

フッサー現象学入門(上)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-11-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 浜渦, 辰二 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00006875

フッサール現象学入門（上）

クラウス・ヘルト 著
浜 渦 辰 二 訳

目次

フッサール現象学入門（上）

第一部 現象学的方法

- 一 フッサールの生涯と著作
- 二 現象学の根本問題
- 三 心理学主義に対する反駁
- 四 本質論としての現象学
- 五 世界信憑とエポケー
- 六 現象学的還元

七 還元への道

(以上本号。以下次号掲載予定)

フッサール現象学入門(下)

第二部 生活世界の現象学

- 一 構成の問題
- 二 構成のモデルとしての知覚
- 三 知覚の前段階
- 四 時間意識
- 五 問主観性
- 六 発生的現象学と近代科学の成立
- 七 客観主義批判と生活世界

注記

原著者クラウス・ヘルトは、一九三六年デュッセルドルフ生まれ。哲学と古典文献学をミュンヘン、フライブルク、ボン、ケルン各大学で学ぶ。ラントグレーベ門下(ケルン学派)の一人として、フッサール後期時間論から出発。『生き生きした現在』(一九六二年。一九六六年に『現象学叢書(Phaenomenologica)』シリーズ第三巻として刊行)によって博士号を、『ヘラクレイトス』(一九六九年。一九

八〇年に「ヘラクレイトス、バルメニデス、哲学と学問の始まり」[Walter de Gruyter]に収められる)によって教授資格を得る。アーヘン工科大学教授を経て、現在フツパタル大学教授。その他、著書、論文、講演、多数。現在も世界中の研究者から招聘されて、多くの国で講演・演習などを続けている。

この翻訳は、訳者が十三年前にD A A D(ドイツ学術交流会)の奨学金を得て、同教授のもとで学んだときに既に計画されていたものであるが、その後、出版社との交渉が成立せず、現在にまで至ってしまったものである。わが国では、フツサール現象学の入門書としては、定評のあるものは少し古くなっており、新しいものは必ずしも適切な入門書とは言えないという状況にあり、ドイツにおけるフツサール現象学の嫡出の継承者とも言える同教授の論考を訳した本訳稿が、その欠落を埋めるものとなろう。とりあえず、この場を借りて公開し、読者諸氏の批評を乞う次第である。

原著は、もともと、ヘルト教授の編集により『エトムント・フツサール論文集』第I巻・第II巻として一九八五/八六年にレクラム文庫として出版されたものに、編者序論としてつけられたものであるが、それぞれの巻頭に約五〇頁ずつ付された論考は、編者序論という枠を越えて、フツサール現象学全体の入門という性格をもった力作である。原著レクラム文庫では、そこに編集・収録されたフツサールの著書・論文からの抜粋についての解説的な部分も含まれているが、ここに訳出したのは、同教授自身が本訳稿のために、そういう解説的部分を削除し、その代わりとなる文章を入れるなど、これだけで独立してフツサール現象学入門書となりうるように手を加えて下さったものである。

なお、本文中、「」内は著者による注、「」内は訳者による注である。

* *Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I, mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Reclam, 1985. Edmund Husserl, Die Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II, mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Reclam, 1986.*

一 フッサールの生涯と著作

エトムント・フッサール（一八五九—一九三八年）は、現代の重要な哲学潮流の一つと考えられる現象学の創始者である。二十世紀初めのドイツ哲学および二十世紀半ばのフランス思想にとって、現象学は決定的な意義をもっていた。マックス・シェーラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理』（一九一三—一六年）、マルティン・ハイデガールの『存在と時間』（一九二七年）、ジャン＝ポール・サルトルの『存在と無』（一九四三年）、モーリス・メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』（一九四五年）といったわれわれの時代の哲学の基本的な著作は、そのプログラムからすれば現象学的な研究と解されて来た。

現象学とは異なる方向をもった哲学潮流においても、また、文学理論や社会学そしてとりわけ心理学といった学問においても、現象学的なモチーフは影響力をもつようになっていく。また、こうした現象学の影響は、今ではドイツ語圏とフランス語圏を越えてはるかに広がっている。最初に挙げられねばならないのはラテン・アメリカと日本であるが、それだけでなく、ユーゴスラビア、チェコスロバキア「ともに、一九八五年当時の国名表記」、ポーランドの非正統的マルクス主義において、イタリアにおいて、さらに、当初はフッサールの幅広い影響から免れていた英米圏の思想においてさえ、今日では現象学的な考え方について議論されている。それゆえ、いまや世界的な規模の「現象学運動」について語ることもできるようになった。

エトムント・フッサールの余り目立たない学者生活からは、「センセーショナル」なことは何ら報告されていない。彼が生まれたのは、一八五九年四月八日、プロスニッツ（メーレン州）〔当時はオーストリア帝国の一部で、現在はチェコのモ

ラヴィア地方のプロチエヨフ」という村であった。一八七六年から一八八二年まで、初めはライプツヒそれからベルリンで、数学と哲学を学んだ。一八八二／八三年の冬に数学で博士号を取得してまもなく、ウィーンのパランツ・プレントナーのもとで哲学の勉強を続けた。『数の概念について——心理学的分析』という論文によってハレ大学で大学教授資格を得たのち、そこで一八八七年から一九〇一年まで私講師として教壇に立った。一九〇〇年と翌一九〇一年とに最初の主著を出版し、それによって現象学を創設することになったが、それが『論理学研究』全二巻である。この著作によって彼は一九〇一年に副教授としてゲッティンゲンに招聘され、ここで一九〇六年、四十七歳にしてようやく正教授になった。その後、一九一六年から一九二八年に定年退職するまで、(フライスガウの)フライブルクで哲学の講座に就いたが、後にこのポストを継いだのはマルティン・ハイデガーであった。一九三八年四月二十七日、フッサールはこのフライブルクで生涯の幕を閉じた。

フッサールの生前を振り返ると、ゲッティンゲンにいた時からすでに、彼の周りには学生や友人の集まりができていて、それは後に現象学の「ゲッティンゲン学派」と呼ばれた。間もなくミュンヘンを根拠地とするグループもここに合流することになった。ミュンヘンの哲学者モリッツ・ガイガー、アレクサンダー・プフェンダー、後に第一次大戦で亡くなったゲッティンゲンでの弟子アドルフ・ライナツハ、そして当時ベルリンで教壇に立っていたマックス・シェーラー、これらの人々と共にフッサールは一九一三年に『哲学と現象学的研究のための年報』(以下、『年報』と略記)を発刊したが、これは後に現象学的な研究業績が集まる場となっていた。さきに言及したシェーラーやハイデガーの著作だけでなく、今世紀の初めの三分の一に現れた哲学上の他の傑出した著作にも、この学会誌に発表されたものは多い。『年報』とは独立にも)特に有名になった人には、フッサールの最初の助手で、ユダヤ人でありながらカトリックに改宗し、後にカルメル会修道士となり、強制収容所で処刑されたエディット・シュタイン、後に与えた影響の多いポーランドの哲学者ロマン・

インガルデン、著名なチェコスロバキアの哲学者で後に人権宣言『憲章七七』のスポークスマンとして有名になったヤン・パトシユカ〔パトチカ〕、第二次大戦後はアメリカ合衆国で教壇に立ったアロン・ギユルヴィツチとアルフレッド・シュツツらがいる。

フッサールは『年報』の巻頭をプログラムの著作『純粹現象学および現象学的哲学のためのイデー（諸構想）』で飾った。この著作は全三巻になる予定であったが、生前に出版されたのはその第一巻（以下、『イデーI』と略記する）のみであった。

『論理学研究』から十三年の後に出版された第二の主著であるこの『イデーI』においてフッサールは現象学の一つの方向転換を与えたが、それはゲッティンゲンやミュンヘンの仲間達には受け入れられないものであった。現象学の古い形態と新しい形態、すなわち、初期の「本質論」とフライブルク時代における超越論哲学的な特徴とについては後に論ずることにしてしよう。

フッサールがさらに重要な著作を出版するまでには、またかなりの時が流れた。一九二八年彼は、古い講義の一部と研究草稿からエディット・シュタインによつて集められたテキストを編集するよう、ハイデガーに依頼した。それが後に有名になった『内的時間意識の現象学講義』である。一九二九年フッサールは新しい現象学入門の書である『形式的論理学と超越論的論理学』を自ら出版した。一九二九年パリのソルボンヌで行った二つの長い講演に加筆して、再び現象学への入門としたが、それが一九三一年にフランス語で出版された『デカルト的省察』である。同書のドイツ語版は一九五〇年になってようやく、全集『フッサリアーナ』の第一巻として上梓された。最後にフッサールは一九三六年に外国で、生涯最後の著作のわずかに一部を出版することができたが、それは再びまったく新しい仕方での現象学への導入を行うものであった。それが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下、『危機』と略記する）であり、完結した同著作は、一

九五四年になつてようやく『フツサリアーナ』の第六巻として出版された。一九三八年に同様に外国においてのみ研究草稿の集成が出版されたが、それはフツサールのかつての助手であるルートヴィヒ・ラントグレーベが、フツサールの委任によつて『経験と判断』という表題のもとに手を加え編集したものであつた。

『論理学研究』と『内的時間意識の現象学講義』を除けば、生前にフツサール自身によつて出版されたのはプログラム的な入門の書ばかりであり、それも（すでに言及したように）一部は不完全なもので、一つはそもそもドイツ語ですらなかつた。しかし、フツサールの本来的な仕事はそうした入門的なものではなく、具体的な現象学的分析に集中していた。フツサールは思索しながら執筆した。毎日毎日倦まずたゆまず、一八九〇年から一九三八年までの間、ガーベルスベルガー速記でおよそ四万五千ページにわたつてそうした分析を行っている。彼の生産力と事象への限りない没頭は、ナチスのいやがらせによつても中断されることはなかつた。ところが、フツサールの死後、彼の生涯の仕事の本来の成果である研究草稿がナチスの手に落ちる恐れがあつた。そこで、ベルギーのフランシスコ会のヘルマン・レオ・ファン・ブレダ神父が、冒険的な行動によつてナチスの攻撃からこれら草稿を救出し、それをもつて一九三九年ベルギーのルーヴァン大学にフツサル・アルヒーフ〔文庫〕を設立した。一九五〇年以來、後に設立されたケルン大学のフツサル・アルヒーフとの共同作業によつて、すでに言及した『フツサリアーナ』が出版されて來ている。この歴史的校訂版全集には、フツサル自身によつて出版されたあるいは出版を予定されていた諸著作、重要な未発表の講義、講演、論文、そして研究草稿のなかから主題的にまとまつて選り出されたものが（付論あるいは独立した巻として）収録されている。

フツサールの思想世界に入つていくのは、努力なしにできることではない。それゆえ、読者にはおそろしくいくつかの助言が役立つであろう。フツサール自身が書いたものから現象学についての手短かで読みやすい概観を得たいという読者には、『エンサイクロペディア・ブリタニカ論文』（その第四稿）をお勧めする。現象学への基礎的な導入からより深いところ

ろへ導いてくれるのは、『イデーナー』のなかの「現象学基礎考察」である。「内的時間意識」についてのテキストと、『デカルト的省察』のなかの「問主観性」についてのテキストは、詳細に遂行された分析の最も有名な例である。そのほか、『危機』のなかのガリレイを論じた節と、『受動的綜合の分析』冒頭の知覚の分析とを讀者にお勧めする。

本書「入門」を読んだのちフッサール研究をさらに深めたい讀者には、何よりもまず、一九一三年、一九二七年、一九三六年のプログラムの導入の書である三つの主著をお勧めする。すなわち、『イデーナー』『デカルト的省察』『危機』の三冊である。現象学入門という目的のためには、一九〇七年と一九二五年の二つの講義（フッサリアーナの第二巻と第九巻）（『現象学の理念』と『現象学的心理学』）も適當である。現象学を始めるにあつたてのパトスを特徴づけるのは、注目を集めた一九一一年の論文「厳密な学としての哲学」であり、その表題は二十世紀の哲学において議論が戦わされる際のスローガンとなった。超越論的現象学の根本的問題圏にもつと集中的に入り込むためには、一九二三／二四年の『第一哲学』という講義が役立つ。他方、具体的分析の研究に関しては、『論理学研究』の第二巻がやはり不可欠であろう。そのほか、『純粹現象学および現象学的哲学のためのイデーナー』の第二巻（フッサリアーナの第四巻）、『物と空間』（同第十六巻、一九〇七年の講義より）、『受動的綜合の分析』（同第十一巻、一九二六年の講義より）のそれぞれのフッサリアーナ版、そして最後に、すでに言及したフッサールとラントグレーベの合作とも言える『経験と判断』には、それぞれ比較的概観が可能な主題についての分析が含まれている。フッサールの原文を読むのがかりを得やすいように、私は以下の各章において絶えず、それにふさわしいテキストを中心に据えておいた。

ドイツ語圏の二次的文献について紹介しておこう。フッサールの思索の中心的問題への入門書ですでに古典的となったものは、ともに彼の最後の助手を勤め、またともに固有の発展的研究において「ドイツ」国内のみならず国外でも高い信望を得ているルートヴィヒ・ラントグレーベとオイゲン・フィンクの二人によるものである。彼らおよび他の現象学研

究者の重要な論文は、いくつかの論文集に集められているが、それについては「巻末の」文献表*に詳しいデータが掲載されている。初期の現象学への入門書で読むに値するものは、ハイデガーが一九二五年の講義で行ったものであるが、それは現在ハイデガー全集の第二〇巻として出版されている。近年出版されたものから挙げられるべきものは、一つは、フッサールの思索の多様なテーマに信頼の置ける概観を与えたパウル・ヤンセンの入門書と、もう一つは、フッサールの思想を部分的にしか伝えていない歪んだ像を正して、最近の有名なフッサール批判者達と対決したアントニオ・アグイーレの著作である。フッサールと現象学に関する最新の研究について情報を与えてくれるのは、定期刊行の研究誌である『現象学研究 (Phänomenologische Forschungen)』と『フッサール研究 (Husserl Studies)』である。最近三〇年間におけるフッサール解釈に重要な貢献を果たした多くの著作は、ネイホフ出版社 (オランダ) から出版されたモノグラフ・シリーズである『現象学叢書 (Phaenomenologica)』に収められている。文献的な詳細についてはすべて、「巻末の」文献表を参照されたい。そこにはほかに、この「入門」で論じられたテキストでフッサールが取り組んだ諸問題について書かれた著作のうち、もっとも重要なものに限って選んだものも挙げられている。

* 本誌次号の「フッサール現象学入門 (下)」の末に掲載予定。

二 現象学の根本問題

この「入門」の第一部には「現象学的方法」という表題がつけられている。現象学が知られるようになったのは、元来この側面からであった。フッサールの掲げた要求はさしあたり、哲学の新しい方法であった。「現象学的方法」とは、真理の認識に至るためのひとつの道あるいは手続きである。ところが、認識の道は目標によってあらかじめ描かれている。

その目標は、前述の一九一一年の論文のなかでプログラムの、「厳密な学としての哲学」と表されている。そこで彼は、哲学は学問ではなく世界観である、という世紀の変わり目に広まっていた考え方に対抗した。同時に彼は、哲学の課題は根本的には哲学の歴史を記述することしかない、という哲学における「歴史主義」的な諦念とも戦った。しかし、哲学的学問的性格を考え直すこと、それはフッサールにとつてももちろん、(当時影響力をもっていた勢力が望んでいたように、あるいは現在でも望んでいるように) 哲学を学問論「科学論」に還元することを意味してはいなかった。またそこでは、近代自然科学の方法に哲学を適応させることが考えられていたのでもなかった。

フッサールがこのプログラムにおいて本来目指していたのは、ラディカル「根本的」に先入観を免れた認識という、哲学にとつて古くからある理想であった。哲学は古来より、先入観を排除することによって自らを単なる思いなしから區別しようとしてきた。それはプラトンが、エピステーメ(真なる認識)がドクサ(思いなし)に代わるべきである、という主張をしたことに始まる。思いなしは二重の仕方で真なる認識に劣っている。すなわち、第一に、思いなしはいつも何らかの状況に制約された変動を免れることがないのに対して、真なる認識は、変動する生活状況にそれぞれの主観が囚われていることから免れ、その意味において「客観的」で持続的なものでなければならぬ。第二に、われわれは、何かを単に思いなししている限り、われわれが今のところ果たしていない認識的要求を掲げている。例えば、「イタリアの八月は暑過ぎる」と私は思う」とか、「ピタゴラスの定理は証明できる」と私は思う」とか言う人は、私が夏にイタリアに行くことによつて、あるいは、私が定理の証明を実際に行うことによつて、私の思いなしの正しさは確証されるであろう、ということ表現している。それゆえ、単なる思いなしはその意味からして、思いなされることが証明され、充足され、確認されるような状況を指示しており、そのような状況は言わば、思いなしにおいては遠くから与えられていたに過ぎない事象の近くへとわれわれを連れていってくれるのである。

この観点からするとわれわれは、われわれに必要な事象への近さをもたらしてくれる経験のないし体験的狀況に自分を置くことによつて、思いなしを真なる認識へと変えて行くのである。しかし、真なる認識に対して初めに掲げられた要求は、まさにその持続性と客観性、つまり、そのつどの体験狀況に依存していないことであつた。こうして、真なる認識を思いなしから区別することで規定しようとする、客観性への要求と事象に近づくという要求との間に、或る緊張関係が生じてくることになる。この緊張関係こそが根本においてフッサールの哲学活動を呼び起こし、息つく暇も与えなかつたものである、と言つてもよい。「厳密な学」とは先入観を免れていることであつたが、それを求める彼の努力は、この二つの要求の間の緊張関係を二者択一的な仕方で解決しない、という所にあつたのである。

事象に近づくという要求は、客観性への要求に対して優先権を持つてゐる。すなわち、私が一つの事象について（客観的に）あれ、単に思いなしとして（あれ）語ることができるのは、それを事象に近づいた仕方と言わば「直観的」に「ありあり」と体験するということ可能性が根本的には実現可能である、ということを私が前提しているからにほかならない。そのような可能性がなければ、その事象は私に知られることはなかつたであらうし、私にとつて存在することもなかつたであらう。それゆゑ、私が経験・体験・思考において出会うすべてのものがかつて根源的に（フッサールの言葉では、「原始的に」「オリジナな仕方で」(original)）私の経験・体験・思考の圏内に現れた狀況、あるいはいつか原始的な仕方で見られるような狀況を指示している、ということを私は知つてゐる。或る事象が私にどのような仕方で見出しようとも、何かが見出すことはすべて私にとつて、原始的な仕方で見えらるること、「過去のその狀況・場面」を遡つて指示し、あるいは「未来のその狀況・場面」あらかじめ指示しており、究極的にはそこからその意味内容を受け取つてゐるのである。

原始的な現出の狀況において私は事象への関係を持つ。そこにおいて事象は私にとつて何か経験・体験・認識可能なものとして世界という舞台のうゑに現れてくる。この意味で、原始的に現出するものはすべて、フッサールが言うように、主観

「に對して」相對的な性格を持つてゐる。すなわち、事象が現出するとは、それが一定の状況に置かれた主觀に對して現れる、ということである。しかし他方で、客觀的な認識は、變動する主觀的な認識状況に拘束されないという要求を掲げる。客觀的に認識されたものは単に「私にとつて」主觀相對的ではなく、「それ自体で」、つまり主觀やその體驗の状況性への関連に依存することなく存立するのでなければならぬ。ところが、あらゆる經驗・體驗・思考は原^{オリジナル}的な現出という状況に基づいてゐるのであるから、對象の認識も、それが「自體的」にはどうであれ、原的に与えられる主觀相對的な仕方前提してゐるのである。

このような問題情勢からすでに哲學的な問いが生じるが、われわれはそこにフッサールの哲學活動の内的な端緒を見ることが出来る。それは、われわれが對象を何か自體的に客觀的に存立するものとして捉えるような与えられ方は、どのようにして、原的な主觀相對的な与えられ方へと遡つて關係づけられることになるのか、という問いである。對象の自體的な存立と、その主觀的で状況に拘束された与えられ方との間には、或る相互關係が成り立っている。それは、その具體的な性格が對象の種類に依存してゐるような相關關係である。さきほどの例で言えば、或る土地の氣候が根源的に与えられる仕方は、或る数学の定理の内容が根源的に与えられる仕方とはまったく異なり、両事象の原的な現出の仕方は互いに交換することはできない。

相關關係の二つの側面は互いに引き離すことができない。与えられ方において捉えられた對象、すなわち『イデーナー』のフッサールの言葉を使えば）ノエマには、經驗・體驗・認識の遂行の多様性、すなわちノエシスが対応しており、この多様なノエシスにおいて特定の對象が私に原的に現出し、また、このノエシスにおいてのみ現出しうるのである。私は言わばこの多様性を素通りして對象に目を向けることはできない。對象の種類と与えられ方とのこの対応關係は、無制約的な普遍性をもつてあらゆる經驗に先立つて、それゆゑ「ア・プリアオリ」に定式化することのできる法則である。対応する

与えられ方というその現出仕方において捉えられた対象こそが、「現象」または「現出」であり、それを扱う学として名付けられたのが「現象学」である。それゆえ、フッサールの意味での現象とは、世界の内に「自体的」に存在するもの以外の何ものでもないが、しかしまた純粹に、主観的な「私にとって」というそのつどの状況において示されるがままのものなのである。

客観的な対象と原的な主観的与えられ方との相関関係への問いこそがフッサールの思考の内的な端緒をなすものであることは、『危機』の或る箇所によって立証される。その箇所でフッサールは自分の生涯の仕事をふりかえりながら次のように書いている。「誰もが事物や世界を自分にそう見るとおりに見ているという素朴な自明性は、われわれの考えるところによれば、注目すべき真理の大きな地平を覆い隠して来たため、この真理はその固有性とその体系的な連関において哲学の視界に入ってくるものが決してなかったのである。すなわち、世界（われわれが常に語っている世界）とその主観的な与えられ方との相関関係はかつて一度も「すなわち、『論理学研究』において「超越論的現象学」が最初に登場する以前には）、哲学的な驚きを呼び起こすことがなかった。それがソクラテス以前に、（懐疑的な議論のための動機としてでしかないにしても）ソフィスト達の哲学においてはつきりと現れていたにもかかわらず、この相関関係が固有の哲学的な関心を呼び起こし、固有の学問性の主題となるということは決してなかったのである。人々は、事物はすべて各人にとってそのつど異なって見える、という自明性の虜とりになったままであった」（VI.158）。そして、或る注記においてフッサールは、主観的な告白という彼にとつてめったにない調子で、次のように付け加えている。「経験対象とその与えられ方との普遍的な相関関係のア・プリオリという考えが初めに浮かんできたとき（それは私が『論理学研究』を推敲している時で、ほぼ一九八九年頃のことだが）、それは深く私の心を動かしたので、それ以来、私の全生涯はこの相関関係のア・プリオリを体系的に仕上げるという課題によって支配されてきた」（VI.169Rb）。

これまで事象に近づくことまたは**原的**、**あること**と呼んできたものは、哲学的伝統においては、哲学的認識の基礎あるいは規範として古くから知られている。それは伝統的には、明証と呼ばれてきた。フッサールがこの概念を取り上げるのは、あらゆる世界経験は**原的な与えられ方を指示している**、という思想を哲学的認識のものにも適用するからである。現象学もまたその意味内容においては、それが語るところのもの**の根源的で「ありありとした」**現出から栄養分を得ている。事象への近さ、それゆえ事象への忠実さによって「**明らかになる**」(「明証」)のような洞察(「直感」、「直観」)がなければ、哲学的な思考は空虚な議論と構築「**でっち上げ**」に留まるであろう。フッサールは現象学的な記述、明証に基づく記述をそのような言葉遊びに**対置させている**。「直観なき概念は空虚である」という、カントの断言したことがこども当てはまる。それゆえ、フッサールは『イデーニー』において、あらゆる哲学にとつての「**原理の原理**」を次のように表現している。「**原的に与える直観はすべて認識の権利源泉であり、「直観」において原的に(言わば、そのありありとした現実において)われわれに現れるものはすべて、それが与えられるままに、しかもそれが与えられる範囲において、端的に受け取られねばならない**」(III. 43f.)。そして、フッサールはこう付け加える。この原理に関しては、「**考えられるどんな理論もわれわれを迷わせることはできない**。というのも、いずれの理論も自分の説く真理をふたたび**原的な所与から汲み取ってくる以外にない**、ということ**は明らかだからである**」(III. 44)と。

哲学は、**原的に与える直観**という基礎のうえで可能なことについて、それより多くを主張しても、それより少なく主張してもいけない。明証は哲学的認識の導き手となるが、しかしそれは、そのような認識そのものも、あらゆる体験が**原的な場面へと差し向けられ、指示されている**という法則の下にあるからである。与えられ方における世界の現出は、この意味において明証に基づいているのである。この現出そのものがさらに現象学的哲学の**根本主題**となるかぎり、われわれは、方法としての現象学は、明証についての明証をもたらず試みである、と定式化して言うことができる。ここにおいて明証

は哲学の認識の種類および、その対象の基礎となる。『経験と判断』のなかの「本質直観という方法による純粋な一般性の獲得」という章は、明証という概念が哲学においてこれまで持ったことのなかつたような中心的な意義をいかにして持つに至ったか、をフッサール自身が意識していたことを示している。

明証という方法上の根本的要求と「相関関係の研究」という課題の設定とは、同一の基礎的端緒がもつ二つの側面である。それゆえ、対象とその与えられ方との普遍的な相関関係のア・プリオリについて一般的に語ることだけでは、現象学は満足できない。そうした言明がその普遍性によつて対象を離れたままに留まってはならないとすれば、それは様々な種類の対象において、現出の特殊な仕方を具体的に研究することによつて支えられなければならない。フッサールがときおり述べていたように、哲学者は普遍的なテーゼという多額の紙幣を事象に即した詳細な分析という小銭に替えることができなければならない。こうして、現象学的方法における哲学は「作業哲学」（これもフッサールの使った表現であるが）となるのである。

三 心理学主義に対する反駁

厳密な学としての哲学という目標に導く方法は、フッサールにとつて、相関関係についての具体的な明証に基づく現象学的方法であつた。では、この方法はどのようにして形成されたのであろうか。

フッサールの思索は『論理学研究』において自覚され、この書とともに彼は有名になつた。特に注目を集めたのはその第一巻『純粹論理学序説』（以下、『序説』と略記する）であつたが、その大部分は、当時の哲学界において支配的になつていた心理学主義と呼ばれる或る傾向に対する批判に捧げられていた。フッサール自身、かつての教授資格論文『数の概

念について』では、この心理学主義に近い立場にあった。「心理学的分析」というその副題にこのことは顕著に表れている。とりわけ数学者であり哲学者でもあるゴットロープ・フレーゲによる批判がフッサールに展開を促し、これが『序説』において心理学主義に対する古典的な反駁へと導くことになった。心理学主義は多くの顔を持つているが、これまで述べてきたフッサールの思索の根本問題に即して言えば、次のように言うことができよう。心理学主義の根本的傾向は、真理の理解における緊張関係を主観的・状況的な遂行という側面だけに重心を置いて一面的に解決しようとするところにある、と。

『論理学研究』においてフッサールが問題としたのは、規範的な「学問論」としての論理学の基礎づけであった。というのも、彼にとって論理学とは学問的認識一般のための基礎だったからである。状況に依存しない真なる認識が示されるのは何よりもまず、思考を統制している「客観的に妥当する」論理的な構造においてであり、また、人間が行為をその下に従わせている「客観的に妥当する」規範においてである。そうした規範は普遍的な法則である。それでは、この普遍的なもの、特に論理法則が存在すべき「場所」はどこであろうか。われわれはこの法則を思考の対象とすることができるが、それは思考に対して自立的な存在を持つているのだろうか。心理学主義はこの問いに対して否定的に答える。心理学主義にとって論理法則とは、われわれが「思考」と呼ぶ心的な過程の自然法則にほかならず、それは、物質的世界における過程に対して自然法則があるのとまったく同様なのである。

フッサールは『序説』においてこのような立場を説得的な仕方では反駁したので、心理学主義は哲学史的にはもはや解決済のものだとされるほどであった。フッサールの議論の核心的部分は、「心理学主義、その論証と通常の反対論に対するその立場」という章に見ることができる。実際、当時のフッサールの思索の成果により、心理学主義がもはや支持できないことは、今日のわれわれにとってまったく自明のものと思われるようになっていた。しかし、この反駁が当時は決して自明

のものではなかったということは、フッサールが前述のテキストのなかで対決している多くの研究者たちがすでに示しているところである。

思考法則に関する心理学主義的な見解から導かれる結論が支持されえないことを、(もともと数学者であった)フッサールは、何より計算機(今日ではコンピュータに発展してきたもの)の機能において明らかにしている。計算機のメカニズムあるいはコンピュータ(ハードウェア)のエレクトロニクスは、人が機械によって計算している記号の連鎖(ソフトウェア)とはまったく異なるタイプの法則、すなわち物理学的法則に従っている。心理学主義はこの違いを理解することができない。心理学主義では、正しい思考への問いが、思考過程を究極的には自然科学的で経験的に記述することと混同されている、つまり、今日の臨床心理学の用語で言えば、その問いがわれわれの脳の神経生理学的回路の構造を記述することと混同されているからである。

根本的には、心理学主義は「思想」という概念の二義性の罠に陥っている。われわれの思考を統制している論理法則の普遍的な側面が思想である——ただし、思考の遂行において思考されたものと解された「思想」である。しかし他方、「思想」を心的過程としての思考遂行と解することもできる。ここで、心理学主義は、思考された普遍的なものの存在を思考の事実に意識過程へと還元してしまう。こうして心理学主義は論理学を心理学から説明し、哲学に代えて心理学を根本の地位に高めるのである。それに対して、フッサールは次のことを強調する。われわれの思考を統制している普遍的なものは、主観的な認識状況の経験的に捉えられる事実に変化から独立に妥当する、つまり、それは「客観的」に「自体的」に存立するのである、と。

この意味での思想は、その後、フッサールとは独立に、論理学の発展において「論理計算」すなわち「記号的」または「数学的な論理学」として認められていった。しかしその際、問題のもう一つの側面は考慮に入れられないままとなり、

この側面こそフッサールの根本的発想の展開においてますます前面に出てくるものである。すなわち、客観的に妥当するもの、自体的に存在するものが、われわれにとつてまさに事実に主観的な遂行から独立した内容において、近づきうるものとなるのは、それに対応する主観相対的な原的な与えられ方に立ち帰ることによってなのである。このことは論理法則についても当てはまる。客観的に妥当するものは通俗的に解されたプラトンのなアイデア界に漂っているのではなく、思想として思考遂行の状況へと結び付けられているのである。それをこの状況から引き離してしまうこと「すなわち論理主義」は、真なる言明を述べるための技術的な指示以上の何ものでもありえないような規則の体系を（しかも、何かが真か偽かを誰かが根源的に確信できるのは生の状況においてであるのに、この生の状況の内容性への結びつきもなしに）、論理学において立てることになってしまう。「論理主義は」こうした主観的な与えられ方「の問題」を経験的心理学に委ねてしまうのである。こうして、経験的心理学と論理学との「任務分担」に至り、しかも、その際、論理学は計算をするための純粋な技術と解される。フッサールが洞察していたように、「二つの側面を抱えながらも」一、つの真理の問題として、状況的与えられ方における遂行の「私にとつて」ということと客観的普遍的な自体と間にある緊張関係を担い抜くこと、は崩れてしまうのである。

このような展開のなかで、フッサールはその後、自分がかつて行った心理学主義批判がもつ一面的な客観主義的理解に対して反対するようになった。このことは、『形式的論理学と超越論的論理学』の第八節に読み取ることができる。『序説』がもっていた傾向を後から解釈することによってフッサールは、自分が引き起こした現象学的運動の内部での一つの方向への展開に反対する立場を取るようになる。フッサールの心理学主義批判がもたらしたのは、客観的・自体的に存立する客観性を救出することであつたが、それは或る種の解放として受け止められ、彼を最初に支持した人達のほとんどは、対象に向かう方向性を哲学に奪回したという点にフッサールの功績があると考えた。彼らは現象学を「客観への転換」と解

し、「事象そのものへ」という格言を自分達のスローガンにした。この格言に従うことは、近世において主観主義に囚われていた哲学を解放することになると考えられた。こうして反主観主義的な客観主義が生まれたのである。それは、多かれ少なかれ無防備に、どこかに漂っている論理的、数学的、倫理的、あるいはその他の「妥当」やら「本質」やらを想定しなければならぬ、と考えたのである。

フッサール自身は、自らの反心理学主義を決してこのような意味で反主観主義的に解してはいなかった。これは単に、『形式的論理学と超越論的論理学』での前述部分における後からの自己解釈ではなく、『論理学研究』の第五・第六研究において既に浮かび上がっており、一九一三年の『イデーニン』によって最終的にはつきりしたことである。フッサールも確かに「事象そのものへ」を目指した。しかし、何が「事象そのもの」であるかは根源的には、直観的なものを与えるという主観的な遂行においてのみ明らかとなるのである。ところが、この遂行は人間の意識のうちで行われる。かくして、既に二十世紀の最初の十年において、意識がフッサール現象学の研究領野となり、このことは一九一三年の『イデーニン』において初めて文献的にもプログラムとして表明されたのであった。

四 本質論としての現象学

現象学が意識の研究と考えられたとき、それがふたたび心理学主義に逆戻りするのを防ぐものがあるとすれば、それは何であろうか。何よりまずここで、意識の志向性というフッサール現象学の中心概念を挙げなければならない。

『論理学研究』で問題にされたのは論理学の基礎づけであったのだから、相関のア・プリオリのもつ哲学的射程をフッサールが最初に発見したのは理論的な判断という領野においてであった。フッサールはこの論理学の基礎づけという問題

をその後も見失うことはなく、一九二九年の『形式的論理学と超越論的論理学』でもう一度はつきりとこの問題を取り挙げている。しかし二十世紀に入ってから十年間ですでに彼は、相関の研究をおよそあらゆる体験的意識へと拡張していった。意味をもって語られうるものはすべて、何らかの特有の原的な与えられ方において私が近づきうるものでなければならぬ。単に理論的な認識においてばかりではなく、知覚、感情、欲求、努力、愛、信念、実践的評価、等々のあらゆる「作用」において、われわれがそれぞれの意識遂行において関係しているものは、「ありありと直観的に」「そのものが与えられる」という仕方で現出するか、あるいは、意識がそのような「充足」あるいは「確証」へと（それが現実を実現することはなくとも）指図ないし指示されるという仕方で現出するか、どちらかである。この意味において、あらゆる種類の意識にとつて問題なのは、広い意味での「対象」であり、特定の意識遂行がそのつど関係している一つの極である。あらゆる知覚「すること」には何か知覚されるものが属し、あらゆる思考「すること」には何か思考されるものが属し、あらゆる愛「すること」には何か愛されるものが属している。あらゆる作用は対向者「作用が向かうところのもの」を持つ。ここにおいてフッサールは、哲学上の師であるフランツ・布伦ターノが（スコラ的な思想の復興においてであるが）展開した志向性の理論を継承することができた。意識が「志向的」であるとは、意識はそのいずれの作用においても何かについての意識である、ということを表している。

「意識は何かについての意識である」というこの標語は、フッサール以来、哲学的な共有財産となった。しかし、このような言い方だけでは、すでにデカルトやドイツ観念論が意識を捉えていた仕方を越える何か新しいものを事象的に含んではいかなかったし、また、それはフッサールの意識理論に特有なものを表現してもいかなかった。フッサールに特有なのは、第一に、意識は原的な与えられ方へと、つまり、すでに言及されたまったく広い意味での「明証」へと指図され指示されている、という思想であった。意識が空虚で間接的無規定的に「思念」されたものを充足へともたらすという能力

すなわち「可能な力Vermögen」を伴った指示「されているという」の意識でなかったならば、そのような意識にはどのような対象も志向的に与えられはしないであろう。そもそも何かについての意識であることができるためには、意識は問題になっている「何か」を自分で直観的に現出させるといふ可能性（フッサールはここで「能力に裏打ちされた可能性」といふ意味で）「可能性Vermöglichkeit」といふ適切な造語を使っている）を承知していなければならぬ。それゆえ、意識が対象を志向することは、何かに対する静態的な関わりではなく、原的な場面へと向かう傾向「傾き」によって生気づけられている。フッサールは「志向」や「志向する」といふ語を、意図的な努力を表す日常言語と同じように使っている。志向的な意識はどんな形態においても、体験されたものそのものを直観的に持つという仕方でも充足されるように方向づけられている。意識は明証を求め、明証がその目標すなわちテロスとなる。この意味においてすべての意識生活は、フッサールが晩年に言うように、「目的論」の法則に従っているのである。

フッサールの志向性概念の第二の特徴は、意識の以上のような特徴づけと密接に結びついているが、それは相関のア・プリオリという思想である。何も無い海岸に海が好きないように様々なものを流し寄せる、そうした海岸のように意識を考へてはならない。意識は何によつて満たされるかはどうでもいいような容器なのではなく、意識は多様な作用から成り、この作用の性格はそれぞれの対象の種類によつてそのつど規定され、これらの対象はそれぞれに応じた与えられ方においてのみ意識に対して現出しうるのである。このことは、当の対象が実際に現存しているか否かに関わらず、当てはまる。たとえば、私が視覚において知覚される物の現存をただ想像するだけとしても、意識遂行の仕方（この場合はパースペクティブ的に見ること）は対象（この場合は空間のなかの物）によつて規定される。作用は対象についての意識であるが、この対象なしには作用は何ものでもないのだから、志向的意識は対象関係を自分のうちに含んでいる、と言うことができる。それゆえ、この志向性という概念によつて、初めは無世界的な意識がいかにして自分の彼方にある「外界」への関係

を持つことができるのか、という近世の「認識論」の古典的問題が原理的に解消されることになる。

心理学主義は、自体的に存立する対象すなわち意識遂行に對立するものをこの遂行へと解消してしまうのに対して、意識を志向的と捉えることは、こういうことをもはや許さない。というのも、作用の性格はまさにこの對立者によつて規定されるからである。ここで決定的なのは、志向的に思念された対象の事実的な現存に関わりなくいまのことが当てはまる、ということである。意識遂行の性格は偶然取り出された經驗的な与えられ方に依存するのではなく、本質に、すなわち対象の種類の普遍的な規定性に依存している。それゆえ、対象、領野（フッサールの言う「存在領域」）なるものが存在し、それぞれの領野はそれぞれの対象がそれぞれの原的直観において提供する本質（「形相」、つまり精神的な見え方）の固有性によつて區別される。形相的な対象規定には、相關のア・プリオリに應じて、当の対象に関わる志向的作用の普遍的形相的な規定がそれぞれ対応しているのである。

作用とその対象とは經驗的に確認できる事実と関わりなしに形相的に特徴づけられるのであるから、その相關関係は（すでに示唆したように）ア・プリオリである。対象の種類とその与えられ方の多様性は、經驗に先立つ認識の領野として哲學的研究に提供される。フッサールが『イデーンI』の「本質と本質認識」の章で詳論しているように、現象学は、個々の人間において經驗的に確認できる志向的体験や、その対象の個々の例といった事実を主題とするのではない。現象学は偶然的事実的な意識の経過や対象を捨象して、作用や作用において現出する存在領域の構造を規定している本質法則に目を向ける。この法則は第一に必然性をもつて妥当し、志向的体験の個々の例がそれを免れることはありえない。そして第二に普遍性をもつて妥当し、その法則は個々の例をすべて包括している。志向的体験やその対象の事実的な性格を、それらの根底にある形相的な規定へ、事実的な性格がそれに対する交換可能な例に過ぎないような形相的な規定へ、と連れ戻すことをフッサールは形相的還元と呼んでいる。

心理学主義は、思考を統制する論理法則という特定の普遍的なものを思考法則の疑似自然法則と解することによって、そうした普遍的なものの存在を否定した。フッサールはこのような心理学主義に対し反駁を行ったが、それによって普遍的なものは哲学において新たな榮譽を得ることになった。「客観への方向転換」という標語はフッサールの功績を讃えるものであったが、それは何よりも、普遍的なものの客観性を救出することと解されたのである。現象学的研究において普遍的なものは、何よりも形相的な普遍性として主題にされた。ゲッティンゲンやミュンヘンにおけるフッサールの共鳴者たちにとっては、対象領域とそれに関係する志向的作用の形相的な構造を探究することが、現象学の課題であった。彼らの綿密な本質分析は、初期の現象学を何よりも本質認識の方法として有名にした。現象学的方法とは、ゲッティンゲンやミュンヘンの現象学者達がはつきり強調したように、形相的な事態の原的な精神的直観、「直視」「アイデアオン」「本質視」と進み、この意味において「事象そのものへ」と至ることであった。

フッサールはいつも、形相的還元を現象学的方法的な手段の一つと考えていた。フッサールが『年報』（それは、あらゆる現象学者達の共通の出版機関であった）の巻頭を飾った『イデーニー』を「事実と本質」という前述の章から始めたのは偶然ではなかった。この本質論は心理学主義に対する反駁からの最初の帰結であったが、それによってフッサールは、ゲッティンゲンやミュンヘンの現象学派と結び付いていた。ところが、『イデーニー』の「現象学的基礎考察」という次の章をめぐって意見は別れていく。この章でフッサールは、志向的意識の主題化からラディカルな帰結を引き出しに行くが、それは本質直観の現象学をはるかに越えていくものであり、それがゲッティンゲンやミュンヘンの友人達には近世的な主観主義への逆戻りと映ったのである。

この歩みもたらした一つの帰結は、一九二〇年代にフッサールが、本質直観の理論を批判的に吟味し直したことであった。客観的に存立しているあらゆるものについて、それが意識に現出するための主観的条件を探究し、その原的な与えら

れ方を探究することが「現象学において」要求されているとすると、このことはまた形相的な事態の与えられ方についても要求されねばならない。かくして、本質直観という固有の認識仕方についての現象学を展開するという課題が、現象学に課せられることになる。フッサールはこの課題を「形相的変更」の理論において解決しようとした。この理論はラントグラーベによつて校訂された『経験と判断』の研究において初めて文献として読むことができるようになったが、それは『形式的論理学と超越論的論理学』のなかでプログラムの的に約束されていたことの一部を実現したものであつた。『経験と判断』の該当する章によつて、反心理学主義から本質論までの円環がそれなりに閉じられることになる。

あらゆる学問には（経験的な科学にさえ）普遍的な言明が必要である。経験的な科学が、観察や実験によつて確認された特殊なものや事実的なものから普遍的なものへと至るのは、帰納によつてである。すなわち、観察結果に対して一歩一歩方法的に遂行される普遍化によつてである。しかし、こうして獲得された経験的な普遍性は、カントが言うように「比較的」（「な普遍性」）に留まる。なぜなら、そこで獲得されるのは、いつでも普遍化の過程をわずかに進めた成果と比較して、相対的に普遍的な言明に過ぎないからである。つまり、比較的な普遍性は修正可能なものとどまる。これに対して、必然的形相的な規定がもつ普遍性は、初めから（ア・プリアオリに）およそ考えられるあらゆる場合を包括しており、それはいつか修正されるということはありませんし、またその必要もない。形相的変更の理論は、こうした無制約的な普遍性がいかにして思考にとつて原的に与えられるのか、を説明しようとするものである。

本質普遍的なものを捉える現象学者の意識といえども、経験的な手続きをとる科学者の意識と同様に、個別事例から出発せざるをえない。経験は究極的には、知覚に基礎を置いている。経験的に前進する研究者は、具体例の事実的知覚にしがみついているので、一歩一歩帰納的に普遍化しうるのであり、彼は知覚において事実として示されるものを待たねばならない。それに対して、本質現象学者が無制約的な普遍性に達することができるのは、知覚された事実的な出来事をそ

のように待つことに頼つてはいないからである。彼は個々の例から出発しても、それを知覚することに拘束されない。このように個別事例についての事実的な知覚に拘束されない意識とは、想像のことであり、これによつて様々な事例を任意に想定することができる。

想像においてわれわれは、志向的体験やそのうちで与えられる対象を絶えず別様に思い浮かべる可能性を持つている。われわれはそれがもつ規定を、自由な変更によつて任意に「変更して想像する」(フッサールはこう表現している)ことができる。ところが、この任意という意識において、本質の普遍性が原的に与えられることになる。すなわち、われわれは変更して想像することにおいて、思い浮かべられた対象やそれを捉える作用が別のものになつて、その同一性を失つてしまふということなしに、われわれはどこまで行くことができるのか、このことに目を向ける可能性を持つのである。こうして、あらゆる考えられる個別事例における同一の規定、事例の変更を通じて不変の規定が、浮かび上がつて来る。まさにそれが、問題になつてゐる作用または対象の本質をなすものである。こうしてわれわれは或る事象の本質を「形相的変更」において、つまり事象を想像に基づきつつ変更して考えることが行き着く限界を反省することにおいて、原的に捉えることになる。

もちろん、この理論によつてもなお一つの問いが残つてゐる。変更して想像することで意識が見出す限界は、明らかにあらかじめ与えられたものである。意識はこの限界にぶつかるのであるから、意識がこの限界を作り出すわけではない。それは、変更して想像することが決して越えられない境界なのである。しかしながら、どこからしてこの自由な想像に対してそのような境界が定められるのだろうか。反省が不変なものを出現させることができるように、この変更する意識を束縛するものは何なのであるか。フッサールは形相的変更の理論によつても、この決定的な問いにもはや答えることはなかつた。この問題の一つの可能な解答は(これはフッサールにおいて見出されないが)、次のようなものであろう。不変

なものとしての本質は、地平意識の指示連関がそれによつて構造化されているような規則を、対象化された形で出現させる、と(クレスゲス『フッサールの空間構成の理論』(一九六四年)を参照せよ)。ここで言う地平意識とは何であるのか、については以下で論ずることにしよう〔次節および第二部第六節を参照せよ〕。

五 世界信憑とエポケー

本質直観という方法としての現象学は、或る意味ではまだ哲学の扉の前に留まつている。哲学は初めから端的な全体についての認識であると考えられてきた。それゆえアリストテレスは、存在者をそれが存在するものである限り共有している特徴、すなわち存在に関して考察する学問、と哲学を性格づけている〔形而上学』1003a〕。フッサールはこの端的な全体のことを「世界」と呼んだ。彼にとつて、先入観から免れていることが根本的に重要なので、哲学は世界の認識でなければならぬ。というのも、われわれの認識がおよそ認識可能なものの一部に制限されている限り、まだ認識に組み込まれていない世界の存在領野のために、これまで洞察されなかつた先入観が保持されたままになる、という危険が生じるからである。それゆえフッサールは、端的な全体へと向かう哲学の根源的な問いを再び取り挙げなければならなかつた。

本質直観はそれだけではまだ、端的な全体としての世界の認識とは言えない。というのも、それは世界の部分領野、つまり特定の存在領域とそれに関わる作用種類とをその形相的な規定に関して解明するために使われるし、またそのために使われてきたからである。こうした存在領域の規定はいまだ、哲学の本来の対象である全体としての存在者の規定ではない。現象学が根本的に先入観のない哲学的方法だとすると、フッサールは、それが世界の認識を可能にするのか、またいかにして可能にするのか、という問いを立てなければならぬ。

先入観から免れていることを求めるがゆえに、フッサールは哲学的真理という概念を自然的な思いなしとの対比から獲得してきた。それゆえ彼にとっては次のような問いが立てられる。人間はひよつとして哲学以前の自然的な生においてすでに端的な全体と関わっているのであるか、それとも、哲学的な認識が初めて人間に「世界」への通路を開くのであるか、と。フッサールの根本的な答えはこうである。あらゆる哲学に先立つてすでに人間は世界についての意識を持っており、それゆえ、哲学によって変えられるのは、世界に対する態度、だけでしかない、と。とすると、現象学において世界という全体がいかにして主題となりうるのか、という問いは、次のように理解されることになる。人間が世界に対して取っている「自然的態度」から、いかにして新しい哲学的な態度に導かれることができるのだろうか、と。

しかし、それに先立つて答えられねばならないのは、なにゆえ人間は哲学的認識に先立つてすでに世界意識をもっているのだろうか、という問いである。相関という思想から出発して、フッサールは自然的態度を次のように特徴づける。私が私の世界において対象と出会うのは、状況に依存した与えられ方においてである。例えば、この机のような知覚物は、私にそのつど一つの側面を向けるという仕方でのみ現出しよう。机の「全体」を見るためには私はその周りを回らねばならず、その際、机は私にはどうしても「パースペクティヴ」〔遠近法〕的」にしか与えられない。しかし、そのつどパースペクティヴ的な眺め（フッサールの言葉では「射映」）の一つを与えられ方として持つ時、私は同時に、机の存在はそれがそのつど顕在的に私に呈示しているアスペクト「射映」に汲み尽くされることはない、ということを意識している。対象ということで思念されているは、そのつどの与えられ方において現出するものより「以上のもの」である（こうした事情全体の具体的な分析については、第二部第二節を参照されたい）。それゆえ、私は志向的体験において、状況によって変化するそのつどの所与を越えた存在を机に帰している。パースペクティヴ的な射映は主観相対的であるのに対して、私の自明的な確信によると、対象の存在はその主観的―状況的な現出を超越するものであり、「自体的」に「客観的」に存立して

いるのである。かくして、自然的態度にある意識は沈黙のうちに絶えず、対象についての存在判断を下しており、それは存在する、つまり、主観や状況に依存しない存立を持つてゐる、と言ふのである。

志向的体験は通常、対象を存在するものとして表象しており、この意味で「存在措定」を含んでいる。自然的態度にある人間が対象に対してもつ関係は、その対象の存在について自明的な確信を含んでいる。この「存在信念」はさしあたり個々の志向的体験の個々の対象に関係している。しかし詳しく見ると、それはあらゆるそうした対象の全体、すなわち「世界」を包括していることが分かる。

志向的意識は絶えず存在措定を遂行しており、ここでは、特定の対象またはその性質が存在するものと見なされている。しかし、この「存在と見なされること」「存在妥当」は何か根本的に不安定なものである。そのさまざまな程度で「曖昧な」あるいは「空虚な」志向の充足や確証を求めて、志向的な意識生活は前進する。その際、絶えず新たにまた不可避免的に、これまで意識が、存在するとかこれこれの性質を持つとか見なしてきた対象が、存在しないか少なくとも別の性質を持つということが明らかにされる。こうしてわれわれは絶えず存在と見なされたものの「取消し」をしなければならぬことになる。まだ確定されていなかった予想が原的な与えられ方に移行することによって、充足や確証に至るというだけでなく、同様にまた「幻滅」に至ることもあるわけである。しかし、そのことを通じて、一つの根本確信は触れられないままに残る。つまり、われわれがどんな対象を立てるのもその上においてであるような基盤としての世界が存続している、という確信は残っている。幻滅といえどもすべて、「そうではなく別様に」ということに導くだけで、まったくの無に導くとは決してない。それゆえ、われわれがあれこれの対象の存在「在ること」と相在「かく在ること」からその妥当性を取り去らねばならないときと言えども、世界の存在は「究極的な妥当性」のうちに留まるのである。このような世界「そのもの」に関わる存在信念をフッサールは、自然的態度の一般立と呼んでいる。

あらゆる個々の対象意識には、このような世界の存在に関する、表現されざる確信が伴っている。そのために、あらゆる志向的体験には、まさにいま与えられている対象から注意を別の対象に向けるという可能性が属している。例えば、私はこの机の前面を知覚する時、次のような意識を持っている。私はその周りを回って背面を見ることができ、その机が置いてある部屋を眺め回すことができる、さらに、この部屋の窓から外を眺め、そこから多くの対象を発見することができる、等々。それゆえ、私の具体的な志向的体験は、次第により多くの対象を主題化する可能性がもつ一定の遊動空間を予め素描しているわけである。この遊動空間は私の自由になるものであるが、と言って、まったく任意にあるわけではない。私がさらにどのよう、主題化することができるのか、ということは或る規則のもとにあり、私は表現されない仕方での規則に親しんでいる。そして、このような仕方では、一つの体験の対象からさらに別の対象へと指示されているという意識を持っているのである。

この規則づけられた指示連関の内部で、私は具体的な体験を進行させることができるのであるが、このような指示連関に親しんでいることをフツサルは地平意識と呼び、また、それによつて開かれる可能的経験の遊動空間を地平と呼んでいる。ここでフツサルは、「地平」という語の日常言語的な意味を採用しながら、それを拡張している。それによれば、地平とは或る包括的な意味での私の視野であり、私を中心点として方位づけられた世界の圏域である。それは主体の位置変更とともに移動し、私の経験可能性の遊動空間として何か主観的なものである。私はこの「可能性」をなるほど眼前に見出すのであるが、それはこれを自由にできるのは私であるという仕方においてであり、それゆえ「私はくできる」という意識を持っている。指示連関を望む方向に追跡することは私の「能力」のうちにあることであるから、フツサルは地平意識を（すでに言及した概念で）私の「可能性」「能力に裏付けられた可能性」と特徴づけている。

ところが、この私の可能性には、新たな対象の主題化をどんどん進めることができるという意識、無限に「等々」と

「続く」という意識が属している。この意識のおかげでわれわれは、個々の幻滅体験が個々の対象の存在妥当を廃棄してしまつても、われわれの志向的体験は決してまったくの空虚に至るといふことはない、という前述のような信頼感を持つてゐる。こうしてわれわれは地平意識の無限性において、打ち消すことのできない究極的な地平についての確信を持つてゐるのである。ここに、あらゆる地平に対する地平としての世界が開けることになる。

世界は普遍地平であるという規定によつて、「前述した」一般定立の理論が具体化されることになる。個々の対象にはその与えられ方が属しているのと同じくらい、個々の対象意識は世界、信念のうちに埋め込まれてゐる。対象つまり私の作用が向けられてゐる対立物、私の注意の向かう極は何か同一のものであり、それは与えられ方の多様性、つまりその対象が呈示される際の様々な射映の多様性と対立してゐる。それに対応するように、個々の対象体験に対して、世界は何か同一的に持続するものである。対象の存在妥当は原的な所与性において確証されたり無力化されたりするが、その時も、同一の世界は究極的な妥当性を保つたままなのである。

人間がとる自然的な態度は一般定立であり、世界信憑「信念」である。では、世界に対するこの態度は、いかにして新しい哲学的な態度に導かれることができるのだろうか。フッサールは、対象の現出を与えられ方において分析することが、すでに或る特定の姿勢を要求してゐる、ということにわれわれの注意を向ける。自然的態度にあるわれわれが遂行してゐる志向的体験においては、対象がわれわれの「主題」である。その対象がわれわれに現出しようするのは或る与えられ方においてのみ（例えば、知覚対象であれば「射映」においてのみ）である、ということは確かに何らかの仕方意識されてゐるが、この状況的——主観的な現出にわれわれは普通なら注意を敢えて向けるということをしなない。あるいは、もしそういうことがあるとしても、極めて稀にである。こうして、与えられ方における現出は非主題的に遂行される。われわれにとつて存在するものと見なされてゐる対象への関係を持つようになるのはこの現出を通じてであり、現出はこのような媒介と

して「機能している」、とフッサールは述べている。状況的—主観的な現出は、それが機能しているときには、存在するものとして把握された対象が呈示される明るみのために、われわれの注意の陰に隠されてしまうのである。この与えられ方の場合と同様にして、世界信憑もまた非主題的に機能している。地平意識の指示連関をいずれかの方向に追跡するとき、主題的にわれわれの関心を引くのは常に、われわれがぶつかる個々の対象や対象領野のみであり、個々の幻滅の体験にもかかわらず志向的体験は決して空虚に至らないという信頼感そのものは、決して主題となることはない。

こうして自然的態度にある志向的意識は、フッサールの言い方によれば、主題化された対象に「没頭している」。それは存在するものとして把握された対象に（これもフッサールの特徴的な言い方であるが）「まっすぐに」没頭しているのである。こうした与えられ方や世界地平は、自然的態度においては根本的に非主題的に留まるのであるが、まさにそれを現象学者は分析の主題とする。しかし、そのために彼はまっすぐに生きるということをもはや一緒にたって遂行することはない。彼の注意の方向や対象の存在妥当への関心は中断される。現象学者の志向的な「視線」はもはや、存在するものと解された対象に向かうのではなく、その対象がどのように非主題的な現出のうちにあるかに、そしてこの現出が地平意識に埋め込まれていることに向けられる。それゆえ、その視線は、与えられ方と地平的な指示の意識がどのように遂行されるか、という主観的なものへ振り返って向けられることになる。一言で言えば、現象学的分析は反省という性格を持つわけである。

現象学者は主題的な対象への存在信念的な没頭から自らを解き放つ、という姿勢にこの反省は基づいている。彼は、まっすぐに生きるという流れのなかで一緒に泳ぐことを止めて、そこから身をもたげる。志向された対象の存在への関心をもはや一緒にたって遂行するのではなく、「関心のない」または「関与しない観察者」となる。彼は、自然的に体験する人間としての自分と、この人間に存在するものとして現出する対象との間に成立するような関係に関与しない。彼はこの関係

を言わば括弧に入れて、この括弧のうちで生じる志向的な生を外から観察する。スポーツからの比喩で言えば、まっすぐに生きている時、目標は絶えず新たに中間地点で存在する対象に接近することであり、そのようにして走ることは続いて行くが、反省する観察者にとつてそれが「中和化」されてしまう。

まっすぐに生きる時、意識は自分が出会う対象の存在に対して態度を取っている。存在妥当が打ち消されない限り、意識は存在を肯定し是認している。存在妥当が無効になったり何らかの仕方で疑問となつたら、意識は否定に移行するか、肯定と否定の中間にある「たぶん」とか「おそらく」とかといった、存在に対する何らかの立場に移行することになる。しかし、関与しない反省する観察者はそうした態度を取ることをすべて中断しなければならぬ。彼はそれをそのままにしておき、宙ぶらりんにしておくのである。というのは、さもないと、彼は対象の存在へと没頭してしまうことになり、与えられ方と地平意識という、自然的態度では非主題的なものが、彼の視野に入つて来ることができなからである。

存在に対して態度を取るのをすべて中止すること、そのあらゆる可能な変様態に対する中和性「ニュートラルな態度」を、フッサールは古代懐疑論から取つてきた「エポケー」「判断中止」という概念で呼んでいる。この言い方は文字通り「中止」を、すなわち存在に対して態度を取ることの遂行を「停止する」ことを意味している。このエポケーの態度こそ、世界に対する態度として求められていた新しいものであり、これによつて哲学は自然的態度から区別される。この態度の発見は、現象学的方法がどのようなにして哲学となり、端的な全体の主題化となることができるのか、という問いに対する答えの手がかりを含んでいる。世界の全体（あらゆる地平の地平として理解された「世界」）は自然的態度にとつてはまったく非主題的なものであり、この非主題的なものがまさにエポケーによつて（そしてエポケーによつてのみ）主題化されることが出来る。かくして、このエポケーによつて初めて、本質直観の現象学から厳密に先入観を免れた哲学的な方法へと移行することが可能になるのである。

六 現象学的還元

本質直観はそれぞれの存在領域がもつ形相的規定を照らし出すが、これら存在領域とは（哲学の伝統に従って言えば）、存在者の種と類のことである。およそ存在者の全体に関係し、それゆえ種と類の規定をなお乗り越えてしまふ、すなわち超越するような規定は、スコラ哲学において超越概念（Transzendentalien）と呼ばれていた。このような超越概念論としてであれば、カント以前の思想もすでに超越論哲学だったと言える。このカント以前の哲学がすでに持っていた超越論性を考慮に入れるならば、現象学は特定の存在領域やそれに対応する志向的体験の本質論に留まることはできない。ところが、カントは、「対象ではなく、対象を認識するわれわれの認識の仕方に、しかもこの認識がア・プリオリに可能な限りにおいて関与する」〔『純粹理性批判』B25f. || A12〕ような「すべての認識」を「超越論的」と呼ぶことによつて、この「超越論的」という概念に新しい意味を与えた。いまや哲学が普遍的な知であるのは、それが存在者一般を、存在が意識へア・プリオリに関係する仕方において主題とするからなのである。

『イデーニー』の「現象学的基礎考察」でフッサールは、カントによつて築かれた超越論哲学の伝統のなかに現象学を据えることになつた。彼がそうすることができたのは、現象学的な相関の研究がカントの定義の二つの条件に対応していたからである。つまり、第一に、現象学は、エポケーの反省的態度に基づいて対象を、それが志向的意識にとつていかに現出するかという点において考察し、それゆえ直接的にこの対象について問うのではなく、その「認識仕方」について問うという点、第二に、本質直観の方法として現象学は、この意識関係におけるア・プリオリなものを取り出すという点、これら二つの条件である。では、意識はいかにして現象学の注意が向けられる的となるのであろうか。言い換えれば、現

象学はいかにしてカント的な意味で超越論哲学となるのであろうか。

個々の志向的体験における存在への態度を中和化することに専念するようなエポケーも可能であるが、存在信念のそのような部分的な停止によつては、端的な全体としての世界はまだ視野に入つて来ない。現象学的方法が哲学となるためには、エポケーは普遍的とならねばならず、いかなる存在への態度も触れないままに残してはならない。しかし、ここから困難な問題が生ずる。というのも、対象の志向的な現出について現象学が行う言明もまた、存在への態度を含んでおり、与えられ方における現出についての判断のうちで、まさにこの与えられ方が存在するものとして把握されるからである。もし現象学がこうした存在措定をもなお停止するならば、現象学はもはやいかなる主張もできないことにならう。エポケーはあらゆる認識の要求を、それゆえ学としての哲学をも断念することになってしまふ。まさにこのような機能をかつて古代の懐疑論におけるエポケーは持つていた。しかし、それに対して、学としての現象学は、エポケーによつて取り出され、維持することのできる主張の領野を必要とする。

現象学の主張は意識の志向的作用に関係するのであるから、意識のみが求められた領野でありうる。しかし、意識に対して存在妥当を保持することは、普遍的なエポケーが例外なしでなければならぬこととどうすれば両立するのであろうか。普遍的なエポケーは、自然的態度の一般定立を停止することであり、それは世界の存在妥当を中和化する。もし意識の存在が、自然的な世界信憑が関係する世界のなかの諸対象の存在と同じ種類のものであるならば、意識に存在を帰することは、現象学的哲学にとつて不可能ということにならう。従つて、意識の存在は、世界内の対象の存在とは根本的に異なる種類のものでなければならぬ。このテーゼは一見奇妙に思える。なぜなら、われわれが哲学以前に抱く確信によれば、意識とは人間のうちに居場所を持ち、人間は世界の構成要素に属しているからである。それゆえ、自然的な見かけに反して、志向的意識は世界に属するのではなく、フッサールの言うように、その存在仕方において「内世界的〔ムンダン〕」

ではない、ということを確認することが必要である。

同時に、次のような第二の課題が立てられる。世界が端的な全体であるならば、それと「並んで」あるいはその「外に」は何もない。なぜなら、端的な全体とは、それには外部というものは存在しないし、その他者「他なるもの」も存在しない、ということによつて定義されるような全体だからである。ヘーゲルはこれを全体性と呼んだ。従つて、意識が世界と「並んで」ある何かであるとか、世界とは「他の」何かである、といったことは排除されている。要するに、意識は世界と同一でなければならぬ。しかし、このテーゼが現象学的に意味あるものとして具体化されるのは、ただ一つの仕方においてである。すなわち、世界とは志向的に現出するあらゆる対象の全体である、という仕方においてのみである。ところが、自然的態度にある人間は、これら対象の客観的な存立、自体存在を、その与えられ方における主観相対的な現出、意識における現出から区別している。自体存在とは、対象が主観相対的ではなく、意識に関係せずに存立していることであり、自然的態度にある人間はそのような存立を確信している。したがつて、世界と意識との同一性という言い方が意味しているのは、世界の自体存在とは（こうした自然的態度の存在信憑に反して）、それが意識にとつて志向的に現出すること以外の何ものでもない、ということだけである。

このテーゼによつてフッサールは、現象学を近世の観念論の一つのヴァリエーションとして呈示することになった。観念論的な立場のうちに、現象学的哲学的立場が自然的態度から区別される本来的な違いが込められているのである。自然的態度は、非主題的な世界信憑として、世界と世界内の対象の存在を意識への現出には依存しないものとみなしている。この自然的な確信の具体的な形態は、現出という場面が非主題的なままに留まることである。自然的態度にとつて問題となるのは、意識に依存せず、主観相対的でない自体存在のみであり、その主観相対的な与えられ方「そのもの」は問題とならない。この態度は「まっすぐに生きる」という根源的な態度である。これに反して、現象学的な相関を研究する者は、

この主観相対的ではなく、意識に関係ないと思われる存在を、主観相対的な現出という場面に関係づける。更に言えば、彼はその存在を、この現出という場面へと連れ戻すのである。

このように連れ戻すことをフツサルは、現象学的還元と呼んでいる。それはエポケのラディカルな普遍化にほかならない。普遍的エポケにおいてその妥当を奪われた世界の存在は、意識にとつての現出として現れてくる。この還元によって現象学的方法は、カントによって築かれた伝統の意味において、超越論的な方法となる。相関の形相的研究においても対象はすでに、意識にとつていかに現出するかという点において考察されていたが、その存在を考慮に入れるときどうなるのか、という点については問われないうままであった。いまや、対象の存在は、意識されてあること (Bewußtsein) として説明されることになる。現象学的還元がラディカルで普遍的なエポケとして理解され、しかも、観念論的な立場が目指されている限り、フツサルは『イデーニ』への後からの注記や一九二〇年代の草案において、それを超越論的—現象学的な還元と呼んでいる。

存在を意識の主観的な現出遂行へと超越論的に遡つて基礎づけることは、ゲッティンゲンやミュンヘンの仲間たちから主観主義への逆戻りとして拒否された。彼らは、フツサルが形相的還元と呼んだもの、つまり、形相的な普遍性のために事実を度外視することから出ようとはしなかった。この形相的還元も、事実的な存在についての想定を宙吊りにしておくという、一種のエポケを含んでいた。というものの、本質的事態は、特定の事実的な例が存在しようがしまいが、それと関係なく存立しているからである。しかし、フツサルによれば、現象学的還元はこのような形相的還元から厳密に区別されなければならない。というのは、現象学的還元はあらゆる存在への態度をエポケ、すなわち停止するという態度から来るものであり、そしてこの態度は、事実的な個々の体験に対しても、その形相的構造を問うことなしに取ることができるといふからである。対象性一般を、それを現出させる私の意識へ還元することは、事実をその本質へ還元すること

とはまったく別のことなのである。

現象学者でありながらフッサールを批判する者は、この超越論的現象学的還元のうちには墮落を見た。意識への還帰は、哲学を対象的存在の充足から切り離すことになり、「事象そのものへ」という出発点が、新たな主観主義へと萎縮してしまふことになる、と彼らは考えた。しかし、これは「還元」という概念の誤解であつた。現象学的還元はいかなる「還元主義的」な縮小でもない。自然的態度では意識に依存しない対象的存在を信じているが、それを一緒にやらないといふことは、対象の存在にもはやいかなる注意も向けないといふことを意味しているわけではない。逆に、反省によつてのみ対象の内容は、それが縮小されることなく、意識に原的に呈示されるがままに分析されるのであり、また、エポケーと現象学的還元によつてのみ、反省は留保なしに原的な与えられ方の分析に目を開かれるのである。超越論的現象学は、意識を優先させるために世界から目をそらすものではなく、その関心はまさに世界といふ意識現象を照らし出すことにある。超越論的現象学者にとつて究極的に関心があるのは、世界が現出する場と解される限りでの意識なのである。

七 還元への道

いま述べたことによれば、現象学的方法が哲学となるためには、二つの課題が立てられることになる。フッサールはまず、志向的意識が内世界的「ムンダン」ではないこと、すなわち世界の内の対象とは異なる存在の仕方をもつことを示さねばならない。第二に、超越論的現象学的還元を実際に遂行しなければならない。つまり、対象の自体存在と思われているものが実は主観相対的な現出にほかならないといふこと、それが明らかとなるような思考の道を歩まねばならない。『イデー』の「基礎的考察」でのフッサールはこの還元への道を構想するのに、第一の点を示すことを通じて行った。し

かし彼は、後にはもはやこの道に満足していなかった。そこで一九二〇年代の集中的な思索において、還元へのもつと説得的な道を求めた。

意識が内世界的でないことの証明の疑わしい点をとりあえず度外視すれば、フッサールは「基礎的考察」において現象学的観念論を次のような思索によって正当化しようとしている。自然的態度の存在信憑には、世界の存在が意識に依存していないことの確信が属しているが、それによれば、世界内の対象は主観相対的ではなく存立しており、それは与えられ方における現出を越えている限り超越的なのである。とすれば、真に現象学的な問いは次のようになる。志向的な意識はいかにして、この超越の体験を自らの原形的な形態において遂行するのであろうか。対象や世界がそのつど状況に制限された現出において与えられるものより「以上」である、という確信は根源的にはいかにして生じるのであろうか、と。

フッサールにとって対象経験の模範例は、或る事物の知覚である（事物知覚の詳細な分析については第二部の第二節を参照せよ）。その分析によれば、例えばこの机の顕在的な射映（Abschattungen）の遂行において、私にはそこから先の知覚の可能性が地平的にとともに意識されている。顕在的な与えられ方、例えばこの机の前面の眺めは、その固有の意味内容によって潜在的な経験を私に指示しているが、この潜在的な経験において私には机より以上のものが、あるいはそれを越えて、およそ世界のもつと多くのものが与えられるであろう。この意味において対象経験にはすべて、それを越えて行くような「動機」が潜んでいる。決定的に重要なものは、顕在的に与えられたものと、動機づけられた可能性の顕在化によって経験可能なものとの間の差異である。この差異に基づいて、あらゆる対象は、何らかの存在者として、しかも、その存在がそのつど遂行される与えられ方に尽きてしまうのではないような存在者として意識されるのである。こうした存在内容における剰余が、対象および世界の原的に経験される超越性なのである。

それゆえ、この超越とは根源的には、意識とまったく関わりがないという意味を持つていてはではなく、まったくその

反対である。つまり、それが意味しているのは、超越とは、なるほど現在のところ意識に与えられてはいないが、原理的には顕在的な現出にもたらずことが動機づけられているがゆえに、可能性の指示連関のうちに或る仕方ですでに潜んでいる、ということである。要するに、超越の体験の原形的な形態は、対象経験が地平意識に埋め込まれていることにある。対象の超越は原的にはなるほど顕在的に意識に関係しないことにあるが、これはしかし、意識への関係性が動機づけによって発見可能であることの裏面にすぎない。「意識への関係性」とは、状況的—主観的な現出のことである。こうして、実際に、それぞれの超越的存在は現出であることが示される。

しかし、この指摘には二義性がまつわりついている。超越的な対象を「越える」ものは、いまの説明によればその現出がそのつどの顕在的な与えられ方の状況と結びついていることであつた。フッサールの語る「超越」とは、本来、そのつどの状況を越えていることであつた。しかし、彼は与えられ方における現出を状況的のみならず、主観的とも解している。その際「主観的」とは、意識に居場所をもつことである。それゆえフッサールは、状況を超越することを同時に意識を乗り越えることと解さざるをえないのである。

しかし、そのような解釈は、意識が乗り越えられる前に何らかの固有の存立をすでに持っていることを前提している。それ自身ですでに何かであるようなもののみが乗り越えられることができる。それゆえ、その乗り越えに先立つて内在しているような何らかの特徴が意識に固有なものであるのなければならぬ。意識はさしあたりこの自分に固有の「内在的」な特徴と関わっている。意識の根本的特徴は自分自身への内的な関係であり、超越が生じるのは、意識が自分に固有な内部性とは別のものと関係し、内在的ではない所与に向かうことにおいてだ、ということになる。この意味においてフッサールは、世界の超越的な対象を意識の内在的な所与から区別している。しかしそれによつて、意識が内世界的ではないことを指摘する際にこれまで跳び越えられていた点が、還元にとつて中心的な意義をもつことになる。そしてそれは、内

世界的な対象の超越によって乗り越えられる「内在」がどこに存立しているのか、についての説明を与えるはずである。

『イデーニー』の「基礎的考察」においてフッサールは、意識が内世界的ではないことを一つの比較によって明らかにした。彼は世界の内の超越的な対象の例として、物質的で空間的な事物を選んだ。事物の存在仕方は、普遍的な相関のア・プリオリに従って、それが原的にはどのように現出するかという仕方において示される。同様のことは意識の存在仕方に對しても当てはまる。意識とはあらゆる志向的体験の全体である。この体験は具体的には、対象が意識に對して現出する際の与えられ方の遂行から成っている。それは一つの事物の知覚という想定された例では、事物がそこにおいて与えられるところの射映である。この自然的態度にとつては非主題的な射映を、われわれは反省において主題とする。この反省において、射映を原的に直観的に現前的なものとし、この意味においてわれわれの意識を内的に「知覚」することができる。事物の外的な知覚をその非主題的な射映の反省的で内的な知覚と比較することによって、意識の存在仕方と内世界的な対象の存在仕方の区別が出てくるはずである。

この比較から出てくるのは、事物は射映によつてのみ与えられるのに對して、このことは反省的に知覚される射映そのものには当てはまらない、ということである。さらに、非主題的に遂行される与えられ方が反省において与えられるのは、再び非主題的な与えられ方によつてなのではない。それは反省する意識にとつて射映において主観に相對的に与えられるのではなく、その意味では絶対的である。それゆえ、意識は自分自身にとつて反省において射映から免れて与えられる相関のア・プリオリに従えば、与えられたものの与えられ方にはその存在仕方が対応している。従つて、意識は、世界内の対象が主観相対的な存在であるのとは異なり、絶対的な存在をもっている、ということになる。

意識の絶対性を明確にするためにフッサールは、デカルトが『省察』で行つた古典的な方法的懷疑へと立ち帰る。私は私によつて表象「思惟」されたものすべての存在を疑うことができるが、私が表象している限り、また表象している間は、

私自身の存在を疑うことはできない。表象能力としての意識の存在は、端的にすべてを包括する懐疑でさえ疑うことができないうような不可疑的なものとして残る。いまやフッサールにおいても同様に、内世界的な対象は主観相対的に与えられるのであるから、それは存在妥当の打ち消しに至ることが常にありうる。つまり、主観への相対性とは、あてはずれの可能性を意味している。原理的には、われわれが欺かれることがありうるという可能性のゆえに、世界信憑の全体が崩壊するということも考えることが可能であろう。それに対して、意識の存在妥当はその絶対的な与えられ方のゆえに、打ち消し不可能であり、その限りにおいて絶対的なのである。

たとえ全世界の存在がその妥当を失い、この意味において世界が意識にとって「無化」されたとしても、何かが残る。すなわち、「世界無化の残余」としての絶対的意識が。現象学的反省はこの残余を確認する。この反省は意識という絶対的なものの内部に目をやり、それに「内在的」な構成要素として、与えられ方なるものを発見する。この与えられ方は、疑いなく「実的 (faktisch)」な部分として志向的体験の流れのうちに含まれている。世界の内の対象は、意識に内在的な体験流の彼方に保証のない超越的実在を持つにすぎないような「実在的なもの (Reale)」として、この与えられ方から区別されなければならない。

こうして還元の方法は、意識と「外界」という伝統的デカルト的な二元論の道に入り込むことになる。このことはいくつかの理由から、長い間フッサールを満足させることができなかつた。その理由のうち三つだけをここで挙げることにしよう。第一の理由は、「内在」と「超越」という混乱した言葉遊びが生じてしまうことである。世界の超越的存在が与えられ方における現出に帰せられ、この与えられ方が内在的である限り、対象的存在の超越も内在的と呼ばれることになる。しかし、「超越」とは「内在的超越」だと言うのなら、「超越」ということで何を理解したら分別あることとなるのであろうか。

そのうえ、第二に、自らを越えながら自らに留まるという意識の逆説は、根本からして相関の研究という精神に反するものである。フッサールの志向性という構想によつて、意識における内部と外部という古典的デカルト的な問題設定は原理的にはすでに解消されていた。ところが、フッサールが与えられ方の主観的性格を過剰に解釈するとき、この問題設定が再び蘇つて来てしまう。与えられ方は、その自然的な非主題性のゆえに、反省によつてのみ明るみにもたらされうるといふ限りでは、疑いもなく主観的である。しかし、フッサールにとつてそれは、その遂行が意識の内部においてのみ行われる、という意味においてもまた主観的なのである。しかしながら、これは一面的な解釈にほかならない。確かに与えられ方は、志向的意識がその体験をいかに遂行するかという仕方であるが、それとともに、何かの現出であり、それゆえ、存在者そのものが自らを現す、自らを呈示する仕方なのである。その固有性は、意識の「外界」に帰属せられるべきか、それとも「内界」に帰属せられるべきか、というデカルト的に考えられた問いを立てるときには、決して適切な仕方では捉えることができない。与えられ方はこのような二元論を破壊するのである。というのも、それは「間(Zwischen)」があり、この「間」こそ志向的な現出の次元を開くのであるが、この次元においては意識と世界があらゆる主観―客観の分裂に先立って出会っているのである(この問題全体は、第二部の第三節においても一度より具体的な形において取り上げられることになる)。真理の理解における主観と客観の分裂を一方に偏らない仕方で解決することによつて、フッサールは、この「間」を発見し、それによつて二十世紀の哲学に対して初めて、まったく新しい思考可能性への扉を開いたのである。

最後に第三に、『イデーニー』では、意識が内世界的でないことのデカルト的な指摘が行われたが、それはエポケーという方法にも反するものであった。「基礎的考察」の初めにフッサールは、エポケーをデカルト的な懐疑からはつきり区別していた。フッサールによれば、デカルトもまた自然的態度を越えるための道を探していたのであるが、この道は存在を自然に肯定する態度に対して方法的に普遍的な否定を対置させることだ、とデカルトは考えてしまった。しかし、否定とい

うのはなお態度を取ることの一種である。自然的態度は態度のあらゆる様態をそつとしておくことによつて、すなわちエポケーによつてのみ克服することができる。極端なあてはずれが世界の存在妥当に付すだろう、という可能性を考察し、この内世界的ではない意識を「世界無化の残余」と宣言するとき、フッサールは自らのデカルト批判を暗黙のうちに撤回してしまつてゐる。それとともに、この意識は(原理的にはデカルトの場合と同様)、世界の否定においても保持されるような、肯定可能な存在者の残余となつてしまふのである。

もつと後になつて『デカルト的省察』でフッサールが再びデカルトを持ち出すとき、彼は、デカルトでは意識は「世界の小さな一部」となつてしまふ、と批判してゐる。意識が世界の一部であり、この世界の存在が自然的態度において肯定されている限り、この意識はその存在仕方において内世界的対象から区別されはしない。こうした非難は「基礎的考察」に対しても当てはまる。こうして『イデーニー』のフッサールにとつて、方法的な観点からして、意識の現象学的な捉え方を説明することが何よりも重要とならざるをえなかつた。彼は二〇年代には還元の別の道を構想したが、それは『エンサイクロペディア・ブリタニカ論文』(第四稿)が最も適切な例を示してゐる。この道は「現象学的心理学」を越えていくものである。現象学的心理学とは超越論的現象学の前段階となるものだが、ここでは、意識はまだ内世界的なものとして捉えられ、心として世界内の存在者という妥当を保持してゐる。対象世界の全体はすでにその純粋に志向的な現出に還元されているが、現象学はここでは内世界的な学、すなわち世界信念に結び付けられた哲学以前の学に留まつてゐる。ここで現象学と非経験的な心理学にほかならず、あらゆる体験について、それがエポケーの態度によつて反省的に内を見ることによつて分析可能となる限りで、形相的還元によつて認識可能となる本質構造についての学にはかならない。この内観的形相的心理学はフッサールによれば二重の機能を持つてゐる。それは第一に、あらゆる経験的心理学のア・プリオリな基礎である。今日では純粋に自然科学的な心理学がほとんど排他的に勢力をもつていて、これは内観的―形相的な基礎

なして済ますことができると思つてゐるが、フッサールにとつてそれは土台を欠くものであり、それゆゑ挫折するに違ひない。第二に、現象学的心理学は超越論的現象学の前段階である。超越論的現象学は、なるほど現象学心理学から全体の内容を受け取るが、これはまだ内世界性の内部のものなのである。フッサールによれば、この新しい種類の心理学を超越論哲学に導くために必要なのは一つの「符号変更」に過ぎず、これによつて意識はもはや内世界的ではなく超越論的に捉えられることになる。

この符号変更はどういうものであろうか。ここでも度々言われたように、意識は志向的体験の流れである(それゆゑフッサールは「体験流」という言い方もしている)。この流れにおいてあらゆる私の体験は一つに統合されている。私の体験を「私の」と呼ぶことによつて、私はこの統一性を意識する。それらが「私の」ものであるとは、それらが「私に」属すること、「私」がその遂行者であることを意味している。それゆゑ私は、フッサールの言い方によれば、「遂行する自我」であり、あらゆる私の体験が共に関連し合つてゐることの根拠、すなわち意識流の統一性の根拠である。志向的体験において私は世界の内の対象に向かつてゐるが、反省において私自身の自我をも対象とすることができる。この対象化の際、自然的態度においては自我そのものが再び何か世界に存在する者として現出する。客観化は世界化にほかならない。その意味において、私は自分を社会的には役割の担い手として、実験心理学的には被験者として、あるいはそのほか何であれ、そのように「世界内に存在する者として」捉える。

しかし、どのように自己を対象化するとしても、こうした世界化を逃れるものがある。すなわち、遂行する自我としての私自身である。というのも、そのつど対象化する体験を遂行しているこの私「自身」は、遂行する者として常にこの対象化の手に留まるからである。このように解された遂行する自我としての私は、原理的に内世界的な存在ではなく、フッサールが言うように、「純粹自我」である。ここで「純粹」とは、いかなる世界化的な客観化によつても追いつくことがで

きない、ということの意味している。意識をものはや内世界的ではなく超越論的に捉えるとは、純粹な遂行する自我を振り返ることである。それゆえフッサールはそれを、「超越論的自我」とも呼んでいる〔この問題全体については第二部の第四節を参照せよ〕。われわれの内なる超越論的自我とは、内世界的な自我と別ものではない。ここで現象学的還元は、いかなる意識の分裂をも弁護するわけではない。それはただ、私が最終的にはいかなる客観化にも尽くされない存在であり、それによって自由と責任を保持している存在である、ということをおもひ出させるだけである。現象学的心理学から超越論的現象学への移行においてフッサールが方法的にはどのように考えたとしても、彼にとって究極的に問題だったことは明らかで、私の自由な責任において私自身を反省することこそ問題だったのである〔これについては、第二部の最終節を参照されたい〕。

還元への具体的な道をフッサールは、最後に問題となった方法的反省において歩むことはなかった。対象および世界の存在をその志向的な現出へと「還元する」あるいは「連れ戻す」ことは、かの存在を現出からして説明するという意味をもちうるだけである。意識にとって特定の種類の対象が自体的に存在するものと見なされることは、それが対応する与えられ方において現出することから理解されるのでなければならない。意識が動機づけられた仕方での原的な状況的—主観的な所与を超越することによって、世界の存在の存立はその形相的に区別可能な対象領野とともに築かれることになる。このような意識の動機づけられた超越の遂行から世界が築かれることを、フッサールは「構成」と呼んでいる〔この概念についての詳細は第二部の第一節を参照されたい〕。超越論的現象学における相関の研究の本来的な課題は、様々な対象領野の構成を分析することにある。これについては、この「入門」の第二部で論じられることになる。

形相的および超越論的現象学的還元という方法として現象学は、二十世紀の哲学においてはわずかしかない包括的体系的な試みの一つへと発展していった。その持つ問題点のいくつかについてはすでに示唆したが、そうした問題点にもか

かわらず、この試みは一方の古典的なドイツの超越論哲学と、他方の二十世紀にとって特徴的な新しい傾向（実存哲学、存在の思惟、解釈学、科学論、言語分析）との間を繋ぐ本質的な絆^{きずな}であることに変わりはない。それゆえ、観念論の時代からわれわれの時代への移行を体系的に「再構成」するためには、フッサール現象学が方法として歩んだ道を追ってみる価値がある。このようにして初めて、現代哲学の試みの深さと射程をはつきりと評価することが可能となるのである。