

超越論的方法の存在論的意義

次 田 憲 和

(1) ハイデッガーのフッサール批判

フッサールが「存在」そのものに対して盲目であり、殊に志向性の担い手である意識という存在者の「存在意味」への問いを等閑視していることをハイデッガーが批判していることは周知のことであろう。しかしながら、フッサールに欠けていたのは、ハイデッガーの念頭にあった限りの特異な意味での「存在」であるに過ぎないことに加え、ハイデッガーが自ら言うところの「存在そのもの」を明らかにしえたとは到底言い難い以上、ハイデッガーの批判は如何せん空虚である。むしろ我々は、反形而上学的傾向の強いフッサール現象学の中においてさえ「存在」「存在論」ないしそれに相当する概念は明に暗に大きな役割を演じていたのであり、さらに言えば、哲学がまさに優れた意味のそれである限りは、そのうちにある種の「存在論的側面」が必然的に含有されてしまうという事実に着目すべきであろう。

もちろん、ハイデッガーは「意識としての絶対的存在」と「意識の中に現われる超越的存在」との「現象学的区別」を知らないわけではないどころか、十二分に熟知していたはずである。実際のところ、『時間概念の歴史への序説』では、フッサールにおいて「存在の問いは立てられている、それどころか回答されてさえいる」⁽¹⁾とまで言われている。ハイデッガーは現象学において立てられる「意識と対象」という異なる存在者の差異についてだけでなく、超越論のエポケーや理念視（イデアティオン）の意図と方法についても十分洞察していたのであり、さらにまた、意識の中で諸實在（物質、身体、動物、心、精神、他者など）が構成される仕方の現象学的分析についても、意識に対して實在一般が相対的で偶然的であるにすぎないという主張についても、それなりの「存在論的意義」を認めている。ただハイデッガーは、「存在そのもの」への問いは言うに

及ばず、「意識の存在様式への問い」が原理的に究明されないままになっている—アイデアの対象性を含む様々の志向的对象を構成する志向作用の存在様式、および、志向性を内実とする意識という特殊な存在者とそれを越えた存在一般との関係についての存在論的探究が不十分である—とするのである。

しかしながら、再度言えば、ハイデッガーの言う「存在」概念が、少なくとも前節で引き合いに出した講義が行われた時点では、依然不分明なものに過ぎないからには、「存在」という概念によって現象学を脱構築しようとする彼の批判的目論見そのものが功を奏しえていないのである。そのうえ、筆者の独断と偏見を織り交ぜて憶測するに、彼の口にする「存在」も「存在論」も、前期の『存在と時間』における現存在分析論から後期の神秘主義的存在論に至るまで、哲学史の中においてはかなり特異のものであって、この特異な視点からフッサールの存在論的盲目性を批判しているに過ぎない。むしろフッサールの哲学の方が、超越論的方法を取り込んでいることによって伝統的存在論から画然と区別されるとはいえ、ハイデッガーと比較すれば、古典的枠組みを継承した正統派の哲学である。もちろん、ハイデッガーに言わせれば、この古典性なり正統性なりが逆にフッサール現象学にまわりつく「悪しき呪縛」であるということになろうが、我々がハイデッガーの（不当な）フッサール批判をそのまま鵜呑みにしてフッサールを理解するとすれば、これこそまさに「劇場のイドラ」であろう。フッサールはハイデッガーが問題とした「死」や「不安」などの実存主義的あるいは人間学的テーマに対する周到な目配りを欠いていたということは確かである。しかしながら、反存在論的哲学と通常見なされる超越論主義の系譜にある現象学が、『イデーン』という中期の主著において、実在的存在者（存在）の様々の類（領域）の区別やそれらの間の基づける階層構造、ならびに超越論的意識におけるそれらの「存在意味」について論究していること、さらに存在者を意味として構成するところの「意識存在」が諸存在者の単なる一層ではなく、「根源」「絶対者」などという独特の「存在論的規定性」を付与されていることを顧慮するだけでも、現象学は単なる「方法」や「方法論」でも「認識論（知識論）」でもなく、紛れもない存在論的哲学であることが難なく了解されるであろう。

ハイデッガーが『存在と時間』で展開している現存在分析は、現象学的方法に則していると言われる。しかも、彼によればそれは単なる現象学的分析ではなく、人間という卓越した存在者の「存在の意味」の分析であり、全き意味での「存在論」への通路を成すものであるとされている。言うまでもなく、ハイデッガーはフッサールの現象学的分

析に潜むある種の「自然主義的傾向」、つまり彼が往々にして「道具」などの文化的（精神的）意味を剥奪され事物化された知覚事物を分析の範例にすることに批判的であって、我々の日常的生において馴染んでいる態度である「人格主義的態度」によって現象学的分析を遂行している。この点はフッサールとハイデッガーの基本的相違の一つとして見なされてよいが、しかし、この相違にも拘らず、「関心」概念が「志向性」の応用形態であり、「意味」を通じて「存在」の解釈が行われることにおいて両者が軌を一にしていることを含め、前期ハイデッガーの哲学的手法が勝れて「現象学的」であることには変わらない。このことが明らかである以上、ハイデッガーの現存在分析が殊更に「存在論」と称されなければならない理由は、彼の特異な哲学構想における現象学的（人間学的）分析の位置価値分析内実を「存在論」という一定の「枠組み」の下に組み入れる—という観点を捨象すれば、かなり希薄であろう。方法論的な観点から言っても分析成果の観点からいっても、両者の相違はもっぱらハイデッガーが終生明らかにしえなかった「存在」という空虚な概念を唱え、おのれの方法と記述的成果を「存在」概念のもとに従属させようとした頑なな形而上学的意図のみに存するとさえ言えるかもしれない。そのうえ、『イデーン』第二巻においては、人格主義的態度に基づいた現象学的分析が、ハイデッガーほど入念ではなくとも、遂行されていることも想起すれば、少なくとも『存在と時間』に関する限り、ハイデッガー哲学はフッサールのそれと一見するより重複する部分が大きいとも言える。

もちろん、こうまで言い切ってしまうのはあまりにも早計であろう。「存在」という概念が終始不明瞭さに付きまといわれているとしても、それはハイデッガーの哲学から消去してしまえるはずのものでは毛頭なく、彼の哲学の中心に常に位置している「主題概念」たることは言うまでもない。重要なことは我々が、別々の哲学体系で別の概念で指示されているものが実は同一の内実のものであることが往々にしてある反面、同一の概念なり理論が異なった哲学的文脈の中では全く異なった意義内実と機能を持つてしまうことに留意して、「存在」ないし「存在論」という概念を理解すべきだということなのである。我々はハイデッガーのフッサール批判に拘泥することをひとまずここで切り上げ、以下においてフッサール現象学の「存在論的性格」を際立たせることを通じて、ハイデッガーの批判に一矢を報いることを試みよう。

（2）『イデーン』におけるエポケーの「存在論的性格」

哲学は何らかの程度において存在論であるかあるいは存在論を含んでしまうのであり、フッサール現象学といえどもこの例外ではない。しかし、従来のフッサール現象学の研究において、この点が強調されてこなかったことの理由の一つが、『イデーン』の全三巻が体系的を成しているという点が洞察されなかったことにある。この著作の第一巻は生前に出版されたにも拘わらず、第二巻と第三巻は遺稿のまま残されたということが、全三巻が連続した体系的連関を成しているという認識が形成される妨げとなったと思われる。エポケーという現象学の基本方法にしても、大抵は第一巻の論述からしか説明されていないことが多い。しかしながら、『イデーン』第一巻とは、全三巻体系のうちの高々一巻を占めるに過ぎないのであるから、現象学的分析の中味たる第二巻以降の叙述を考慮することなしには、エポケーの十全なる理解は不可能であろう。一般的に言って、「方法」にしても「方法論」にしてもそれらによって何が成し遂げられるかについての認識なしではその本質を完全に理解することはできないからである。『イデーン』第二巻には、この著作以後に表立って論じられることになる多くの重要な問題が萌芽的に「領域的存在論」という制約のもとではあるが展開されている。領域的存在論とは、「自然（物質的自然・動物的自然）」と「精神（人格）」という「領域（具体物に属する全体的な最上位の類統一）」（III-37）の本質をなす「総合的真理」を、後述するような超越論的構成の立場から記述したものである。各々の領域、例えば「物質的自然」という範疇には「物質的自然の存在論」が対応し、各々の存在論には経験科学が、例えば「物質的自然の存在論」には「物理学」がそれに基礎づけられたかたちで帰属する。フッサールは『イデーン』より後、領域的存在論の構想を完遂することを放棄したというのは言いすぎであるとしても、それをことさら追及することはなくなるのであるが、自我、時間、相互主観性、受動性、キネステーズ、身体性など、『イデーン』での諸主題は領域的存在論から離れた論脈で頻繁に取り上げられるようになる。『イデーン』という著作は、三巻全体として見れば、単にエポケーや志向性理論について解説した書物ではなく、エポケーによって悪しき伝統的形而上学ないし存在論の依って立つ地盤を「解体」したうえで、それを超越論的方法（超越論的構成理論）のもとで新たに「再構築」することにより基礎づけ、かつ諸々の経験科学を超越論的化されたこの存在論の下位に従属したものとして根拠づけようと目論んだ書物なのである。

さて、以上のように、『イデーン』が全体として「存在論的課題」を背負った書物で

あるとすると、この書物を貫く方法である現象学的エポケーも、単に「超越の対象の存在定立を遮断し括弧に入れること」という良く知られた認識論的意義を持つだけではなく、「世界の存在意味を反省的に問うための態度変更」という存在論的意義を担うものとして、しかも、何よりも第二巻で表立って展開されることになる「領域的存在論を可能にする根本方法」「領域的存在論の可能性の条件」として理解されなければならない。エポケーを通じて伝統的な存在論的概念が超越論化（超越論的に解釈）されることで「現象学的形而上学（現象学的存在論）」が初めて可能となるのである。『イデーン』に先立つ一九〇七年の『現象学の理念』という講義録でも既に「絶対的意味における存在者の学」としての「形而上学」の必要性が説かれ、しかもそこでは同時に「認識批判」とそれを可能にする方法としての「認識論的還元」が形而上学成立の前提条件たることが明言されていることも、このことと並行的に理解されうる（vgl.II- I Vorlesung）。また、ラントグレーベが「現象学的意識分析と形而上学」の中で、「還元は一度遂行されたらその後放って置かれてよいような準備的な方法上の一歩なのではなく、むしろその上にもみ形而上学がこれまでの試みの挫折のあとでもなお可能であるような地盤なのである」と述べるとき言わんとしているのもまさに同じことなのである⁽²⁾。概して『イデーン』第一巻とは第二巻で展開されることになる領域的存在論への「方法論的導入部」という性格を持っているのであり、また、エポケーとその方法論的特質に関する論述のみならず、『イデーン』第一巻の後半部で概説される「ノエシス・ノエマ的基礎理論」と呼ばれるべき一連の論述も存在論的記述の前提条件を成すものと見なされなければならない。「実在的存在者一般の廃棄—還元」と「実在的存在者一般の再確保—構成」という二重の「存在論的手続き」を通じて、存在論を超越論的に変様したかたちで現象学の中に組み込む操作の基幹部分を叙述したのが『イデーン』第一巻であるが、その最後の第一四六節以下では、第二巻で展開されることになる領域的存在論の輪郭が述べられ、ここから現象学的記述は「實在領域の超越論的構成記述」へと進展していくことになるのである。だが、我々は超越論的方法と存在論の関係を確定するまえに、次の節で一旦超越論的視点から離れた角度から、領域的存在論と呼ばれる理論の意義について若干の吟味を施しておこう。

(3) 「領域的存在論」による経験科学の基礎づけについて

フッサールは経験科学（事実学）の基礎に形相的学（本質学）としての存在論（領域的存在論・質料的存在論）が存すると考え⁽³⁾、後者が前者に「アプリアリな総合的法則（原理・公理・規則）」を指定することによってそれを規制し基礎づけることができると考えている。「全ての事実学（経験科学）は本質的な理論的基礎を形相的諸存在論のうちに有する」（III-24）、「自然科学の記述はそれが自然の存在論の法則と調和する場合にのみ妥当しうるとすることは自明であり、いかなる特殊な吟味も要しない。なぜなら、記述されたものはまさにそれ自身妥当な存在論的概念の下にあるからである」（V-91）と述べられているように、経験に依存しないアプリアリな学としての存在論は経験科学が成立しうるために決して欠くことのできない根本制約なのである。領域的存在論における「法則」や「公理」とは、カントの「原則」のように「演繹」されるものではなく、形相的還元という周知の操作を介して、実験、観察、測定などという経験科学的作業—これらは結局「経験的直観」を基礎とする—を経ることなく、「本質直観」と呼ばれる特殊な意味の直観によって直接与えられるものと考えられている。これを可能にするのは、理性による推論でも知性的判断でもなく、「想像力」による「自由変更」であって、これにより個別的事例（事実）から普遍的法則（本質法則）が得られるのである。

本質法則の例はいくらでも列挙することができるのであるが、例えば事物の時間性と延長性についてフッサールは『イデーン』第一巻で、「事物はその理念的な本質においては時間的存在者として時間という必然的『形式』のなかで与えられる」（III-367）、「事物はさらにその理念に即せば延長的存在者である」（III-368）などと述べている⁽⁴⁾。こういった記述は『イデーン』第二巻の領域的存在論で、後述する超越論的構成の立場から、より周到に記述されてゆくはずのものであるが、これらは本質直観によって把握されるアプリアリな総合的法則の一例であると見てよい。この種の法則を前提しないで物理学を始めとする科学は成立不可能であり、経験科学は例外なくアプリアリな規則の体系に基礎づけられて初めて可能になるとされる。もちろん、実験等によって得られる帰納法則も一定の普遍性—「経験的普遍性」—を持ちうるのだが、フッサールによると、それらは本質直観（イデアティオン）ほどの必然性も、したがってまた普遍性も持ちえず、逆に領域的存在論の割り当てる規則に従属するとされる。先出の「事物の時間性の原則」における「事物」とは、言うまでもなく個々の事物ではなく、存在者の種類関係の階層における「最上位の質料的類」として考えられているのだが、例えばこの

原則に関して、フッサールが言わんとすることを敷衍して言えば、「事物というものは総じて時間性という存在形式なしでは考えられえない、しかもそれは単に事実上そうであるというのではなく、我々があらゆる事物のあらゆる在り方の可能性を想像力によってくまなく見極めたとしても、事物とはまさに事物である以上、必ず時間という形式によって存在する、それゆえに、わずかの瞬間でさえ存在しない事物などというもの是一つたりとも考えようがない」となる。

経験科学を規制する理念的法則を我々の想像力が生み出しうるという上記の考えはいかにも素朴な発想のようにも思われるが、我々はこうした理念的法則が持つとされる本質必然性が一体何によって正当化されるのかについて疑念を呈することができる。かつてカントが『純粹理性批判』で提示し、フッサールが範とした「純粹悟性の原則」と比較してみるまでもなく、こうした法則は、意地悪く言えば、我々の素朴な常識を多少普遍化した底のものでしかないようにも思われる。『イデーン』第二巻の記述、例えばその前半部の「自然の存在論」のうちには、「実体性」や「因果性」の原則に相当するものも存するが、これらも我々の日常的経験の基本的枠組みを一般化した以上のものではないのであって、フッサールが『イデーン』で企てる「アプリアリな法則による経験科学一般の基礎づけ」という頗るカント的な理念はその理念が説くほどの秀でた実質は有していない。だが、現象学的記述と言われるものが素朴な常識的直観の延長でしかなく、低次の前科学的段階に止まるものでしかありえないのだとすれば一たとえ高度の自然科学的理論を（言葉の普通の意味で）「発生論的」に根拠づけたと僭称しえたとしても—それは「アプリアリな存在論的原則による経験法則の基礎づけ」という『イデーン』における究極的構想の限界を示唆していると言えるのである。

(4) 超越論的現象学と「存在論」の関係について

フッサールの構想する領域的存在論は第一に以上のような限界を抱え込んでいるのであるが、本節では『イデーン』第三巻第三章の考察を手掛かりにして、領域的存在論的法則の妥当性の検討から、「超越論的方法における存在論の意義」という我々の主問題へと論を進めよう。存在論と現象学の関係とは、他でもない前出の「存在論的諸法則」と「超越論的構成理論」との関係を意味する。フッサールにおいて、存在論とはたとえば形相的還元を遂行しているとしても、「存在論において我々は引用符に入った相関者や

対象のかわりに端的な対象に向けられている顕在的定立を遂行する」(V-88)と言われるように、それそのものとして見れば超越論的エポケーを施される以前の自然的ないし独断的学に他ならない。そして、「構成的現象学とそれに対応する形式的ならびに質料的存在論のこうした諸連関のうちには、存在論による現象学の基礎づけは全く存していない。現象学者が存在論的概念や命題を構成的本質連関のための指標として認識したり、彼がこの概念や命題のうちに、純粹にそれ自身の中にその正当性と妥当性を担う直観的証示のための手引きを見る場合でも、現象学者は存在論的に判断するのではない」(III-379f)。すなわち、フッサールによると、現象学と存在論は密接な連関を保ってはいてもあくまで厳密に区別されねばならないのであって、後者は前者に基礎づけられることによつてのみ存立しうるのである。重要なことは、「存在者についての学、合理的かつ経験的学（これら全てはそれが『構成』の統一に向かうということが示される限り拡大された意味で『存在論』と称されうる）が我々に提供するところのものは『現象学的なものへ解消される』」(V-78)と述べられるように、存在論は現象学へ解消されることによつてその超越論的基礎を得るということである。この引用での「存在者についての合理的学」こそが領域的存在論の別名であるが、それが「合理的」であるのは、再度言えば、それが経験科学的手法を一切取らず、逆に「領域的公理」(III-38)とも呼ばれるアプリアリな総合的法則をそれらに予め指定するからである。現象学と領域的存在論の関係を考える上での核心は、こうしたアプリアリな存在論的法則が超越論的構成理論のうちへといかに変換されて「解消」されるか、換言すれば、「存在論の超越論的解釈」(V-77)と言われる事態をいかに理解するかに掛っている。

それをフッサールの論述を引きつつ解説すれば以下のようになろう。彼は「存在論の公理として機能するのと同一の諸命題があらゆる根本概念ないしはその直観的に把握可能な事象の本質を伴った現象学そのものの中に組み込まれる」(V-80)とも述べているが、「同一の命題」とはいつても、現象学的記述はもちろん存在論的概念や命題をそのままに受容するのではなく、前段落の引用にあるように、あくまで「手引き」ないし「指標」として利用するに過ぎない。「事物意識の現象学においては、事物が総じていかにあり、実際にそうしたものとしての事物に何が帰属するかが問題なのではなく、事物についての意識がいかなる性状なのか、いかなる種類の事物意識が区別されうるか、いかなる仕方でいかなる相関関係によつて事物はそうしたものとして意識に即して呈示され告知されるのか、問題なのである」(V-84)。つまり、現象学では単なる存在者

の本質や本質法則が問題なのではなく、ノエシスの相関項としてのノエマ的対象性の構成過程を規制するアプリアリな法則連関が問題なのであって、周知の括弧入れという操作は存在論的法則についても遂行されているのである。一例を挙げて説明すれば、現象学の構成理論では「空間形態」そのものの特徴が記述されるわけではなく、空間形態が我々の直観にどのような仕方与えられ、それがいかなる筋道を経て誰にとっても同様に実在するはずのものと見なされるような「客観性（自体性）」を得ていくかについての必然的な筋道を記述する。そして、こうした現象学的記述を、例えば「物質的自然の構成」という表題の下で、個々の空間形態—例えば今私の目の前に見えているこの机—ではなく空間形態一般について遂行しているとき、超越論的構成記述が既に同時に領域的存在論の論述となってしまうのである。フッサールは存在論と現象学を一応区別し前者の素朴性と後者の優位性を強調しているため、あたかも現象学と存在論という別々の二理論が並存しているかのような印象を受けるが、しかし、存在論が超越論的構成理論とは別に予め提示されたあとに、後者のうちに前者が組み込まれるという操作が行われるというわけではなく、少なくとも『イデー』第二巻では、現象学が領域的存在論を初めから包括したかたちで構成記述が遂行されていると言える。すなわち、両者はノエシス・ノエマ連関として初めから不可分に一体化してしまっているのであって、その成果が他ならぬ『イデー』第二巻の領域的存在論と呼ばれる一連の記述群なのである。エポケーによって実在的存在者およびそれに関する存在論的概念や命題も完全に廃棄されたかのように見えながら、実際のところ独特の変様を受け現象学のうちにその部分系（下位体系）として再び取り込まれているのであり、それゆえに「現象学は非現象学的なものを『括弧入れ』というかたちにおいて包含するように、場合によってはまた現象学的考察を越え出ると言われることも含む。しかし、全ての正当化は意味と可能な妥当性に関して現象学のうちに属し、したがって当該種類の超過の正当化も現象学のうちに属する」（V-89）と言われることになるのである。現象学が超越論哲学の系譜に位置するものである以上容易に予想されることであろうが、要するに、領域的存在論とは形而上学的存在者を無批判に定立する独断的存在論ではなく、「超越論的方法により再編された存在論」、すなわち超越論的現象学によって基礎づけられたその下位分枝としての存在論であって、諸領域の本質をなすアプリアリな総合的真理の構成論的記述群としての存在論なのである。

以上ように説明してしまえば、事は至極簡単のように見えるが、領域的存在論の法則

が一体どれだけあり、相互にどのような連関を有しどのような体系を成すのかということが決して一義的に明確でないのみならず、それが超越論構成の観点から記述されるとき独断的存在論と比してどのような差異が生ずるのかについて、上で述べたような総論から更に突っ込んで、各々の構成段階において具体的に十分に正当化された回答を与えることは極めて困難である。『イデーン』における「実在一般の超越論的構成の存在論的記述」という試みは、執筆当初予想していたよりも遥かに複雑に錯綜しているために一筋縄ではいかず、場合によっては、循環や矛盾をも内蔵してしまうことが次第に明らかになってきたことが、『イデーン』第二巻がフッサールの生前出版されなかったことの一因ではないかと思われる。この著作では、実在的存在者である物質・身体・心・精神はそれぞれ、最下位層に物質が位置し、身体と心が中間層を成し、最上位層には精神が位置するヒエラルキーを形成するものと考えられているが、こういった例を初めとする諸々の伝統的枠組みを前提しつつ存在論（形而上学）を超越論的方法によって再構築するという『イデーン』全体を貫く企ての限界とアポリアが領域的存在論の記述の過程で次第に露呈されてきたのではなかろうか⁽⁴⁾。とりわけ、「キネステーゼ」と密接な連関を有する「身体」の構成論や「時間」の問題、後の「発生論」において主題化される「受動性」の次元での構成問題、そして「他者構成」の記述的分析のためには、ノエシス・ノエマ的な志向性理論はあまりにも単純過ぎるのである。構成記述が記述対象を自らのうちに取り込むことによって可能となるものである限り、領域的存在論における構成記述はその対象としての実在世界そのものが有する途方もない複雑さをも同時に必然的に取り込まなければならないのである。

(5) 超越論的方法の「存在論的意義」

これまで論じてきたように、ハイデッガーの「存在」概念が空虚で不分明な概念であることに加え、フッサール自身が超越論的方法を駆使することによって、ハイデッガーよりも恐らく正統な「存在論」を一たとえそれが多くの欠陥を蔵しているとしても一構築しているという論点は、ハイデッガーのフッサール批判に対する多少なりとも有効な抗弁として提起されうるのであろう。だが、実は超越論的現象学においてその一分枝として構想されている領域的ないし形式的存在論が「存在論」と言われるばかりではない。

ハイデッガーの基礎的存在論は存在一般の意味を究明するための糸口とされていたの

に対し、フッサールではまず『イデーン』第一巻において、現象学の方法論およびその基礎理論が概説されたあと、そこからいわば[・]_・[・]下降して、第二巻において超越論的方法による存在論的記述が本格的に開始される⁽⁶⁾。フッサールでは「存在論」と名付けられる理論の地位がハイデッガーの場合とは異なるとはいえ、例えば「全ての学問は存在者を認識しそれについて真なる言明をなすために[・]_・[・]存在者 (Seiendes) に向かう」(V-83)とも言われるごとく、超越論的意識(純粋意識)はそれによって構成される志向的客観と同じく「存在」「存在者」あるいは「存在領域」であることに変わりはない。『イデーン』第一巻の「ノエシス・ノエマ構造」についての論述では、実在的対象を構成するノエシスは「存在定立」の作用であって、これに対応してノエマには種々の「存在性格」「存在様相」が付与されるとされている。また、領域的存在論の対象領域である実在を構成する「意識存在 (Bewußtsein)」は「メタ実在的存在」、あるいは多少回りくどい言い方ではあるが、「メタ存在論的存在」とでも名付けうるものであって、実際フッサールは超越論的意識の領域を「[・]_・[・]存在一般の根源範疇 (根源領域)」(III-174)とも呼んでいる。ハイデッガーに倣って言えば、どんな理論を構築しようが、どのような対象を定立しようが、我々は常に既に「存在了解」のうちで動いているのであり、(最も広い意味において)「存在」するものとしてでなければ、いかなるものも思考されえず認識されえないはずである。フッサールにおいては、ハイデッガーの言うような「存在論的差異」は特に主題化されてはいないものの、「超越的存在」としての[・]_・[・]実在と「超越論的存在」と呼ばれる意識存在との区別をフッサールは「[・]_・[・]存在区別 (Seinsunterscheidung)」と言い換え、それを「全ての存在区別の中で最も根本的な区別」としていることは、ハイデッガーの批判にも拘らず、改めて評価するに値する(III-174)。現象学はそれ自体は確かに、全ての存在論を下位理論として構成的に自己の内に含みなおかつそれを越える「メタ存在論(存在論のメタ理論)」であるという意味で、(通常の)存在論ではないが、しかし、このメタ存在論自身も[・]_・[・]拡張された高次の意味でならばやはり「存在論」と称されて然るべきなのである。たとえフッサールがハイデッガーの満足するようなかたちで「存在の意味」なるものを主題的に探究していなくとも、現象学[・]_・[・]そのものが既に「存在論」なのであって、「意識[・]_・[・]存在における対象[・]_・[・]存在の記述理論」としての超越論的方法[・]_・[・]そのものがその本質からして「存在論的意義」を担って[・]_・[・]しまっているのである。超越論的現象学[・]_・[・]それ自身の存在論的性格を幾分裏付けるものとして、晩年の『デカルト的省察』で「究極の[・]_・[・]存在認識 (letzte Seinserkenntnis)」が「形而上学的認識」と名付けら

れたうえで (I-166)、以下のような言い方がされていることが引き合いに出されうであろう⁽⁷⁾。

「体系的に完全に展開された超越論的現象学は当然真実かつ真正な普遍的[・]存在[・]論である。それは単に空虚な形式的存在論であるだけではなく、同時にすべての領域的な存在可能性をそれらに属する相関関係に応じておのれのうちに包括する存在[・]論なのである」 (I-181)

註

「フッサール全集 (Husserliana Edmund Husserl Gesammelte Werke, Haag: Martinus Nijhoff.)」からの引用は巻数とページ数を括弧の中に示す。鍵括弧は指示してある箇所を除いて必ずしも引用を表すものではない。引用文中の傍点は筆者によるものであるが、引用文には論の都合により原文を若干変えてある箇所、隔字体や斜字体など原文の忠実な模写でないところがある。

(1) Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd.20, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1979, p.155. この論文は『存在と時間』が公刊される以前、マールブルグにおける1925年夏学期の講義に基づいたものであり、内容的には『存在と時間』と重複する部分が多い。この講義に先立つ1913年に『イデーン』は第一巻のみが『哲学および現象学的探究のための年報』において発表されており、ハイデッガーはそれを『時間概念の歴史への序説』のなかでも多く引用している。

(2) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie—Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung* 一, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, p.76.

(3) 領域的存在論は「質料的存在論」とも呼ばれるが、これには対象性一般に関わるアプリアリな「分析的真理」の学たる「形式的存在論」が対立している (vgl. III-§ 10)。領域的存在論は超越論的現象学によって基礎づけられるばかりか、形式的存在論 (数学・論理学など) にも制約されているが、形式的存在論は『イデーン』の主要テーマではない。

(4) 『イデーン』第一巻の第六節で、「全ての物質的事物は延長している」という命題は、物質的事物の本質に基づく、無制約的な普遍妥当性を持つ形相的命題だが、これに対して「全ての物体は重い」という命題は「自然[・]の[・]うち[・]における[・]全ての[・]物体[・]は[・]重い[・]」ということであり、空間時間的現存在の定立を伴っているがゆえに無制約的な本質普遍性を持たない「自然法則」とされている (III-20)。両命題の差異に関するこれ以上の説明は該当箇所ではなされていないが、前者が本質直観 (イデアティオン) によって得られるアプリアリな命題であるに対し、後者は経験科学に

よって得られる帰納法則に過ぎない。

(5) 『イデーン』の体系構想における「存在論（形而上学）の超越論的基礎づけ」という目論見には、認識論と存在論の関係に関する諸議論と同じく、興味深い多くの問題が見出される。また、シュッツの報告によると、フッサールが『イデーン』第二巻を公刊しなかった理由はそれを著した時点で相互主観性の問題に対して十分な解決を見出していなかったことにあるとされるが（vgl. Alfred Schutz, *Studien zur phänomenologischen Philosophie, Gesammelte Aufsätze* II, hrsg. von Ilse Schütz, Einleitung und Übersetzung aus dem amerikanischen von Alexander von Baeyer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, p.49.）、私見によれば『イデーン』第二巻は相互主観性の問題以外にも多くの原理的困難を抱えていると考えられる（拙論「自然主義的存在論の隘路—フッサールの「領域的存在論」における「超越論的構成」の「自己関係的構造」—」『近世哲学研究』第四号、京大・西洋近世哲学史懇話会、1997年、p.78～98、参照）。

(6) 周知のように、フッサールは後年『イデーン』第一巻の還元論を「デカルト的道」として批判し、これに代わる別の方途を種々の論文で提起している。例えば、一九二三年の「実証的存在論と実証的第一哲学を通して絶対的かつ普遍的存在論としての超越論的現象学へと至る道」（Ⅷ 219～228）では、超越論的現象学（純粹現象学）から存在論へと下降した『イデーン』の体系とはエポケーの位置付けが異なり、表題からも了解されるように、存在論から現象学へといわば上昇してゆく仕組みになっている。

(7) 『省察』では「超越論的形而上学」という用例さえ見受けられる（I-171）。

〔大阪芸術大学非常勤講師〕

Die ontologische Bedeutung der ‚transzendentalen Methode‘

Norikazu TSUGITA

Es ist allgemein bekannt, daß Heidegger, der vieles von Husserl lernte, dennoch seine Blindheit für das ‚Sein‘ selbst kritisiert. Woran es aber Husserlscher Philosophie fehlt, das ist nur das Sein im sehr besonderen Sinne, in dem Heidegger es immer gebraucht hat. Ich möchte hier vielmehr betonen, daß Husserls „Ideen“ im ganzen in Wahrheit nichts andere als ontologische Bücher sind, weil es sich dort um die Konstruktion der neuen Ontologie durch die transzendente Methode handelt. Daraus muss die transzendente ‚Epoche‘ in der Phänomenologie Husserls auch als methodische Bedingung der regionalen Ontologie betrachtet werden. Die transzendente Phänomenologie wird, soweit sie die bewußtseinsmäßigen Seinssinne der realen Seienden—Materie, Leib, Seele, Geist u.s.w.—beschreibt, auch *Metatheorie* der Ontologie d.i. *Meta*ontologie heißen sollen.