

「括弧入れ」とは何か¹

——還元されることと現象学の領野に含まれること——

綿引 周
(東北大学)

0. はじめに

R. Sokolowski はフッサールの 1907 年夏学期の 5 つの講義（以下『理念』講義）を題材とした論文のなかで「とくにデカルト的な動機とともに受け取られるなら、多くの困惑が超越論的還元というアイディアには結びついている」と述べ、次のような提案を行っている。

特別な種類の反省と新しい種類の態度について語る代わりに、哲学と現象学にとって適切な、新しい種類の語彙と言説について語るほうが賢明ではないか。[Sokolowski, 2008, p. 172]

本稿では Sokolowski のこの提案に従って、現象学的還元を現象学のなかで登場する命題に関するある制限として理解することを提案し、その理解によって還元がもつ困難のひとつが解消されることを示す。ただしここで取り上げる困難は、Sokolowski が前掲論文で示唆したようなフッサールの観念論の立場に関するものではない。ここで取り上げるのは、『理念』講義について論じた J. J. Drummond、J. B. Brough、田口（敬称略）が共通して指摘する現象学的還元の長所にかかわる困難である。彼らは共通して、洗練された還元概念によって、あらゆるタイプの対象を現象学的探求のうちに含め、取り戻すことが可能になると考えている。だが本論

1. アドバイザーの植村玄輝氏に頂いたコメントのおかげで草稿段階から大幅な変更を加えることができた。ここに記して感謝する。

で論じるように、それでも還元された対象が還元されたままであることに変わりはない。そうだとすれば、還元された対象が還元されたままでありながら現象学の領野、超越論的主観性のうちに「含まれる」、「取り戻される」としたらそれはどのように理解されるべきか。これが本稿で取り上げる、還元と結びついた困難である。

第一節では『理念』講義で還元が導入された経緯を辿りながら、諸対象が現象学の領野に取り戻されるといふとき意図されていることを確認する。そこで論じることによれば洗練された還元によってわれわれは、意識に実的に含まれていない諸対象も（絶対的な意味ではなくとも）「与えられる」ことに気づくことになる。さまざまなタイプの対象が現象学の領野に含まれるとしたら、この意味でだろう。しかしそうした諸対象が所与となることは、それらがもはや還元され「括弧に入れ」られる対象でなくなることを意味しない。そうだとすると、その「括弧入れ」の眼目はどこにあるのだろうか。第二節では、この疑問の前提となる想定に対して向けられるいくつかの懐疑に答えたあと、第三節で現象学的還元の解釈を提示する。その解釈によれば、還元はエポケーされた対象の存在定立に基づく理性的判断を不可能にする。このことは該当する対象の存在を真理条件に含む命題ないし文が現象学の内部に現われることを禁止するという含意をもつ。この含意を取り出すことで、現象学的還元を「新しい語彙と言説」をもたらすものとして理解することが可能となるはずである。現象学的還元のこの解釈を踏まえて、結論部では、提案された解釈に基づいたとき還元された諸対象が現象学の領野に「含まれる」としたらどのような意味においてであるかを述べる。

1. 所与性の拡大

『理念』講義のなかでフッサールは、哲学的に素朴な思考（「自然的思考」）が認識論的な問いに直面し考察を深めていくなかで、認識論の真正な方法として現象学的方法、すなわち「現象学的還元」にたどり着く過程を描いている。しかしフッサールが講義のなかで描くように、認識論的な問いに出会ったばかりの「自然的思考」にとっては、認識論の問いそれ自体が歪められて解釈されてしまっている。

『理念』講義が読みにくい要因のひとつは、単に問いに対する方法を練り上げることだけでなく、その問い自体を洗練させ「純化」することも並行して進められていることにある。われわれもフッサールに従って、まずは問いの素朴な形態から出発して、認識論の真正の問いとフッサールの考えるものへと近づいていくことにする。

自然的思考は、意識のなかで対象が与えられることに何の疑問も抱いていない。そのような思考が、それと会うことによって認識論的な反省を開始する最初の問いとは次のようなものである。

いかに形成されていようと、認識は一個の心的体験である、すなわち認識する主観の〔体験する〕認識である。認識には認識される客観が対立している。ではいったいどのようにして認識は認識された客観と自分自身との一致を確信することができるのか。認識はどのようにして己を超えて、その客観に信頼できる仕方での *zuverlässig treffen* うるのであろうか。

(II, p. 20)

この問いに出会うと「認識作用のなかで認識の客観が与えられる」という「自然的思考」にとっては自明であったことが謎 *das Rätsel* となる。フッサールによれば、この謎に直面してひとは独我論の立場、すなわちすべては現象であって私の主観的な体験以外について何も正当に言うことはできないという立場に追い込まれるかもしれない。あるいはヒュームのように、客観的なものについての認識だと称されるものはどれもみな、われわれの心理学的傾向や習慣によって説明されると考える羽目に陥るかもしれない。そうなれば、認識が客観に「的中している」という主張に理性的な根拠はないことになる。こうした懐疑にさらされて、認識一般は「問題性 *die Fraglichkeit*」や「謎めていること *das Rätselhafte*」等々の性格を帯びることになる (cf. II, p. 29)。

このとき、懐疑論によって問われている当の認識を認識論が用いてはならないとフッサールはいう。これは『論理学研究』では「無前提性の原理」と呼ばれていたものにほかならない (cf. LU, § 7)。とはいえこの原理は、「認識批判は何ものも前もって与えられたものとして前提してはならない」(II, p. 29) ことを意味するに過ぎず、認識論自らが「自分自身に与え、自分自身で第一の認識として立てた認識とともに開始」(ibid.) することを妨げるものではない。そこで、フッサールはデカルトの懐疑考察を手本にして、まずは「コギタチオの認識」を出発点として確保する。

だがそれを確保するだけでコギタチオ以外の認識の問題性が無くなるはずもない。「講義の思索過程」を要約するときフッサールが端的に表現しているように、認識論がさらに先に進むために重要なのは次のように問うことである。

この〔コギタチオの認識の〕場合に何が〔その認識の〕問題のなさ *die Unfraglichkeit* をなすのか、またそれと対照的に、認識と称されている他の事例において〔その〕問題性をなすのは何であるのか。なぜある特定の事例においては懐疑主義への傾向が存在し、また「認識のなかでいかにして存在が的中されることができるのか」といった懐疑の問いが出てくるのか、そしてなぜコギタチオーネスの場合には、この疑いと困難はないのか。

(II, p. 4)

コギタチオの認識には、それを問題のないものとするようなある特徴があるはずであり、その他の認識にはそれを問題のあるものとする特徴があるはずである。認識がもつそのような特徴とは何か。こう問うフッサールの意図は、われわれがもつ認識の「問題性」の在りかを正確に定めることにある。

この問いかけに対してフッサールはさしあたり、内在／超越という概念対を用いて答えを与えられるという (cf. II, p. 5)。すなわちフッサールによれば、コギタチオが問題とならないのは、この認識が内在性 *die Immanenz* を備えているからであり、反対に認識の可能性が問題とならしたら、それはその認識の「超越性 *die Transzendenz*」のためである (cf. II, p. 34)。こう答えられるのだとしたら、認識論が問題とすべき認識とは、超越的な認識に限られることになる。したがって、

〔...〕超越は認識批判学の出発点であり手引きとなる問題であり、超越は自然的な認識の前に立ちはだかつて新しい探求への推進力 *der Antrieb* を形成する謎である。最初は、この問題の解決を認識批判学の課題と呼ぶことができる〔...〕。(II, p. 36)

他方で内在的な認識はコギタチオの認識同様の権利を有するはずであり、フッサールもコギタチオの認識を疑うような懐疑論者は相手にしない。

しかし認識が超越的であるとはどういうことか。あるいはそれと相関的に言えば、認識の対象が超越的であるとはどういうことか (フッサールは内在／超越という語を認識作用とその対象の両方に用いている)。フッサール自身、内在／超越には次の二義性があると指摘している。

- 1) 実的内在／超越・・・この意味で内在的であるものは、意識の実的部分である。意識の実的部分であるものは、現象学的時間という形式によって体

験流の他の部分と結合され、意識統一を形づくっている。実的部分にはたとえば、体験の感覚的要素や純粹自我の対象への視線の向けかえ等々も含まれる。(cf. III/1, pp. 202-3)

- 2) 純粹内在／超越・・・この意味での内在、純粹内在は「絶対的で明晰な所与性、絶対的いみでの自己所与性」(II, p. 35)である。この意味での所与性は「明証の的確な概念、しかも直接的な明証として理解された明証の概念」(ibid.)を構成するともフッサールは述べている。これに対応する意味で認識が超越的であるとき、その認識の対象は「絶対的に」与えられていないまたは／かつ「それ自身が」与えられていない²。

内在／超越にはこれら二重の意味がある。しかしフッサールによると認識批判を深める以前には、これらふたつの意味の内在／超越は互いに混同されている。つまり「唯一現実に理解可能で疑いなく、絶対的に明証的な所与性は、認識作用のうちに実的に含まれた契機である」(II, pp. 35-6)と考えられ、そして「だからこそ認識された対象性に関して認識作用のうちに実的に含まれていないものはすべて謎めいたもの、問題的なものとみなされる」(II, p. 36)ことになる。だがそれは「致命的な誤謬」(ibid.)であるとフッサールはいう。

ここでフッサールが非難する「誤謬」とはすなわち、絶対的な所与性を実的内在性と同一視すること、言い換えれば、「対象が意識に絶対的に与えられているとは、それが意識の実的部分となることだ」という考えである。とはいえこの考えに全く故がないともいえない。なにしろ対象が「与えられる」といっても、人間同士の間の遺産や物品の贈与がここで問題となっているのではないのである。そこで、対象「それ自身が与えられる」とは単なる比喩にすぎないのではないか、むしろそれは適切に理解されるなら、感覚与件や観念といったその対象が、意識に含まれていることにほかならないのではないか、と考えられても全く不合理とは言えない。それにもかかわらず例の混同が「致命的な誤謬」だとフッサールが言えるとしたら、その根拠はどこにあるのだろうか。

2. 絶対的だが対象それ自身が与えられているわけではない認識の例としては、純粹内在的認識から出発し、論理法則に従って獲得された間接的な認識が考えられる。そのような「対象的なものは確かに思念ないし定立されているが、〔対象的なもの〕それ自身をみている *schauend* わけではない〔的確な意味では〕明証的でない認識すべて」(II, p. 35)は純粹な意味で超越的であるとフッサールが述べているからである。

その根拠を検討する前に、分かることがふたつある。第一に、認識論における「無前提性の原理」に従うなら、どの意味であれ超越的であるような認識を、認識論は用いてはならないはずである。フッサールが次の「認識論的還元」ないし（直後の講義で言い直されるように）現象学的還元を導入するのも、認識論が問題とすべき超越の意味が決定される以前のこの段階においてである³。

どの認識類型〔を問題にするの〕であれ、認識論的研究においては認識論的還元が遂行されねばならない、すなわち、そこで〔各認識類型で〕共に働いているあらゆる超越には、遮断 *die Ausschaltung* の符号、あるいは無関心ないし認識論的無効性 *die Nullität* の符号をつけねばならず、これらの符号がいみしているのは、こうした超越すべての存在は、わたしがそれらを信じていようがまいが、ここではわたしに何のかかわりもなく、ここはそれについて判断を下す場所ではないし、それは完全に蚊帳の外にある、ということである。（II, p. 39）

還元はさしあたり、どの意味であれ超越の「遮断」として導入される。だが認識論において問題となる「超越」の意味を決定するなら、還元により正確な規定を得ることができるはずである。たとえば仮にここで問題となるのが実的超越であるなら、意識の実的部分ではないものすべてが「遮断」されなくてはならない（が後でみるように実際に遮断されるべきは実的意味での超越ではない）。

他方で、内在／超越のふたつの意味の混同を戒めていることから分かるもうひとつ確かなことは、絶対的な自己所与性は実的内在と同一視することはできないとフッサールが考えていることである。そうだとすれば、コギタチオの認識を問題ないものとする内在性の意味は純粹／実的のいずれかであるしかない。そしてまた、そのいずれかであるかについてフッサール自身の意見を知ることは容易い。フッサールによれば「この〔コギタチオの〕根本的な所与性をわたしに保証するものは何であるのか」（II, p. 49）といえ、それはデカルト風に言えば「明晰判明な知覚 *clara et distincta perceptio*」（*ibid.*）である。つまり「単一のコギタチオのように明晰判明な知覚によって与えられるものなら何であれ、われわれは〔コギタチオと〕同様に主張することが許される」（II, p. 49）。「明晰判明な知覚」、あるいはフ

3. 第三講義の冒頭でフッサールは次のように述べている。「われわれがはやくも『現象学的還元』とも呼ぶつもり還元によってはじめてわたしは絶対的な所与性を獲得する〔…〕」（II, p. 44）。

フッサールの言葉で言えば「純粹内在性」こそコギタチオと同様、「問題のないもの」であるために認識がもたねばならない特徴であるとフッサールは考えている。

しかしフッサールがそう考えていたとして、そして「絶対的に与えられているもの」は疑いえず、その認識を問題にすることがむしろ不合理なのだと仮に受け入れられたとしても、その「絶対的自己所与性」とは「意識に実的部分として含まれていること」にほかならないのではないか、という考えが退けられるわけではない。ここで元の問いに戻って、内在／超越のふたつの意味の混同が「語謬」とみなされるべき理由を明らかにしよう。

フッサールが論じるようにそれは、意識の実的部分ではないにもかかわらず対象が絶対的に与えられており、その認識に問題性を見いだすことのできない明らかな事例があるからである。それは本質認識の事例である。たとえば赤のスペキエスの認識があり (cf. II, pp. 55 ff.)、そもそも「還元された現象一般の所与性は疑いえない絶対的所与性である」という普遍的な命題が主張できるのも、個別的ではないものの明証が可能だからである (cf. p. 50)。われわれはそうした対象性について絶対的で、それを疑うことがむしろ不合理であるような認識をもつが、それにもかかわらずスペキエスや普遍的真理は体験流の実的部分ではありえない⁴。したがって対象が「絶対的に与えられていること」と「意識の実的部分であること」とは異なる。実的内在性と絶対的な自己所与性は概念的に区別されねばならず、そしてコギタチオの認識が疑いえず「問題のないもの」であるのはそれが純粹に絶対的な自己所与性であることによる。内在／超越のこの純粹な意味を把握するなら、現象学的還元について、次のようなより洗練された理解をわれわれは得ることができる。

それゆえ現象学的還元はたとえば研究を実的内在の領野に限定することを意味するのではなく [...]、純粹自己所与性の領野への限定を、[...] 思念されているちょうどその意味のうちで与えられてもいて、思念されたもののうち何もかもそれが与えられていないことはないという厳密ないみでそれ自身が与えられているものへの限定を意味している。(II, pp. 60-1)

「絶対的な所与性は実的内在に限られない」こと、そして純粹な意味で理解された超越の「遮断」としての洗練された還元概念こそ、『理念』講義におけるもっと

4. 本質の所与性を擁護する『理念』講義における議論の内容を敷衍したものとしては [Taguchi, 2013] の第 4 節を参照。

も重要な成果である。というのもこの洞察によって現象学の領野は意識の实的部分とそこからイデー的に抽象された普遍者だけでなく、その他あらゆるタイプの対象を含めることができるようになるからである。この点は J. J. Drummond、J. B. Brough、田口の三者全員が、『理念』講義を題材としたそれぞれの論文のなかで口を揃えて主張するところである。たとえば J. J. Drummond は上の洗練された還元概念が「超越論的主観性を体験の实的内在的構成要素だけでなく、その対象も同様に含めたものとするを可能にする」 [Drummond, 2008, p. 199] のであり、J. B. Brough もまた、本質が純粹内在であるという洞察によって「続々と他の種類の対象が解放される」 [Brough, 2008, p. 188] ことになるという。つまりひとたび所与性の概念と实的内在性の概念とが切り離されるなら、知覚された家、想像された虚構的对象、記号的に表象されたもの（単に考えられたもの）、（丸い四角のような）不合理なものも「与えられている」ことに気づくことになる。またフッサールのこの主張に着目して、田口は次の結論を引き出している。

こうしてこれまでに検討されてきたあらゆるタイプの所与性が [...] 現象学的な所与性に入ってくる。はじめ現象学的還元は「超越的なものとして定立されているすべてのものを排除し」 (II, p. 5/63) なくてはならなかった。講義の最終段階では、排除されたものはすべて現象学的な所与性の領野に戻ってくる。しかも本来的に深い理解によって豊かにされて。

[Taguchi, 2013, p. 8]

洗練された現象学的還元は「超越論的主観性」、「現象学の領野」、「現象学的所与」として实的要素とその本質だけでなく、あらゆるタイプの対象を含めることを可能にする。この点は今挙げた3人の論者に共通する見解である。しかし他方で、これまで検討してきたところによると、現象学的還元によって純粹内在／超越の区別が消失してしまうわけではないはずである（以下で「内在／超越」はすべて純粹な意味でのそれを指す）。還元は超越を還元することとしてしか理解できず、内在／超越の区別を前提する。また還元によってあらゆる対象が「絶対的な自己所与性」となるとは考えられない。実際、普遍者以外のさまざまなタイプの対象が所与性にもたらされるといっても、「真正ないみでの現実の所与性」ではないともフッサール自身が述べている⁵。たとえ洗練された還元概念を得たあとでもフッサール

5. 「ところで最後に列挙したこれら〔丸い四角など〕の所与性が真正のいみでの現実の所与性であるとは決して言うてはならない。かりにそうだとしたら、知覚されたもの、表象

は明証的なもしくは絶対的な所与性とそうでないもの、純粹内在／超越の区別を消去してしまったわけではない。そうだとすれば、超越の対象は相変わらず還元を被っているのではないか。それにもかかわらずそれらも超越論的主観性のうちに「含まれる」と言えるとしたら、それはどのような意味においてか。

2. 問い自体への疑いを退ける——還元は一度限りのものか

直前で提示した疑問は、現象学的探求の間中、超越的認識が「括弧に入れ」られ続けるという想定に基づいている。この想定は揺るがしやうがないように思われる。というのも認識論の真正な方法として導入されたとき、還元の目的は、疑いえず、不可解なところのない「絶対的な認識」を得ることにある⁶。絶対的な明証を得るために還元を遂行したにもかかわらず、ひとたび絶対的明証を得たあとなら、超越的对象についての不完全な認識を利用してよいことになるとは考えにくい。

もし上の想定が覆されるとしたら次のふたつのうちいずれかの選択肢しかないように思われる。ひとつには、フッサールはデカルトのように、コギトの認識からの演繹によって超越的認識にコギトと同様の確実性を与えようとしたと考える選択肢である。もしそうであるとしたら、なるほど「出発点」となる認識を獲得しそこから演繹することで、最初は疑わしかった他の認識の疑わしさ、不可解さも解消されるかもしれない。その際、コギトの確実性が授けられた認識は続々と「括弧」を外され、探求の領野に「戻ってくる」ことになるだろう。だがフッサールがこの選択肢を取ることはありえない。

還元が一度限りのものとするためのもうひとつの選択肢として、還元の目的をもっぱら所与性概念の拡張に見いだす選択肢がある⁷。この考えに従えば、「絶対的な認識」の獲得が目指されたのは、その認識そのものを「出発点」とするからではない。そうではなく所与性概念を拡張するためであり、もっぱらそれだけのためである。そしてひとたび実的内在性と純粹内在性との例の混同が解かれるなら、還元は役目を果たし、超越的对象の「括弧入れ」も解除される。だからこそ、還元

されたもの、虚構されたもの、記号的に表象されたもの、あらゆる虚構や背理までもが『明証的に与えられる』ことになってしまうだろう [が実際はそうではない]。』 (II, p. 73)

6. cf. [Drummond, 1975]。さらに Drummond によれば (I. Kern や Landgrebe, D. Carr の見解とは異なって) 還元の認識論的動機は晩年になっても維持されている。

7. [Taguchi, 2013]は『理念』の還元論に回帰することで、還元をこのようなものとして理解する可能性を提案しているとわたしは受け取った。

のあとでもあらゆるタイプの対象が「現象学的所与」として探求の領野に戻ってくることになる。このように論じることが可能だろう。

しかし『理念』講義の中で「自然的かつ超越的に客観化する諸学問一般の内容を引き合いに出すことが認識論の開始点で許されないだけでなく、認識論の発展過程全体にわたって〔そうした諸学問の内容を引き合いに出すことは〕許されない」

(II, p. 36) とフッサールが述べる通り、ひとたび所与性概念が拡張されれば還元による認識論への制約が解かれるわけではない。現象学的探求の間は一貫して還元が遂行されている。

もしかしたら、既存の学問の知識に訴えることはできないとしても、自ら得たのであれば超越的・非絶対的認識も利用することが許されると応答することが考えられる。しかしそのとき還元の目的は所与性概念の拡張だけではないと認めなくてはならない。そして認識論的な問いによって動機づけられたとき、還元の目的は所与性概念の拡張ではなく「絶対的な明証」を得ることにあると認めるなら、やはり超越的認識はたとえ現象学者自ら獲得したものであっても、その「発展過程全体にわたって」引き合いにだすことは許されないだろう。

したがって現象学的還元のあとでも純粹内在／超越の区別は有効であり続け、かつ超越的对象は探求の出発点だけでなく現象学の発展過程全体を通じて「括弧に入れ」られ続けている。それでいながら超越的对象は超越論的主観性のうちに「含まれる」ことを肯定するなら、当然、還元が世界内の対象から体験への「注意の向け変え」を含むという解釈を採るわけにもいかない⁸。還元がそのような段階を経るなら、「括弧に入れ」られた対象は現象学の探求の領野の外に排除されてしまうことは避けられない。では、還元や「括弧入れ」はどう理解されるべきなのか。

とはいえ『理念』講義のみから「括弧入れ」や「遮断」といった表現の正確な意味を知るのは難しい。そこで次節では『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第一巻（以下、『イデーⅠ』）のより詳細化された説明を参照し、現象学的還元、特にその本質をなすエポケーに関する解釈を展開する。

8. [Smith & McIntyre, 1982]は還元が「心理学的還元」というステップを踏み、体験への注意の向け変えを含むという解釈を採っている。

3. 現象学的還元

本節ではまず現象学的還元の「中立性変様」解釈を退けたうえで、それに代わる解釈を提示する。

ただし『イデーニ I』の説明によれば、エポケーと還元の関係は次のように理解される。すなわち現象学的還元とは、自然的態度の一般定立とそれに基づく諸学問に適用されたエポケーのことである⁹。「自然的態度」とは、われわれが学問以前、現象学以前にとっている態度であり、その「一般定立」とは、この世界とその内部にある存在者の存在と、そしてそのうちにわれわれ自身や他人たちが含まれていることへの信念である。この理解に従えば、現象学的還元を遂行することはエポケーを遂行することだが、その逆は真ではない。

現象学的還元とエポケーは同一のものではない。とはいえ現象学的還元にとって本質的な「括弧入れ」や「遮断」はエポケーによるものである。それゆえ現象学的還元の解釈はエポケー解釈にかかっている。

『イデーニ I』で「エポケー」は、われわれが「疑おうと試みる」ときに遂行する作用の要素として取り出されている。その「懐疑の試み」がもつ重要な特徴は、それが「定立のある種の棚上げ *Aufhebung* を必然的に引き起こす」(III/1, p. 63) という点にある。ここでいう「ある種の棚上げ」は以下のように説明される。

それ〔ある種の棚上げ〕は定立を反定立に転化させることでも肯定を否定に転化させることでもない。それはまた推測や憶測、未決定や（どの意味であれ）懐疑への転化ではない。〔…〕われわれが遂行してきた定立をわれわれは放棄するのではなく、われわれは自分の確信に何の変更も加えない〔…〕。しかもそれでいながら定立はある変様を被るのである——定立はそれがあるところのものにとどまりながら、われわれはその定立をいわば「作用の外に」置き、われわれは「定立を遮断し」われわれは「定立を括弧にいれる」のである。〔…〕われわれは次のように言うこともできる。

9. 『理念』講義ではそれほど明らかではないが、『イデーニ I』の叙述に従えばエポケーと還元が区別されねばならないことは明らかである。というのもエポケーは、あらゆる種類の対象とそれに相関する定立作用に適用でき、望めば現象学的探求の領野、超越論的主観性もエポケーの対象となりうるのである。だがそうしてしまえば「学問のための領土は残らない」ことになるだろう (III/1, p. 65)。「しかし、われわれの意図は新たな学問〔純粹現象ドメイン学〕の領域の発見にある〔…〕」(ibid.)と述べ、フッサールは『イデーニ I』で、エポケーを「自然的態度の本質に属する一般定立」(ibid.)に制限している。

定立は体験であるが、しかしわれわれはそれを「使用しない」と。
(ibid.)

懐疑の試みは「遮断」や「括弧入れ」を必然的に引き起こす。しかし懐疑の試みは「遮断」だけでなく「非存在の想定 *die Ansetzung*」を含んでしまっている (cf. III/1, pp. 63-4)。フッサールによれば、懐疑の試みに含まれるこの否定的な契機を取り除き、「遮断」の要素だけを取り出すことができる¹⁰。その要素がエポケーにほかならない。

ではエポケー、「遮断」とは何かが現在の問題である。主要な解釈のひとつは、それを「中立性変様 *die Neutralitätsmodifikation*」として理解する。たとえば [Drummond, 1990]の第三章はこの解釈の方針を採っている。しかしわたしの考えでは、この解釈はうまくいかない。

エポケーが中立化と同一視されてはならない理由のひとつは、先の引用の前半部でも強調されていたように、エポケーの適用された定立はその存在性格ないし（作用の側でいえば）信念様態に関して変様を被らないからである¹¹。エポケーの適用された定立は単に懐疑や憶測といった様態に変様しないだけでなく、「括弧に入れられた定立」を含む意識は「『単に思い浮かべる *sich denken*』という意識、たとえば水の精がダンスを踊っていると『単に思い浮かべる』ことと単純に同一化することは許されない」（III/1, p. 64）とさえフッサールは述べている。だが『イデーン I』第 111 節でフッサールが述べていることに従えば、もしエポケーを適用することが中立化であるのなら、自然的世界へと向けられた想起は想像へと変様し、知覚は「中立的像客観意識 *das neutral Bildobjektbewußtsein*」へと変様するはずである。

エポケーを中立化として理解することのできない理由はこれ以外にもある。すなわち、エポケーをそう理解するなら、現象学的還元のあとでは自然的世界に向けられた作用はすべて中立化された姿でわれわれの分析の対象となることになってしま

10. 「われわれは、明らかに懐疑の試みという現象に拘束されてはいない『括弧入れ』や『遮断』という現象のみを選び取るのである [...]。」 (III/1, p. 64)

11. エポケーの持つこの特徴も、懐疑の試みとの共通点のひとつである。この特徴を持つことから、懐疑の試みは懐疑とは厳密に区別されなくてはならない。「われわれはある存在を疑い、同じ意識のうちで（同時という統一形式のうちで）この存在の基体に定立を授けることはできないことは明らかである」（III/1, pp. 62-3）。というも、ひとつの定立が懐疑の様態でありかつ同時に確実性の様態であることはできないからである。だが世界の存在を信じ切っていないが、同時にそれを疑おうと試みることならできる。つまり懐疑の試みは、疑おうと試みられる定立に変更を加えることなく実行されうる。エポケーも定立に変更を加えないという特徴を懐疑の試みと共有する。

うという理由である。既に述べた通りエポケーが中立化であるなら、還元された対象の定立は中立化され、われわれは想起や「客観的像意識」しかもたなくなってしまう。だが還元のあとでもわれわれは知覚経験を知覚経験として、またその他の作用についてもそれがもともと有していた定立をそのまま有するものとして、現象学的に分析することができるし、できなくてはならない。エポケーの適用された定立はやはり「それがあるところのものにとどまり」続けるのである。したがって、エポケーを中立化変様として理解する解釈は退けられねばならない。

中立性変様について詳細に論じた一連の節のなかのある箇所、フッサールは中立化されたものもつ「括弧」が、「われわれが以前、それについて多くを語り、また現象学に至る道を用意するのに極めて重要であるものとても近い関係にある *nahe verwandt*」(III/1, p. 248) と述べている。この箇所のありえそうな読みとしては二通りある。ひとつは、「現象学に至る道を用意するのに […] 重要であるもの」を現象学的還元として理解するものである。現象学的還元として理解する場合、それに「近い関係にある」のは中立化でありまた中立化とはエポケーであると理解しうるかもしれない。Drummond はそう理解している。

しかし当該箇所の読み方はそれだけではない。「現象学に至る道を用意するのに […] 重要であるもの」をエポケーとして取ることも十分可能であり、その場合、問題の場所でフッサールはエポケーと中立化が似たものだとコメントしていたことになる。

また、後年フッサールは自身の手沢本のなかで上の「近い関係にある」という箇所に「否 *nein*」という欄外注記を付けているが (cf. III/2, p. 510)、この注記は、Drummond のように還元とエポケーの差異を強調するものとして読むことも可能だが、他方ではエポケーと中立化の差異を強調するものとして理解することも可能である。したがって、中立化を論じた当該箇所におけるフッサールの言明とそれへの欄外注記だけからは、エポケーと中立化を同一視する理由は得られない。「否」という注記を、エポケーと中立性変様とが単に類似しているのではなく同一だと主張するものだと理解する可能性もあるが、先に論じたようにエポケーと中立化を区別すべき理由がある。

だが「ある種の棚上げ」に関する先の引用箇所のなかでフッサールは「しかもそれでいながら定立はある変様を被る」とも述べていた。これはどう理解したらよいのか。すでに述べた理由からこれを中立性変様として理解するわけにはいかない。

そこで、エポケーによって定立が被る「ある変様」は中立性変様ではなく、「反省による変様」として理解できるというのがここでの提案である¹²。フッサールは確かに「[...] あらゆる『反省』が意識変様という性格をもつ」(III/1, p. 166)と、反省による変様について語っている。しかもこの変様は、定立の存在性格ないし信念様態の変様ではない。反省による変様というとき、「ほかでもなく、反省された意識(あるいは気づかれていたもの *Bewußtes*)という様態へと変化するという点で、ここで変様という言い方がされている」(ibid.)のである。

ところでエポケーによる定立の変様が反省による変様であるとしたら、エポケーとは(ある特別な)反省作用であることになる。このことは、エポケーが懐疑の試みと重ねて理解されていたこととも整合的である。というのも懐疑の試みも、疑おうと試みられる一階の作用を前提とした反省作用として理解することができるからである。エポケーによる変様が反省による変様であるという理解が正しければ、反省的作用である点でも懐疑の試みとエポケーには共通点があったことになる。

またフッサールは両者の共通点として、それらが動機づけから自由に遂行できることも挙げていた¹³。動機づけから自由であるという特徴も両者が反省作用であることから説明することができる。つまり両者とも反省作用であるからこそ、われわれの「自由」になるのだと考えることができる。こうして、エポケーが反省作用であるという解釈はさらなる動機づけを得られるだろう。

したがってエポケーを中立化として理解する必要はなく、かつ両者の同一視を避けるべき理由がある。そこで中立化に代わる新たなエポケーの解釈が必要となる。以下ではフッサールの次の言明から始めて、エポケー、そして現象学的還元の解釈を仕上げよう。

私は「現象学的な」エポケーを行うが、それによって私には空間時間的存在 *das Dasein* についてのあらゆる判断は完全に閉め出されてしまう *verschließen*。(III/1, p. 65)

12. 『デカルトの省察』第8節でエポケーが説明される際も、繰り返し反省が言及されている。エポケーが反省であるという点も含め、以上で展開したエポケー解釈は [Smith, 2003] のエポケー解釈に多くを負っている。

13. 「普遍的な懐疑の試みは、われわれの完全な自由の王国のうちに属している。われわれがそれについてとても固く確信していようと、それどころか十全な明証によって保証されていようと、あらゆるすべてのものをわれわれは疑おうと試みることができる。」(III/1, p. 62)

ここで、フッサールにとって判断作用はブレンターノ的な「表象の承認」ではないことに注意しておこう。フッサールが判断作用という場合、それはそのうちで複数の作用が総合され、事態が定立される作用である。このことは、判断作用がより単純な作用、最終的には端的な作用に基づけられた作用であることも意味している。さらにまた、判断作用は、それに基づける作用の定立に動機づけられて遂行され、この動機づけは理性的なものであったり、そうでなかったりする。判断作用が理性的に動機づけられているとき、判断作用全体も理性性格を帯び、その意味で正当化された判断となる。判断の「内容」は判断ないし命題であり、正当化された判断の内容は正当化された命題をあたえる。判断作用はしたがって、命題的知識の源泉となる役割を果たす。

フッサールの判断論を踏まえたうえで、エポケーが判断作用を「閉め出す」という直前の引用箇所表現はどう理解されるべきか。少なくともその表現は、エポケーされた定立に基づく判断作用の遂行を何らかの仕方で不可能にすることを意味しているととるのはもっともらしいように思われる。しかしいかなる仕方だろうか。

もちろんエポケーは、基づける定立を消去することによって判断作用の遂行を不可能にするわけではない。エポケーのあと定立を「使用しない」といっても「(意識を失ったひとについてわれわれが、彼は定立を使用しないと言うときのように)喪失として理解されてはいない」(III/1, p. 63)。また繰り返し強調してきたように、「括弧入れ」は、判断作用を基づける作用の定立に(定立性格の)変様を加えることによって、たとえば想像作用へと変様することで理性的判断を不可能にするわけでもない。

エポケーによって判断作用が不可能となる仕方については、次の箇所が示唆を与えている。そこでフッサールは、自然的態度の一般定立に現象学的還元を遂行することは、次のように言い換えられるという。

自然を構成する意識に属する諸作用を、その超越的定立と共に素朴な仕方
で遂行する代わりに、またそうした定立に基礎をおく動機づけによってさら
に新たな定立へと自ら動かされる代わりに——われわれはこうした定立
すべてを「作用の外に」おく、われわれはそれに参与し *mitmachen* ない。

(III/1, pp. 106-7)

ここでは、エポケーによってわれわれは「定立に基礎をおく動機づけによってさらに新たな定立へと自ら動かされる代わりに」そうした定立を「作用の外におく」の

だと述べられている。そこで言及されている「新たな定立」が判断作用による事態の定立を意味していると理解することが許されるなら、この箇所全体は次のように解釈できる。すなわち、エポケーによってわれわれは、基づける作用の定立によって事態の定立、それゆえ判断作用へと動機づけられることがなくなる。つまりエポケーとは、それが適用された定立の存在性格・信念様態に変更を加えるものではないが、それから新たな判断を動機づける力を失わせる。そしてそのことによって「あらゆる判断は完全に閉め出されてしまう」。

このとき問題となる「動機づけ」が理性的なものであれそうでないものであれ、ともかくエポケーのあとには、エポケーされた定立にもとづく理性的な判断をわれわれがくたせなくなることは確かである。こうしてエポケーは、エポケーが適用される「遮断」される種類の定立から、理性的な判断を動機づける機能を失わせる。言い換えれば、エポケーされ「括弧」に入れられた存在者に基づく（存在的に依存する）事態の理性的な定立が不可能になる。

エポケーによる「括弧入れ」の機能をこのように理解するとき、現象学的還元はある含意をもつことが分かる。正当化された判断がわれわれの命題的知識の源泉であるなら、エポケーによってけっきょくわれわれは、エポケーされた定立にもとづいて理性的な判断をくたすことも、その判断内容である命題的知識を獲得することもできなくなる。たとえば目の前のリンゴの知覚作用に含まれる定立がエポケーされるなら、われわれはその定立に基づく知識——そのリンゴが存在すること、そのリンゴは机の上にあること等々の知識——を得ることはできなくなる。

以上の解釈を踏まえ、R. Sokolowski の提案に従って判断作用というよりも現象学における「言説」に着目するなら、現象学的還元は現象学を構成する命題の真理条件に、次の「還元制約」を課すものとみなすことができる。

【還元制約】

現象学の内部には、現象学的に還元された対象が存在することによって真となる命題も、またそのような命題によってはじめて正当化される命題も現れてはならない。

ただしここでは現象学がある正当化された命題の統一体であるという想定がある。しかしこれは現象学が学問——正確には純粹体験をその領域とする形相的記述学——である限りは不可欠の想定だろう。

受け入れ可能な命題に関する上の「還元制約」として現象学的還元をとらえるなら、態度変更や反省に着目したときよりもはるかに神秘的な響きはなくなっている。

4. 結論：還元された対象が現象学の領野に「含まれる」ことはどう理解されるべきか

前節で提示した解釈に従えば、現象学的還元は、還元された対象を経験し、それについて思考し、評価し、想像することを禁止するものではない。つまり還元された対象も現象学者の経験や思考等々…一般に、「志向の対象」であり続け「与えられ」続けている。そうした諸対象が現象学の領野のうちに「含まれる」としたら、「志向の対象として」というこの意味においてなのだとは不可解な点なく理解することができる。というのも該当する対象が「括弧に入れ」られるということは、そうした対象の存在を真理条件に含む命題を、正当化されたものとして受け取ることはできないことを意味するに過ぎないからである。

参考文献

フッサール全集 (Husserliana)

- Bd. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von Walter Biemel, 2. Aufl., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Bd. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Karl Schuhmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag mbH, 2009.
- Bd. III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Ergänzende Texte (1912-1929)*. Hrsg. von Karl Schumann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

二次文献

- Brough, J. B., (2008): “Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology”, in *Husserl Studies*, vol. 24, pp. 177-191.
- Drummond, J. J., (1975): “Husserl on the ways to the performance of the reduction”, in *Man and World*, vol. 8, pp. 47-69.
- Drummond, J. J., (1990): *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism; Noema and Object*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Drummond, J. J., (2008): “The Transcendental and the Psychological”, in *Husserl Studies*, vol. 24[3], pp. 193-204.
- Smith, A. D., (2003): *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge.
- Smith, D. W. McIntyre, R., (1982): *Husserl and Intentionality; A study of Mind, Meaning, and Language*. London: D. Reidel Publishing Company.
- Sokolowski, R., (2008): “Husserl's discovery of philosophical discourse”, in *Husserl Studies*, vol. 24[3], pp. 167-175.
- Taguchi, S., (2013): “Reduction to Evidence as a Liberation of Thinking”, in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. 1[1], pp. 1-11.
- 田口茂 (2010) : 『フッサールにおける〈源自我〉の問題 自己の自明な〈近さ〉への問い』 (東京都、法政大学出版局)。