The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「現象学的還元」考
Author(s)	里見, 軍之
Citation	哲学論叢. 1983, 13, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66810
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

「現象学的還元」考

里見軍之

一

現象学に関する著作で、「現象学的還元」について一項目も割いていないものは殆どないだろう。つまり、還元の問題は誰でも論じているし、また論じなければ落着かないといった種類のものである。もともとフッサールの大きな狙いは「厳密な学としての哲学」（のち「第一哲学」とも呼ばれる）を樹立することであったが、その為に確実な端初を必要とした。そこで彼はデカルトの懐疑試行をモデルにして、現象学的還元という方法でエゴ・コギトの必当然性を剔抉し、これを端初としたのであった。彼は一九〇五年頃この方法を着想して以来、晩年に到るまで倦まず弛まず反省を重ね、実に四千五百頁にものぼる手稿を遺しているという。[1] この内省のなかで様々の還元の方式が考案され、それ等の遂行順序も時々に変っていき、またそれに伴って、様々の術語が用いられ、さらに、それぞれの術語のニュアンスも変っていった。従って、彼の読者にはこの方法の展開を筋目正しく捉えるのはかなり難事であった。だが、この困難は一種の技術的な問題であって、根気さえあれば解消するものである。真の難事は還元の動機づけやその目的の把握にある。例えば、彼は「現象学的構え全体と、それに属するエポケーとは本質上まずもって完全な人格的転

化を呼び覚ますような使命をもっており、この変化はさしあたり宗教的回心にも比せられるようなものだが、それどころではなく、人間性として人間に課せられている最大の実存的転化をうちに秘めているものである」（VI, 140）[2]と言う。哲学史に長らく死蔵されたままであったデカルト式の古典的極まる方法がどうして「宗教的回心」に較べられるほどの大仰なものであるのかは、彼の論敵からみると到底理解しがたいところであろう。また、エゴ・コギトへの還元という、いかにも見え透いた観念論的立場から、どうして実在とか客観性の問題を基礎づけることができるのか、という点で論難の格好の標的となるだろう。本稿はこうした批判を念頭におきつつ、現象学的還元をめぐるフッサールの真意を手探りしようとするものである。このような問いに端的に答えることができなければ、この方法は現象学への導入になるどころか、相変らず「躓きの石であり続ける」[3]だろう。実際、還元という概念は数々の誤解を生み、フッサールは晩年でも繰り返し、この概念がまだ十分に理解されていないと嘆いていたのである。[4]

なお、同じく「還元」と称されても、「形相的還元」と本来の「現象学的還元」とは全く性格を異にするものである。前者は現象学者一般に重用されるが、後者は特にフッサールの現象学を特徴づける方法である。われわれはまず前者を検討しておきたい。

二

経験的直観は時間・空間的に定在する実在的なもの、要するに「事実」を捉えるのだが、それは言うまでもなく、真の普遍性、必然性には達しない。偶然的、蓋然的な事実のうちに、「一般」として語り得るもの、すなわち「本質」（「形相」）を把握する為には、経験的直観とは別の手だてが必要である。この方法は、事実に基づいてはいるが、事

実について措定するものではなく、「本質の措定、及びその直観的把握は何等かの個体的実在の措定を寸毫も含んでいない」（III, 17）という意味で形相的還元と呼ばれる。「本質直観」や「本質観取」は語感からするとややポジティブな意味をもっているようにも思われるが、フッサールはこれ等と形相的還元とを全く同じ意味で用いている。[5] この方法は『経験と判断』では次のように説明されている。「経験的普遍性」は普遍性とはいうものの、「個物のいっそう広汎な経験を仮定的に予示する一つの地平」（EU, 409）をもっている限り、無限に決着がつかないものであり、従って、偶然性に付きまとわれている。そこで、例えば、現実の音であれ、空想上の音であれ、幾多の音を類例として、それ等について「ここで必然的に共通のもの」を見出し、さらに、これとは別の「類例」となる音と較べて、「同じもの」を確認する。これが必然的に同じものであれば、それが音の形相であり、逆に、諸類例は「一つの形相の任意の個別態」（EU, 412）であることがわかる。「この作業は経験された対象性又は想像上の対象性を任意の類例へと変化させることに基づくのだが、同時にこの類例は指導的な『原像』、つまり、無際限に開かれた、変項の多様性を産出する為の出発項という性格をもっている、従って、それはある変項作用に基づく。……この際、絶えず新たな類似の像が模像として、空想像として獲得されることになるのだが、これ等はひっくるめて、原像の具体的な類似物である」（EU, 410 f）。こうして、自由な任意の変項作用を通じて、ひとつの不変項が「一般的本質」として、普遍的な同一者として構成される。正確に言えば、フッサールはこの過程をカントの「三段の綜合」とよく似たかたちで、だが構想力を重視しつつ、三段階に分けて述べている。すなわち、「①変項作用の多様性を産出しつつ通覧すること、②相続く合致のなかで統一的に結合すること、③差異に対比し、合同なものを取出して観取しつつ、能動的に同一認定を行うこと」（EU, 419）。だが、いま重要な点は、こうした一つ一つの手続き問題ではなく、本質直観の正当性で

ある。この概念は、「誇りではあるが、しばしば誤用され、またそれ以上に、しばしば嘲笑された」[6]とシュピーゲルベルクが言うとうり、確かにいかにも問題になりそうな相をしている。また、ローエによれば、「フッサール自身によって実行されたのであれ、シェーラーやフォン・ヒルデブラントやサルトルによって実行されたのであれ、現象学的方法の基本的弱点の一つ」[7]がここにみられる。本質直観はどうして恣意的なもの以上であり得るのか。精々、F・ベーコンが諸事例を集めて作り上げた「形相」という程度のものでしかないのではないのか。その上、フッサールが「直接的直覚」とも呼ぶこの概念が実は真に直接的なものではないというところがあって、これの理解の困難さは増幅する。「観取と直覚という表現は現象学的に考えられているものが誤解される一因をなしている。範疇的直観についてフッサールが詳述して以来、既に明確になっていることだが、この連関における直観という言葉は決して端的な直接的観取を意味しておらず、端的に、かつ直接的に直観されたものに即する形成的—産出的思考諸作用を前提としており、この諸作用の成果として範疇的形式や形相が成立し、対象的に固有の自己所与性にもたらされる」[8]とヤンセンは指摘している。ここでは本質直観ではなく、範疇的直観が取上げられているのだが、これも前者の一種（論理的なものの本質直観）だから、事情は同じである。とにかく、カント的視点からみると、自発性の形式たる範疇と受容的な直観とを合成することなどあまりも身不知の試みではないのか。われわれはこの二種の幅輳した問題を範疇的直観という概念をめぐって小考してみよう。

記号論理学において命題変数の結合形式として、記号で定義されているようなもの、例えば、連立（そして）、否定（でない）とか、限量記号のうち、例えば、全称（すべての）等をフッサールは非感性的な直観、すなわち範疇的直観によって把握可能なものだと考える。それ等は単なる任意の約束事ではなく、われわれが実際にその意味を観取

しているもの、すなわち意味充実されているものだと主張する。つまり、彼は意味そのもののアプリオリな可能性、意味のイデア性を認めているのである。『論理学研究』は、当時流行の実証主義の論理学版である心理学主義に反対して、論理的なものの自立性、イデア性を擁護せんとしていることは周知のとうりである。だが他方、論理学の普遍性を、任意に定義された記号と、任意に立てられた規約による、記号間の演算だけで説明する形式主義をもフッサールが否認していることもよく留意されなければならない。この見方は既に一八九一年のシュレーダー批判から始まり、晩年まで一貫している。「論理計算は決して純粋な推論の理論ではなく、むしろこうした推論をなしに済ます技術でしかない」(XXII, 7) し、「言葉は決して体系的—記号的推論の方法ではなく、計算は決して心的諸現象の体系的—記号的表出の方法ではない。言葉の独特の働きは心的諸現象の記号的表現のうちにその本質があり、この表現をわれわれは、ある場合には伝達の為に必要とし、ある場合には自己の内的思考運動の為の感性的支えとして必要とする」(XXII, 21)。フッサールはあくまで、純粋な演算という「遊戯」ではなく、諸学の基礎となるべき論理学、知識学としての論理学を求めているのである。そこで、「範疇的直観」という概念のうち、「範疇的」は心理学主義に対して、「直観」は形式主義に対して、その矛先が向けられていると言ってよいであろう。一方では、論理的なものを現実的な心理作用に還元する心理学主義をとるなら、いかなる言明も蓋然的でしかないことになり、心理学主義が言明すること自体も蓋然的でしかないことになるから、論理的なものの自立性、普遍性が擁護されなければならない。他方、研究経歴をイギリス経験論で始め、知識学としての論理学を考えているフッサールには、論理的なものの普遍性、必然性は純粋にトートロジーの体系だという点に求められるべきではなく、あくまで意識に「明証的」に与えられるものでなければならなかった。しかもその場合、個別的、事実的なものの知覚とは異なって、自発的な一定の手続きが

必要となり、そこで、「構成される」ということが言われるのである。従って、カント学派のように認識の対象は「範疇によって」構成（適用）されるのではなく、範疇そのものが構成されるのである。

それにしても、仮に論理的なものについてのフッサールの説明に首肯する人でも、形式的なもののアプリオリティに関る範疇的直観とは異って、内容的、実質的アプリオリティをも含む「本質直観」の権利づけには容易には従うことができないであろう。カントは範疇という、悟性のもつアプリオリな形式を立て、これを決め手としてアプリオリな認識を保証した。フッサールの場合、一度本質（事象そのもの）の認識が獲得されたなら、これが認識の深層に沈澱し、新たな本質認識を構成する時に再び喚起され、カントの範疇のように応分の役割を果すであろうが、決め手は相変らず事象そのものの側にある。なぜなら、「通覧する」等の一定の構成作業が必要だという条件つきではあるが、基本的には、本質は自己所与性として直観的に「与えられる」とされているからである。つまり、主観の自発性は決め手とはなり得ないのである。これでは現象学はイギリス経験論の異様な一変種ということになってしまいそうである。にもかかわらず、『イデーン、第一巻』の頃のフッサールは本質直観の決定力に異常なほどの確信を抱いており、偶然的、事実的なものについての個別的直観を還元しさえすればよいと単純に信じ込んでいたようである。そこで、彼のこの手法は「はじめは極めて実り豊かで、学史的にも必然的であったが、次第にドグマとして硬直化していき」「現象学を孤立化させることになった」[9]と評されてもやむを得ないところがあった。だが、彼は硬直化したまま駆け抜けたのではなくて、むしろ柔軟さを身につけていったのではなかったか。『形式論理学と超越論的論理学』になると、想像上の変項作用よりも、現実の経験の役割りが強調され、「実在性はいかなる非実在性よりも存在上の優位を占めている」（XVII, 177）と言われている。[10]想像上の変項作用も、なるほど論理的なもの、形式的なものの形相を見出す為

にはかなりの重要な役割を果し得るだろうが、現実の実質的なものの形相を把握する為には、何といっても現実の経験がものをいう筈である。既に『経験と判断』の頃でも、本質認識の為の「以前の諸経験の重み」(EU, 477) を認めていたのだから、その限り本質認識は流動的であらざるを得ない。事実フッサールの場合にも、「本質」はカント的な統制的原理としての「理念」の性格をますます帯びていったのである。メルロー＝ポンティを待つまでもなく、「本質」は概念的に固定化、硬直化されてはならず、絶えず現実の生きた流れに送り返されるべきものである。

付言すれば、形相的還元という場合の「還元」は、その技術的な意味では、本来の現象学的還元の場合の「還元」と同じだと言ってよいだろう。事実的なものの「還元」とか排除といっても、実は事実的なものの存在を否定するのではなく、そうした存在の「措定」には関心を向けないということでしかない。それにつけても、ルカーチがシェーラーを揶揄した言葉が思い出されるだろう。シェーラーが「悪魔について、その実在の問題は予め括弧に入れておいて、その現象学的吟味を行うことができるわけです」と誇ったのに対し、ルカーチは「なるほど」「それでは悪魔の現象学的分析が終れば、あなたはただ括弧を外すばかりですね。すると、悪魔がわたくしたちの眼前に立ち現われてくる……」と皮肉ったところ、「シェーラーは笑って肩をすくめ、一言も答えなかった」そうである。[11] これではシェーラーはまるで木偶の坊にされているわけで、シェーラーにはルカーチがさぞ悪魔に見えたことだろうが、ここでは彼は少しも遠慮することはなかったのである。ルカーチの皮肉が皮肉でなく、まさにそのとうりであり、還元するからといっても、悪魔の存在を否定したり、悪魔が消えなくなったのではなく、悪魔が存在すると思っている人には、悪魔は始めから出現したままであり、視点をその形相の観取という点に置いたまでのことである。問題があるとすれば、「還元」の手続きにではなくて、あくまで事象が「本質」として顕現するのか否か、また、「直観」という仕方で把

握可能か否かという点にある。

さて、本質が「与えられる」とか「構成される」とかという場合、その場はエゴ・コギトである。フッサールはこれを哲学の端初と考え、これを「アルキメデス的点」(X, 351, VIII, 69 usw.) とし、この上に「第一哲学」を打ち立てようとした。この端初を見出す方法が本来の「現象学的還元」であり、これは、シェーラーをはじめ、ゲッティンゲン現象学派やミュンヘン現象学派の面々が、この方向に突走ったフッサールへの追随を諦めざるを得なかった原因となった、いわく付きのものである。フッサールのこの概念の変遷については既に諸家の優れた研究があるのだが、[12] いまもう一度簡単に振返っておきたい。

三

フッサール自身の証言によれば、彼は一九〇五年の夏休みに、「ゼーフェルト草稿——一九〇五——において私は既に『現象学的還元』の概念と正しい使用を見出していた」(X, 237 Anm. 1) ようだが、おそらくまだ手探りの段階を脱していなかっただろうし、この証言もいつ書かれたのかは不明のようである。[13] ベームによれば、一九〇〇／〇一年の『論理学研究』(初版) において、「現象学的に還元された自我」という表現が既に使われており、ここでは「現象学的なもの」が体験の実的成素(ヒュレーとノエシス)に限られていることからみて、この「還元」は主題をこうした実的成素だけに「制限」し、非実的なもの(ノエマと対象極)を「放棄」するという非常に狭隘な概念であった。[14] この方法が公に表明されたのは、一九〇七年夏学期に「現象学及び理性批判の主要部」という講義の序論たる『現象学の理念』においてであった。[15]『論理学研究』と同じくこの講義でも、還元は「絶対的に与えられているもの」

への還帰、それへの視点の「制限」を意味するものであったが、もはや「絶対的に与えられているもの」は実的成素だけにとどまらず、ノエマ（内在化された超越）を含んだ広い意味で用いられており、この点はその後の展開においても不変であった。[16] 現象学的還元は「認識論的還元」とも別称されているし、「エポケー」とさえ同一視されている。一般に超越的なものの認識は常に反証を許すというところから、こうしたものとの対比で、絶対的に不可疑なエゴ・コギトを析出しようとするものであり、大筋ではデカルトの方法的懐疑に倣っている。しかし、デカルトの場合とは異って、超越的なものを単に否定してみたり、実体的コギトだけを残してみたりするのではなく、超越的なものはあくまで「現象」として保持されており、逆に、コギトは閉じた実体ではなく、現象が現われ、構成される場として位置づけられる。「現象学的還元とは、すべての超越的なもの（私に内在的には与えられていないもの）が無効という指標を備えること、すなわち、その現存、妥当がそのままのかたちではなく、精々妥当現象として評価される、ということである」(II, 7)。フッサールがもともとはこの論稿の「はしがき」とする心算でいた草稿からみると、彼はこうした着想について相当の自負と決意を秘めていたようである。[17] 「私が、同時代の哲学、いやそれどころかこれまでの哲学全体に対して、それが独自の哲学的方法を備えている場合でさえ、こうした重大な非難、重大極まる非難を……敢えて浴びせるのは、おそらく不遜に思われることだろう。だがやはりここで言わないでおくのは良くない」「本稿は、熟慮を要し、いや熟慮し抜かれた、しかも殆ど懐疑的ですらある精神的態度からやっと得られたものであり、変ることなき真理を含んでいると言ってよいだろう」(II, 90)。だが、この論稿では、超越的なものの措定を無効にして、明証性をもつエゴ・コギトの領域へ移っていく作業、そこへの「制限」（あるいは、超越的なものの「制限」）という意味が濃い。ベームはその例証の一つとして、「還元する」と「位を下げる」(II, 20) とが同義として用いら

れていることを挙げている。[18]『イデーン、第一巻』になると、還元やエポケーが「制限」よりも、むしろ超越論的主観性という新たな明証的領域を開示するという「生産的歩み」を意味するようになる。[19]現象学的還元が「超越論的還元」とも言われていることからわかるとうり、エゴ・コギトの超越論的機能が大きな主題となってきたのである。さて、人が素朴に自然的な構えをとっている場合には、対象が現にそこにある、と措定しているのだが、これを還元するからといって、「われわれが遂行した定立をわれわれは廃棄するのではなく、われわれの確信をなんら変更するものではない……」のであり、「われわれはそれを言わば『作用の外に』置き、われわれは『そのスウィッチを切り』、われわれは『それを括弧に入れる』のである」(III, 65)。そして、「このエポケーによって初めて開示されるものは絶対的な存在領域、絶対的又は『超越論的』主観性の領域である……」(III, 72)。ベームは、エポケーが「制限」を、還元が「生産的」側面を表わしていると解している。[20]なるほど、そうであれば事態も判明になるし、またそう解せる箇所もあるのだが、いま引用した文章にみられるとうり、両者の区別は明確とは言えない。[21]問題があるとすればむしろ、還元なり、エポケーなりが「廃棄」ではないとされながらも、別の箇所ではやはりまだ、超越的なものの否定という意味をもたされていることである。例えば、第四十九節の表題は「世界の無化の残余としての絶対的意識」(III, 114) となっている。世界が存在しないと考えることは、世界の存在の「定立」を括弧に入れることとは異なるし、「残余」というのも、ある領域を否定して、別の領域へ移ることを意味するだろう。事実、「その固有性の点でこれまで決して証示されたことのなかった存在領域の獲得」(III, 70) と言われているのである。還元は本来、領域間の移行とか、ある一領域へ蟄居することではなく、視点、構えの変更でなければならない。この点が多くの論者に誤解され、フッサール自身にも禍根を残し、再考を迫られたのであった。彼は、「一九〇七年と一九一〇年に私が還元の

理念をそのかたちで獲得した二つの段階の批判」と名づけられた、一九二四年のものとおぼしき手稿で、「まず第一に、現象学的『残余』という言い方や、『世界のスウィッチを切る』という言い方は避けたほうが望ましい」（VIII, 432）と述懐している。また、『イデーン、第一巻』でも既に、「われわれは何ものも失ったのではなく、絶対的存在の全体を獲得したのであり、この絶対的存在は、正しく理解するなら、すべての内世界的超越者を……志向的相関者として自らのうちに蔵し、それを自らのうちで『構成する』のである」（III, 119）とも言われていたのである。フッサールは意識の本質を「志向性」にみるのだが、そうである限り、超越者は志向的に保持されているのだから、超越者を単に排除してしまうことなど出来ようもなく、逆に、超越論的主観性はある意味で自らのうちに一切を含んでいる筈であり、「『超越論的に』純化された現象の自由な地平」（III, 5）を携えていて、従って、「還元によって与えられたものは絶対的体験の無限の分野」（III, 119）だったのである。

フッサールはこうして得られた必当然的、明証的なエゴ・コギトを端初として、デカルトの知恵の木のように、枝葉を伸ばし、普遍学を積上げていく筈であった。彼は不可疑な端初が確定したからには、普遍学の根幹たる第一哲学は十分可能だと単純に信じていた。ところが、エゴ・コギトは、うちに潜在的、受動的なものを、「私の自我生の脈動として」（VIII, 81）含んでいる限り、コギトの地平は無際限に広がっており、これについては既に一九〇五年の『時間―講義』がよく分析したところであった。『第一哲学』でも、還元は廃棄ではなく「態度変更」だという点がしばしば強調され、「超越論的主観性は具体的無限である、しかも、無限の超越論的地平の現実化を待っている潜在性から成る無限としてそうである」（VIII, 269f.）とされている。そうであれば、還元の結果得られたエゴ・コギトは点のような公理ではなく、「志向的含蓄」を備えた汲み尽せぬ「超越論的生」であり、その隅々まで明証の光で照らさ

れることなど望むべくもない。従って、エゴ・コギトの必当然性はどの程度まで及ぶのか、あるいは、及ぼし得るのかという「超越論的経験の必当然的批判の大きな課題」(VIII, 169) が立てられなければならなかった。端初としての超越論的主観性の必当然性が確定しているのでなければ、第一哲学への歩みは一歩たりとも進まないからである。この課題に伴って、そもそもなぜ第一哲学が目指されなければならないのか、という根本的な問題までが、改めて立てられることになった。結局は、エゴ・コギトは十全に明証的ではなくとも、不可疑だという意味で必当然的だ、という考えをフッサールは表向きでは押し通したのだが、[22] その裏ではこの問題に呻吟していたのであった。このことは、一九二三／二四年冬学期の『第一哲学』に関する講義によく表われている。ここでは『イデーン、第一巻』の頃の明るい自負が影を潜め、新たな端初を求めて行論は終始「問題の多い」[23] ものであった。晩年の『危機』書でも、『イデーン』の頃の浅慮を反省して、よく知られている一文を加えている。「私が『デカルト的道』と名付けたものだが、私の『イデーン』における、超越論的エポケーへの非常に簡単な道（すなわち、『省察』のデカルトのエポケーへ単に反省的に深入りするだけで、また、それをデカルトの先入見や誤りから批判的に純化することによって獲得されると考えられていたのだが）は次のような大きな不備をもっている。すなわち、その道はひと飛びでよいかのごとくすぐに超越論的エゴへ導くが、先立つ説明がすべて欠けていることから、このエゴは見かけ上、内容の空虚なかたちで視界に現われ、こうした視界のなかでは、それによって何が獲得されることになっているのか、新たな哲学にとって決定的な、全く新種の根本学がいかにすればそこから獲得されることになるのか、人は全くわからない」(VI, 157 f)。とにかく、『第一哲学』の講義では、「デカルト的道」と並んで、[24] 「新しい道」が模索される。[25] もっとも、この非デカルト的道の考究は一九一九／二〇年の冬学期から始まっており、[26] また、「新しい道」といっても様々の方途が試み

られていて、それ等の間の関係も判然とはしていない。[27] だが、中心的なものは「心理学者の道」又は「心理学的還元」と呼ばれているものである。これは、「さしあたり、超越論的主観性のことを考慮することなく」(VIII, 127)、個々の意識作用にエポケーを加えていき、「まだ朧げにも感じ取られていない、深く隠されたままの、志向的含蓄の間接性」(VIII, 123) を次々と露呈せしめていく道である。つまり、「現象学的心理学」というかたちで、意識生の様々の本質形態を探る為、「無際限の、生の連関の全体」(VIII, 153) を遍歴し、明証化していくのである。しかし、地平の潜在性を顕在化していく過程が無際限に続くものである限り、「超越論的経験の必当然的批判」は相変らず完結せず、「超越論的素朴さ」(VIII, 170) にとどまる。だから、仕上げとして「超越論的現象学的還元」(「普遍的エポケー」) が行われなければならない。これによってもエゴ・コギトの十全な明証性は確認不可能だが、その必当然性は確認可能なものとみなされる。仕上げとはいえ、この無際限なものが一気に還元できるのか、という疑問には、フッサールは「いかなる、生の現在もその具体的志向性によって、生全体を『うちに』もっている」(VIII, 161) という荒療治で答える。とにかく、ある論者が、フッサールの還元はデカルトの「夢論議」とあまり違わないし、デカルトとの違いを強めて、「括弧に入れる」等という術語を用いても、それは還元をわかり易くするよりも、不明にする、と批判しているが、[28] 『第一哲学』を視野に入れておく限り、こうした誤解はある程度避けられるだろう。

『デカルト的省察』では再びデカルト的道が主唱されているのだが、[29] 最後の『危機』書になると、還元の順序はまたまた複雑な様相を呈してくる。この第三章は「超越論的問題の解明と、それに関係する心理学の機能」と題されており、ここでは、第一に、「予め与えられている、生の世界から遡って問うことによる、現象学的な超越論的哲学への道」(3. Teil, A) と、第二に、「心理学からする、現象学的な超越論的哲学への道」(3. Teil, B) とが提示されて

いる。Aにおいては、客観主義的学は本来、生の世界に起源を有し、これからの理想化、抽象化として立てられたものだから、まず生の世界に還帰すべきこと、すなわち、客観主義的学の、生の世界への還元、「生の世界的エポケー」(VI, 140) が行われなければならないと主張されている。この「第一のエポケー」に続いて、仕上げとしてやはり「超越論的エポケー」(「普遍的エポケー」) が行われなければならない。Bでは、精神物理学的構えの批判から、「現象学的心理学的還元」を経由して、純粋に「プシケー」の学たる現象学的心理学を樹てるべきことが主張されている。但し、ここでは、『第一哲学』で意図されていたような、「志向的含蓄」を渉猟することよりも、現象学的心理学へと還元する手続きや必要性が重点的に述べられている。いずれにしても、最後は超越論的還元で仕上げられなければならない。AとBの関係は判然としないのだが、[30] 両者合わせてみると、客観主義的学から生の世界へ、続いて、これから現象学的心理学へ、最後に超越論的現象学へという、移行の手順が考えられているのではないかと思われる。

このようにフッサールは三十年以上もの間「還元」について粘り強く思いを凝らしたのだが、結局このことは、彼がどれほど、「根源的なもの」から、「より根源的なもの」へと誠実に求め続けたかをよく示しているであろう。それにしても、一見時代錯誤的にもみえるこの方法に、これほどまでに彼が執着したのは一体どうしてであろうか。勿論それは「第一哲学」を樹立する為なのだが、では一体なぜ哲学は古色蒼然たる「第一哲学」でなければならないのだろうか。この点を次に検討してみよう。

四

フッサールの還元の思想を哲学史的脈絡で考えるなら、それは、古来からの「汝自身を知れ」というテーゼの一変型

と言えるだろう。ギリシアの七賢人がアポロンの神殿に知恵の初穂として捧げたというこの献辞は、その後、アウグスティヌスのように、自己の奥底に信ずべきものを見出す為であったり、逆にフォイエルバッハのように、神学の幻想を打ち砕く為であったり、様々に主題化されてきたのだが、あからさまにこのスローガンが掲げられたのではなかった場合でも、「自己反省」というかたちで、おそらく、哲学史の底流を流れ続けてきただろう。フッサールも一九二九年のパリ講演を、「汝自身を知れ、というデルフォイの神託の言葉は新たな意味を獲得しました。実証主義は世界を喪失した学であります。世界は普遍的な自己反省によって再び獲得される為にも、はじめはエポケーによって失われなければなりません。アウグスティヌスも言っております、外に行こうとするな、汝自身のうちに帰れ、真理は人の心のなかにある、と」(I, 39, 183) という言葉で結んでいる。だが、真理は足下にあるにしても、自然的構えをとっている間は「私は全く単なる自然考察に没頭しており、自己を忘れている」(VIII, 408) から、真に自己反省する為にはこの自然さ、素朴さを敢えて脱け出さなければならない。つまり、「汝自身を知れ」という道は「不自然な生き方」(VI, 204)、「全く『不自然な』構え、全く不自然な自己考察、世界考察」(VIII, 121) へと踏み込まなくてはならない。ベームによれば、「キリスト教が教える回心は身体的に—死すべき現存在から転じ、死の彼方にある永遠なる『生』に入っていくことである。……実際フッサールは単に暗示的にではあるが、キリスト教をも引合いに出しており、本来彼は、プラトンやアリストテレスによって、もともとはギリシアで樹てられた、ヨーロッパの哲学と学問との最も深い志向を再興しようとしている」[31]。そして、自然的生をやめることは死ぬことであり、死して生きるというのは、生と死とを同一視する精神分裂病の特徴の一つだ、とするドゥ・ヴェーレンスの冷やかしに対してベームは憤激している。フッサールも、そうした言い方の比喩的、仮構的性格を明確に語っている、というのがベームの

反論理由の一つである。[32] 確かに、ベームのように解釈すれば、フッサールが現象学的還元を大袈裟に「宗教的回心」や「実存的転化」に比す理由が多少なりともわかるだろう。

ラントグレーベはさらに限定して、近代哲学の底流から、還元の歴史的意味を掘り起している。デカルトの、哲学の革新の試みは信仰の確実性の動揺から発しており、そこで彼は自己自身のなかに確実性の基盤を発見しようとした。そして、明証的なエゴ・コギトとそのラチオを支えとして、旧来の存在論に代えて、普遍学の樹立を試みた。「このようにデカルトの哲学は根本的には既にヨーロッパの形而上学の終焉を意味している」。[33] ドイツではこの傾動がなかなか顕在化せず、むしろドイツ観念論は人間のなかにラチオではない認識能力を立てることによって形而上学を救出しようと最後の抵抗を試みた。この試みの挫折を通じて、ドイツでもかの終焉の道を歩むことになった。この意味で、「還元」の思想はデカルト以来三百年を要して達した「信と知の最終的分裂の成果」[34] なのである。デカルトの場合はまだエゴ・コギトは閉じた実体であり、これからの論理的推論によって救済が求められた。フッサールになると、「主観性の最も内奥の威力」[35] は絶大であり、このなかにすべての含蓄や指示が含まれている。だが裏からみれば、このエゴ・コギトは寄る辺のない「絶対的孤独」「絶対的欠亡」[36] のなかにいることになり、いわば裸の王様である。

フッサールはこうした歴史的な文脈には気が付かなかったようだが、その代り、彼が現象学的還元に拘泥したについては、彼自身が明白に意識していた動機がある。それは「自らを絶対的に正当化する学」(VIII, 3)、すなわち「第一哲学」の形成であった。その為の端初を求める方法が現象学的還元であった。これによって、日常的生をおくっている間は匿名的、非主題的であった真の「自己」は、超越論的主観性（エゴ・コギト）として、闇を切り裂く光として自覚され、主題化される。しかし、この光はその存在が不可疑だという意味では必当然的であるが、そうであるの

は還元し、反省したその瞬間だけであって、光の周囲には遙かに闇に溶け込んでいる無際限な地平が開かれており、その限り十全な明証性は望むことができない。地平の対象化、明証化は限りなく背進し得るのみであり、それでも残る対象化不可能な主観性は「生き生きと流れる現在」（zB. VIII, 149）における「機能している自我」（zB. VIII, 447）という形容しかできない。それにもかかわらず、この主観性を絶対的端初だとする為には、これがそのまま、すべてを絶対的に合理化する理性でなければならないだろう。事実フッサールはデカルト以上に理性に信頼を寄せていたようにみえる、いやそれどころか、盲信といってよいほどであった。比喩的に言えば、超越論的主観性は「救済知の住み家」[37]とさえ考えられているのである。「うちからみれば、哲学の歴史は生存をめぐる闘い、すなわち、自らの課題に率直に生き抜こうとする哲学――理性に素朴に信頼を寄せる哲学――と、それを否定するか、又は経験主義的に価値を貶しめる懐疑との闘いという性格をますます帯びていく」（VI, 11）。勿論フッサールは前者に与する。「従って、哲学と学問とは人間性そのものに『生得的な』普遍的理性の開示の歴史的運動であろう」（VI, 13）。だが、現象学の場は「真正な理性批判の分野」（SW, 39）ではなかったのか。「私が自分自身の為に是非とも解決しなければならない普遍的課題をまず第一に挙げてみたい。それは理性批判である」[38]のではなかったのか。どうやら、フッサールの言う理性はデカルトのそれと同じく、すべての人に平等に備わっており、その「精神指導の規則」がわからなかっただけだ、ということになりそうである。フッサールの考えている「理性批判」は、批判主義の意味でのそれでないことは、本質直観という考え方一つをとってみても明らかだし、また、範疇的なものをカント的なイデーと考えている点からも容易に察せられることである。カントは先天的綜合判断（実質的なアプリオリティ）の決め手としての主観のアプリオリな形式（範疇と時間、空間）を持ち出してくるのに対し、事象そのものに語らしめ、「以前の

諸経験の重み」を頼りにするフッサールは、シンタックスや数学等の形式的真理を別にすれば、結局、決め手をもっていないのである。フッサールの超越論的主観性は、カントのような実定法の体系（範疇）を背景にしない裁判官であり、限りない含蓄をもつ慣習法を頼らなければならない。勿論既知の認識を参照することができるにしてもである。このように、フッサールの言う理性は、彼が当初思っていたほど逞しくもなく、カントの悟性に較べても遙かに弱々しいものであるにもかかわらず、彼は決して理性を見放したことはなかった。デカルトは悪意ある神によって根本から理性を脅かされたのだが、フッサールは本当の脅威を知らず、副次的な、学の脅威を感じただけであり、真の脅威を知らないラディカリズムをとっている、とテヴェナは辛辣に批判している。[39] では、理性は思っていたほど潔白ではなかったと白状し、生得的なものだと言い張ってきた汚れを潔く洗い流し、禊を済ました後、今度は非理性の道を進むべきなのだろうか。もし理性が些かでも必要なものであれば、それは出来合いの生得観念としてよりも以外の所で求められなければならない。そして実際に、フッサールも理性のこうした意味づけをある箇所ではしていたのである。彼は『第一哲学』第二部（「現象学的還元の理論」）の冒頭で、「従って、哲学は認識する者が認識という働きに対してとる汎通的な、最高の、かつ究極的な自己反省、自己理解、自己責任でなければならない」（VIII, 3）と語る。[49] では、なぜ「自己責任」をとらなければならないのか。「だが、この絶対的なラディカリズムは、この真の意味で哲学者になろうとする者にとって、それに対応する絶対的、かつラディカルな生の決断を意味しており、この決断において彼の生は絶対的使命からする生になるのである」（VIII, 11）。すなわち、「自己責任」をとるのは「絶対的使命」への「生の決断」によるのである。もともと『イデーン』の頃から、還元は「われわれの完全な自由に属する」（III, 64）と言われていたし、『第一哲学』でも「自由な行為によってだけ」（VIII, 98）自然的構えによる関心をエポケー

できると強調されていた。自由を敢えて「不自然な生き方」へと駆り立てるのに合理的理由はない。「現象学的還元の動機づけを発見しようとするフッサールの試みは満足な結果には全く達していない」[41]とラントグレーベは言う。それは当然であって、フッサールの思っている学は「純粋な認識愛を今後最終的に満足させることができる究極的な良心に基づく学」(VIII, 22)だからである。「良心に基づく」「生の決断」よりほかには、もともと完全な動機づけはないのである。従って、理性は理性であろうと求めることにおいてだけ辛うじて理性なのである。理性は良心からして理性であろうとする意志である。「認識理性は実践理性の機能であり、知性は意志の下僕である」(VIII, 201)。ことによると、「自己を絶対的に正当化する学」の「その夢は破れた」のかもしれない。[42]それはフッサールの独断的傾向[43]であり、盲想であったかもしれない。だが、「探究するエロス」(VIII, 336)はアフロディテ(学)の従者である。「学」と「エロス」とはフッサールの双生児であった。この一方を独断を滌ぐ水と共に洗い流すことによって、強い紐で結ばれているもう一方まで流し去るのは正当であろうか。[44]「美しいものは愛される。だが愛には終りがない。それはただ無限に愛しようとすることによってだけ愛である。……それは創造的自我の愛として、美しいものへ無限に向う憧憬である」(VIII, 14 f)。

注

(1) R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, Classen, 1968, S. 215 Anm. 2.

(2) 以下フッセリアーナからの引用は本文中に示す(ローマ数字は巻号、アラビア数字は頁付け)。その他は次の略号を用いる。
EU = *Erfahrung und Urteil*, hrsg. v. L. Landgrebe, 3. Auf., 1964.
SW = *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. v. W. Szilasi, Klostermann, 1965.

(3) E. Holenstein, Die Grenzen der phänomenologischen Reduktion in der Phonologie oder eine strukturalistische Lektion, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 2, Alber, 1976, S. 88.

(4) cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 3. ed., Nijhoff, 1982, p. 121.

(5) 『論理学研究』では「本質観取（Wesenserschauung）」「本質直覚（Wesensintuition）」「理念化（Ideation）」「理念化的抽象（ideierende Abstraktion）」「純粋直観（reine Anschauung）」等がすべて同義である。その後「本質視（Wesensschau）」とか「純粋視（reines Schauen）等が追加され、『イデーン』では「本質観取」がよく用いられ、「本質直観（Wesensanschauug）」とか「形相的還元（eidetische Reduktion）」は少ない。晩年になると「形相的直覚（eidetische Intuition）」とか「形相的方法」（eidetische Methode）」が愛好される。

(6) H. Spiegelberg, ibid., p. 104.

(7) Q. Lauer, *Phenomenology*, Harper, 1965, p. 59.

(8) P. Janssen, *Edmund Husserl*, Alber, 1976, S. 95.

(9) E. Holenstein, ibid., S. 76.

(10) cf. P. Janssen, ibid., S. 106.

(11) G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme?*, Nagel, 1948, p. 80.（邦訳、岩波書店、一九五三年、四十九頁）。

(12) R. Boehm, ibid.
渡辺二郎「現象学的還元について」（『現象学』有斐閣、一九七〇年）
立松弘孝「現象学の方法」（『講座現象学』弘文堂、一九八〇年）等。

(13) R. Boehm, ibid., S. 126.

(14) R. Boehm, ibid., S. 122 ff. 立松弘孝、上掲書、四十二頁注(21)。

(15) 一九〇五年の『時間講義』でも「客観的時間のスウィッチを切る」（X, 4）という言い方はされていた。cf. R. Roehm, ibid., 126.

(16) cf. R. Boehm, ibid., S. 129. W. Biemel, Einleitung des Herausgebers, in: *Husserliana* Bd. II, 1958, S. IX. この点よりも積極的な面は「構成」問題の新たな設定である。

(17) cf. R. Boehm, ibid., S. 127.
(18) R. Boehm, ibid., S. 135.
(19) R. Boehm, ibid., S. 135.
(20) R. Boehm, ibid., S. 132 f. S. 135 f.
(21) 立松弘孝、上掲書、三十八頁参照。
(22) cf. R. Boehm, ibid., 216. 渡辺二郎、上掲書、一五一頁注(46)参照。
(23) R. Boehm, ibid., 186.
(24) 「デカルト的道」とは言っても、手懸りに選ばれた命題は「私は存在する」とか「私は存在する、世界は存在する」とかであり、『イデーン』の頃ほど単純ではない。
(25) 「新しい道」へのもう一つの誘因には、古い道が独我論的傾向をもっていることから、相互主観性の問題を論じなければならなくなったことにあるが、この議論を本稿では割愛する。
(26) cf. R. Boehm, ibid., S. 209 Anm. 5.
(27) フッセリアーナ、第八巻の附録として収録されている一九二一年〜一九二五年の諸論考参照。また『イデーン』の英訳版に付された『後書き』(一九三一年)では、「私は長年の熟慮によって種々の等しく可能な道を歩んできた」(V. 148) と述べている。
(28) E. Ströker, Das Problem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls, in: *Analecta Husserliana*, vol. 1, Reidel, 1971, p. 171 f.
(29) 単純に復古の道を通ったのではない。『第一哲学』ではまだ「必当然性」と「十全な明証」とが判然としていないが、ここでは明確に区別されている。cf. R. Boehm, ibid., S. 211.
(30) 渡辺二郎、上掲書、一一六頁以下参照。
(31) R. Boehm, Husserls drei Thesen über die Lebenswelt, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, hrsg. v. E. Ströker, Klostermann, 1979, S. 25.
(32) ベームはその他に、なるほど死は生の一つの可能性だが、予料的、限界的点でしかない、ということを挙げている。R.

Boehm, ibid., S. 25 f.

(33) L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher, 1963, S. 80.

(34) L. Landgrebe, ibid., S. 86.

(35) L. Landgrebe, ibid., S. 88.

(36) L. Landgrebe, ibid., S. 88.

(37) K. Schuhmann, Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, S. 82.

(38) Einleitung des Herausgebers, in: *Husserliana* Bd. II, S. VII.

(39) P. Thévenaz, *What is Phenomenology?* Quadrangle, 1962, p. 111 f.（邦訳、『現象学の課題』せりか書房、一九六九年、四十一頁以下）。

(40) 渡辺二郎、上掲書、一二一頁参照。

(41) L. Landgrebe, ibid., S. 197.

(42) 拙稿「フッサールにおける認識論的なものと形而上学的なもの」（『現象学研究』創刊号、一九七二年、五十六頁）参照。

(43) 渡辺二郎、上掲書、一二五頁参照。

(44) もともとはホーレンシュタインが、形相的還元の硬直化（現実的なものの排除）を批判した言葉。cf. E. Holenstein, ibid., S. 77.

（文学部助教授）