

「超越論的主観性」とは何か ——「中立性変様」(『イデーニ I』) を手がかりに——

斎藤 慶典

フッサール現象学を可能にしたのは、心理学主義と論理学主義のはざまでの長く苦しい逡巡の中でなされた「超越論的なもの」の発見にほかならない。しかし、現象学を根底で支えているはずのこの「超越論的なもの」、あるいは「超越論的主観性」とはいったい何のことなのか、それはいかなる事態に与えられた名称なのかは、フッサール自身のもとでも必ずしも明らかであったわけではない。むしろそれは、現象学の中でたえず問いを誘発せずにはおかない、この意味ですぐれて哲学的な「問題」に与えられた名称だったと言うべきなのである。ここではこの「問題」にあらためてアプローチするにあたって、『イデーニ I』においてフッサールが提出した「中立性変様(Neutralitätsmodifikation)」という考え方に手がかりを求めてみたい。

私たちが世界に関してもつあらゆる認識判断は、肯定や否定、必然性や偶然性、可能性や現実性、推量や想定や信や疑い…といった、一般に「様相」ないし「様態」(Modalität)と呼ばれるものをともなっている。SはPである、SはPでない、SはいつかかなるときもPである、SはたまたまPである、SはPでありうる、Sは現にPである、SはPだろう、SはPだとする、SはPだと確信する、SがPであるのは疑わしい、…といった具合である。これらは、各々の命題の中核をなす「SはP」という部分が端的に定立されていること——それは「SはP」という事態の存立(存在)を端的に受容することで成り立つゆえに「原信憑(Urglauben)」と呼ばれる——を基盤として、それをあらためて肯定したり、否定したり…という仕方で定立される。つまりこの考え方に従えば、すべての認識判断は、「原信憑」の「(様相的)変様」として捉えることができるのである。

これに対してフッサールは、ここで新たに、こうした様相的な「変様」のいずれでもない特異な「変様」として「中立性変様」なるものをもち出す。それは、いま述べた原信憑を含めたあらゆる様相を完全に「無効化」する——すなわち「宙吊り」にする——変様だという(この「無効化」が原信憑に対してもなされるか否かは実は微妙な問題なのだが、あらゆる様相化を停止された後に残るそれは「単なる思われ」として「純粹現象」に等しくなることを以下に示すことで、原信憑もまたその妥当を無効化されていると本論は考えている)。あらゆる様相が無効となるのだから、それは否定でもなければ、想定や想像でもない。もちろん可能性でもない。言って

みれば、それは原信憑もろとも——それに含まれている存在定立もろとも——すべての定立を停止し、それを「単に考えられただけのもの」として保持するのである。これを、いわゆる「想定されたもの」と混同しないようにしていただきたい。それは「想定」という様相化をも停止しているからである。

フッサールの言うところを聴こう。「信憑の範囲に対して加えられるべき変様の中で、私たちはいまひとつきわめて重要なそれをあげなければならない。それは完全に隔離された位置を占めるものであって、これまでに論じた諸変様と決して同列に置くことができない。…いま私たちが問題にするのは、それが加えられるあらゆる信憑の様相をある仕方で完全に廃棄し、完全に無効化する変様である。——しかし否定とはまったく違った意味でそうするのである。…いま問題になっている変様は、〔否定のように〕抹消するのではないし、何ひとつ〈作業〉しない。それは、あらゆる作業の中立化である」(ID.I,222)。このようにして中立化されたそれは、決して抹消されたわけではないのだから——それは否定という様相化ではないのだから——、なお「そこに意識されてあるが、〈現実的に〉ではなく、〈単に考えられただけのもの〉として、〈単なる思想(思われ)〉としてであるにすぎない。すべては変様する〈括弧〉をともなっており、これは以前に十分に論じたあの、現象学の開拓のために極めて重要な括弧と非常に近いものなのである」(ID.I,223)。

ご覧のとおり、すべての認識判断がすでに前提にしている存在妥当や真理妥当を停止することで遂行される現象学的還元は、この中立性変様に基づいて可能となったのである。「妥当」とは、存在を存在として、真理を真理として承認し、それを通用させることであるが、それはすなわち存在を存在として定立すること、真理を真理として定立することにほかならない。中立性変様においては、この定立のすべてが無効化される。したがって、それはもはやデカルトの懐疑の場合のように真理／虚偽という基準の内を動いてはいない。確認しよう。

「本来の、すなわち中立化されていないノエシス〔思考作用〕は、本質上〈理性の判決〉に従うが、中立化されたノエシスにとっては理性と非理性の問題は無意味である。ノエマ〔思考対象〕に関しても事情は同様である。…〈単なる思想〉は何事も〈要求〉しない。それは正しい〔＝真である〕として承認されるべきでもないし、正しくない〔＝偽である〕として拒否されるべきでもない」(ibid.)。中立化された「宙吊り」にされた「単なる思想」——現象学的還元はすべての認識判断をこれへと向けて還元したはずである——は、もはや「理性の判決には従わない」とまで言われているのである。もちろんそれは、現象学がみずからの出発点として確保したものが「非理性的」なものだというのはない。そうではなく、あらゆる認識がそ

こから生ずる「起源」は、「理性」と「非理性」の区別に先立つ次元に位置しているのである。

では、「存在」に関しては事情はどうか。通常私たちは「存在」ということで、何かが「現実」に存在していることを理解しているだろう。それに対して夢や幻においては、一見何かが「存在」しているように思われても、実はそれは「現実」には存在していないがゆえに、一種の錯覚・錯誤とされる。それは「本当は」存在しないのだ、というわけである。ここには、「存在」が「現実には」とか「本当は」という仕方で、「真理」と分かちがたく結びついているさまが見て取れよう。それだからこそ、存在妥当の停止と真理妥当の停止は連動しているのである。そして還元は、「現実性」という意味での「存在」と、その否定としての「非存在」の区別に先立つ次元へと、私たちを連れてゆく。それが「単なる思想」という中立化された次元であり、それをフッサールは「純粋な現象」と呼ぶのである。

ここで皆さんの中には、「単なる思想」といっても、それも何か考えられたものとして、いわば私たちの頭の中に——思考の世界の中に——すでに「存在」しているのではないのか、と疑問をもたれる向きもあるかもしれない。だが、そうではないのである。何らかの仕方で私の思考の中に存在するものとは、この言い方を通常の意味に解するかぎり、想像や空想や想定や…の対象として存在するもののことでしかありえない。ところが、いまやこうした想像や想定といった様相化の一切が無効化されているのである。なぜ無効化されねばならなかったのか。何が「想像」「想定」であり、何が「現実」であるかに最終的な決着をつけることができないからであった（ここでかのデカルトの「方法的懐疑」を思い起こしていただいてもよい）。かくしてここで「単なる思想」と言われているものは、通常の意味での「思想」——私の「頭」（あるいは「心」）の中で考えられたもの——のことではないのである。これがすなわち、現象学はもはや心理学主義ではないということなのである。「単なる思想」とは、私の「心」の中の何かのことではないからである。還元が私たちを前代未聞の次元へと連れてゆくとはこのことなのであり、「思想」と言う言葉の前につけられた「単なる」という小辞は、いまや切り拓かれた新たな次元——「超越論的な次元」と呼ばれる——をこそ示しているのである。

ちなみにこの「単なる」は、彼が以後盛んに用いることになる「純粋意識」とか「純粋現象」という術語に用いられた「純粋」と完全に互換可能な同意語である。したがってまた、これらの小辞の後ろに来る「意識」や「現象」も、通常しばしば誤って受け取られるような「心」的な——あるいは「主観」的な——事態のことではないのである。

かくしてこの「単なる思想」は、通常のいかなる意味での「存在」でもない。「現実存在 (=実在)」や「空想上の存在」、「想定された存在」…といったあらゆる「存在」は、すべて「単なる思想」に様相化を付け加えることではじめて成立する。およそ世界のすべてに偏在するかに見える「存在」ですらも、そこからはじめて意味を汲み取ってくる場所の「起源」としての「純粹現象」は、通常の意味でのいかなる「存在」にも先立っているのである。あるいは次のように言ってもよい。あらゆる様相化を停止した後に残る原信憑は、「純粹に(単に)思われて=ある」こと以外の何ものでもないものであり、そこでの「ある」は、「純粹に(単に)思われている」ことと完全に等しい。つまりそこでは、通常の場合「思われている(現象している)」こととは独立の「ある(存在)」が、「思われている」ことと不可分であるばかりか、「思われている」ことと同じことなのである。私たちはいまや、「現象」と「存在」が肩を並べる地点に立っているのだ。

フッサールは、こうして還元を経て獲得された「純粹現象」を「意味」としても捉え直し、分析を進めてゆくことになるのだが、このような「意味」の用法に関して、『イデー I』のある注で次のように述べていることを忘れてはならないであろう。そこで彼は「〈意味〉という概念の、異常ではあるがそれなりに許容できる拡張を敢えて行なう」(ID.I,107)と述べているのである。真に独創的な哲学は、私たちがそこに考えるに値する問題があるとは夢にも思わないところに問題を「発見」するがゆえに、通常の言葉が有効に機能しないという困難にまずもって直面することになる。それが「前代未聞のところに私たちを連れてゆく」ということなのである。だがそれは語られねばならない。語られることによって初めて、問題が問題として姿を現わすこともまた確かだからである。

そのとき哲学者がとりうる途は、おそらくふたつしかない。すなわち、「発見」された新たな事態に見合う言葉を新たに創り出すか——^{ネオロジスム}言語新作——、あるいは既存の言葉を意味を変容させて使うか——意味変更——、である。けれども、何もないところにいきなり新しい言葉を持ち出されても何の事だかさっぱり分からないのだから、実際にはすべての哲学者はこの両方を何とか遣り繰りしながら思考を進めてゆくしかないのである。その上で、言語新作の目立つ哲学者と——たとえばハイデガーのような——、可能なかぎり意味変更でしのごうとする哲学者を分けることはできるかもしれない。さしずめフッサールは、後者の典型と言えようか。

彼の場合、先にも触れたように、既存の言語の枠組みの中で変更に変更を加えながら思考を進めてゆくのだが、それが思考の進展につれてにっちもさっちもいなくなり、枠組みがいわば内側から解体してしまうというふうになることが運ぶのである。

いま私たちは、このような意味の変動の現場に——新たな哲学の誕生の現場に——居合わせているのである。しかし、言葉には通常の意味もある以上、誰もがまずはその通常の意味で読むだろう。そこに何かを理解しようとする以上、そうでしかありえまい。したがって、誤解は避けられない。誤解されたそれは、大抵の場合、何の変哲もない当たり前のことか、あるいは逆にまったく意味不明のものにしか見えないのだから、この誤解を乗り越えてさらに先に進む人はそう多くはないに違いない。そのような人は、そこに何か見たことのないものの——あるいは、かつてひょっとしたら垣間見たかもしれないものの——痕跡を見出したのであろう。哲学が、まったく無意味な戯言か、あるいは逆に恐ろしく難解なものに見えるのは——両者は同じ事態のふたつの顔なのだが——、こうした事情によるのである。

いまや現象学は「存在」や「真理」を含むすべてを、純粋な現象へ——「単なる思想」へ——還元した。だがここでフッサールは、このような移行を可能にした「中立化」にあるひとつの留保をつける。この「中立化」と、現象学がみずからの拠って立つ地盤を確保するための方法論的操作である「還元」とは、完全に重なり合うものではない／そうであってはならない、というのである。それが、中立化について述べた先の引用の末尾で、慎重な言い回しで彼が示唆していたことなのである。「これ〔中立化〕は、現象学の開拓のためにきわめて重要な括弧と非常に近いものである」。還元と中立化とは「非常に近い」にもかかわらず、決して同じものではないと言いたいのである。

では両者はどこが違うのか。違わなければならないのか。彼がこのように考えるのは、もしすべてが中立化に服してしまったならば、そこは、もはや理性の決定に服さない、真理と存在の外部に位置する地点なのだから、そもそもいかなる「学」も不可能になってしまうからである。何ごとかについて理性的な決定をしない言説、真理を存在として定立しない言説は、もはや「学」の名に値しないからである。

「十分な根拠から、私たちはこのエポケーの全般性を制限する。なぜなら、もしこのエポケーがおよそ可能なかぎり包括的なものであるなら、いかなる定立、したがっていかなる判断もまったく自由に変様〔＝中和化〕され、…変様されない〔＝中和化されない〕判断のためにはもはやいかなる余地もないことになり、ましてや学にいたっては言うまでもないからである。ところが私たちが目指しているのは、まさしくある新しい学的領野の発見に関わるものなのである」(ID.I,56)。

心理学主義でも論理学主義でもない、新たな立場での学の樹立を目指すフッサールにとって、そのような立場を可能にするものが、同時に当の学の可能性までもを奪ってしまうものであってはならないことは、よく理解できる。だが、学は「単な

る思想」であってはならないという彼のこの危惧の内には、知らず知らずの内に、〈「単なる思想」とは各人が勝手に、思い思いに頭の中に思い描いたものだ〉という理解が入り込んでしまっているのではないだろうか。そのような各人各様の思いなしが「学」の名に値しないのはもちろんである。それこそ哲学を一個の「世界観」に墮さしめるものであり、厳密学としての哲学を標榜する彼が断固として斥けたものにほかならない。だが、先にも見たように、いまフッサールが立っている地点——「単なる思想」——は、そのような各人各様の主観的な思いなしの次元ではなかったはずである。それが、もはやいかなる存在妥当や真理妥当も機能させないという点で「学」ではありえないとしても、だからと言ってそれが各人の主観的な思いなしや世界観に墮するわけではないのである。それは学ではないにもかかわらず、学以上に「普遍的」であるかもしれないのである。

そうであれば、彼は、還元の際してあらかじめ中立化に制限を付すことで、みずからが発見しつつあった新たな次元を早くも裏切ってしまったのではないか。彼はこの点で、いささか性急に過ぎたのではないか。世界観哲学への彼の先ほどの批判を裏返して言えば、彼はみずからが発見しつつあった新たな立場を一個の学へと貶めてしまった——墮落させてしまった——のではないか。いまやすべてが「単なる思想」——純粹現象——であるとすれば、「すべては単なる思想である」というこの見解それ自体も、当然「単なる思想」——純粹現象——でなければならない。こうして、文字通りすべてが「単なる思想」に包摂されることになる。だが、それこそが「単なる思想」の「普遍性」ではないのか。学以上の「普遍性」ではないのか。文字通りのすべてがそこからしか出発しえない、もはやそれ以上遡ることの出来ない基盤の「普遍性」ではないのか。

逆に言えば、「学」とは「単なる思想」のこの「普遍性」にある「制限を加える」ことによって成り立ったのではないか。フッサールがここで中立化を通して発見しつつあったものの前代未聞さゆえに、彼は早々にそこから撤退し、学へとみずからを制限してしまったのかもしれないのである。だがこの点に結論を下すのは、まだ早い。彼のその後の歩み——超越論的現象学の歩み——が、実際に彼がこの「制限」の内にとどまっていたか否かを明らかにするであろう。

さてこのあたりで、現象学的-超越論的還元をフッサール自身の言葉で定式化し、その全体像を明確にしておこう。

「私たちは、〈経験の中で素朴に生活し、経験されたものないしは超越的な自然を理論的に研究すること〉を止め、その代わりに〈現象学的〔＝超越論的〕還元〉を遂行する。言い換えれば、自然を構成する意識に属する諸作用とそれらに付随する

超越的な定立を素朴な態度で遂行する代わりに、またそれらの作用に伏在するさまざまな動機付けに誘発されて次々に新しい超越的な定立を続行する代わりに、私たちはそれらの定立のすべてを、顕在的な定立も潜在的なそれも、あらかじめ〈作用の外に〉置き、それらを行なわないことにする。そうすることによって私たちは、私たち自身の理論的研究の眼差しを、純粋意識とその絶対的な固有の存在へと向けるのである。この純粋意識こそ私たちが求める〈現象学的残余〉として残存しているものであり、この純粋意識は、たとえ私たちが全世界を、したがってあらゆる事物と生物を、そしてさらには私たち自身をも含めたすべての人間をも〈排去〉した〔＝そのスイッチを切った〕としても、あるいはもっと適切に言えば、それらすべてを括弧に入れたとしても、それとは関わりなく残存しているのである」(ID.I,94. Cf.H.III,118f. H.III-2,499)。

私たちが自然な日常の生活の中で行なっている超越定立——客観を超越者として、すなわち私たちとは独立にそれ自体で存在するものとして定立する（妥当させる）こと——のすべてを「停止し」、「スイッチを切り」、「括弧に入れる」ことによって、「純粋意識」が「残る」——「現象学的残余」——のである。かくして還元とは、自然的な意識——通常私たちはそれを「心」と呼んでいるはずである——から「純粋意識」へ向けての還元であり、その内実をなしているのは、当の自然的意識が行なっている超越定立——存在妥当と真理妥当——の停止（ないし中立化）という操作なのである。

以上をより厳密に言い表わすならば、超越論的還元とは、すべてをそれが現れるがままのもっとも原初的な姿へと——現われを超えたものとの一切の係りを宙吊りにしたまま——送り返すことであり、その定式は「私には～と思われる」にほかならない。この定式は、かのデカルトが『省察』の中で最終的に到達したものであり——「私には見えると思われ、聞こえると思われ、暖かいと思われるということ、少なくともそのことだけは確かである」（『省察』第二、所雄章訳）——、次いでカントが私たちの経験の最終的な形式にして条件として呈示した「超越論的統覚」——「〈私は考える〉は私のあらゆる表象にともないうるものでなければならない」（『純粋理性批判』B131-2）——とその中核部分（私は考える＝私には～と思われる）を共有するものである。だが、この簡潔で単純な定式のそれぞれの哲学者における表現がいかなる事態を指し示しているのかは、それぞれの哲学の根本に関わる大問題なのであり、いままって議論の絶えないことがらであることを忘れてはならない。哲学の真骨頂は「問い＝問題」の提起に尽きるのである。事情はフッサールにおいても同様である。彼の場合、この「私には～と思われる」こそ「純粋意識」と呼ば

れたものであり、それは何ものかが「現象すること」そのことにほかならない。現象学とは、この意味での「現象」へとすべてを送り戻し——還元し——、その地点をもはやこれ以上さかのぼりえない最終的な基盤と見定めて、すべてをそこから考察しなおそうとする思考のことなのである。

だが注意しよう。この単純な定式は、事柄の本質からして、早速にも誤解にさらされている。誰でも「私には～と思われる」という定式だけを見て、そこに何を理解するかと言えば、それは各人のその都度の「心」において「意識」されている事態以外ではないであろう。つまり、ここという「私には」の「私」とは各人一人ひとりのことであり、「～と思われる」とはその各人の「心」ないし「意識」が捉えた何らかの対象ないし事態のこと以外ではありえない。ところが、超越論的還元においていまや獲得されるにいたったはずのそれは、こうしたもののことではないのである。

その理由は、すでに「中立性変様」について触れた折に述べたとおりであるが、簡単に言い直せば次のとおりである。ここという「私」に対しては「世界の中に存在する一人物」という通常存在の定立が停止されており、また「～と思われる」に対してもそうした世界内の何らかの人物が行なう「想定」や「思考」という様相定立が停止されている。これは、「私には～と思われる」が、通常の場合にその意味を通して定立している〈世界内の存在者の誰かの心に何かが意識されていること〉（そしてそのような事態の現実存在）から切り離されて——括弧に入れられて——、そのままのかたちで宙に浮いている——純粹に現象として保持されている——ということにほかならない。これは、「私には～と思われる」という定式の中に出てくる「私」や「～と思われる」の通常定立作用が「括弧に入れ」られたまま、この事態の全体、すなわち「私には～と思われる」という一個の不可分の全体が、「現象すること」そのことというこれまた不可分の全体として取り出されたということである。つまり「純粹現象」とは、正確には、そこで現象している「何か」だけを、それが現象しているかぎりで指し示しているのではなく、その「何か」が「私」と呼ばれる「誰か」に対して、「私には～と思われる」という仕方でも「現象していること」そのことの全体を、それ以外にはもはやどこにも求めることの出来ない私たちの世界の最終的な基盤として指し示しているのである。

この事態を次のように言い表わすこともできる。先の定式の中に現われる「私」や「～と思われる」がその「意味」を保持したまま、当の「意味」が指し示しているはずのものの定立が一切停止されている。「私」という言葉が指し示しているはずの「誰か」や、「～と思われる」が指示しているはずの特定の思考作用——誰かの「頭」

ないし「心」の中での作用——との結びつきを保留したまま、それらの言葉は純粹に（単に）「意味」としてのみ機能しているのである。したがって、超越論的還元とはすべてをその「意味」へと——単なる「意味」へと——送り返す操作だ、と言ってもよいのである。「意味」とは——正確には「意味という事態」とは——、フッサールにとって「純粹現象」の別の名なのである。

ここでもう一度確認しておきたいのは、いまや取り出された純粹な「意味」——「純粹現象」「純粹意識」——は世界の内に存在する「誰か」の「心」の中に生じたものではない、という点である。話しは逆なのであって、「誰か」や「心」がその指示対象と結びつき、存在妥当と真理妥当を発効させることがあるとすれば、それはこの純粹な「意味」から出発してのみなのである。かりにそうした指示対象が「在る」とすれば、それはこの純粹現象を通して指示されるほかないからである。言うまでもないことだが、「在る」もまた一個の「意味」以外の何ものでもないのである。

「私には～と思われる」は、それが世界内の特定の人物としての「誰か」や、その人がもつとされる「心」や、場合によってはその人物のもつ大脳の特定の部位の神経興奮を指示しうるためにも（ということは、そうした指示に失敗しうるためにも）、原理上そうした指示とは独立なのである。これが、〈「私には～と思われる」は私の意識のことではない〉ということなのである。すなわちそれは、心理学主義の主張ではないのである。

だが、だからと言ってそれは論理学主義であるわけでもない。論理学主義とは、たとえば「一足す一は二」といった理念的事態が、それが現象することとは独立に成立すると考える立場であった。「一足す一は二」は人類誕生以前から「真」であったし、太陽系の消失以後も真として「存在」しつづけるはずである。したがってそれは「現象すること」とは基本的に無関係なのだ。こう考えるのが論理学主義である。しかし超越論的現象学は、そうは考えない。どんな理念も論理も普遍的なものも、それらがそのようなものとして——人類や宇宙の存亡とは独立のものとして——存立するためには、必ずやそれらは「現象」しなければならないのである。論理学主義がそのようなものの存立を主張するとき、現にそれらはすでにそのようなものとして「現象」してしまっているのである。

もちろんこのことは、そうした理念的・論理的なものが人類と呼ばれている特定の生物種の「頭」ないし「心」の中に現象しなければならないということではない。それは、人類という生物種の存在が偶然的なものである以上、たまたまそうなっている、というにすぎない。問題は、そうした「人類」や「太陽系」の存在とは独立だとされる理念的・論理的なものもまた、一個の「現象」であるほかない、ということ

なのである。その「現象すること」の私たちのもとでの最終的な定式が、「私には～と思われる」なのである。かくして、心理学主義と論理学主義のどちらの主張に対しても、「現象すること」の方が先行していることが明らかになったのである。

ここでフッサールが、超越論的還元における「中立性変様」の適用に制限を付していたことを思い起こそう。彼がそのように考えたのは、もしすべてが存在妥当と真理妥当を停止してしまえば、厳密な学であるべき現象学もまた、一切の学的言明をなしえないことになってしまうからであった。つまり、現象学自身の真理性が主張できなくなってしまうことを危惧したのである。だが超越論的還元が、あらゆる存在妥当や真理妥当がそこから出発する以外に当の妥当を獲得することのできない——この意味で、もはやそれ以上遡りえない——最終的な地盤への還元であったとするならば、現象学自身が依拠する基盤もそこを措いてほかにないはずである。このときフッサールが、通常の意味での「学」——真理妥当の圏内にあるそれ——以上に「普遍的」なものの次元に到達した可能性があることについては、先に触れた。

だが、この「真理以上の普遍性」とはいったいいかなるものなのだろうか。そもそも真理とは何であるかに関して、すでにさまざまな疑義——疑問——が成り立つ（「ものと知性との一致」説から「整合」説にいたるまで）。そして、およそいかなる真理であれそれが真理であることが成り立つにあたって、すでにそれに先行してしまっているのが「現象すること」の次元であった。何かが現象してはじめて、それが真であったり偽であったりすることができる道理だからである。この「現象すること」の次元のもつ「普遍性」は、もはや（伝統的真理観の言うように）「知性と物自体との一致」でもなければ——そもそも「物自体」なるものが「知性」を離れてはありえない（つまり、すでに現象してしまっている）からである——、デカルトが考えたような「絶対に疑いえないもの」でもない（この点については後述する）。

「私には～と思われる」は、なるほど「～と思われ」た当のものの存在＝真理定立からは独立であるから——つまり、定立が犯すかもしれない誤りとは無縁であるから——、ひとたびそのように思われたのであればその「疑いえないさ」は当の「思われ」の内部では絶対的である。しかし、この「思われ」自体にはそれ以上の根拠はないのであるから、デカルトにならっていえば、この「思われ」を可能にしている「思うこと」の文法そのものを破壊してしまう「悪しき霊」を想定することはあくまで可能なのである。「私には一足す一は二に思われる」とき、「一足す一は二」が誤っている可能性が問題なのではなくて——これは真理定立が誤っているケースである——、そのように「思われる」こと自体が、実は「思われ」とは似ても似つ

かないまったくの別物である可能性がなお想定できるのである。

このときそこにいったい何が出現しているかは、もはやいかなる「確実性」をもって語ることは出来ない。私自身は何か特定の「思われ」の中にしか居ないのだし、そもそもこの「思われ」の文法が破壊されていることの——欺かれていることの——想定自体もまた、「〈そのような想定が可能である〉と思われる」こと以外ではありえないのだから、「思われること」の確実性——それはその内部にあるかぎり「絶対に疑いえない」と言ってよかったのだが——が破壊されれば、もはや何ものも確実性をもって存立することは出来ないのである。「存立することは出来ない」というこの主張すら、そうなのである（以下同様）。かくして、現象学が依拠する——そして私たちの世界のすべてが依拠する——「単なる思想」としての「思われ」——純粹現象——は、もはやそれ以上に遡ることの出来ない最終的な地盤であるがままで、まったくの不確実性と両立していることになる。別の言い方をすれば、それはまったくの不確実なものでありながら、そこから以外には世界は始まりようがないという意味で——世界のすべてはそこから始まっているという意味で——「普遍的」なのである。

この事態をハイデガーにならって、「真理」のまったく別の意味（次元）が発見されたと表現してもよいかもしれない。つまり「真理」とは、「知性と物自体との一致」でもなければ「絶対に疑いえないこと」でもなく、何ものかが「現象すること」にほかならないというのである。「現象すること」なしには何も始まらないし、世界はここからのみ始まっているのだから、「真理」はこの意味で世界の「起源」に位置する出来事なのである。周知のようにハイデガーは、「真理」を意味するギリシア語の「アレテーア」が「覆いを剥ぎ取ること＝あらわになること」としての「現象すること」をもともと意味していたことにまで立ち戻って、「真理」の「新たな意味」を忘却の淵から救い出して見せたのである（『存在と時間』、序論、第二章七節、参照）。

いずれにせよこのとき「真理」は、存在定立とも真理定立とも別の次元に、すなわち「単なる現象」の次元に基盤をもつことになる。このとき「真理」の意味が変わったのである。私たちの日常の自然な理性にとっては「真理」とは、実地の経験を通じて「学ぶ」ものであろうし、デカルト的懐疑の精神にとっては思考力のかぎりを尽くしてなお疑う余地のまったくないもののことであったとすれば、現象学における「真理」とは、それが「現象する」——姿を現わす——ことをもってすでに「真」なのであるから、現象するかぎりですべては「真」なのである。しかも（世界の）すべては何らかの仕方で現象するもの以外ではないのだから、文字通りすべては「真」なのである。それはもはや経験に照らして「学ぶ」必要も、思考のかぎ

りを尽くして「疑う」必要もない。何ものかの「現象」に居合わせる——立ち会う——だけでよいのである。ここでは、あえて「偽」というべきものを挙げるとすれば、「真（理）」が現象することそのことなのだから、その対極にある「いかなる仕方でも現象しないもの（こと）」のみが「偽」でありうることになる。しかし、そもそもしかなる仕方でも現象しないものは、それを「何」として捉えることも出来ないのだから、もはや何が偽であるかを言うことすらできないのである。世界がいかなる意味でも現象しないことをその対極にもった「現象すること」としての「真理」——これこそが、私たちの世界の最終的な基盤なのである。

現象学は、世界のもはやそれ以上背後に遡ることの出来ない最終的基盤へと超越論的還元によって移行し、その地点をみずからの立脚点とした上で、現象がそのようなものとして現象することはいかにして可能かを問うことをみずからの課題とする。これが「構成分析」と呼ばれる課題であり、現象学という哲学の「本体」——方法論ではない本体——はここに見定められる。ところがこの構成分析には、よく見るとさらにふたつの層があることに気づかされる。

ひとつは、「純粋な現象」がどのようにして特定の定立——存在定立や真理定立——と結びついて（＝特定の定立を構成して）、私たちが通常無条件で受け入れているような「対象＝客観」として通用するようになるのかを分析する、という意味での構成分析である。これは、「私には～と思われる」の「～」の部分の真理＝存在定立の途筋を再構成する分析である。「一足す一は二」が（言葉の普通の意味で）「真」とされるのはいかなる途筋によってなのかを明らかにするわけである。

これに対して、構成分析にはもうひとつの層がある。それは、現象が現象として成り立つことそのことの分析とでも言うべき層である。右に述べた構成分析のように存在定立や真理定立がいかにして機能するようになるかを問うのではなく、そうした定立に先立って——あるいはそうした定立の前提になっている次元で——「純粋な現象」そのものの成立がいかにして可能となったのかを問うのである。

この分析は、そもそも「純粋な現象」が世界のもはやそれ以上にはいかにしても遡りえない最終的な基盤であった以上、原理上の困難を抱えていると言ってよい。

「純粋な現象」がいかにして成立したのかをなお問いうるのであれば、それはその手前へとなお遡りうるものだったことになり、「純粋な現象」の名に値しないおそれがあるからである。あるいは逆に、「純粋な現象」がその名に値するものでありつづけるとしたら、その成立の条件を問う分析は、もはやいかなる意味でも現象しないものへとあえて遡るいわば「形而上学的」な分析となる。この「形而上学」こそ、フッサールが何よりも哲学から排除しようとしたところのものにほかならないので

ある。だが私の見るところ、このような困難にもかかわらず、彼の分析はこの第二の層の中をも動くことによって——正確には、この第二の層にぎりぎり接する地点をも動くことによって——、その後の現代の哲学に決定的な影響と問題提起を残したのである。

ではフッサールにとって、このような問題設定を可能にする「超越論的なもの」とは何なのか。彼自身の言葉で確かめよう。「現象学的還元と純粹体験の領域がいずれも〈超越論的〉と呼ばれる理由は、この還元によって〔現象を構成する〕素材とノエシス的〔＝意識作用の〕諸形式との絶対的な領域が見出されるからであり、しかも素材とノエシス的諸形式との特定の複合体には、その内在的な本質必然性によって、〈意識それ自身にとっては対立者であり、原理的に他者であって、意識それ自体に実的に内在していない超越者〉を〈これこれしかじかのものとして規定された、ないしは規定されうる所与〉として意識するという、この不思議な意識の作用が属しているからにほかならない。しかもここにこそ、超越者についての客観的に妥当する認識の本質と可能性に関するもっとも深い認識の諸問題を解き明かすための〈考えうるかぎり唯一の解決を汲み出せる源泉〉が見出されるのである」(ID.I,204)。

ここには、経験的・個別的・偶然的であるはずの「心」——引用文では「意識」——と、理念的・普遍的・必然的である「論理的なもの」——「客観」ないし「超越者」——との関係をめぐる疑問から哲学の途に入ったフッサールが、いまやこの問題を解明するための新たな地盤に立ったことがはっきりと示されていよう。「超越者」が何らかの仕方で「意識」に内在的であるという「この不思議な」事態こそ、彼の根本的な疑問だったのである。

またここでの「純粹体験」とは、還元を経て獲得された「純粹な現象」が現象であるかぎりで端的に、直接に現われているさまを表現している。「現象」は、それが端的に与えられている「場所」と不可分なのであり——現象が現象であるかぎり、それはどこかで、何ものかに対して、現われているのでなければならない——、それは事態の本質からして必然的に「体験」なのである。だがそれは、単に経験的個人の「心」において何かが「意識」されているという意味での「経験」なのではない。単にそうであるならばそれは、すべてを心的経験に基づかせる心理学主義以外の何ものでもないことになる。ここでは「人物」や「心」や、その作用としての「意識」は、すべてその定立を停止されているのであった。したがってここでの「純粹体験」は、何かまったく新しい種類のそれであることになる。彼自身、そのように述べている。

「超越論的還元が解き放つのは、首尾一貫して継続されるべきまったく新しい種

類の経験、すなわち超越論的经验である。この還元によって、あらゆる場面で隠れて機能している絶対的主観性とその超越論的生が開示される。実在的な客観も理念的な客観もそれらのすべては、この超越論的な生の志向的綜合によって構成され、定立的な存在の妥当性を付与されるのである。超越論的還元は、こうしてひとつの絶対的な現象学的学の主題となる領域を提供するのであり、そしてこの学は、すべての超越論的ないし理性論的問題提起を内蔵しているがゆえに、超越論的学と呼ばれるのである」(H.IX,250)。

還元によって開示された領野に「絶対性」——「絶対的主観性」——が付与されるのは、それがもはやそれ以上に遡ることのできない最終的な基盤、そこからすべてが汲み取られる究極の「源泉」だからであることは、いま言うまでもないであろう。超越論的領野こそが、この意味で「絶対者」なのである。

「絶対者」における「現象」の「純粹体験」、ここからすべてが始まるのだが、この地点とは、言葉の厳密な意味での〈いま・ここで・現に〉以外ではありえない。現象が端的な直接性において与えられているのは、そこでしかありえないからである。だがここで言う〈いま・ここで・現に〉とは、いったい「いつ」「どこで」のことなのだろうか。たとえば、この原稿の著者である斎藤慶典がこの部分の原稿を書いているその〈いま・ここで・現に〉は、いまこの話を聞いてくださっているあなたにとっては決して〈いま・ここで・現に〉ではない。それは、「かつて」「斎藤の書齋で」であるにすぎない。逆に、あなたがこの話しのこの箇所を聞いてくださっているその〈いま・ここで・現に〉は、この箇所を書いている斎藤にとっては「いつか」「どこかで」以外ではありえない。そうであれば、現象学がおのれの立脚点として見定めているこの〈いま・ここで・現に〉は、特定の時間、特定の場所、そして特定の人物のそれではないことになる。

もう少し詳しく見よう。厳密な意味での〈いま・ここで・現に〉がたまたまそうした特定の時間・場所・人物と重なることはあっても——いつも重なるのだが——、それはあくまで「たまたま」そうなのであって、その特定の時間・場所・人物が〈いま・ここで・現に〉であるわけではないのである。それはたまたま2001年8月の鎌倉の斎藤慶典という人物のもとでなのだが、それは必ずしもそうである必要はないし、(この私にとってすら)現にたちどころにそうではなくなるのである。あるいは、必ずやそうではなくなるのである。私はいつでも〈いま・ここで・現に〉のもとにしか居ないにもかかわらず、である。つまり、それを特定の時間・場所・人物で規定することはできず、逆にそれの方が特定の時間や場所や人物を規定しているのである。一面から見れば、こんなにもあやふやで、たちどころにそうではなくなるものが

——もちろんこれは規定されたものの側から見ての話である——、他面から見れば、すべてがそこから始まる「絶対的なもの」だというのである。それこそが、すべてを規定している——それ自身は無規定的な——ものだからである。

この「絶対者」は、それについて語る語りの外部から見れば、自分自身の（たまたま）占めている〈いま・ここ〉を絶対化し、それをすべての究極の源泉にして最終的な基盤だと主張する独我論者のそれにすぎない。これが意味をなさないのは、〈いま・ここで・現に〉によって（たまたま）規定されているものをもって、それらを規定する当のもの——すなわち、厳密な意味での〈いま・ここで・現に〉——を指し示したと錯覚しているからである。より正確に言い直せば、そのようにしか外部からは聴き取られえないからである。超越論的現象学が依拠する〈「絶対者」における「現象」の「純粹体験」〉の〈いま・ここで・現に〉は、そのようなものではない。すなわち、通常の独我論者のそれとは明らかに異なる。

しかし、この〈いま・ここで・現に〉のみがすべての最終的な基盤だ、という論点が動くわけではない。それは、いま見たように、あらゆるものに時間的・空間的・人物的…規定を与えるものとして、それ自身はまったく無規定的なものなのだが、それがそのようなものとして姿を現わす——現象する——のは、いつもこうしたたまたまの規定の下でのみであるとしても——この点もまた確かなのだが——、それだけがすべての最終的な基盤なのである。この「たまたま性」を——それが「たまたま」のものにすぎないがゆえに——「括弧に入れて」宙吊りにし、私たちの視線を、〈「たまたま」そのように規定されているもの〉から〈そのような規定を与えている当のもの〉の方へ送り返す操作、それが超越論的・現象学的還元であると言ってもよい。

ところが、現象学が注目しようとしているそれは、何度も確認したように、それ自身は無規定的なものであるために、何々として指し示すことができない。「として」とは、規定によってのみ可能な事態だからである。いくら厳密に〈いま・ここで・現に〉と言ったところで、それを指示しようと思えば、それを「2001年8月」「鎌倉で」「斎藤慶典のもとで」と規定せざるをえないのである。現象学的還元は、この規定の力を宙に浮かせることで、規定されたものから別のものへと私たちの視線をずらそうとする。だが、フッサールのこの試みは成功したのだろうか。ずらされた視線の先に、いったい何が見えているというのだろうか。

ここでひとつ彼から引用しよう。「超越論的還元は、超越論的主観性への還元であった。私たちはこの還元を、デカルトにならってしばしばエゴ・コギト〔私は考える＝私には～と思われる〕への還元と呼んだため、当然これは還元する私自身の超

越論的自我と私自身の生への還元であるかのように見えたであろう。そうだとすれば、他の超越論的主観性について論ずることが、なおも意味をもちうるであろうか〔もちろん、意味をもちえないのである〕。…超越論的現象学は、超越論的自我論としてのみ可能であるように思われる。現象学者としての私は、必然的に独我論者である。もちろん、自然的な見方に根ざす普通のばかげた意味での独我論者ではないが、しかし超越論的な意味での独我論者である」(H.VIII,173f.)。いささか微妙な文章なのだが、見られるように、ここでフッサールはみずからの超越論的現象学が一見独我論的に見えること、だがそれは通常の意味でのそれではなく「超越論的な意味での独我論」であることを承認している。しかし、ここで「超越論的な意味での独我論」と呼ばれた事態は、いかなる事態なのであろうか。

まず、ここで「それしか存在しない」(「独我論」といったときの「独-」)と主張されているのが、すべてに規定を与えている〈「絶対者」における「現象」の「純粹体験」〉の〈いま・ここで・現に〉であることは、これまでの考察から明らかであろう。ところが、彼はそれをはっきり「自我」——「私自身の超越論的自我」——と名指している。だからこそ、それは「超越論的独我論」なのである。しかし、ここで「それしか存在しない」と言われたものに与えられた「自我」という規定(!)は、いったい何を意味しているのだろうか。もはや、言うまでもないであろう。いま問題になっている事柄の性質からして、それは何も規定してはいないのである。何かを規定しているとすれば、それはたちまち「自然的見方に根ざす普通のばかげた意味での独我論」でしかなくなってしまうのである。

だが、そうであるならば、ここでフッサールは、現象学がいまや依拠し、かつみずからの視線を振り向けようとしているそれに、「自我」——「私」——という規定を与えない方がよかったのではないか。私たちのもとで「自我」や「私」は明らかに一個の有意味な概念、すなわち規定だからである。私(斎藤)はこれまでそれを「すべてに規定を与えるが、(それだからこそ)それ自身は無規定なもの」と呼んできたが、この言い方ですらそこに何か「すべてを規定する力」のごときものがぼんやりと指し示されてしまっていないだろうか。問題になっている事柄の性質からして、そのような言い方すら再考に値するのだとすれば、ましてや「自我」や「私」という誰でもよく知っている(つморいの)規定をそれに与えることは、事態に混乱をもたらすだけではないのか。ほかならぬフッサール自身が、それを「自我」と呼ぶことの中で、事実誤認へと陥ってしまったのではないか。

たとえば先の引用文中で、「他の超越論的自我について論ずることが、なおも意味をもちうるであろうか」と反問しておきながら、実際の彼は、他の超越論的主観性

の構成を超越論的相互主観性というかたちでやってみせたりもするのである。現象学が超越論的独我論であることを承認しておきながら、である。ところがこの承認は、(先の反問にもかかわらず) 実は奥歯にものの挟まったような承認の仕方なのである。先の「超越論的現象学は超越論的自我論としてのみ可能であるように思われる」という文章の最後の「思われる」は、「見える」と訳すこともでき、彼はこの言葉をわざわざ強調してさえいるのだ。つまり、そのように「見える」の다가實際はそうではないのだ、というニュアンスがそこには漂っているのである。また、別のテキストでは、「エポケーによって私が到達する〈自我は〉は、…本来曖昧に〈私〉と呼ばれているにすぎない。ただほかに言い方がないのでそれは本質的な曖昧さなのだが」(H.VI,188)、と述べてもいる。ここには、自分が目の当たりにしている事態と「自我」という言葉とのギャップを前に、다가ほかに適当な言葉を見出せないままに逡巡を重ねているフッサールの姿がはっきり見て取れよう。

この点をめぐって論ずべきことは多いが、ここでは次の点のみを確認して、本稿を閉じることにしよう。彼が先の引用文中で「超越論的な意味での独我論」と述べたときの「独我論」とは、必ずしも「我」——「自我」「私」——という規定がふさわしい事態のことではなかった。それはあらゆる規定のもとに居合わせて、何らかのものの端的な現象を可能にしている〈いま・ここで・現に〉——と、かりに呼ばれたもの——のことであった。そのような〈いま・ここで・現に〉のみが、すべての最終的な基盤——すなわち「起源」——なのであった。

考えてみれば、「独我論」と訳されている Solipsismus は、ラテン語の solus と ipse の合成語であり、前者は「～だけ」を、後者は「それ自身」を意味する。つまり、「それだけが(solus)存在する」といわれたときの「それ」とは ipse のことなのだが、この ipse は英語の itself にあたる言葉であって、必ずしも「自我」や「私」——ego, Ich, I, …——ではない。つまり、通常「独我論」と訳されるこの言葉は、正確には、〈(何か分からぬその) それのみ (が存在する)〉ということを言っているのである。ここで現象学がみずからの基盤にして出発点と見定めた地点は、この言葉の本来の意味でのそれ、すなわち〈いま・ここで・現に〉という「現象」の直接性のみが存在するということ、簡略化して言えば〈いま・ここで・現に〉の独在論なのである。そして驚くべきことに、いま私が述べたこの表現「何か分からぬそのそれ」と「私」との微妙な関係を、『省察』でのデカルトはその懐疑の極点で次のように書きとめていたのである。すなわち、「想像力の下にすら入ってこない [= 想像すらできない]、何か分からぬ私のそのそれ」(『省察』第二、所雄章訳)。フッサールを超越論的現象学へと導いたデカルトもまた、還元を経てフッサールが到達した次元の本性を(フ

ッサールに先立って、すでに) 一瞬垣間見た、と言うべきであろうか。

すでに明らかなように、超越論的現象学が依拠する「純粋な現象すること」の次元は、もはや——あるいは、いまだ——客観的なものではないがゆえに——といっても、だからといって主観的なものだということでもなく、主観－客観という対概念が形成される手前の次元であるがゆえに——、通常は客観性に依拠している「学」の理念と抵触するものをその中核に含んでいる。それは端的には、現象学は独我論に見える、というかたちで現われる。現象学が依拠する「現象」の「純粋な体験」の〈いま・ここで・現に〉は、ひとたびそれが語られたときには、それによって規定されたものとしてしか現象しないからである。〈ある人物が、たまたま自分がいま・そこで立ち会った現象の出現を、すべての最終的な基盤と主張している〉としか聞こえないのである。

そうとしか聞こえないにもかかわらず、それは現象学が依拠している〈いま・ここで・現に〉ではない。この、あるかなきかの区別こそが、現象学が言う意味での超越論性のすべてをなしている（お分かりのように、この区別は「心的なもの」と「超越論的なもの」との区別とも並行的である）。この区別を何らかの仕方で維持することにこそ超越論的現象学のすべてが懸かっている、と言っても過言ではないのである。いま「何らかの仕方で」と言ったが、それが「どのような仕方で」なのかが決定的な事柄である。私の見るところ、超越論的現象学のその後は、一に懸かってこの「どのような仕方で」なのかをめぐる問題なのである。私（斎藤）は、それを（フッサールが行なったような）自我論的な仕方とは別の仕方で呈示しようと試みているわけである。

いまやこう言ってもよいであろう。「現象すること」そのことは「学」の基盤であるが——そして、すべての基盤であるが——、「学」そのものではない。この意味で現象学は、「学」と「学」以前のそれを支えるものとの狭間に身を持している「思考」である。したがって、この「思考」が語る言葉はつねに「両義的」である。それが「主観的－客観的」という概念対の中で理解されるか、それともそのいずれにも先立つ次元——そのような次元が有意味な仕方で成り立つか否かがつねに争われざるをえない次元——において理解されるかで、見えてくる世界はまったく異なるからである。そのことを承知の上で、ここでは敢えて挑発的な言い方をすることで本稿を閉じよう。

現象学のあらゆる言説は、単なる「独り言」に堕さないであろうか。そうであってもかまわないのである。いや、そうでしかありえないのである。とにもかくにも、どこか一点で——それは〈いま・ここに〉しかありえないのだが——世界が〈現に〉

かくかく然々と思われる（「現象している」）ということからしか、すべては始まらないのである。これを「客観的」に見れば、どこかで誰かが独り言をつぶやいていることにしかならないにしても、そもそもその「客観的」な見方がどこで成り立ったのかといえ、それは、客観的に見ればどこかの誰かの独り言としか見えない、その〈いま・ここで・現に〉を描いてほかにはないのである。

追記

本稿は、第1回フッサール研究会において口頭で発表された後、大幅な加筆・修正を経て、拙著『フッサール——起源への哲学』（2002年5月刊、講談社・選書メチエ）第一章に収録された。

凡例

- ・フッサール全集(*Husserliana*, M.Nijhoff/Kluwer Academic Publishers, 1950-)からの引用は、慣例に従いH.の略号につづいて巻数をローマ数字で、そして頁付けの順に記した。
- ・全集版以外から引用したのは『イデーン I』(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, M.Niemeyer, 1913)であり、略号〔ID.I〕と原著の頁付けを記した。