、如何にして現象学における重要概念としてみなされるに至ったかを考察した。その考察の過程においては、当初、現象学的還元を通して「空虚な自我極」として取り出された純粹自我が、実際にはその体験において、「コギト」としての視野には収まらない非顕在的様相を「地平」や「庭」、「背景」として有していることをまず指摘した。ここにおいて純粹自我は、継起する体験流を生き抜く自我、意識生を生き抜く自我として、具体的な内実を伴って存在する主体であることが明らかにされた。そして、習慣性概念は、その端緒においては、こうした変転する体験流の中にあっても純粹自我が一貫して所持する「持続的な思念」として、とりわけ純粹自我が自己の内に反省的に見出す一貫した態度や信念などとして特徴づけられ、「純粹自我の所有物」として超越論的に見出されたものであることが明らかにされた。ここで議論されている「持続的思念」としての「習性 (Habitus)」は、未だ自我の意味付与作用を基調とした対象構成論の内に留まるものではあるが、純粹自我において「習性」という所有物が自己自身の同一性に関する問題として浮上したことが、「発生」の次元へと繋がる重要な契機にもなっていることがここで指摘され、自我の顕在的な意識作用を原理的に要さない、「発生」の場に起源を置く「受動的習慣性」の可能性が最後に指摘された。

続く第二章「受動的志向性としての習慣性」においては、はじめに習慣性概念が、志向性の諸区分に応じて「能動性における習慣性」と「受動性における習慣性」として捉えられることを指摘し、後者の習慣性の分析は過去把持や連合といった受動的志向性の諸能作の分析、すなわち発生的現象学の分析と一体となって進行せねばならないことが論じられた。そこにおいてはまず、自我の反省以前の次元、自我の作用そのものを構成する先構成の次元が存在することが「原意識」の解明と共に開示され、諸体験の持続統一を形成する受動的な能作として過去把持の諸特性が注目された。とりわけ、習慣性の形成との関連においては、過去把持の交差志向性（縦軸の志向性）における沈殿化の記述との相関性が指摘され、それこそがまさに過ぎ去った諸体験の統一と留まりを成し、習慣性を形成するための第一の能作として捉えられることを指摘した。さらに以降の節では、連合——とりわけ受動的綜合としての原連合が、自我の対向以前の先構成の次元において、諸体験を取り纏める本質

的な規則性として考察され、これが過去把持と同様、習慣性の形成において不可欠な能作であることが示された。とりわけフッサールの草稿において、習慣性と受動的綜合の緊密な概念的相関性は、「類型」の議論において顕著に示されており、私達の知覚認識がこの類型的地平において、自我の対向以前に意味づけられており、そしてこれらの類型が二次的受動性としての習慣性の一成素として捉えられることがそこで示された。類型の働きは私達の知覚認識を自我の対向以前の先意識的領野において基づけるが、それはさらに、触発や衝動といった動機づけの原現象によって基づけられる。そして、これらの動機づけが未来予持的な予期として自我の志向性を根底において方向づけ、自我の取りうる可能性の範囲を規定していることが第二章の最後において論じられた。

最終章である第三章「フッサール現象学における習慣性概念の射程」では、能力の概念を中心に議論が展開された。そこにおいてはまず、フッサールの広義の習慣性概念と対置する形で、ギルバート・ライルによって明確且つ狭義に規定された習慣概念を取り上げ、習慣の概念規定が如何に為されうるかを改めて問うた。ここにおいて明らかになったのは、習慣を人間の諸活動における機械的な自動性という、狭い範囲に確定させようとする試みの困難さであり、習慣を一義的に規定しようとしても、すぐにその反例が提出されうるジレンマであった。

こうした考察を受けて以後の節では、習慣の機能を意識から分断するのではなく、むしろ習慣を意識活動そのものの中に不可避に混入されているもの、意識の高次の活動に積極的に寄与するものと捉え直し、フッサールの「能力」の概念に議論を進めた。そこにおいて考察されたのは、フッサールにおいて能力の概念は、動機づけや類型などと同様に習慣性という包括的概念のうちに含まれていることであり、自我の自発性すらも、それを可能とする受動的綜合における習慣性の形成と共に発達してきたということである。さらに第三章第四節では、習慣性が人間の高次の活動において果たす積極的役割を明らかにする実例として、スポーツ運動学における「コツ」と「カン」の現象学的研究を取り上げ、自我の高次の身体運動を成立させる受動的綜合の不可欠な役割を強調した。これはすなわち、第一章の最後に示唆された、「受動的習慣性」の生き生きとした具体的事例でもあり、運動学習における「慣れ」が究極的には受動的綜合としてしか生じえないこと、そして、極限の集中力を要する技巧の只中にあっても、そうした「慣れ」を通して身についた習慣態としてのコツが、過去把持や未来予持に基づいた「動感メロディー」として、高度な技芸を可能にすることを明らかにした。そして、これらの流れを受けて本論の最終節においては、フッサールにとって人間の最も高次かつ創造的な営みである現象学という営為においてですら、そこに習性ないしは習慣性という視野が収められており、論理的ないしは、学的な営為においてですら、フッサールはそこに受動的な先構成のプロセスの寄与を認めていることを主張し、論を締めくくった。

本論の議論において一貫して繰り返し問題となったのは、習慣について考えるに際しては、顕在性と潜在性、構成と先構成、受動性と能動性といった、いわば意識における光と影の二側面が複雑なグラデーションのようにその周辺を彩っていることである。本論において度々強調してきたように、習慣性はその根底においては受動的志向性にその発生の原理を持ち、潜在性において私達の活動を基づけるのが、原理的な考え方ではある。しかし、この潜在性という様態は、フッサールにおいて、常に顕在化に備えているという積極性をもって語られており、いわばそれは意識と無意識の境界で常に揺れ動いている領域である。とりわけ、スキルなどの実践との関連において語られる習慣性は、自我の目的的な方向付けに従いながらもそれ自体は受動的に動くという、複雑な構造を描いている。そこにおいて諸々の熟練した動き、習慣化した動きを主導しているのは一見すると自我の目的作用であるように思われるが、ひとたび運動が始動すると、そうした自我の意識がかえって邪魔になるということが往々にして起こりうる。

残念ながら、本論の議論においては、習慣と意識のこうした複雑な関係を十分に汲み尽くせたとはいえず、その考察はやはり習慣の一側面、一表層を撫で触ったものに過ぎないであろう。フッサール自身の議論に限定しても、文化や伝統、常識といった社会的な習慣、他者と共有しているような間主観的な習慣性について触れられず仕舞いだったのはとりわけ自身の力不足を恥じるところである。また、習慣の現象の内実在即して考えた場合も、過去把持などの議論を通して、安定系としての習慣性の構築という面についてはある程度述べられたものの、構築された習慣が「崩れる」という事態については考察の目が行き届かなかった。人間は良い習慣を身に着けることを望むと同時に、悪しき習慣を取り払うことを望むものである。そうした現実的な面でも、後者の問題——習慣が崩れ、新たに構築される場面への考察は重要な視座となってくるだろう。事象の面から見ても、哲学における文研研究の面で見ても、習慣の深層に至るには自身が未熟であることを痛感するばかりである。今後の研究において更なる展開に努めたい。

参考文献表

【フッサールの著作】

(1) 『フッサール全集』の文献

Husserliana: Gesammelte Werke. Aufgrund des Nachlasses Veröffentlicht von Husserl-Archiv Leuven, Den Haag, (1950-.)

- ・ Band I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag, 1950.
 - (邦訳: 『デカルト的省察』、浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年)
- ・ Band III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch/1; Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schuhman, Den Haag, 1976.
 - (邦訳: 『イデーン I-1: 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第1巻 純粋現象学への全般的序論』、渡辺二郎訳、みすず書房、1979年 / エトムント・フッサール、『イデーン I-2: 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第1巻 純粋現象学への全般的序論』、渡辺二郎訳、みすず書房、1996年)
- ・ Band IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch; Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag, 1952.
 - (邦訳: 『イデーン II-1: 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第2巻 構成についての現象学的研究』、立松弘孝・別所良美訳、みすず書房、2001年 / 『イデーン II-2: 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第2巻 構成についての現象学的研究』、立松弘孝・榊原哲也訳、みすず書房、2009年)
- ・ Band V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch; Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag, 1952.
 - (邦訳: 『イデーン III: 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第3巻 現象学と、諸学問の基礎』、渡辺二郎・千田義光訳、みすず書房、2009年)

- ・ Band VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, 1954.
 ▶ (邦訳:『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的哲学』、木田元訳、中央公論社、1974年)
- ・ Band VII: *Erste Philosophie(1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, 1956.
Zeitbewußtseins(1893-1917), hrsg. von R boehm, Den Haag, 1966.
- ・ Band IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, 1962.
 ▶ (邦訳:『ブリタニカ草稿』、谷徹訳、ちくま学芸文庫、2004年)
- ・ Band X: *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins(1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, 1966.
 ▶ (邦訳:『内的時間意識の現象学』、立松弘孝訳、みすず書房、1967年)
- ・ Band XI: *Analysen zur passiven Szynthesis(1918-1926)*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag, 1966. (邦訳:『受動的綜合の分析』、山口一郎・田村京子訳、国文社、1997年)
- ・ Band XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Taxte aus dem Nachlaß. Erster Teil(1905-1920)*, hrsg, von I . Kern, Den Haag, 1973.
 ▶ (邦訳:『間主観性の現象学:その方法』、山口一郎・浜渦辰二監訳、ちくま学芸文庫、2012年／『間主観性の現象学Ⅱ:その展開』、山口一郎・浜渦辰二監訳、ちくま学芸文庫、2013年)
- ・ Band XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Taxte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil(1921-1928)*, hrsg, von I .Kern, Den Haag, 1973.
 ▶ (邦訳:『間主観性の現象学:その方法』、山口一郎・浜渦辰二監訳、ちくま学芸文庫、2012年／『間主観性の現象学Ⅱ:その展開』山口一郎・浜渦辰二監訳、ちくま学芸文庫、2013年)
- ・ Band XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Taxte aus dem Nachlaß. Dritter Teil(1929-1935)*, hrsg, von I . Kern, Den Haag, 1973.
 ▶ (邦訳:『間主観性の現象学:その方法』、山口一郎・浜渦辰二監訳、ちくま学芸文庫、2012年／『間主観性の現象学Ⅱ:その展開』、山口一郎・浜渦辰二監訳、ちくま学芸文庫、2013年)
- ・ Band XIX; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer. 1984.
- ・ Band XXXIII; *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen*

zur *Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer. 1984.

- Band XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 1989.
- Band XXXIII: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein: (1917/18)*, Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001.
- Band XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa. 2008.
- Band XLI: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, Hrsg. von Dirk Fonfara, 2012.
- Band XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Texte aus dem Nachlass (1908- 1937).Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, 2014.

(2) 『フッサール全集』以外の文献

- Husserliana Materialien VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934); Die C-Manuskripte*, Hrsg. von Dieter Lohmar, New York: Springer, 2006.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von L.Landgrebe, Hunnburg, 1985(Prag, 1939)
- (エトムント・フッサール著、L.ランドグレーベ編『経験と判断』、長谷川宏訳、河出書房新社、1999年)

【欧語文献】

- Alfred Schütz, "Edmund Husserl's Ideas, Volume II. *Philosophy and Phenomenological Research* 13. 3, pp. 394-413, 1953
- Arthur David Smith, *Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge, 2003,
- Alexei Krioukov, *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*, ibidem-Verlag, 2004.
- Andorea Zhok, "Habit and Mind. On the Teleology of Mental Habit", in *Phenomenology and Mind*, edited by Matt Bawer and Emanuele

- Calminada, IUSS Press, pp. 117-129, 2014.
- Anne Graybiel & Kyle Smith, “Good habits and bad habits”, in *Scientific American*, vol. 310 (6), pp. 38-43, 2014
 - Anthony Steinbock, *Home and Beyond Generative Phenomenology after Husserl*, North western U. P., 1995..
 - Bas Verplanken, Jie Sui, “Habit and Identity: Behavioral, Cognitive, Affective, and Motivational Facets of an Integrated Self”, *Front Psychol.* 2019; 10: 1504, 2019.
 - Bill Pollard, “Explaining Actions with Habits”, *American Philosophical Quarterly* vol. 43, pp. 57-68, 2006.
 - Christos Douskos, “The Spontaneousness of Skill and the Impulsivity of Habit”, *Synthese* vol. 196 (https://www.researchgate.net/publication/321971597_The_spontaneousness_of_skill_and_the_impulsivity_of_habit) ,2017.
 - Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, 1996.
 - De Almeida, Guido Antonio, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1972.)
 - Dermot Moran, ”Edmund Husserl’s Phenomenology of Habituality and Habitus”, *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol.42 no.1”, pp. 53-77 , 2011.
 - Dermot Moran, “The Ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl’s Phenomenology of the Habitual Self”, in *Phenomenology and Mind*, edited by Matt Bawer and Emanuele Calminada, IUSS Press, pp. 26-47, 2014.
 - Dieter Lohmar, “Type and Habit”, In *Phenomenology and Mind*, edited by Matt Bawer and Emanuele Calminada, IUSS Press, pp. 48-64, 2014.
 - Dieter Lohmar, *Denken ohne Sprache; Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*, Springer, 2016.
 - Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Springer, 1974.
 - Emanuele Caminada, *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserl Ideen II Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie (Phänomenologica 225)*, Springer, 2019.
 - Elisa Magri, ”Situating Attention and Habit in the Landscape of

- Affordances”, *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* vol. 10 (2), pp. 120-136, 2019.
- Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, 1972.
 - Gerhard Fñke, *Archiv für Begriffsgeschichte. Band 3; Gewohnheit*, H. Bouver, von. Bonn, 1961.
 - Gilbert Ryle, ”Symposium: Phenomenology”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XI, pp. 68-115, 1932.
 - Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, edited by Taylor & Francis, Routledge
 - Hermann Schmitz, *Leibliche Quellen der Zeiterfahrung und das Augustinische Problem*, in “Subjektivität”, Bohn, 1957.
 - James McGuirk, ”Metaphysical and phenomenological perspectives on habituality and the naturalization of mind”, *Analytic and ontinented Philosophy*, pp. 203-214, 2016.
 - John Sutton, Doris McIlwain, Wayne Christensen and Andrew Geeves, ”Applying Intelligence to the Reflexives: Embodied Skills and Habits between Dreyfus and Descartes”, *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 42 No. 1, pp. 78-103, 2011.
 - Mane Sheets-Johnstone, ”On the Origin, Nature, and Genesis of Habit”, p. 96, *Phenomenology and Mind*, pp.96-116, 2012.
 - Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phaenomenologie der Instinkte*, Springer, 1993.
 - Nils-Frederic Wagner, Georg Northoff, ”Habits: bridging the gap between personhood and personal identity”, in *Frontiers in Human Neuroscience* Vol.8:330, (<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00330/full>), 2014.
 - Mortimer Mishkin, “Memory in Monkeys Severely Impaired by Combined but not by separate Removal of Amygdala and Hippocampus”, *Nature* Vol, 273, pp. 297-298, 1978.
 - Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
 - Van Mazijk, “Kant and Husserl on bringing perception to judgment”, *Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 8(2), pp. 419-441, 2016
 - Victor Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl’s Phenomenology*. London: Springer, 2010,
 - Werner Bergmann, Gilbert Hofmann, “Habitualität als Potenzialität: Zur

Konkretisierung des Ich bei Husserl“, *Husserl Studies*, vol. 1, S. 281-305, 1984.

【日本語文献】

- ・ アリストテレス 『ニコマコス倫理学』、朴一功訳、西洋古典叢書、2002年
- ・ アンリ、ミシェル 『身体の哲学と現象学』中敬夫訳、法政大学出版局、2000年
- ・ 石田三千雄 『フッサール相互主観性の研究』、ナカニシヤ出版、2007年
- ・ 石田三千雄 「フッサールの『イデーⅡ』における人格の構成について」、『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』第10号、37-61頁、2000年
- ・ 伊藤均 「フッサールにおける習性と自我の問題」、『哲学論叢』第19号、37-47頁、1992年
- ・ 稲垣諭 『衝動の現象学』、知泉書館、2007年
- ・ 稲垣良典 『習慣の哲学』、創文出版、1981年
- ・ ヴァイゼッカー、ヴィクトーア・フォン 『ゲシュタルトクライス』(新装版)、木村敏・濱中淑彦訳、みすず書房、1995年
- ・ ヴァルデンフェルス、ベルンハルト 『講義・身体の現象学』、山口一郎訳、知泉書館、2004年
- ・ ヴィゴツキー、レフ 『「発達」の最近接領域』の理論——教授・学習過程における子供の発達』、土井捷三、神谷栄司訳、三学出版、2003年
- ・ ヴィゴツキー、レフ 『「人格発達」の理論——子どもの身体心理学』土井捷三、神谷栄司他訳、三学出版、2012年
- ・ 大崎正瑠 「暗黙知を理解する」、『東京経済大学人文自然科学論集』第127号、21-39頁、2009年
- ・ 加藤英臣 「習熟による欲望の変貌」『千葉大学教育学部紀要 第57巻』第57巻、千葉大学教育学部、261-274頁、2009年
- ・ 金子明友 「コツの構造」(上)、『スポーツモルフォロジー研究 4』、1-16頁、1998年
- ・ 金子明友 『わざの伝承』、明和出版、2002年
- ・ 金子明友 『運動感覚の深層』、明和出版、2015年
- ・ 金子明友 「前書きに寄せて：現象学と運動学を繋ぐ動感システム」、『〈わざの狂い〉を超えて』、山口一郎・金子一秀編著、1-12頁、明和出版、2020年
- ・ 河本英夫 『オートポイエーシス —第三世代システム』青土社、1995年
- ・ 後藤弘志 『フッサール現象学の倫理的解釈 習性概念を中心に』、ナカニシヤ出版、2011年

- ・ ゲゼル、アーノルド『狼にそだてられた子』、生月雅子訳、新教育協会、1967年
- ・ 小松瑞紀・日下裕宏「剣道「応じ技」のコツとカン：動感形態学の観点から」、『茨木大学教育学部紀要（教育総合）』増刊号、117-135頁、2014年
- ・ 榊原哲也『フッサー現象学の生成:方法の成立と展開』、東京大学出版会、2009年
- ・ 坂本百大『人間機械論の哲学』、勁草書房、1980年
- ・ 佐藤幸三「フッサー現象学における純粹自我と超越論的自我」、『思想論叢』第26号、13-24頁、2006年
- ・ 佐藤駿一『フッサーにおける超越論的現象学と世界経験の哲学;『論理学研究』から『イデー』まで』、東北大学出版会、2015年
- ・ 品川哲彦「フッサーにおける習性の問題」、『関西哲学紀要』第21号、関西哲学会23-29頁、1987年
- ・ シュッツ、アルフレット『生活世界の構成:レリヴァンスの現象学』、那須壽他訳、マルジュ社、1996年
- ・ スクワイア、ラリー『記憶と脳』、河内十郎訳、医学書院、1989年
- ・ ラリー・スクワイア、エリック・カンデル『記憶のしくみ』(上)、小西史郎・桐野豊監修、ブルーバックス、2009年
- ・ スクワイア、ラリー・カンデル、エリック『記憶のしくみ』(下)、小西史郎・桐野豊監修、ブルーバックス、2013年
- ・ 田口茂『フッサー現象学における原自我の問題』、法政大学出版局、2010年
- ・ 竹中正太郎「現実性の現象学」『大谷学報』94(1)、68-86、2014年
- ・ 千葉胤久、「フッサーにおける「遂行我」と「対象我」」、『東北哲学会年報』第7号、17-32頁、1991年
- ・ 次田憲和、「自然主義的存在論の隘路：フッサーの「領域的存在論」における超越論的構成の「自己関係的構造」」、『近世哲学研究』第4巻、78-98頁、1997年
- ・ 倪 梁康「フッサーの時間理解における原意識と無意識」、『フッサー研究』創刊号、251-264頁、2003年
- ・ デュヒッグ、チャールズ『習慣の力』、渡会圭子訳、講談社、2013年
- ・ 寺山由美「「表現運動・ダンス」領域における「身体表現」―「意図のある動き」の形成から捉え直す―」、『体育・スポーツ哲学研究』39-2、95-108頁、2017年
- ・ デリダ、ジャック『フッサー哲学における発生の問題』、合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年

- ・ 新田義弘 『現象学とは何か』、紀伊國屋書店、1968年
- ・ 橋場利幸、「自我分裂の論理的可能性への試論：フッサールにおける反省の問題」、『上智哲学誌』第9号、101-119頁、1996年
- ・ 畠山聡「フッサールにおける想起論と歴史性の問題」、『哲学・科学史論叢』第1号、東京大学教養学部哲学・科学史部会、107-130頁、1999年
- ・ 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』、創文社、1995年
- ・ ビアジェ、ジャン『発生的認識論』滝沢武久訳、文庫クセジュ、1972年
- ・ ヒューム、デイヴィッド『人性論』、土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中公クラシックス、2013年
- ・ フィンク、オイゲン『超越論的方法論の理念：第六デカルト的省察』、新田義弘・千田義光訳、岩波書店、1995年
- ・ ブラント、ゲルト『世界・自我・時間：フッサールの未公開草稿による研究』新田義弘・小池稔、国文社、1982年
- ・ ヘルト、クラウス『二十世紀の扉を開いた哲学 フッサール現象学入門』、浜鍋辰二九州大学出版会、2000年
- ・ ヘルト、クラウス『生き生きした現在』、新田義弘他訳、北斗出版、1997年
- ・ ポランニー、マイケル『暗黙知の次元』、高橋勇夫訳、ちくま学芸文庫、2003年
- ・ 堀栄造、『フッサールの現象学的還元』、晃洋書房、2003年
- ・ マトゥラーナ、ウンベルト・ヴァレラ、フランシスコ『知恵の樹』、菅啓次郎訳、筑摩書房、1997年
- ・ 武藤伸司「E.J.ヴァレラの神経現象学における時間意識の分析(2)」『東洋大学大学院紀要』、43-57頁、2009年
- ・ 武藤伸司『力動性としての時間意識』知泉書館、2018年
- ・ 柳沢有吾「フッサールにおける、自我、人間、世界:『イデー』をめぐって」、『実践哲学研究』第10号、43-55頁、1987年
- ・ 矢野喜夫「資質の概念」、『京都教育大学紀要』No. 96。京都教育大学、69-79頁、1986年
- ・ 山口一郎『現象学ことはじめ』、日本評論社、2002年
- ・ 「発生的現象学からみた構成の問題」、『フッサール研究』創刊号、113-123頁、2003年
- ・ 山口一郎「発生的現象学における時間と他者」『フッサール研究』第2号、5-14頁、2004年
- ・ 山口一郎『存在から生成へ』、知泉書館、2005年
- ・ 山口一郎『人を生かす倫理』、知泉書館、2008年
- ・ 山口一郎『実存と現象学の哲学』、放送大学教育振興会、2009年

- ・ 山口一郎『感覚の記憶』、知泉書館、2011年
- ・ 山口一郎・金子一秀編著『〈わざの狂い〉を超えて』、明和出版、2020年
- ・ 吉田聡「能力としての未来と習慣としての過去」、『東京大学論集』第22号、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、155-169頁、2003年
- ・ ライル、ギルバート『心の概念』、坂本百大・井上裕子・服部裕幸訳、1987年、みすず書房
- ・ 李南麟「フッサールとレヴィナスにおける相互主観性の現象学」『フッサール研究』創刊号、181-191頁、2003年
- ・ ローマー、ディーター「フッサールのベルナウ草稿に即した予持の分析」、『フッサール研究』第2号、浜渦辰二訳、191-206頁、2004年
- ・ 渡邊伸「運動学とは何か」、『コツとカンの運動学 わざを身につける実践』、2-5頁、日本スポーツ運動学会編、2020年