慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	反省と実践 : 現象学的反省と哲学者の自己責任
Sub Title	Reflexion und Praxis : Phanomenologische Reflexion und Selbstverantwortung des Philosophen
Author	斎藤, 慶典(Saito, Yoshimichi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1984
Jtitle	哲學 No.78 (1984. 4) ,p.115- 146
JaLC DOI	
Abstract	Das Verhaltnis von Theorie und Praxis ist far Philophie eine ihrer fundamentalen Grundfragen. Wovon und wodurch wird aber die Scheidung von Theorie und. Praxis begrandet, die die Verhaltnisses von ihnen stillschweigend voraussetzt ? Was ist das Kriterium dafiir ? Es Inflate doch allererst die Annahme selbst, daB jeder der beiden Begriffe als eine geschlossene Sphare zu setzen sei und hinterher in dieser Geschlossenheit zueinander bezogen werden kiinne, in Frage gestellt werden ? Diese Zweifel bringen uns auf die grundsdtzlichste unter den Theorie-Praxis-Fragen, die der des Verhditnisses von Theorie and Praxis vorausgeht : Was ist Theorie ? was ist Praxis ? Ohne diese griindsatzliche Problematisierung beider Begriffe wiirde die Theorie-Praxis-Frage dieselben nur polarisieren and ihre wesentlichen Beziehungen unerhellt lassen. Das Fragen nach dem "Was" ist nichts anderes als ein philosophisches Denken, so daB sich der Philosophierende bereits in der Sphare des "Denkens" befindet, sobald er eine. Was-Frage stellt. Das Fortschreiten des Fragens fiihrt uns schlieBlich dorthin, das Denken selbst zum Gegenstand des Fragens zu machen. Das ist als Denken uber Denken eben nichts anderes als Reflexion, was uns nun orientiert, auf welchem Weg wir zur Klarung des Fragekomplexes um die Theorie und Praxis gelangen konnen. Damit sind wir schon bei dem Problem der "Phdnomenologie" Husserls. Denn das war Husserls Phanomenologie, die die Struktur der Reflexion durchdachte. Die Phanomenologie der Reflexion, die ubrigens zugleich eine Wissenschaftstheorie darstellt, zeigt uns den Weg, unserer Sache nachzugehen. Die Radikalisierung der Husserlschen Reflexion, die fiber die Reflexion als solche reflektiert, erschloB einen Problem kreis lebendiger Gegenwart " des Reflektierenden selbst. Er umfaBt den kreis des letzten "Ich fungiere" und ist durch Reflexion nur indirekt zutage zu fordern. Die Fragen urn diese "lebendige Gegenwart" nannte K. Held den Komplex von "Ratseln" derselben, der fur uns den tiefsten Grund der gegenwartigen Probleme urn die Theorie und Praxis ausmacht. Das Hauptthema der vorliegenden Arbeit besteht, aus der kurzen Einleitung ersehbar, im Versuch, das Verhaltnis der Reflexion zur "lebendigen Gegenwart" zu begreifen, wodurch der tatige Charakter der Reflexion und die Trans-zendenz (exstasis) der lebendigen Gegenwart aufgezeigt werden konnen. Damit wird die Herausbildung der Personalitat des Ichs, die der ethischen Person, auf der Reziprozitat von Reflexion (Vernunft) einerseits und Transzendieren der "lebendigen Gegenwart" (Leben) andererseits zu griinden versucht.-Dementsprechend wird die Darstellung folgendermaBen gegliedert : (1) Struktur der Reflexion (2) Zu den Ratseln der lebendigen Gegenwart (3) Zur Trans-zendenz der lebendigen Gegenwart und transzendentalen Freiheit (4) Personalitat und Selbstverantwortung des Philosophen (5) Auf die "Teleologie der Vernunft" zu.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000078-0115

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

反省と実践

——現象学的反省と哲学者の自己責任——

斎　藤　慶　典*

Reflexion und Praxis

—Phänomenologische Reflexion und Selbstverantwortung des Philosophen—

Yoshimichi Saito

Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist für Philophie eine ihrer fundamentalen Grundfragen. Wovon und wodurch wird aber die Scheidung von Theorie und Praxis begründet, die die Verhältnisses von ihnen stillschweigend voraussetzt? Was ist das Kriterium dafür? Es müßte doch allererst die Annahme selbst, daß jeder der beiden Begriffe als eine geschlossene Sphäre zu setzen sei und hinterher in dieser Geschlossenheit zueinander bezogen werden könne, in Frage gestellt werden? Diese Zweifel bringen uns auf die grundsätzlichste unter den Theorie-Praxis-Fragen, die der des Verhältnisses von Theorie und Praxis vorausgeht: Was ist Theorie? was ist Praxis? Ohne diese gründsätzliche Problematisierung beider Begriffe würde die Theorie-Praxis-Frage dieselben nur polarisieren und ihre wesentlichen Beziehungen unerhellt lassen.

Das Fragen nach dem „Was" ist nichts anderes als ein philosophisches Denken, so daß sich der Philosophierende bereits in der Sphäre des „Denkens" befindet, sobald er eine Was-Frage stellt. Das Fortschreiten des Fragens führt uns schließlich dorthin, das Denken selbst zum Gegenstand des Fragens zu machen. Das ist als Denken über Denken eben nichts anderes als Reflexion, was uns nun orientiert, auf welchem Weg wir zur Klärung des Fragekomplexes um die Theorie und Praxis

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（哲学専攻）

gelangen können. Damit sind wir schon bei dem Problem der „Phänomenologie“ Husserls. Denn das war Husserls Phänomenologie, die die Struktur der Reflexion durchdachte. Die Phänomenologie der Reflexion, die übrigens zugleich eine Wissenschaftstheorie darstellt, zeigt uns den Weg, unserer Sache nachzugehen.

Die Radikalisierung der Husserlschen Reflexion, die über die Reflexion als solche reflektiert, erschloß einen Problem kreis „lebendiger Gegenwart“ des Reflektierenden selbst. Er umfaßt den kreis des letzten „Ich fungiere“ und ist durch Reflexion nur indirekt zutage zu fördern. Die Fragen um diese „lebendige Gegenwart“ nannte K. Held den Komplex von „Rätseln“ derselben, der für uns den tiefsten Grund der gegenwärtigen Probleme um die Theorie und Praxis ausmacht.

Das Hauptthema der vorliegenden Arbeit besteht, aus der kurzen Einleitung ersehbar, im Versuch, das Verhältnis der Reflexion zur „lebendigen Gegenwart“ zu begreifen, wodurch der tätige Charakter der Reflexion und die Trans-zendenz (ex-stasis) der lebendigen Gegenwart aufgezeigt werden können. Damit wird die Herausbildung der Personalität des Ichs, die der ethischen Person, auf der Reziprozität von Reflexion (Vernunft) einerseits und Transzendieren der „lebendigen Gegenwart“ (Leben) andererseits zu gründen versucht.——Dementsprechend wird die Darstellung folgendermaßen gegliedert: (1) Struktur der Reflexion (2) Zu den Rätseln der lebendigen Gegenwart (3) Zur Trans-zendenz der lebendigen Gegenwart und transzendentalen Freiheit (4) Personalität und Selbstverantwortung des Philosophen (5) Auf die „Teleologie der Vernunft“ zu.

「理論」と「実践」をめぐる問題は，哲学にとって常に問題とされてきた古くて新しい問題である．そしてまた，それが哲学にとって最も根本的な問題のひとつであることにも異論はなかろう．しかし，そもそも「理論」と「実践」という区別は，いったい何を基準としてなされた区別なのであろうか．例えば，紙と鉛筆だけで頭の中で考えられたものが「理論」であり，社会変革を求めてデモ行進をすることが「実践」なのであろうか．だが，社会変革の必然性を見ぬき，そのための理論を組み立てることは，もはや単なる「理論」ではなかろう．（理論における目的の問題）また，社

会変革の必然性を認め，そのためにデモ行進を行なうということも，それが社会変革の必然性の認識に負っている以上，もはや単なる「実践」とはいえないであろう．（実践における認識の問題）この点に関して，理論のための理論（例えば純粋数学）と人間の行為についての理論，という区分がなされることがある．つまり，上に掲げた例は，人間の行為についての理論としてのいわゆる実践哲学にかかわるものであって，それと，理論のための理論，いわゆる理論哲学とは，やはり区別さるべきである，というわけである．

しかし，われわれはさらに問わねばならない．そもそもわれわれが理論のための理論を考えるということ，この思惟 Denken の営みをどう考えるべきなのであろうか．確かに，「理論」それ自体と，理論を組み立てる思惟作用とは区別されねばならない．その限りでは，この問いも，それがわれわれ人間の「考える」という営みを対象とする限り，先の第二の部門，即ち「実践哲学」の部門に含みこまれるものとなろう．だがこの問いは，「そもそも理論とは何か」という究極の問いに関わるものである以上，哲学の第一部門とされた理論部門の根拠をめぐる問いとして，第一部門と深く関わらざるをえないことになる．第一部門の根拠への問いは，再び第二部門へと送り還されるわけである．哲学にとって，「理論」と「実践」の問題が，その最も根本的な問題のひとつである所以である．

もとより，この両者の密接な関係を否定する者はないであろう．問題は，この関係を問う問い方にある．即ち，「理論」と「実践」の二項をあらかじめ独立に定立しておいて，それから両者の関係を問うという問題設定の仕方は，両者の根底的なつながりを覆い隠してしまう恐れがあるのである．こうした仕方では，両者の交錯する部分がはっきり浮かび上がって来ず，そもそも両者は別個の領域をなすものなのか．それとも或る種の包摂関係にあるのか，といった点が明らかとならないのである．「理論」と「実践」の関係を問う以前に，そもそも「理論」とは何か，「実践」とは何か，が問

われねばならなかったのである．

そこで小論では，次のように問うてみたい．われわれがこの問いを問う以上，即ちこの問題を考える以上，既にわれわれは「思惟」の領野に足を踏み入れているわけである．そしてまた，哲学するということは，「思惟すること」Denken に他ならない．ここで従来のように，この「思惟」は「理論」の領域に属するのか「実践」の領域に属するのか，という二項対立に基づいた問いを問うことは，そもそも「理論」とは何か，「実践」とは何か，という究極の問いが問われていない以上，問いとしての意味をなさない[1]．われわれは更に先へ進まねばならないのである．即ち，「では，この思惟とは何か」と問わねばならないのである．われわれ哲学する者は，既にしてこの思惟の領域に足を踏み入れてしまっている以上，この問いを問いぬくことによって初めて，「理論」とは何か，「実践」とは何か，という問いに答える道が切り開かれうるであろう．

さてここでわれわれの考察の足がかりとなるのは，E・フッサールの現象学である．彼の現象学の，徹底して哲学の方法を問い続け，哲学的反省の究極的根拠を求め続けた歩みの内に，われわれは「思惟とは何か」という問いの答えを探ろうと思う[2]．もちろん，フッサール自身がこの問題に正面切って答えたというわけではない．むしろ彼の思惟の歩みこそが，或いは更に言えば，彼の思惟の歩みの挫折こそが，身をもってこの問題に答える方向を切り開いたと言うべきかもしれない．その究極の問題とは，ヘルトが指摘したように[3]，哲学的反省の究極の根拠としてフッサールが取り出した，«生き生きとした現在» Lebendige Gegenwart をめぐる問題群である．ここにこそ，「思惟とは何か」という問いにとっての究極の鍵が潜んでいるのである．そしてまた，ここにこそ「実践」をめぐる現代の問題状況の最深の根が埋め込まれているのである．従って小論の考察は，専らこの「生き生きとした現在の謎」（ヘルト）をめぐって展開されることになろう．即ち，まず，フッサール自身に即しつつ，「反省」という思惟の営みの構造

を考察し(I)，そこにおける根本的問題点を，ヘルト，G・ブラントらの指摘を参照しつつ明らかにする(II)．その根本的問題こそ，先にも触れた《生き生きとした現在》をめぐる問題群であり，この《生き生きとした現在》と反省という営みとの関係を問うことによって，われわれの課題である「実践」の問題の諸相を浮かび上がらせることを試みる(III)(IV)．そして最後に，この「実践」という契機がフッサール自身の中でどのような姿をとってあらわれるに至るかを考察することをとうして，哲学における「実践」の問題の，ひとつの展開方向を概観的に探っておくことにしたい(V)．

I．反省の構造

「思惟とは何か」を問うことは，まさしく哲学的反省の営みである．そして先にも述べたように，この哲学的反省を徹底して遂行することによってその根本構造を露呈するに至ったのがフッサールの現象学であった．とりわけ彼の後期の時間論において，この問題は，彼の構想した現象学そのものの根底を揺さぶる大きなアポリアとして姿をあらわすに至るのである．即ち，ヘルトによって「生き生きとした現在の謎」と名付けられた問題群である．この問題群は，フッサールがとりわけその晩年に，哲学的反省そのものの成立根拠を問うべく，反省を遂行する究極的に機能する自我についての徹底した反省に取り組んだ過程で，その全貌をあらわしてきたものである．そこでわれわれはまず，フッサールの思索に依りつつ，反省の構造を明らかにすることから始めよう．

反省には，大きく分けて三つの段階(レベル)があるように思われる．その第一の段階とは，自然的態度へとむけられた反省である．われわれは通常の自然的な態度においては，何か或る対象に直線的にむかっており，自分がそのように対象に「まっすぐに」geradehin むかっているというそのことには注意をむけていない．私が自然的態度においては対象に(更には世界に)

没入しており，「自己忘却的」（H. Ⅷ. 88, 89）であるというそのことは，私が反省を行なうことによって初めて知にもたらされるわけである．そして，こうした反省を可能にするものが，自然的態度におけるあらゆる存在者へむかっての直線的態度のエポケー（判断中止）なのであり，この場合の反省は現象学的反省となる[(4)]．この反省作用（これをフッサールは「より高次の段階の知覚」或いは「自己知覚」と呼んでいる．Vgl. H. Ⅷ. 88）において初めて，自然的な自我には隠されていた，対象に没入した自己忘却的在り方が露呈されるのであり，同時に，自然的態度においては暗黙の前提となっていた自然的自我が，こうした態度の主体としてはっきり確認されるに至るのである．「一切の自己反省に先立って直進的意識が反省なしに対象に関係づけられている．ここでは自我はいわば全き匿名性 Anonymität の内にあり，事象だけを有し主観的なものは何一つもっていない．反省によって初めて，その最も根源的形式としては端的な自己知覚によって初めて，自我は自己意識を，自己自身についての知 Kenntnis 時には認識 Erkenntnis をもつ．」（H. Ⅶ. 263）従って反省作用とは，自然的態度において隠されていたもの，匿名的なものを明るみにもたらす働きであるといってよかろう．これを逆の観点から見れば，反省にとって，未だ反省されざるもの，非反省的なものは，その不可欠の契機でもあることになる．というのも，非反省的なものが何らかの仕方で反省に気づかれていなければ，いかにして反省が，その非反省的なものに向かうかが理解できなくなってしまうからである．この点をフッサールは次のように述べている．「自己知覚とは反省（純粋自我の自己反省）であって，本性上，非反省的意識を前提としている．」（H. Ⅳ. 248）しかし，この場合の非反省的意識及びその対象の匿名性は，反省のまなざしの下で明るみにもたらされうる，つまり顕在化されうるものである．

さてわれわれは，更にこの反省作用について反省を行なうことができる（反省の第二の段階（レベル））．これがフッサールのいわゆる「より高次の段階の反

省」(H. Ⅳ. 102) であり，この反省においてまず明らかとなるのは，反省作用を行なう主体である「反省の自我」(H. Ⅷ. 88) の存在である．この場合の自我は，フッサールにおいては超越論的主観性と呼ばれるものであり，この超越論的主観性において，自然的領野の全貌を明らかにすることが目ざされるわけである．この超越論的主観性の領域こそが現象学の本来の領域であり，ここにおいて現象学的志向的分析が展開されることになる．[5] さてこの段階でわれわれの当面の主題にとってまず注目すべき問題は，この超越論的主観性と自然的自我との関係である．即ち，先の第一段階の反省で露呈された自然的態度の主体たる自我と，その（自然的）自我に対して反省のまなざしを向けているところの，この反省の主体たる超越論的自我との関係である．フッサールは次のように述べている．「私は実際，私の現象学的諸研究から次のことを，即ち素朴に存在していた自我としての私が，素朴な閉鎖性という様態における超越論的自我に他ならなかったということを知っている．」(H. Ⅵ. 214) つまり，自然的態度の自我においては隠されたままにとどまっていたが，今やその自然的態度の自我に対して反省を行なう超越論的自我にとっては，その反省された自我（自然的自我）と反省する自我（超越論的自我）とは同一の自我である，というのである．そしてフッサールのこの問題に対する解答は，超越論的自我の「自己客観化」Selbstobjektivation (ebd), Selbstobjektivierung (H. Ⅵ. 275) という考え方である．即ち，現象学的エポケーの主体としての超越論的自我が再び自らを客観化する，つまり内世界化するmundanisierenことによって，自然的態度の自我を自らの内世界的形態として捉え直すというのである．[6] しかし，こうした説明が有効となるためには，そもそも現象学的反省を行なう超越論的主観性とこの反省において反省される自然的自我とが同一の自我であるという先の主張の根拠が吟味されねばならない．というのも，超越論的主観性の自己客観化として再び内世界化された自然的自我と，この超越論的現象学的反省に先立って存在していた自然的

自我とが同一の自我であると言いうるためには，結局のところ，超越論的主観性と，その反省によって初めて捉えられた（その限りでこの反省に先行していた）自然的自我との同一性が既に成立していたのでなければならないからである．しかしこの問題に答えるためには，何よりもまず，反省の構造それ自身がより明確にされねばならない．そこでわれわれは，反省そのものの構造とその究極の根拠を問う「より徹底した反省」へと進むことにしよう（反省の第三の段階(レベル)）．

さて，この「より徹底した反省」即ち反省についての徹底した反省においてまず確認されるのは，現象学的反省を遂行する超越論的主観性の存在と，その反省において反省される自然的自我の存在との二極分裂という事態である．即ち反省には，反省を遂行する自我と，その反省において反省される自我という，二つの自我への「自我分裂」Ichspaltung（H. Ⅷ. 89）がその構造上避けられないということが帰結するのである．そしてこのことは，実は，今われわれの行なっている高次段階の反省即ち現象学的反省についての徹底した反省にも，それが反省である限り同様に妥当せねばならないのである．しかも，反省において露呈されるのはあくまでも反省された自我であって，反省を遂行する自我の方は，常に反省されざるもの，隠されたものにとどまらざるをえないことになる．従って反省には，先に述べたような，反省の対象となるべきものの匿名性[7]と，反省の遂行者の匿名性という二重の匿名性がまとわりついているのである．そして前者の匿名性は，それが反省の対象へと転化することによって顕在性へともたらされうるのに対して，後者のそれは，反省のたびごとにその反省から身を引いてゆく，いわば絶対的な匿名性である．こうしてわれわれは，フッサールが哲学的反省の究極の根拠として明るみに出そうとした究極的に機能する自我こそ，まさに反省の遂行者として，あらゆる反省のまなざしから逃れ去ってゆくものではないのか，という疑問に直面することになる．即ち，究極的に機能する自我の《生き生きとした現在》を，いかにしてわれ

われは捉えうるのか，という問いに直面するのである．そしてこの問いとともにわれわれは，「生き生きとした現在の謎」と呼ばれる問題領野へと導かれてゆくことになる.[8]

II．《生き生きとした現在》の謎

前節でわれわれは，絶対的な匿名性に閉ざされた「究極的に機能する自我」をいかに解明するか，という問いを，その《生き生きとした現在》をいかにして捉えるか，という形でさしあたって呈示しておいた．そこで本節の課題は，この《生き生きとした現在》とは結局のところ何なのか，それはいかなる事態をあらわしているのか，を明らかにすることである．われわれはこの問題に取りくむにあたって，先に一時中断した，反省における自我の同一性の問題から再び始めることにしよう．即ち，反省の遂行者が絶えず反省のまなざしを逃れ去ってゆくものであるとするならば，反省において反省された自我と反省の遂行者たる自我とが同一の自我であるということは，いったいいかにして保証されるのであろうか．――この問いに対するフッサールの考えは以下のとうりである．「根源的なコギトそれ自身と，反省的に把握されたコギトとは同一であり，それは高次段階の反省において間接的に，絶対的に同一のものとして疑いなく把握される.」(H．IV．102)

確かにわれわれは，自己反省を行なう時，それが私の自我についての反省であることを疑いはしない．その限りでは，反省を遂行する自我と反省された自我との同一性は，既に反省にとって暗黙の前提となっているとすら言いうるのである．しかも，反省に対する更なる高次反省によって，反省する自我と反省された自我との同一性を「事実」として確認することができる．まさにそれは「絶対的事実」[9]なのである．しかしそれは，既にして（高次反省において）反省された自我の内部での同一性に転化してしまっているのであって，われわれの課題である，反省を遂行しているところ

の「究極的に機能する自我」の《生き生きとした現在》を捉えていることにはならない．もし高次反省において反省された自我の内部での同一性から，この「究極的に機能する自我」の同一性をも導出するとすれば，それは一種の帰納推理であって，フッサールの求めている「究極的に機能する自我」の《生き生きとした現在》をいわば「現行犯でとりおさえる」[10]ことにはならないのである[11]．それにもかかわらず，われわれはまた，われわれ自らの経験に忠実である限り，フッサールとともに，反省する自我の同一性というこの疑いえない「絶対的事実」を譲ることはできない．そこでわれわれは，ここで問いを立て直さねばならない．即ち，反省する自我と反省される自我のこの同一性の根拠はいったいどこにあるのか．

われわれは，先に反省の構造を問うたとき明らかとなった，反省を遂行する究極的な自我の「絶対的匿名性」から，反省における「自我の同一性」の問題へ，そしてその根拠の問題へと導かれてきた．そしてこの問題こそ実は，反省のもつ「時間性格」を明らかにするものなのである．そもそも反省が捉えることのできるものは，常に「たった今」あったところの体験でありその自我であって，反省を遂行する者の《生き生きとした現在》は，常に流れ去ってゆくものだからである．「反省作用 は，〈たった今〉という様態において非反省的な体験とその自我極を露呈する．」(H. XV. 350) 反省作用とは，非反省的な体験を反省のまなざしの前へと立てる（対象化する）ことによって，その体験を明るみにもたらすのである．この時，非反省的なるものは時間の流れの中で，〈たった今あったもの〉という時間性格を刻印されて登場してくることになる．即ち反省作用とは，「時間化」Zeitigung[12]の流れの中で生起するのである．従って自己反省においては，常に反省のまなざしを逃れてゆく《生き生きとした現在》は，自らを時間化することによって自分自身を反省へともたらすわけである．こうした時間化のことをフッサールは「存在者化」Ontifikation とも呼んでいる．「現在は〈絶対的現実性〉であり，根源的に時間化するものとして，最も本来

的な現実性である．このようなものとしてそれは自己自身を時間様態へと存在者化 ontifizieren しつづける．そしてそれは，根源的に時間化しつつ存在的獲得物として時間的存在をもち，根源的に時間化しつつ同時にこの時間的存在をいつも既に根源的に時間化してしまっている．」(Ms. C17I. S. 42)[13] しかし，こうして時間化され存在者化されたものは，既に反省されたものへと転化してしまっているのであって，《生き生きとした現在》がこうした時間化において捉えられるわけではない．自我が同一の自我として確認されるのは，あくまでも，より高次の反省によって「後から覚認」Nachgewahren されるにすぎないのである．[14]

他方，この《生き生きとした現在》の方は，反省によるこうした時間化を可能にしつつ，常に「流れゆくこと」として，この時間化に先立っていなければならないことになる．《生き生きとした現在》が絶えず「流れゆくこと」によって初めて，時間化が成立するのであるから，それはこの時間化の根拠として，常にそれに先立っていなければならないのである．「機能しつつある極は，その極が根源的に機能している時，決して時間野の内にはないのだ．」(Ms. AV5. S. 3)[15] 従ってわれわれはここで，《生き生きとした現在》の常に「流れゆくこと」Strömen[16]と，この「流れゆくこと」の内で時間流として形成される「流れ」Strom とを区別せねばならない．「われわれは次の二つの事柄を区別する．根源現象的な立ち止まりつつ滞留する〈流れゆくこと〉Strömen と，この〈流れゆくこと〉の内に時間化された〈流れ〉Strom とを．〈流れ〉は，本来の意味では，連続的な時間的継起，即ち〈たった今あったこと〉Soeben-Gewesenheit という時間様態をもつ，自ら流れつつ拡がる延長のことである．」(Ms. BIII9. S. 12)[17] そして，あらゆる時間の根拠としての《生き生きとした現在》即ち「根源的時間」Urzeit は，「厳密にいえばまだ時間とはいえない．むしろ共在形式としての，時間の先行段階にすぎない」(Ms. C7I. S. 17)[18] のである．《生き生きとした現在》のこうした先-時間性が明らかとなってくるにつれて，

この《生き生きとした現在》を生きる「自我」，即ち究極的に機能する「自我」の自我性も大きく変容を蒙らずにはいない．なぜなら，その「自我」が，あらゆる時間性に先立つ根源的な現在の内にあるとするならば，それはもはや通常の意味での自我とは言えず，むしろその根拠としての先-自我とでも呼ばれるべきものだからである．「原初的 urtümlich な現在（立ち止まりつつ生き生きと〈流れゆくこと〉）の構造分析は，われわれを，自我構造とそれを基礎づけている没自我的 ichlos な〈流れること〉という常住的底層へと導く．そしてそれは，一貫して遡って問うことを通して根源的に先-自我的なものへと導き帰すのである．」(H. XV. 598)[19]

こうしてわれわれは，反省を遂行する究極的に機能する自我がその先-自我性へと還元される地点に至ったわけであるが，そうだとすると，反省における自我の同一性の問題はいったいどういう展開をみせることになるだろうか．先にも確認したように，われわれはフッサールとともに，反省における自我の同一性を「絶対的事実」として認めざるをえないのであれば，そしてそれがわれわれの経験に忠実である限り疑いえない「事実」であるならば，この自我の同一性は，先の先-自我性という帰結にも拘わらず，この《生き生きとした現在》の内に，この「原初的現在」の内にその根拠をもっているにちがいないのである．ここからまず明らかとなることは，自我がその同一性を反省による措定作用によって確認しうる以上，その同一性は，反省作用に先立って既にこの原初的現在の内で構成されていなければならないということである．なぜなら，反省はその構造からして，自我の同一性を高次反省によって「後から覚認」しうるにすぎず，反省が確認した時には，既に自我の同一性は確立されているからである．[20] 従って，自我の同一性の根拠ともなるべきものをもあえて自我と呼ぶとすれば（フッサールはそれを「原-自我」Ur-Ich[21] と呼んでいる），その自我は，既に常に同一のものとして「常住なる自我」das ständige Ich であらねばならないことになる．こうした事態をフッサールは次のように明言している．

「常住なる自我は，たえず根源的源泉であり，〈同一化すること〉Identifizieren によって同一なのではなく，根源的なる合一 ureinig Sein として同一なのであり，最も原初的な先-存在において存在しつつある．そこから湧出し，湧出しきたった機能作用 Fungieren は，常住なる〈流れること〉ein ständiges Strömen である．」(Ms. AV5. S. 5)[22] «生き生きとした現在» は，原初的な「流れること」であると同時に，常に同じものにとどまっている「常住的なるもの」でもあらねばならないのである．ここにわれわれは，原初的現在の「止どまりつつ流れる現在」stehend-strömende Gegenwart[23] という，通常の時間意識では考えられない両義的な性格に立ち至ったわけである．

さてしかし，いったいわれわれは，こうした原初的現在を，即ち常に時間化に先立つ「止どまりつつ流れる現在」を，どのようにして知っているというのだろうか．既に明らかになったように，反省は決してこの «生き生きとした現在» を捉えることはできなかった．しかも，高次反省という手段によって帰納的にこの «生き生きとした現在» を推論するとしても，それは決してこの «生き生きとした現在» をその生き生きとした様態 Lebendigkeit において捉えたことにはならないのであった．つまりその限りで，あくまでも «生き生きとした現在» は絶対的な匿名性の内にとどまっているのである．けれども，それにもかかわらずもし，この «生き生きとした現在» が，反省を遂行する者にとってその反省において，完全に未知なるものにとどまるのだとしたら，いったいなぜ反省がこの未知なるものに身をふりむけ，それを自らのものとして確認しうるのかが全く理解できなくなってしまうであろう．従ってこの «生き生きとした現在» は，絶対的な匿名性の内にとどまりつつも，なお同時に，反省にとって何らかの仕方で知られているのでなければならないのである．これをフッサールは次のように述べている．「〈今〉の点において im Jetztpunkt 私は，機能しつつあるものとしての私に触れる sich berühren.」(Ms. AV5. S. 3)[24]「自我-

中心は，記述しがたい仕方で《生き生きとした現在》の到る所に存在する．(Ms. C16I. S. 9)[25]．

《生き生きとした現在》のこうした謎めいた在り方が，ヘルトによって「生き生きとした現在の謎」と名付けられた事態なのである．そしてこの《生き生きとした現在》の発見は，フッサール現象学にとって，その根底を危くする危険を孕むものでもある．なぜなら，すべての存在者を現象学的エポケーを通じて現象へと還元し，この現象へと反省のまなざしを向ける現象学的反省にとって，この《生き生きとした現在》が絶えず反省のまなざしを逃れ去ってしまうものである限り，それは，現象学的反省にとっての限界を指し示すものではないか，という疑いを退けることはできないからである．フッサール自身も或る遺稿の中でこの点をはっきり確認している．「われわれが根源現象的現在という表題の下で，究極的に存在するもの，根源的に存在するものとして要求するものは，われわれにとって，それが〈現象〉であるがゆえに，まさしく究極的なものとはいえないのである．」(Ms. C2I. S. 14)[26] そしてそれにも拘わらず，先述のようにこの原初的現在，《生き生きとした現在》が何らかの仕方で反省にも知られていたのでなければならないとすれば，まさにフッサールは，究極的なものを求めて何らかのかたちで「現象」を超えてゆくことを促されていたのである．[27]

Ⅲ．《生き生きとした現在》の自己超越と「自由」

本節でのわれわれの課題は，前節で示された，「現象」を超えたものとしての究極的な《生き生きとした現在》と反省との関係を解明することである．そしてここにおいて，反省作用のもつすぐれて実践的な性格が明らかにされることになろう．[28]

まずわれわれは，《生き生きとした現在》の根本的な性格の検討から始めよう．第一に，《生き生きとした現在》とは，絶えざる自己超越の運動と

して捉え直すことができる．この《生き生きとした現在》は，反省を可能にする究極の基盤でもある以上，単に反省の目を逃れゆくのではなく，まさに反省を可能にする根拠として絶えず自らをのりこえてゆく運動に他ならないのである．この運動なしには，そもそも反省は生起しえないであろう．第二に，《生き生きとした現在》のこの「生き生きとした」lebendigという性格は，自我が究極的にそれを生きているがゆえに対象化しえない「生」Lebenをあらわしていると言うことができる[29]．「自我は，根源的には生から存在する．（生は，本性上，自我に対して存在するのではなく，それ自身自我なのである．）」(H. Ⅳ. 252，傍点フッサール) 第三に，《生き生きとした現在》のわれわれにとっての「受動性」という性格である．というのも，われわれの反省がそれに気づいた時には，《生き生きとした現在》の自己超越はすでに生起してしまっており，われわれはそれを「後から覚認」しうるにすぎないからである．「受動的とは，たとえ自我が目覚めていて行為する自我であったとしても，自我の行為とは関わりなく流れが生起するということである．流れは，あたかも自我が流れを実現するよう方向づけられているかのように，あたかも自我が行為から流れを実現してくるかのように，自我の行為から生ずるのではない．」(Ms. C17IV. S. 1-2)[30] フッサール自身，こうした《生き生きとした現在》の既に生起してしまっている自己超越性を，「衝動志向性」Trieb-Intentionalität とか，「捉えられない最初の衝撃」Anstoßといった言い方で何とか表現しようと試みている[31][32]．

さて，このような《生き生きとした現在》に反省がそのまなざしをむけるというこの事実は，いったいいかなる事態なのであろうか．反省は何を目ざしているのであろうか．ここでわれわれは次のように考えることができるのではなかろうか．即ち，反省による存在者化（対象化）によって，私の《生き生きとした現在》がいわば間接的に示されることによって，ここに，常に反省の目を逃れゆく《生き生きとした現在》を私の《生き生き

とした現在» として引きうける，或いは取り上げ直す «自由» が確立されるのではないか．——以下，この点を検討してゆくことにしたい．

まず，この «生き生きとした現在» が私のそれであるということの根拠は，反省の側にではなくあくまでも «生き生きとした現在» の内にあらねばならない，という点が再び確認されねばならない．[33] しかし，«生き生きとした現在» の自己超越の運動に身を委ねている限り，それはあくまで匿名的な仕方で私であるにすぎず，そこには何の主体性も確立されえない．ところが反省は，この «生き生きとした現在» の自己超越を，常に後から覚認しうるにすぎないにしても，この自己超越が私の自己超越以外ではありえないことを知ることによって，明確な自己認識に到達することができる．まさにわれわれは，反省によって「目覚める」のである．「主題となった生は，自我として目覚めた生」(Ms. C17IV. S. 7)[34] なのである．そして反省は，この自己認識によって，その反省された自我をまさに自らの自我として引きうけねばならない．なぜなら，反省された自我が反省する自我と同一の自我であることが反省にとって明確に知られた以上，つまり「認識」された以上，反省の主体たる自我の，反省された自我に対する責任が生まれることになるからである．というのも，反省されたその自我が自らの自我であることを知りながら，それと全く無関係でいることは，もはやできないからである．われわれは，反省のこうした自己認識の内に，責任性の意識の根拠を探ることができる．「価値の真正さと目的志向の真実さとの責任は，究極的には認識が負う」(H. Ⅷ. 25) のである．

しかし，この明確な自己認識及び自己責任は，あくまでも反省された自我にまでしか及びえない．従ってわれわれは，既に生起してしまっている «生き生きとした現在» の自己超越の運動を，後から受動的に引きうけることしかできないことになる．即ち，反省による自己認識は，反省の構造からして常に後からの覚認にとどまらざるを得ないのであり，その限りで，あくまでも受動的なものたらざるをえないのである．そこで先の責任性の

意識も，反省された自我を自らの自我として引きうけざるをえないという受動的性格をもつにとどまることになる．

ところが，反省のこうした受動性格に対して，反省の主体（遂行者）は，常に反省を逃れゆく《生き生きとした現在》を，自らの《生き生きとした現在》として，自らに先がけて引きうけんと「意志」することができる．即ち，自ら能動的に自己責任を負わんと「意志」することができるのである．反省の主体（遂行者）による，この能動的自己責任への「意志」Wollen はいかにして可能となるのであろうか．——われわれは，先に行なった「徹底した反省」によって，今や，《生き生きとした現在》において既に自我性の根拠（即ち原-自我）が生きられていたことを知っている．そしてそこから反省の主体は，この《生き生きとした現在》を自らの《生き生きとした現在》として自覚的に引きうけんと「意志」することが「できる」という能力性（Ich-kann）を，即ち「自由」の意識を獲得するのである．「超越論的自我は既に，覚認されていないものを覚認しうる恒常的な能力の内にあり，〈私はできる〉Ich-kann ということをそのつど覚認的に意識しうる能力の内にある．」（Ms. C5. S. 4）[35] 従って，私が《生き生きとした現在》を私のそれとして引きうけんと意志することができる，というこの能力性（即ち「自由」）の根拠の方は，あくまでこの《生き生きとした現在》の内にあるといわねばならないであろう．ところが，反省の主体が，この《生き生きとした現在》を私のものとして引きうけようとする「意志的決断」Willensentschließung（H. VI. 327）は，絶えず反省のまなざしを逃れゆく《生き生きとした現在》にまで及びうるのである．というのも，この意志的決断を遂行するのは他ならぬこの反省の遂行者なのであって，反省された自我が決断を遂行するわけではないからである．「自我の同一性は，持続するものが単に同一なのであるということではない．そうではなくて，遂行者の同一性 Identität des Vollziehers なのである．」（Ms. C10. S. 28）[36] しかしそれはあくまでも「自由」であって，ここから実際に

この「意志」を遂行し，能動的に自己責任を引きうけるかどうかは，一重にこの「意志的決断」にかかっている．反省を逃れゆく《生き生きとした現在》の自己超越の運動に身を委ねる受動的な生も可能だからである．従って反省は，意志に対して，その意志的決断への「自由」に気づかせるという働きをなしうるにすぎないとも言いうるであろう．ここが措定的反省の，さしあたっての限界なのである．(37)

Ⅳ．「人格」の成立と哲学者の自己責任

本節では，反省による「自由」への気づきがもっている意味を検討することから始めよう．前節で明らかになったように，反省によってその「自由」に気づかされた反省の主体は，まさにこの認識に基づいて，自らの《生き生きとした現在》を引きうけんと意志することができるのであった．まさに反省は，自らの限界において意志にその基盤を提供しているのである．しかも反省は，先にも見たように，その存在者化，対象化の働きによって，反省された自我が私の自我に他ならないことを明確に認識している以上，その反省された自我を自らへと引きうけざるをえなかった（受動的責任）．反省は，その根拠を自らの内に有していないがゆえに，受動的なものにとどまっていたのである．しかし反省は，更にこの「引きうけ」を，反省を逃れゆく《生き生きとした現在》に生きる自我にまで及ぼすことを「要請」していると考えることができるのではなかろうか．なぜなら，われわれの「徹底した反省」は，常に反省を逃れゆくこの《生き生きとした現在》が，それにも拘わらず，私が私であることの，即ち自我性の根拠であることを示していたからであり，この《生き生きとした現在》を自らの内に取りこむことによって反省は，その根拠を獲得することになるからである．

もちろん措定的反省はこの《生き生きとした現在》には決して追いつくことができない．しかし，この《生き生きとした現在》が反省の主体の同

一性の根拠であることが反省にとって知られた以上，反省はこの根拠を「自覚的」に生きんとすることによって，その根拠を自ら獲得することを，いわば「要請」しているのである．ここにわれわれは，この《生き生きとした現在》を私の《生き生きとした現在》として引きうけることによって，この《生き生きとした現在》に対してまでも自ら責任を負わんとする意志への「呼びかけ」を，即ち「良心」Gewissen の声を聴くこともできよう．良心の声とは，まさに反省による知 Wissen によって発せられるのである．反省は，自らの根拠を確保するために，意志による引きうけを要請しているのである．そして反省は，この意志によって初めて，反省の主体の確立の運動にはいりこむことになるのであり，同時に，この意志によって生きられた《生き生きとした現在》をも，その主体の確立の運動へと引き入れることが可能となるのである．反省はこうして，自らを，常にそれに先行する《生き生きとした現在》へと投げかけることによって，未来へと開かれることになる．まさに未来とは，フッサールも述べていたように，「自由の地平」(H. XI. 15) に他ならないのである．

しかもわれわれはここで，こうした生の自己超越を不断に自らの生として確立してゆこうとする「意志」においては，そもそも本来的に反省の働きが不可欠の契機をなしているということにも注目せねばならない．なぜなら，この意志によって生きられた《生き生きとした現在》を，自らの生として確立する作業そのものは，まさしく，この意志の後を追いかける反省による自己明示をまたねばならないからである．われわれは，こうした，「意志」Wollen と「反省」の協働にこそ，本来の意味での自我，即ち「人格」の成立を見たいと思う．そして反省は，この意志と協働することによって初めて，自らの生を確立せんとする運動として，「実践」Praxis となるのである．自らの生に対して責任を負わんとする「人格」[38]の活動にこそ，「実践」の名は与えられねばならないのである．しかも，実践が実践たることの究極の根拠はまさにここに，即ち《生き生きとした現在》の，反省

の主体による意志的引きうけにこそ求められねばならない．なぜなら，実践にとっては，その主体の確立が不可欠の契機だからであり，自らの行為に責任を負う主体が確立されてこそ初めて，その行為は，実践の名に値するものとなるからである(能動的自己責任)．

そして，この自己責任の在り方を明らかにするものこそ「反省」に他ならなかったのである．というのも，反省は，その自己明示の働きによって自らの在り方を明らかにし，ここにおいて初めて，いかにあるべきかが問われうるものとなるからである．即ち，自らの主体の確立への「当為」Sollenを呼びかけるものは，反省に他ならないのである．反省はまさしく「当為」の法廷なのである．[39] われわれは前節では，いわば反省の限界を見てきた．しかしここでは反省は，«生き生きとした現在» に対して距離をとるその能力によって，主体の確立への不可欠の足がかりとなるのである．«生き生きとした現在» が，自我の同一性の根拠として，反省による同一化に先立つ合一存在 Ureinigsein であったのに対し，反省は，まさにその，われわれの生に「自我分裂」をひきおこすという特異な能力によって，自己を明示し，人格としての主体の確立を遂行するものとなるのである．[40] そして，哲学的反省とは，こうした実践の究極の在り方を，自らの反省的実践によって明らかにすることによって，あらゆる実践にその究極の基盤を提供するものとなるのである．「具体的生活の世界の中に生きている自我にとっては，存在するものを考察することは一つの態度にすぎない．だが後からなされる哲学的自己反省の立場に立ってこの世界の構造を発見し主題にしようとする限り，この考察的態度こそあらゆる実践的態度の基盤となっているという特徴がそこに見出される．」(EU. 67)[41]

こうして今やわれわれには，反省と実践とは，相対立する二つの項ではありえず，むしろ反省こそ，あらゆる実践にその基盤を提供するものに他ならないということが示された．そして理論とは，まさにこの反省の営みにおいて展開されるいわば反省の身体の如きものであると考えられねばな

らないであろう．従って，理論を反省の生き生きとした営みから切り離してしまった時，それは，反省のもつ根本性格のひとつである自己責任から切り離され，一人歩きを始めてしまうことになる．そしてその時には，もはやその理論は，われわれの理論ではなくなってしまうであろう．即ち，その理論を担うべき主体が不在の，無責任な営みとなってしまうのである．哲学する者にとって理論とは，理性の名の下に究極的な自己責任を負わんとする反省の営みにおいて初めて成立するものに他ならない．フッサール自身も，彼の哲学的思索に関して次のような告白をしている．「認識形成体を基礎づけるにあたって，認識者の一層深い究極的な自己責任の必然性こそ，実に超越論的哲学の運動全体の衝動力だったのである．」(Ms. KIII1. S. 23)[42]

V.「理性の目的論」へ

最後にわれわれは，フッサールに上のような告白をさせたものはいったい何だったのか，彼のいう究極的な自己責任は彼の哲学的営みの内で具体的にどのような形をとってあらわれるに至ったのか，を考察することによってフッサール自身の反省的実践の在り方とその問題点，及び更なる展開の可能性を探る足がかりを得るよう試みてみたい．

まず初めに，小論において先にも問題となった，自然的態度ないしその自我と超越論的主観性との関係を明確にする作業から始めたい[43]．なぜなら，この両者の関係についてのフッサールの一見奇妙な主張も，《生き生きとした現在》と反省との根源的な関係にまで立ち帰ることによって初めて，十分納得のゆくものとなるからである．フッサールは『危機』[44]において，両者の間に見られる一種の循環関係について述べていた．それによると，われわれは超越論的な，即ち現象学的な反省によって初めて，「素朴に存在していた自我としての私が，素朴な閉鎖性という様態における超越論的自我に他ならなかった」(H. VI. 214) ということを知るに至るのである

が，それは一種の「回顧的発見」Rückentdeckung（H. VI. 410）ともいうべきものである．「そこから〔超越論的反省から〕回顧することによって初めて，この自我はまた，おのれが以前には匿名的であったことをも経験する」(ebd.) のである．ところが，この回顧的発見を可能にするものは何か，即ち自我の同一性を究極的に根拠づけているものは何なのか，といった点については，フッサールはここでは何も触れていなかった．そして先にも述べたように，この点が明らかにされない限り，こうした回顧的発見につづいて超越論的主観性の自己客観化による自然的な自我への還帰も（今度は超越論的諸発見によって豊かにされ，もはや単なる素朴性のうちにとどまるものではないが），なぜそれが還帰であるのかが理解されないままに終わってしまうのである[45]．だが，既に《生き生きとした現在》と反省との関係を明らかにしたわれわれは，即ち，超越論的反省によって初めて明らかにされたところの，以前には素朴な匿名性の内にあった自然的自我（反省された自我）と，その反省の主体たる超越論的な自我（反省の遂行者）との同一性の根拠は，絶対的な匿名性の内にある《生き生きとした現在》の内にあるということを明らかにしたわれわれは，この点に関して次のように考えることができる．即ち，反省されたものが反省されたものであるためには，それは既に反省の遂行者によって生きられたものでなければならないのであり，この「生きられている」ということが即ち《生き生きとした現在》の根本性格である以上，反省の遂行者たる超越論的自我は既にこの生をその《生き生きとした現在》において生きていたのである．ここにこそ，自然的自我と超越論的自我との根本的な同一性の根拠は求められねばならない．しかもここにおいて発見されたものは，自然的自我と超越論的自我の根底において生きられているところの「生」Leben なのであって，フッサールの言う「生活世界」Lebenswelt とは，その最も深い意味においては，本来この意味で理解されるべきものであろう．それは，あらゆる世界（諸特殊世界 Sonderwelten）の基盤をなす究極的な層を指

し示す名称であり，むしろ「生世界」とでも訳すべきものなのである.[46] そしてこの「生世界」こそが，われわれがそれを自らに引きうけるという形で，あらゆる実践にその基盤を与えるものなのである.「生世界Lebenswelt は，この生世界の内で目覚めて生きるわれわれにとって，いつも既にそこにありimmer schon da，あらかじめわれわれにとって存在しており，理論的実践であれそれ以外の実践であれ，あらゆる実践にとっての〈基盤〉Boden なのである.」(H. VI. 145)

さてこうした，あらゆる実践にとっての究極的基盤である「生世界」が発見された今となっては，実は超越論的な態度も，即ち哲学的反省を遂行する哲学者の生も，こうした究極的基盤に基礎づけられるべき一つの特殊世界であることになる．たとえそれが，あらゆる特殊世界の究極の基盤を露呈する，いわば特異な（そしてその限りで，他の諸特殊世界に対して特別な位置を占める）世界であるとしても，やはり一つの特殊世界，即ち或る特定の「態度」[47]にはちがいないのである．われわれのあらゆる生活は，究極的な生世界の或る種の態度変更なのであり，この態度変更によって自然科学の理論的世界や日常の生活世界[48]などが構築されるのである．従って，究極的な生世界それ自体は決して，いわば「むき出しで」あらわれることはない．それは《生き生きとした現在》によって生きられている，「見えないもの」の世界だからである.[49] ——では，哲学者の生きる世界は，いったいどのようにして構成されるのであろうか．われわれのとる諸々の態度の内でも自然的な日常生活世界が，その習慣的沈澱の力からして，最も強い力をもっていることは疑いえないが，こうした日常生活世界に対してどのようにして哲学的生とその世界が構成されるのであろうか．もちろん哲学者といえども通常は日常の生活を送っているわけであるから，哲学的生は，いわば二重の態度変更を経て構成されることになる．これをフッサールは，「職業」Beruf という概念への深い洞察を加えることによって説明している.[50]

そもそも或る新しい態度が樹立されるためには，「周期的な，しかも互いに内的に統一されたそれぞれの一時的時間において，繰り返し同一の態度をとり，それらの分断された諸時間を志向的に橋渡しするそうした連続性を通じて，この〔新たな〕態度に特有の新しい関心を，妥当し実現さるべきものとして保持しつづけ」なければならない（H. VI. 327-8）．哲学的な態度もまた，このように自然的，日常的な生活態度によって分断されながらも，それを「志向的に橋渡しする連続性」を通じて確立されねばならない．しかしそのためには，こうした新たな態度を樹立せんとする意志的決断が不可欠のものとなる．絶えずこの意志を新たにすることなしには，この新たな態度は，既に優勢な力をもった自然的，日常的生活態度の下に埋没してしまうであろうからである．「こうした或る無条件的な意志的決断 Willensentschließung という形でのみ態度変更は，以後の全生活に対して習慣的に妥当しつづける或る持続性を獲得しうるのである．」（H. VI. 327）だが哲学者の生の場合，この「意志的決断」はいったい何に基づいてなされるのだろうか．「こうした〔自然的，日常的な〕世界生活を営みつつある者が態度変更を行ない，こうして世界そのものを何らかの仕方で主題化し，世界に対して或る持続的関心を抱くためには，特殊な動機が必要」（ebd.）なのである．この「特殊な動機」をフッサールは，「理性の自律」という理念に求めている．「自律」とはフッサールによれば，「その人格的生の全体を普遍的な自己責任における生の総合的統一にまで形成し，それと相関的に，おのれ自身をも真の自我，自由な自律的自我に形成せんとする意志的決断の理念」（H. VI. 272）である．即ち「理性の自律」とは，理性に従わんとする「自由な意志」の遂行に他ならないのである．彼にとって理性とは，「人格的な活動と習慣の中で生きている存在 Wesen としての人間の特性である．この生は，人格的なものとして絶えず発展をめざす志向性の中での絶えざる生成であり，この生において生成するものは人格そのものである．」（ebd.）「理性とはまさしく，人間としての人間がそ

の内奥から意志するもの，そしてそれだけが人間の心を満たし，〈至福〉selig に至らしめるもの」(H. VI. 275) なのである.[51] そして，この「理性への意志」を支えているものは，われわれの，究極的に機能するものとしての《生き生きとした現在》への考察において明らかとなったように，「自己自身の人間的存在に責任を負うものという人間の究極的自己理解，つまりは，必当然性 Apodiktizität による生をなすべく召命されている存在 Sein als Berufensein という人間の自己理解」(ebd.) に他ならないのである．フッサールは，この「召命されている」という点に，「職業」Beruf の最も本来的な姿を見ているのであり，哲学とはこうした「普遍的職業」Universalberuf (Ms. FI28. S. 334)[52] 以外の何物でもないのである．それは，「人間であること，最も完全な，最も本物の，最も真なる人間であること以外の何物でもない」(ebd.) のであり，「人類を絶対的な理論的洞察に基づく，絶対的な自己責任の能力を付与された，根本的に新たな人間存在 Menschentum に変えることを目ざす実践」(H. VI. 329) に他ならないのである．ここに，「人間存在とは目的論的存在であり当為存在 Seinsollen なのであって，すべての自我的行為や意図の内にこの目的論が支配しているということ」(H. VI. 275-6)，即ち「理性の目的論」[53] という，フッサールの最終的な主張が樹立されるに至るのである．フッサールは，西欧近代の危機に際して，徒に非合理主義へと走ることを拒否し，哲学的思惟を徹底的に遂行することによって，真の意味での「理性主義」Rationalismus を打ち建てんとしたのである．

註

本文中の引用については以下の略号を使用した．(Husserliana 所収のものは略号H.及び巻数を示す)

H. I.　Cartesianische Meditationen und Parisier Vorträge. 1950

H. III.　Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 1950 (Biemel 版を使用した)

H. IV.　Ideen……Zweites Buch. 1952

H. V. Ideen……Drittes Buch. 1952
H. VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. 1954
H. VII. Erste Philosophie (1923/24) Erster Teil. 1956
H. VIII. Erste Philosophie (1923/24) Zweiter Teil. 1959
H. IX. Phänomenologische Psychologie. 1962
H. XI. Analysen zur passiven Synthesis. 1966
H. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil. 1973
H. XVII. Formale und transzendentale Logik. 1974
E. U. Erfahrung und Urteil. 1948 (Claassen Verlag Hamburg)
Ms. Manuskript. (註で引用者を示す)

なお，引用文中の強調は，特にことわりのない限り，引用者によるものである．邦訳のあるものは，それを参照させていただき，そのまま引用させていただいたものもあるが，文体の統一等の理由から，必ずしもそれらに従っていないことをお断わりしておく．また，小論執筆にあたり，次の研究書には教えられるところが多かった．記して感謝の意を表させていただきます．新田義弘『現象学』1978，吉沢伝三郎『生活世界の現象学』1981

---

(1) 例えば，E.W. Orth は，「行為」Handeln 概念の多義性を指摘している．即ち，それは一方では現実者で観察可能な「出来事」Vorgang であり，また他方でそれは，主観的な推進力Impetus，意志，思念，態度決定でもある．しかも行為は，同時に一方でもあれば 他方でもあるのである．「従って 思惟 Denken を行為に単純に対置することはできない．」(S. 11) Vgl. E.W. Orth; Einleitung: Phänomenologie und Praxis. S. 10-11 (in: Phänomenologische Forschungen Bd. 3, 1976)

(2) 反省哲学のこうした自己徹底化の歩みを，西欧近代という大きな歴史的展望の下に包括的に捉えようとする試みに，わが国では以下の貴重な諸研究がある．新田義弘;「主観性とその 根拠について——クザーヌスと現代」(1974)，「自己意識と反省理論——1804年の〈知識学〉に関連して」(1975)，「現代哲学の反省概念について——現象学と哲学的解釈学」(1972)

(3) Vgl. K. Held; Lebendige Gegenwart. 1966 特にその II-D. Die Rätzel der lebendigen Gegenwart (この部分は小川侃氏の訳がある)

(4) フッサールは，こうした現象学的反省の端初を，哲学史的には，既に『純粋理性批判』におけるカントの問題設定，即ち「経験の 可能性の 条件を問う」

という問題設定の内に読みこんでいる．Vgl. I. Kern; Husserl und Kant. 1964 S. 82-

(5) 従って，フッサールが超越論的主観性について語る時には，厳密には彼は既に，現象学的反省についての一種の高次反省を行なっているわけである．しかし，この段階の高次反省と，反省の構造そのものを徹底して問ういわゆる「徹底した反省」とを，われわれは一応区別しておきたい．後註 (8) 参照．

(6) 「そこ〔超越論的生の内にある絶対的主観性〕においては，人間の事実的存在，つまり空間的時間的にあらかじめ与えられてある世界の中でのその事実的存在にもまた，超越論的主観性とその存在とその構成的生の自己客観化という新しい意味が与えられる……」(H. VI. 275) 他に Vgl. H. VI. 190

(7) 小論 p. 120 参照

(8) Vgl. Ms. C3I. S. 3 zitiert nach Held: a. a. O. S. 66 ここでフッサールは，「徹底した還元」を「«生き生きとした現在» への還元」と明言している．

(9) 「絶対的」,「事実」,「絶対者」という表現にこめられた重大な意味については，Vgl. H. XV. 386, 403. 後註 (27) 参照

(10) Vgl. L. Landgrebe; Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte. 1976 (in : Phänomenologie und Praxis) S. 24

(11) けれども，ここで重要な一歩が踏み出されたこともまた見逃してはならない．即ち，こうした高次反省を無限に繰り返すことができる，ということによって，ともかくも «生き生きとした現在» の捉え難さとその特異な在り方が示されたことになるからである．Vgl. H. VI. 457-8

(12) Vgl. H. VI. 171, 175 u. s.w.

(13) zitiert nach G. Brand; Welt, Ich und Zeit. 1955 S. 98

(14) 「反省し，取り戻しながら，私は素朴な知覚作用と自己忘却にある自我とを覚認する．それは本来，後からの覚認 Nachgewahren である．」(H. VIII. 89)

(15) zitiert nach Held; a. a. O. S. 121

(16) ここではさしあたって Strömen を「流れゆくこと」と訳しておいたが，後に «生き生きとした現在» の未来へと開かれた性格が明らかとなるに及んで，それは「流れゆくこと」と同時に「流れきたること」でもあることになる．Vgl. Ms. C2I. S. 21 (zitiert nach Brand; a. a. O. S. 78) 従って普通は Strömen を，両方の意味を含ませて，単に「流れること」と訳しているが，ここでは前後の文脈からその一面を強調して訳しておいた．

(17) zitiert nach Held; a. a. O. S. 116

(18) zitiert nach Held; ebd.「共在形式としての，時間の先行段階」とは，本文の次の引用からもうかがえるように，原初的時間の先-自我的，没-自我的在り方を示すものであろう．即ち，後にも触れるように，反省する自我と反省される自我とへの分裂以前の，両者の合一としての「共在」が，更には相互主観性としての，自我と他我との「共在」の次元が示唆されているのである．他に例えば次のような用例がある．「根源的に生き生きとした〈流れること〉の内には，いかなる重なり合いの継起も〈拡がって〉いない．〈流れること〉Strömen の内には共在の統一 Einheit der Koexistenz が存在するが，それはまさに流れつつ重なり合いながら，流れつつ転化するという様態においてである．」(Ms. C3Ⅲ. S. 24. zitiert nach Brand; a. a. O. S. 76)

(19) 「内在的領分として理解された根源的に流れる現在は，徹頭徹尾，既にいつも非-自我である．」(Ms. C10. S. 23. zitiert nach Brand: a. a. O. S. 100)

(20) 「反省によって知覚的に把握されたものは，単に現在存在しているだけでなく，つまり知覚的視線の内で持続しているだけでなく，この視線がそれに向けられる以前に，すでにあったところのものとして原理的に性格づけられるという独自性をもっている」(H. Ⅲ. 104. 強調フッサール)

(21) 「私はこうして自我の恒常的な自我分裂において，そして更に同一化作用において，私が根源的極，つまり根源的に機能する自我と呼ぶ原-自我 Ur-Ich を見出す．」(Ms. C2I. S. 2-3. zitiert nach Brand: a. a. O. S. 65)

(22) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 70-71

(23) Vgl. H. VI. 171, H. XV. 670 u. s.w. Ms. BIII 9. S. 15「……自我は……〈常住的に〉かつ〈流れつつある〉」

(24) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 70

(25) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 79

(26) zitiert nach Held; a. a. O. S. 113

(27) 先に小論で触れた「絶対的事実」等もまた，実は，反省を超えていながらも反省にとって絶対に疑いえない事実であるという意味で，現象学の限界概念を指し示すものに他ならないのである．

(28) 反省と先反省的なものとの関係を問うにあたって，以下の本文に示されるように反省作用に注目することによって，われわれには「実践」の問題への道が開かれる．他方，先反省的なものの存在性格へと問いを向けることによってわれわれは，ハイデガーや晩年のメルロ=ポンティらが示唆したような「存在論」の領域へと導かれてゆくことになる．後註 (32) 参照．

(29) 「……私が事実的 faktisch にそれを〈生きて〉いるところの，私の《生き生

きとした現在»……」(Ms. KIII 12, S. 34f. zitiert nach Held; a. a. O. S. 147)

(30) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 72

(31) 「われわれは次のような普遍的な衝動志向性を前提することが許されるし，また前提せねばならないのではなかろうか．即ちそれは，立ちどまる時間化としてのあらゆる原初的現在を統一的に形成し，現在から現在へと次のような仕方で駆り立ててゆくのである．つまり，すべての内実が衝動の充実による内実であり，目標へと向けられているという仕方で……」(H. XV. 595)「自我が創造される．〈捉えられない最初の衝撃〉が到来する……」(H. IX. 487)

(32) «生き生きとした現在» のもつこうした根本性格のよって来たる所以に関しては，«生き生きとした現在» の在り方についての十分な考察が必要であり，そこに反省哲学と「存在」の問題との深い関連が示されるはずである．この点に関しては，稿をあらためて論ずる予定である．

(33) 小論 p. 126-127 参照

(34) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 73「目覚めた自我」とはフッサールによれば，「おのれの体験流の内でコギトという特有の形式において連続的に意識を遂行しようとするような自我」(H. III. 79) である．

(35) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 65

(36) zitiert nach Held; a. a. O. S. 118　Vgl. Ms. C10. S. 29「自我はいつも〈今〉であり，また〈今〉でありつづけるのであり，時間化においては，この生き生きとした〈今〉として，またこの〈超時間的な〉今として，あらゆる遂行の自我 das Ich aller Vollzüge なのである．」(zitiert nach Held; a. a. O. S. 117)

(37) この点についてヘルトも「Husserls Rückgang auf das phainomenon」1978 (児島洋訳『思想』652号，p. 259) の中で次のように述べている．「反省的に主題化された遂行者がその自己対象化から身を引くという事実の中に，まさに彼がそれに基づいて自己責任を負いうる性格，つまり自由が示されている．取り戻しえぬ事実性は，或る絶対性のしるしであり，後者は，われわれの有限な自由そのものに他ならない．」

(38) 従ってわれわれの使用する「人格」概念は，フッサールのそれとは些か異なるものである．彼にとって「人格」とは一般に，内世界的 mundan な人間主体を表わす概念であるが*，われわれのいう「人格」は，超越論的次元にその本来的な成立の場をもつものであり，その意味で何程か，カント的意味

での叡知性(スーメノン)という性格を帯びているともいえよう．ただしフッサール自身も例えば『イデーンⅡ』において，人間的人格と理性作用の主体としての人格とをはっきり区別すべきだと主張している点に注目したい**．われわれの解釈は，この方向を《生き生きとした現在》にまで遡って徹底させることによって，両者の関係を明らかにしようとするものなのである．(小論Ⅴ．における自然的自我と超越論的主観性との関係をめぐる考察を参照されたい．)

* 例えば Vgl. H. I. 128- フッサールにとって「人格」とは一般に，身体と心からなる心的-物理的統一体 psychophysische Einheit であり，内世界的主体の規定である．

** Vgl. H. Ⅳ. 269「従ってわれわれは，われわれが自己知覚と他者知覚において把握する統覚的統一としての人間的人格と，理性作用の主体としての人格とを区別せねばならない．……後者においてまなざしは，特殊に精神的なるもの，自由な作用生へと向かうのである．」(強調フッサール) ただしこの限りでは，未だ「理性」の占めるべき位置が明確でない．つまり，内世界的，人間的人格と「理性」との関係が明確にされていないのである．われわれの解釈は，この「理性」の位置を，《生き生きとした現在》へと自らを関わらせてゆく超越論的反省の次元に見ようとするものである．従ってそれは，再びカント的に言えば，「実践理性」に他ならないことになろう．

(39) 小論 p. 133「良心」参照

(40) Vgl. H. Ⅷ. 90-91「能動的な自我の生は，活動的な-行為に-おいて-絶えず-自己を-分裂させること ein Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten 以外の何ものでもない．」 ただし，反省によるこうした自我分裂作用の根拠自体は，再び《生き生きとした現在》にまで遡って求められねばならない．《生き生きとした現在》は，その絶えざる「流れること」によって自らの内に「原-距離」Ur-distanz をも産み出していたのである．Vgl. H. Ⅺ. 398-416 反省は，この原-距離を確立し，明示する働きなのである．

(41) 新田義弘『現象学』1978 p. 93-94 参照

(42) zitiert nach Brand; a. a. O. S. 44

(43) 小論 p. 121- 参照

(44) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. 1954

(45) 小論 p. 121-122 参照

(46) フッサールの Lebenswelt 概念の両義性については既にクレスゲスが指摘し

ているが (Vgl. U. Claesges: Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-Begriff, 1972), この両義性の生ずる所以は，こうしたフッサールの思索の深化にこそ求められるべきであろう．即ち，《生き生きとした現在》に関わる考察の深化に伴って（そしておそらくそれがフッサール自身には，はっきり意識されていなかったが故に），Lebenswelt という名称は，素朴な閉鎖性の内にある自然的自我によって生きられるいわゆる生活世界と，自然的及び超越論的自我の根底において生きられる生世界（即ち《生き生きとした現在》の世界）という二義性の間を揺れ動くことになるのである．

(47) 「態度とは一般的にいって，意志生活の或る様式として習慣的に固定したものを意味し，その場合この様式によって意志生活の意志方向あるいは関心が予描されており，従って意志生活の究極目的とかその文化的営みとかの全様式もまたこの様式によって規定されている．」(H. VI. 326)

(48) 自然的態度で生きられる日常生活世界もまた，様々の習慣性の沈澱によって構成されているのであって（例えばわれわれの日常生活は，自然科学的世界の沈澱物が相当多量に入りこんでいる），決してわれわれの言う本来の意味での「生世界」ではない．この点については，以下の本文参照．

(49) 前註 (28), (32) でも触れたように，われわれの生のこの次元が，「存在」の問題領野への道を開いているのであり，メルロ=ポンティの言う「見えないもの」，ハイデガーの言う「存在」は，この次元から語り出されるのである．

(50) フッサールの「職業」概念については，吉沢伝三郎『生活世界の現象学』1981 にその詳細な解明があり（同書 p. 88-, p. 187- 参照），以下の小論の叙述も同書に負うところが大きい．

(51) しかし，哲学的生への決断の動機に関しては，このフッサールの説明では未だ十分とはいえないであろう．というのも，なぜ，或いはいかにして理性への意志がわれわれにおいて発動されるのか，が示されていないからである．この点に関しても，以下の本文でも触れるように，根源的受動性であるとともに自らを超越してゆく運動でもある《生き生きとした現在》との関わりにまで問いを深めていかねばならないのである．例えばE・フィンクやメルロ=ポンティは，この世界，この存在者を前にしてのわれわれへの「驚き θαυμάζειν の到来」にその根源を見ようとしている．Vgl. E. Fink; Das Problem der Phänomenologie Husserls, 1939; Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, 1933. M. Merleau-Ponty; La phénoménologie de la perception, 1945 (特にその Avant-Propos) もちろんフッサール自身にもこの θαυμάζειν への言及がある．Vgl.

H. VI. 80, 168, 331. この点については本文の最後で述べられる「理性の目的論」という主張とともに，徹底的な考察と吟味が加えられねばならないであろう．現段階ではそれは，未だ一つの主張にとどまっているのである．しかし，小論ではもはやその余裕はない．

(52) zitiert nach A. Roth; Edmund Husserls ethische Untersuchungen 1960, S. 152

(53) Vgl. H. VI. 275-6, 347（無限の理性目標の歴史的目的論），386（現性の普遍的目的論）；H. V. 129（意識の内在的目的論）；H. XVII. 168-9 u. s.w. この「理性の目的論」というフッサールの主張については前註（51）参照．