

現象学的還元とは何か

岩 内 章太郎

Of the Phenomenological Reduction

Shotaro IWAUCHI

Abstract

The aim of this study is to present a fundamental hypothesis of what the “phenomenological” means. I describe the motivation of Husserl for employing the method of phenomenological reduction and redefine the fundamental principle and aim of phenomenology. Almost every phenomenologist will accept the idea that the phenomenological reduction is the most significant method in phenomenology; it fundamentally determines all of the phenomenological doctrines. At the same time, they will also claim, however, that the word of “phenomenological reduction” remains ambiguous and indefinite, and the meaning of it differs in each phenomenological context. Moreover, Husserl’s followers such as Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, and Emmanuel Levinas direct their criticism at Husserl’s method of phenomenological reduction. For Husserl, phenomenology is determined as being epistemology as a matter of first priority, and his main concern always remains theoretical-epistemological centered. His followers attempt to apply the phenomenological method to the field of being, embodiment, and the Other. However, Husserl’s transcendental reduction was modified, or even distorted somehow. Recently, this diversity in the phenomenological movement has come under a lot of vitriolic criticism from other philosophical camps. For instance, Tom Sparrow (2014), from speculative realism, published a book entitled *The End of Phenomenology*. In this work, he claims that “would-be phenomenologists are left without a definitive statement of how properly to conduct a phenomenological investigation,” (p. 3) and concludes that “phenomenology began and ended with Husserl.” (p. 12) I agree with

Sparrow regarding his understanding of the ironical situation of phenomenology, but I stand opposed to the end of phenomenology in terms of defending the potentiality of Husserlian phenomenology in this study.

はじめに

現象学とは何か、と繰り返し問うことは現象学の美德と言えるであろうか。たしかに、現象学の創設者エドムント・フッサールは生涯にわたって現象学を根本から何度も修正し、そのつど再構成しようとした¹。自己自身の哲学を内省的に見つめ返し、それに絶えず修正を施していくフッサールの態度は、しばしば作業哲学としての現象学の見本と見なされることも多い。だが、そのことによって「現象学的」ということの意味が曖昧になるのであれば、そもそも現象学という学問領域自体の自立性が疑われるであろう。実際、思弁的実在論のTom Sparrowは、『現象学の終焉 (*The End of Phenomenology*)』と題された著作のなかで次のような痛烈な批判を現象学に浴びせている。「現象学者でありうることは、いかに適切な仕方でも現象学的探究を遂行するかについての決定的な言明なしに置き去りにされてしまっている²」。現象学的方法についての決定的合意が現在までえられていないこと、さらにマルティン・ハイデガーやモーリス・メルロ＝ポンティといったフッサールの追従者たちが、厳密な学としての哲学を可能にする方法についてそれほど関心を示さなかったこと、これらのことは「現象学の運命的な、そしておそらく致命的な欠陥」なのである³。

Sparrowによる現象学批判の妥当性についてはともあれ⁴、彼の指摘は現象学的であることについての多義性を言い当てている。現象学は今や心理学や看護学、さらには美学や教育学といった無数の領域で応用されているが、そこで使われる「現象学的」という概念の統一性を見出すことは難しい。一人称パースペクティブで語られること、事象そのものに即すこと、量的ではなく質的であること、等々と現象学的であることは多義的に語られるが、それらは真の意味で相互に関連し、現象学的であることの核心を共有していると言えるであろうか。むしろ、従来までの客観的で実証的な科学に反対する方法は何であれ、現象学的であると見なされてよいという風潮も見受けられるのではないだろうか。

現象学的であることの多義性は、現象学運動を各領域に展開するのを容易にしたが、フッサールによって提唱された現象学の真髄の喪失を招いた。本稿で筆者は、現象学が特定の目的に規定された方法であることを示し、その目的についての一つの根本仮説を提示する⁵。その際重要なのは、現象学は世界のあらゆる側面を開示する万能の方法ではなく、ましてや神に代わる絶対的真理を開示もしないということを現象学者が徹底的に自覚化することである。筆者は、現象学は相互主観的確証を徐々に獲得することによって、相互主観の世界像を自覚的に作り上げていくための方法であると考え。その方法はわれわれが普遍性を必要とする領域でのみ採用されればよいのであり、それ以外の領域に関してはどのような考え方が現われたとしても不問に付す、つまりそれぞれの差異を承認するのが現象学の中心的な考えなのである。

現象学的方法を規定する目的を提示するために、本稿では「現象学的還元 (phänomenologische Reduktion)」に注目する。現象学的還元はフッサール現象学における根本原理であり、現象学の性格を全面的に規定していると言っても過言ではない。現象学的還元とは何かが明らかになれば、自ずと現象学の目的的性格も浮かび上がってくるであろう。

本稿ではまず、フッサールの追従者たちによってなされた現象学的還元への諸批判を検討し、その批判の動機を明らかにする。彼らは総じてフッサールの理論的で認識論的な態度に疑念を抱いている。現象学的考察は人間の情意的な実存の探求へと深化させられねばならず、その点から考えると、彼らにとっては、フッサールの還元理論はあまりにも人間存在を簡略化し透明化しすぎているように思えるのである。

次に、現象学的還元の動機問題を取り上げて、還元の無動機性の問題について論じる。フッサールは現象学的還元の無動機性について言及するが、それは還元がまったく何の目的も動機も持たずに遂行されることを意味せず、普遍認識を確保するためには特定の世界観を補強するような仕方でも思考してはいけないということを主張しているのである。むしろ現象学が目指すのは複数の世界観、理説の間に起こりうる対立の調停であり、文化的、社会的、宗教的差異を越えた普遍学としての哲学だということが重要である。

さらに本稿では、生活世界の存在論の二義性に言及することによって、本質学としての現象学にとって現象学的還元が持つ意義を明確にする。生活世界とは、直観によって与えられる知覚可能な世界であるが、それは同時に生によって中心化される諸意味や諸価値の世界でもある。フッサールはこの生活世界の本質構造を普遍的に取り出すことができると主張した。しかしフッサールは、それを自然的態度と超越論的態度の両方において可能であるとしており、超越論的態度へと移行する必然性が述べられながらも、それらの決定的差異を十分には提示していない。本稿では、「一般本質学」と「超越論的本質学」という区分を置くことで、二つの本質学の違いを明らかにしたい。ここで強調されるべきは、フッサールは生活世界の存在論を自然的態度でも展開しようと考えているが、現象学の理念に照らしてみれば、生活世界の存在論は超越論的態度で考えられなければならないのであって、超越論的本質学としての生活世界の存在論こそがフッサールが真に主張したい現象学の思想的射程だということである。

現象学的還元は認識問題を解決するために遂行されるが、認識問題の解明は現象学の「終わり」ではなく、「始まり」なのである。すなわち、フッサールは認識問題の原理的解明を土台として、本質学としての人文諸科学の刷新の可能性を準備した。そして、フッサールの本質学は、プラトンから受け継がれる西洋哲学への伝統への単なる回帰ではなく、文化や社会の多様性、考え方や感受性の複数性を抑圧することなしに、普遍的な共通理解を創出しようとする点において、それまでのどのような本質主義とも区別される。現象学的還元に対する批判を建設的にするためには、上記の還元の目的を共有した上で批判的検証がなされる必要がある。あるいは、その目的そのものに反対するのであれば、相互主観的確証と相互承認に代わる新たな目的を提示した上で還元理論は批判されるべきなのである。

1. 現象学的還元への批判

現象学的還元とは、現象学を規定する根本的な態度変更——自然的態度から、超越論的態度へ——を意味している。フッサールにおける現象学的還元の詳細については、後に詳しく論じることにする。ここではさしあたって、フッサールの

還元が、主客一致の認識問題を根本的に解明するために遂行され、さまざまなことながら概念の意味の成立を超越論的主観性との相関関係において考えることを意味するということだけ述べておきたい。つまり、現象学者は客観的に存在する世界の中に〈私〉が存在し、事物や他者に囲まれて生きているという自然な認識のあり方を留保し、世界のさまざまな存在者やことがらが一体どのような条件と構造によってその存在妥当を意識の内在で獲得するのかを考えるのである。一言で言うと、現象学とは「確信成立の条件を解明する学⁶」と規定することができる。

ところで、奇異に感じられるかもしれないが、フッサールの現象学的還元を辛辣に批判したのは、他ならぬフッサールの追随者たる現象学者である。というのは、ハイデガー、エマニュエル・レヴィナス、メルロ＝ポンティといった現象学者たちは、フッサールから現象学的方法を学びながらも、それを存在論や実存論へと展開するにあたって修正したからである。誤解を恐れずに言うならば、人間の情意的生や実存の可能性を考究した彼らにとっては、フッサールの理論的で認識論的な態度では物足りなかったと言うこともできるであろう。

さて、よく知られているように、師弟関係にあったフッサールとハイデガーはイギリスの百科事典ブリタニカからの要請で、「現象学」の項目を共同で執筆することとなる。1927年にハイデガーの大著『存在と時間』が刊行されてから、両者の間には少なからずすれ違いがあったようであり⁷、フッサールにとってはお互いの信頼関係を確かめ合うようにして始まったこの共同作業であった。しかし、一連の両者のやり取りの中で、決裂は決定的なものとなる。ハイデガーは次のように書いている。

超越論的構成は、事實的自己という実存の中心的可能性である。この事實的自己、すなわち具体的人間は、そのようなものとして——存在者として「世界的に実在的な事実」ではない。というのは、人間はただ目の前に存在するのではなくて、実存しているからである。そして、「驚くべきこと」は以下のことのうちにある。すなわち、現存在の実存の構造があらゆる実証的なものを超越論的に構成することを可能にしているということ、このことである。(Hua IX, 601-602)

ハイデガーによると、世界に存在する存在者の存在機制は、「その超越論的構成において、まさにそのような存在様式の存在者へと回帰することを通じては解明されえない」(Hua IX, 601) のであり、この点についてはフッサールと意見の相違はない。つまり、現象学的還元によって開示される「超越論的主観性 (transzendente Subjektivität)」の特権性という観点からは、ハイデガーの文脈では、自己の存在に配慮しつつ、世界をそのつと構成している「現存在 (Dasein)」の特権性という観点からは、フッサールに同意するのである。この意味で現存在は、世界の他のいかなる存在者とも異なった存在様式を持つ。

しかしながら、ハイデガーにおいては、超越論的構成は「実存の中心的可能性」として捉え返されており、そのような現存在の実存が超越論的構成を可能にしていると論じられる。ハイデガーにとって、現存在の実存は「決意性 (Entschlossenheit)」によって、すなわち「現存在自身のうちでその良心を通じて証言された、この際立った本来的な開示性——最も固有な責めある存在へと目がけて、沈黙し、不安への準備を整えて自らを企投すること——⁸」によって、その「本来性 (Eigentlichkeit)」を回復するが、「決意性は、本来的な自己存在として、現存在をその世界から引き離したりしないのであり、宙に浮いた自我へと現存在を孤立させたりしないのである⁹」。Ludwig Landgrebeが鋭く指摘しているように、フッサールにおいては、「反省する現象学的自我の態度は『関与しない傍観者』のそれにほかならないはず¹⁰」であり、ハイデガーがそれに反対する時、「そこにはフッサールの現象学の中核思想にたいする論駁¹¹」が存在している。すなわち、ハイデガーのこのような反論は、「現象学的還元」によって開かれる「超越論的主観性」という領野が、フッサールにおいては「無関心な傍観者」(Hua I, 73) の態度によって規定されることに対して向けられているのであり、「そうした方法は、現存在が自己自身についてなす根源的な経験を真にまじめに取り扱っておらず、現存在の本質にその実存の根源性において近づくことは、そうした仕方では不可能¹²」という考えに基づいている。

ハイデガーにとって現象学は、認識論と領域的存在論に止まるようなものではなかった。すなわち、「存在者の存在についての学 (die Wissenschaft vom Sein des Seienden) —— 存在論¹³」なのである。後に詳しく述べるが、フッサールにとっ

て現象学は、信念対立を調停しつつ、普遍性を創出することを可能にする方法であるのに対して、ハイデガーにおいて現象学は、哲学の伝統と歴史のなかで忘れられ、捨て去られ、隠蔽されてしまった存在の真理を開示するための方法として採用されるのである。というのは、「存在者の存在は広範囲に隠蔽されうるので、結果として、それは忘却され、存在と存在の意味についての問いは生じない¹⁴」からであり、「現象学の現象の『背後に』、本質的に他の何かが存立していることはないが、しかしたしかに現象となるべきものが、秘匿されることはありうる¹⁵」からである。

要するに、「無関心な傍観者」の態度でさまざまな存在確信の構造を確かめなおすというフッサールの方法は、ハイデガーから見ると不十分なのであり、隠蔽され秘匿された存在者の存在についての問いを発するために、また、頹落した現存在の本来性を回復するために、ハイデガーは現象学的還元の方法を応用（あるいは歪曲）していると言ってよいであろう。

また、レヴィナスは、「人間の自然的態度は単に観想的な態度ではなく、人間の世界は単に科学的探究の対象ではないのであるが、そういう人間が、生についての反省つまり純粋に理論的な作用へと移行することによって、突然に現象学的還元を実行するよう思われる¹⁶」と述べ、現象学的還元の動機について疑義を呈している。レヴィナスにとって、「具体的生」とは、「行動と感情の生、意志と美的判断の生、利害関心と無私無欲の生」であり、またそのような生と相関的に立ち現われる世界は、「欲せられ、感じられる世界、行動の世界、美と善意の世界、醜悪さと悪意の世界」となるべきものである¹⁷。レヴィナスは、人間的生と世界の本質を、単に観察者と知覚可能な存在者の集合体としてではなく、そのつどの情意に相関して立ち現われる価値的世界として考えている。感情や欲望を抱えた存在が、一体どのような動機に導かれて現象学的還元を遂行しうするのか、レヴィナスにとってフッサールはこの点に答えきれていない。それゆえ、「還元とは、哲学者が自己自身を反省し、そして、自己のうちで、一つの世界の中で生きている人間、その世界を存在する世界として措定する人間、その世界の中で自己の決断をなす人間を、いわば『中和化する』ときの行為¹⁸」として、すなわちレヴィナスは、現象学的還元を人間の実存的決断や本来的な自己自身を目がける行

為と両立不可能なものとして捉えているのである。

さらに、メルロ＝ポンティは、フッサールの現象学的還元を「実存的な哲学の定式¹⁹」と見なし、身体論と実存論の方向に現象学を積極的に展開する。しかし、メルロ＝ポンティは同時に、「首尾一貫した超越論的観念論というものは、世界からその不透明性と超越性とを奪い取ってしまう²⁰」のであり、「還元の最も偉大な教訓とは、完全な還元は不可能であるということである²¹」とまで言っている。メルロ＝ポンティも、ハイデガーと同様に現象学的還元という方法を評価するが、現象学的還元から導かれる厳密な世界構成の問題については、極めて懐疑的なのである。

ハイデガー、レヴィナス、メルロ＝ポンティのフッサール批判の要諦は、フッサール現象学がどこまでも認識論的関心に縛りつけられており、感情的、欲望的存在としての人間がいかに真に生きうるのか、すなわち、完全には予期することも把握することも不可能である生の本質と、そのつど自己自身の自由を目がける実存の決断をフッサールの枠組みだけで考えることはできないということにある。それぞれの現象学者の哲学を一括りにすることは慎まなければならないであろうが、フッサール批判に焦点化すれば、彼らの批判は、フッサールの過度な認識論的関心に注がれていると言ってよい。

以上のように、現象学内部からのフッサール還元理論への批判は、各々の現象学者の思想的関心にしがたってなされていることが理解されうるのであろう。佐藤真理人が、「形而上学的レベルで現象学を越える面を有するのはレヴィナスに限ったことではなく、ハイデggerでもメルロ＝ポンティでもサルトルでも程度の差はあれ同様のことが言える。彼らはいずれもどこかで、ある時点で、現象学を超え出ているのである²²」と指摘しているように、現象学的方法を用いて何を考えようとしたかに応じて、現象学的還元の解釈の仕方も変化したのである。

だが、彼らのフッサール批判は、現象学的還元の中心的動機についての無理解からきていると言わざるをえない。フッサールの追従者たちの批判が集中砲火されるまさにその中心、すなわち普遍学を展開するために遂行される還元の認識論的意義が理解されていないのである²³。現象学的還元の積極的意義を論じる前に、まずはフッサール自身によって指摘された現象学的還元の無動機性について見ていこう。

2. 現象学的還元の動機問題

フッサール晩年の私設助手であり、フッサール亡き後も現象学運動の発展に多大な貢献をしたEugen Finkが、「現象学の一切の問題とこれらの問題に帰属する個別的方法はすべて現象学的還元のうちに内包されている²⁴」と述べるように、現象学的還元は現象学の根本原理とすることができる。しかし、それにも関わらず、現象学者の内部ですら還元についての見解が分かれているのは、今まで見てきた通りである。

さらに問題をややこしくするのは、フッサールが現象学的還元の無動機性を主張したという事実にある。もし、フッサールが、特定の動機に導かれて還元を遂行することを強く主張したとすれば、還元に関する問題はもっと容易く解決されることができたであろう。この還元の無動機性の問題を次に検討することにする。

フッサールは1910–1911年のゲッティンゲン時代、『現象学の根本問題』という講義で次のように述べている。

なぜ現象学は経験定立を遮断するのかについて、いかなる動機をも現象学に押しつける必要はないのである。現象学として、それはそのような動機を一切持たない。当該の現象学者がこれを持つことはありうるが、それは個人的なことがらなのである。現象学は経験的な定立を遮断し、そのうえで残っているものに自身を制限するのである。したがって唯一の問いは、そのうえで何が探究するものとして存在しているのか、ある学問のための余地は残されているのかどうか、ということになる。(Hua XIII, 156-157)

現象学は経験指定を遮断することについて、すなわちなぜ現象学的還元を行なうのかに関してはいかなる動機をも持つ必要がない。もし現象学者が特定の動機に基づいて現象学的還元を遂行したとしても、それは個人的なことがらである。現象学者はとにかく還元を遂行してみて、そのうえで一体どのような探究領域が残り、開示されるのかを考えなければならない。フッサールはそうに主張して

いるように思われる。

だが、現象学が現象学的還元についていかなる動機も持たないということは、実際のところ何を意味しているのであろうか。現象学はいかなる目的も、そしてその目的に向かう動機も持たないのであろうか。この点については、慎重に考える必要があるように思われる。すなわち、フッサールが還元の無動機性を主張した理由を考える必要がある。

例えば、還元の無動機性について、吉川孝は次のように述べる。「還元の動機がそもそも存在しないわけではなく、むしろ現象学者は、何らかの動機に導かれて現象学を始めたのかもしれない。動機が問題性をはらむのは、そうした動機が私的なものであるために、現象学の主題にはならないという点にある²⁵」。続けて、吉川はこう主張する。「ゲッティンゲン時代のフッサール現象学は、個人や共同体の実践的動機への関与を断固として拒絶しており、このことが哲学の動機に対する沈黙という態度²⁶」に通じている。「厳密な学としての哲学」を主張したフッサールにとって、「個人や歴史的共同体の関心に目を向ける学問は世界観の相対性に巻き込まれ、哲学の資格を失うようになる。そうした世界観哲学は、真・善・美という規範の客観的妥当性を放棄してしまう。哲学が哲学であるためには、世界観にかかわる問題から身を引かなければならない²⁷」。

吉川が論じているように、現象学を「厳密な学としての哲学」として規定するゲッティンゲン時代のフッサールにとって、現象学が特定の世界観に奉仕することは、歴史主義や相対主義に引きこまれてしまうことを意味していた。すなわち、普遍学を創出するという目的と比較すると、その他のあらゆる個人的な目的や動機は二次的なものに過ぎない。単なるそのつどの時代の要請に答えるだけではなく、哲学的探究の成果は特定の時代を超えて妥当ししなければならない。それゆえ、現象学はそもそも無動機なものなのではない。普遍学を創出することこそ現象学が第一に考慮すべき目的であり、還元を遂行する際の動機を導いているのである。

Finkは、「われわれが取り組む最初の問いは、現象学の始まりの問題²⁸」であり、「現象学的還元の動機づけの問い²⁹」が現象学的還元の意味を解明するためには要請されることを述べる。Finkによると、現象学の「始まり（Anfang）」に

関する問いは、「自然的態度を放棄し還元を遂行しようとする始めつつある哲学者の認識追求一般が強いられ、また強いられざるをえない、その根拠」を問おうとするのである³⁰。そのような動機づけは、実際には自然的態度において姿を現わすにしろ、超越論の問題は「自然的態度において可能なあらゆる問いの地平を原理的に『超越する』性格」を持っており、現象学がまったく新たな種類の問題提起であることをFinkは強調している³¹。

また、渡辺二郎は、「自然的態度」のままに止まる「現象学的心理学」と「超越論的態度」で遂行される「超越論的現象学」とそれぞれに対応する二種類の還元の関係、言い換えると、「現象学的－心理学的還元」と「現象学的－超越論的還元」の差異をそれらの動機づけと関連させて考えている。渡辺によると、心理学的還元の動機は、「世界についての知を支えている私自身、この『汝自身』を『知ろう』とする動機³²」であるのに対して、超越論的還元の動機は、「『素朴性』を翻して発問する『哲学者の知的自己責任』による徹底的な『哲学』的真理への決意にその根拠があったのである³³」と述べている。

Finkや渡辺は、自然的態度にいる人間が超越論的態度へと移行するための動機に焦点を当てて論じている。すなわち、自然的態度にいる人間が哲学へと向かう根本動機、素朴に考察する者が厳密な哲学的探究の中に身を置こうとする必然性を言い当てようとしている。この問いは現象学にとって、いや哲学一般にとっても重要な問いの一つであろう。自然的態度にいる人間が、おのれの深い実存意識から、あるいは世界への驚きから超越論的態度へと移行し、世界そのものを主題化する過程を見極めることは、まさしく哲学の始まりに関わることがらだからである。

ところで、どのような場合であれ、現象学的還元の動機は、現象学的還元の目的に相関する形で立ち現われることに疑いの余地はない。もし還元を遂行することに何の目的もないとすれば、還元を遂行しようなどという気に誰もならないであろう。Finkや渡辺の議論も還元の動機と目的に対する一つの根本仮説を示す。だが、その動機は純粹に哲学的な側面が強く、哲学領域以外の人々にとっては、現象学的還元によってどのような地平が開かれるのかについては曖昧なままに止まってしまう。ここでは、もう少し裾野を広げるために筆者が考える現象学的思考の射程を提示する。

筆者の考えでは、現象学の目的は、多様な感受性や価値観を持つ人々の差異を抑圧することなく「相互承認」し、文化的、宗教的、社会的に閉じられた共同性を越えて、普遍性あるいは「相互主観的確証」を獲得していくことにある。例えば、「正しさ」について考えると、複数のローカルな宗教共同体が、宗教的ドグマの内部で「正しさ」を主張すると必ず信念対立に陥ることになる。ヨーロッパの歴史を一瞥すれば理解されるように、カトリックとプロテスタント、キリスト教とイスラム教の対立は、暴力として顕現し多くの混乱を引き起こした。この暴力の発動を抑制し、それぞれの主張の根拠を確かめ合いつつ、共存しようという動機がある場合にはじめて、現象学は要請されるのである。

自覚されるべきは、現象学は決して万能の方法ではないこと、さらにそれは、常日頃から持ち続けるべき態度でもないことである。暴力を抑制して共存のためのルール決定をすること、根拠のない差別や偏見をなくして相互了解を深めること、諸理論の対立を克服しながら一つの目的に向かって建設的な議論を構築していくこと、社会や人間的生にとって重要な諸概念、自由、平等、公正、あるいは死、恋、許しなどの「本質」を獲得すること、これらの動機が現われた場合に採用されるべき方法が現象学なのである。そして、これらのあらゆる動機を規定する現象学の根本原理は、「差異の相互承認」と「相互主観的確証の獲得」という概念で表現できる³⁴。それゆえ、差異を抑圧することなく、普遍性を獲得するという営みが要請される領域ではどこであれ、現象学的還元は有効な手段として活用できるのである。

3. 生活世界の存在論の二義性

さて、次に生活世界の存在論の二義性——自然的態度で考察される本質学と超越論的態度で考察される本質学——を検討することによって、現象学的還元の性格を確認し、還元が本質学の展開にとって持っている意味を明確にしよう。「あらかじめ与えられている生活世界から問いを遡らせることによる現象学的超越論的哲学へいたる道」、いわゆる「存在論の道」が展開されたのは『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）においてである。

この道は、『純粹現象学と現象学的哲学のためのイデー』第1巻で歩まれたように、デカルト的方法的懐疑にならって、世界の存在性格の可疑性から一挙に超越論的主観性という不可疑の「明証 (Evidenz)」の領野を開示するのではなく、一度「生活世界 (Lebenswelt)」を経由して、超越論的現象学へと至る必然性を示すことにその特徴を持つ。

まず生活世界の特徴を確認しよう。フッサールによると、「生活世界は空間時間的な事物の世界であり、われわれはその世界をわれわれの先-学問的生あるいは学問以外の生において経験し、また、経験されるものを越えて経験可能なものとして知っているような世界なのである」(Hua VI, 141)。すなわち、学的関心から構築された理論的で抽象的な世界ではなく、学以前の段階で日常的に確信されている世界、つまり、空間時間的に規定される知覚可能な世界、われわれが生活上の実践的な関心のもとで生きている地盤としての世界のことをフッサールは「生活世界」と呼んでいる。

直観を通じて与えられる生活世界が、実はあらゆる客観科学を基礎づける「明証の源泉 (Evidenzquelle)」,「検証の源泉 (Bewährungsquelle)」(Hua VI, 129)であることは、『危機』における一つの大きなハイライトではあるが本稿では詳しく論じない³⁵。

「存在論の道」において、フッサールは現象学的還元を二段階に分けて考えている。第一段階は、世界の一切を数学的に規定可能なものとして考え、数学の精密な客観性だけが学の根拠となりうると考える態度をいったん現象学的に遮断し、直接的な所与の世界である生活世界へと還元する段階である。学の客観性を担保するための唯一の方法は数学であり、心や社会や歴史といった心理的、精神的なものが付随した領域を含めて、世界の一切は数学的に規定されうるという自然主義的な視線を遮断するのが第一段階目の還元の目的であると考えられる。

フッサールによると、「明らかに、一切に先立って要求されるのは、あらゆる客観的諸学に関するエポケー」であり、すなわち、「客観的諸学の真理あるいは虚偽に関心を抱くあらゆる批判的な態度決定に関するエポケー」,「客観的世界認識というその指導的理念に対してさえ態度決定を留保」することなのである(Hua VI, 138 f.)。つまり、「存在論の道」では、第一段階目の還元として、いっ

たん自然主義的な態度を現象学的にエポケーすることによって、「生活世界」そのものへと還帰することが要請されるのである。

第一段階の還元を遂行することによって開かれる領域は「生活世界の存在論 (lebensweltliche Ontologie)」と呼ばれる。これは、生活世界についての領域的存在論、すなわち生活世界の本質学である。「生活世界の存在論」は「生活世界」を支えているアприオリな構造そのものを対象にする。フッサールは次のように述べる。「世界とは、空間時間性という世界形式において、二重の意味で『局所的に』（空間的位置と時間的位置にしたがって）配置された事物の全て、つまり空間時間的な『存在者 (Onta)』の全て」であり、「それゆえここに、生活世界の存在論という課題、これら存在者の具体的に普遍的な本質学として理解された意味での課題が存在することになる」(Hua VI, 145)。

野家啓一によると、「生活世界の存在論」は、人々が事物や他者との間の相互交渉という「〈生活実践〉の場」の中でやがて持つことになる「『構造的安定性』」によって基礎づけられ、この安定性は、「〈生活実践〉」の歴史的蓄積が言語を媒介にすることによって、「〈制度化〉」され、「〈再分節化〉」されることによって生じる³⁶。生活世界のアприオリとは、論理的アприオリのような「〈必然性〉」は持たないが、だがかといって「〈偶然性〉」に支配された代替可能なものでもなく、「そのつど歴史的・具体的でありつつも、一切の経験を構造的に制約するという意味で、知的活動の普遍的な〈意味基底〉を形作る、作動しつつある開かれたアприオリなのである³⁷」。野家が論じるように、世界分節の本質構造とその根拠を洞察し、普遍的に記述していく学が生活世界の存在論であると言ってよいであろう。

ところで、フッサールは「生活世界の存在論」という課題を示唆した後、唐突とも思える仕方で、「生活世界の存在論」と同じく、生活世界に関わりながらも、より大きく包括的な課題に移行しなければならないことを述べる (Hua VI, 145)。というのは、「最初は役立つように見えたあの次の一歩、すなわち妥当の基盤としての一切の客観的諸学からわれわれを解放すべきだったエポケーでは、もはやまったく十分ではないことに気がつく」のであり、「このエポケーの遂行において、われわれは明らかにまだ世界という地盤の上に立ち続けている」からである (Hua VI, 150)。

それゆえ、ここで二段階目の還元である「超越論的還元」が要請される。「エポケーの第一の試みに対して、究極的に唯一のあらゆる構成の機能中枢としての絶対的な我へと還元することを通じて、第二の、というよりは、同じものの意識的な改造が必要とされるのである」(Hua VI, 190)。すなわち、二段階目の還元での普遍のエポケーの遂行を通じて、やっと世界は超越論的主観性へと還元され、超越論的主観性との相関関係において捉えられることになる。

整理しよう。まずフッサールは、自然の数学化から生活世界を取り戻すために、第一の還元を遂行した。この還元は、客観的科学の視線を遮断するものであり、意識に直接与えられる生活世界そのものへと還帰することを目的とする。そのことによって、「生活世界の存在論」——世界分節の本質構造を問う学——が開示される。しかし、よく考えてみると、第一の還元だけでは不十分である。というのは、それは世界という地盤を前提としてしまっており、そのままでは世界の一切を超越論的主観性との相関関係において捉える超越論的現象学の課題は果たされないからである。したがって、第二の還元である「超越論的還元」が要請されることになる。

これだけでも議論が入り組んでいるが、さらに問題なのは、フッサールが「生活世界の存在論」に関して「自然的態度において、生活世界の不変の構造を問うことは可能なのである」(Hua VI, 176)と述べることである。つまり、ここでは明らかに二種類の「生活世界の存在論」が認められる。一つは自然的態度における存在論、もう一つは超越論的態度における存在論である。筆者はすでに他の論文で、前者を「一般本質学」として、後者を「超越論的本質学」として規定した³⁸。重要なのは、フッサールが「生活世界の存在論」を自然的態度でも展開可能だとしながらも、現象学の目的から考えると、「生活世界の存在論」は超越論的態度で遂行されるべきだと考えていることである。そのことは、『危機』で歩まれる二つの道、「心理学の道」と「存在論の道」が、結局は超越論的現象学への構想へと収斂していくことから容易に読み取れる。しかしここでは、「一般本質学」と「超越論的本質学」という本質学の二つの位相を考えることで、現象学的還元の目的、すなわち現象学的還元が本質学に対して何を寄与するのかについて明らかにしよう。

大きく言って、本質領域で普遍性を獲得するためには二つの方法がある。第一の方法は、普遍性を保証する超越的存在を置くことである。例えば、絶対的で完全な存在である神に善の根拠を保証させれば、善の普遍性は常に保たれるわけである。本質そのものを実体的あるいは客観的なものとして指定することも第一の方法の変奏形であると言える。それに対して、第二の方法は、連続的な相互主観的確証のプロセスとして普遍性を捉える。つまり、神や本質それ自体を置かずに、各人がそれぞれの意識の相対性から出発し、本質洞察によって獲得された概念を提出し合うことによって、相互主観的な合意を創出するのである。

第一の方法の利点は、普遍性が絶対的に保証されることにある。神や本質それ自体は、自立した不変的存在であり、誰が何を言おうともその絶対性が揺らぐことはない。それに対して、第二の方法は、普遍性が覆されるリスクに常に晒されることとなる。というのは、ある主観によって獲得された本質が他の主観によって同意されるかどうかについての絶対的保証はないからである。さらに、確証のプロセスは共時的な他者だけではなく、未来の他者に対しても開かれているので、仮にある特定の時点で普遍性が創出されたとしても、それが未来永劫に渡って絶対的に妥当すると言い切ることはできない。

だが、第一の方法の決定的な欠点は、普遍性の保証者が複数存立した場合に対処のしようがないということである。例えば、異なった神々の争いを調停することはできない。それぞれの神は特定のローカルな共同体では絶対的であり、その存在の根拠が揺るがない以上、もし普遍性を創出しようと思えば他の絶対性（神）に何としても打ち勝つ必要が出てくる。すなわち、第一の方法は理説の対立を調停する術を持たず、もし対立を克服しようと思えば、力の闘争によって勝ち負けをつけるしかなくなるのである。この場合、敗者（闘争に敗れた民族）は、必然的に勝者（闘争に勝った民族）の価値基準に従わされるという事態になる。この時、敗者と勝者の差異は、勝者の価値基準によって均質化され、敗者の文化的価値基準は抑圧されることになるであろう。

それに対して、第二の方法は、絶対的な「それ自体」を指定しないことによって、理説の対立を回避する。〈私〉にとって妥当する本質が〈他者〉のそれとは異なっているかもしれないという可能性は、「差異」に対しての寛容さを生みだ

し、多様性を前提とした普遍性の創出を目がけることを可能にする。つまり、互いの感受性や価値観の差異に関しては相互に承認しつつ、ローカルな共同体の差異を越えて妥当する本質の探究を目がけるのである。

もはや明らかではあるが、第一の方法を採用するのは「一般本質学」であり、第二の方法を採用するのが「超越論的本質学」である。双方とも、普遍的で必然的な本質を探究するが、「一般本質学」が、「心」「世界」「構造」「本質」「価値」「理論」「モデル」「神」「絶対者」といったものを実在的、客観的、実体的に指定することで、常に独断主義に転落する可能性を持ってしまふのに対し、「超越論的本質学」は、普遍性を相互主観的確証として読み換えることによって、文化的、宗教的、社会的な多様性を抑圧しない形で共通理解を拡大しようとする。

そして、まさしくそれを可能にするのが現象学的還元なのである。あらゆる存在判断を留保し、意識の内在領域で対象確信がどのような条件によって生じるのかを吟味する方法、現われの相対性から出発し、相互主観的な共通条件を探究する方法は、現象学的還元の貫徹によってしか成立しないのであり、還元によって本質学に認識論の正当性が組み込まれるのである。次節で、その内実を見てみよう。

4. 現象学的還元とは何か

これまで見てきたように、現象学的還元をめぐるディスコースはかなり混乱したものだと言える。第一節で検討したフッサールの追従者からの還元論批判、第二節でのフッサールによる還元の無動機性の指摘、そして第三節では「生活世界の道」で要請される二段階の還元と、「一般本質学」と「超越論的本質学」の二義的な構えによる「生活世界の存在論」の展開の可能性を見てきた。

この混乱の一因は、フッサールの叙述そのものから、還元の明確な目的と動機が読み取りにくいことにある。もちろん、フッサールは『現象学の理念』では明らかな認識論的関心のもとで還元の必然性を述べようとする。だが、近代哲学の主要課題であった認識問題を根本的に解明するということがどのような意味を持ち、さらに、そのことによってどのような射程が開かれるのかについての具体的

な提示はなされないままなのである。

もう一度確認すべきは、現象学的還元が、必要に応じて取られるべき方法的態度であるということである。つまり、還元は、どこまでも特定の目的によって規定される方法なのである。この特定の目的は、「普遍学を創出すること」と言えそうであるが、この普遍学は、「認識論的正当性」——諸認識の対立と調停についての構造と条件に対する洞察——を含んでいる必要がある。前節ではこの点を、「一般本質学」と「超越論的本質学」の区分として考えた。再度述べると、普遍性を創出するために、ある絶対者にその基礎を求めようとする、必ず絶対者の複数性へと至ってしまい、神々の争い、理説の対立、真理の抗争という結果に帰着する。これを回避するためには、絶対者、物自体、真理それ自体、客観的本質を含むあらゆる存在者の存在定立に関する判断をさしあたって留保し（エポケー）、これらの存在者がどのような条件によって主観の内側で構成されているのかを見て取る（現象学的還元）という理路しか残されていないのである。

現象学的還元が認識論に果たす役割を、竹田青嗣は的確に次の二点に整理している。

- 1 デカルトが「方法的懐疑」で示した原理、つまり、〈主観〉は自分の外に出て〈主観〉と〈客観〉の「一致」を確かめることができない、という原理を守ること。
- 2 すると、問題なのは主-客の「一致」を確証することではなく（それは原理的に不可能であるから）、これが現実であることは「疑えない」という確信（フッサールはこれを「妥当」と呼ぶ）がどのように生じるのか、という〈主観〉の中での確信の条件をつきとめることにある。³⁹

主客一致の認識問題について、現象学は第一に、はっきりと主観と客観の厳密な一致を確かめることに意味はないと主張し、第二に、主観の内部で対象確信を成立させる不可疑性の根拠を確かめなおす以外の方法はないと主張する⁴⁰。それゆえ、竹田によると、「『還元』という発想の核心は、まず、〈主観／客観〉図式を前提とするかぎり認識問題は解けないという点にあり、つぎに、そうである

以上、論理上は独我論的な主観の立場から出発するほかない、という見極めにある。そして、それ以上でも以下でもないことをよくわきまえておく必要がある⁴¹⁾」。

竹田が論じるように、現象学者は認識問題を解決するために方法的独我論の立場をとるのであって、「それ以上でも以下でもない」ことをきちんと自覚することが重要になってくる。このことが理解されると、フッサールの現象学的還元では実存や情意的生に迫れないというのは甚だしい誤解であることが分かる。フッサールは、人間の実存の本来的なあり方を開示するために還元を行なうのでもなければ、還元によって人間の感情や欲望が中和化されるわけでもなく、ましてや、生の全体を透明にするために還元を行なうのでもない。フッサールにおける現象学的還元は徹頭徹尾、理説の対立を調停しつつ普遍性を創出する目的のために採用される方法的態度なのであり、当然、実存、欲望、身体の本質も超越論的本質学として考えることが可能なのである。その場合、〈私〉は〈私〉自身の体験を直接に見て取ることを不可疑性の根拠としつつ、実存、欲望、身体が〈私〉にとって本質的、普遍的に保持する意味を考えることになる⁴²⁾。

ここで重要なのは、還元を遂行することだけで現象学という学問全体が汲み尽されるわけではなく、それは、現象学の「始まり」に過ぎないことを理解することである。現象学的還元が、現象学の「終わり」ではなく、「始まり」であることは、認識論だけがフッサール現象学の射程ではないことを意味する。つまり、フッサールは認識問題を原理的に解決することによって、人文諸科学の刷新の可能性を準備する。それは、刷新の可能性であると同時に、ある意味では伝統的な哲学の問いを復権させることでもある。すなわち、観察によって確認できる事実のみを扱う事実学としての人文科学の限界を指摘し、プラトン以来の哲学の伝統であった人間的生と人間社会に関する意味や価値の問いへと——しかし、まったく新たな態度によって——立ち向かおうとしたのである。自らの意識体験を直接見ることに思想の根拠を置き、論拠のためのいかなる超越項も取り払い、さまざまなことがらや概念の本質を言葉にして他者との検証のうちに確かめなおしてみること、このことこそ、現象学的思考が提示するまったく新しい態度での人文科学の可能性なのである。

ところで、この新しい態度はある緊張関係のなかで保たれるような態度でもある。つまり、現象学は相対主義に対しては徹底的に反対するが、だからといって独断的に普遍主義の立場に与するわけでもない。現象学をユニークにしているのは、方法的な独我論の立場から出発するにも関わらず、相対主義ではなく、普遍主義の立場を貫いていることにある。相対主義と普遍主義の間に生じる独自の緊張関係を引き受けつつ、特定の領域における普遍性の必要性を見極め、それを目掛けて努力を重ねていくのが現象学なのである。

それゆえ、現象学的還元を根本方法とする現象学は、しばしば批判されるように決して素朴な独断の形而上学でも、ロゴス中心主義でもない。むしろ、還元が要請するのは二重の相対性なのである。

第一に、還元は、あらゆる存在定立に対する判断の留保、すなわちエポケーという操作を要請する。エポケーは、それ自体で自立的に存在する絶対者は、認識論的にはいかなる意味においても背理であるという洞察から帰結する方法である。そのことによって、自然的態度での素朴な世界信憑——客観的な世界とその中に存在する〈私〉——は崩れる。あらゆる認識者の視線から完全に独立した自体存在の不可能性の自覚は、〈私〉を相対的な場面へと連れてゆくが、むしろそのことが、〈私〉に認識というものの一般の根拠を確かめなおさせる動機を持たせるのである。その際、〈私〉が発見するのは、意識の内在的知覚の領域こそが、反省を通じて直接確かめることが可能な領域であり、少なくとも〈私〉にとっては絶対性を有していることである。

だが、この意識の内在的知覚の絶対性を第二の相対性が襲うことになる。その相対性とは他者の相対性であり、〈私〉の意識に与えられるさまざまな対象の所与が、はたして他者にとっても同じような構造と条件で与えられているのか、または異なっているのかを確かめる必要が出てくるのである。この段階を経なければ、現象学は単なる独我論であり、厳密な認識の基礎づけを希求する現前の形而上学だと言われても仕方がないであろう。しかし、実際には、現象学の本質主義は、他者の検証を通じて初めて成立するものと言わねばならないのであって、本質学はこの第二の相対性を克服する努力をどんな場合でも必要とするのである。だから、現象学は、あらゆる領域で共通了解を創出することが可能だと主張して

はいない。むしろ現象学は、相互主観的な確証に至らない場合の条件も考えるのである。なぜ特定の領域では共通了解を創出することは不可能なのか、つまり、差異を生みだす構造と条件を迫りつめることによって、現象学は差異の必然性を理解し、したがってそれを相互承認する以外には他にありうる道はないということまで行き着く。その時に初めて、認識の確実性と不確実性に関する問題が原理的に解かれたと言えるのである。

「本質」と「差異」に対する二つのベクトルを持つことで、現象学はそれぞれの個人、文化、宗教、社会の「差異」に関しては「相互承認」するのであり、しかし人間であれば誰もが納得できる社会のあり方を目がけて、「相互主観的な世界像」を作りあげていく役割を持つ。繰り返しにはなるが、人間的諸関係や諸事象の網目である社会の理想は、世界のどこかにすでに存在しているのではなくて、われわれが約束と合意によって創出すべきものである。現象学的還元はそのために採用される方法的態度であって、還元に対する批判を建設的にするためには、「相互承認」と「相互主観的確証」というフッサール現象学の目的を共有した上で、不十分な点についてはなお検討されるべきなのである。

おわりに

これまで見てきたように、フッサールの現象学的還元については、いくつかの理由によって多くの反対意見が提出されてきた。現象学者たちのフッサールからの離反、フッサール自身による還元の無動機性の指摘、生活世界の道における二重の還元などによって、現象学的還元の意味は明確に受け取られないまま、還元をめぐる形式的で表層的な批判だけが重ねられてきたのである。

フッサール現象学において、現象学的還元は、認識問題の解決のために遂行される。このことを理解することは現象学全体の理解にとって肝要だが、さらに重要なのは、認識問題が解決されることで、どのような思想的地平が開かれるのか、ということである。本稿では「一般本質学」と「超越論的本質学」という軸を置くことで、その可能性の一つを示した。すなわち、差異の相互承認と本質の相互主観的確証が「超越論的本質学」を特徴づけるのであって、これは従来まで

の本質主義とは原理的に一線を画する思考の方法なのである。

現象学以後、ポストモダン思想、ジェンダー論、ポストコロニアル・スタディーズ、思弁的實在論といった哲学、思想の各派は直接的あるいは間接的に現象学に対して批判の矛先を向けてきた。しかし、それらの批判は現象学の目的を真に理解していただろうか。誤解の一因は現象学内部の混乱にあるのかもしれない。これまでにどのような批判が現象学に向けられてきたにしろ、筆者には、現象学の批判者と現象学者が目指すところは、全面的、少なくとも部分的には一致しているようにも思われるのである。これらのことについてはさらなる研究と論証が必要となるだろう。今後の課題としたい。

※フッセリアーナからの引用に際しては、Huaと略記し巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を本文中に記載した。

¹ しばしば指摘されることだが、フッサールの主著である『純粹現象学と現象学的哲学のためのイデー』第1巻の副題はAllgemeine Einführung in die reine Phänomenologie、つまり純粹現象学への全般的「序論」の性格を持ち、さらに『デカルト的省察』、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』といった後期の著作の副題も現象学への「導入(Einleitung)」という性格づけがなされている。

² Tom Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, p. 3.

³ Ibid., p. 4.

⁴ 思弁的實在論に対する現象学陣営からの反論としては、Dan Zahavi, “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism,” *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 24, No. 3, 2016. を挙げることができる。

⁵ 「目的相関性」あるいは「関心相関性」という発想と概念に関して、筆者は構造構成主義の提唱者である西條剛央の著作から多くを学んだ。詳しくは、西條剛央『構造構成主義とは何か：次世代人間科学の原理』、北大路書房、2005年。特に3章「哲学的解明の基礎ツールとしての現象学的思考法——判断中止と還元」、4章「中核原理の定式化——関心相関性」を参照されたい。

⁶ 現象学を「確信成立の条件を解明する学」と見なすことによって開かれる現象学の可能性について、筆者は竹田青嗣の現象学理解から多くを学んだ。竹田の現象学理解とその射程については、竹田青嗣『意味とエロス』、ちくま学芸文庫、1993年、あるいは、竹田青嗣『超解説 はじめてのフッサール『現象学の理念』』、講談社現代新書、2012年に収録された論文「現象学的還元と確信成立の条件」を参照されたい。

⁷ 詳しくは、エトムント・フッサール『ブリタニカ草稿 現象学の核心』谷徹訳、ちくま学芸文庫、2004年に所収の谷徹による訳者解説を参照されたい。

- ⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 296 f.
- ⁹ Ibid., S. 298.
- ¹⁰ ルートヴィヒ・ラントグレーベ『現象学の道 根源的経験の問題』山崎庸佑他訳, 木鐸社, 1980年, 46頁。
- ¹¹ 同上書。
- ¹² 同上書, 50頁。
- ¹³ M. Heidegger, op. cit., S. 37.
- ¹⁴ Ibid., S. 35.
- ¹⁵ Ibid., S. 36.
- ¹⁶ エマニュエル・レヴィナス『フッサール現象学の直観理論』佐藤真理人, 桑野耕三訳, 法政大学出版局, 1991年, 197頁。
- ¹⁷ 同上書, 69頁。
- ¹⁸ 同上書, 214-215頁。
- ¹⁹ モーリス・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学1』竹内芳郎, 小木貞考訳, みすず書房, 1967年, 13頁。
- ²⁰ 同上書, 9頁。
- ²¹ 同上書, 13頁。
- ²² 佐藤真理人「現象学的に考察するとはいかなることか」, 『早稲田大学文学研究科紀要』, 第51輯, 2006年, 19頁。
- ²³ フッサール現象学が現前の形而上学から自由になれない基礎づけ主義, あるいは独我論であり, その現象学はハイデガーやその後の現象学者によってすでに乗り越えられた過去の遺物に過ぎないという広く流布した認識への反論としては, Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 2003. 特に, pp. 141-144を参照されたい。
- ²⁴ オイゲン・フィンク「エトムント・フッサールの現象学的哲学と現代の批判」, オイゲン・フィンク『フッサールの現象学』新田義弘, 小池稔訳, 以文社, 1982年, 7頁。
- ²⁵ 吉川孝「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12月臨時増刊 総特集フッサール: 現象学の深化と拡張』, Vol. 37-16, 青土社, 2009年, 52頁。
- ²⁶ 同上書, 54頁。
- ²⁷ 同上書。
- ²⁸ エトムント・フッサール, オイゲン・フィンク『超越論的方法論の理念 第六デカルト省察』新田義弘, 千田義光訳, 岩波書店, 1995年, 31頁。
- ²⁹ 同上書, 32頁。
- ³⁰ 同上書。
- ³¹ 同上書, 37頁。
- ³² 渡辺二郎『内面性の現象学』, 勁草書房, 1978年, 56頁。
- ³³ 同上書, 61頁。
- ³⁴ 現象学が「相互主観的確証の学」と「相互承認の学」として規定されることについて, 筆者はこれまでにいくつかの論文でその諸相を論じてきた。プラトンやライプニッツといった伝統的な本質主義, また本質主義に反対する社会構成主義との関係については, “Some Remarks on the Confrontation between Essentialism and Constructionism: A

Phenomenological Perspective,” *Transcommunication*, Graduate School of International Culture and Communication Studies, Waseda University, Vol. 3-2, 2016. さらに、現象学を「相互主観的確認」と「相互承認」を目がける一つの言語ゲームとして捉え、その意義を論じたものとして、“The Phenomenological Language Game: The Original Contract of Goodness,” *Journal of Eidetic Science*, Vol. 3, 2016. を挙げることができる。

³⁵ Ulrich Claesges は、生活世界論の役割を「診断的機能」と「治療的機能」の二つに認めている。つまり、一方で客観的科学はもともと生活世界という明証性の地盤上で成立し、生活世界における人々の関心から発展してきた。しかし、客観的科学はいつの間にかそのことを「忘却」した。この忘却がなぜ生じてきたのかについての理由を診断するのが生活世界論なのである。また他方では、生活世界論が超越論的現象学への「手引き」として機能することを示し、普遍的責任に基づいた生をもう一度可能にすることによって、危機に陥った諸学を治療するのが、生活世界論の果たすもう一つの役割なのである。ウルリッヒ・クレスゲス「フッサールの〈生活世界〉概念に含まれる二義性」鷲田清一、魚住洋一訳、新田義弘、小川侃編『現象学の根本問題』、晃洋書房、1978年、82-83頁。

³⁶ 野家啓一『科学の解釈学』、講談社学術文庫、2013年、118頁。

³⁷ 同上書、120-121頁。

³⁸ 拙稿「現象学における本質学の二義性：一般本質学と超越論的本質学の導入の試み」、『本質学研究』、第1号、2015年。

³⁹ 竹田青嗣『現象学入門』、NHK ブックス、1989年、42頁。

⁴⁰ 同上書。

⁴¹ 同上書、45頁。

⁴² 本稿では検討できないが、実存の探究者がはたして普遍性を求めるのか否かについては、さらに考える余地があるように思われる。