

小林秀雄「無常といふ事」の現象学的認識論

——「思ひ出」される歴史と「純粹自我」

有田和臣

序

一 判断停止（エポケー）と純粹自我

二 人間になりつゝある動物

三 「思ひ出」される歴史

結

小林秀雄の文章がエトムント・フッサールの著作から受けた影響の痕跡を検討する。具体的には、昭和十年代後半以降の小林の批評傾向を代表する作品の一つである「無常といふ事」（一九四二年）中の、「人間になりつゝある一種の動物」、「思ひ出」される歴史、「生きてゐる證據だけが充満」する時間、といった文言と、エトムント・フッサールの著作『デカルト的省察』（一九三二年）、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九三六年）等の記述とを照合し、前者が後者の影響下に書かれたであろう事実を例証する。それによって、戦前から戦後にかけての小林が見せた、日本の古典や古典的思想家への傾倒の背後に、フッサールが歴史に対してもった現象学的視線の受容があった事実を裏づけたい。さらにそれを、一見、独断的あるいは主観主義的な立場をとったかにも見える小林の批評文の背後に、ヨーロッパ発祥の近代知に対置される、新たな客観主義ともいふべき認識論への追究姿勢があった事実を裏づける事例の一端としたい。

序

小林秀雄の批評作品と西欧思想との関係については早くから指摘があるが、多くの場合、検討されてきたのはヴァレリーやベルクソンらフランス系思想家たちとの呼応関係だった。確かにそれらとの呼応関係は十分に認められるものの、小林の批評姿勢を決定づけた要素群を、整合的に統合して説明づけ得るまでには至っていないように思う。

これまで論者は、小林がその批評思想の核心部分を形成した際の源泉として、フランス系よりもドイツ系の哲学思想があること、具体的には、まずルドルフ・シュタイナーの哲学者としての初期著作、およびそこから派生すると考えられる西田幾多郎の認識論²、和辻哲郎の生命主義的なニーチェ論、さらにエトムント・フッサールの現象学的観点からの著作があることを指摘してきた。これらの思想家たちは同質の立脚点を共有する思想圏を形成しており、そこに見られる概念、用語、表現は、初期から晩年に至るまでの小林の著作に取り入れられた痕跡が確認され、使用された文脈・用法においても同じ方向性を示している。

ドイツ系哲学思想（およびそれと親近性の高い京都学派周辺）と小林との関係についても先行する指摘は散見されるものの³、具体的な影響関係の論証は、ほぼされていない

状況が続いていた。そこで、和辻哲郎『ニーチェ研究⁴』の文言の多くを小林秀雄のとりわけ初期批評に見られる文言が踏襲している事実の指摘を始めとして、和辻のこの著作が属していたと思われる大正生命主義思潮、およびやはりそこに属すると考えられる西田幾多郎の哲学思想、両者の源流としての初期ルドルフ・シュタイナーの認識論、さらにその思想圏に属すると考えられる現象学者フッサールとの影響関係の検討を行ってきた。

これらにより、自然科学的発想を核とするヨーロッパ近代の行き詰まり（認識がいかに客観世界の真実をとらえ得るかという問題の解明についての混迷）を指摘するとともにその打開を図ってきた、⁵「新たな客観主義」（すべての認識の起点を「我」の主観的知覚に置きながら、それが「客観」的な世界像を構成し得る理由と様態の解明をめざすもの）とも言うべき思潮流との影響関係が浮かび上がってきたように思う。小林秀雄はそのような思潮流を源流としながら、批評家の立場から近代ヨーロッパ主義の打開を図ろうとしており、それが小林に、一見主観偏重とも見える批評スタイルをとらせていたと考えられる。こうした事実を、今後とも資料実証的な手順により明らかにしていきたいと考えている。本稿では主としてフッサールとの影響関係を検討する。

昭和十年代後半以降の小林の批評作品群には、近代的学問の客観主義を批判しつつ、日本の古典や古典的思想家の学究姿勢を理想視したものが多くみられる。それらはとくにフッサールによる現象学的発想を照合することによって、時として謎めいた表現となる文言の背後に、整合的な認識論の姿勢が一貫している事実を理解しやすくなる。その姿勢をフッサールの言い方にならって言うならば、一言でいえば、「通俗」的な（いわゆる「学問」的な、または「自然科学的」な）客観主義ではない、「徹底」した客観主義を根底に持つ認識論の追究だった。

フッサールは、認識の客観性という問題を突き詰めて考えた場合、いわば何が究極の「客観」なのか、という問題の立て方をした。その思考経路は、『ゲーテ的世界観の認識論要綱』（一八八六年）⁵に代表される初期シユタイナーが、ゲーテの思想を評しながら、通俗的客観主義を論難しつつ真の客観主義（今日のいわゆる「客観主義」とはかなり様相を異にする）を見出した発想と、ほぼ同じアウトラインを示している。論者前稿⁶ではその一端を例示し、影響関係を検討したが、詳細な言及はまた別稿に譲りたい。

同じくシユタイナーから大きな影響を受けたと考えられる西田幾多郎とも交流のあったフッサールは、従来考えられてきた以上に、その西田と認識論的姿勢やそれを説明す

る際の用語の選択やその用法において、類同性・相同性をもっている。両者に共通する源泉としてルドルフ・シユタイナーという（後年の神秘思想家としてではなく初期の哲学思想家としての）存在を措定することによって、それらの類同性・相同性は整合的に説明し得るし、難解で知られる両者の思想の骨子への理解を深めることもできる。そして小林秀雄の文章には、それぞれからの直接の影響の跡が確認されるのである（論者前稿を参照されたい）。

これらは、単なる同時代性によっては説明できない。シユタイナー、西田、フッサールらが核とする認識論モデルは思想上できわめてユニークであり（ニーチェや和辻『ニイチェ研究』もその圈内に含め得る）、同時代であっても、同質のものはこの圏外にいる他の思想家には見られない。

このシユタイナー思想圏の核心をなす認識論モデルも、もちろんある時代性に対する姿勢として生まれたものではあるが、ただ同時代だからという理由で相互に類同性をもったとは考えられないほど他から際立っている。だからこの圏内の思想家どうしの影響関係の探索が（それはまだ広く認められているとはいえず、解明のまったくの途上にある）、特質ある思想の正当な評価批判のために重要な意味をもつと考えられる。

ここでは小林とフッサールとの関係に焦点を当てて検討を進める。

一 判断停止（エポケー）と純粹自我

昭和十年代後半以降に、小林秀雄が現象学者エドムント・フッサールの著作からの影響を鮮明にし始めた事實は、いくつかの事例とともに前稿で検討した。フッサールの言い回しは難解で知られ、その解釈について諸説紛糾するような局面も見られる。しかし西欧を起源とする近代知の陥穽、とりわけその自然科学的客観主義に偏したあり方に警鐘を鳴らしながら、「我」の主観的意識体験をすべての認識の起点とするいわば、⁹「新たな客観主義」を標榜する姿勢は、「現象学的還元」の立場を鮮明にした著作『イデー』（一九一三年）以降、一貫している。

たとえばフッサールの生前に刊行された最後の名著であり、晩年の代表作ともされているのが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九三六年、以下『危機』と略記する）であり、原書タイトル『Die Krisis Der europätschen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie』を直訳すれば「ヨーロッパの学問（科学）の危機と超越論的現象学——現象学的哲学への一つのみちびき」となる。

「Wissenschaften」（なづ）「Wissenschaft」は、「学問」または「科学」と訳することができる（訳書中では、文脈に応じて「学」「学問」「科学」と訳し分けられている）。

フッサールは、三部構成をとる『危機』の第一部で「ヨーロッパ」のいわゆる客観主義的「学問の危機」を指摘し、第二部で「近代における物理学的客観主義と超越論的主観主義との対立」の様相を説明しつつ後者に依拠する立場を表明している。さらに第三部では、いわゆる自然科学の一分野である「心理学」に対して、そこから「現象学的超越論的哲学へいたる道」をとるべきだと主張する。付言すれば、訳者木田元による解説は、フッサールのこれ以前の著作との主な違いは、とくにヨーロッパ系学問の「歴史考察の方法」について積極的な記述がある点だと指摘している。¹⁰フッサールのそれまでの思索過程の集大成と云ってよい内容になっていることが、全体構成からも見て取れる。

これまでに繰り返し示してきたように、批評家としての出発期の小林がすでに、多くの発想や、用語、表現において影響を受けていたのが、初期シュタイナーによる反自然科学的認識論、およびシュタイナーによるニーチェ論を踏まえたと思われる（少なくとも内容は酷似している）和辻哲郎『ニーチェ研究』（一九一三年）、さらにシュタイ

ナー・モデルの認識論を説いたと見られる（少なくとも内容は『ゲーテの世界観の認識論要綱』と酷似している）西田幾多郎『善の研究』（一九一一年）とそれ以降の著作である。そして昭和十年代後半頃には、新たにフッサールからの強い影響を見せ始める。それが、いわゆる客観主義的な学問としての歴史学や心理学に対する批判的姿勢として表出されていると考えられる（フッサールはとくに『危機』において心理学批判を行い、また歴史学への批判的言及を行っている¹¹）。そうした傾向の典型が、戦後の『本居宣長』（一九七七年）執筆につながっていくと思われる、日本の古典作品や古典的思想家たちを題材とするエッセイ群である。

この時期（およそ昭和十年代後半）より、小林秀雄は日本の古典芸能、古典文学等への傾倒を見せ始める。口火を切ったのが、「當麻」¹²、「無常といふ事」¹³といった、戦後の発刊となる単行本『無常といふ事』¹⁴におさめられたエッセイ群だった。収録された長短六篇の古典論のうち、単行本の書名に選ばれたのが「無常といふ事」と題される作品である。

この作品の題材とされている「一言芳談抄」は鎌倉後期の作といわれる編者不明の書で、浄土各流の法語を集めたものである。小林は比叡山を訪れた際、この法語の一節を

極めて鮮明に「思い出し、それが「心に滲みわたった」体験を語る。さらにその際「自分を動かした美しさ」に思いをはせながら、「歴史の新しい見方とか新しい解釈とかいふ思想」に惑わされず、「上手に思ひ出す事」こそが肝要だという、自己の歴史観を開陳するに至る。

こうした、一見学問的とは言い難い言述が様々に議論を生みながらも、小林作品は影響力をもち、読み継がれてきた。しかし単なる従来の学問的姿勢に対する逆説的な姿勢（そうしたものならば同時代にもあふれていた）が、継続的な影響力の要因となつているとは考え難く、それらの文言が何らかの具体的な「出典」を踏まえている可能性を想定するほうが自然であるように思われる。そうした、作品にいわば埋め込まれている思想文脈の探索の試みとして、ここではとくに「無常といふ事」に見られるいくつかの言明を俎上に載せて、検討を試みる。

作品中に、小林が川端康成に語った言葉として、次ような文言がある。

「生きてゐる人間などといふものは、どうも仕方のない代物だ。何を考へてゐるのやら、何を言ひ出すのやら、仕出來すのやら、自分の事にせよ他人事にせよ、解つた例があつたのか。鑑賞にも観察にも堪へない。其處に行くと死んでしまつた人間といふものは大した

ものだ。何故、あゝはつきりとしつかりとして来るんだらう。まさに人間の形をしてゐるよ。してみると、生きてゐる人間とは、人間になりつゝある一種の動物かな¹⁵

一見やや奇異な右の言明には、小林の主観的または一種独断的な態度を読み取られる場合もあり、論議の的となつてきた箇所の一つである。とりわけ「人間になりつゝある一種の動物」という文言は理解に苦しむところだろう。小林はこの風変わりな概念を、どのように形成したのだろうか。何らかの、先行する文言があるのではないだろうか。

実際のところ、それを説明づけ得る文言を、たとえば『危機』のうちに見出すことができる。そしてそれらは、小林が言おうとしている趣旨と、同じ文脈を共有していると判断することもできる(次節に事例を示す)。

『危機』の一部を見る前に、前提となるフッサールの思考手順を確認しておきたい。フッサールはまず、あらかじめ普遍的客観世界が独自に存在しそれを人間の認識が探り当てていくという、従来の発想を保留する。

フッサールは、そうした無反省な自然的態度をとりつづけることをやめ、おのれの意識体験を単なる世界内部の一事実と見る見方を停止した。そしてむしろ逆に意識を、そうした客観的世界の想定や、それとともに

世界内部の存在者のさまざまな存在意味が形成される絶対的な場として、つまり「純粹意識」として見るように見方を転換し——この転換の操作が「現象学的還元」と呼ばれる——そこに多様な意味形成体が成立する次第を分析的に記述しようとする¹⁷。

つまり「意識体験」が、実はすべての認識や体験の起点であり、これ以外に「我」(自我)が現実世界を知覚する経路はありえない。そして「意識体験」の働きのうちで「我」にとつての現実世界の像が形成されるのだから、「認識」のシステムの解明を目指すならば、「意識体験」に照準を当てて、そうした「意味形成」の働きを検討するところから開始するべきである。「客観的世界」はこの働きの結果として「想定」されたものに過ぎないのだから、そこに基準を置くのは本末転倒なのである。このように独立した客観世界の存在を前提とする考え方を停止する意識操作を指して、フッサールは「エポケー(判断停止)」と呼び、すべての事象の生起の根源を「意識体験」のうちに求め探る姿勢を「現象学的還元」と呼んだ。

こうした姿勢で観察される「我」の「意識体験」の様態が、「純粹意識」、「純粹自我」等と呼ばれる。それがすべての認識や経験の起点となるという意味で、シュタイナーおよび西田幾多郎の言う「純粹経験」(何の先入観も意図

的操作もなく、ただ意識に体験される知覚のありさまそのもの)の概念とほぼ重なりあっている。

フッサールは次のように言う。

現象学的エポケーを遂行してみるとしよう。つまり、自然的定立の全世界と同じく「自我、すなわち人間」も、遮断されたとしてみよう。そうすれば、あとに残るものは、その固有な本質を具えた、純粋な作用体験であろう。

「エポケー」(判断停止)とは、すべての存在の眞実性・客観性をいったん保留し、「人間」や「自我」といった概念でとらえられているものの存在までも疑ってみることにより、何が確実なものとして残されるかを観察する態度である。すると、自分が知覚している意識体験のありさまそのもののみが、自分が確実に確かめられる純粋な対象だと判明するはずだとフッサールは言う。

その際しかし私はまた、次の点をも理解する。すなわち、一方ではたしかに、作用体験を純粋に捉えず人間的作用体験と捉えてかかると、現存在定立のことは暫く度外視するとしても、その際必ずしも共に関与してはいるはずではないような種々雑多のものが入り込んできてしまうということ。しかし他方では、いかなる遮断によっても、コギトという形式は廃棄されることができ

ず、したがって作用の「純粋」主体は抹殺されることができないということ。これである¹⁸。

われわれの通常の自然的態度がそうであるように、「人間」的な、すなわち通常の間がその存在を素朴に信じている普遍的客観的な世界を前提とし、そこを基準に意識体験をとらえようとすると、純粋な知覚体験以外の種々雑多な要素(先入観)が、意識に混入してしまう。しかし、「我」が何かを知覚しているその「作用体験」自体は、どのようなとらえ方をしようと、無いものと考えられることではない。つまり「何かを経験する、何かの働きを受ける」ような場合に知覚される意識体験は、「自我」という「場」で生起している作用であり、しかも「この自我は、純粋な自我であって、その自我には、いかなる還元(判断中止)も何か手出しをしたりすることはできないのである¹⁹」と言える。

すべての存在の眞実性を保留したとしても、この自我のうちの意識体験の作用、「我」がそのような知覚体験をしているという事実そのものは疑うことはできない。だからここが認識論の起点となるべき地点であり、このような検討を経て捉えられた「我」が「純粋自我」である、と続けられる。こうして「純粋自我」は、何かを知覚する際の「極」、すなわち観測地点となるような場所であり作用で

あると、位置づけられる。

二 人間になりつゝある動物

以上を踏まえて、『危機』の次の記述を見てみたい。この部分でフッサールは、『われわれすべて』としての相互主観性がわたしから出発して構成される、いな、わたしの『うち』で構成されるという問題²⁰を検討している。つまり、それぞれの人間がそれぞれの自我をもっている中で、どうやってそれぞれにとつての現実世界、世界像が相互に一致し得るのかという問題を論じている箇所である（結局のところ「他者」像についても、客観的な様態があらかじめあるわけではなく、相互一致を目指しつつも基本的にはみずからの自我主観を基盤として構成するほかない）。

〔自我という〕極をもった体系としての世界を、したがってまた共同生活の志向的形成体としての世界を、共同化することによって構成しつつあるわれわれとほいつたいなものなのか、という問いである。このわれわれを「われわれ人間」と言うことができるであろうか。自然的・客観的意味での人間、すなわち世界に属する実在としての人間と言うことができるであろうか。こうした実在は、それ自身「現象」ではないのだろうか。²¹

他者の自我と、同じ現実世界を共有し、一つの共通する世界像を「構成」しつくりあげようとしている、「われわれ」を、「われわれ人間」というとらえ方をすること、つまり「自然的・客観的」に存在しているとわれわれが通常とらえているような意味での「人間、すなわち世界に属する実在」としてとらえるのは適切ではないと言う。「判断中止」によって、つまり「現象学的還元」を経てとらえられるような「われわれ」、すなわちそれぞれの自我は、素朴にあらかじめ存在する実在のイメージであってはならない。それらは、一つの「現象」として観察される対象になつたはずである。言葉を替えて言えば、次のようなことである。

超越論的主観、すなわち世界構成のために作動し、つゝある主観は、人間なのであるか。判断中止は、人間をもやはり「現象」にしてしまったのだから、判断中止をおこなっている哲学者は自分をも、また他人をも、素朴にそのまま人間として妥当させるのではなく、まさしく「現象」として、つまり超越論的な遡行的問いの極としてしか妥当させない。²²

「超越」とは、意識体験に直接与えられているのではないもの、つまり直接「我」が知覚しているのではないようなもの一般をさす用語である。「超越論的主観」は、意識

に直接与えられた体験のみを中立的に観察しようとするような視線でとらえなおされた主観の働きを指す。すると「純粹意識」または「純粹自我」とほぼ重なる意味をもつ。この「超越論的主観」は、意識の或る動きをいまだ意味ある何かの形をとり得ていない「現象」としてとらえた様相であるべきもので、通常の日常自然的な意味での「人間」というイメージの範疇でとらえるべきものではない。それがどのようにして現実世界の世界像を得ていくのか、あるいは創り上げていくのか、という「超越論的な廻行的問い」の「極」つまり一つの観測点としてのみ機能させるべきものである。

フッサールと酷似した発想をもつルドルフ・シュタイナーは、すべての認識の起点を、何も意識的・意図的操作を加えない、純粹な意識の知覚作用のみであるような「純粹経験」に置いた。「純粹経験」自体は、無秩序雑多な知覚印象群ではない。それが意識の自律的な働きである「思考」によって（主体の「悟性」による介入を注意深く排除することによって）、一つの有機的なつながりを持った姿におのずから「統一」され「構成」されていき（この統一の働きは西田にあつては「人格」の働きと呼ばれていた）、認識対象となり得るような現実像、世界像が形成される。こうした過程を経て、とくに意識体験の中でありあ

りとリアルに「体感」できるように至った世界像イメージが、「客観」と呼ばれる。数量的計量によって得られる所謂「客観」像は、この意識体験の活動の結果、実はあとから創造されたものに過ぎないので、シュタイナーの立場からは疑的な客観ではない²³。

シュタイナーは右を、ゲーテの認識論の特質として論じ説明しており、その主張するところについては、小林秀雄もよく承知していた。次のごとく。

彼〔ゲーテ〕は、かう言つてゐます。健全な時代は客観的であり、頽廢した時代は主観的なものだ、と。これも實に當然な事の様には思はれますが、彼の言ふ客観的といふ意味が近代科學が齎した客観主義とは似ても似つかぬものだといふところが、彼の言ふところを難解なものにしてゐるのであります。自分に、過去の英雄が立派な人間だと信じられる以上、彼に關する歴史が傳説に過ぎず、作り話に過ぎなくても、一向差支へないではないか、さういふ態度を、ゲエテは客観的と呼んだのでありまして、一口に言ふなら、彼の客観的といふ言葉は、科學の、少くとも近代の科學の世界に属した言葉ではない。其處に、現代人はつまづくの²⁴だ。

ここで言及されている、ゲーテの言う「客観」という語

の特殊な意味合い、近代科学の標榜する「客観主義」への批判的姿勢は、そのままシユタイナーおよびフツサールのもつ姿勢と重なっている。するとこのゲーテの言葉を自己の主張に援用している小林自身にも同じことが言えるだろう。小林の言葉はさらに次のように続く。

人間性を覆つてゐる傳説の衣を取らねばならぬ、と言ふ。英雄は着物を脱いで裸の凡人になります。それはよい。だが、凡人といふ傳説はどうするつもりか。まるで、お伽噺に出てくる裸の王様のさかさまの様な話でありますが、現代が、客観主義の美名の下に行つてゐる事は、先づこれを出ないのである。心を開いて歴史に接するならば、尊敬するより他に、僕等には大した事は出来ぬ。²⁵

右にもやはり、いわゆる客観的な歴史解釈に対する批判姿勢が見られ、「心を開いて歴史に接する」「尊敬する」といった主観的な色調を帯びた言葉がそれに対置されているため、小林が単に主観重視の姿勢をとっているように見える。しかしこれまでに検討してきたような、哲学的思想潮流との様々な符合を考え合わせれば、そうではなく、右もまた認識論にかかわる主張なのであり、従来の客観主義にかわる「新たな客観主義」を標榜する姿勢の表出だと見るべきだろう。すなわち、「英雄」から「人間性を覆つてゐ

る傳説の衣を取り、「凡人」という実相を明らかにしたつもりでも、その実相が、意識の中で直接感覚でできるような対象でないならば、現象学的な立場から見れば「超越」にすぎず、一向に不確かな情報にすぎない。だからそれもまた伝説の一種でしかないことになる。われわれにできることは、まずみずからの意識体験を尊重し、そこから思索を開始することよりほかはない。

フツサールの文言に戻る。フツサールは次のように続ける。

判断中止において、作動しつつある自我極へ純粋な眼を向け、さらにそこから生とその志向的中间形成体や究極形成体の全体へ向かつて純粹に眼を向けるさいには、当然人間のものはなに一つ現われてはこないし、心も心的生活も、また実在的な精神物理的人間も現われてはこない。これらすべては、「現象」に属し、構成された極としての世界に属しているのである。²⁶

「現象学的還元」をほどこしつつ、無秩序な知覚印象を認識対象となるような世界像に今まさに構成しようとしている、自我の働きを、先入観なしに観測した際、この働きは日常的な意味や概念の形はまだとっておらず、ただ様々に意識体験のあらわれる一つの現象としての有様を示すのみである。これらが悟性にさらされない意識の自律的活動

(シユタイナーの用語では「思考」作用)によつて認識可能な像に「構成」されて初めて、「人間」の姿も、世界の姿もあらわれる。それまでは「人間」でもなく世界でもなく、ただ「現象」があるだけとなる。あらかじめ「世界」という事実や存在があるのではなく、世界像はこうした意識作用の中でその結果として「創られた」ものだからである。

フッサールはまた、『危機』(一九三六年)に先立つて一九三一年に発刊した著書『デカルト的省察』において、次のように言っている。

超越論的な我^{エゴ}そのものに属する普遍的アプリアリは、無限の形式を自らのうちに含んだ本質的形式であり、それは、自らのうちに現実に存在するものとして構成されるべき対象をもつた生の可能な顕在性と潜在性についての、アプリアリな類型を無限に含んでいる²⁷

「現象」としての視点から見られた「我^{エゴ}」は、素材となる知覚要素やその組み合わせの無限の可能性のうちからおのずから選択されたものが一つの秩序形式に構成された結果である。つまり、あり得るあらゆる可能性の中の一つの組み合わせとしてあらわれているのが、今認識されている「我^{エゴ}」である。

一つの統一的に可能な我^{エゴ}にとつて、個々それぞれには

可能な類型のすべてが共存可能なわけではないし、任意の順序や固有な時間の任意の時点で共存可能なわけではない。例えば、私が何らかの学問的理論を作り出すとき、この複雑な理性活動とその理性的な対象は或る本質的類型を備えているが、それはどんな我^{エゴ}においても可能というわけではなく、特有な意味で「理性的」な我^{エゴ}においてのみ可能である。それは、(「理性的」動物としての)人間という本質的形式において、我^{エゴ}が世界内に存在するものとされることによつて現れてくるような意味での我^{エゴ}である²⁸。

一つの統一された姿に構成された「我^{エゴ}」には、その素材となり得る(知覚体験の)要素やあり得る統合形式のすべてを同時に含めることはできない。この「我^{エゴ}」(私)という「^{アニマルラチオナレ}理性的」動物²⁹」がもつ、或る指向性や個性に即した素材のみがおのずから選択され、それに適した、ただ一つの形式により結合され体系化され、全体として統一した姿、つまり存在として認識され得る姿をあらわしている。裏返せば、そうした統一体としての形式を認識され得る以前の状態は、いまだ統合された方向性を持たない、あらゆる可能性を持つ混沌状態の「現象」のままだと言える。だから現象学的に見れば、今、刻々と生きて「我^{エゴ}」を構成しつつある「人間」(すなわち「現象」としての「純粹自我」で

ある状態」には、むしろまだ人間になっていない「動物」、という言い方が当てはまることになる。このように、小林の文言をフッサールのそれを踏まえてとらえれば、その謎めいた色合いは払拭され、整合的な説明が可能になる。

右の「動物」という語について、引用文訳者の浜渦辰二は、「もともとアリストテレスが人間を『ロゴスをもった動物』としたのに由来する」が、「『理法、論理、言葉、理性、等』と広い意味の広がりをもっていた『ロゴス』というギリシア語が、『ラチオ』というラテン語で訳された時から、それはほとんど『理性』という意味しか持たないような『理性的動物』という意味に狭められて伝えられてきた」と注を付けている。²⁹

哲学史を踏まえれば人間を「理性的動物」と呼ぶこと自体は目新しいことではないと言えるが、「人間になりつ、ある」動物という表現は決して一般的ではない。しかし、現象学的な判断中止（エポケー）の観点から、人間（理性的動物）が、「人間」として認識され得る以前の「現象」としてある状態をとらえた表現と考えるならば、整合性をもって理解されるのである（フッサールは『イデーン』中でも、人間を「動物」の一種ととらえる言い方を何度もしている）。そしてその理解は、たとえば歴史論において「現実³⁰に背を向けた」姿勢とは異なる様相を、小林の文章

から浮かび上がらせる。

三 「思ひ出」される歴史

引き続き「無常といふ事」とフッサールの文章との呼応を検討する。次の部分も、やや謎めいた表現を含んでいる。

僕は、たゞあるうち足りた時間があつた事を思ひ出してゐるだけだ。自分が生きてゐる證據だけが充滿し、その一つ一つがはつきりとわかつてゐる様な時間が。無論、今はうまく思ひ出してゐるわけではないのだが、あの時は、實に巧みに思ひ出してみたのではなかつたか。何を。鎌倉時代をか。さうかも知れぬ。そんな氣もする。³¹

小林は、「うまく思ひ出してゐる」状態にともなう「充足りた時間」を強調する。それは、「自分が生きてゐる證據だけが充滿し、その一つ一つがはつきりとわかつてゐる様な時間」だとされるのだが、一見これも、主情的な感覺の叙述にしか見えない。しかし例えば、フッサールが『イデーン I・II』第二章「理性の現象学」で「理性意識」（現象学的な立場から認識対象をとらえる際の、意識の様態をとらえたもの）のありようを説明した文言には、偶然の一致とは言い難い類同性を見出せる。フッサールはまず、現象学的な立場から妥当な認識の様態とそうでない

様態の差異を、次のように説明している。

まず、第一に、提示されてくる区別は、次の区別である。すなわち、定立されたものが原的な所与性へといたるようなゆえんをなす設定的な体験と、定立されたものがそのような原的な所与性へとはいたらぬようなゆえんをなす設定的な体験との区別である。したがってまた、「知覚し」「見る」ような作用——最広義に解した、そうした作用——と、「知覚し」ないような作用との区別である。

ここでは、定立（認識対象化）されたものが「原的な所与性」つまり意識に直接的に与えられた性質をもち、そのものを「生身のありありとしたありさま」として「見る」ような感覚を伴う様態が、推奨されている。右で設定されているのは、対象を理想的に「知覚し」「見る」ことができるような作用は、そうでないものと何が異なるか、という問いである。フッサールはそれが、「充実された意味ないし命題」があるか否かによって区別されると言う。しかも、「意味ないし命題が、いかにして、充実された意味ないし命題であるのか」という「その仕方」をとくに重視している。さらに「意味の充実ということだけでは、この場合問題は片付かないので」あり、「そのほかにさらに、充実化がいかに行なわれるか」というその仕方が、肝心要の問

題なのである」とたたみかける。

さらに続けて、そのような充実した「意味が体験される」ための認識の「仕方は、『直観的な』仕方」なのだとしつつ言う。

この仕方の場合には、「思向されている対象そのもの」が、直観的に意識されたものとなっている。そしてその際、特に際立った場合の一つが、次のような場合、すなわち、直観の仕方がまさしく原的に与える働きをする仕方である場合、である。風景を知覚しているときには、その意味は、知覚的に充実されており、知覚された対象は、その色彩、形態等々を具えつつ（それが「知覚の中へ入ってくる」かざりのことだが）、「生身のありありとしたありさま」という仕方において意識されている。これと類似の際立った卓越した特性を、われわれは、あらゆる作用領圏において、見出すであろう。³⁴

認識がきわめて理想的に行われ、「際立った卓越した特性」があらわれるとき、「原的に与える働きをする仕方」すなわち意識に直接知覚されるような対象のあらわれ方となる。それは概念的な映像であっても、「生身のありありとしたありさま」が「色彩、形態等々を具え」ているかのように知覚される。このように、「生身のありありとした

ありさまという性格（原的充実性としてのそれ）が、純然たる意味と融合している」ような知覚のされかたが、「存在性格の基礎として機能している」ような状態が、いわゆる自然科学的客観（「充実されていない意味ないし命題」の対極にあるものとされ、あるべき理想的な「理性意識」として主張されている）。

フッサールは次のようにまとめる。

或る特有の理性性格というものが、定立性格というものに、それを際立たせる卓越した一つの特性として、帰属することがある。すなわち、その定立性格が、ただ単に一般的に何らかの意味に基礎をおいた定立ではなくて、或る充実された、つまり原的に与える働きをしている意味に基礎をおいた定立である場合、まさに本質的にその場合にかつまたその場合にのみ、その際立った卓越した特性がその存在性格に所属することになるのである。³⁵

認識対象が、意識体験の外にある「一般的に何らかの意味」、言い換えればいわゆる客観情報に「基礎をおいた」ものではなく、自我の意識体験や知覚体験に「原的に与える働き」を有しているような場合、つまり直接的な知覚を意識体験に与えているような場合、その意識映像に定立された知覚映像（定立性格）は、「充実された」リアル感を

ともなう「際立った卓越した特性」をもつのである。

小林が「實に巧みに思ひ出し」た結果として得た「充ち足りた時間」とは、フッサールの言うこの「原的充実性」を意味するのではないだろうか。もしもそれが単に心情的な印象を指す文言ならば、その直後で歴史論に発展していくような文脈をもつとは考えにくいだろう。

それではさらに、「巧みに思ひ出」すとは、どのようなことか。ここでも、小林の文言と呼応するかのような、フッサールの文言が発見される。フッサールは『危機』において、歴史に対する姿勢を説く節（第十五節 われわれの歴史考察の方法についての反省）を立てている。ここでは、「われわれの遂行すべき考察の仕方」として、「通常の意味での歴史考察の仕方ではなく、「すべての歴史的な目標設定を支配している統一性」を「取り出して理解しよう」と試みる」ような考察の仕方が標榜されている。

すなわち「歴史的連関の全体を、つねにただ一個の人格的連関であるかのようにみなし」、「究極的には、われわれ自身それぞれがわれわれ一人ひとりに固有な唯一の課題だと認めることのできるような歴史的課題」、言い換えれば、それぞれ個性をもつわれわれの自我にとつてのその歴史事実の意味を、ひとりの人間の人格から読み取るように「見て取ろうと試みる」³⁶のが、意味ある歴史像を得るための方

法だと主張する。フッサールは次のように続ける。

このばあいの看取とは、外からの、事実の看取でもなければ、われわれ自身がそのなかで生成してきた時間の生成を、単なる外面的な因果的継起でもあるかのように見ることもなく、内からの看取でなければならぬ。われわれは、単に精神的遺産を有しているというだけではなく、徹頭徹尾歴史的、精神的に生成してきたものにほかならないのであるから、われわれはこうすることによってはじめて、真にわれわれに固有な課題をもつことになる。³⁷

つまり、単に外面的な因果関係を読み取るのではなく、我々がその中で生きている歴史を、その中で生きているように「内からの看取」で、すなわち追体験するように読み取らなければならない。そうしてはじめて、個々の自我それぞれにとっての「真」の歴史の意味が課題として認識され得る。それがフッサールの標榜する「直観の仕方」である。

一方、小林秀雄は戦後、日本の伝統古典や古典的思想家への傾倒を保持しながら、本居宣長を題材とする文章で次のように言っている。

宣長の「あはれ」論が、感情論であるよりも一種の認識論である事が、もつとはつきりするであらう。……

単に、あはれと見、聞き、思ふ事でもなければ、普通の意味で事や物を見、聞き、思ふ事でもない。さういふ心の働きの他に、事や物と共感するといふ働き、事にあたり、物にふれて、これらのあるがまの姿を、言はば内部から直観するといふ働きがあるとしてゐるのだ。事物の直観的な理解といふものがあるのだが、これには、時にふれ、所に従ひ、その道々によつて變る事物の味を、そのまゝ、共感によつて肯定する全的な態度を要する。³⁸

宣長がとなえた「『あはれ』論」が「感情論であるよりも一種の認識論である」とする主張は、あたかも小林自身の批評作品の特質を言い当てているかのようである。近代的な学問が依拠して来た客観主義の陥穽を指摘しつつ、そうではない学問姿勢を、すなわち生きて存在している自我の「精神」活動にとつて真に意味のある「認識論」を核とする学問姿勢を訴えようとする小林の立場が、二重写しにされるのではないだろうか。そして右の、対象の「あるがまの姿」を「内部から直観するといふ働き」は、ドイツ語と日本語という母語の違いはあるにしても、用語においても文脈においても、フッサールの文言と極めて近い立脚点を示していることを観測できるだろう。

要するに、「巧みに思ひ出」すとは、現象学的な文脈で

いうところの「直観」による歴史考察の方法であり、歴史享受の姿勢であると、結論される。

右は一例にすぎず、こうした呼応関係は枚挙にいとまがない。今あげた部分についていくつかをあげれば、「無常といふ事」とほぼ同時期に書かれた「當麻」（一九四二年）には、「近代文明」と対比しつつ能楽を論じながら、近代的な「鑑賞」では「あの慎重に工夫された仮面の内側に這入り込む事は出来なかつた」という文言が見られる。主題と文脈の一致を鑑みれば、これが単なる偶然的言い回しの一致ではないことがわかる。戦後の「考へるといふ事」（一九六二年）では、歴史に対して「自己」の「内的経験を明瞭化」することを肝要としつつ、「例へば、私が、自分の過去を考へてみようとする」とき、「私に起つた雑多な事件を、外から調べる事は易しいが、これらの事件に處して来た私の精神を、内から辿るのは、極めて難かしい」という事例を挙げながら、「自己をモデルとして歴史を考へる」ことへの侮蔑の風潮を批判している。

また最後の名著『本居宣長』（一九七七年刊）では宣長の文のありようについて次のように言う。

極言すれば、抽象的記述の世界とは、全く異質な、不思議なほど単純なと言つてもいい、彼の心の動きなのであつて、其處には、彼自身にとつて外的なものほ

とんどないのである。……過去の事實は、言はばその内部から照明を受ける。誰にとつても、思ひ出とは、さういふものであらう。過去を理解する為に、過去を自己から締め出す道を、決して取らぬものだ。¹¹

これらの事例を参照すれば、昭和十年代から戦後に至るまで、歴史や学問に対する小林の姿勢が一貫して、抽象的学問や「抽象的記述」の分析とは截然と区別される、「直観」による認識方法を核としていたことをあらためて確認できるだろう。それは、フッサールが歩んだ道と、やはり重なり合うのである。小林とフッサールの主張は、単に近代的学問への逆説的姿勢を示しているのみならず、その代替としての、¹²「新たな客観主義」を標榜するものであり、そのユニークさは際立っている。偶然の一致や単なる同時代性の共有の結果とは考えにくい。彼らは、自然科学的客観とは別種の、生きる経験に根差した客観を基準とする認識論を究明しようとしているのである。

結

フッサールは『危機』によって、「ヨーロッパ的な学問」全般が自然科学的な観点を偏重してきたことに、警鐘を鳴らし、客観的・普遍的実在を幻視するのではない、人間の生に根差す真に「客観」的な学問姿勢を打ち出そうとした。

とくに「歴史学」は、自然科学の一分野としての「心理学」と並んで、ヨーロッパ近代の危機を象徴する学問分野として論じられており、それは「単に事象として必然的なものとしてそこにあるというだけではなく、現代の哲学者としてのわれわれに課せられたものとしてある」のだと述べている。つまり、従来のヨーロッパ的学問姿勢に対して、われわれがより徹底した究極の客観足り得る認識方法を追求するための契機となるような学問分野だと、とらえている。

昭和十年代後半以降の小林秀雄も、右をなぞったかのよ
うな軌跡を描いていく。それを、同時代の問題を共有する思想家どうしの意図しない類似とする見方もあるかもしれないが、フッサールの問題意識は決して同時代に一般的だったとは言えない。確かに一時現象学は大きな流行となったが、フッサールの真の意図が正當に理解されたかどうかは疑問である。いわゆる客観主義的な学問（認識論）の行き詰まりを打開するために、徹底して意識体験のみに起点を置くこととする意図は、その後弟子たちにすら批判され、結局のところ思想の核心部分は十分には理解されてこなかったと言ったほうが良いようである。⁴³

小林秀雄が行ったと考えられるフッサール受容は、一見主観偏重の姿勢とも受け取れる表現をとりながら（それらはフッサールや、その源流と考えられるシュタイナーの同

種の文言を「受容」したためと思われる）、具体的な批評対象に生かされ、適切な文脈をともなつて消化されている。それらが誤解されがちであったとしたら（その背後の思想的支柱が理解されてこなかったとしたら）、この時期の小林秀雄の作品群が同時代的な色調をまとうていたにすぎないと言うよりは、むしろそこから逸脱する部分を多く持っていたと理解するほうが妥当だと言えるだろう。

最後に「無常といふ事」から、もう一箇所、引用しておきたい。

思ひ出となれば、みんな美しく見えるとよく言ふが、その意味をみんなが間違へてゐる。僕等が過去を飾り勝ちなのではない。過去の僕等に餘計な思ひをさせないだけなのである。思ひ出が、僕等を一種の動物である事から救ふのだ。記憶するだけではいけないのだらう。思ひ出さなくてはいけないのだらう。多くの歴史家が、一種の動物に止まるのは、頭を記憶で一杯にしてゐるので、心を虚しくして思ひ出す事が出来ないからではあるまいか。⁴⁴

右がフッサールを踏まえているならば、歴史は「思ひ出」されることによつて、つまり「内側」から照明を当てられ直観されることによつて、「生身のありありとしたありさま」まで感じられる意識体験となることを意味してい

るだろう。「思ひ出」すという行為によって、すなわち単なる様々な歴史記述という素材の堆積だった過去の記録が、思考の自律的な働きによって、有機的に統合され構成され、ひとつの統一体の姿をあらわすことで、それは可能になる。言い換えれば、その統一性に適合しない「餘計な」素材はおのずから排除され、有機的に統合された姿のみがあらわになる。

統合された姿は、認識されうる対象として人間の姿をもっているが、統合以前の、または統合しつつあるその過程にある状態では、いまだ何者にもなっていない状態にある。フッサールの言葉を使つて言えば、そこには「人間的なもの」はなにも一つ現れてはこない。だから、統合され統一体となった「人間」をアリストテレスに倣つて「理性的動物」と呼ぶならば、統合以前の状態を、いまだ人間になり得ていない「一種の動物」と呼ぶこともできるだろう。

歴史記述群を数量的処理の対象にしたとしても、得られた結果は客観的な何か（直接意識体験されない、意識の「外部」にあるもの）ではあり得るかもしれないが、いまだ一つの有機的な像として構成され統合された「人間」の姿（意識の「内部」で直接知覚できるもの）にはなり得ていない。それは「直観」され、内部から追体験され、そこから生きる経験に直結する意味をくみ出し得る対象にはな

り得ていないものである。だからいわゆる理性的把握だけでは十分ではない。理性も情緒も含む人間の精神活動の「全的」な働きである直観作用によって対象を受け取る認識姿勢を、現代は等閑視しすぎているのではないか。フッサールを下敷きにすれば、小林の言葉を以上のように言い換えることが可能になるだろう。

小林がフッサールを受容した経路はまだ明らかではない。自力でドイツ語を読んだとしか考えられない受容状況である。今回、「無常といふ事」に見られる文言にしぼつて焦点を当てたが、それでもいくつかの論じきれない問題を残した。別稿に期したい。

注

引用文において適宜旧字は新字に改めた。引用文中の「」内は論者による補足である。引用文中の中略・省略は「……」で示した。海外原書の出典表記は原則としてMLA形式（第9版）に従った。一部、引用出典（訳書）による表記に従った部分もある。

1 たとえば清水孝純は、とくに昭和十年代後半以降に見られる「極めて日本の発想……ともみられている秀雄の伝統回帰の根底には、最もヨーロッパ的な思考がその重要な源泉として潜んでいる」としつつ、「無常といふ事」に見られる批評方法は「ヴァレリーの芸術論」および「ベルグソンに連なる考え方」とも思われ、どうやら、昭和十年代の秀雄の批評は、こ

の両者の交錯する所に成立していくようである」と指摘している（『小林秀雄と「物」——「無常といふ事」の方法的基底』、『小林秀雄とフランス象徴主義』 審美社、一九八〇年六月、一三四頁）。

2 小林は「學者と官僚」（『文藝春秋』一九三九年十一月）で西田幾多郎の言語表現の「奇怪」さに言及しているが、にもかかわらず小林の文章には西田の文章からの影響の痕跡が多数認められる（注7に示した拙稿にてその一部を例証した）。

3 ニーチェと小林の関係については、三浦雅士に対談での「小林のパラドックスっていうのはニーチェ直系のように思える。大正時代っていうのはニーチェの翻訳が溢れていたわけだし、和辻哲郎のニーチェ研究っていうのもある」（『運実重彦・三浦雅士・浅田彰・柄谷行人「対談」昭和批評の諸問題』、『季刊思潮』第五卷、思潮社、一九八九年）という発言があるが、事例を挙げての論証は見られない。

また小林と京都学派との関係については、綾目広治「小林秀雄と京都学派——昭和十年代の歴史論の帰趨」（『国文学攷』一九八六年三月）があり、西田幾多郎や小林秀雄ら「文学界、思想界の中心的存在が昭和十年代に歴史主義の立場に立った歴史論を展開していった」との指摘があるが、両者の影響関係の指摘はない。

小林と西田幾多郎との比較検討については、中村雄二郎「西田幾多郎と小林秀雄」（『新潮』一九八七年二月）があり、主張内容に「意外に共通するところが少なくない」としながら、両者とも「内的な経験の直接性に依拠している」（こと、「無私」を「究極的な在り方として考え」ている点を挙げているが、相互の影響関係の指摘はない。

中村に続き、綾目広治「小林秀雄と大正期の思想——和辻哲郎、西田幾多郎との連続性」（『国文学攷』二〇〇三年十二月）は「小林秀雄が西田幾多郎とだけではなく、和辻哲郎の思想とも共通する部分を持っていた」と指摘しているが、その原因を、それらが「大正期の知識人たちの共有の思想でもあった」ためであるととらえている。なお、和辻と小林の明確な影響関係について、拙稿「初期小林秀雄の思想形成——ニーチェ「力への意志」と「宿命」（『稿本近代文学』一九九四年十一月）がある。

小林とゲーテとの関係については、適業収「小林秀雄の警告 近代はなぜ暴走したのか」（講談社α新書二〇一八年一月）に「小林の思想の根本には、ゲーテの形態学、観相学が存在する」との指摘があるが、とくに論証は見られない。

4 和辻哲郎「ニーチェ研究」東京内田老鶴圃、一九一三（大正二）年

5 Steiner, Rudolf. *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*. 1886. 訳書に、浅田豊訳「ゲーテ的世界観の認識論要綱」（筑摩書房、一九九二年六月）がある。

6 拙稿「小林秀雄の「現象学的還元」——『本居宣長』執筆前夜のフツサル受容」、『京都語文』二〇二一年十一月

7 前記拙稿と合わせて「小林秀雄「様々なる意匠」の中心素材——シユタイナー、西田幾多郎の「純粹経験」と生命哲学思潮」（『京都語文』二〇二〇年十一月）、「小林秀雄の「無私」と西田幾多郎・シユタイナーの認識論——正当な解釈と評価のために」（『京都語文』二〇一八年十一月）を参照頂ければ幸いである。

- 8 Husserl, Edmund, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie", *Philosophia*, 1936, Belgard, *Husserliana*, Band VI, Martinus Nijhoff, 1954, Haag. (『フッサール全集』第六卷)・エトムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中公文庫、一九九五年六月、副題部分については、木田元「解説」(『危機』五四〇頁)に拠った。
- 9 「危機」五四三頁
- 10 「危機」第二部には「第十五節 われわれの歴史考察の方法についての反省」、第三部「B 心理学から出発して超越論的哲学へいたる道」には「第六十一節 心理学が役に立たなかった理由。二元論的かつ物理学主義的諸前提」といった節が立てられている。
- 11 小林秀雄「當麻」、『文學界』一九四二(昭和十七)年四月
- 12 小林秀雄「無常といふ事」、『文學界』一九四二(昭和十七)年六月
- 13 小林秀雄「無常といふ事」創元社、一九四六(昭和二一)年二月
- 14 次の六篇が収録されている。
「當麻」(『文學界』昭和十七年四月)、「無常といふ事」(『文學界』昭和十七年六月)、「徒然草」(『文學界』昭和十七年八月)、「平家物語」(『文學界』昭和十七年七月)、「西行」(『文學界』昭和十七年十一月、十二月)、「実朝」(『文學界』昭和十八年二月、五月、六月)
- 15 小林秀雄「無常といふ事」、『文學界』昭和十七年六月、『小林秀雄全集第七卷 歴史と文學・無常といふ事』新潮社、二〇〇一(平成十三)年十月十日、三五九頁
- 16 以下、同全集同巻よりの引用は『全集第七卷』とのみ記す。たとえば同時代の坂口安吾が「生きた人間を自分の文学から締め出してしまうた小林は、文学とは絶縁し、文学から失脚したもので、一つの文学的遁世だ、私が彼を教祖といふのは思ひつきの言葉ではない」(「教祖の文学」、『新潮』一九四七(昭和二二)年六月)等と評したように。
- 17 木田元「現象学」『世界大百科事典』(平凡社)、「ジャバンナレッジ」二〇一六年三月一日公開、二〇二二年九月三〇日閲覧
- 18 Husserl, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", 1930, *Husserliana*, Band 3-1, Martinus Nijhoff, 1950, Haag. (『フッサール全集』第三卷)・エトムント・フッサール「イデーニ I—II」渡辺二郎訳、みすず書房、一九八四年六月、七二頁
- 19 「イデーニ I—II」七四頁
- 20 「危機」三三三頁
- 21 「危機」三三三頁
- 22 「危機」三三四頁
- 「超越論的主観、すなわち世界構成のために作動し、つつある主観は、人間なのであるか。」の部分の原文は次の通り。
「Sind aber die transzendenten Subjekte, d. i. die für die Welkonstitution fungierenden, die Menschen?」(全集一八七頁)

- 23 ルドルフ・シュタイナー『ゲーテの世界観の認識論要綱』による。具体的な事例は以前に拙稿にて示したのでここでは繰返さない。
- 24 小林秀雄「歴史と文學」、『改造』一九四一（昭和十六）年三月、『全集第七卷』一一六頁
- 25 「歴史と文學」、『全集第七卷』二一七頁
- 26 「危機」三三五頁
- 27 Husserl, Edmund. *Meditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. A. Colin, 1931. "Cartésianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie und Pariser Vorträge". *Husserliana*, Band I, Martinus Nijhoff, 1950. (『フッサール全集』第一卷) / エトムント・フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、二〇〇一年二月、一三五頁 以下、『省察』と略記する。
- 28 「省察」一三六頁
- 29 浜渦辰二「訳注」、『省察』三一一頁
- 30 注3に示した綾目広治「小林秀雄と京都学派」による。
- 31 小林秀雄「無常といふ事」、『全集第七卷』三五八頁
- 32 「イデー」I—II 二七八頁
- 33 「イデー」I—II 二七九頁
- 34 「イデー」I—II 二七九頁
- 35 「イデー」I—II 二八〇頁
- 36 「危機」一一八頁
- 37 「危機」一一八頁
- 38 小林秀雄「本居宣長——「物のあはれ」の説について」、『日本文化研究』一九六〇（昭和三五）年七月、「小林秀雄全集

- 第卷十二卷 考へるヒント」新潮社、二〇〇一（平成十三）年四月十日、一七三頁
- 39 小林秀雄「當麻」、『文學界』昭和十七年四月、『全集第七卷』三五二頁
- 40 小林秀雄「考へるといふ事」、『文藝春秋』一九六二（昭和三七）年二月、『小林秀雄全集第卷十二卷 考へるヒント』新潮社、二〇〇一（平成十三）年四月十日、二九四頁
- 41 小林秀雄「本居宣長」新潮社、一九七七（昭和五二）年十月、『小林秀雄全集第卷十四卷 本居宣長』新潮社、二〇〇二（平成十四）年五月十日、五三頁
- 42 「危機」一二九頁
- 43 ジャック・デリダをはじめとする、戦後のいわゆるポスト・モダニズム思想家たちによるフッサール現象学批判と、そこに含まれる誤解の諸相については、竹田青嗣『言語的思考へ 脱構築と現象学』（径書房、二〇〇一年十二月、のち講談社学術文庫、二〇二一年十月）に具体的な事例と分析が詳細に示されている。その記述には高い蓋然性があると論者は見ている。
- 44 小林秀雄「無常といふ事」、『全集第七卷』三五九頁〜三六〇頁

付記

前稿「小林秀雄の『現象学的還元』」で、フッサールの使用する「形相的」の語義を「客観主義的・分析的」ととらえた箇所がある（『京都語文』二〇二二年十一月、一五八頁）。最終的な論の方向性には影響しないが、「すなわち具体的経験とは切り離された、客観主義的・分析的な検討を加える」との部分で「すなわちその本質的な部分を看取しようとする」と訂正させて頂きたい。

