この世界を信仰すること

――フッサールの理性批判の射程――

吉川 孝（高知県立大学）

私たちは倫理や信仰を必要としている。このように言えば、愚か者たちは笑うだろう。しかし私たちが必要としているのは、何か他のものを信じることではなく、この世界を信じることであり、愚か者たちもやはりこの世界の一部をなしている。

G. ドゥルーズ『シネマ 2　時間イメージ』

はじめに

フッサールとハイデガーは師弟関係にあり、ともにその哲学が「現象学」と特徴づけられるかぎり、両者の影響関係や対立点の研究は大きな意味をもつであろう[1]。ところが、あまりにも個性的な哲学者同士を比較する研究は、しばしば一方の立場から他方の立場への外在的批判に行き着いて、「フッサールは存在者の存在を問わなかった」「ハイデガーは超越論的還元をしていない」などの「ないものねだり」[2]に終始しがちである。たしかに、フッサールとハイデガーの当人たちは、そのような論点をめぐって応答しあっており、「ブリタニカ」草稿（Hua. IX, 237-301; 590-615）はそうした対決の記録として読むことができる。しかし、哲学者本人から多少なりとも距離をおくことのできる現代の研究者は、二人のなかにもっと生産的な議論を読み取ることができるのではないか。哲学書の解釈が、書き手の自己理解を越えた可能性をテキストから引きだすことでありうるならば、比較研究は二つの哲学をあえて同じ土俵のなかに置き入れて、両者に共通する地平を示さなければならない。「何かが欠けている」という批判が有効に機能するのは、共通の哲学的土俵において、相手の思考の盲点を何らかの欠陥として際立たせる場合だけであろう。したがって、フッサール特有の「超越論的問題」やハイデガー特有の「存在の問い」にこだわることなく、両者が共通に抱えている問いを探りあてる必要がある。哲学史のなかにおいてフッサールだけが到達したかもしれない「超越論性」やハイデガーだけが見抜いていたかもしれない「存在論的差異」を論点にすることは、互いの立ち位置を外在的なものにし、両者の健全な対話の可能性を奪ってしまう。むしろ、共通の問題の地平を見いだしたうえで、そこからそれぞれの対応の独自性を浮かび上がらせるべきである。実際のところ、フッサールとハイデガーは「存在問題」を共

[1] 実際に、時間、歴史、言語、真理、身体、世界、自己、認識、行為、自然、科学、技術、ケアなどのトピックが二人の哲学者によって扱われており、それらの比較考察がなされうる。
[2] 「ないものねだり」という指摘は、斎藤によってなされている（斎藤 2000, 110）。

有しており、この問題は『純粋現象学および現象学的哲学のための諸構想 第1巻〔＝イデーン I〕』（1913年）と『存在と時間』（1927年）というそれぞれの主著において中心的位置をしめている。「何かがそれ自体で存在する（an sich sein）とはどのようなことであるか」という「自体存在」をめぐる哲学の伝統的問題に対して、それぞれが優れた解明の成果を残している。フッサールの超越論的現象学は認識論に終始するあまり存在を問わなかったわけではないし、ハイデガーの基礎存在論は伝統的な認識論から切り離されたところに成立するわけでもない。両者の哲学者としての価値は、通常の哲学の問いへの取り組みの卓抜さのなかに示されるだろう。

ここでの「存在問題」は、「何かがそれ自体で存在すること」への問いというゆるやかな意味をもち、この意味での「存在」はしばしば「実在性（Realität）」と重ねあわせて理解される。実在性という概念の複雑な哲学的含意や使用法の細かなニュアンスにとらわれずに、あえて次のように指摘してみたい。フッサールとハイデガーが何らかのものの「自体存在」、すなわち「実在性」を考察するときには、周囲世界（Umwelt）において出会われるものの存在様式を念頭においている、と。「実在性とは世界内の存在者の存在様式である」ことに、フッサールもハイデガーも賛同するであろう[3]。両者の手法が「現象学」であることの共通性を、ここに見いだすことができる。フッサールが現象学的立場を確立した当初の『論理学研究〔＝論研〕』において、「それ自体で存在するような対象は、〔…〕知覚が不完全な場合でも実現するものと全く別ものというわけではない〔…〕。このことは、対象がみずからを現わすという知覚の固有の意味に含まれている」（Hua. XIX/2, 589）と述べている。事物の自体存在はあくまでも空間時間的世界のなかで知覚され、経験の可能性のなかにおいて考察される[4]。ハイデガーは初期フライブルク時代の講義における周囲世界の分析を経由して、『存在と時間』において「道具的存在性は、「それ自体で」存在しているとおりの存在者の存在論的・範疇的規定である」（SZ, 71）と述べている。ここでの「自体存在」は、有意義性連関としての世界のうちで出会われる存在者の存在様式として取りあげられている[5]。両者のアプローチは、事物知覚と道具使用という異なる場面を念頭におきながらも、物自体と現象とを対置することなく、広義での現象としての存在者に注目して、その自体存在の意味を明らかにするという共通点をもっている。

---

[3] フッサールによれば、「あらゆる実在的なものは世界の統一に組み入れられる」ゆえに「実在的存在」は「世界のなかの存在」と同じことを意味する（Hua. III/1, 10）。ハイデガーにおいては、「実在性は、存在論的な表題としては世界内の存在者に関係づけられる」とされ、「道具存在性と事物存在性」が「実在性の様相」と位置づけられている（SZ, 211）。

[4] 1908年頃には、よりはっきりと「事物の存在それ自体に対して、原理的に経験できない存在をあてがうことは背理である」（Hua. XXXVI, 32）と表明されている。

[5] 初期フライブルク時代にも、たとえば「現象学の根本問題」講義（1919-20年）では、「世界は、有意義性連関において、現実的な世界として現れる」というように、「現実存在」「現実性」が世界の有意義性連関のなかに見いだされている（GA 58, 106f.）。

１.『イデーン I』における「自体存在」

『イデーン I』（1913 年）には、『論研』（1900-01 年）以後の「経験の現象学」の成果が集約されている。事物経験についての以下の洞察は、フッサールの哲学的主張のなかでももっとも影響力のあるものの一つである。

> 無限に不完全であるということが、事物と事物知覚の相関性の廃棄できない本質に属している。事物の意味が事物知覚の所与性によって規定されるならば〔…〕、その意味はそうした不完全性を要求するのであり、〔…〕諸々の可能な知覚の連続的に統一的な連関をわれわれに対して必然的に示している（Hua. III/1, 92）。

事物は原理的に「射映（現出）」を通じて与えられており、知覚主観の身体性を起点とするパースペクティヴのなかでのみ経験される。いまここで知覚される事物は、この側面から経験されており、それ以外の側面は経験されていない。このため、事物経験にはさらなる規定の可能性が開かれており、「経験に即した正当性でもって措定されているものを放棄するよう強いられる」ことがありうる（Hua. III/1, 97）。知覚信念はつねに刷新されうるものであり、知覚がとらえる対象の現実性は、いつまでも不確定なものでしかありえない。

> 事物世界において私にとって現に存在するものは、原理的にただ推定的な現実性であるにすぎない（Hua. III/1, 98）。

こうした分析は、生きられた世界についての記述として大きな注目を集めてきた。たしかに、不確かなものをその不確かさにおいて記述することは、現象学の大きな特徴の一つであり、メルロ＝ポンティなどに継承されることで、現象学についての一般的によく知られたイメージを形成している。しかしここで忘れてはならないのは、そうした経験の現象学的分析が、存在問題をめぐる哲学的議論に色濃く反映されることである。超越論的観念論と定式化される立場は、存在問題への取り組みの到達点であり、フッサールは事物と体験との与えられ方の差異を際立たせたうえで、前者の後者への依存性を主張している[6]。「空間的・時間的世界の全体は、〔…〕その意味からしてたんなる志向的な存在である」（Hua. III/1, 106）という指摘は、事物の存在が意識体験の存在に依存するという立場の表明である。しかも、現実に存在するという強い意味での存在までもが、明証や充実という様式をもつ意識体験と等価的であるとされて、「現実存在」も意識との相関性のなかに位置づけられることになる。

> 真に存在するというエイドスは、十全的に与えられている、明証的に措定可能であるというエイドスと等価的である（Hua. III/1, 332）。

[6] フッサールにおける「超越論的観念論」の哲学的含意については、佐藤駿、植村玄輝、吉川孝、田口茂によるワークショップで検討され、植村による報告がなされている（植村 2011）。

超越論的観念論が、あらゆる対象性の存在が意識体験に依存するという哲学的主張であるとすれば、目下の主題である「自体存在」は、どのように位置づけられるのだろうか。というのも、何かがそれ自体で存在するということは、通常、意識体験から独立に存在するということを意味するからである。あらゆる対象性の存在を意識との志向的関係に回収する超越論的観念論は、自体存在の意味を損なうことなしにそれを志向的存在と見なすことができるだろうか。

ここでふたたび事物知覚の不完全性が大きな意味をもってくる。事物は、いかなる完結した意識のなかでも、完全な充実性において与えられることがない。事物をあらゆる側面から規定しようとする経験はどこまでも連続的に進行して、際限なく続くことになる。事物が意識にとって「超越」とされる所以もここにある。

> 事物の超越性は、事物についての直観の進行が際限ないことのうちに表現されている（Hua. III/1, 347）。

とはいえ、こうした事物の超越性は意識からの独立性を意味してはいない。というのも、事物が完全に与えられることはできないにもかかわらず、「（カント的意味での）「理念」としては、完全な所与性があらかじめ描きだされている」（Hua. III/1, 331）からである[7]。事物の完全な所与性は、到達されることのない「理念」として知られている。事物の原理的な近づきえなさが「自体存在」ということで念頭におかれているが、それはあくまでも到達不可能な理念として描かれており、そのかぎりで意識に対して与えられている[8]。「物自体」は、現象としての事物の背後に想定されるのではなく、接近できないものとして事物経験のなかで描きだされるのであって、それゆえに事物は経験の対象となりながらも、その超越性を失うことはない[9]。

２.『存在と時間』における「自体存在」

ハイデガーの『存在と時間』（1927 年）が、実在論と観念論の対立やその背景にある問題設定そのものを解体する試みであることはよく知られている。しかしそこでは伝統的な意味での「存在問題」が無視されているわけではなく、自体存在や実在性をめぐる考察が随所に見いだされる。世界内存在の現象学的分析のなかに、自体存在をめぐる伝統的問題への応答を読みとることは、ハイデガーのテキストから哲学としての可能性を引きだすことになるで

---

[7] フッサールとカントにおける「理念」の問題については、植村が詳しく論じている（Uemura 2011）。

[8]「本質的に動機づけられた無限性の理念は、それ自身が無限性であるわけではない。こうした無限性が原理的に与えられえないという洞察は、こうした無限性の理念の洞察的所与性を排除することなく、むしろ要求している」（Hua. III/1, 331）。

[9] 佐藤によれば、ここで事物は「形而上学的」には意識の「内」に、「認識的」には意識の「外」にあるものと特徴づけられている（佐藤 2015, 245）。

あろう[10]。

ハイデガーは、日常性における道具使用の場面に依拠しながら、自体存在の問題を検討している。われわれがハンマーを使用しているとき、それはとりたててそうしたものとして目立つことがない。むしろ、故障などの欠損状態にあるときに、「釘を打つためのもの」というハンマーの用途が表立って明らかになる。何かが「目立たなさ（Unauffälligkeit）」のなかで出会われているとき、その自体存在が示されている。

> 目立たない、押し付けがましくない、手向かわないことという欠如的な表現は、さしあたり道具的に存在するものの存在のもつ積極的な現象的性格を意味している。この「ない（Un）」は、道具的存在者がそれ自体で控えめにしている（Ansichhalten）という性格を意味しており、これは、われわれが自体存在ということで念頭においているものである（SZ, 75）。

道具という存在者が普段のとおりに使用されているときには、われわれはそれを観察したり、それに手を加えたりしていない。使用のただなかにある道具は、この意味において、われわれの意識的な観察や実践の遂行から独立している（池田 2011, 42）。道具の自体存在というのは、このように目立たなさのただなかにおいて出会われるものである。さらに注目すべきは、一つの道具だけが存在するわけではなく、「道具が存在することには、そのつどつねに道具全体が属している」（SZ, 68）というように、ある道具は他の道具との関連のなかに置かれている。したがって、「世界のなかの存在者の自体存在は、世界現象に基づいてのみ存在論的に把握できる」（SZ, 76）のであり、道具の自体存在は、有意義性の全体としての世界のなかで見いだされる。このようにして、世界の世界性をめぐる解明は、自体存在を考察するうえで重要な基盤を提供することになる。

> 世界の世界性を根拠として、こうした存在者〔道具的存在者〕が「実体的」な「それ自体」において発見されうる（SZ, 88）。

道具がそれ自体において存在するということは、釘を打つためにハンマーを用いる場合のように、まさに道具に「適所」をえさせることで、道具が本領を発揮していることを意味する[11]。「適所をえさせる」ということは、「道具的存在者をしかじかに存在させる」、しかも「それがいま存在しているように、そのように存在するように、存在させる」ということを意味している（SZ, 84）。この「存在させる（sein lassen）」ということで考えられているのは、道具を使用する主体が道具の自体存在をつくりだすことではなく、使用のただなかにおいて道具を解き放って、「放置」することである（荒畑 2009, 38）。道具がどのように解き放たれ、本領を発揮するかについては、使い手の意のままになることではない。われわれはすでに世

[10] こうした点に着目した優れた研究書に日本語で接することができる（荒畑 2009; 池田 2011）。本稿のハイデガー理解もこれらに負うところが大きい。
[11] 池田が強調するように、道具の使用においては、「自然」という存在者も「それ自体において、製作される必要のない仕方において」存在している（SZ, 70; 池田 2011, 43）。

界の内に存在しており、その世界に親しんでいることによって、道具をどのように用いるかがあらかじめ描きだされてしまっている。

> 現存在が有意義性と親密であることが、存在者が暴露されうることの存在的条件となっており、その場合の存在者は、適所（道具存在性）という存在様式において世界のうちで出会われ、そのようにしてその自体存在においてみずからを告知することができる（SZ, 87）。

われわれは世界内存在として世界のうちに投げだされており、世界との親密性のうちで世界の内で出会われるものを存在するままに存在させている。現存在が世界との親密性のうちにいることが、何かがそれ自体で存在することを解明するための出発点である。いわば「世界」が「みずからを告げない」ことが、「道具的存在者」が「目立たなさ」に埋没することの条件になっている（SZ, 75）。『存在と時間』における「世界の世界性」の分析は、このような意味において、伝統的な存在問題への応答として解釈される。

３．無際限性と親密性 ――自体存在をめぐる対立点

フッサールとハイデガーがそれぞれの主著において、自体存在の問題に対して正面から取り組んでいることが示された。両者の現象学的アプローチはともに、知覚や道具使用などの日常の場面のなかに自体存在への通路を求めているが、そこには大きな相違も見いだされる。フッサールにとって、事物の自体存在は、経験の際限のない進行のうちで示されるものであった。事物についての経験が完結しないことが、いわば経験における事物の「遠さ」が、事物の存在を自体存在として特徴づけている。これに対してハイデガーにとっては、道具の自体存在は、現存在が世界と親密であることにおいて示されるものであった。現存在が世界と親しみのうちにあり、使用中の道具が目立たずに「近さ」のうちで埋没していることが、道具の自体存在を特徴づけている。一方では経験の無際限性という「遠さ」が、他方では世界との親密性という「近さ」が、自体存在を自体存在たらしめるものとして指摘されている。二人の現象学者はあくまでも自体存在を現象として出会われるもののうちで考察しており、そのかぎりでこの対立点は深刻なものではないかもしれない。しかし、ここに見いだされる相違から何らかの哲学的含意を引きだすことは、それなりに意味のある課題となるだろう。

注目すべきは、ハイデガーの『カントと形而上学の問題〔＝カント書〕』（1929 年）において、「物自体」と「現象」の関係が次のように理解されていることである。

> 現象はたんなる仮象ではなく、存在者そのものである。この存在者はさらに物自体とは別のものではなく、まさにこの一つの存在者である。〔…〕存在者が「物自体」と「現象」という二重の性格をもっていることは、存在者が二通りの仕方に応じて、無限な認識作用と有限な認識作用とに関係しうることに対応している（GA 3, 32）。

ここでは、物自体と現象とが異なった次元に位置づけられることなく、同じ存在者の二つの性格として、連続性をもって理解されている。このような魅惑的なカント解釈は、現象から独立に物自体を想定しない現象学的立場からの当然の帰結かもしれない。しかしながらここには、フッサールが絶対に許容しない見解が含まれている。ハイデガーによれば、「物自体」は「無限な認識作用」において近づきうるものであるのに対して、「現象」は「有限な認識作用」において近づきうるものである。通路となる経験の様式が神による無限な認識であるか人間による有限な認識であるかによって、存在者の二つの性格が区別される。フッサールはこのような区別のなかに大きな問題を見いだして、『カント書』の上記の箇所に次のようなコメントを記している。

〔ハイデガーによれば〕神は、直観を明示化する必要がないし、一歩一歩学び知り、気づく必要がない〔ことになる〕。〔…〕しかし、このような神は背理である（Breeur 1994, 52）。

物自体が無限の認識において一挙に捉えられるとするときに、ハイデガーは物と経験の構造をめぐって決定的な誤解に陥っている。物自体が無限の認識のうちで出会われるということは、いかなることを意味しているのであろうか。神は本当に事物を一点の曇りもなく把握しうるのであろうか。こうした批判は、『イデーン I』において表明された事物経験についての際立った洞察に根ざしている。

空間事物のようなものは、われわれ人間にとってだけではなく、神――絶対的認識の理想的な代表者――にとってもまた、諸々の現出を通じてのみ直観されうる（Hua. III/1, 351）。

フッサールによれば、無限の知性をもつとされる神でさえも、事物については射映を通じて一面的にしか経験しえない。そのため、事物経験が事物経験であるかぎり、そこにはつねに不完全性がつきまとっている[12]。事物はそもそも現出を通じてのみ与えられるのであって、そうであるからこそ超越という存在様式をもつことができる。同じ存在者がときに無限の認識において、ときに有限な認識において把握されるという見解は、内在的なものと超越的なものとを混同して、事物の超越性を損なうことと引き換えにしか主張できない[13]。

『カント書』のハイデガーは、「カントの純粋理性批判を形而上学の基礎づけとして解釈する」という試みのなかで、「形而上学の問題を基礎存在論の問題として明らかにする」ことを目論んでいる（GA 3, 1）。このようなカント解釈においては、「私は何を知りうるのか」「私は何をなすべきか」「私は何を望んでよいのか」という批判哲学の問いに先だって、「人間とは何か」という存在論の問いがたてられねばならない。というのも、人間が有限的であ

[12] フッサールは有限性と不完全性とをはっきり区別している（この点については植村玄輝氏から示唆をえた）。こうしたことから、無限の認識者である神が知覚において不完全でありうる。

[13] 『イデーン I』においてすでに、『カント書』のハイデガーを予見するかのような批判が表明されている。「〔内在と超越の〕混同を犯す場合にのみ、一つの同じものが、あるときは現出を通じて超越的知覚という形式において与えられ、別のときには内在的知覚を通じて与えられるかもしれないなどということが、可能なこととして考えられる」（Hua. III/1, 92）。

るゆえに上記の三つの問いを立てることができるからであり、人間的現存在の有限性を解明する「基礎存在論」が哲学的探究の基盤に据えられることになる（GA 3, 217）。ハイデガーは、カントが人間的現存在の有限性にかかわる「受容性」を主題化したことを評価しながらも、さらに「被投性」や「不安」へと、最終的には「時間性」の次元へと足を踏み入れる必要性を示している（GA3, 235ff.）[14]。これに対して、カントの批判哲学の問いを正面から引き受けたフッサールは、事物が神にとってさえ不完全な仕方でしか知られえないこと、つねに未規定の側面をもつことを強調している。「何を知りうるのか」という問題設定やそこに根ざす「知りえないもの」への感度は、カントとフッサールによって共有されるものである。ところがハイデガーは、現存在がその有限性にもかかわらず、いつもすでに近さのうちで存在を理解していることを出発点としており、知覚認識の不完全性が正面から取りあげられることはない。カントとフッサールの側に立つならば、ハイデガーは有限性を重視しながらも、「批判」という観点を欠くゆえに「知りえないもの」に鈍感であることになるだろう。

４．認識、行為、信仰 ——1920 年代前半のフッサール

知覚経験が知りえないものを抱えているという認識の現象学の成果は、不確かなものに取り囲まれて生きることの「倫理」やそこで求められる「信仰」の問いと結びつくことになる。フッサール現象学においては、「何を知りうるのか」「何をなすべきか」「何を望んでよいのか」という問いは、哲学体系のなかのそれぞれ独立の部門に組み入れられるわけではない。むしろ、そうした問いは、認識、行為、信仰にかかわるさまざまな志向的体験の絡み合いに根ざして、たがいに関連しあっている。以下では、倫理や信仰の問題がはっきりと表面化する 1920 年代前半の超越論的観念論を確認することで、フッサールの批判哲学の帰趨を見届けることにしたい。

> 純粋に超越論的な考察においては、それ自体において〔…〕存在するこの世界が、究極のところ、無限のうちに存する理念にすぎない（Hua. VII, 274）。

講演「カントと超越論的哲学の理念」（1924 年）でも超越論的観念論のテーゼが明確に表明されているが、この時期の考察は認識論の枠内にとどまることなく、理念に向かう認識の営みの意味をめぐる倫理の問いと結びついている。認識がどれほど成果を積み上げようとも、この世界は存在しないかもしれず、そこから不確実性（事実性、非合理性とも言われる）を拭いさることはできない。とするならば、学問によってこの世界を知識にもたらすことは、

[14]「不安は無の前におくような根本情状性である。しかも存在者の存在がそもそも理解されうるのは、現存在がその本質根拠において無のなかに入りこんでみずからを保つ場合にかぎられる——そしてこのことに超越のもっとも深い有限性が存している」（GA3, 238）。したがって、現存在は全知全能の主体ではなく、「…ない」という「無性・否定性（Nichtigkeit）」（SZ, 283）を根本に抱えており、脆さをあわせもっている。にもかかわらず、こうした特徴づけは、認識批判から照射される「知りえなさ」と結びついていないように思われる。

実現の見込みがない無謀な企てかもしれない。

> 普遍的で絶対的な知識は、理性的な目標、実践的な目的でありうるだろうか――しかも、こうした理想は理性的な意味をもつのだろうか（Hua. VIII, 344）。

認識をある種の行為と見なしたうえで、実現不可能な目標に向かう行為の合理性がここで問われている[15]。認識の目的としての理念の実践的意味をめぐる問いは、表面的には、学問的認識にかかわるものであり、学問の営みの実践的合理性への懐疑として生じている[16]。しかし、そもそも知りえないとされているのは、知覚を通じて経験される実在世界の存在であり、それは学問的認識に限定されない日常のあらゆる営みの基盤をなしている。とするならば、理念の実践的意味への問いは、この世界において生きることそのものを射程に収めることになるだろう。この世界の存在の確実性が確保されないのであれば、今日の営みの成果が明日には灰燼に帰すかもしれない。この世界が人間の努力を裏切るようにできているならば、この世界においてなおも生きる意味があるのだろうか。知りえないものにかかわる認識の問いは、このようにして、いかに生きるべきかをめぐる倫理の問いに、さらには何を信じてよいのかをめぐる信仰の問いに接続することになる。この世界が存在し、そこに善きものが実現されることへの信頼が、あらためて吟味されねばならない。

フッサールはここで、カントから「実践理性の要請」の発想を受容して、それを現象学的水準において解釈する。講演「フィヒテの人間性の理想」（1917-18 年）では、「神、不死性、自由」などの超越者が「道徳法則」が実践的意味を失わないために要請されるという発想を、「フィヒテにまで深い影響を与えた最高に驚くべき転換」として高く評価している（Hua. XXV, 273f.）[17]。さらに後のカッシーラー宛書簡（1925 年 4 月 3 日）では、この要請論が、世界の非合理性のなかで生きる意味をめぐる問題に取り組む方法と見なされている。

> 事実性そのものの問題、非合理性の問題は、カント的な要請を拡張した方法においてのみ扱うことができるように思われます。これはもしかすると、カントの発見のなかでも最も偉大なことかもしれません（BW V, 6）。

では、カントの要請論はどのように現象学的に受容され、生きる意味の問いにどのように

---

[15] フッサール現象学において「認識」がある種の「行為」と見なされるプロセスについてはさまざまな研究がなされており、植村による最新の研究を挙げておく（Uemura 2015）。

[16] フッサールは 1906 年にもこの問いに直面していたが、カントの要請論を受容する以前のこの段階では「解決されえない〔…〕ような課題を、理性的に立てる人がいるだろうか」と否定的に答えている（Hua. XVI, 138）。

[17] フッサールはカントの要請論を次のようにまとめている。「いまやカントは、フィヒテにまで深い影響を与えた最高に驚くべき転換を成し遂げる。カントは、理論的に認識できないと証明した超越的本質存在を、「実践理性の要請」として演繹する。われわれは理論的には、神、不死性、自由について何も示すことができないけれども、道徳法則がその実践的意味を失うべきでないならば、そのような超越がすべて必然的に信じられ、真に存在するものと受け取られなければならない」（Hua. XXV, 273f.）。

取り組むことを可能にしているのであろうか。現象学の水準において機能する要請論は、哲学の論証を方向づけるのみならず、認識、行為、信仰などの意識体験の志向的分析のなかで具体化されている。これまで明らかになったように、知覚経験の不完全性が考察の出発点をなしており、実在世界は知覚経験のパースペクティヴ性ゆえに一面的にしか与えられないので、その現実性は推定的なものにとどまらざるをえない。実在世界が存在することは、通常は「確実性」と考えられているけれども、認識批判の文脈のなかでは、それなりに程度の高い「蓋然性」でしかありえない。ところが、実践的考察においては、そうした認識の成果を超えるような評価の働きが容認されるようになる。

> 蓋然性を過大評価したり、軽い推測性を経験的確実性ゆえに過大評価したりすることは、理論的には非難されるべきであるが、実践的には善いことであり、しかもそれゆえに実践的状況においてのみ要求されている（Hua. XLII, 323）。

何を知りうるのかをめぐる理論的考察の文脈において、世界の存在の確実性を認識しうると結論づけることは、経験の不完全性を無視した独断にほかならない。しかし、何をなしうるのかをめぐる実践的考察のもとでは、蓋然的でしかないものをあえて確実なものと過大評価し、それに基づいて行為することが求められている。世界が確実に存在するかのように、無限に遠い目標が実現しうるかのように、つまりその実現にかかわる行為者が不死であるかのように振る舞うことは、「実践的なかのように」「倫理的なかのように」と定式化されている。

> わたしはあたかも不死であるかのように（als ob）、実際に無限のうちで働くことができるかのように、生きるべきである（Hua. VIII, 352）。

確実性を知りえないときに、蓋然性を確実性として過大評価して、あたかも確実性が存在するかのように行為することが、実践理性の名のもとに要請される。実践理性の要請は、不確かなもののなかで生きる行為者の様式を方向づけるのであり、行為者の生き方に指針を与えるものである[18]。しかも、「かのように」して行為するということは、理論的には確証し

[18] 要請論は、行為者の振る舞いや自己形成についての倫理学的主張（「かのように」振る舞うことへの要請）であって、経験の可能性の外部に自体存在を論理的に想定するわけではない。「超越論的主観主義は〔…〕現実的および可能的な意識の働きのうちで志向的に構成される存在の背後に何らかの存在を「形而上学的」に構築するための余地を残さない。自然のそれ自体であれ、心のそれ自体であれ、歴史のそれ自体であれ、形相的対象性やどんな種類の理念的な対象性のそれ自体であれ、そのことにかわりはない」（VII, 235f.）という同時期の主張は、目下の文脈においても大きな意味をもっている。さらに要請論は、行為の様式を要請するものであるかぎり、真理を善の一種と見なすようなプラグマティズムの真理観に与しているわけでもない。ジェームズの次の文章は、プラグマティズムの真理論の表現と見なされるものである。「〔…〕真理とはある種の善であり、通常はそう思われているような、善から区別されるカテゴリーではない〔…〕。真理というのは、信仰という点においてそれ自身が善であることを示すようなもの〔…〕なら何であれ冠せられるものの名前である」（James 1975, 42）。しかし、ジェームズからの強い影響を受けたフッサールが、どこまでプラグマティズムとは異なる真理論を構想していたかは、慎重な検討を要する課題である。

えないものを信仰することを意味しており、認識から出発した批判哲学は、信仰の次元に行き着くことになる。この世界の非合理性や偶然性に直面しながら、なおもこの世界が存在し、そこに善さが実現されることを信じて生きることは、カントの表現をかりて「理性信仰（Vernunftglaube）」[19]と名づけられている。理性信仰は、世界の存在の確実性（やそこでの善の実現可能性）を素朴に想定する独断論（オプティミズム）にも、それらを安易に否定する懐疑論（ペシミズム）にも陥らずに、この世界のなかで生きる意味を示す試みになっている。

批判という問題設定が「要請」や「理性信仰」の考察へと結実する道筋は、1920 年代前半の研究草稿からはっきり読み取られうる[20]。しかも、こうした考察は未公刊草稿のなかでのみ遂行されているわけではなく、公刊著作や講演のなかでも展開されている。ロンドン講演「現象学的方法と現象学的哲学」（1922 年）も世界の非合理性のなかで生きる意味をめぐる問題を提起しているし（Hua. XXXV, 304 Anmk.）、現象学的倫理学の成果が結実した『改造』論文（1923-24 年）は、非合理性のなかで世界と自己とを「信じる」ことをめぐる問いに貫かれている（Hua. XXVII, 3）。さらに後年の『デカルト的省察』（1931 年）は、事実性のなかでの世界の意味をめぐる問題を現象学の課題に組み入れているし（Hua. I, 182）、『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学〔＝危機〕』（1936 年）は、この世界を生きる「意味」にかかわる理性信仰の観点から生活世界論を構想している（Hua. VI, 4）[21]。フッサールにおける「理性批判」は、さまざまな意識体験の絡み合いを解きほぐしながら、「認識」から「行為」を介して「信仰」へと現象学的考察の視点を推移させている[22]。

結び

ハイデガーがなおざりにした「批判」が、フッサール現象学の推進力になっていることを確認してきた。フッサールはカントの批判哲学をたんに模倣したわけではなく、「現象学的解釈」を通じて現代哲学の議論に引き入れている。そこでは、「現象界」と対比される「叡

---

19 「理性信仰。この世界が人間の目的に「適っている」ということの最低限の実在的な可能性を手にするならば、こうした推定性（Vermutlichkeit）を確実性のように受けとり、それに従って行為しなければならない」（Hua. XLII, 317 Anmk. Vgl. XXXV, 304 Anmk.）。フッサールの要請論や理性信仰に着目した研究は少ないが、以下の研究は興味深いアプローチである。ケルンは、「事実性」の問いを解明する方法として「実践理性の要請」が用いられていることを指摘している（Kern 1964, 293-303）。ルフトは、フッサールの要請論や理性信仰の最終的主張を「世界を意味あるものと（認識によって）見なすことはそれ自身において道徳的な義務である」と解釈する（Luft 2007, 384）。武内は、フッサールにおける魂の不死性の議論が世代性と結びつくと指摘している（武内 2010, 注 16）。

20 とりわけ、1923 年の二つの草稿「普遍的認識という目標はそもそも無意味ではないのか」（Hua. VIII, 336-355）と「生の価値、世界の価値。倫理（徳）と幸福」（Hua. XLII, 297-333）は重要である。

21 『デカルト的省察』では、現象学に依拠する「形而上学」が、「死や運命などの偶然的な事実性をめぐるあらゆる問題」を「倫理的-宗教的な問題」として扱うとされている（Hua. I, 182）。『危機』では、「理性がいつも非理性に転じ、善き行いが災厄になるはずだとするならば、世界と世界のうちの人間の存在は、真に意味をもちうるのであろうか」（Hua. VI, 4）という問いが著作全体を導いている。

22 カントの批判哲学の体系にあえて擬えるならば、『イデーン I』に第一批判、『改造』論文に第二批判、『危機』に第三批判という役割をあてがうことができるであろう。

智界」ではなく、あくまでも「この世界を信仰すること」が主題になっている。この世界の存在は、日常においてもっとも自明とされているが、にもかかわらず、あえて信仰されねばならないものである[23]。このような論点こそが、フッサールを現代哲学に位置づけているように思われる。ムーアは「常識の擁護」（1925 年）や「外界の証明」（1939 年）において、「私の身体が生まれるはるか以前にも地球が存在していた」「物質的事物が存在する」などの命題（いわゆるムーア命題）の確実性を、懐疑論から擁護している（Moore 1925; 1939）。さらに最晩年のウィトゲンシュタインは遺稿『確実性について』で、そうした命題が言語ゲームの基盤となる世界像を表明するもの（世界像命題）であると考えている（Wittgenstein 1969）[24]。そうした命題の確実性は、通常の経験命題とは異なって、経験による正当化の手続きが不明であるにもかかわらず、とにかくそうなっているという独自の疑いえなさをもっている。

> 事実上は疑いが差し挟まれないものが確実なものであるということが、科学的探究の論理の一部となっている（Wittgenstein 1969, 342）。

> ただしこれは、われわれはすべてを探究できるわけではないので、想定で満足せざるをえない、という意味ではない。ドアを開けようとするからには、蝶番が固定されていなければならない（Wittgenstein 1969, 343）。

世界の存在はその根拠が完全に示されるわけではなく、せいぜいその蓋然性が指摘されるだけかもしれない[25]。にもかかわらず、その確実性は、科学を含めた日常の実践のなかで前提されており、その支えがなくてはそもそも実践がなりたちえない。しかも、ウィトゲンシュタインの考察はたんなる知識論を超えて、「決断」や「態度」などを扱う行為論の文脈へと導かれており、世界の存在の確実性は、われわれの態度との関連において考察される[26]。超越論的観念論を掲げるフッサールと観念論の論駁を試みるウィトゲンシュタインとが、表面上の相違にもかかわらず、問題意識を深く共有していることは明らかである。両者が「知りえないもの」「語りえないもの」という批判哲学の論点を分かち合っていることが、その背景にあるのかもしれない。

しかしフッサールの考察は、知識に対する行為の事実上の先行性を照射するのみならず、実践理性の観点から要請される「倫理」というかたちで、生き方の様式について語ることに力点を置いている[27]。世界の確実性に疑念をもつ者は、つまり超越論的観念論を引き受けて

---

[23] 田口は、ある程度の確かさを信じることで日常生活が成り立つさまざまな場面を、現象学的に記述している（田口 2014, 30-59）。

[24] この著作からの引用に際しては、断片の番号を表記する。

[25] 確実性と蓋然性の関係は、以下のように問題化されている。「こうしたことを絶対に確信することはしないで、その蓋然性は非常に高いから疑っても意味がない、とだけ言う人びとのことを想像してみよう。〔…〕この人たちの生活はわれわれの生活とどう違うのだろうか」（Wittgenstein 1969, 338）。

[26]「知ることは決意と似ているということが、ここで示されていないだろうか」（Wittgenstein 1969, 362）。「完全な確実性はその人の態度にのみ関係している」（Wittgenstein 1969, 404）。世界像命題の確実性は、それをとにかく確実なものとして振る舞うという事実に関係づけられる。

[27] 当初は「語りえないもの」とされていた哲学者の生き方が主題となることについては、拙論で詳し

生きる者は、いかなる生き方をしているのであろうか[28]。超越論的観念論は、知覚経験の不完全性を明らかにしたうえで、実在世界の完全な所与性を理念として特徴づけている。このような洞察を獲得する者は、実在世界の存在を自明なものとする独断主義にも、その不可知性を強調する懐疑主義にも陥ることなく、認識のうえでの「慎ましさ」という徳をもつ者として特徴づけることができる（Jacobs 2013）。世界の不確かさを踏まえて慎ましさのなかに生きる者は、自分の信念が間違っている可能性につねに敏感であるだろう。さらには、われわれは、この世界が確実に存在するかのように振る舞うかぎりにおいて、行為のうえでの「大胆さ」を示すことになる。というのも、観念論的洞察を抱えながら生きる者は、不可解なものに向けてみずからの生を「試す」ことになるからである[29]。慎ましさと大胆さという徳をもつ者は、みずからの生を試すことでみずからの信念が刷新されることに開かれている。フッサールはこのような「刷新の生」を「倫理的生」と特徴づけている（Hua. XXVII, 42）。こうして、知らないことを知らないとしながら、なおもそのなかを生き抜くような哲学者の生き方が讃えられる[30]。「生き方としての哲学」[31]にかかわるこうした論述のうちに、フッサールの批判哲学の到達点があるように思われる。

※本稿は科学研究費補助金・基盤研究（C）「生き方をめぐる現代倫理学の統合的研究」による研究成果の一部である。

く論じたことがある（吉川 2009）。

[28] 世界の確実性を自明なものとしない態度は、テキストの上では哲学者の、とりわけ現象学者の態度ということになる。しかし、そのような態度やそれにかかわる徳をもつのは、かならずしも哲学者である必要はない。

[29] こうした文脈において「試すこと（Probieren）」や「試み（Versuch）」という表現が用いられる（Hua. VIII, 351-352）。

[30] こうした哲学者像は、初期プラトンが描いたソクラテスを想起させる。周知のように、ソクラテスは「知らないことは、知らないと思う」という態度を貫いたうえで、生と死のどちらがよいかわからないとして、恐れることなく死へと赴いて行く（Plato *Apology*, 21D; 42）。

[31] 現代哲学においては珍しいことだが、フッサールは哲学をたんなる理論や議論としてではなく、生き方の水準において理解しようとしていた。ヘレニズムを中心とする古代哲学に「生き方としての哲学」という問題系を見いだしたアドは、フッサールのアウグスティヌス理解にもその継承を読み取っている（Hadot 2003, 65-66）。アドの影響を受けたフーコーも、哲学者における「自己への配慮」を考察する文脈において、フッサールに言及している（Foucault 2001, 29; 443〔＝2004, 36; 517〕）。

【文献一覧】

Husserliana. Edmund Husserl Gesammeltwerke, Nijhoff/Kluwer/Springer. 1950ff.（Hua の略号とローマ数字で巻を表記）。

Briefewechsel, E. Schuhmann & K. Schuhmann (eds.), *Husserliana Dokumente*, Kluwer, 1994.（BW の略号とローマ数字で巻を表記）。

Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 1975ff.（GA の略号とアラビア数字で巻を表記）。

Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 17. Aufl. 1993.（SZ と表記）。

Breeur, Roland (1994) : "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*," in *Husserl Studies* 11, pp.3-63.

Deleuze, Gilles (1985) : *Cinéma 2: l'image- temps*, Éditions de Minuit.（宇野邦一・江澤健一郎・岡村民夫・石原陽一郎・大原理志訳、『シネマ 2　時間イメージ』、法政大学出版局、2006 年）。

Foucault, Michel (2001) : *L'herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, Paris: Gallimard/Seuil.（廣瀬浩司・原和之訳、『ミシェル・フーコー講義集成〈11〉主体の解釈学（コレージュ・ド・フランス講義 1981-82）』筑摩書房、2004 年）。

Hadot, Pierre (1995) : *Philosophy as a Way of Life : Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, edited by Arnold Davidson, translated by Michael Chase, Blackwell.

Jacobs, Hanne (2013) : "Phenomenology as a Way of Life? Husserl on Phenomenological Reflection and Self-Transformation," in *Continental Philosophy Review* 46 (3), pp.349-369.

James, William (1975) : *Pragmatism : A New Name for Some Old Ways of Thinking / The Meaning of Truth : A Sequel to 'Pragmatism'*, Harvard University Press.（桝田啓三郎訳、『プラグマティズム』、岩波文庫、1957 年）。

Kern, Iso (1964) : *Husserl und Kant : eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus,* Martinus Nijhoff.

Luft, Sebastian (2007) : "From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl", in *International Journal of Philosophical Studies* 15 (3), pp.367-394.

Moore, G. E. (1925) : "A Defence of Common Sense," in *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, 1959, pp.32-59.

――(1939) : "Proof of an External World," in *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, 1959, pp.126-148.

Plato (*Apology*) : 田中美知太郎訳、「ソクラテスの弁明」、『プラトン全集 1』岩波書店、50-114 頁、1975 年。(John Burnet, *Platonis Opera* 5, Oxford Classical Texts).

Uemura, Genki (2011) : "Remarks on the 'Idea in the Kantian Sense' in Husserl's Phenomenology," in *CARLS Series of Advanced Study of Logic and Sensibility* 4, pp. 407-413.

――(2015) : "Husserl's Conception of Cognition as an Action. An Inquiry into its Prehistory," in *Feeling and Value, Willing and Action*, Springer, pp. 199-137.

Wittgenstein, Ludwig (1969) : *Über Gewißheit*, Basil Blackwell.（黒田亘訳、『確実性の問題』、『ウィトゲンシュタイン 全集 9』、大修館書店、1975 年）。

荒畑靖宏（2009）:『世界内存在の解釈学　ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』、春風社、2009。

池田喬（2011）:『ハイデガー　存在と行為　『存在と時間』の解釈と展開』、創文社、2011 年。

植村玄輝（2011）:「フッサールの超越論的観念論再訪」、『現象学年報』第 27 号、41-47 頁。

斎藤慶典（2000）:『思考の臨界　超越論的現象学の徹底』、勁草書房。

佐藤駿（2015）:『フッサールにおける超越論的現象学と世界経験の哲学　『論理学研究』から『イデーン』まで』、東北大学出版会。

田口茂（2014）:『現象学という思考　〈自明なもの〉の知へ』、筑摩選書。

武内大（2010）:『現象学と形而上学　フッサール・フィンク・ハイデガー』、知泉書館。

吉川孝（2009）:「生き方について哲学はどのように語るのか　現象学的還元の「動機問題」を再訪する」、『現代思想　総特集フッサール　現象学の深化と拡張』、青土社、51-65 頁。

Takashi YOSHIKAWA

Believing in this World

— the Scope of Husserl's Critical Philosophy