

フッサール 「現象学的還元」の現象学」を巡って

鈴木康文

フッサールにおいて現象学的還元は彼の学問上の方法として、彼の思想展開の中でもその都度捉え直しがなされてきた。『イデー』期においては、現象学的還元によって開かれた純粹意識とそれを体験する純粹自我の特質が示され、さらにそれをもとにして諸々の領域規定と学の位置づけを遂行した。しかし、『イデー』における現象学的還元は、学の方法、なかならず精神科学の方法であるにもかかわらず、方法への動機づけについてなら配慮されていなかった。¹現象学的還元が、精神科学の方法である以上、それ自身の吟味を必要とし、動機づけを通して捉えなおさなければならぬ。それによって、還元そのものの射程をあきらかにすることが要請される。そこで本稿では、まず『イデー』以来の現象学的還元の方途を明確にする。それは『イデー』では隠されていた還元への動機づけを、もっとも先鋭化した形で展開することになる。そしてそれとの対比で新たな還元への方途がまさに取られることになる。そしてこの新たな還元によってフッサールはいかなる思想上の展開をなしたかを把握したい。我々はこうした課題を特に『第一哲学』(一九三三/二四)を中心にして問い抜くことにする。

一 デカルト的還元とその主導理念

フッサールの『第一哲学』は、その副題である「現象学的還元」の「理論」という名称からも推測されるように、現象学的還元についての体系化を試みたものである。フッサールは「第一哲学」という理念を、究極の地盤としてデカルトにならって「我あり」によって確立しようと試みる。このような基礎づけ自身は、『イデー』期のなかにもみられるものでなら新しいものではない。²しかし『第一哲学』というこの講義録の特徴として、『第一哲学』の体系内には、還元それ自身ばかりではなく、還元へと至る動機づけや主導理念が含まれているのである。³こうした形式をもつ体系づけは、『イデー』にはみられなかったものであり、学に対する素朴性の克服といえよう。主導理念の記述は、形式的には後の『危機』にもみられるように、けっして還元に対する単なる準備的考察ではない。主導理念は体系内において現象学の歩む方途を示し、それを介して還元のある方を規定するのである。⁴

この『第一哲学』におけるフッサールの出発点をなしていること

は、認識者の認識能作に対する「自己責任性」である。この最高かつ究極の自己責任性からの認識こそが、「自らを絶対的に正当化する学」⁵⁾であり、それがすなわち「第一哲学」なのである。この自己責任性は、認識者が認識行為のうちに認識内容に対して負うものである。しかも認識内容には認識者の心情や意志能作による価値や目的といったいわゆる実践論的な内容をも含んでいる。「価値の真正性や目的達成の真理性は、究極的には認識行為のなかで責任を負わされる」⁶⁾からである。「第一哲学」という理念はその価値や目的の正当性をも自らのうちに含んでおり、まさにその意味で自らを絶対的に正当化する学なのである。哲学者は、このような絶対的に正当化された認識を体系化して普遍化する哲学者を求めるとして、自らを規定する者なのである。こうした哲学者は、あらゆるものの正当化の究極の源泉を自らの認識主観の統一のなかに求めようとし、そこでデカルトの精神にならって「我あり」のなかに絶対的な基盤を築こうとする。

無論、人は初めから哲学者であるわけではない。しかし、無前提な始まりを求める哲学的衝動は、学者がもっている普遍的真理を探求しようとする学への動機づけのなかに含まれている。諸学は普遍的な真理探求への欲求において支えられている。しかし諸学のなかに留まる限りその欲求は達成されず、懐疑に陥ってしまう。「諸学は、前もって与えている認識をあらかじめけつして批判的に研究していなかったにも関わらず、先所与性を受け入れて」⁹⁾おり、それ自身のなかではけつして究極的には基礎づけられえない。哲学者になろうとするものは、自らの認識行為のなかで露呈してきた懐疑を克

服して、絶対的で普遍的な学を構築しようとする。彼の生は、このような絶対的な使命感 (Beitrag) に基づいた生になろうとし、そこでその使命感による絶対的でラディカルな生の決断を下すことができるのである。このような意味において「何人も哲学のなかに偶然入り込むことはできない」¹⁰⁾といわれるのである。哲学者になろうとするものは、自らの良心にしたがって認識行為の意味を理解し、その責任を負いうる者として、究極的にはその認識行為をなす自らの生の自己認識に至ろうとする。こうして哲学の理念それ自身が、究極的なラディカリズムを保持することになる。このラディカリズムは、先の諸学のなかに働いていたラディカリズムがなお素朴性を脱しえなかったのと異なり、あらゆる素朴性を原理的に見直し、そしてその克服によつて究極的な真理を普遍的精神のなかで獲得しようとする。¹¹⁾

得られた哲学の理念は、究極の根源である超越論的主観性を暗示しているとはいえず、しかしそれはなお全く無内容で一般的な方法上の主導理念を表しているに過ぎない。この主導理念によつて導かれる究極的な認識は、あくまでも具体的な経験に基づく明証的な認識でなければならぬ。というのもそれによつてはじめて、絶対的で普遍的であり、しかも内容豊かな学が形成されるからである。ここでいわれた明証性は、それ自身ラディカリズムという性格を要求されているのであるから、あらゆる意味において不明晰性ということがありえない完全な明証性のことである。この完全な明証性は「十全的明証性」と呼ばれる。またこれと共にこの明証性に関して、明証的なものは非存在ということがありえず、またけつしてその存在

を疑いうるものでもないがゆえに、「必然的明証」ともいわれるのである。¹²⁾

第一の現象学的還元は、この必然的明証を主導原理として遂行され、認識批判を導くのである。すなわち「私が絶対に否定しえないもの、疑えないものは、私にとって妥当するのが当然である¹³⁾」という原理に基づいて、いかなる経験が必然的な妥当性をもつかを探索するのである。まずここで認識批判されるべき経験認識は、必然性が要求されているわけであるから、私にとって直接的な認識であるはずである。そこでさしあたりそうした発端にあたる直接的認識内容として考えられることが、「我あり」と「この世界あり」という具体的経験である¹⁴⁾。これら私にとって確実である直接的な経験を必然的な方法によって確証していくことが、第一の現象学的還元なのである。

二 「この世界あり」と「我あり」

まずはじめに「世界あり」という命題が主題化される。この「世界あり」という命題は決してそれのみを意味しているのではなく、この世界に関しての一切の経験を含んでいるわけであり、また諸々の学問上の認識もそのなかに包括している¹⁵⁾。我々は、この世界が存在していると確信している。しかもその世界は唯一であると確信している。このような確信のもとに生きている態度は、「自然的態度」といわれる。自然的態度は、「この世界あり」という表題のもとに解明されることになるのである。

ところで諸々の経験には幻覚とか幻想も含まれ、幻想などに欺か

れることがある。しかしこうした「経験的仮象」も経験の一つである以上、やはり地盤である世界の上で成立しているのである。この幻覚という経験は、他の諸々の経験、例えば知覚や想起などの比較によって、あるいは他者との交流によって、まさにその経験が幻覚に過ぎなかったと判断される。この他の諸々の経験との比較可能であるということこそ、その経験が世界の地盤の上での経験であるということを物語っているのである。「この世界がある」という命題は、こうした経験的仮象によってもおかされることができない普遍的命題であり、我々はこの世界存在を全く自明なものとし、疑うことさえもしない。さらにこの世界存在の命題のなかに包括されている経験には、私の自己経験が共に含まれていることに注意しなければならぬ。つまりこの私はこの世界になかにあり、この世界の一員であって、もしこの世界が実際になくなったなら私も存在しない。この意味において「この世界あり」は「我あり」の命題にたいして優位性をもっているように思われる。

このように極めて豊かな経験内容を含んだ「この世界あり」という命題が必然的明証のもとにさらされるのである。フッサールはここで経験の一つの例として知覚をとりあげ、知覚構造の分析を行なっている。その成果の一つとして「こうした内世界的 (mundan) 知覚の普遍的構造は、偶然的であるということ、つまりそれが別様でもありうる単なる事実にはすぎない¹⁷⁾」と述べている。

つまり知覚された対象は、実は存在しない場合もあり、幻想ではないとは言いつてもいい。それは偶然性を帯びており、存在に関しては推定的性格を保持している。そこで経験的存在の総称である世界存

在も、必然的にみるなら、こうした偶然性を免れることができない。つまり世界存在も一つの（経験）事実である限り、偶然性を免れることはできない。こうした事実は、普遍性をもっているにしても、やはり別様であり得るし、またおそらくは非存在でもあり得るという可能性を保持している。まさにその意味において、世界存在について必然的明証を要求することはできない。

もちろんこの世界の非存在の可能性が、実際現実に起こるものであるということを示すものはない。つまりこの可能性は、その意味では何かに動機づけられた可能性ではなく空虚な可能性であり、このような議論はあくまでも必然的な不可疑性に由来する方法論上の一つの成果なのである。それゆえ、その成果と、世界存在が現実を経験して常に確信のもとにあるということは矛盾しない。フッサールはこうした世界の非存在の可能性を「超越論的な仮象」と呼んでいるが、それは先に例を挙げた幻覚などの経験的仮象とは全く異なるからである。その意味で世界が存在するということは、必然的な明証からすれば、疑い得るものであるがゆえに普遍妥当性をもたないのである。こうして世界存在とその世界が包括しているもの全てが、普遍的転覆のもとにおかれることになる。²⁰

このような普遍的転覆がなされた場合、結局後にはなにも残らないかのように思われる。しかし今まで考察の対象としていたことが、実は存在者の全体ではなく、あくまでも時空上の客観的存在者に限られていたことに注意しなければならない。後者が普遍的転覆のもとにさらされても、実は今までの考察の上で前提とされていた思念したり、知覚したりする作用は存在し続けることになる。²¹さら

にはこの思念作用や知覚作用を遂行している主体であるこの具体的な私という存在は、やはり存在し続ける。すなわち先の「我あり」という命題は、超越論的仮象の中にあっても破棄されなまま残り続けることになる。この場合、この我は、諸々の作用を能作し体験しているこの私、つまり一人称単数の具体的な私を意味し、自我一般という意味ではないことにまず注意しなければならない。

三 超越論的自我と経験的自我

しかしこの「我あり」とはいかなる我であろうか。先に「我あり」に対して、「世界あり」が優位性をもつとみなされた。それは私は世界の一員であり、世界の中に含まれているということであった。この優位性はいかに考えられるであろうか。この優位性に基づく限り、世界の存在が普遍的転覆にさらされた場合、私の存在も転覆することになるのではなからうか。

そこで見いだされることは、世界の転覆と共に転覆する我と、その転覆によって開示される我ということの二重性である。世界の一員であり、世界の中に生きている私は、経験的な自我であるのたがいし、世界の普遍的転覆によって開示された私は超越論的自我といわれる。経験的な自我はあくまでも世界の中の客体の一つに過ぎない。他方、超越論的自我は、世界という客体全体にたいする唯一の主体であり、現象学的還元によって発見されたものである。両者の我ということはその意味で全く異なり、同一視することはできない。しかしそのことは両者が全く無関係であるということではなない。超越論的自我は、自己統覚し、自らを経験的自我として構成し

ているのである。その際超越論的自我は、構成された自然的自我の内に隠れることになる。²²⁾ それゆえ自然的反省によっては、自らを自然的な自我、つまり人間としてしか規定できないことになる。現象学的還元によって示されたこの「我あり」という命題は、超越論的自我の存在を意味するのであって、これを経験的自我の存在とすり替えるようなことがあってはならない。

それではこの超越論的自我としての「我あり」という命題は、具体的にいかなる意味内容を有しているのだろうか。実際のところこの命題だけでは全く無内容であり、これのみでは必然的な批判たり得ない。実際、この「我あり」の開示のみをデカルト的な方法の成果とみなし、しかも超越論的自我を「文字どおり」空虚なまま指示したにすぎない、と解釈する向きもあった。しかし第一の方向はこれにとどまるものではない。

先に述べたように、世界の存在を必然的にみるならば、普遍的妥当性は見いだせないということであったが、この場合こうした世界に対して必然的明証を求めている自我、それを知覚している自我の存在は必然的明証のもとでも残り続ける。その際この自我は単に存在しているのではなく、こうした作用の遂行主体として存在しているのである。しかもその作用は単に作用であるわけではない。「我あり、この世界経験を体験しつつあり」といわれるように、体験作用といった場合、なんらかのことを体験しているのであり、その作用の相関者である体験された内容もまた必然的な明証のもとにある。作用とその作用の相関者である（志向的）対象とは分離し得ない。無論この場合体験された内容が現実存在している

か否かということとは関わりない。ある体験作用、例えば知覚作用なり、想像作用なりが、常にその内容（知覚内容、想像内容等）を保持していることを言い表しているに過ぎない。この経験は先の自然的な経験にたいし、「超越論的な経験」といわれる。自然的な経験は、世界ありの命題で示されたように普遍的な転覆がなされた。

しかしそれによって開示されたことが、超越論的経験である。自然的経験は、その実在にたいし疑ったり、否定されたりされ得る。しかしこの疑ったり、否定されたりされ得るこの内容そのものは、あらかじめ存在していなければならぬ。このようにして我々は、「我あり」という表現のなかに含まれている超越論的自我、およびその作用、その作用の内容あるいは対象といった超越論的経験の存在、およびその存在の不可疑性を確認したことになる。

フッサールの第一の現象学的還元の方途は、概略としてはここで終える。フッサール自身もここではこの第一の方途に即した形で、具体的に超越論的な経験の分析に踏み出していない。しかしそれは、この現象学的還元が実りのないものであるということではない。すでに述べたように、この現象学的還元は、超越論的還元の方法ともいわれるように、フッサールの思想の中でも中心的な役割を果たしてきた。実際「現象学の理念」やあるいは、『イデーン』では常に現象学的還元はデカルトの名と共に語られ、また導入されてきた。²³⁾ ここでは普遍的懐疑を方法として役立て、その懐疑の試みの中に本質的に含まれていることを明証的にしようとしている。こうしてデカルトにならってなされる現象学的還元は、デカルト的還元ともいわれるのである。

四 非デカルト的方法

しかし、フッサールは現象学的還元の第一の方途の途上で、第二の方途、いわゆる非デカルト的方法へと進む。そしてその第二の方途の際に回顧して、第一の方途から第二の方途に移行する意義と、第一の方途にたいする批判を述べている。「はじめに自然的な不可疑性を必然的な不可疑性へと尖鋭化することは、もつと後になって始めて導入され得るのではない⁽²⁵⁾」と述べ、第一の方途の原理である必然的な不可疑性にたいする見直しをなそうとしている。第一の方途は最初から必然的な不可疑性を原理としてうちたてているが、それは根拠づけられた原理というわけではなく、実は素朴性を自らの中に包含しているのである。この必然的な不可疑性という原理自身「第一哲学」という理念からの要請にしか過ぎない。「必然的に妥当する絶対的な始まりからの必然的な基礎付け」という還元への動機づけであり主導理念であったものが、明白な自己根拠付けされ得ないままに導入されたものといえるのである。

こうしてフッサールは、自然的な不可疑性を保持し、自明性のもとにある世界の存在ということをも、必然的な不可疑性に耐え得ないという点から排除することをせずに、あくまでもこの世界の存在が自然的な不可疑性を有しているという点から、現象学的還元を出發しようとする。これが第二の現象学的還元の方途であり、主観にたいする世界の与えられ方から、その世界を規定していこうとするのである。そしてこの世界の存在という「自明性」に迫ろうとするのである。こうした動機づけによって現象学的還元を遂行しようとするの

が、第二の方途であり、その方法が現象学的エポケーである。それはすなわち、主観が経験されたもの⁽²⁶⁾にたいし関心を向けることをやめ、その妥当性に関して判断することを差し控えることなのである。このように妥当性を括弧にいれて作用の外におくことによつて、我々は「無関心な傍観者」になり得る。この無関心な傍観者ということとは、自然的な態度においてなにもにも関心をもたなくなるといふ意味ではない。知覚された存在に共に関与している関心の遂行を中断するということである。それによつて、「無関心な傍観者」は直進的に遂行している作用の関心方向についていかなる関与もなく存在する。そうした傍観者こそが、内世界的な経験から解放された純粹な主観的なもの、すなわち超越論的主観性なのである。

この純粹に主観的なものである私の関心は、この純粹に主観的なものや純粹に内在的な内実の考察や規定の中に働いている⁽²⁷⁾。すなわち関心は、純粹に主観的なものの体験に関して向けられているのである。それはむしろ体験されあらかじめ与えられていることへと眼差しを向けかえることを意味する。このような現象学的な態度での反省によつてもたらされる⁽²⁸⁾ことが、「諸々の客観の所有の全てや、それらの客観が自我にとつて現存するとき伴っている経験規定や思考規定の全ては、それ自身すでに自我の能作であり、その自我の意識生の能作である」ということや、「自我がいつもその本質固有な生や活動において(…)自らの中に、あるいは自らに対して諸客観に関する現出や妥当性を成立させている」ということであり、こうしたことを自然的反省においては洞察することはできない⁽²⁷⁾。自然的な反省は、純粹な主観の能作に関しては開示させることができ

ず、それはすなわち主観にたいする客観の本来的な意義も捉えられない。

以上のようなエポケーの方法については、すでに「イデーニー」においても述べられており、その操作、あるいは機能に関してはそのまま引き継いでいるといつてよいであろう。しかしここでなされる現象学的エポケーは、けつして必然的明証性を求めるという動機づけのもとになされるのではなく、あくまでも客観の純粹主観にたいする与えられ方へと向かい、そこから逆に客観の存在の自明性の根拠をみていく為になされる。

このような与えられ方へと向かうことは、意識における「地平」が大きな比重を占めることになる。意識の地平は、さしあたり我々がなんらかの客体を主題としている場合に、その客体の意識に伴っている背景意識のことである。⁽²⁸⁾この地平は、主題となっている前景意識とは異なり、顕在的ではないが、常に顕在化し得るという意味で潜在的な妥当性をもつ意識である。それゆえ今まで主題となっていないことを主題化することも可能なわけで、その時背景に過ぎなかったことが前景になり得る。このように注意の向け方によって、主題となつている前景と非主題的な背景とは流動的に変化するが、しかしこの主題化された意識には常に地平が伴つているという意識構造は変わらない。

ところで地平のこのような潜在的で開かれた無限性という意識構造をみると、現象学的エポケーの個々に主題化された客体を包括において、純粹な主観性に眼差しを向けるという作業が、実はなお不十分であることに気づかされる。そのみでは、実は顕在的な妥

当性のみがその都度エポケーされるだけで、なお主題化されていない潜在的な妥当性は、エポケーがなされないままに留まることになり。その場合の主観性は、潜在的であるが、妥当しているものを自明なものとしてあらかじめ受け取っているわけで、それは自然的態度の素朴性を免れてはいない。この主観性は、その意味で人間の主観性、あるいは心理学的な主観性に留まっているのである。そこで完全な「超越論的主観性」の全領野を開示させる方法として「普遍のエポケー」が導入される。⁽²⁹⁾

普遍のエポケーは、私の関心の全てをいわば抑制するという普遍的な意志決定である。その場合、その全ての関心というのは、その関心によつて今妥当しているものばかりではなく、過去に妥当していたものが習慣的に妥当し続けていること、さらには将来妥当するであろうものが、妥当の基盤の上に妥当するであろうということを含んでいる。すなわちそのエポケーは、顕在的なばかりか、潜在的な妥当性の遂行を作用の外におくことが要求されるのである。こうした普遍のエポケーによつて、私の超越論的生をその本質構造についてはなんら変わらないまま、露呈せしめるのである。

こうした個別のエポケーから普遍のエポケーへと至る道が、超越論的還元第二の方途である。この普遍のエポケーの意義を考察するために次に地平現象の意味を探ることにしよう。意識のうちにおける地平現象の確認そのものは、自然的反省によつてもなされ得るものである。⁽³⁰⁾しかしここで問題となつていることは、この地平の果たす役割である。

五 普遍的エポケーと地平性

例えば、我々が物を知覚する際、その物はある一面のみが影射的にしか呈示しない。その物の前面は直観されているが、背面は不確定である。しかしその場合でもその背面は、非直観的という仕方意識されているのである。この意識が「地平」といわれ、この背面に関して全く無規定ではなく予描されていて、先行的な意味の枠組が存立している。例えば知覚的に意識されたものは、すくなくとも空間上の物であり、色をもっている等々。こうした予描がその物に関するさらなる規定を可能ならしめる。こうした一つの物に関するさらなる規定に関わる意識が「内部地平」といわれる。物にたいし、知覚に必然的に伴っているこの非直観的な内部地平が指摘される。我々が物を同一性と統一性を保持する意味として規定し得るのも、単に直観された所与性によるばかりではなく、それに伴う非直観的に共思念されたものによって、あらかじめ無規定ではあるが制約されているからである。物は知覚によってその都度意味が充実するが、しかし常に未規定性が伴っており、さらなる充実が可能なのである。その認識の過程において常にその物は、同一の物として規定され続ける。その意味で、「物」自身、その真の存在において、同一のもので同一視可能なものという理念なのである。

しかしこのような同一の物をさらに説明していくという過程が可能であるということは、逆に、同一の物という意味を構成する作用のなかに隠された潜在的な諸作用を遡及することによって、以前の諸体験が開示され得ることを示している。諸作用は、それ自身の中

に志向的含蓄性 (intentionale Implikation) という形態において諸作用を包含しているのである。⁽³¹⁾現象学的還元は、その都度隠されている志向的含蓄性を明るみに出していく作業である。こうした意識の地平性からさしあたり確認されることは、知覚直観によって構成された対象意味も、その顕在的な体験に解消され得ないということである。現に今構成された物の意味も、その中に過去に構成されずに沈澱した意味とその構成した体験を地平として含んでいる。物の意味はそれ自身のうちに時間的な地平を有しており、無限性を含んでいる。

また我々は、先に挙げた内部地平の他にも、「外部地平」の存在を考察しなければならない。⁽³²⁾外部地平は、知覚領野の中で注意を向けられた対象の周囲としての地平を意味している。ある関心を向けられたものがそれ単独で現れることはなく、非直観的で空虚ではあるが周囲を伴って現出している。この空虚地平がさしあたりではあるが知覚世界を示している。我々は、現実を知覚され直観されたものを越えた彼方にある、経験可能性としての地平の存在を常に認めている。この多様なあり方を示す志向的对象の領野は、無限に広がっており、しかもこの地平意識は我々のその都度の知覚に必然的に帰属しているのである。そしてこの地平によって逆に志向的に触発が可能なのであり、注意が向けられて把握がなされ得るのである。⁽³³⁾

無論このような意識地平は、単に現在の環境世界のみを意味しているわけではない。それは開かれた無限の過去と未来を包括している。まず生き生きとして流れる現在においても直接的に意識される過去把持が含まれ、たった今沈んでいったばかりの知覚の余韻の中

で意識されている。しかしなおこの現在が流れさり、過去の中に沈没していくにしてもそれは全く忘却されるのではなく、想起という形で、潜在的な仕方でも意識され得る可能性をもつ開かれた地平なのである。同様のことは、未来把持にもさらには本来的な未来にも当てはまるのである。世界はこの可能な経験の地平として述べられることになる。こうした中で語られる世界の妥当性は、全般的で潜在的な妥当習慣性に基づいている。世界経験のこの妥当性は常に隠れた妥当性であり、世界の上での個々の経験に関して顕在的な妥当性の基盤として機能している。この世界は、個々の点では存在の確信がいかに揺らぐと、その普遍的構造形態、すなわちあくまでも地平において存在する世界として留まる⁽³⁴⁾。このことは、「世界が存在する」という自明性がいかに根深いものであるかを示している。この世界地平は、個々の経験にたいしいつもすでに伴っているばかりではなく、むしろそれを主導しているのである⁽³⁵⁾。

このようにみていくと、始めに述べられた個別的なエポケーがある限界をもっていることが改めて理解されよう。フッサールは個別的エポケーを現象学エポケー、普遍のエポケーを超越論的エポケーともいい、現象学的ということと超越論的ということを区分している。個別的、現象学的還元は、文字どおり個別的にその都度の顕在的な作用に関する妥当性を作用の外におき、その妥当性について関心を差し控えることによって、純粹な主観性へと向かった。しかしここで示されたように、どのような妥当性も、その妥当させている対象に応じて、潜在的で先行している妥当性と密接に絡み合っているのである。それだからこそ個別的な現象学的還元によって獲得さ

れた純粹に主観的なものは、なお還元されていないままになっている妥当性の連累 (Vertiefung) に由来する客観的な妥当性要素を導くことになる。すなわち個別的なエポケーは、純粹に主観的なものの中で潜在的な志向的な含蓄性の存在を明らかにしたが、しかしそこに留まることはできず、その中に常にかじめ含まれている地平意識へと還元を導く。

ここから理解されることは、個別的エポケーによっては純粹に主観的なものの全領野は開示され得ないということになり、それは志向的含蓄性が本来いかに機能しており、顕在的な意識とついでいかなる役割を果たしているのかという課題には応え切れないうことである。こうした課題のために、純粹な主観性を完全に開示させるには、全ての作用意識に含まれている隠れた地平意識についても、一挙にエポケーが施されなければならない。それは全ての妥当性の中にあつて、常に潜在的なあり方で伴いつつ支えている「世界地平」の妥当性をも、完全な広がりにおいて無効とすることが要求される。私の中にこのエポケーを遂行しようとする決意が生じる。それは普遍のエポケーといわれ、それは私にとって今妥当しているばかりではなく、以前妥当していてなお習慣的に引き続いて妥当し、さらに将来も妥当するであろうものに関し、私の関心を抑制しようとする「普遍的な意志決定」のことである⁽³⁶⁾。我々はこの普遍のエポケーによって、超越論的で純粹な生に、その全ての広がりによって接近し得る可能性をもつことになる。

しかしその生は単なる生ではなく、志向的生であつて、その生の中に体験の上で意識された客体をその相関者として保持している。

つまりその生に、顕在的であれ、潜在的であれ、あらゆる規定性が属しており、客体の妥当性を担っているのである。それゆえ「私の生を見渡すということが意味しているのは、結局それと同じことであるが、その相関者の方へと眼差しを転ずれば世界を見渡すということなのである」⁽³⁷⁾。しかもこの生は、各々の現在の位相において一つの地平意識をもっており、絶えず流れつついつも新たに産出していて、その中に私にとってかつて対象であったもの、今そうであるもの、またいつかそうなるであろうものが、普遍的な仕方ですべて含蓄されており、しかも私の全生、それゆえそれ自身も共に含蓄されている生の志向的相関者として含蓄されている⁽³⁸⁾。普遍的エポケーは、一挙にこの地平はるかに意識されている世界全体の妥当性を排除するのであるが、そのことが可能であるのも、まさに志向的生の諸々の作用が分離不可能な形で連累しており統一されているからに他ならない。こうした歩みは、第二の、そして新たな超越論的還元という方法の遂行を意味しているのである⁽⁴⁰⁾。我々はこの方法を具体的に歩むと共に、その方法の可能性と射程を吟味したのである。

六 デカルト的還元と非デカルト的還元

最後にフッサールにならって、今までの考察を振り返りつつ、二つの現象学的還元の方途の比較を試みることにしよう。まずデカルト的還元についてフッサールは、超越論的主観性としての純粹主観性が完全に導かれるにはなお補足的な研究が必要であったと述べている⁽⁴¹⁾。すなわちここで考察されたデカルト的還元は、あくまでも

今現在、経験される世界の非存在を想定することによって、この経験されるものの非存在からは影響を受けない純粹主観性へと眼差しを向けかえた。しかしこの経験世界以外の世界、例えば思考上の世界であるとか、理念的対象の世界という特殊世界の妥当性に関しても考慮されなければならない。無論こうした課題は、『第一哲学』において残された課題として語られているわけであり、第一の方途の原理上の制約を述べているわけではない。実際『第一哲学』は現象学的還元の方法論を示しているだけであり、その方法による具体的な分析は最小限に留められている。

これに対してもう一つの指摘は原理的なものであり、より重要なことである。すなわち、第二の現象学的還元歩みは、「強力な長所をもっており」、それは、「エポケーの可能性の基礎をなしている主観性自身の諸構造の最も広く最も深い理解を、したがってまたエポケーの純粹な意味の最も深い理解を我々に開く」⁽⁴²⁾のである。これはすなわち普遍的エポケーによって純粹な生の地平構造を露呈し、しかもその地平構造自身がエポケーの可能性の基礎を露呈していることを示している。フッサールは、この新たな手続きを単に現象学の方法を与えるのみならず、「現象学的還元現象学」を与える⁽⁴³⁾と述べている。

このように第二の還元の方法によって、意識生の地平構造に焦点を当てることが可能になったことは、第一のデカルト的還元に対してさしあたり二つの点で深まりを見せたといつてよいであろう。一つはデカルト的還元が、必然的明証を主導原理とするために知覚が中心とならざるを得ず、その他の想起であるとか期待、また潜在

的な意識などは、あくまでも知覚の派生態として規定されうるに留まる。そのことは『イデーニー』においてもみられ、『第一哲学』では哲学上の理念にまで高まりをみせることになるが、しかしこの方途は意識の潜在的な地平性への考察の道を閉ざしてしまうのである。

無論『イデーニー』期においてもこうした地平性の次元は指摘され、また体験の流れに関しても考察されてはいたが、あくまでも個別的な問題として扱われ、知覚においていかに機能するか問われないうまに終っている。⁽⁴⁾ 実際第二の還元の方法は、意識の上でなにか新たな次元を露呈させたというより、意識の潜在性が、常に顕在性に連累していて、顕在化可能であるのもそうした意識の構造に基づいていることを示したのである。しかもこの意識地平の潜在性は、意識生という体験の流れによる潜在性であって歴史性を含蓄しており、「無歴史的なアプリオリズムとしての、また近代合理主義の完成としての超越論的主観主義の挫折」⁽⁴⁶⁾へと導かれるのである。

また知覚の優位のもとに考察されることは、知覚物を相関者として考察がなされることになり、結局世界は物の総体として規定されるに留まる。実際は『イデーニー』でも世界の一般定立と物の定立とは区別されてはいたが、⁽⁷⁾ その後の考察をみる限り物の分析に終始している。物の総体に留まらない、地平としての世界は、この第二の還元によってようやく探求の糸口が開かれることになったのである。そのことは、実は単に一つの学問上の動機づけに過ぎなかった必然的明証によって逆に被われていた現象学的還元本来の機能を取り戻したことになる。そうしたことは、現象学的還元の方途を

還元の機能と動機づけの双方から再検討することによって、なされるものだったのである。

註

本文中に引用する Husserliana は Δ EV の略号を用い、巻数番号はローマ数字、頁数はアラビア数字で表示する。

(1) そのために『イデーニー』で述べられたエポケーは大きな欠点をもっており、「その方途はなるほど一躍にしてすぐに超越論的エゴに達するが先行する説明が全て欠けているのでこの超越論的エゴを一見したところ無内容のままにもたすことになる」とフッサールは『危機』で反省している (H. VI. 157f)。しかし一応(1)で指摘しておくが、この『イデーニー』におけるエポケー(いわゆるデカルト的な方途)は「一見無内容のまま」に超越論的エゴをもたらずが、それはけっして無内容なわけではなく、『イデーニー』でも極めて内容豊かな分析がなされている。

- | | |
|-------------------|----------------------|
| (2) H. III. 61. | (3) H. VIII. 5. |
| (4) H. VIII. 169. | (5) H. VIII. 3. |
| (6) H. VIII. 25. | (7) Vgl. H. VIII. 7. |
| (8) H. VIII. 11. | (9) H. VIII. 11. |
| (10) H. VIII. 19. | (11) H. VIII. 20. |
| (12) H. VIII. 35. | (13) H. VIII. 125. |
| (14) H. VIII. 40. | (15) H. VIII. 41. |
| (16) H. VII. 41f. | (17) H. VIII. 53. |

- (18) H. VIII. 50. (19) H. VIII. 53.
 (20) H. VIII. 60. (21) Vgl. H. VIII. 72f.
 (22) Vgl. H. VIII. 77. (23) H. VIII. 81.
 (24) H. II. 30, H. III. 62. (25) H. VIII. 125.
 (26) H. VIII. 97. (27) H. VIII. 120.
 (28) H. VIII. 145. (29) H. VIII. 142f.
 (30) 『イデーニー』において、自然的態度のもとで世界に関する地平意識の記述を行なっている箇所がある。しかしその記述はあくまでも意識における潜在性の指摘に留まっている。
 H. III. 57f.
 (31) H. VIII. 134. (32) H. VIII. 147.
 (33) H. VIII. 147. (34) H. VIII. 151.
 (35) Landgrebe, L., Husserls Abschied vom Cartesianismus, in: Der Weg der Phänomenologie, Das Problem einer ursprüngliche Erfahrung, Gütersl. Mohr, 1963, S. 185.
 (36) H. VIII. 143. (37) H. VIII. 157.
 (38) Vgl. H. VIII. 161. (39) H. VIII. 162.
 (40) フッサールは個別的エポケーに基づく還元を「現象学的・心理学的な還元」、普遍的エポケーに基づく還元を「超越論的還元」とし、第二の方途をこの現象学的還元から超越論的還元へとむかう方法論的な高まりとみなしている (H. VIII. 164)。「このように彼が解釈しているのも個別的エポケーによってはなお(潜在的な私たち)人間の自我にとどまっていた分析を、普遍的エポケーによってようやく超越論

的生の全領野を開示せしめたからである。

- (41) H. VIII. 164. (42) H. VIII. 164.
 (43) H. VIII. 164.
 (44) あるいはまた『イデーニーII』においては衝動生や暗い隠れた理性の課題が指摘されているが、十分に展開されないうちに終わっている。Vgl. H. IV. 255, H. IV. 276.
 (45) 第一の方途はあくまでも超越論的な自己経験を文字どおり空虚なままに指示するにとどまり、超越論的な経験の領野を開示できなかった。それは第二の方途においてはじめて開示された、とみなす解釈もないではない。しかしこうした捉え方は、いわゆるフッサール後期の成果を一方向的に強調し、しかもその転換点としてのこの『第一哲学』を先鋭化することになりはすまいか。
 (46) Landgrebe, L., a. a. O. S. 165. なおこのように見るかぎり「第一哲学」という構想そのものは、貫徹し得ないことが確認される。しかし認識者の認識能性に対する自己責任という還元への動機づけを、あくまでも一つの動機付けとして、フッサールは捉えなおしている。例えば自己の生活に対する倫理的な反省が普遍的エポケーを準備したり (H. VIII. 154f.)、あるいは後の『危機』の考察に見られる学に対する生の意義の消失をエポケーの出発点とみなしているところに、そのことが確認されよう。
 (47) Vgl. H. III. 61.

(すずき・こうぶん)