

フッサール現象学における純粹自我と超越論的自我

佐藤 幸三

序、「自我」に関する問題性と作用

自我が触発するものに対向し、それを対象として構成しようとするとき、もし自我が現象学的態度においてあるなら、自我は経験的ではなく純粹自我としての態度をとっている。

「純粹自我」は「知覚する純粹自我」と「知覚される純粹自我」に分けられるが、知覚する自我はそれが作用している間は自らを対象化しえない。とすれば、浮かび上がるのは、もともとは極として一つであるはずの自我は、分裂したまま再び統一化しえないということになるのではないかという疑問である。

フッサールが、すでに『論理学研究』^[1]でそのことに気づいていたということは、「われわれが自我について作り上げるであろうすべての表象は、自我を対象に仕立てあげてしまいうである。しかし、われわれが自我を対象として考えることによつて、われわれは既に、自我を自我として考えることを止

めてしまっている」(Husserliana Bd. XX/1, S. 373)^[2]と述べられていることから推量される。ところで、この言明は自我についての本質的な問いを投げかけているように思われる。

もし自我自体を対象化しようとするなら、自我は作用している自我を後から反省して捉え返す必要がある。しかし、もし分裂した自我が同一性を取り戻すことができるとするなら、そのとき自我は「作用する自我」としての機能を停止してしまっているのだろうか。停止によつて認識作用そのものが不可能になるとするなら、そしてまた、「作用する」ということが自我の本来的性格であるとすると、自我が作用しているときに、その作用を捉えなければ自我を生き生きと把握することにならないのではないか。そして、そのことは自我そのものの捉えがたさを意味しているのではないか。以上は、「自我」にまつわる問いであるとともに、また対象をいかに「今、ここ」におけるものとして生き生きと捉えるかという問いでもある。

ところで、「純粹自我」と並んで、自我には「超越論的自我 Das transzendente Ich」としての性格がある。超越論的自我はフッサール現象学全般にわたって自我の本来的な機能を担うものとして位置づけられているように思われる。いったい、超越論的自我とはいかなる自我なのか。超越論的自我は純粹自我にまつわるような問題性を抱えていないのか。

この小論は、まず経験的自我に対して、純粹自我を知覚し、知覚されるという二重の性格をもつ自我として区別する。そして、分裂した純粹自我を同一化する方法として現象学的エポケーを性格づけ、また、エポケーによって可能になるものとしての超越論的自我の性格を明らかにする。そして、純粹自我と超越論的自我の機能を比較しながら、自我についての問題を明らかにする。

一、経験的自我と純粹自我、

純粹自我の二義性とその機能

『イデーニ¹』では、純粹自我は「本来的に一つの体験部分としてあるでもない」(III,123)と、経験の領域にはないことが述べられている。それは「いかなる意味でも諸体験そのものの実的部分ないし契機としては妥当しえない」(ibid.)。それに対して、経験的自我については、『イデーニ²』で、

「身体ー心的自然の自我」(V,339)であり、「自我ー人間という形式においてあり、それは現出に即して空間ー時間的世界全体を構成する現象的ー実在的な中心項として機能している」(VI,108)と性格づけられている。『イデーニ²』における経験的自我の定義は、純粹自我との関係において述べられるものと考えられるが、純粹自我は経験的な次元にある自我とは機能的にどのように異なるのだろうか。

純粹自我は、『デカルト的省察』では「率直にその世界を存在するものと受けとるような、いかなる存在信憑のどのような遂行をもさしひかえ、その世界についての意識としてのこの生それ自体にもつばら私のまなざしを向けるとき、私は、私の意識作用の純粹な流れをもつた純粹エゴとしてのわたしを獲得する」(I,60)と記述されている。『デカルト的省察』がフッサール後期に執筆されていることを考慮するならば、その純粹自我についての定義を『イデーニ』におけるものと単純に同一視することはできないかもしれない。しかし、いざれにしても、純粹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ということと言えるのではないか。純粹自我は「私は考える」という現象の主体」(VII,41)であり、「自由な自発性と能動性」(III,281)をもつ。その性格は「純粹自我については疑いをもつことは不可能であり、いかなる疑いそのもののう

ちにあつても、ふたたびその疑うことの主観として必然的に見出されるであろう」(VI03)と述べられていることからすれば、絶対的に省察する主体としてあるということにある。

自発的に作用する純粹自我の具体的な対象は「知覚される純粹自我」とそれが担う経験である。「現象学的エポケーを軽率に行う代わりに体系的な自己省察において、純粹エゴとして、その意識野全体を解明しようとするときに認識されるのは、純粹エゴに対してそれ自体存在するすべてのものは、その自我それ自身のうちで構成されるものである」と、
「イデーⅡ」の「自己知覚そのものが一つの純粹主観の作用」(VI03)という記述からも明らかである。

ところで、純粹自我についての考察は二つの疑問点を提起する。

一、純粹自我は「知覚する純粹自我」と「知覚される純粹自我」に分かれる。前者は後者に反省という手段によって後からしか辿り着けない。それで純粹自我は経験的自我的企业とは異なり、時間化のなかに置かれるのだが、では、いったい、前者はいかにして後者に辿りつくのか。一考すれば、「知覚する自我」は「知覚される純粹自我」に追いつくことはできない。なぜなら、純粹自我が自ら

を対象化するとき、「知覚する純粹自我」はずでに対象化された自我からは距離を置いてしまっているからである。もともとは同一である自我が分裂を超えて、どのように同一性を取り戻すのか。

二、一の間いとおそらくはその問題性において重複しているが、純粹自我の匿名性について。純粹自我は「純粹主観は生成することも消滅することもないが、それにもかかわらず、独自の仕方で《登場》し、そして再び《退場》する」(VI03)という性格を持つと言われるが、自我が退場するということはどういうことなのか。自我が退場しているとき、それに代わって何か他の自我が機能しているのだろうか。

二、自我の取り戻しを可能にする

現象学的エポケー(判断停止)について

フッサールは「純粹自我の本質には、それ自体が何であり、どのように機能するかということ把握すること、それによって、それ自体を対象化しようことが属している」(VI01)と述べている。知覚する、作用する主体としての純粹自我は、どのようにして知覚される純粹自我との同一性を取り戻すのだろうか。それを可能にすると考えられるのが

現象学的エポケーと呼ばれる一種の判断停止作用である。エポケーによつて、「定立は《作用の外に置かれ》、括弧に入れられ、その定立は、《括弧に入れられた定立》という変容へと変化する」(III 99)。エポケーによつて経験世界が遮断され、同時に自我は超越的物理的な時間から解放され、経験的世界から独立した意識野が形成される。物理的時間のうちにあるのは絶対に不可能な自我の同一化は、自我の経験世界からの切り離しによつて実現する。

ここでそのエポケーに関して生じる素料な疑問は、現象学的エポケーを遂行する自我の定位する場所と遮断の完全性についてである。エポケーを遂行する主体である純粹自我そのものが経験的世界においてあり、感覺的刺激を受け続けているとするなら、まったくエポケーは不可能ではないのか。すなわち、エポケーによつても自我それ自体は取り戻せないのではないか。フッサールによれば、自我が世界を意識し、テーマ化することによつて世界の内容は「エポケーの故意の変容」(XXX IV,484)を受けてはいるものの、「自我自体を」テーマ化していな^ら」(XXX IV,487)ので、機能の主体としての自我は依然として謎めいたものとして残されることになる。意識野の時間としての内的時間は物理的時間に拘束されない時間として、まったく任意の、自由な時間なのだろうか。

三、現象学的還元と、超越論的自我について

エポケーによつて可能になるのが内的な時間意識である。「時間的に現出する統一体として、意識流に内属する時間の呈示形式」(ibid.)によつて「意識流の統一」(XIX/1,369)が構成されるが、その意識流には、「知覚に本質的に結びつけられた過去把持」が「現象学的内実還元され」(XIX/1,368)て含まれている。反省において、現象学的所与は「再生産的に」(ibid.)構成されるのである。ところで、反省される対象には「知覚される純粹自我」も含まれているはずである。そもそも反省される対象としての現象学的所与は「知覚される純粹自我」に与えられているのだろうか。それとも、経験する自我である経験的自我に与えられているのだろうか。Kwan-Sung Choは「純粹自我は超越論的現象学的還元によつて明るみに出される」と述べている。Choによれば、「超越論的—現象学的反省において、我々は自己意識に立ち返るものとして自らに立ち返り、それを純粹自我として統握する」¹¹。では、自我は純粹自我として把握される以前は経験的自我としてあったということになるのだろうか。経験的自我と「知覚される純粹自我」はともに反省される対象としてあるという意味においては同義であり、その意味で「知覚する純粹自我」による反省作用が生起する以前の自我は経験的自我であ

り、また「知覚される純粹自我」でもあるはずである。Choの論に、フッサールの「現象学的に還元された自我は、・・・単純にその諸体験自身の結合統一と同一的である」(XXV(1363))という言を合わせて考えれば、エポケー以前は自我は経験的であるとともに純粹自我でもあり、エポケーによって還元されるるとき、還元された自我として、すなわち純粹自我として明確化されるように思われる。エポケー以前の自我は「知覚される純粹自我」として、また経験的的自我として定立されるはずである。

エポケーによって、自我は「知覚される純粹自我」として「知覚する純粹自我」によって辿りつくことのできるものとなる。そこで生じる疑問は、もし知覚する純粹自我が対象としての純粹自我と同一化されるなら、少なくともその間は純粹自我は作用を停止してしまっているのだからかという問いである。それとも、二つの純粹自我が同一化されるとき、また新たに自我が働き始めるのだろうか。

現象学的エポケーによって開かれる、外的世界からは隔絶された絶対的意識の領域が、超越論的自我の領域である。超越論的的自我については、『イデーナー』から十年後に執筆された『第一哲学』(1923/24)で、「全体の世界認知の主観として、認知された世界には属していない」(VIII,75)自我であり、その領域は「いわば、世界から純粹に切り離される存

在領域」(VIII,76)として定立される。現象学的還元を遂行するのは、この超越論的主観性に他ならない(Vgl. VIII,80)。「必然的で確実な、そして究極的判断の基盤としての我思う ego cogito」(I,58)としてある超越論的主観性にとつて、具体的な生活の場所である周辺世界は自由に処理しうる「たんなる存在現象」(I,59)である。反省的注視の対象である所与は私の現象であるがゆえに、たとえば過去に経験されたものも「それ自体あるがままのものとして」(Ibid.)把握されるものとなる。「超越論的自我は、それがつねに世界経験する自我であるかぎり、いつも既に(私の、超越論的還元によって監督された自我として)、すべての段階で時間化し、先に進んで時間化する自我である」(XXX IV,300)という性格をもつ。この自我の働きによって過去把持されていたものは現前化される。超越論的主観性は「志向的構成」によって全時間性を自らのうちに担うのである。しかし、超越論的自我がたとえ根源的に機能する自我でありえても、その自我自体、機能している間は匿名的であり後からの反省によってしか取り戻すことができないのではないか。超越論的自我が純粹自我と同様にまた対象化される自我であるということは、「超越論的自我はすでに構成された形成物であり、かっこ入れされたものとしてある」(XXX IV,300)と書われていることから明らかであるように思われる。Nan-In Lee は、「超越論的自我

は現象学的還元によって経験されうる」と言う⁽¹⁵⁾。現象学的還元を遂行するはずの自我がその当の還元において経験されるということはどういうことなのか。フッサールが超越論的統覚と名づけている、この超越論的な自己経験において超越論的自我がまた対象化されるものであるとするなら、純粹自我において問われた問いは、また超越論的自我についての問いでもある。

四、純粹自我と超越論的自我の関係について

作用を遂行する根源的な自我は純粹自我なのか、それとも超越論的自我なのか。そもそもエポケーによって初めて可能になる超越論的自我と、経験的領域との関係において機能している純粹自我はどのような関係にあるのか。

先述したが、純粹自我は体験の一部分としてあるわけではないので遮断されることはない。たとえ現象学的エポケーを遂行したにしても「作用の《純粹》主体は削除されることができない」(III,179)。「イデーンII」では、「あらゆる志向性の中心としての純粹自我は、その志向性をもってまさに自我や人間や人格を構成することをも遂行している」(VI,108)と、純粹自我と実在的な環境世界のつながりが直截に語られている。「リアルな自我は、実在一般と同様にたんなる志向的統

一体である」(Ibid.)のに対して、機能の主観である純粹自我は「包括する統覚の中核的な内実」(VI,110)である。純粹自我とエポケーのかかわりについては先述したが、先にも引用した箇所を再度引用して、その性格をさらに確認するなら、「現象学的エポケーを軽率に行う代わりに体系的な自己省察において、純粹エゴとして、……」(I,116; 傍線筆者)という記述から、純粹自我は現象学的エポケーの遂行とはかかわりなく機能する自我として定立されるところと考えられる。純粹自我は経験的世界のうちにあるが、経験的自我とは違つて作動している自我を対象化しうる自我として定立される。それに対して、超越論的自我は自我自体を世界から隔絶したものと定立し、自我そのものの対象化を可能にする。

しかし、その違いが厳密な意味では認められても、たとえば「われわれは純粹自我、あるいは超越論的自我から、つねに正確に直観的な所与に従いつつ、リアルな心的主観ないしは心を区別する」(VI,120)という記述において、純粹自我と超越論的自我が並立されていることなどからすれば、フッサールはつまるどころは両者をあまり判明には区別していなかったのではないかという推論が成り立つ。

フッサールは「第一哲学とは方法一般についての学」(VIII,249)であると述べながら、「最も崇高で、最も純粹で、

絶對的な理解性において光を当てられた論理は純粹主観性の「卓越した」形成のうちで動く」(VII.250)と純粹自我と論理性のかかわりについて言及している。作用する純粹自我については、もともと「開陳される内容はまったく持たず、…」のようなそのつどの体験性質、体験様態のなかで体験する自我であるのか」(III.179f)ということが問われているのである。また、超越論的自我に関しては、「すべては究極的には含意によって、超越論的主観性の原流れ *Ursprünge* において生成する能作である」(XXX IV.173)と述べられているように、体験流とのかかわりにその本来的役割があるが、それが内在的時間形式を持ち、思惟する「存在者の形式において」(XXX IV.175)所与を定立するのであるとすれば、純粹自我と超越論的自我は、ともに純粹な形式をもって所与を把握する(作動する)という点で類似性をもつのである。

五、「現象学的還元」についての問い

現象学的エポケーという操作によって、私の自我は経験的世界から隔絶される。しかし、その間、私の超越論的自我は、たとえば身体的な感覚的刺激からも遮断されてしまうのだろうか。

『第一哲学』で、フッサールは、

「生きた現在において、私は、共在において、二重化された自我と二重化された自我作用をもつ。すなわち、今、その家を継続的に観察している自我であり、作用を遂行している自我である。すなわち、私は内的に《私はこの家を継続的に観察した》という状態にある。そして、場合によっては、それは、私はその家を観察したという形式で言明される。なぜなら、当然のことながら、この単純な命題は反省している自我の命題であるからであり、そこで言明されている自我は反省的に把握された自我だからである」(VII.89)

と述べている。自我は外的対象を知覚しつつ、その対象について反省している。外的世界への知覚と内的な反省作用が間断なく交代しているとすれば、完全な現象学的還元は不可能ではないのか。

『第一哲学』でフッサールは、現象学的エポケーに対して「普遍のエポケー」という概念を打ち出しているが、そのエポケーによって私に妥当する凡てが禁止されると言う(Vgl. VIII.143)。そして、それと結びついて普遍的反省があると言え(Vgl. VIII.155)。普遍のエポケーが可能にすることは、経験的世界を含めて、あらゆる領域からの自我の存在の

括弧入れである。もし「現在」において物理的（超越的）現在と反省作用の原点である内的現在という二重性があるとするなら、その非両立性は「普遍のエポケー」によって内的現在へと収斂されるかもしれない。しかし、たとえ、そうした収斂が可能であるとしても、普遍のエポケーによって作用している自我が作用しているそのときに自我に現われてくるわけではない。両者は両立することなく、「反省を遂行している自我は明らかに《自らを忘却している自我 selbstvergessenes Ich》とごう様態におごごまぬ」(VIII,89)。

フッサールは現象学的エポケーが遂行され、もし日常的な「自我—人間」も遮断されたら、作用体験のみが残ると述べている (Vgl. III, 179)。そうした論は普遍のエポケーについても妥当すると思われるが、自我が作用を遂行している間、作用自体は対象化されていない。その対象化のためには、その反省を必要とし、そのための時間化を必要とする。作用が現在の捉えられない限り、作用の対象である所与も現在におけるものではない。「それは現在であった。Es war Gegenwart」(XXX IV,358)と言われるように、過去形という時制においてしか捉えられない。すなわち、「私の今において、私に對して、過ぎ去った事象的現在として」(ibid.)しか把握されない。では、どうすれば作用は生き生きと捉えられるのか。現象学的還元によつてもたらされた確実性がいつも新たな

作用によつて侵食されていることは、「確実性の所持と、作用のうちにあつてこそ確実性が現今の確実性であるその作用は区別される」(XXX IV,353)という記述から理解される。自我の「作用」は中断されることとはなく、それは、つまるところ、現象学的還元との両立の難しさを示しているように思えてならない。

結語

「純粹自我」は、とりわけて『イデーニー』における「現象学的エポケー」とともに明確化された概念である。純粹自我は「作用の〈純粹〉主体」(III,179)としてあり、その性格は何か「に向けられてある Gerichtetsein-auf」(III,75)このうちにある。それゆえ、純粹自我は「諸体験そのものの実的部分あるいは契機」(III,123)とはなりえない。しかし、純粹自我が決してエポケーによつてのみ可能になる自我ではないことは、それが世界とのかかわりのなかで経験している自我や他者への自己移入 Einführung とかかわっているところから明らかである (Vgl. IV,109ff.)。純粹自我は、作用しているそのときは、経験的自我、ともにいる人々の現出を経験しているのである。それに対して、エポケーによつて初めて呈示される自我が超越論的自我である。その意味で二つの

自我はその性格を異にする。しかし、フッサールがとりたててその区別を判明に行っていないのは、兩者ともに経験的世界から一線を画し、対象を構成し、意味づけする主体として性格づけられているからに他ならないように思われる。『イデーナー』で、「純粹自我が、自らの意味付与に従いつつ思念した対象へ眼差しを向けていること」(III,202)と述べられるところの自我と、『第一哲学』で超越論的自我の機能が「私の超越論的主観性は私の現実的で可能な意識とともに、その志向性において全てを含む」(VIII,242)と言われるところの自我は、ともにノエシスの作用の主体としてある。フッサールは「現象学者になろうとする者は、……現象学的還元を行い、つまり、あらゆる体系的エポケーを行い、それによって、すべての世界的なものには純粹主観性へと持ち上げられ、超越論的に精神化される」(VIII,123)と述べているが、この場合の純粹主観性というのは、超越論的自我に他ならぬであろう。世界にある対象は、純粹自我の対象であり、かつ超越論的自我の対象である。

純粹自我、超越論的自我は経験的世界との連関において機能する。超越論的自我は内的な時間構成にかかわる自我であるが、その内的であることと経験的世界の関係はどのように考えられるのだろうか。自我はエポケーによって外的世界を遮断しながら、外的世界の刺激を受け、同時に内的な反省を

遂行しているのだろうか。刺激―反省の関係が続いているかぎり、対象構成は完結しないのではないか。C_{no}は身体的自我と純粹自我は同一であると述べる。なぜなら、純粹自我は自然の態度においては身体的自我であり、その間の差異は態度変更でしかないと言うのである。純粹自我は「注意する連続の流出点」であり、身体的自我は「方向性の連続の絶対的ゼロ点」である。C_{no}の理論は、自我が経験的な側面を欠いては十全ではないことを示している。フッサールは、「もし身体がなければ、感性的に経験された身体は超越論的な仮象である」(VIII,73f.)と言う。純粹自我、超越論的自我によって把握された感覚素材も、経験的世界とかかわりを持つことによってのみ妥当性と根拠を持つのである。それゆえ、私たちは、意識野においてのみ作動するものとしての純粹自我、超越論的自我によって世界経験が完成すると結論するわけにはいかない。

実は、フッサールは、純粹自我、超越論的自我のほかに、「先―自我 (Vor-Ich)」という自我概念を打ち出している。先―自我は本能にかかわる自我としてあり、その意味で身体や経験的世界とかかわりを持つと考えられる。それによって、経験される事象へとなお近づくことが期待されるのではないか。

ところで、生きた現在においては、「自我は〔機能する〕

自我として匿名的にあれこれの対象的なものに向けられてい
る」(XXX IV 298)と言われるが、初めにも提起した自我の匿
名性の問題についてはこの小論では十分に論じられていな
い。知覚する自我とはいったい何なのかという問いは、実は
現象学の根本的問題として容易に論じられる問題ではない。
それは作用そのものが反省によってしか把握されないという
限界状況に起因している。自我は自我自体を、あるいは作用
の対象を内的に、時間的に後からしか捉えられない。その問
題について、とりあえずここではフッサール後期に、「衝動
的志向性 (Triebintentionalität)」という概念が出されている
ことに着目したい。衝動的志向性について、フッサールは、
「すべての原初の現在を立ちとどまる時間化として統一的に
形成し、具体的に現在から現在へと、すべての内容が衝動充
実の内容であり、そして時間以前に意図されていて、……
というようにどんどん続ける」(XV 595) とうな普遍的、衝動
的志向性が前提されてはならないかと自問している。事象を
ありのままに捉えるということは、生きた現在をどう捉える
かという問いでもあるが、衝動的志向性によって自我の作用
が働いているときにその作用を把握することが可能に
なるのだろうか。フッサールが「……心的存在と心的生の
客観化と世界客観化の相を解するために、私自身を超越論的
自我として、どのように私が現実的に自らに対して超越論的

態度の原初への《原現象》であるのか、まずは自ら妥当性と
してその遊戯へと置かれるような、全ての諸妥当性の原起源
であるのかというように受けとらなければならぬし、また
テーマ化されなければならない」(XXX IV 299)と述べている
のには、現象学者としての自我が「今」と向き合うにあたつ
ての困難と決意が透けて見える。

「今」にあつては、身体の時間と純粹自我の時間が重なつ
ている。であるとすれば、知覚をそのままに捉える作業には
先述した先ー自我も関わっているのではないかと想像され
る。自我を身体とのかかわりという観点から考察することを
今後の課題としたい。

注

- (1) 『論理学研究』Logische Untersuchungen は Edmund Husserl Gesamte Werke (Husserliana) 第XIX巻に於たる。
- (2) 以下、Husserlianaからの引用は巻数と頁数のみ記す。
- (3) 「イデー」とは「純粹現象学と現象学的哲学のためのイデー」の略で、「イデー」は Husserliana, Bd.III に於たる。
- (4) 「イデーII」は Husserliana, Bd.IV に於たる。
- (5) この純粹自我についての性格づけは、後の『第一哲学』で「もし私が《人間ー自我》をも括弧に入れるなら、それでも後から認知しうることは、私は純粹自我として《人間ー自我》に含まれているということであり、《人間ー自我》において抹消されないということである」(III 413)と定立されていることをみれば、フッサール全期にわたってほとんど変化がないことが分かる。純粹自我は

「我思う」という現象の主体」(VII,413)である。

(6) 「デカルト的省察」は *Husserliana*, Bd. I に当たる。

(7) 「イデーニー」は「デカルト的省察」はそれぞれ一九一三年、一九三一年に執筆されている。

(8) 現象学的還元によつて、「全時間性において」(XXX IV, Zur phänomenologischen Reduktion (現象学的還元について), 485) 現出するもの、すなわち、過去把持、また未来予持されているものは、「現在」において現出する。すなわち、「私は世界現象をエポケーによつて把握する」(XXX IV, 486)。

(9) 「エポケーのうちで、私はすべての構成要素、含まれたものとともに全体を現象として変容した」(XXX IV, 483) と述べられているように、エポケーによつて過去把持されていた所とは、未来予持されているものは現在のなものとして変容される。

(10) Kwan-Sung Cho, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1990, S.214

(11) *Ibid.*, S.67

(12) 本小論で引用しているカール・シュエーマン版の「イデーニー」には見当たらないが、ヴァルター・ビーメルを底本にした渡辺二郎訳「イデーニー」(みすず書房、東京、一九七九)では「エポケーによつて全く初めて開示されるものは、絶対的存在領域、すなわち、絶対的もしくは「超越論的」主観性という絶対的存在領域なのである。そして、「後年に挿入された文章のこの前後に、……」(三六九頁)という翻訳者註解が付されている。このことから、「イデーニー」を執筆していた時期にフッサールは「超越論的自我」の概念をまだ明確には抱いていなかったことが推測される。

(13) 『第一哲学』は *Husserliana*, Bd. VII, VIII に当たる。

(14) 知覚する自我が知覚される自我を知覚しているとき、すなわち両

者が同一化しているとき、その自我に眼差しを向けているのは誰なのか。そうした問いはフッサール現象学のみかでの「生きた現在」にまつわる問題として、K・ヘルトによつて論じられている (Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, M. Nijhoff, 1966)。それはつねに現在形として作用する作用そのものを問う問いでもある。

(15) NAM-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Netherlands, 1993, S.215

(16) Lee によれば、超越論的自我には客観化を免れる契機があつて、それは現象学的還元によつてしか経験されない (Vgl. *Ibid.*, S.215)。また超越論的自我と称されるものが定立されていなかった「イデーニー」では、「体験流が純粹自我に必然的に関係づけられて」(III, 168) あり、また、「体験流が同一の純粹自我によるもろもろのロギタチオの自由な遂行の領域である」(*Ibid.*)と云われるように、純粹自我が体験流と密接に結びつけられていて、またテーマとなつている対象の統一に関して、それと関連する想起など時間のなかで与えられる所とも「純粹自我の《所有物》」(VI, 119) として構成される、とされていた。

(18) 超越論的自我は経験的世界とは切り離されることは本論で述べた。では、超越論的自我はリアルな世界の対象をいかにして所与とするのだろうか。超越論的自我を「空虚なものととして呈示されたところのものであつた。具体的内実としての所与を求め方法は、現象学では身体とそれによるキネステーズ的運動に求められる。それに関して、超越論的自我は「超越論的存在はそれ自体において完全に閉じられてはいるものの、それでも世俗的な経験の本来的意味によつて、したがって、超越論的自我において遂行される能作によつて、身体を生気づけることと関連して把握される」(VIII, 76f.) と述べられるように身体存在との関わりにおいて性格づけられている。超越論的自我は、純粹自我と同様に一貫

して純粋な自我ではあるが、フッサール後期では、デカルト的
として批判された内容空虚な超越論的還元を超えて、生活世界と
かわりながら、心理学的還元などという方法によって対象を内
容豊かに把握するものとして捉えられるようになる。超越論的自
我の性格がフッサール自身によって変えられていることが、それ
と純粋自我の関係を結局曖昧にしているように思えてならない。

(19) Vgl. Cho, 前掲書, S.39

(20) *ibid.*, S.71

(21) *ibid.*