



Title	現象学の東洋的見方
Author(s)	曹, 街京
Citation	カンティアーナ. 1991, 22, p. 1-18
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66697
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

現象学の東洋の見方

曹チヨウ

街カイ

京キョウ

序言

現象学の世界的な普及につれて、もう一つの新しい視野が開かれ、もう一つの新しい課題が賦課されて来たと思われる。相異なる文化圏での現象学の位置と、もしくはその文化圏に固有な現象学理解の様相を確かめ、延いては各文化圏の間の対話に寄与するということがそれである。すなわち我々の場合には、東洋の文化的伝統を固有の背景として意識しながら、現象学が我々にとって何を意味するのか、どのような特別の価値や機能を持っているのかを尋ねてみる時機が来たようである。

東洋には既に西洋哲学輸入の長い歴史がある。輸入された思想の中には、相対的に我々の固有な思想的伝統によりふさわしいもの、あるいはもっと必要性を感じさせるものもあつたであろう。その反面、価値選択上の厳格な標準なしに、ただ西洋のもので「新しい」との理由で研究の対象となつた部類のものも少なくなかつたと思われる。我々にとっては、ある意味ではすべての西洋哲学が無条件に「他山の石」となっている。この比喻をやや誇張すれ

ば、我々は前後左右に山盛りになった他山の石に殆ど埋もれて、これを整理するに汲々とし、それを以て「我が玉」をみがき、光を発せしめる段階には到っていないのである。

固有の思想的伝統がないわけでもなく、また比較哲学的な視点から東西思想の類似点やその根本的差異について有益な研究がないでもないが、伝統を現代に生かし、これを未来に投企しつつ東西哲学の対話に創造的に寄与し得る大きな綜合の結実は、これからの課題として残っていると云わざるを得ない。

少なくともこのような責任感を心のひとすみに担っている東洋の思索人として現象学に対する時、我々は従来まで西洋から取り入れた各種の思想的類型の中に見られなかった一つの根本的特色をフッサールの哲学の中に発見する。我々はこれを工学的器具になぞらえて、一言で、その哲学の方法論としての「透明性」と呼びたい。またはレゾズとしての純度と言ってもよからう。フッサールの現象学を方法論として見る立場は比較的広まっている見解であるが、勿論これは限定を要する。と言うのは、あらゆる哲学的方法はある特定の問題に対処し、これを解決するための必要に応じて考案されたものに外ならない。そのため、一定の哲学をただ方法的な補助手段として見るか、あるいはその哲学の中で方法的な部分だけを分離して取り入れ、これを以て異なった伝統に属する思想を少しも歪めることなく記述し得ると考えるのは誤りである。単に量的な計算の場合、ヤードやインチ制をメートル制で言い替えるのとは違って、ある事象の意味を問ひ、それを理解するために使用される概念や範疇には、意外にも広い異質的な意味指示性の地平がつきまとい、これを忘れてはならない。

E・ホーレンシュタインは彼の「多元的文化の諸問題」という考察の中で、十七世紀に中国の康熙帝が、ジェス・イット神父によって編纂された曆本に「西洋新法曆書」と表題されているのに反対して、「西洋」の二文字を取り

除くことを主張したのに同意して、次のように言っている。「文化事象の普遍化可能性について、多くの人々には不遜ととられるようなテーゼを立てた中国の皇帝、康熙帝に私は賛成する。……何故なら、この（新法算書に含まれた）学問は、内容は新しいが、特殊西欧的なものであるわけではないから」と言うのである。しかし曆が單純な算書だとするのは現象学的な見方ではない。如何に太陽曆法に書き換えられたとしても、中国人は陰曆で彼等の元旦を祝い、生活世界全般の律動を古き因襲に従って理解しているのである。それ故、我々は、ホーレンシュタインが純粹な科学や数学に於ける洋の東西を超越した普遍化可能性を認めるという見方に賛同はするが、同時に、彼も本音を吐けば、十分に知っている筈の「慣習性」の地平的含蓄の差異をも指摘せざるを得ない。

因に、フッサールが使用している現象学の基本概念の中で、西洋哲学の伝統及びその中に秘められた各種の前提と何等関係のない純粹に彼自身の新語だと言えるものがあるか。ブレンターノから遡ってカントを経てデカルトに到り、更にまたギリシヤ哲学からギリシヤの言語に至るまで、それから借用した数多き概念はフッサール固有の意図と深く絡みあっている。ヨーロッパの哲学の伝統の重庄の下で形成され、しかもヨーロッパの「人間性」に最初から内在するエンテレキーの歴史的具現を標榜するフッサール哲学を前にして、それが今までの西洋哲学のどの形態よりも純度の高い方法論的価値を有するとする我々の提言は、まさに特別な分析と正当化の検査に耐え得ねばならぬのである。

—

我々の当面の課題は、単刀直入にフッサール哲学の中で方法論的純粹性を保証するどのような過程、及至は装置

があるかを確かめることにあるが、これと折衷して各文化圏における現象学受容の実態と照らし合わせて考察したい。フッサール自身の意図はそれ自体としても重要であるが、相関的にそれが理解されている現実の面をも併せて我々の視野を確保することはまんざら現象学の精神から遠ざかるものとも言えないであらう。

鳥類や魚類の生態を研究して人間の存在様式理解にも有益な側面的な照明を与えているローレンツは非専門家の立場で現象学を一口に「主観への反省」として規定しているが、この際彼が使用している例が特別に興味深い。すなわち、彼は冬の寒い日に外から室内に飛び入りながら、可愛いらしい孫の頬を両手で抱えたというのである。それは火のように熱い。「熱があるのか、風邪を引いたのか」と尋ねようとする瞬間に彼の心には「否、これは孫のせいではない。私の手が冷えているからだ」と悟りが来て、口先まで出かけた危惧の念をおさえつけたというのである。現象学が現象を観察する際に、光学装置の役割を果たし、しかもこの装置自体の介入に対して、あるいは現象の純然ならざる様態を招くことがなからうかとの憂いに対して、これほど純度保証の精神を素朴に伝えてくれる例話を探しにくいと我々は思う。フッサールの哲学は勿論主観の反省の哲学である。しかしその反省の作用は主に能動的意味賦与の機能の面で強調されてきた。意味の全然ない事象の中に主観的な意味をかきぎ込むというのではなからうが、作用の局面を一方的に延長するとすれば、このような誤解が実際に生じるであらう。意識の能動的機能を重視した点でフッサールは屢々フィヒテと比較されている。人間の精神の意味創造の活動をフィヒテ程思弁的に深く反省した哲学者は稀であり、特に人倫道德的な「世界」の生成を我が自己意識の措定という「意志的」な原点に遡って解きほだした彼の反省は底が知れない程強靱である。しかし実践道德を重く見ている点でも、フッサールはフィヒテと根本的な関心を共にしている。フッサールが実際に示して見せた現象学的分析の労作の中で、倫理

学に属するものが少ないということは決して彼にこの方面の関心が欠けているとの証拠にはならない。彼の全哲学を貫く情熱はむしろ人間の改革であつて、この意味でもフィヒテとの類推を促すものであるが、しかしフッサールの視野ははるかに広いと言わねばならない。人倫に対する呼び掛けに於いてもフィヒテが主にドイツ人の愛国心をあてにしたのに対して、フッサールは汎ヨーロッパ的理性、もしくはそれ以上の意識地平に訴えた。のみならず、フィヒテの自己主張に流れすぎた存在支配的な意志に対して、フッサールは殆ど無限に近い現象の多様性に対して開放的な姿勢を保つ。意味賦与の作用も観念論的な構成 (Konstruktion) とは區別して規整 (Konstitution) と言われるが、人によってはこれさえも実在の中に既に存在する構造や関係をありのままに迎つて記述する作業に外ならず、意識がそれにつけ加える格別の意味がないとする (Farber)。勿論ここで「意味」をどのようにとるかが問題であるが、フッサールの意図は明白である。簡単な知覚経験でもそこにある種の整理、統一、解釈の作用が加わつて、その結果、例えば、ある一連の水適の音を聞く時、これを「雨が降る」、「(水差しで) 花に水をやってる」、「水道の栓から漏れている」として意味統一的に把握する場合を指し示すのである。

規整の作用を、所謂受動的な経験の領域に持ち込んでも、これを観念論的「行き過ぎ」として見取るのは誤りであらう。なぜなら、フッサールはそれによつて言わば観念論的自我の「自己実現」の領域のようなものを拡張しているのではなく、上で触れたように、少しでもまとまつた意味の経験があればそれを掘出して見せているだけである。その意味統一の作用を主体としての「自我」に連繫するのは必ずしもこの自我が能動的に意味を生産しているからではなく、受動的に受け入れる場合にもその方向に向かつて受動的な知覚経験が起こつているという「消極的な極」(negativer Pol) を示したいからである。そしてフッサールは「自我」が全然参与していない受動的な経

験があることも認めた。我々が日常生活で自分も知らずに繰り返している癖、身振り、表情など慣習的な態度の底辺に敢えて能動的統一主体の「自我」を据えて置く必要はなからう。しかしこのような受動的体験の記述の際ばかりでなく、高次元の認識活動を反省する場合にも、フッサールは自我の作為的恣意的な膨張傾向を厳しく警戒した。他の観念論的哲学者がさほどの躊躇もなく使用している概念、「絶対者」とか「物自体」とか「原型的叡知」(intellektus archetypus)などは彼自身の思想体系の中では異物体 (Fremdkörper) である。

自我の作用がこのように構成ではなく規整であり、意味賦与の作用が意味生産ではなくて、事象に即した意味連関の提示に過ぎないことを強調する我々の意図は、少なくとも表面的には屢々フッサール自身の言明によって裏切られている。彼は「意味」の生産どころか、「世界」自体の生産を超越論的主観の働きとなし、意識の業績を讃えてこれを「驚異中の驚異」(Wunder aller Wunder) と呼んだ。そのためQ・ラウアーが超越論的現象学への入門書として書いた『主観性の凱歌』(The Triumph of Subjectivity, 1958)で、我々が客観的實在だとか客観的真理などとして畏敬の念に満ちて受け入れているものが、その実主観の偉大な創造力によって産出されたものだ、と一種の主観の自画自讃に陥ったとしても別に驚くべきことではないかもしれない。しかしながら総体的に見て、フッサールの主観は両義的な (ambivalent) 解釈を許容し、アクセントをどこに置くかに応じて、非常に強力な意味生産の原動力 (Agens) とも見られたり、またその反対に相当な自制の契機を含んだ方法論的補助概念としてとられたりできると思われる。この後者の可能性を認めることを我々はおもっても基本的な意味で「現象学の東洋的な見方」だと規定したい。修辞学的な誇張が許されれば、我々は「主観性とはとりもなおさず自己を空しくすることだ」とまで言いたい。これが直ちに禅仏教や道教で説く「悟り」の境地につながることは明らかである。しかし

7

このような飛躍を試みる必要は事実上ないのである。我々は既にローレンツ博士の素朴な現象学定義を知っている。彼は主観の反省、すなわち主観につきまとう状態や主観が為している作用が対象の認識を可能にするか、または阻止しているのかを省みて、それを調節することによって客観を純に客観たらしめることを例示した。それだけではない。動物の行動を研究する学者としてローレンツは自己を空しくすることを文字通り「対象に即して」実践した人であった。あらゆる動物は人間を恐れ、人間を避ける。動物をあるがままにあらしめるということは普通の人間にはできない。我々は余りにも長く被造物の階層のてっぺんに人間を君臨させ、「地球の支配者、所有者」としての権力をふりまわしてきたのである。鴨やアヒルやカラスをしてその傍らに居る人間を恐れず、彼等のあるがままの自然な生態を維持させるということは、ただ座禅をしたり瞑想をして「無私」の境地に至るだけでは為し得ない。それには動物の信頼をかちえることが必要であり、またある意味では自らその動物の如く考え、振るまわねばならない。勿論コンラートは学者であり、鴨などを研究対象として観察しなければならなかった。彼は一般の動物愛好家とは違って、本質記述の課業を果たさねばならなかった。これは愛の感情を抑制して冷静に客観性を維持するという加重の自己負担を意味する。ここで彼が示した無限の忍耐と無限の自己否定は客観を可能にする主観の条件としてとりもなおさずフッサール自身が遂行した現象学的な主観の反省と相通する。そしてここから更に、フッサールが組織的に完成した一連の方法論的段階、すなわち「還元作用」、「無前提性」、「判断中止」への移行はただ必然の論理的帰結である。このように我々が見る現象学の「主観性」の意味はその実力行使の「行き過ぎ」を制御しつつ、対象をまことにあらしめる謙虚な自己反省の機能として変様されるが、これがフッサールの方法論を抹殺するものではなく、むしろ建設的に延長するものであり、その上、人倫道德の領域のみでなく、自然界、生物界に対す

る人間主観のあり方についても一抹の示唆をもたらすものであることを誰が否定し得よう。しかし主観の自己反省はこのように巨視的な問題だけを孕んでいるとするべきではない。その各段階と局面はフッサールが導き入れた徹視的な分析によって補充されねばならない。この徹視的な考察は真に対象それ自体に向けられるよりも、主観の作用の面に集中されるのである。フッサールは主観の作用が一人称の様式で遂行されることを特に強調した。

それは何故であらうか。ここに現象学が東洋の伝統的思想とつながるもつと具体的な契機がある。すなわちフッサールは経験の原初的なモデルとして知覚体験をとったのである。知覚は直接体験であり、その生き生きとした意味はこれを遂行した本人にのみ如実に自覚される。知覚を経験の根底に置いた点でフッサールは西洋哲学者の中で殆ど異端のグループに属する。そしてその故に彼の現象学は東洋人が存在を体験する様式とある根本的な層で出会うことができるのだと思う。しかしこの問題は多層的に分析されねばならず、フッサールの側にも西洋の伝統に根強く附着している問題系があり、東洋思想にもフッサールの知覚のモデルと符合しない諸前提があると見るべきである。例えば一人称の直接経験が一般に知覚の遂行態だと言えるけれども、その一人称の人間がフッサールの考える西洋の個人 (Individuum) の場合と、このような個性を知らぬ東洋の集団 (家族など) 社会の一員 (Mitglied) である場合とによって、その感覚及至感情価が対等であるはずがない。特に人間が自然の中で占める位置についても、自己をより大きな宇宙的生命との有機的連関に於いて出会うのと、そのような親しみが絶縁された状態で意識されているのとは殆ど同日の論ではなからう。

我々はフッサールの言語理論、特に文法の問題の中で主観の相異なる意味を東洋の言語経験に照らしもつと多角的に分析する可能性に興味を持つ。主語の省略や一人称が必ずしも人称代名詞ではない各種の代理表現でなされている現象は主観及び主観性の理解の地平を広める意義があると思う。しかし文法形式よりもっと実質的な問題として、知覚に定位する一人称の経験が、その記述に際して、特殊な困難をもたらすという点に触れてみよう。

西田哲学は思索人としての日本人の総合的特質を最も代表的に反映していると考えられるが、彼の哲学者としての位置を高めているのは、彼が為した種々の高邁な総合よりも、むしろ果たし得なかった分析の課題に於いてである。西田幾多郎は言う。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる發展には、尚ぶべきもの、學ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年來我等の祖先を孕み來つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかかる要求に哲學的根據を與へて見たいと思ふのである。〔働くものから見るものへ〕、序)

東洋哲學の眞の課題を息で抉り抜いたような名言である。しかし西田がここで「形なきもの」、「聲なきもの」として否定的な表現をしていることと、更に東洋の伝統がそれを見且つ聞いてきたと肯定的に述べている事實に注

意すべきである。尋常に言えば、形なきものが見えるはずがなく、聲なきものが聞こえるわけがないのである。このような表現が意味をなすためには表現の志向の主体を見定めなければならず、そうしてみると西田は二重の標準を同時に適用していることになる。否定の時は三人称であり、それも恐らく西洋哲学の概念的 understanding だけを標準とした三人称であろう。すなわち客観的立場を意味し、この立場で見ればなる程東洋の伝統的思想体験には、見えるようで見えず、聞こえるようで見えないものがあると思われるであろう。そしてまた肯定の場合には、これは言うまでもなく第一人称の主観的経験、もっとつきつめて言えば、遂行態 (Vollzugsmodalität) にあるところの体験の本人の立場でなければならぬ。往年の我々の祖先はたしかにそのようなものを経験したのであるが、西田は今、これについて言表している自分の立場がその一人称の遂行者とは完全に分離され、むしろ西洋哲学の理論知の基底になっている非人称的第三者となっていることを暗示している。

純粹経験を説き、主客未分の境地まで迫って、色々な本質的洞察にあふれる哲学的体験を我々に残してくれた西田哲学は、このように問題の核心を示しながらも、その中に入っていないように思われる。知覚が体験の原型であることを知りながら、あたかも知覚自体に意味がありその中に構造があるとす「現象学的開示性」に対しては始めから希望をかけたかのように見える。「形相を有となす」として泰西哲学の本質を規定した西田は文字通り形式 (Form) と内容 (Inhalt) の二元的思考の図式に捉われていた。我々の中でも東洋の伝統思想には内容は豊富にしても形式が欠けているというような先入見が比較的根強い。少なくともカントや新カント学派で言う悟性的形式と感性的な素材との対立及びその相補性は認識論の基本原理として認められている。それだから知覚体験は範疇によって判断の形式に練り直さねばならず、主客未分の純粹経験をそれ以上逆に遡ることが出来ぬものと

して一種の治外法権となっている。西田は言う。「純粹経験」とは「全く自己の細工を棄てて事実に従うて知る」(『善の研究』、第一編、第一章、冒頭)ことであり、それは「毫も思慮分別を加へない、真に経験基儘の状態」なのである。そればかりか、高次元の表象的经验といえども「其統一が必然で自ら結合する時には我々は之を純粹の経験と見なければならぬ」と述べて、意識の治外法権を拡大しているのである。これに対して我々のなすべき仕事は「全く自己の細工を棄てて事実に従うて知る」という命題を現象学の言語に書き直してみることである。「自己の細工を棄てて」とは外ならぬ判断中止、前提の無効化及びその他の現象学的還元を遂行することであり、「事実に従うて知る」とは現象の所与様式を意識の能動的作用との相関関係において「体験」されるままに綿密に記述することである。そして「真に経験其儘の状態」が人跡未踏の原始林の如きものではなく、意識と相関的に発生するものである以上、これに「思慮分別」を加えて、その意味発生過程を説明し得るものとならねばならない。ある一定の無意識の領域は東洋の文化圏では、特に芸術や身体の熟達を要する工芸または武術の伝統の中で特別な扱いを受けている。一芸の極致に達した「名人」は彼等の秘教的な知識を公開しなかつたし、また言語で伝達し得るものとも考えなかつた。しかしそれだからと言ってこのような経験を封じたままに死蔵するのも問題である。フッサールは世間で喧伝されている「無意識」の次元を認めなかつた。彼はこの領域こそ超越論的規整の対象になるべきだと言つた(Hua. VI, 192)。東洋の工匠が「技術」ではなく「道」だと言つたものは、普通自我の意識を超越したある不可思議な力によってなされたもののように理解されている。しかしフッサールならば志向性の意味が直観によって充実される過程が反復を重ねることによって「慣習」の状態に入つたものとして分析するだろう。そして自我の精神集中がこの慣習化によって殆ど無意識に繰り返される境地に至つたことを所謂「入神の技」として解釈

するであらう。

勿論我々はこの点であくまで意識の自己把持を固執するフッサールと違って、意識の自己滅却を意識の一つの積極的な態度 (Verhalten) として認めたい。そして意識の向こう側にあるものを客体としてでなく一種の主体として生かす可能性をもこの種の Verhalten の構造の中に考えたいのである。人間的意識の主観の向こう側に主体を認めることはヘーゲルの弁証法や芸術哲学に依って試みられている事であって、必ずしも神秘主義とか非合理主義として退けるには及ばない。西田哲学でも「無」がこのような超越的主観として考えられているのだと思われる節もあるが、ヘーゲルと同じ意味ではない。ヘーゲルの絶対者が理性的または理性それ自体であるのと比べて、西田の無はむしろ絶対無規定的であり、本体的には意志の性格を持つ。ところが我々はこのような形而上学的構成に頼らずとも、中国の有機的宇宙観の中で、人間をその中に含む自然全体の予定調和的な主体性を見出すことができるのである。のみならず朱子学で論争の種となっている理気説はそれが人間性情を発生論的に見、フッサールの「衝動的志向性」とも類似した傾向を持っている点に於いて比較研究が可能であると思われる。

要するに我々は意識の問題を研究するにあたって、主観と客観を厳格に区別した往年の認識論的な区分法を固守する必要はないのである。特に知覚の研究においてそうである。ニュートンが客観主義の立場で主観の干渉を排除し、分光器を使って光線を科学的に分析したのはそれなりに実在に接近する一つの可能性を示したものであった。方法論的にはこれは人間的主観を抑制したように見えるけれども、光線自体はありのままの機能で捉えられたのではなく、むしろばらばらに解体され、その機械論的な構成要素に還元されたのである。分析は支配の一段階なのである。分析されたということが既に、もはや支配され犯されたということの意味するばかりでなく、一度解体され

たものは技術的処理 (Manipulieren) の対象としてその存在を自然とは異なった法則の支配下に置くことになる。ゲートが光に対してとった態度はこれと反対であった。彼は分光器ではなく、芸術家の感受性をもって光に対したのである。彼の「色彩論」は主客未分の境地を客観的認識の成立が不可能な領域として消極的に規定したのではなく、むしろ主観と客観が積極的に交互作用しつつ美という価値を生起させる豊かな土壌と見たのである。

三

今まで我々は「現象学の東洋的な見方」を主として方法論の立場で論じてきた。東洋の伝統思想を如何にして「現象」たらしめ、「現象」として記述するのかというのが我々の関心であった。そして主観的作用をその考察の軸として知覚的体験を特質とする東洋的思想の積極的記述可能性を輪郭づけたわけである。

次に我々が取り上げたい問題は、やはり同質的に主観に向けられる考察であるが、今度は方法論の角度ではなく、実践哲学への関心と結びつけてみたいのである。

一九七〇年の中ごろに海外留学から帰った韓国の若い哲学者たちが、分析哲学と現象学との二つのグループに別れて一種の方法論論争をしたことがある。その時実証主義精神に透徹したアメリカ帰りの学者たちは、科学史は人名なしに記述さるべきであり、主観への反省を哲学の主たる課業と見る現象学などは時代遅れの学問だと批判したとのことである。そして社会科学でも客観的な因果法則を確立して、これに即して人間の行動を説明すればそれで足り、行為の主観意識に内在する意図や動機や価値観などを探り出すことは心理学に任せるか、または自叙伝でも書くために参考にするならともかく、的外れの無駄事だとした。彼等は結論的に所謂「理解」(Verstehen) に定

位した社会科学や志向性を論ずる現象学などは一種の原始科学 (Protoscience) としては認め得ると、いささか謙歩的な態度を見せたという。これは既にアメリカなどでも行われた論争であり、アーベル、ハーバーマスなどの学者によって折衷的な理論が出たわけである。しかし我々の興味は東洋の文化圏内での現象学者の反応がどうであったかにある。彼等はフッサールの現象学が心理主義を克服した後、本質的意味の領域としての意識だけを扱うのだと答え、特に社会科学で論難されている個人的主観の意図や動機がそれ自体として問題になるのではなく、複数的な行為主体間の対話とそれに基づく「同意形成」(Konsensbildung) の過程が無視されては社会的行為が説明されない」と反駁したそうである。

その後筆者はこの論争に参加した現象学者との文通で、もしか主観を弁護する立場から現象学と東洋の伝統思想を結びつけて考えるような意見は出なかったのかと訊ねたことがある。そしてそのようなことが無かったばかりでなく、もし誰かが東洋古典などを引き合いに出したら分析主義者たちに笑われたらという答弁を受けた。この手紙はまた付け足して、「現象学は厳密学としての純粹な学風を誇り、東洋思想など傍系的な関心は括弧でくくる」のだと書いてあった。これは西洋人が書いたか東洋人が書いたか分からないような考え方だと思われた。筆者はこの時厳密学としての現象学が判断中止や還元などの方法論的面でも、意識体験の記述の面に於いても非常に純粹な学問性格を持っているけれども、それがフッサールが意図する厳密性 (Strenge) の全部ではないことを意識せざるを得なかった。数学や物理学は正確性を生命とし、論理学は条理の整然性すなわち演繹や帰納の緊密度と意味の連関が必然的であることを誇る。「正確性」は客観的な学的性格の代名詞である。ところがフッサールの現象学は客観性を重視し、その厳密性の基礎をまさに主観性の中に置いているのである。今、洋の東西を問わず、数多

い現象学徒がフッサールの学問を習い、その学風にも親しんでいるが、果たしてこの厳密性の問題を、フッサールがどうして主観性と結びつけているのかを問い、且つ彼の与えた答えをそれとして受け入れられる人が幾人いようか。フッサールは人々が時代遅れだと十分に言える程古典的な哲学観を持っていた。ルカッチが彼の現象学を「観念論の最後のとりで」と言ったことは有名であるが、事実上観念論だけではなく普遍学(Universalwissenschaft)というとくに古代に死滅したとされる哲学の理想論を二十世紀の現代に抱いていたのである。またその上哲学を人間の全存在、理性的存在者としての人間性そのものと一体にならねばならぬものと考えた。これはもはや単なる学問ではなく、理性的存在者としての全人間的な行為であり、人間の人間としての最高の責任感の表現といったようなものである。全人間的な行為であるからには知識と行為との分離も許されない。「純粹にして絶對的な認識は純粹にして絶對的な価値判断及び純粹にして絶對的な意志とも一体である」(『厳密学としての哲学』XXV, 4)。勿論この絶對的な理性は学問、特に哲学を通じて実現されるべきものであるが、歴史的に見てどの時点に於いても完全な形で実現されたことがなく、また近い将来に完成される兆しもない。しかしながら、この現実的な未完成の性格にも拘らず、又はむしろ未完成なるがために、絶對的理性に対して確信を持つこと、そしてその可能性の故に、人間が「自分自身」に確信を持つことが必要である。そしてまさにこの確信を失ったことにヨーロッパ人間性とヨーロッパ科学の危機があるのである。厳密学は理性的人間としてのヨーロッパ人が自分の理性人たることの「真理を実現するために」戦うことを要求する(『ヨーロッパ学問の危機と超越論的現象学』VI, II)。この理性の危機を克服するために要求されるのが外ならぬ「厳密性」である。これは一種の循環論であり、理性又は理性に対する確信が喪失されたのに、如何にして理性の学問を、それも「厳密学」として確信することができようか。しかし現実

の挑みは火急の対策を呼ぶ。循環論だといって回避する暇はないのである。現象学がそもそも絶対無前提の学問であるからには、文字通り「無一物」で始めなければならず、これは奇妙にも、絶対的な始源から出発するという現象学の理論的格率と実践理性の自律性の一致を彷彿とさせるのである。「厳密学としての現象学」でフッサールが発している第一声は次のようである。

哲学はその発端の最初から厳密学たらんとする権利を主張した。厳密学とは最高の理論的要求を満足させると共に、倫理的、宗教的な視点でも純粹なる理性の形式によって統制されたる生活を可能ならしめるものである」(XXV, 3)

哲学理論が知識としてのみでなく、倫理生活と、驚く勿れ、宗教生活にまで指針を与え、人間の全生活の責任を負うべきだとする。これがフッサールの厳密学の真面目なのである。主体への反省と第一人称の遂行の論理が実践的な意味で究極的にその全貌を呈示したような形である。第一人称の直観経験は実に明証の根源 (Evidenzquelle) である。明証あって確信あり、確信あって責任が遂行される。意識の奥の孤獨な暗い隅までもぐりこみ、現実を忘れた考古学者のような地味な穿鑿作業をする現象学者が、その実は「精神と人道との原理想 (die Mathesis des Geistes und der Humanität)」を創造する実践的大業の責任を負っているのである。「改造」誌(一九二三年三月号、七四頁)によせたフッサールの「革新、その問題とその方法」は上のような厳密学の間人改革的理想を当時の、等しく社会改革の必要を痛感する日本の読者層に訴えたのである。しかしながら如何なる理由による

のか、人間と社会改造を呼びかけるフッサールの声は彼の思想の中で一番反響がなかった。ガダマーも彼の「現象学的運動」(英文版 Philosophical Hermeneutics, 136)の中で指摘しているように、フッサールの「厳密学としての哲学」に対する一般の反応は弱かった。敢えて理由を探せば、一九三〇年代からは実存哲学が盛んになり、ヤスパース、ハイデガーの、劇的にもっと有効な歴史批判と安易なる合理精神に対する告発は、それだけでなくも付け足したようなフッサールの理性復権の声を沈黙させて余りがあった。そのみならず、「生活世界」への轉換さえも、『危機』を貫流するヨーロッパ批判と改革の要求とは関係なしに、意識経験の現象学的記述をもっと豊富に例証する素材の源泉として、「厳密」にテクニカルな意味に於いて取り上げられたのである。これはヨーロッパやアメリカだけでなく、全世界的に見てそうである。現象学分析を遂行する学徒は、日本でも、また韓国でも、フッサールの哲学思想を純粹な学術理論に還元して、緻密な意識作用記述の練習素材として扱い、彼の人間性改革や理論性と実践理性の統一に関する主張を非本質的実存に係わるものとして括弧にくくってしまっている。これは大部分フッサール自身の手ぬかりだとも見られる。意識の本質的構造を志向性として打ち出し始めた時、フッサールは未だその力動的根源を「意志」として規定せず、認識論的な対象志向関係と見た。後期の彼の現象学は志向性を生物的衝動の下層部まで追詰めて見ている。そしてその初期に、対象の分析よりは意識の作用に対する反省的分析に集中したことに彼の現象学が理論偏重的に受け入れられた理由がある。

しかしながら現象学の東洋的な見方が尋ねられる時、フッサールが全人間的に知情意が統合されねばならぬとし、哲学は普通学として理論のみでなく、実践的な意味でも倫理学と宗教まで含めて、人間の生活に理性の目標を指示する責任があると説いたことは、あたかも東洋の古典の中から我々の耳に響いてくるような声であることは否めな

い。「格物致知」と唱えた朱子学は三百年前、日本に藤原星窩、林羅山、山崎闇齋など有力な学者を、李氏朝鮮でも李栗谷、李退溪など著明な学者を輩出させ、知識と実践道德の不可分なることを東洋の学風として確立した。彼等が二十世紀に生きて泰西の学問に接したならば、支離滅裂と言うべき程に専門分野に分かれた今日の学問の実相を見て、少なくともその中で知行合一を説いたと見える学問を探し回ったであろう。

現象学は間文化的現象の説明をするためにも、「故郷の地平」と「異郷の地平」との「地平の融合」など、解釈学とも重なった基本概念を通じて我々に貴重な手掛かりを与えている。しかしこれ等の概念が必ずしも東洋の文化圏で異彩を放つものではないのに対して、主観の反省と全人間の責任の問題は我々の現象学を見る目をして、我々が東洋をもっと生かして見る目ともなることを暗示してくれるのである。

編集者付記

本稿はニューヨーク州立大学、曹街京(チヨール・カー・キョング)教授が日本学術振興会の基金をえて、大阪大学客員教授として滞日中に行われた講演(一九九〇年六月二日、大阪大学文法経研究講義棟文41教室にて)の全文である。