

生活世界と実践論的転回

—ハイデガーと社会的実践理論 (2)

福 士 正 博

IV 生活世界と現象学的還元

すでに述べたように、生活世界は、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機』と略称、1936年）、『経験と判断』（1938年）など、フッサールの晩年の著作の中で本格的に論じられるようになった現象学の課題であった。このことは、この概念が、フッサール現象学の様々な試みの最終的帰結であったという点で、彼にとって、そしてまた現代哲学にとっても、特別の意味を有している。その際注意しておくべきことは、生活世界概念が、フッサール現象学の核心と言ってもよい現象学的還元の変遷を受け、フッサールの生涯の最終局面において現われ、その意味で、この概念の意義とそれに対する批判は、フッサール現象学の評価と大きく関わっていることである。生活世界は、フッサール中期の『イデーニ I』（1913年）で本格的に展開されるようになった現象学的還元の持つ欠陥を自ら反省する必要に迫られ、超越論的還元として精緻化されることで登場してきた概念である。そのため、中期の時期において、フッサールは、生活世界という概念を具体的な形で分析していない。したがって、本稿のように社会的実践理論を生活世界論として再構成しようとする場合でも、『論理学研究』から『イデーニ I』、『イデーニ II』を経て、晩年に本格的に論じられるようになったフッサールの生活世界に関わる議論の本質的な部分を現象学的還元の概念とともに正確につかまえ、その問題点を整理することで、批判の論点を明確にしておくことが必要となる。そうでなければ、フッサールの生活世界のなかに、リアリティを持ったいきいきとした姿を感じ取ることができないという実感に対する回答も引き出すことができなくなってしまう。とくに、社会的実践理論を生活世界論として再構成しようとする場合、晩年におけるフッサール現象学の生活世界論を、同じ現象学の立場に立つメルロ＝ポンティ（『知覚の現象学』）やハイデガー（解釈学的現象学）がどのように批判しようとしていたのかを正確に見ておく必要がある。

(1) 現象学的還元と超越論的還元

フッサールが生活世界という世界の問題に関心を寄せるようになったのは、世界の概念と現象学的還元との関係が視野に入ってきた1920年代中葉である。フッサールの中で、自然

的態度から超越論的態度への態度変更にもなって主題化される世界概念と、経験（とくに知覚経験）の分析において地平現象として発見される世界の世界概念が還元理論において収斂することで、両方の世界概念が現象学の根本的性格を規定するように変化してきた（新田1992, 110頁）。それでは、この収斂において、生活世界は、フッサールの眼にどのように映っていたのだろうか。

この問いで大事なことは、純粹主観によって検証される生活世界が客観的実在ではなく、学的体験、すなわち物理学や幾何学に代表される実証的客観的科学の実証性を確かめるための方法論として想定されていたことである。生活世界はあくまで人々が意識の中で生み出した「主観的な形成体」でしかない。フッサールは、この概念を、実証的科学的世界の客観性を検証する方向として設定した上で、更にその先に、世界の意味と実在妥当性を問う方法論と考えていた。自然的態度について判断中止（エポケー）を行いつつ、同時に現象学的還元を超越論的還元にもまで進める必要を感じたのは、還元意識に基づいて生活世界という新たな世界地平を開拓しなければ超越論的還元の意義も明らかにならないという、ふたたび自らのところにはね返ってくる逆説をフッサール自身強く感じ取っていたからである。したがって確かめられなければならないのは、現象学的（＝超越論的）還元という方法論の正当性根拠と、この方法によって仮想された生活世界の信憑性にある。フッサールは『危機』第53節で、この正当性根拠を明らかにする場合、次のような困難な問題があることを指摘している。

「あらゆる客観性、すなわちおよそ存在するあらゆるものがそこに解消される普遍的相互主観性が人間性以外の何ものでもないことは明らかであるし、この人間性は疑いもなく、それ自体世界の部分的要素である。世界の部分的要素である人間的主観性が、いかにして全世界を構成することになるのか。すなわち、みずからの志向的生成体として全世界を構成することになるのか。世界は、志向的に能作しつつある主観性の普遍的結合の、すでに生成し終え、またたえず生成しつつある生成体なのであるが、その際、相互に能作しつつある主観そのものが、単に全体的能作の部分的生成体であってよいものであろうか」（フッサール昭和49, 257頁）。

世界は人間の主観的かつ志向的能作によって構成されている。しかしその主観性自体が世界の部分的要素にすぎないのであれば、我々自身が構成される対象になるのではないか。総じて、世界の構成を我々はどのようにとらえればよいのか。判断中止は、判断を遮断してはならないものまで遮断してしまっているのではないか。現象学はこの「疑わしい謎」を理解可能なものに変える学的主題に答えるものでなければならない。「世界の現れ方を主観的につかまえる」こと、すなわち世界を超越論的現象として理解するにしても、そこに至るためには、その前に（或いはそれとともに）、この問題に答えていなければならないはずである。フッサールはこの点について更に次のように述べている。

「哲学者にとっては、「客観としての世界の中の主観性」であると同時に、「世界に対する

主観』であるという相互関係のうちにこそ、それがいかにして可能かということを理解すべき必然的な理論的問題が存しているのである。判断中止は、世界とともに属している主観-客観の相関を超えた態度をわれわれに与え、それとともに、超越論的な主観-客観の相関へ向かう態度を与えることによって、われわれを、自己省察によって次のような認識に達するようみちびくのである。すなわち、われわれに対してある世界はそのあり方と存在からいつてわれわれの世界であり、まったくわれわれの志向的生からその存在意味を汲みとっているのであり、しかも証示しうる諸能作のアプリオリな類型というかたちで汲みとっているのだ、という認識である」(同、258～259頁)。

この引用文の要点をまとめてみよう。

- ① 問題の所在は、世界の中にある主観性が世界に向かう主観性でもあるという相互関係＝背理を解くことにある。
- ② この問題は、世界とともに属している主観-客観の相関関係を、超越論的な主観-客観の相関関係へと変えることによって解決することができる。超越とは、主観の外にある客観を主観のうちに取り入れるということである。
- ③ そのことによって、われわれと対峙していた世界はわれわれの志向的生に合ったわれわれの世界となる。

フッサールにとってこの問題を解く鍵は、世界の中にある主観性が同時に世界に向かう主観性でもあるという相互関係の理解にある。世界は意識によって構成され、そのことで意味を持つようになる。世界地平と世界意識の相続関係の問題と言ってもよい。それでは、世界を主観の中から一旦排除しつつ、その前提に抵触することなく、生活世界という新たな世界地平を切り開くことはどのようにして可能になるのか。

フッサールはこのアポリアに、自我から一旦離れ、他者の存在(他我)をもって答えようとした。フッサールにとって、この背理を矛盾なく解く鍵は、世界の中にある主観すなわち自我の中に、世界に向かうその先にある他者の主観、すなわち他我を取り入れ、超越論的相互共同主観性としての可能性を探ることにある。現象学の本質は、事象の意味と存在妥当性の確信条件を究極のところでも明らかにすることにある。したがって、意識が世界を規定するという場合でも、論証すべきはこの確信(超越)の充足条件を、どのように、どこまで導き出しているかという点にある。この点でフッサールが導き出そうとしたのは、世界の实在を前提にした上で、その实在根拠を他我の経験を借り受けることで答えようとする自我意識の内部構造であった。自我という意識を他我との関係で相対化し、超越論相互主観性を導き出す中で、自分の意識と他者の意識を重ね合わせ、それを自我のものとして引き出すという、ある種のバイパスを通過することで、世界の实在根拠の確信に至るというものである。私の確信は、他者の確信によって根拠づけられる。現象学的還元によって純粹意識を発見し、それに沈潜するという場合でも、自我だけで世界の存在妥当を確信するまでにはいたらない。

これだけでは、フッサールが初期から中期にかけて追究していた現象学的-心理学的還元方法と何ら変わりはない。意識と世界の位置が根本的に変化するには、世界の見え方に変化がなければならない。そのためには、存在妥当とは私にとっての妥当性であると同時に、他者の妥当性でもなければ、普遍的価値を獲得することができない。フッサールはこの妥当性感覚を、超越論的相互共同主観性として自我に引き寄せることで、世界が他者ととともに客観的に存在することの妥当性根拠としていた。自我とは「ひとりぼっちの」意識ではなく、「われわれの」意識となっていなければならない。超越論的還元の次元において、自我は独我であってはならないのである。

このような自我と他我、そして世界との脈絡について飯野由美子は次のように述べている。「他者に関するフッサールの問題設定の独自性は、それを他者という「超越」の意味の問題として捉えたことにあり、しかもそれが、もうひとつの「超越」、すなわち客観的世界という「超越」の意味の問題と独特の仕方で絡み合っている点にある」（飯野 2000, 145 頁）。フッサール現象学の独自性はこのように、他我の構成を客観的世界の構成と結びつけたことにある。客観的世界は他者が見ている世界が間接的に自我に現前することで現れてくる。そうすることによってわたしの世界はわれわれの世界となる。この場合注意しておかなければならないのは、他者が経験対象となっているというより、それを「バイパスとして」通過することによって世界が主題化されていること、客観的世界はそうすることで、わたしと他者との共同主観性によって構成されていると見なされていることである。このような関係が成立するのは、世界が、異なる視点からではあるが、私ばかりでなく、他者によっても見られている同じ世界であると認識されているからである。私はその場合、他者と同じように、複数主観性のうちのひとりにすぎなくなっている。

(2) フッサールの現象学的還元と生活世界

しかし、世界の存在を自我と他我との超越論的相互主観性によって確証することができたとしても、その世界が人々の主観から生み出されたものであることに何ら変わりはない。森脇が指摘するように、現象学的還元によって世界は〈世界という意味〉に転化するだけで、観念論に陥ってしまっているのではないか（森脇 2000, 7 頁）。他我も、私の意識と他者の意識が区別されず、あたかも他者了解に問題がないかのように自我と一体化されているだけである。生活世界もそのような難点を抱えながら生み出されているのならば、現象学的還元の中でこの世界がどのような過程を経て登場してくるのかを正確につかまえておかなければならなくなる。問題の核心は、生活世界が「生きられた世界」である以上、人々が営む「生」と客観的に実在する世界との関係を、フッサール現象学によって引き出された「純粹」意識がどのような構図として描こうとしていたのか、そしてそこにおいて生活世界はどのように位置づけられているのかということにある。

『危機』や『経験と判断』など、フッサールが晩年に現象学的還元を超越論的還元に移転させる必要性を感じたのは、『イデーニ I』で取り上げられた「自然的態度による一般の定立」の意義そのものを疑うこと、一般の定立によって措定された世界の中に生活世界も含まれている以上、生活世界を客観的な世界（学問的科学的的世界）の明証性の根拠として明らかにすることにとどまらず、それが普遍的構造を持つことを、主観の領域からはずれないという前提において検証することである。還元とは、「主観性と世界の相関関係を主題化すること」である。この主題を掘り下げるために必要とされたのが、自然的態度の妥当性を括弧に入れる判断中止である。判断中止が求められたのは、「実在を否定し、疑い、無視し、放棄し、研究から排除するためではなく、単に実在に対するある一定の独断的態度を遮断あるいは中立化するため、すなわち現象学的に与えられたもの—現出するがままの対象—に一層詳しく直接的に焦点を当てることができるため」である（フッサール 1979a, 140 頁）。実在の真の意味を明らかにするために、だからこそあえて実在に対する態度をいったん括弧に入れるという方法的手続きをとることである。

しかし現象学的還元がこのような方法論的構造を持っている以上、生活世界という実在の本質に迫るには、判断を中止され、意識の中から一度は排除した世界をあらためて主題化しなければならなくなる。それも、純粹主観という超越論的主観性のもとで検証することである。現象学的還元によって浮かび上がってきた具体的に実在するものとして受け止められた生活世界は、純粹主観が想定する理念型としての世界地平でありえるのだろうか。

現象学的還元についてまず確認しておくべきことは、現象学的判断中止が、「自立的な主観性の絶対領域」、すなわち超越論的主観を引き出すための「方法的操作」であることについてである。すでに述べたように、判断中止とは、意識と対象との相関的結びつきを考察するために、意識が対象と素朴に関わる「自然的態度」を遮断し、それを根本的に変更する方法論上の操作である。この操作を通じて、現象学に固有な新たな存在領域として純粹意識が開示される。この方法は、還元によって生活世界がどのように導き出されたのかという問題群と重なっている。フッサールは、『イデーニ I』において、判断中止を行った後に現象学的残余として残されたものは何なのかという問いを立て、「あくまで残り続けるものは、というよりはむしろこのエポケーによって全く初めて開示されるのは、絶対的な存在領域、すなわち、絶対的もしくは「超越論的」主観性という絶対的な存在領域なのである」と答えている（フッサール 1979a, 148～49 頁）。フッサールの現象学的還元の核心はこのように、現象学的残余としての純粹意識、すなわち超越論的意識を引き出すことにある。

フッサールは、『イデーニ I』第1章において、世界の成員である私が意識する環境世界とはどのようなものなのかについて、おおよそ次のように述べている。

私は、「私が自分をそのうちに見出しかつまた同時に私の環境世界でもある」世界において、「コギトという根本形式において」生きている。その場合、思惟する志向的存在として

の「私は、その現実を、それが私に対しておのれを与えてくる通りに、実際また現にそこに存在するものとして、受け取っている」。すなわち、その根本形式においては、「自然的態度のなす一般的定立には何らの変更も及ぼすことがない」。「自然的態度のなす一般的定立」とは、人々を取り巻く環境世界を、所与のものとして受け止める、発生論的現象学が言う受動的原信念である。世界はこのように、そのままの姿で、「私にとって、端的に現にそこに存在する」ものとして、「手の届く向こうに存在して」おり、自然的世界は、特別に意識する必要のないまま、「考察の埒外におかれ続けている」。しかも、私にとってのこの世界は、他の人間にとっても同様に受け止められる客観的に同一の世界である。他我とはもう一人の自我主観なのであり、こうして私は、私にということではなく、「われわれすべてにとって現にそこに存在する環境世界」の中に帰属しながら、われわれとして生きている。私の世界はわれわれの世界として、普遍的広がりをもっている。

自然的態度とはこのように、環境的世界を受け入れる人々の心的態度（意識）である。それに対して現象学的還元とは、自然的態度のなす一般的定立を遮断することであり、括弧に入れることである。したがって、「遮断すること」、「括弧に入れること」という超越論的態度とは、ひとまず自然的態度を留保する態度ということになる。フッサールは『イデーン I』において、自然的態度の判断中止と「自然的態度がなす一般的定立」との関係を取り上げ、その上で判断中止は自然的態度による環境世界の受け止め方を変更しているのだろうかと問いを立て、それに「否」と答えている。「その定立は、それ自身において、それがそれであるものであり続けている一方で、われわれは、その定立を、いわば「作用の外に」置き・働かせないで置くのであり、われわれは、「スイッチを切ってその定立の流れを止め・その定立を遮断し」、われわれは、「その定立を括弧に入れるのである」。判断中止が求めるのは、「自然的態度がなす一般的定立」をいったん停止することにすぎず、意識を純粹なものとして浮かび上がらせる準備をするだけである。判断中止はこのように、「自然的態度の本質に属する一般定立を作用の外に置くこと」、「この全自然的世界を括弧の中に置き入れること」である、しかしそのような操作を意識的に行ったからといって、「この全自然的世界は、恒常的に「われわれにとって現にそこに」、「手の届く向こうに存在して」いるのであり」、「意識された「現実」として、絶えずそこにあり続ける」ことには変わりはない。『イデーン I』の時点で取り上げた「自然的態度のエポケー（判断中止）」では、「自然的態度のなす一般的定立」それ自体はとくに問題として取り上げられていない。すなわち、自然的態度を規定する世界は、人々の主観性に影響を及ぼすものではなく、その限りで所与のものとして受け止められ、だからこそ残余として残る意識は「純粹」に主観的に存在するものとして超越的存在になることができる。判断中止は、定立を反定立に転化することでも、肯定を否定に変えることでもない。自然的態度の変更は、世界のうちにありながら、世界をとりあえず意識の中で「ない」と判断することによって成立する仮想のできごとでしかない。

フッサールが晩年に、『イデーニ I』で展開していた現象学的還元自ら反省を迫るようになったのは、この間に、自然的態度という世界意識と世界地平に大きな変化があったからである。判断中止によって純粹意識を引き出したからといって、自然的世界をそのままの形で受け入れているかぎり、純粹意識の可能性は閉ざされたままである。現象学の本質が、真理の確信条件を意識に内在して獲得しようとするものであるかぎり、本来、純粹意識は拘束されるようなものであってはならない。しかし、世界の存在が意識の中に入り込むことを遮断するといっても、意識自体が世界の中にあるかぎり、何らかの拘束を受けることは避けられず、このアポリアを克服することができない。『イデーニ I』で展開された現象学的還元や判断中止は、意識が拘束されたものでありながら、あえて純粹に存在しているという条件を付加することではじめて可能になっている。このアポリアを克服するには、意識ではなく、世界地平の方法を変えるよりほかはない。純粹意識が明証性の根拠となるには、それによって生み出された世界が客観的科学的世界の明証性となるということを確認させるほかはないのである。次の一節は、フッサールが晩年に著した『危機』の中で、世界意識の変化について述べた部分である。

「端的に自然的な生においては、あらゆる目的は「この」世界のうちに限局されているし、すべての認識は検証によって確かめられる現実的存在者の範囲に限局されている。世界とはすなわち、開いた領界であり、「限局」の地平であり、あらゆる実践が前提にし、実践の結果によってたえず新たに豊かになる存在者の普遍的領域である。こうして世界は、自明的に確認されうるもののすべてであり、めざされることによって「そこに」あり、存在者、すなわち「現実」に存在するものをつねに新たにめざすさいの基盤なのである。しかし判断中止においてわれわれは、遡って、究極的にめざしつつある主観性、すなわちすでに以前の目標設定とその実現から生じた結果を、つまりは世界をすでに所有している主観性へと立ち帰るのである。さらに、その主観性がその隠された内的な「方法性」において世界を所有し、世界を「成立させ」、形成しつつづけている、その仕方へ立ち帰るのである」（フッサール昭和49, 252頁）。

ここでは、引用文の中途にある「しかし」をさかいに、論調が大きく変化していることに注意しておきたい。純粹主観は、本来、世界を形成し、所有している意識であるはずである。その意味で、世界は存在者をあらたに豊かにする普遍的領域である。それにもかかわらず、現象学的還元は主観によって世界を形成・所有するのではなく、世界を所与のものとして受けとるだけに局限してしまっている。フッサールが求めたのは、意識を「世界をすでに所有している主観性」へと転じること、主観性がその隠された内的な「方法性」において世界を所有し、世界を「成立させ」、形成しつつづけている、その仕方へ立ち帰るのである。すなわち、「われわれは自分自身を、単純な心理学的反省の場合のように、すでに確固たる世界にはめこまれている主観性としてではなく、この世界をうみだす一切の行為を可能な行

為としてうちにふくみ、そして、実現する主観性として理解する」(フッサール 1979, 40 頁) というように、意識や主観性を世界にはめこまれているものとしてではなく、むしろ逆に世界をうみだすものへ転化させることである。このような意識の世界に向かう積極的な作用は、『イデーン I』の次元では見られないものであった。プラントの指摘に従うならば、世界意識の変化には、自我による「私は(世界を所有)できる」という能力への確信がある。超越論還元の核心はこのように自我の能力の発見にある。

フッサールがこの点を真正面から述べているのは、「真の超越論的判断中止は「超越論的還元」を可能にする—世界と世界意識との超越論的相関の発見と探究」と題された『危機』第 41 節においてである。

「この判断中止(注:超越論的現象学的還元によるエポケー)は、意味なく習慣的なさし控えをすることではなく、それとともに哲学者の眼が実際はじめて完全に自由になり、とくに世界があらかじめ与えられているという、最も頑固で、最も普遍的で、最も奥深く隠れている内的拘束から解放されるのだ、ということをも真に洞察することが必要である。この解放とともに、またこの解放の中で、それ自体として絶対に完結していて絶対に独立的な、世界自体と世界意識との普遍的相関関係の発見が可能になる。後者、すなわち世界意識の側面において考えられているのは、世界妥当を能作しつつある主観性、ないし、それを絶えず獲得するという形でそのつど世界を所有し、かつつねに能動的に新たに世界を形づくりつつある主観性なのである。そして、最終的な結果として生じるのは、それを最も広く解するならば、一方の側のあらゆる種類とあらゆる意味の存在者と、他方の側の、意味と存在妥当とをそのような最も広義の仕方と構成している主観性としての絶対的主観性との相関関係なのである。……といっても、世界は、判断中止が首尾一貫して遂行されているあいだは、単にその存在意味を与える主観性—その主観性が妥当させることによって、世界は一般に「存在する」のであるが—の相関者として、眼にとめられることになるのである」(フッサール昭和 49, 213 頁)。

ここでの要点を少し敷衍しながらまとめてみよう。

- ① 超越論的現象学的判断停止は、自然的態度の判断停止と違って、世界による内的拘束からの解放を課題として行われている。
- ② この解放を可能にしているのは、世界の意味と存在妥当を受け入れてきた主観性から、「世界妥当を能作しつつある主観性」、「新たに世界を形づくりつつある主観性」への転換である。すなわちここで、意識の受動的先述定性から能動性への転換が行われている。
- ③ そのことによって、主観性は、最も広義の意味で、あらゆる存在者と対峙することのできる絶対的主観性となる。
- ④ 主観性がこのように転換することで、他の極にある世界は、その存在意味を主観性に

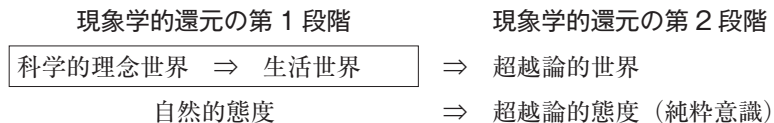
よって与えられる相関者へとその位置を変更する。

最後の論点についてフッサールは、超越論的現象学的還元を行うことによって、「わたしは、世界を超えているのであり、世界は、いまやわたしにとっては、まったく特殊な意味で現象となっているのである」と述べている（同、214 頁）。ここには認識論的な循環が見られる。純粹意識が世界地平の変化によって生み出されているにもかかわらず、純粹意識によって世界地平の変化が可能になるという循環。世界を超えるとは意識が世界へと向かうこと（定位するようになること）、特殊な意味の現象とは世界が意識を定位していた一般的状況が変化したことによって、これまでになく特殊な状況が生まれたということである。

こうした純粹意識と世界地平の変化が方法論としての現象学的還元の変化となって現われたのは、晩年のフッサールにおいてであった。フッサールは、『経験と判断』の中で、『イデー I』で展開された現象学的還元を、二つの段階に区分している。

「正確に言えば、現実にも目のまえにあたえられる世界を構成する超越論的主観性への帰還は、つぎの二段階を踏んで行われる。

- 1 科学や科学的規定のみならず、一切の意味沈殿をともなった目のまえにあたえられる世界から根源的な生活世界への帰還
 - 2 生活世界からこの世界自身をうみだした主観的行為への帰還」（フッサール 1979, 41 頁）。
- この指摘を図式的に描くと、次のようにまとめることができるだろう。



『イデー I』においては、現象学的還元によって自然的態度は超越論的態度へ単に転化するだけであった。しかし晩年のフッサールは、世界を所与のものとして受け入れる世界意識から世界を自ら形成・所有する世界意識の変化に合わせる形で、現象学的還元を二つの段階に区分している。この区分は、先の現象学的還元を二つの段階に細分化することで精緻化したというより、世界意識の変化を内在しているという意味で、本質的な転換を意味している。フッサールがこの現象学還元を自ら反省するようになったのは、自然的態度の変更次元と超越論的主観性の次元において、主観（意識）を更に掘り下げる必要を認識するようになったからである。純粹意識は二つの還元の次元に共通しているように見える。しかし、そこには大きな違いがある。第 1 段階の心理学的-現象学的還元によって獲得されるのは、世界の中にいまだとどまっている「純粹な意識」であって、「世界に先立つ純粹意識」ではない。記述心理学の方法論にとらわれていた『イデー I』の段階におけるフッサールの認識からすれば、純粹意識は世界によって拘束される地平であってはならず、世界に先立つ「先述定的所与」という性格を持つものでなければならなかった。超越論的還元の必要性は、この性

格と関わっている。

ここで注意しておかなければならないのは、現象学的還元の超越論的還元への変化を、第1段階から第2段階に進むというような発展段階として理解してはならないことである。上述の段階区分は現象学的還元の形式的区分であって、純粹意識の可能性を実質的に表現したものではない。実質的には全く逆である。あくまでこの区分は現象学的還元の論理を分節化しただけにすぎない。フッサールが晩年に現象学的還元を二つの段階に区分したのは、すでに『イデーン I』で明らかにされていた現象学的残余としての超越論的主観性の可能性を一段と高い次元へと押しやるためであった。フッサールが晩年に超越論的還元に辿り着いたのは、純粹意識の意識作用の変化、すなわち受動的な性格から積極的な能作への変化によって世界意識が大きく変貌を遂げたためであり、そのためにその一環として生活世界の明証性が果たす意義をあらためて確認する課題が浮上してきたからである。したがって、本来の段階区分は、その形式論理から離れ、第2段階から第1段階へというように、実質的な動きとして読みとられなければならない。『経験と判断』による段階区分は、このことを踏まえた上で、現象学的還元の発展をそのまま直線的に描いたものにすぎない。

(3) 構成的現象学と生活世界

さて、フッサール現象学における世界とはいかなる現象なのだろうか。また、超越論的現象学が編み出す世界はどのように人々の意識の中で世界意識として登場しているのだろうか。確認すべきことは、自然的態度では意識に浮上することがなかった世界が明確に意識されるようになるのは、超越論的現象学的還元という、現象学的還元の第1の段階とは異なる別の還元（第2段階の還元）においてであることである。新しい現象学的還元では、意識が先行し、意識の働きによって世界が可能態として仮想されなければならない。可能態として仮想するということは、意識が世界をそのようなものとして主観的に構成するということである。すでに見たように、生活世界とは「いつもすでにある世界」であり、「生きるとは世界を確信して生きること」である。ということは、人々を取り巻く世界をあえて意識する必要がないこと、無意識のうちにそれを受け入れていること（受動的な能作）を意味している。発生的現象学はこの受動性の意味を明らかにしてきた。世界はこのように自明なものとしてあらわれる所与的存在である。「自然的態度のなす一般的定立」とは、事象があらかじめ世界の中に存在していることを当然と受け止める考え方であり、世界意識はそのようなものとして無意識のうちに信念化されている。したがって、この無意識のうちにある世界意識が現象学的還元とともに意識化されるのはなぜなのか、言い換えれば、意識が世界に向かうようになるフッサール現象学の志向性とはどのようなものか、ということである。フッサールにおける志向性は、心的体験の本質的な性格を表わす概念であり、「～に向かっている意識」を指している。その場合、志向性は、たんに事象を意識の中に映し出すことだけでなく、一定

の意味（世界という意味）を持つようになる展望を意味している。受動的能作が、意識と世界の位置関係を変える能動的能作に転換するのはどのようにしてなのだろうか。

フッサールが当初抱いていた記述心理学の立場に立つならば、世界は、知覚経験を通じて現われてくる現象を記述したものとなる。現象学はその場合、意識に内在した対象記述を徹底して行おうとする以上、その記述は客観的に存在する世界の動きに応じて変化すると考えることはできない。つまり、現象学は、「体験のうちにあつて志向される限りでの対象（志向対象）のあり方を見る」という限定を自らに課しており、事象や世界は知覚経験との意識相関の中で対象化されていなければならない。現象学還元の第1段階においてこの相関は、世界が事象を一般的に定立する関係にあることを受け入れることで行われていた。この関係を意識に内在しつつ、意識の側から持ちかけることで変更するということはどのようにして可能になるのだろうか。フッサールが純粹心理学から超越論的現象学へと進もうとしたのは、前者によって獲得された純粹意識を普遍的な認識論につながる前提として定位し、そのことで対象の意味を獲得することができるようにするという意図があったからである。世界の中に定位していた意識を意識の中に世界を定位するように変えること、これがこの場合の転換の意味である。ここで言う「普遍的な認識論につながる前提として定位」することとは、世界と意識との位置関係を根本的に転換し、純粹意識の機能を十全に発揮することを指している。

ここでまず注意すべきは、この引用文の冒頭にある「世界を構成する超越論的主観性への帰還」という、構成的現象学のあり方についてである。先に述べた認識論上の循環は、構成的現象学の課題としてつかまえている。ここでの構成的現象学とは、超越論的主観が世界を構成するという認識を前提に、構成される世界とはどのような世界なのか、またその世界をどのように構成するのかという問題群を受け持つ現象学のあり方を指している。フッサールは、『危機』第49節において、この問題群が個別主観（自我）によって構成されたものであること、そしてそれが相互主観性にまで広がっていく奥行きを取り上げている。ここでもアポリアを克服する糸口となっているのは、他者との相互主観性である。

「問題になっているのがそれぞれの主観性の、多くの段階からなる志向的な全能作であり、それも個別的な主観性のそれではなく、その能作において共同化された相互主観性の全体であるということから洞察される」（フッサール昭和49、238頁）。

このように世界は相互主観性の全能作によって生まれる。『イデー I』では、現象学の発生論的性格から受動的存在にすぎなかった世界が、『危機』の段階では、能作という認識主体の世界を対象とした積極的関わりによって生み出されるものへ変化している。ここで注意すべきは、このような世界の新しい地平の開拓が、超越論的還元の「方法的な遡行的な問いによって発見されるべき地平」として行われると明言されていることである。『経験と判断』で定式化された先の段階区分は、すでに指摘したように、逆に読み込む（遡行する）に

よってあらたに生活世界を導き出す方法論的操作である。すなわち、「[「でき上がったかたちで存在するもの」から遡って、その志向的源泉へ真剣に、そして真に遡行するだけでも、すでに見出された層とその中で能作されたものの解明に関して、たしかに相対的なものでしかないにしても、やはりそれが及ぶ限りでは、真の理解を生むのである」(同、239頁)。フッサールによれば、「我々は、世界地平を可能的事物経験の地平としてもっている」。人は世界を知覚経験として直接受けとるものの、フッサールにおいては、その世界も主観によって形成され、そのかぎりで実在と区別される相対的なものでしかない(同、193頁)。現象学と現象学的還元がそのことを本質的に求めているからである。

第2段階において浮上する生活世界が超越論的主観によって生み出された世界である以上、超越論的還元の方法論的正当性があるのかという視点から、世界の意味と存在妥当性も検証されなければならない。フッサールは、「世界のこの相互主観的構成のうちには、なお隠れている与えられ方、さらにはまた自我的な妥当様式の全体系も含まれていることになる。われわれがそれを体系的に明らかにするならば、この構成によって、われわれにとって存在している世界も理解されることになる。すなわち、世界がもろもろの要素的な志向性からなる意味形成体として理解されることになるのである」と述べている(フッサール昭和49、238頁)。構成的現象学の構成が意識の作用の〈総合〉を意味しているように、ゲシュタルト心理学の成果を受け、フッサールは世界の構成された姿の中からその存在の妥当性根拠を見出そうとしていた。構成的現象学は生活世界という対象の意味を追究するという契機を導入することで、その妥当性根拠を打ち出そうとしていた。超越論的還元は、第1段階の現象学的還元のように自然的態度を排除することによる純粹意識の抽出にとどまらず、超越論的態度によって「真の自然的態度とその世界へ「連れ戻す」こと」を目指した試みである。「その結果見出され探究されるべき主題は、「超越論的主観性」における「世界」の「構成」の「本質的構造」であった」(渡邊2010、122頁)。生活世界は構成的現象学の「本質構造」なのであり、実在している世界ではなく、純粹主観性によって仮想的に生み出され、検証される必要のある、構成された世界である。フッサールが『危機』第51節において取り上げる「生活世界の存在論」という課題は、ハイデガー的な実在対象としての生活世界の存在論ではなく、現象学的に構成された世界をそうしたものとして主題化するというところにほかならない。

それではこうして主題化された生活世界の正当性根拠を超越論的主観性はどのように担保するのだろうか。構成的現象学の起点が意識の純粹性にあり、そこから意識の志向的能作を経て対象に接近していく以上、構成は、意識の純粹性と、対象事物に不純物が混じることや偶有性があることの間項として、両者を調整する意味を持つことになる。むしろ正確に言えば、意識志向性の条件を確定する役割を構成現象学が演じることになる。構成的現象学のこの役割が集中的に現われるのが生活世界という概念である。この世界には、歴史的な制約

性、閉鎖系のうちに収容することのできない複数性などが共存しており、この時点ですでに純粹意識による構成からはみ出してしまっている。レヴィナスは、「世界を《括弧に入れること》は、後になって確実に実在的なものと落ち合うことができるようにしてくれるはずの、暫定的な手続きといったものではなくて、ひとつの決定的な態度である」と述べている（レヴィナス 1988, 72 頁）。現象学的還元第 1 段階で浮き上がってきた生活世界が、超越論的還元によって導き出された生活世界と出会うとき、「それは、排除された存在と同じ類の存在を持っていない」ことが発見される。排除されたとは「遮断された」という判断中止を指しており、現象学的還元前の生活世界と超越論的還元後の生活世界を同類項であるとけっして言うことができない。なぜなら後者の生活世界は、超越論的態度という、自由で、かわるものは何もない、絶対的存在としての意識による「決定的態度」によって導き出された、理念的で、仮想された存在だからである。この理念的で、仮想された存在としての生活世界が実在的世界として正当であるかどうかは、生活世界の正当性根拠と同時に、理念的生活世界を導き出した現象学的還元や判断中止が正当な手続きであるかどうかにかかっている。純粹意識が、絶対的意識として認められていることは、自由であるだけに、勝手気ままに暴力的に世界を定立する可能性を否定することはできず、それを生活世界に持ち込んでしまう危険性を潜めているからである。

実は、フッサール自身、超越論的還元こうした問題が内在していることを十分認識していた。フッサールは、『ブリタニカ草稿』（1927 年）の中で、超越論的主観によって形成された世界が明証性を持つかどうかは「解明を必要とする」問題であり、「内容空虚的な一般的気づき」ではないことを明らかにする必要があると述べている。すなわち、その世界が「《ただ単に思念されたにすぎないものとしてではなく、調和的な経験のなかでおのれを証示しているものとして立ち現われてくることができる》ようにいわばさせているのは、いかにしてなのだろうか」と問いかけ、その答は、理念的世界が「それ自身で存在する」ようになる確証の中にあると答えている。この確証は、世界が私の世界であると同時にわれわれの世界でもあるということ、すなわち世界が共同主観性によって形成され、われわれにとっての意味を持つようになるということにある（フッサール 2014, 31 頁）。

こうした問題を内在させているフッサールの生活世界概念を、実存の視座から批判的に取り上げようとしているのがメルロ＝ポンティやハイデガーであった。両者の批判点をみることで、現象学的還元とフッサールの生活世界論の問題点を引き出してみよう。

V フッサール現象学的還元批判と生活世界

さて、意識が世界を定位することで世界の客観性を導き出そうとする現象学が陥る循環を、我々はどのように評価すべきなのだろうか。自然的態度を判断中止し、そのことで引き出し

た純粹意識が陥っていた世界による定位というアポリアを克服するために、他我が表象する世界を自我に映し出すことで相互主観性の世界を築く現象学的還元の方法によって、意識が世界を定位したなどと言うことはできるのだろうか。

フッサール現象学は、客観的世界が存在することを認める一方、その世界の構築も人間の主観によるものであることを強く主張している。すなわち、意識によって形成される主観的な実存的世界と客観的世界の相互の関係は、主観が規定要因になって客観的世界を内包しているからだという関係が想定されている。意識による定位はこのような意味で現象学において使われており、生活世界もそのようなものとして定位されている。

西研によれば、生活世界が主観から独立して存在する実存的世界でありながら、それでもなお実存的世界＝主観的世界（自然、社会、歴史）と性格規定されるのも、「主観のなかのある種の視線に対して与えられるほかはない」と考えられているからである。すなわち、実存的世界が「意識されようがされまいが関係なくそれ自体として存在する」ということ自身が、じつは意識のなかで成立している」（西 2005, 210 頁）からである。この整理に従うならば、人々が生きる実存的世界を客観的世界として成立させているものこそ純粹な意識（主観性）ということになる。現象学的還元のこの動きによって、心理学的現象学が想定している意識と世界の関係が逆転するのだという。しかし、意識にそれほどの役割を持たせることは正しいのだろうか。メルロ＝ポンティやハイデガーなど、フッサールの生活世界論に対する批判の要点はまず、フッサールの超越論的主観性とその主体の存在論に向けられている。

（1）超越論的主観性と主体

そこでこの点を見るために、最初に、フッサールの現象学的還元に対する批判としてよく引き合いに出されるメルロ＝ポンティをみとみることにしよう。メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』序文で、現象を「記述することが問題であって、説明したり、分析したりすることは問題ではない」と述べている（メルロ＝ポンティ 1979a, 3 頁）。言うまでもなく、生活世界を説明すること、分析することが不必要というわけではない。大事なことは、「私の視界から、つまり世界経験から出発して私はそれを知る」ことであって、知りえたことがらを意識に還元し、実在する対象を説明・分析するというような意図的に加工することではない、それよりも、「生きられた世界」をそのままの姿で記述することのほうがはるかに現象学的である。説明や分析をしようとするのは、純粹意識という、「一切の思惟を包摂するような思惟」というものが存在するかのような錯覚があるからである。しかし神のような絶対的権限を持つ思惟など存在しないという立場に立つならば、超越論的な観照もありえず、むしろ「世界へ実際に参加しているわれわれ」が行う行為こそ重要となる。「行為の参加こそがわれわれの一切の概念的定着をひきよせる極となるものである」。意識に内在して遠目に

生きられた世界を眺めるのではなく、その世界に自ら参加し、その経験を体感したままに記述することが現象学の本質に近づく道である。「記述することが大事である」という指摘は、観照的立場に立って記述するというのではなく、「生きられた世界」に内属して生きる主体の世界との交渉を経験したままに描き出すという態度を指している。次の指摘も、このようなメルロ＝ポンティの理解から出てきている。

「現象学的還元とは、一般に信じられてきたように観念論的哲学の定式であるどころか、実存的な哲学の定式なのであって、それゆえハイデガーの〈世界＝内＝存在〉も、現象学的還元を土台としてのみ現われたのである」(同、13頁)。

現象学的還元を、フッサールのように観念論的哲学として定式化することも、ハイデガー流の実存的哲学として定式化することも可能なのかもしれない。しかし問題は、現象学的還元を解釈する可能性が二つあるということより、その分岐点がどこにあり、現象学的還元が観念論に陥ってしまった理由を探ることにある。その核心は、メルロ＝ポンティの指摘にあるように、認識主体の存在様態、すなわち世界における主体の位置である。

「ところが逆に、われわれは世界のうちに存在しているのであるから、また、われわれの反省さえもが、自分の捉えようとしている時間的流れのなかにみずから身を漬けているのであるから、……われわれの一切の思惟を包括するような思惟などは存在しないわけなのである」(同、13頁)。

「世界のうちに存在している」というように、我々は世界に内属しており、反省はその拘束の中でしか行われぬ、したがって、「思惟の全体を包括する思惟」なるもの、そのようなものとしての世界意識は存在しない。フッサールとメルロ＝ポンティの現象学的還元の考え方の決定的違いは、フッサールが還元によって純粹意識を導き出したのに対して、メルロ＝ポンティは、認識主体の実存する姿を導き出すところから還元の意味を分析しようとしていることにある。メルロ＝ポンティの立場に立つならば、現象学的還元は純粹意識を導き出すことより、生活世界という実存様態を引き出すための方法論的手続きである。フッサールが、生活世界を、学的客観性を確証するための明証性を備えた手段と考えていたのに対し、メルロ＝ポンティの場合、生活世界それ自体が主題化されている。メルロ＝ポンティにとって現象学的還元は、生活世界を導出し、その意義を徹底的に追究する方法論として活用すべき方法論であった。メルロ＝ポンティの現象学は、生活世界を豊富化するために、身体論や知覚論を活用するように立論されている。メルロ＝ポンティの諸論は、その意味で、現象学の超越論的現象学から「実存主義的現象学」への転換をあらわしている。

メルロ＝ポンティにとって、フッサールの純粹意識に相当するものは身体である。現象学的還元によって導き出された純粹意識も身体を媒体としている以上、身体を担う認識主体が世界にどのように定位しているのかという関心は、段階的に区別した現象学的還元のあり方と関わりなく、どの時点においても常につきまとう本質的な問いとなる。一人の人間にとっ

て、彼の意識（主観）はそれ自体として存在することはない。彼は、身体を持つからこそ、意識を持っているのであり、したがって心的志向性も、身体を媒体としてしか機能するほかはない。認識主体の存在論的分析が必要なのは、身体論を欠いた心的動きだけでは宙に浮いた動きにしかならないからである。メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』の意義は、この点にまず注目し、認識主体を〈身体-主体〉として定位したことにある。

このことは、フッサールの超越論的還元によって引き出された純粹意識が、何の媒介もなしに世界を定位することなどありえないという批判へつながっている。還元によって生活世界を主題化するというところに問題があるわけではない。問題は、意識が世界に向かうという志向性も身体の動きと連動することがなければ機能しないこと、したがって身体を持つ認識主体の存在分析を通過することでしか還元の意義も明らかにならないということにある。メルロ＝ポンティが幻影肢の問題を例示として挙げるのも、生理学的動きと心理学的動きに分裂しそうな身体現象の両義性をつかまえるために、どちらかに重心を置くのではなく、どちらも含むことのできる説明を行う必要があるからであった。その場合、フッサールの現象学的還元が心理的動きに傾斜した説明になっているために、先に述べた循環が生まれているという点が重要となる。ただし、この点に関連して、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』で次のように述べていることにも注意しておく必要がある。

「生きられた世界の諸構造はそれはそれでまた、第2の〈還元〉によって、普遍的構成の超越論的流れのなかに置きもどされなければならないのであり、そこでは世界のすべての暗がりに光が当てられることになる、と述べている。けれども、可能なのは次の二つのうちの一つだということは明らかである。すなわち、構成によって世界が透明になるか、それとも構成が生きられた世界のうちの何ものかを保持しつづけるか。前者の場合には、なぜ反省が遠回りをして生きられた世界を経過する必要があるのかが理解できなくなるし、後者の場合には、構成は生きられた世界からけっしてその不透明さを剥ぎとったりしないことになる（フッサール 1979b, 237 頁）」。

ここで述べられている二つの可能性のうち、メルロ＝ポンティが志向するのは後者である。超越論的還元によって世界をあらたに構成するにしても、透明な世界を確保することが問題なのではなく、その世界の本質的な何かをそのまま保持しつづけることの方が現象学の本来のあり方に近い。しかしその場合でも、ここで言う「保持しつづける何か」とは、第1の還元によって括弧に入れられた自然的態度が受け入れていたものにほかならず、したがって第2の還元によって登場してきた超越論的態度もまた自然的態度に遡るものであるということに注意しておかなければならない。木田元によれば、フッサールが括弧に入れたのは、自然的態度ではなく、自然主義的態度ということになる。両者の違いは大きい。現象学的還元の段階区分に関わらず、超越論的態度と自然的態度は対立しているものではなく、むしろ両者は親和的であるということになる（木田元 1984, 105 頁）。

しかしメルロ＝ポンティがこのように指摘する場合でも、そこに貫いている本来の意図は、「すべての反省は生きられた世界の記述に立ち帰る」ことであることを認めつつ、超越論的還元によって描かれる世界が純粹意識を根源としているという点にある。生活世界を純粹意識に内在して描こうとするフッサールに対して、メルロ＝ポンティは、認識主体を〈身体-主体〉として措定し、そこから生活世界を経験するままに描こうとしていた。

(2) メルロ＝ポンティの〈身体-主体〉論

メルロ＝ポンティのすごさはこのように、主体の意識から客体の定位を行おうとするデカルト的な二元論（主体-客体関係）を克服するために、主体を〈身体-主体〉として定位する重要性とその意義を発見したことにある。認識対象としての身体ではなく、身体を、〈受肉した主観〉というように、逆に発想する仕方はメルロ＝ポンティ独特のものといってよい（滝浦 1979, 25 頁）。クワントが指摘しているように、〈身体-主体〉概念の発見によって、「身体と精神との対立、すなわち二元論に対する勝利ということであり、その積極的な表現が、これら二面を統一する実在としての身体」の存在を確認するようになった（クワント昭和 51, 29 頁）。〈身体-主体〉は、身体性と主観性を統一した概念である。二元論のように、身体（もの、客観）と主観（意識、精神）を対立したものと考えるならば、その超越は両者の結合を問題とすることになる。結合とは対立するものの結びつきでしかないからである。それに対して、身体の中にそもそもある両義性に注目するならば、両者の統一こそが問題となる。身体は物質的なもの、精神的なもの、どちらにも属している。メルロ＝ポンティはこの概念によって、伝統的な主観性概念である、主観性＝主体性という認識を克服しようとしていた。

「自己の身体の実験がわれわれに啓示したところは、一つの両義的な存在の仕方である。……したがって、身体とは一つの対象ではない。おなじ理由によって、私が身体についてもつ意識の方もまた一つの思惟ではない。つまり、私は身体を分解し再構成して、それについての一つの明晰な観念を形成するというわけにはゆかぬのである」（メルロ＝ポンティ 1974a, 324～325 頁）。

フッサールの現象学的還元や生活世界論においても、デカルト的な二元論の克服がうたわれながら、それに基づく伝統的な主観性という考えが根強く残っていた。メルロ＝ポンティにとって、真の還元に通じ着くには、まず何よりも、伝統的な主観性概念に固執しているフッサールの現象学的還元の問題点を別抉し、その先へ進まなければならなかった。そのためには、意識が主体性の中心をなす観念論ではなく、それに代わるものを発見しなければならない。メルロ＝ポンティが発見したのが〈身体-主体〉という両義性を持つ主体性概念であった。

メルロ＝ポンティにとって、主体と世界との関係は弁証法的関係である。それはお互いに

独立して影響し合う因果的關係ではなく、影響し合うという場合でも、相互に共同原因となっている關係から生まれた影響である。この弁証法的關係の中で、主体は中心の位置にあり、主体こそ世界に意味を与えている存在である。世界は主観による意味形成体と考えるフッサール現象学と異なり、メルロ＝ポンティは、世界に意味を与えるのは両義性を備えた身体であると考えていた。クワントは、メルロ＝ポンティにとって身体そのものが主体であることについて、次のように指摘している。

「身体が主体であり、意味を付与する実存であるということは、メルロ＝ポンティが次の事実から導き出したのである。すなわち、意味には多くの形態があるが、それらは一方では、我々から独立に存在する實在の性格をもつものではないが、しかしまた他方では、自由で意味付与の行為から結果するものでもないということがそれである。したがって、そこから帰結することは、我々は前意識的な自由以前のレベル、すなわち身体的実存のレベルにおいて、すでに意味を付与する実存なのだということである」(クワント昭和 51, 45～46 頁)。

クワントのこの指摘で重要なのは、身体が世界に意味を付与する実存であるということ、意味付与は意識が自由に発揮される前の前意識的実存のレベルですで行われているということである。この指摘には、意識的実存のレベルの視座から世界を描出しようとするフッサール現象学に対する批判が含意されている。そこで、この点も含めて、クワントに即しながら実存の意味について考えてみることにしよう。

身体が意味を付与する実存であるのは、身体が志向的実存として世界に入り込んでいるからである。「身体は単に事物からの影響を純粹に受動的な仕方であらうむるだけではなく、影響を受けている間におのれを状況の内に位置づけるものであり、したがって、身体は影響をこうむることにおいても能動的なのである」(同, 67 頁)。クワントは、こうした身体の能動性や、実存が持つ意味付与の力を人間に与えられた根源的なものという意味で「原初的所与」と呼んでいる。人はあらかじめ付与されたこの力をもって世界に参加している。ここで参加とは、世界＝内＝存在としての人間が世界と対話、交渉し、そのことで世界に意味を与えるということである。ハイデガー的な言い方をすれば、世界におのれを開示することによって、世界の有意味性を獲得するということになる。しかし、メルロ＝ポンティの世界＝内＝存在概念は、ハイデガー的な意味での世界＝内＝存在に先行しているという意味で根源的である。ハイデガーの世界＝内＝存在は、現存在が環境世界と道具的連関を通じて交渉し、自己を開示するとともに、世界の有意味性を獲得していく存在様態を指している。しかしメルロ＝ポンティは、現存在がそうした関係を環境世界と結ぶ前においてさえ、前意識的実存のあり方として関係がすでに確立していることを明らかにしている。世界との出会いは、道具的連関の前にすでに、知覚連関として、身体を通じて行われている。身体は、そのようなものとしてあらかじめ世界と出会う直接的な存在である。

クワントは、実存の世界を現実の生活の次元と反省的哲学の次元の二つに区分している。

世界の意味は、現実生活という空間で、人々による営みから生まれる。ここで注目しておきたいのは、生活世界を社会的実践理論として再構成しようという本稿の目的からすれば、クワントが、「メルロ＝ポンティは、意味が誕生する場としての現実生活を示すために、「実践」(praxis) という語を用いている。この語は、彼においては、英語化された「プラクティス」(practice) よりも広い意味を持っている。「プラクシス」は、意味の創造者としての人間実存の運動を意味し、世界との対話における意味の創造を意味している」(同, 140 頁) と指摘していることについてである。世界の意味が超越論的主観から理念的、抽象的に編み出されると考えるフッサール現象学と異なり、身体は、実践を通じて前意識的に世界と出会い、実践を通じて現実世界を構成している。その意味で、メルロ＝ポンティが無意識のうちに身体に染みついている習慣的行為を身体論として展開していることは決定的に重要な意味を持っている。タイプライターをブラインドタッチで打てる、運転手が道幅と車幅を瞬時に判断し狭い道を通り抜けていく、オルガン奏者が旅公演で出会うはじめてのオルガンであっても上手に演奏することができるなど、メルロ＝ポンティが挙げる事例は、身体に染みついた「身体図式」の確立がすでに、意識が成立する前に行われているからである。

(3) 習慣的行為

ハイデガーをはじめとして、現象学が言う世界＝内＝存在とはどのようなことを意味するのだろうか。世界内属ということのなかに、世界の中にある(存在する)という一般的な意味の先に、そこに棲みつき、そこに馴染んでいるという状態が含まれているとするならば、その意味は、世界に棲むことの身体性を問題としているということになる。世界という空間はたんなる居住のための建築物ではなく、そこに棲む人々の身体図式に合ったものでなければならない。

メルロ＝ポンティは身体と習慣的行為との関係について、「自己の身体はといえば、これは始元的な習慣であって、他の一切の習慣を条件づけ、それらを了解できるものとする習慣である」と述べている(メルロ＝ポンティ 1974a, 162 頁)。習慣的行為はこのように個人が持つ身体性格から始元的に発している。歩き方、挨拶の仕方、運転操作など、私の身体に合わせて、日常的に繰り返される、その人独特の、身体的に習慣化された行為である。この行為は、主体の身体運動と感覚が結合した、フッサール現象学が言うキネステーゼ(運動知覚)に基づいている。メルロ＝ポンティが、事故で手足を失った負傷兵が負傷後も失った手足を持っているという感覚を持ち続ける幻影肢の事例を挙げるのも、身体に染みついた運動知覚が機能し続けているからである。運動知覚をもとにして具体的な運動ならできののに、抽象的な運動指示にまったく対応することができないのは、その指示が運動知覚からは離れた実践的領野の強制だからである。手足を失った状況のなかで生活感覚に合った新たな運動知覚が生まれるならば、幻影肢は次第に消えていくことになる(鷺田 2003, 第 2 章)。

習慣的行為は「行動知」の現われである。この知は身体の動き（世界に向かう運動性）と連動している。行動知は身体化した知であると言ってもよい。マイケル・ポランニーの「暗黙知」とも近い。

「習慣とは認識でも自動運動でもないとする、一体何なのか？ 問題は、手のなかにあって身体的努力によってのみ得られる知であり、これは客観的な指定によっては翻訳不可能なものだ」（メルロ＝ポンティ 1994a, 241 頁）。

身体的努力によって得られる知としての習慣的行為、すなわち、「思惟のなかにも客観的身体のなかにも宿るものでなく、世界の媒体としての身体の中に宿る」（同, 243 頁）習慣的行為。メルロ＝ポンティの主体性は、この習慣的行為のなかに端的に現われる。身体的な習慣的行為によって実践的領野は切り開かれるのである。メルロ＝ポンティは、抽象的運動と具体的運動の違いをフッサールの現象学的還元になぞらえて次のように述べている。

「抽象的運動は、具体的運動が展開していた充実した世界の内部に、反省と主観性との一地带を穿ち、物理的空間のうえに、一つの潜勢的または人間的空間を重層する」（同, 192 頁）。

抽象的運動は具体的運動の陰に隠され、潜勢的空間を形成している。この空間を表面に出すには、「おのれの没入を断ち切り、私のまわりに虚構の状況を描き出す」（同）ことが必要となる。メルロ＝ポンティによれば、フッサールの現象学的還元はこの虚構を描こうとするものでしかない。その結果引き出されたのが超越論的主観性である。しかしメルロ＝ポンティにとって、身体こそ主体なのであり、彼らが行う行為は、常に身体化されたものとして、間身体化された「我々の世界」の中で行われている。

(4) 前意識的実存

こうしたメルロ＝ポンティの〈身体-主体〉論は、身体を分析することこそ、主体を存在論的に分析することにはほかならないという、彼独自の現象学につながっている。主体の世界への定位が人々の主観性が登場する前にすでに前意識的実存によって行われているのであれば、生活世界もまた、そこを起点に理論的に構成されなければならなくなる。メルロ＝ポンティは、「徹底的な反省は自分自身が非反省的生活に依存していることを意識しており、この非反省的生活こそ反省の端緒的かつ恒常的かつ終局的な状況である、ということでもある」と述べている。すなわち、「この世界は彼の局面のいくつかにすでに開かれており、それらと共時化しているところの世界」なのであり、「この実存の様態なるものはすでに物理的世界に引き渡されており、また、私とその発起人でもないのに、私の全身に滲み透ってくるものなのである」（メルロ＝ポンティ 1994b, 22 頁）。フッサールが現象学的還元においても「多くを語らなかった」もの、それは、メルロ＝ポンティが『シーニュ』で指摘したように、「世界と人間とがそれを軸にしてめぐっている意味の核をなす」ものとしての、「前所

与なるもの」,「理論化以前の構成」である。すなわち,意識の活動によってもたらすことのできない存在者やその意味や内容,これらは間違いなく現実生活において存在している(メルロ＝ポンティ 1970b, 12～13頁)。

このような前意識的実存は,フッサールの現象学や生活世界論にどのような変更をもたらしたのだろうか。ここで重要なことは,メルロ＝ポンティの前意識的実存が,彼の知覚論に基づいて立論されていることである。彼は、『知覚の現象学』の序論において,経験論と主知主義の批判を行うことで,知覚を通じて形成される現象野という領域を独自に開拓している。

「最初の哲学的行為は,客観的世界の手前にある生きられた世界にまでたち戻ることだ,ということになるだろう。それというのも,この生きられた世界においてこそ,われわれは客観的世界の権利もその諸限界も,了解することができるであろうからだ」(メルロ＝ポンティ 1979a, 110頁)。

ここで指摘されている「生きられた世界」が生活世界であり,したがって現象野とは,知覚を通じて客観的世界の手前で形成される世界のことである。その意味で現象野とは知覚野である。彼が,古典の心理学が追究する感覚ではなく,知覚の分析を行おうとするのも,この現象野に辿り着くためであった。メルロ＝ポンティが,フッサールが現象学的還元によって導き出した生活世界に賛同する一方,超越論的主観によって現象学的に構成された世界に強く反発したのも,知覚という現実経験する領野を内面の世界へとすり替えてしまう危険性を察知していたからである。彼は,前意識を,「感覚することの原初的な層」と呼び,「この層のなかで私は主観の統一と事物の相互感覺的統一とを生きるものであって,私はこれらを,反省的分析や科学がなすであろうように,思惟するのではない」と述べている。メルロ＝ポンティにとって,現象学とは,「非反省的なものの事実性にみずから与る一つの創造的作業」なのである(メルロ＝ポンティ 1979a, 117頁)。メルロ＝ポンティはこのように,フッサール現象学を,「永遠にあたえられたものとあらかじめ想定しておいたような一つの超越論的次元に身を置いて,真の構成問題を捉え損なってしまう」ような「反省哲学」にすぎないと認識していた(同, 120頁)。根源的所与は〈身体-主体〉という前意識的実存にあるのであり,現象学は,純粹意識によって世界を構成し,そこに還元するような方法論であってはならないのである。

彼は,「知覚というものはつねに〈ひと〉というあり方ののうちにとどまっている」と述べている(メルロ＝ポンティ 1970b, 56頁)。〈ひと〉とは,具体的な個人を表わすものではなく,前人称的な,匿名的主体を指している。すなわち,誰にでも有する,普遍的な主体のことである。つまり,「私自身が私の生活に或る新たな意味をあたえる手段となるような人格的行為」といった,その人の意識に根ざした歴史を形成するものではなく,〈前史〉となるような状況が,知覚を通して,すべてのひとにおいて現われている。メルロ＝ポンティ

は、こうした前意識を「自然的自我」と呼んでいる。彼によれば、この自我によって、意識的自我よりも前に、しかもそれ以上に世界は了解されているのだという。この了解は、身体を通じた習慣的行為として現われる。なぜなら、その行為を基礎づけている志向性は運動的志向性として現われ、どの意識であっても、意識以前に、その底流に流れるものとして、匿名的に存在しているからである。「われ思う」ではなく、「われ能う」とは、この運動志向性を人の能力という視座から見たものにほかならない。つまり、この能力は、世界の中に存在しているからこそ、その存在が確信されることで発揮される能力である。その能力を持つ「自我」が会う世界が知覚世界なのであれば、その世界こそが生活世界である。この知覚世界は、意識によって定位される前にすでにそこにある世界である。メルロ＝ポンティにとって、「世界というものは、それについて私のなし得る一切の分析に先立ってすでにそこに在るものである」（メルロ＝ポンティ 1979a, 6頁）。

参 考 文 献

- 飯野由美子（2000）「相互主観性と他者の現象学」新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』世界思想社
- ヴァルデンフェルス，B（2004）『講義・身体の現象学』（山口一郎・鷺田清一監訳），知泉書館
- 加賀野井秀一（2009）『メルロ＝ポンティ 触発する思想』白水社
- 門脇俊介（2000）「生活世界，志向性，人間科学」新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』世界思想社
- 金田耕一（1991）「生活世界への投錨—メルロ＝ポンティ「現象学」の方法と構想」『社会科学討究』36巻3号
- （1996）『メルロ＝ポンティの政治哲学』早稲田大学出版部
- 木田元（1984）『メルロ＝ポンティの思想』岩波書店
- クレスゲス，ウルリッヒ（1980）「フッサールの〈生活世界〉概念に含まれる二義性」新田義弘他編『現象学の基本問題』所収，晃洋書房
- クワント，レミ・C（昭和51）『メルロ＝ポンティの現象学的哲学』（滝浦静雄他訳），国文社
- 佐伯守（1986）『生活世界の現象学』世界書院
- ザハヴィ，ダン（2003）『フッサールの現象学』（工藤和男・中村拓訳），晃洋書房
- 篠憲二（昭和55）「現象学とメルロ＝ポンティ」木田元他編『講座・現象学 1—現象学の成立と展開』所収，弘文堂
- 末次弘（1999）『表現としての身体—メルロ＝ポンティ哲学研究』春秋社
- 滝浦静雄（1978）『言語と身体』岩波現代新書
- 谷徹（1998）『意識の自然』勁草書房
- 西研（2005）『哲学的思考』ちくま学芸文庫
- 新田義弘（1992）『現象学とは何か』講談社学芸文庫
- フィンク，オイゲン（1982）『フッサールの現象学』（新田義弘・小池稔訳），以文社
- フッサール，エドモント（1979a）『イデーニ I』（渡邊二郎訳），みすず書房
- （1979b）『イデーニ II』（渡邊二郎訳），みすず書房

- (昭和 49) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(細谷恒夫・木田元訳), 中央公論社
- (1999) 『経験と判断』(長谷川宏訳), 河出書房新社
- (2004) 『プリタニカ草稿 現象学の核心』(谷徹訳), ちくま学芸文庫
- 松葉祥一『『知覚の現象学』序文・序論』『メルロ＝ポンティ読本』所収, 法政大学出版局
- 水野和久(1992)『現象学の射程 フッサールとメルロ・ポンティ』勁草書房
- メルロ＝ポンティ(2014)『行動の構造』(滝浦静雄他訳), みすず書房
- (1966) 『眼と精神』(滝浦静雄・木田元訳), みすず書房
- (1970a) 『シーニュ 1』(竹内芳郎監訳), みすず書房
- (1970b) 『シーニュ 2』(竹内芳郎監訳), みすず書房
- (1974a) 『知覚の現象学 1』(竹内芳郎他訳), みすず書房
- (1974b) 『知覚の現象学 2』(竹内芳郎他訳), みすず書房
- メルロ＝ポンティ他(1969)『現象学の課題』(高橋昭訳), せりか書房
- 森脇善明(2000)『メルロ＝ポンティの哲学研究』晃洋書房
- ラントグレーベ, ルートヴィッヒ(1980)『現象学の道』(山崎庸佑他訳), 木鐸社
- (1982) 「生活世界と人間的現存在の歴史性」ヴァルデンフェルス他著『現象学とマルクス主義 I 生活世界と実践』所収, 白水社
- レヴィナス, エマニュエル(1988)『フッサールとハイデガー』(丸山静訳), せりか書房
- 鷺田清一(1993)「地平と地盤のあいだ—〈生活世界〉という概念」『岩波講座現代思想 6 現象学運動』所収, 岩波書店
- (2003) 『メルロ＝ポンティ 可逆性』講談社
- 渡邊二郎(2010)「『危機』と『イデー I』とを結ぶもの」『渡邊二郎著作集第 5 巻フッサールと現象学』筑摩書房

(本論文は 2019 年度国内研究員制度の研究成果の一部である)