

A・シュッツの「自然的態度の構成的現象学」 — E・フッサールとの乖離

星川 啓 慈

予備的考察

シュッツを現象学者と看做す場合、哲学の側から多くの批判が浴びせられる。たとえばヒンデスは、シュッツの現象学はフッサールを酷く歪曲しており、シュッツがフッサールに助けを求めるときに登場させられるのはフッサールの言葉の形骸にすぎない、と糾弾している⁽¹⁾。新田もグロスに依拠しながら、「シュッツの場合、超越論的還元を拒否して方法的に素朴性の立場に立って生活世界の分析を企てるため、類型化と地平との関わりの底にある問題の次元にまで立入っていない⁽²⁾」と批判している。たしかにこうした見解も、スビーゲルバーグの言う「最も厳密な意味での現象学」、つまり「フッサールによって少しずつ発展させられた」⁽³⁾超越論的現象学と、シュッツの「自然的態度の構成的現象学」とを比較した場合には、首肯され得る。

しかし、現象学をこれより広い意味に解すれば、事情も異なってくる。シュッツの『社会的世界の意味構成』を読了したフッサールが、「かくも真摯で徹底的な現象学の研究者、私が生涯を賭けた仕

事の、深いしかし残念ながら仲々近づき難い意味にまでわけ入った少数者の一人、また私の仕事の有望な継承者⁽⁴⁾」と、シュッツを激賞したのは周知の事実である。さらに、シュッツが営んだ「自然的態度の構成的現象学」の存立根拠について、フッサールは『「イデー」への後書』のなかで、明らかに容認している。こうした事実を考慮するに加えて、シュッツの「自然的態度の構成的現象学」を、現象学的還元を遂行する以前の段階で対象が経験のうちで主観的に現われる本質構造に特別な注意を払うもの⁽⁵⁾と解すれば、これを広義の現象学の範疇に入れることも十分可能である。

そこで、シュッツが営んだのは、広義の現象学ではあるが、自然的態度のうち遂行される特殊な現象学であったことを認識することが肝要である。

一、シュッツの「自然的態度の構成的現象学」

シュッツはパーソンズに宛てた書簡のなかで、自分の『社会的世界の意味構成』が終結したまさにそこからパーソンズの『社会的行

為の構造』における思索が始まることを述べている。⁽⁶⁾これは、シュッツの学的営為はパーソンズを始めとする経験的・実証的社会学の仕事とは次元を異にするのを、明確に意識していることを示唆したものである。シュッツの処女作である『社会的世界の意味構成』は、ヴェーバーの理解社会学とフッサールの現象学を礎にし、社会科学の基礎付けを図った著作である。これは「自然的態度の構成的現象学」の立場から執筆されているが、この現象学は、フッサールの『イデー』への後書⁽⁷⁾から採られている。

そこにおいてフッサールは、従来の自然主義的な心理学とは反対に、心的生がその最も固有の根源的に直観的な本質において理解される⁽⁸⁾。「現象学的心理学」について語っている。これは、心的なものに固有で本質的なものを直観する内的直観という基盤の上に生じ、心の、また心的生の共同体の変わることのない固有の本質的な構造を問うものであり、究極的には相互主観性の心理学である、⁽⁹⁾とされる。こうした「現象学的心理学」が、「自然的態度の構成的現象学」なのである。シュッツはフッサールの論及をほぼ全面的に採用し、自己の学的営為はこの「自然的態度の構成的現象学」だとする。そして、これは現象学的還元以前の段階における営みであるがゆえに、超越論的な立場からの議論は排除しつつ、自分は自然的態度の立場、⁽¹⁰⁾内世界的領域に踏み止まることを、次に見るように宣言している。

シュッツは、『社会的世界の意味構成』の「自己自身の持続における有意意味な体験の構成」を論ずる第二章に関する限りで、フッサールの超越論的現象学的手法を踏襲する旨を述べる。しかし、内世

界的な社会性において人々が関わるのは、現象学的に還元された領域での構成現象ではなく、自然的態度のうちでこれらと対応する相関物のみであることを理由に、以下のように明言する。「現象学的還元の内面で我々が分析を行なうのは、これが内的時間意識の現象学について正確な洞察を獲得するために必要な限りにおいて〔第二章〕のみである。この著作の目的（内世界的な社会性における意味現象を分析すること）は、内世界的領域を越え出る超越論的経験の獲得を要しない。したがって、超越論的現象学的還元領域に留まる必要もない。」⁽¹⁰⁾さらにシュッツは、「内在的時間領域の内的時熟の問題」をめぐる超越論的分析の成果を、何らの危険もなしに自然的態度の現象に應用できることを主張している。換言すれば、内的時間意識の超越論的立場からなされた分析は、変更を加えることなく内世界的な社会性の領域に移行できる、⁽¹¹⁾というのである。

フッサールの超越論的現象学を熟知しつつも自らはこれを回避して自然的態度の立場に踏み止まろうとし、かつ超越論的な内的時間意識の分析は内世界的な領域でも應用できると考えるシュッツは、自分とフッサールとの学的営為には、共通点と対立点が共に存在することを意識していたに相違ない。現象学的心理学、つまり自然的態度の構成的現象学の内実が、超越論的現象学の内実に転化し、この逆も成り立つとするフッサールは、次のように語っている。「この両者の対応は・・・直接に現象学的還元により超越論的自我が視座のうちに置かれ、超越論的記述の主題とせられる場合でも、成立し続ける。それゆえ、正しく遂行された現象学的心理学〔自然的態度の構成的現象学〕と超越論的現象学との間には、注目すべき全

面的な平行関係がある。⁽¹²⁾ シュッツはこの「転化」「対応」「平行関係」を認識することにより、一方では、フッサールと同様に現象学的分析を行なっているのを自覚したのである。しかしながら他方では、自分自身はフッサールとは異なり自然的態度において、内世界的領域のうちで現象学を営むのだという、彼に対して否定的なアイデンティティを掴み取ったと思われる。こうしたシュッツの自然的態度の構成的現象学の立場は、彼の最初の著作で標榜され、彼の生涯にわたって貫徹された。

以上を踏まえて、この立場から論ぜられたシュッツの「日常生活世界」をめぐる議論に移りたい。

二、シュッツの「日常生活世界」論とそのアポリア

「リアリティを構成しているのは……我々の諸経験の意味である」(CP I, p. 341.) と述べるシュッツは、世界は多種多様な「限定された意味領域」から構成されている、と考える。その具体例としては、宗教の世界、夢の世界、科学的理論の世界などが挙げられている。このような意味領域は、それぞれに特有な (一) 認知様式、(二) 意識の緊張、(三) 時間のペースベクトイヴ、(四) 自己経験の様式、(五) 社会性の様式、を有しており、それぞれが独立で完結した領域を作り上げている。それゆえ、ある意味領域で適合的なものは、他の意味領域でも適合的であることは決してなく、両者を連結する何らの変換公式も存在しない。そして、我々は意識を向ける意味領域を変えることにより、こうした限定された意味の諸領域の間を飛び回っているとされる。(CP I, p. 232, 341.)

限定された意味の諸領域に存在基盤を付与するものとして、「至高のリアリティ」とも呼ばれる「日常生活世界」がある。これは、フッサールの「生活世界」とジェイムズの「至高のリアリテ」⁽¹³⁾ という二つの概念にヒントを得て、シュッツが考案したものである。この世界の特徴としては、(一) 生への十分な注意から生ずる覚

醒、(二) 「世界に対する」疑問の停止、(三) 自発性の顕著な様式(活動)、(四) 全体的自己として活動している自己、(五) 他人々と共通な、コミュニケーションと社会的行為の相互主観性、(六) 相互主観的世界の普遍的時間構造である標準時間、が挙げられている。このような特質をもった日常生活世界における「飛び地」として、種々の限定された意味領域が存在するとされる。(CP I, p. 230f.)

ここで、シュッツが言及している具体的事例を参照しながら、日常生活世界と限定された意味領域としての宗教の世界との関わりを考察しよう。象徴論との関連で、シュッツは日常生活世界と宗教的世界の劇的な邂逅について論じている。周知のように、ヤコブの夢のなかで神は彼に対して自らを顕現し、夢から目覚めたヤコブは枕にしていた石を取り上げ、その石を神の家とすることを誓う。シュッツはこの故事を評して、「この超越的な経験の日常生活世界への突入は、これ以上劇的に語られたことはほとんどなかった」(CP I, p. 337f.) と述べている。ヤコブが枕にしていた石が、限定された意味領域としての宗教の世界と日常生活世界とを媒介する象徴として機能している。象徴によって間接的に呈示された超越的経験は漠然としており、「その経験が有する意義を少しでも正確な意味をも

っている論弁的な用語に翻訳するのは難しい」(CP I, p. 338)と言われるように、二つの世界は隔絶されている(変換公式の欠如)。

しかしながら、夢のなかでは宗教的で聖なる体験に没入しているヤコブも、肉体的には俗なる日常生活世界に住み込んでいる。こうした逆説的事態を考慮するシュッツは、「我々は常に、たとえ夢を見ているときでさえ、身体によって日常生活世界に参与している」(CP I, p. 342)と論じ、これを日常生活世界が、他の意味領域とは異な⁽¹⁷⁾る「至高」の地位を保有する理由の一つとする。

ところで、日常生活世界そのものが通時的に劇的に変容するところか。宗教は「存在に関する全般的秩序について諸概念を形成する⁽¹⁵⁾」と述べるギアーツを始めとして、現代の多くの宗教学者達は、宗教の最も特徴的な機能として世界を理解するパースペクティヴを提供することを挙げている。ジンメルは様々な人間のタイプに従って「同じ質料」から多種多様な世界が構成される旨を論じているが、その筆頭は「宗教的人間」である。⁽¹⁶⁾分析哲学者のウィズダムは、物理的には全く同一の世界の捉え方が無神論者と有神論者では悉く相違する事実を示唆している。⁽¹⁷⁾さらに、青原行思は禅の修業が深まるにつれて、世界の現出の仕方が根本から二転三転することを語っているし、⁽¹⁸⁾回心を経験した多くの人々が回心の前後でどれほど世界の見え方が変貌しているかを雄弁に語っている。⁽¹⁹⁾また、異なった宗教を信奉する民族は異なった世界観を有していることが、文化人類学の調査結果として多々報告されている。⁽²⁰⁾

こうした諸事実を念頭に置き、再度ヤコブに纏る話に戻ろう。ヤ

コブが石を神の家とすると宣言したとき、シュッツは「超越的な経験の日常生活世界への突入は、日常生活世界を変容してその各々の要素にそれがそれまで持っていなかった(私は今まで、主がここに居られる)とは知らなかった」間接的に呈示された意義(主はここに居られる)を与える」(CP I, p. 337 f.)と述べる。この引用が示すように、日常生活世界を根底から変容させその諸要素に新たに宗教的意義を付与することは、日常生活世界全体を宗教的に彩り、いわば「宗教的日常生活世界」を創出することである。この場合は、意識と肉体とが分裂した聖なる夢を見る場合とは違って、精神も身体も宗教的な世界に没入している、と言える。日常生活世界に「至高」の地位を与えるシュッツは「多元的リアリティ」論の文脈では主題的に論じてないが、日常生活世界自体が根底から変貌するという視点は彼の理論にも伏在している。

さて、次に日常生活世界の唯一性と複数性とをめぐってシュッツが陥ったアポリアについての考察に入りたい。彼はこの世界を唯一的なものとして捉えているのか、それとも複数のものとして捉えているのかが判然としない。

「リアリティ」という言葉は頻繁に複数形で使用されているが、「日常生活世界」や「至高のリアリティ」に関しては、管見の限り、複数形で表現されている例は見当たらない。そして、日常生活世界は「自然的態度の人間に自明なリアリティ⁽²¹⁾」であり、「一人の個人の私的世界ではなく、我々すべてに共通な相互主観的な世界」(CP I, p. 208)とされる。加えて、この世界に関する六つの特徴(とりわけ、「相互主観的世界の普遍的時間構造である標準時間」)や

「至高」の地位を付与する事実も考慮に入れば、一見、シュッツは日常生活世界を唯一・客観的な世界と解しているように思われる。

しかし、この一方では、(先に、日常生活世界自体も根底から変容するという視座はシュッツにも潜在している、と指摘しておいたが)、日常生活世界の複数性を認容していることを暗示する論及もある。「よそ者」と題される論文には、「新しい環境においては物事は故郷に居たとき思い描いていたとは全く別に見えるというよそ者の発見は、非常によく、自分の習慣となっていたへ通常の思考への妥当性への信頼を揺るがす最初の衝撃となる」(CP II, p. 39)と述べられている。自分の故郷では通用していた解釈図式が、新しい状況では効力を失い使用できなくなるといのである。また、他の論文「帰郷者」にも、「ある社会生活の体系で試練に耐えた社会的機能はたとえ別の体系に移行されたとしてもそのまま順調に機能し続ける、という仮説は何の保障もない」(CP II, p. 117)と論ぜられている。

以上のように、シュッツの言う日常生活世界は唯一的なものなのか、それとも複数のものなのかは、彼の著わしたものを管見する限りでは曖昧である。彼の論文や著書を斟酌して次のように推定する以外に、この二つの側面を調停する方法はない。すなわち、シュッツは、同一の文化―社会においては日常生活世界をその成員にとって唯一・客観的なものだと考えているが、複数の文化―社会を考慮に入れた場合はこれを複数・相対的なものと看做している、と。

しかしながら、このように解釈してもなお、シュッツの日常生活

世界をめぐる理論構成は多くの問題を孕んでいる。たとえば、(一)同一の文化―社会の場合でも、複数の日常生活世界が存在する可能性が考えられる。シュッツが無意識的にせよヤコブの例で示唆しているように、また深い宗教体験をもった人々が語るように、通時的に日常生活世界そのものが根源から宗教的色彩を帯びることがある。さらに、共時的に物理的には全く同じ世界が、宗教の有無や種類により、悉く相違した仕方では把握されていることもある。しかし、シュッツは「常識」的に理解される日常生活世界に固執するあまり、これに対する「宗教的日常生活世界」とでも呼ぶべき世界を許容する姿勢を有してはいない。一時的には「宗教的経験〔世界〕⁽²²⁾」から見れば、日常生活世界といえども疑似リアリティとして見られる⁽²²⁾ことも認めてはいるが、彼にとっては飽くまでも、「リアリティについての我々の経験の原型であり、他のすべての意味領域はその変形と考えられる」(CP I, p. 233)日常生活世界が正当なものである。シュッツの立場からすれば、「宗教的日常生活世界」は、狂人のリアリティに任んでいるドン・キホーテを扱った論文⁽²³⁾が示すように、一種の「狂人」の世界として常軌を逸したものとされるであろう。しかしながら、シュッツのパスpekティブからは、常識によって理解される日常生活世界が「宗教的日常生活世界」より優位にあると主張できる根拠は呈示され得ない。それゆえ、同一の文化―社会においてさえも異質な複数の日常生活世界が存在するのではないか、という疑問に対して、シュッツの理論ではすぐれた解決を見出すことは不可能であると思われる。

また、(二)シュッツにおいては、文化―社会の水準になると日

常生活世界は複数的に理解されているとしても、この世界の唯一・

普遍性も構想できる。我々が自分達のものとは違った文化―社会のうちで生活し、その言語や習慣などを深いレヴェルで理解できるようになれば、これに深く同化できる。シュッツが論じた「よそ者」も「帰郷者」も、時間の進行と共に新しい環境に適応して行くであろう。こうした事態を考慮すれば、たとえシュッツが文化―社会の水準で日常生活世界の複数を肯定するとしても、異質な文化―社会は相互に孤立しているのではなく、どこかで通じ合う部分が存在する可能性、つまり唯一・客観的な日常生活世界が存在する可能性は否定できない。シュッツは、個人の意識生活において多種多様な意味領域を包括するものとして日常生活世界を把握している。これと平行して、種々の文化―社会における複数の日常生活世界を包括し、それらと次元を異にする唯一・普遍的な世界を構想できるにもかかわらず、彼はこうした世界についてはほとんど考察しないのである。

総じて、世界を意識の構成作用という視点から分析する傾向が支配的なシュッツの日常生活世界論は、その唯一性と複数をめぐって多くの難問を抱え込んでいる。そして、これらの難問を解決するための糸口を彼自身の思索に求めることもきわめて困難であると思われる。

三、フッサールの「生活世界」論とシュッツの

「日常生活世界」論との比較検討

シュッツが日常生活世界論を展開するに際して、ジェイムズの「至高のリアリティ」と並んで強く影響された、フッサールの「生活世界」に目を転じた。『生活世界』は「受動的先所与性」「地盤機能」「地平性」といった重要な側面を有するが、これらが集約されている部分を引用する。「生活世界は、そのなかで自覚めつつ生きている我々にとって、常にすでにそこにあり、我々にとって前もって存在しており、理論的であるか否かを問わず、すべての実践のための「地盤」となる。この世界は、・・・あらゆる現実的および可能的実践の普遍的領野として、地平として、いつも必然的に、あらかじめ与えられている。」(K, S. 145.)

シュッツは「よそ者」や「帰郷者」などの論文で、日常生活世界の複数的側面に論及しているが、フッサールも生活世界のこうした側面に意を払っており、たとえば次のように述べている。「一つの同じ世界に住んでいながらも、人々は同一の文化的社会において生活を営むことはほとんど、もしくは全くない。したがって、様々な異なる文化的周囲世界が具体的な生活世界として構成されている。」⁽²⁵⁾「未知の交流圏に入り込むようなとき、彼等の真理(彼等にとって確実であり、一般的に真理であると示されており、かつ示され得る事実)は決して我々のものとは同じではない、という事態に遭遇すべし。」(K, S. 141.)

しかし、こうした論述は、生活世界は我々の様々なベースペクテ

イヴを通して「周囲世界」という形態をとりながら我々に現出してくることを述べたものであり、生活世界そのものが複数であることを主張するものではない。それどころか、「世界というものは、人間も人類も含めて、歴史を貫いて吾々全体にとってさまざまな理解をとおして、一つの世界である・・・世界は絶えざる変転のなかにあるが一つである」⁽²⁶⁾、「世界は一個の存在者や一個の対象の如く存在するのではない。唯一性において、つまりそれに対しては複数が無意味であるような唯一性において存在する」(K, S. 146)と明言されている。

このような生活世界であるがゆえに、シュッツの理論では解決できない世界の唯一性と複数性に付き纏うアポリアも、フッサールには存在しない。仮りに、文化―社会の相違や宗教の有無、種類に基づいて生活世界の複数性が主張されたとする。しかし、それらの諸世界は、唯一・客観的な生活世界が自らを現出するときにとる形態であるところの「周囲世界」や「特殊世界」(後述)であり、それらの背後には「受動的に」「前もって構成され」それらを悉く包み込む生活世界が存在するとして、この主張を退けられる。

また、シュッツの「多元的リアリティ」論にフッサールの思惟のなかで対応するものは、「特殊世界」と生活世界をめぐる議論である。シュッツの限定された意味領域にフッサールの「特殊世界」が相当するが、この世界はある「目的」や「指導的目標」によって構成され完結した領域を意味する。そして、「それ自身で閉じている〈世界〉——地平」が構成され、この地平は一つの「関心―地平」として、他の特殊世界や生活世界とは異なる世界を作り上げてい

る。(K, S. 459)

シュッツが限定された意味の諸領域と日常生活世界の関係について論じたのと同様に、フッサールも特殊世界と生活世界との関わり方について思索をめぐらしている。すなわち、特殊世界の中で生起している経験は、如何にして同時に生活世界的意味において保持されるのか、を問題にしているのである。シュッツの場合、ジェイムズの「至高のリアリティ」という概念の影響を強く受けた結果として、身体性も含めた日常生活世界の物理的・事象的側面を重視するあまり、意識的には聖なる宗教の世界、肉体的には俗なる日常生活世界に住まうという帰結に至った。しかしながら、フッサールの生活世界はシュッツの右のような日常生活世界とは異なり、哲学的に深化された「受動的先所与性」「地盤機能」「地平性」を有するものであって、シュッツの自然的態度の構成的現象学の射程では到底捉えきれない性質を持った世界である。そしてフッサールは、この生活世界に特殊世界内でのあらゆる経験や出来事を「包摂」させることにより、上記の問題に解決を与えようとする。(K, S. 459ff.) フッサールとシュッツでは問題の捉え方が違う。シュッツは日常生活世界と他の限定された意味の諸領域を鋭く対立させて理解している⁽²⁸⁾が、フッサールの場合は何よりもまず、生活世界は唯一・客観的世界であるという信念(後述)が先行するため、生活世界が諸特殊世界を包み込むという視座が、両者を対立的に把握する視座よりも優先していると言つてよい。

以上のように考察してみると、世界の唯一性と複数性をめぐって生起するシュッツに付き纏うアポリアを、フッサールは回避し得て

いるようにも見える。しかしながら、これはフッサールの超越論的現象学がシュッツの自然的態度の構成的現象学よりも勝れていることを意味するので決してない。実は、ここに、超越論的現象学に精通しながらも自然的態度で内世界的領分に踏み止まり、自然的態度の構成的現象学を営むシュッツと、この領分を越えて超越論的領分に突き進んで超越論的現象学を営むフッサールとの、立場の相違が端的に反映されている。そして、この点こそが両者の乖離にほかならない。

四、シュッツの「自然的態度の構成的現象学」

とフッサールの「超越論的現象学」との乖離

フッサールの立場からすれば、我々に現存している世界は我々の志向的生からその存在意味を汲みとっており (K, S. 184)、⁽²⁸⁾ 世界や対象は、主観的能作から生じてきたような意味と存在様相をもつてのみ我々に存在する (K, S. 183) ことになる。この「志向性」や「主観的能作」といった意識作用の働きを解明するのが超越論的哲学である。これは、「あらゆる客観的意味形成と存在の妥当性の根源的な場としての認識する主観性へと立ち返る」(K, S. 192) 哲学である。

さて、志向性や主観的能作を有する主観性の機能を問い詰めて行くことが、いかにして客観的で唯一的な世界の構成に結び付くのか、を見よう。周知のように、これは『デカルト的省察』⁽²⁹⁾ とりわけ第五省察において定式化されている。そこでフッサールは、他我経験の原理としての「間接呈示」と「自己移入」という概念に基づ

き、自分の第一次の世界を中心にしてその周囲に「別の私」によって構成される層を幾重にも積み重ねて行くことにより、最終的に客観的な世界を理論的に導き出そうとしている。「客観的世界という存在意味は、私の第一次の世界の基盤の上に層を幾重にも重ねて行くことによって構成される。最初には、〈他我〉もしくは〈他我一般〉を構成する層、すなわち私の具体的な独自存在から（第一次的、自我としての私から）締め出された自我を構成する層を際立たせなければならぬ。・・・私の第一次的〈世界〉の上に普遍的な意味が重ねられ、これによって私の第一次的〈世界〉は、私を含めたすべての人々にとって一つの同じ世界として、ある規定された〈客観的〉世界の現出へともたらされる。」⁽²⁹⁾

しかしながら、間接呈示や自己移入という原理によって他我的定立や複数を図り客観的世界の構成に至ろうとする、フッサールの試みは成功していると言えるだろうか。この問題に関しては、「フッサールは、終始一貫して他者の構成機能を自己移入にのみ帰することによって、等根源的主観性である他者に迫る方法的通路を自ら塞いでしまった」⁽³⁰⁾ などと論及されるように、フッサールは独我論に陥っていることが、多くの研究者によって指摘されている。シュッツもまさにこの点を看破し、「世界構成の源としての超越論的自我という考え方と、共存する超越論的主観の複数性という考え方を調停することは、現象学の最も困難な問題の一つ、おそらく解決できない問題である」(CP I, p. 195) と論じている。そして、晩年の「フッサールにおける超越論的相互主観性の問題」において、フッサールの他我経験をめぐる理論構成を詳細に批判している。

それによれば、(一)自己移入を行使する際には、我々の感覚の領域の「配置」を他者の身体に移行するが、この移行はいかにして生ずるのかに関して、フッサールは論じていない。また、身体的なものと精神的なものとの継続的な整合性はいかにして保持されるのかについても、論及されておらず、理解できない。(CP Ⅲ, p. 70.)

(二)各々の超越論的自我は自分にとっての世界を構成し、そこにはすべての他の主観も含まれる。しかし、この自我は自分にとってのみ世界を構成するのであり、他のすべての超越論的自我に対して世界を構成するのではない。(CP Ⅲ, p. 76.) (三)客観的な世界を導出する場合にはコミュニケーションの可能性が前提とされ、これは「我々関係」、相互主観性を前提とする。それゆえ、唯一・客観的な世界の導出は相互主観性を前提に行なわれているのである。(CP Ⅲ, p. 69, 76.) (四)超越論的に還元された意識的生のうちでさえも、他者をそのなかに含む「世界」は私の私的な産物として経験されるのではなく、その対象が誰にでも近付き得る相互主観的世界として経験される。(CP Ⅲ, p. 58.)

以上のように論じ、「フッサールの『デカルト的省察』の第五省察は、他者が超越論的主観として構成される仕方を呈示するのではなく、ただ他者が内世界的な精神物理的統一体として構成される仕方を示すのみである」(CP Ⅰ, 195.)と考えるシュッツは、次のように結論づける。「超越論的自我の意識の働きによって超越論的相互主観性の構成を説明するという、フッサールの試みは失敗に終わっている。・・・相互主観性は超越論的領域のうちで解決できる構成の問題ではなく、生活世界の所与である。これは、世界のうちには

ある人間存在の、そしてすべての哲学的人間学の基本的な存在論的カテゴリである。」(CP Ⅲ, p. 82.)ここに、フッサールと袂を分かちシュッツの、自然的態度を堅持し内世界的な領域に自らの学的営為の射程を定めるといふ、処女作『社会的世界の意味構成』から一貫した姿勢が看取され得る。

こうしたシュッツの、フッサールの他我定立や超越論的相互主観性に関する批判に加えて、フッサールの理論構成にはなお問題がある。自我を中心にしてその周囲に複数の超越論的主観を描定し、そこから唯一・客観的世界の存在を導出して行く方法は、実際には最初から、時間的にも空間的にも同一の世界を前提にして進められているのである。

他我経験の文脈でフッサールが述べる「ここ」や「そこ」は絶対的な意味で使用されているのではない。「ここ」や「そこ」と言えるのは、「現出空間の根底に隠れ、現出空間の意識のなかで、それと不可分離に結合して、受動的に確信されている」唯一的空间的存在を前提にしているからである。また、時間についても、「いま」とは、そこにおいて空間的「ここ」と「そこ」とが同時性において与えられる次元のことである。他者の「いま」と私の「いま」とは区別できないものであり、「ここ」と「そこ」との区別は、共通で包摂的な「いま」という次元のうちでのみ可能なのである。⁽³¹⁾

フッサールの構想では、「私」の第一次的領域が「周囲世界」へと拡大され、さらに民族や文化などのより包括的な世界へとともたられ、最終的に唯一・客観的世界に到達することになっている。こうした世界を構成して行く過程の根底に潜むものは、多様な形態を

とりながら現出するすべての「周囲世界」や「特殊世界」を包摂する普遍的な世界が存在するという、根拠なき信念である。「あらゆる周囲世界を一つの普遍的世界へと統一してゆく運動は、一つの世界への暗黙の確信に支えられることなしには不可能であり、また、一つの世界を究極的目標として設立することなしにも不可能である」⁽³³⁾」

以上のように、唯一・客観的な世界の存在を論証するために、フッサールは一連の議論を組み立てているが、実のところ、これは最初から空間的にも時間的にも唯一的な世界の存在を前提にして構成されている。シュッツは、経験的・実証的な社会学の基礎付けを意図しながらもこれと関わりを持ち続け、自然的態度の構成的現象学を営むことを標榜する。彼には、世界は唯一・客観的であるという信念、確信、ないしは「究極的目標」を出発点から抱懐しながらこれを論証しようとする、フッサールの循環論的論証は到底容認できない性質のものである。

結 び

シュッツの自然的態度の構成的現象学が日常生活世界の唯一性と複数性をめぐってアポリアに陥っているのとは対照的に、世界は唯一性において存在するとするフッサールの超越論的現象学は、この問題に関してはアポリアを回避しているように思われる。しかも、後者の論考は他我経験についての難問を抱え込んでいるし、世界は究極的に唯一・客観的であるという謂れなき信念を前提にこれを論証しようとする循環論となってしまうている。こうした点に、一方

が他方よりも勝れているという種類のものではなく、全く異質な両者の「現象学」の相違が端的に反映されている。

超越論的現象学を熟知しつつも、自然的態度で論及できる内世界的領分に自己の学的営為の範囲を限定したシュッツと、この領分を越えて超越論的領域で思索を展開したフッサールとの乖離が象徴的に表現されている。二人の晩年の言葉を引用して本稿を閉じたい。シュッツ——「客観的世界に関する超越論的理論の基盤としての」⁽³⁴⁾ (CP Ⅲ, p. 55.)「相互主観性の本質的關係を明確にできるのは、超越論的な構成の分析ではなく、生活世界の「内世界的な」存在論のみである。」(CP Ⅲ, p. 82.)フッサール——「現在論じていることとの関連のなかでの我々の関心にとっては、生活世界の存在論の輪郭を描くだけで十分である。この問題に停まるよりは、むしろはるかに大きな課題……しかも生活世界の存在論自体をも包括するような課題「『超越論的現象学』に進むこと」である。」(K, S. 145.)

〈引用文献略号〉

- CP I. Schutz, Alfred. *Collected Papers I*, Nijhoff, 1973.
- CP II. Schutz, Alfred. *Collected Papers II*, Nijhoff, 1976.
- CP Ⅲ. Schutz, Alfred. *Collected Papers III*, Nijhoff, 1975.
- K. Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, 1962.

注

- (1) 石黒毅「社会学と現象学」『講座現象学 4 現象学への問 諸科学』弘文堂、一九八〇年、一二二頁。
- (2) 新田義弘「現象学研究の現況」『思想』岩波書店、一九七八年、第一〇号、七頁。
- (3) Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, 1982, p. 6.
- (4) 戸熊、前掲論文、一四四頁。
- (5) Spiegelberg, op. cit., p. 6.
- (6) Schütz, Alfred und Parsons, Talcott. *Zur Theorie sozialen Handlens*, Suhrkamp, 1977, S. 110.
- (7) Husserl, Edmund, "Nachwort" in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch*, Nijhoff, 1971, S. 158.
- (8) *ibid.*, S. 144.
- (9) *ibid.*, S. 158.
- (10) Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp, 1974, S. 55f.
- (11) *ibid.*, S. 56.
- (12) Husserl, op. cit., S. 146.
- (13) 佐々木『ヨーロッパの危機と超越論的現象学』によつて、次のように述べられている。「我々はこれまで常に超越論的判斷中止のよう態度変更をとおつて体系的考察を行なつてきたが、いつかまた自然的態度に戻らなければならない。そこで、自
- 然的態度のままで生活世界の不変の構造を問うらなければならない。」(K, S. 176.)
- (13) James, William. *The Principles of Psychology*, Encyclopedia Britannica, Inc., 1952, Chap. 21.
- (14) シュタインの文脈での「日常生活世界の」の限定された意味領域への着眼がよいのである。Cf. CP I, p. 341.
- (15) Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System" in: Banton, Michael ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, 1977, p. 4.
- (16) Simmel, Georg. *Die Religion*, Literarische Anstalt, 1912, S. 10ff.
- (17) Hick, John. *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., 1973, p. 86.
- (18) ヴ・ノロハカー『無宗教の象徴』紀伊國屋書店、一九七七年、二一八頁。
- (19) James, William. *The Varieties of Religious Experiences*, The New American Library, Inc., 1958, p. 157ff.
- (20) Cf. Needham, Rodney. *Belief, Language, and Experience*, Basil Blackwell, 1972.
- (21) Schütz, Alfred und Luckmann, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, 1979, S. 25.
- (22) *ibid.*, S. 51.
- (23) Schütz, Alfred. "Don Quixote and the Problem of Reality" in: CP II.

- (24) 望月哲也「超越論的現象学と現象学的社会学のあいだ——A・シュニツンにおける超越論主義回避をめぐる——」、『立正大学教養部紀要』第一七号、一九八四年、五三—五五頁参照。
- (25) Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Felix Meiner Verlag, 1977, S. 136.
- (26) 新田義弘『現象学』岩波書店、一九七八年、一六四頁。
- (27) Marx, Werner. *Vernunft und Welt*. Nijhoff, 1970, S. 63.
- (28) 註(14)参照。
- (29) Husserl, op. cit., S. 109.
- (30) 新田「前掲書」一五〇頁。
- (31) 同書「一六八頁。
- (32) Cf. Comments by Eugen Fink on Schutz in: CP III, p. 87.
- (33) 新田「前掲書」一六五頁。
- (34) Cf. Claesges Ulrich. "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff" in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, 1972, S. 97.
- (付記。引用文の訳出にさいして、邦訳のあるものは参照させていただいた。一人一人の御名前は挙げないが、訳者の方々に厚く御礼申し上げます。)

一九八四年 八月

(ほしかわ・けいじ 図書館情報大学助手)