

## 思弁的实在論の誤謬

### ——フッサール現象学は信仰主義か？——

岩内 章太郎  
(東京理科大学)

本稿の目的は、思弁的实在論によるフッサール現象学の批判——フッサール現象学は相関主義かつ信仰主義である——への反論を行なうことである。その際、フッサール現象学は相関主義だが信仰主義ではない、というのが本稿の立場である。また、本稿で主題化する「誤謬」の範囲はトム・スパロウによる現象学批判に限られており、思弁的实在論全体の誤謬を指摘するものではないことはあらかじめ述べておきたい<sup>1</sup>。だが、相関主義のなかに信仰主義を帰結しないものが存在するとすれば、思弁的实在論の論理を支える一つの土台が揺らぐことにはなるであろう。

本稿は以下の順で論を進める。まず、スパロウによる現象学批判を検討する(第一節)。次に、ダン・ザハヴィによって提出された思弁的实在論への反論のポイントを論じる(第二節)。そのうえで、観念論と实在論の対立を越えたフッサールの超越論的観念論としての立場を明らかにし、フッサール現象学は方法的に相関主義を採用することを述べる(第三節)。最後に、現象学的方法的相関主義が信仰主義を帰結しない理由を、理性の問題を通して考えてみたい(第四節)。

---

1. 思弁的实在論は2007年のロンドン大学ゴールドスミス・カレッジで開かれたワークショップに始まる。『思弁的転回』(*The Speculative Turn*)の編者たちのマニフェストによると、それぞれの方法の差異はあるにしろ、「思考から独立した、あるいはより一般的に人間から独立した仕方、实在性の本性についてもう一度思弁的に考え始めた」という点において共通性を持つ(Bryant et al. 2011: 3)。それ以後の状況については、千葉2018およびHarman 2013に詳しい。

## 第一節 スパロウの現象学批判——相關主義と信仰主義——

スパロウの現象学批判は痛烈なものである。2014年に出版された著作『現象学の終焉』(*The End of Phenomenology*)という題から容易に理解されるように、スパロウによる現象学批判は、現象学を批判的に検証することで現象学的探究の可能性を模索するのではなく、思弁的实在論の新たな登場によって現象学は終わりを迎える、もしくはすでに終わっているという趣旨である<sup>2</sup>。

スパロウの批判は、大きく二つに分けることができる。

- (1) 現象学の方法は曖昧であり、現象学的であることは使用される文脈に応じて多義的である。したがって、そもそも学問としての現象学の自立性が疑わしい。
- (2) 仮に現象学の自立性を認めたとしても、現象学的方法では真の意味での實在に迫れない。というのも、現象学は相關主義かつ信仰主義であるから。

まず、(1)に関しては、現象学についての一般通念に止まっている印象を与える。例えば、スパロウは、「現象学者でありうることは、いかに適切に現象学的探究を遂行するののかについての決定的な言明なしに置き去りにされている」(Sparrow 2014: 3)と述べ、また「今日、経験についての主観的記述をある種含んでいるかぎりにおいて、いかなるものも現象学と呼ばれる」(Sparrow 2014: 9)とも述べるが、現象学的還元や本質直観といった現象学の中心的方法を詳細に検討しているわけではない。ハイデガーやメルロ＝ポンティの著作を取り上げつつ、現象学の方法の曖昧さと多義性を指摘してはいるものの(Sparrow 2014: 7ff.)、フッサール自身のテキストに即した検証が十分なされているとは言い難い。この点については、第二節で概観するザハヴィの論文(Zahavi 2016)によって批判されているので、ここでは取りあげない。

現象学に対する思弁的实在論の優位を——少なくとも真の實在へとアクセスするという点については——示したいスパロウにとっては、(2)を論証することが重要になってくる。以下では、(2)の議論に焦点化して話を進めることにする。

そもそもスパロウが主張する相關主義と信仰主義は、カンタン・メイヤサーが『有限性の後で』において提示した概念である。まずはメイヤサーの説明を見ていこう。メイヤサーの診断によると、カント以後の西洋哲学は素朴实在論に陥ることを回避

2. スパロウ自身が書いているように、彼の批判を挑発的にした理由の一つは、博士論文執筆中にすでに芽生えた思弁的实在論への興味を教授から抑圧された事情がある(See Sparrow 2014: ix ff.)。

するために、思考と存在の相関関係にのみアクセスできるという認識を徹底化した。メイヤサーは次のように述べている。

〈相関〉によって、われわれは次のような観念を理解する。われわれは思考と存在の相関にのみアクセス可能であり、それぞれの項に独立してアクセスすることは決してできない。したがって、われわれは、以後そのように理解された相関の越えがたい性格を支えうる思考のあらゆる動向を「相関主義」と呼ぼう。そうである以上、次のことがいえるようになる。素朴な实在論であることを望まないすべての哲学は、相関主義の一種になったのである、と。(Meillassoux 2006: 18)

何かが現実的に存在するという事態は、その何かを考える認識主体から切り離すことはできない。両者は常にセットになっているのであって、思考と存在の相関性へのアクセスにのみ自身を制限することは——素朴な实在論に陥らないためには——哲学にとって不可避なものであるという主張、この哲学的主張をメイヤサーは相関主義と呼んでいる。

ここで、メイヤサーは哲学に広く蔓延する相関主義を否定的に捉えている。理由は二つある。

第一に、相関主義は、メイヤサーが「祖先以前の (ancestral)」(Meillassoux 2006: 25) と呼ぶ事象について説明することを論理的に不可能にする。祖先以前のことは、知られうるかぎり地球上のあらゆる生命の出現に先立つ現実を意味している。例えば、四五億六千万年前に地球の形成は起こったという科学的な事実を、相関主義者は無前提に肯定することができない。肯定するにしても、相関主義者はその事実「人間にとっては」「認識者にとっては」という条件を付けるであろう。メイヤサーにとって、相関主義は自然科学あるいはそれを支える数学の客観性——思考と存在の相関性の外部へとアクセスする可能性——を台無しにしてしまうのである。グラハム・ハーマンの言葉を借りるならば、「相関主義は科学的言明について文字通りの (literal) 解釈を与えることができない」のであり、生命以前の現実の客観性あるいは自体性を説明できない相関主義は必然的に「アポリア」を抱えるのである (Harman 2011a: 10 ff.)。

第二に、相関主義は信仰主義を帰結する。あらゆる存在は思考との相関関係においてしか捉えられないという主張は、思考はそれ自身の外部へとアクセスすることができないことを意味する。結果として、相関主義は、思考の外部にありうる存在を不可侵なもの、それについてはあるともないともいえないものにしてしまう。というのも、絶対者が存在するという言明も、あるいは反対に、絶対者は存在しないという言

明も、相関主義においては対等なもの、すなわち対等な一つの信仰として扱われることになるからである。思考と切り離された存在にはアクセスできないと主張することで、あらゆる主張は任意の信仰に貶められることになる。

各々がおのれの信条を各々に対立させると、われわれの根源的な選択を決定するものに関しては、なにもものもはや論証可能ではなくなる。換言すれば、思考を脱絶対化させることは、信仰主義的な議論を生じさせるところへと回帰するのである。(Meillassoux 2006: 81f.)

ここで根源的な選択といわれるのは、思考から独立した自体存在に関する存在判断を意味している。思考が脱絶対化されることで、自体存在についての判断の最終的な根拠は相対化される。というのは、相関主義的思考は自体存在についてのどのような主義主張にも対等に真理への特権を与えてしまうからである。思考が一つの個人的信念に閉じ込められてしまうこと、このことをメイヤスーは信仰主義と呼び、「理性の宗教化」(Meillassoux 2006 : 64) を帰結するとして非難するのである。

さて、現象学は相関主義かつ信仰主義なのであろうか。スパロウにとっての答えは肯定的なものとなる。

スパロウによると、現象学の自立性を認めた場合、現象学的であることの最小限の条件は、現象学的還元による形而上学の禁止である (Sparrow 2014: 15)<sup>3</sup>。「現象学は、経験が経験自身の内側で展開する通りに、経験の超越論的次元を記述することを意味する」が、この記述が単なる経験的なものではなく超越論的であるためには、エポケーによる「自然的態度とそれに付随する形而上学を保留する」ことが要請される (ibid.)。さらに、このエポケーという操作は現象学者を主観と客観の相関関係に自身の探究を限定することを求める (ibid.)。すなわち、彼の解釈にしたがうと、現象学はエポケーと現象学的還元によって、自然的態度と形而上学との関係から自身を引き剥がし、どこまでも超越論的主観性との相関関係において世界を探究するのである。

相関主義としての現象学の性格は、例えば本質をフッサール現象学がどのように扱うのかを見てみると理解される。現象学において、「普遍的なものはプラトンのイ

---

3. ただし、そもそも (a) 現象学的探究は必然的に現象学的還元によって特徴づけられ、(b) 還元が全面的な形而上学の禁止を帰結するのか、については議論の余地がある。(a) について、例えばミュンヘン-ゲッティンゲン学派の現象学をどのように位置づけるのかという問題がある。(b) について、フッサールは死や運命といった偶然的事実性の問題を形而上学の問いとして現象学の領野に含めている (I, 155 f.)。さらに、(a) (b) 両方に関わるが、『論理学研究』とそれ以降のフッサールを形而上学的に読解する可能性について植村 2017: Ch 8, Conclusion による仕事がある。

デアの領野においては存在しない。そうではなく、フッサールは普遍的なもの、本質を内在的に超越的なものとして観取することを勧めるのである。普遍的なものは内在的に与えられるが、しかし超越的なものとしてなのである」(Sparrow 2014: 29)。ここでスパロウがいたいのは、本来超越的であるべきはずの本質が内在的に与えられることによって、本質の真の形而上学的实在性は消え失せ、フッサール現象学は結局、相關主義に巻き込まれるということであろう<sup>4</sup>。スパロウは次のように述べる。

したがって、現象学的領野は与えられたものの意味しか扱えないのであって、実在的に存在している、あるいは形而上学的に実在しているものとしての——それが神、自我、数学、自然法則、物質等々に関わらず——与えられたものは扱わないのである。…(略)…現象学者は単にこの实在性の自律性を認めることを拒否するのである。あらゆる認識論的探究はこの拒否から始まらなければならない。(ibid.)

現象学は意識への所与だけしか扱うことができず、意識から切り離された存在の形而上学的实在性に関しては何もいうことができない。現象学は意識への所与を記述する学だが、なぜある所与がそのように意識に与えられるのかについては問わない(あるいはそれ以上は問えない)。それ以上問うことの不可能なものとしての事実性、意識への所与の理由の非知性は、「知の消極的な形式」(Sparrow 2014: 94)を意味しているのである。意識への所与を事実として引き受けざるをえないことによって、すなわち、「有限性によって、われわれは相關的なものの外部の实在性についてある種の不可知論を採用せざるをえなくなる」(Sparrow 2014: 95)。

結果として、スパロウにしたがうと、現象学の相關主義は、必然的に信仰主義あるいは理性の宗教化を帰結することになる。というのも、「ひとたびそれ自体で存在するものへの人間のアクセスの限界が固定化され、形而上学が保留されると、それ自体で存在するものに関する宗教的ディスクールは、理性的な哲学的ディスクールと同等の権限を獲得することになる」(Sparrow 2014: 35)からである。現象学は意識の外部の存在について不可知論に陥り、あらゆる現象学的なディスクールは一つの信仰へと貶められてしまうのであろうか。

---

4. フッサールの立場からすると、本質には時間空間的に規定された「实在性」ではなく、超時間空間的である「理念性」が対応すると思われるが、ここではスパロウの意を尊重した。

## 第二節 ザハヴィによる反論

ザハヴィは、思弁的实在論による問題提起が、現象学にとっては一つの重要な論点を形成することを認めるところから議論を始めている。超越論的現象学が形而上学的实在論をどのように考えるのかはこれまでも現象学の関心を占めてきたし、その議論は現在でも続いているのである (Zahavi 2016: 289 f.)。また実際、スパロウが主張するように、現象学が相関主義であることを示すのは簡単なことでもある (Zahavi 2016: 293)。しかし、ザハヴィはスパロウの批判にはいくつかの問題点があると考ええる。

前節の (1) の点について、ザハヴィはスパロウの現象学解釈が三つに揺れ動いていると指摘する。第一に、現象学は方法も確固としたアイデンティティも持たないという解釈、第二に、現象学は形而上学への関与を禁止する超越論的方法を持つという解釈、第三に、現象学の方法は現象学を観念論に関与させるという解釈である (Zahavi 2016: 292)。あるいは、「一方でスパロウは思弁的实在論の登場が現象学を終わりにすると主張する」が、「もう一方では、しかし、現象学は実はまだ始まっていないともスパロウは主張する」 (Zahavi 2016: 290)。現象学的であることの曖昧さを主張するスパロウの議論それ自体が現象学理解として曖昧であり、論理的に一貫しているとは言い難いのである。

仮にスパロウの現象学解釈の揺れ動きを不問に附したとしても、ザハヴィは三つの点でスパロウの現象学批判は妥当性を持たないと主張する。

- (i) それは表面的すぎる。思弁的实在論は古典的なテキストを誤解し、現象学の領域における関係する学識に十分に参与していない。
- (ii) それは単純すぎる。思弁的实在論は現象学内部の重要な差異、例えば初期の实在的現象学とフッサールの超越論的観念論の差異を見逃し、形而上学という主題について現象学がいう必要のある、あるいはいう必要のないことを批判することで、簡単に現象学的分析の価値と重要性を評価できると主張する。
- (iii) それは新しさを欠いている。思弁的实在論の中心的な異議はすでに以前に (幾人かの) 現象学者、分析哲学者、経験的科学家によって取り上げられている。(Zahavi 2016: 303、ナンバリングは筆者)

まず、(i) について。例えば、ザハヴィはスパロウのメルロ＝ポンティの読解の甘さを挙げている。スパロウは、『知覚の現象学』序論の有名なテーゼ「完全な還元は不可能である」という一節を取り上げ、これを還元についての現象学内部での分裂の

根拠にし、前節(1)の議論を導いている。ザハヴィからすれば、「メルロ＝ポンティのポイントは、現象学は常に途上にあるということなのだが、スパロウはこの反・独断論的態度を現象学は決して始まることできないという見方と等しいものとしている」(Zahavi 2016: 291)。つまり、現象学の探究の過程は「一度に完成されなければならないというよりはむしろ、繰り返し遂行されなければならないもの」(ibid.)なのであり、上述のメルロ＝ポンティのテーゼはこの文脈において理解されねばならないということになるであろう。したがって、スパロウの現象学解釈は表面的なものであり、その現象学批判も疑わしいものといわざるをえない。

次に、(ii)について。ザハヴィによると、スパロウはこれまでに現象学内部で指摘された論点を看過している。例えば、フッサールの超越論的転回に失望したミュンヘン・ゲッティンゲン学派の現象学者は实在論的立場を採っていたが(Zahavi 2016: 298)、スパロウはこの議論にいっさい触れていない<sup>5</sup>。また、形而上学的中立性の問題についてもスパロウはこれまでの現象学内部の研究を押さえたものにはなっていない<sup>6</sup>。したがって、スパロウの現象学批判は、現象学内部の論点を押さえずになされておき、その批判は単純なものとなっている。

最後に、(iii)について。(ii)の論点とも関わるが、スパロウの現象学批判は新しいものであろうか。すでに述べたように、意識の外部の存在の实在性をどう扱うかについては、これまでもミュンヘン・ゲッティンゲン学派の現象学によるフッサールの超越論的転回への異論があり、あるいは『論理学研究』における形而上学的中立性のテーゼめぐる議論も行なわれてきた。さらに、パトナムのような分析哲学者からの形而上学的实在論の批判を考慮に入れると、スパロウの批判は新しさを持っているとはいえない(Zahavi 2016: 299 ff.)。

以上の三つの論点それぞれが、本稿では到底扱えきれない膨大な研究を含むが、端的にいて、スパロウの批判が先行研究を押さえたものになっていない、とまとめることができる。ザハヴィからすれば、スパロウの現象学批判はそもそも批判する上で前提条件を満たしていないのである。ザハヴィの反論は理に適っていると思われるが、続く第三節で筆者は、(2)の点について、スパロウの現象学の規定に部分的に同意した上で、現象学の相関主義について考えてみたい。というのは、スパロウは現象学が相関主義の立場を方法的に採用する動機について理解しておらず、そのこと

---

5. ミュンヘン・ゲッティンゲン学派における観念論と实在論の問題は広範であり、すべての議論を把握することはできていないが、例えば、Scheler 1976やIngarden 1998を挙げることができる。

6. ザハヴィは別の論文で形而上学的中立性の問題を議論している(Zahavi 2002)。また注3でも触れたが植村 2017の特に第8章も参照されたい。

で普遍学としての現象学を誤解していると思われるからである。

### 第三節 現象学の相関主義

スパロウによると、現象学的還元は形而上学の禁止を意味し、世界を超越論的主観性との相関関係において捉えるという点で、現象学は相関主義であり、したがって信仰主義である。筆者は、少なくとも還元以後のフッサールが、世界を超越論的主観性との相関関係において捉えるという点でスパロウに同意する。フッサールはこの立場をしばしば超越論的観念論として規定している<sup>7</sup>。以下では『デカルト的省察』の40節と41節を検討することを通じて超越論的観念論としての現象学の性格を素描することにする。

超越論的観念論の問題を描写するにあたって、フッサールは現象学を超越論的認識論と位置づけたうえで、それを伝統的認識論と対比してみることから議論を始める。伝統的認識論が扱ってきたのは「超越の問題」であり、それは「認識の原理的可能性」を解明しようとしてきた (I, 115)。ただし、伝統的認識論においてその問題は、「自然的態度」において考えられてきたのであり、そのような態度において「私は私を世界のうちの人間として見出し、そして同時に、世界を経験し、私を含んだ世界を学的に認識する者として見出すのである」(ibid.)。そこで私は次のようにいう。「私にとって存在するすべてのものは、私の認識する意識のおかげで存在するのである」(ibid.)、と。伝統的認識論において用いられる「私」は自然的態度における「私」とどまっているにしても、認識の原理的可能性を解明しようとする試みは、私の認識と私にとって存在するものの関係を主題化してきたといえる。

ここで伝統的認識論における大きな問題は次のことである。意識生という内在で妥当する世界が、いかにして客観的な世界という意味を持つようになるのか。つまり、単なる主観において確証される存在が、いかにして客観という意味を獲得するのか。デカルトにおいてこの問題は、「神の誠実さ (göttliche veracitas)」によって解決されるはずであった (I, 116)。では、現象学はこの問題に対してどのように答えることができるのか。フッサールの答えは意外なものである。「この問題全体が不合理である、ということにほかならない」(ibid.)。どういうことだろうか。

---

7. フッサールが超越論的あるいは現象学的観念論を明白な形で論じたのは1908年であり、超越論的現象学的観念論という表現を初めに使用したのは1918年とされる (Doyon 2010: 140 f.)。



私の主観的な存在妥当がいかにして客観という意味を獲得するのかという問いは、私が私から抜け出して私の外部の超越に到達するという図式から現われてくる。そして、この図式は客観的世界とそのうちに存在する私という自然的態度の図式なのである。超越の意味を、すなわち認識の原理的可能性を解明しようとする認識論は、超越あるいは客観を前提とするわけにはいかない。というのも、この場合、問われなければならないものが問いのなかへと入りこんでしまっているからである。この問題を解くためには、現象学的還元が要請されなければならない (I, 116)。フッサールは次のように述べる。

あらゆる形式における超越は、自我 (Ego) の内部で構成された存在意味なのである。考えられうるあらゆる意味、考えられうるあらゆる存在は、それが内在的あるいは超越的であるかに関わらず、存在と意味を構成するものとしての超越論的主観性の範囲に入るのである。… (略) …超越論的主観性が可能な意味の宇宙であるとすれば、その外部はまさに無意味である。(I, 117)

フッサールは、どのような超越も超越論的主観性の内部で構成された存在意味であり、その外部は無意味であると主張する<sup>8</sup>。デカルトに代表される伝統的認識論における問題の立て方の不合理さとは、意識とその外部の世界という図式にあったのである。もし超越の問題を原理的に解明しようと思うならば、徹頭徹尾、超越論的主観性のうちにとどまって存在と意味の構成を考えなければならない<sup>9</sup>。この意味で、「真の認識論は、超越論的 - 現象学的認識論としてのみ意味を持つのである」(I, 118)。

超越論的主観性において認識の働きを体系的に解明することは、超越を「志向的な働きとして」理解することを意味し、「実在的なものであれ理念的なものであれ、あらゆる種類の存在者それ自身はまさにこの働きにおいて構成された超越論的主観性の『形成物 (Gebilde)』として理解されることになる」(ibid.)。したがって、世界の意味と存在を解明するとは、超越論的主観性の「自己解明」と同義である (ibid.)。すなわち、あらゆる存在の意味を志向的な働きとして体系的に解明することは、現象

8. 超越論的観念論にとって構成の問題は不可避であるが、本稿では詳しく立ち入ることができない。Zahavi 2003 の第 2 章および松井 2015 を参照されたい。

9. 榊原哲也の次の指摘は重要である。「われわれが (認識論的にきわめて厳密な意味においては) 自らの意識の外側に決して立つことができず、また (現象学的還元を遂行して全自然的世界をカッコに入れ、それらを意識現象へと引き戻して本質連関を解明しようとするフッサール現象学) が、このような意識の立場に徹底的にとどまろうとする認識論的な哲学の営みであるとすれば、『現実』は以上述べたように、意識への原本的な現出に動機づけられて理性的に証示されるのであり、それ以上でもそれ以下でもない、と考えざるを得ない」(榊原 2009: 209)。

学を「超越論的観念論」に導くが、この観念論は、「体系的に自我論的な学問の形式において首尾一貫して遂行される、あらゆる可能的認識の主体としての私の自我の自己解明にほかならないのである」(ibid.)。

だが、この超越論的観念論は、『实在論』との弁証法的抗争において賞品として獲得される遊び半分の議論の形成物ではないのである」(I, 118 f.)。すなわち、意識の外部の存在の实在性を主張する立場に対抗する意味での観念論——真に存在するのは意識の観念のみである——ではないのである。したがって、世界が意識とは関わりなく実在しているのか、あるいは世界は意識に完全に依存しているのか、という問題圏ではなく、超越の意味を解明すること、認識の原理的可能性を解明することが超越論的観念論の立場を方法的にフッサールが採用する大きな理由の一つだということはいえるであろう<sup>10</sup>。

では、認識の原理的可能性とは何か。図式的に述べてしまえば、この可能性は懐疑主義の論理に負けず、かつ独断主義の論理にも陥らない仕方で普遍認識の可能性を確保することを意味する。『イデー I』で、フッサールは次のように述べている<sup>11</sup>。

一方の側には、独断的態度の学問があつて、いっさいの認識論的あるいは懐疑的問題点には無頓着な仕方で事象に向かっている。…(略)…他方の側には認識論的態度の、特に哲学的態度の学的研究があり、それは認識可能性にとっての懐疑的問題を追究し、その問題を原理的普遍性においてまず解決し、結果として、獲得された解決を適用することで、独断的学問による成果の最終的な意味と認識価値の判定を下すために、結論を引き出すのである。(III/1, 54)

10. ただし、フッサール現象学がまったく観念論と实在論の論争に関わらないというわけではないであろう。例えば、デルモット・モランは次のように述べる。「超越論的観念論は経験的实在論でもあるのであり、フッサールは世界の対象に対して、いかなる仕方においても懐疑あるいは錯覚のステータスを結びつけているわけではない」(Moran 2003: 53)。また、ザハヴィは次のように述べる。「われわれは、『さしあたってたいていは』実在的に存在する対象に向けられており、この向かっていることはいかなる心の内部の対象によっても媒介されてはいない。しかし、もしこの立場を实在論と呼びたいのであれば、それは経験に基づいた实在論であることは強調されねばならない…(略)…形而上学的实在論とはまったく関係ないのである」(Zahavi 2003: 71)。

11. 実際には、フッサールは『イデー I』で超越論的観念論という用語を使用していない。しかし、現象学的還元を遂行し、世界を超越論的主観性との相関関係のなかで解明する現象学を超越論的観念論と見なすならば、『イデー I』での現象学も超越論的観念論と考えることは可能であろう。1930年に公刊された『イデー I』へのあとがきではフッサールは次のように述べている。「現象学的観念論は実在の世界(とさしあたって自然)の現実的存在(wirkliche Existenz)を否定するのではない…(略)…現象学的観念論の唯一の課題と作業は、この世界の意味を、正確には、そのうちで世界があらゆる人間にとって現実的に存在するものとして妥当し、現実的な正当性を持って妥当する意味を解明することなのである」(V, 152)。

例えば、自然科学は、自然科学の生み出す客観性の意味を反省的に問うことはしないまま学的な知見を積み上げている。自然研究者は、「自分たちの形相的な方法においては独断的な態度をとっている」(III/1, 53) ののである。だが、ひとたび自然科学の認識それ自体の妥当性が問題化されると、すなわち認識論における懐疑主義的視点が自然科学に向けられると、客観的な認識を作り出す自然研究者も、その認識の妥当性の根拠については何もいうことができない。フッサールによると、懐疑主義は、特に「認識に対して認識客観が要求する超越に関して」現われる (III/1, 55)。すなわち、懐疑主義は、ある認識の客観性の根拠を尋ねてくるのであり、「いっさいの直観、いっさいの経験と洞察に抵抗して効力を持つのである」(ibid.)。たとえ独断主義が懐疑主義による懐疑を考慮しないで客観的な知見を積み上げることは可能であるにしろ、本質的には、懐疑主義の論理に独断主義は無力なのである。

それに対して、現象学は、懐疑主義の相対化の論理に対抗しつつ認識の可能性を追求しようとする。つまり、あらゆる認識は相対的なものにすぎないという主張に対して、現象学は認識の根拠を探究するのである。この意味で、現象学は「哲学的態度の学的研究」なのであり、「独断的態度の学問」とは区別されねばならない。

この認識の根拠については次節で理性の問題として取り上げることにして、ここではクラウス・ヘルトによって主張されたもう一つの視点を導入しておこう。その主張とは、現象学は「真理をめぐる抗争<sup>12)</sup>」(Held 2000) を調停しつつ普遍認識を獲得することを目指すのであり、エポケーの認識論的意味の一つはここにあるという主張である<sup>13)</sup>。ヘルトは次のように述べる。

エトメント・フッサールによって基礎づけられたように、現出の相対性が現象学の始発点を構成している。そのようなものとして、現象学は真理をめぐる抗争を乗り越えようとする課題の一つのまったく新しい再開なのである。(Held 2000: 35)

もし複数の人間が自分の意見こそが絶対的に正しく、事象それ自体を言い当てていると主張するならば、事象それ自体の何をめぐって意見の衝突が起こる。例えば、事象 X に対して、A にとっての真理  $\alpha$  と B にとっての真理  $\beta$  が同等の権利で主張され、

12. 「真理をめぐる抗争 (The Controversy Concerning Truth)」という訳語は、『知を愛する者と疑う心：懐疑論八章』(晃洋書房、2008 年)に掲載された小川侃、江口建による Held 2000 の訳出による。

13. ただし、フッサールはエポケーを「自然的態度のなす一般定立」の遮断として規定する。ヘルトは、エポケーの源流である古代ギリシアのピュロン主義の文脈において、フッサール現象学におけるエポケーの可能性を再構成している。

A と B が自分にとっての真理こそが X それ自体に一致しており、唯一絶対的に正しい洞察であるという要求を掲げるならば、 $\alpha$  と  $\beta$  は衝突し A と B のあいだに「真理をめぐる抗争」が起きる。

スパロウは、現象学がエポケーという操作によって自然的態度と形而上学との関係を断ち切る点になるという点について批判していたが、彼が自然的態度のなす一般定立を方法的に遮断することの意味を理解しているとは思えない。たしかに現象学は、自然的態度のなす一般定立——世界が現実存在し、私も事物も他者も現実にその世界の内部に存在しているという素朴な存在定立——を遮断しその定立を括弧に入れるが、その目的は、「定立を非定立へと、肯定を否定へと変換することではない」(III/1, 63)。そうではなくて、事象それ自体をめぐる意見の対立を調停し、独断的あるいは臆見的立場から身を引き剥がすために遂行されるのがエポケーなのである。

認識の原理的可能性を追求する超越論的観念論は、複数の意見の対立を調停しつつ普遍性へと向かっていく。世界を超越論的主観性との相関関係において捉えるという意味で現象学は相関主義であるが、このことの意味は、伝統的認識論における超越の問題を解決し認識の原理的可能性を追求するという目的に照らし合わせて考えられなければならない。

したがって、超越論的観念論の立場からすれば、「いっさいの实在的統一の意味の統一である」(III/1, 120) ことになる。だが、こういったからといって、現象学は「いっさいの世界を主観的仮象へと変化させる」ような「バークレー的観念論」ではなく、「实在性のすべてとしての世界」は何ら変化しない (ibid.)。現象学が实在的統一を意味の統一であると考えるのは、实在論に対抗するための観念論を主張するためではなく、实在性の意味を解明するためであり、しかもその解明を認識の原理的可能性において追求するためだといえるのではないであろうか。

フッサールによると、それが完璧には規定されず、完全には直観されないということが、实在の本質に属している (III/1, 331)。实在の完全な所与性は、一つの「理念」としてのみ可能なのである (ibid.)。すなわち、实在をまるごと経験することは原理的に不可能だが、無限性という理念において描かれる实在であれば、それを観取することは可能だということになる。

理念としての实在は、超越論的主観性の内側で洞察された超越的对象の本質である。しかしおそらく思弁的实在論の立場では、まさしく超越論的主観性の内側での洞察が、相関主義を帰結するということになるのであろう。しかしこれは、認識の原理的可能性を追求するためであるというのが、フッサール現象学側の言い分である。

実際には、独断的態度を回避することが信仰主義を回避することにただちに繋がるわけではない。エポケーによって意見や主張の絶対化を、そして真理をめぐる抗争を防げたとしても、認識の根拠を示せないかぎり、現象学は信仰主義と非難されても仕方がないであろう。現象学の相関主義はやはり信仰主義なのであろうか。

#### 第四節 現象学の相関主義は信仰主義を帰結するのか？

ザハヴィはスパロウの現象学批判が批判をする上での前提条件を満たしていないと反論したのであった。ザハヴィの反論はもっともである。だが、スパロウの現象学批判にはザハヴィによっては取り上げられていない重要な論点が含まれている。現象学は信仰主義である、という論点である<sup>14</sup>。

筆者は、スパロウが現象学の相関主義を誤解しているにしても、信仰主義について立ち止まって考えることには現象学にとって意味があると思う。というのは、認識の原理的可能性を追求するために超越論的観念論の立場をとるにしろ、また、真理をめぐる抗争をエポケーの遂行によって調停するにしろ、懐疑主義に対する認識の根拠を提出できなければ、結局、どのような現象学的考察も一つの信仰になってしまう可能性を排除できないからである。つまり、現象学が信仰主義ではないことを明らかにするためには、現象学的に考察することは対象を——神であれ、实在であれ、本質であれ——根拠に基づいて記述することを意味する、ということを示す必要がある。

フッサールは認識の根拠について「すべての諸原理の原理」と題された『イデーン I』第 24 節では次のように述べている。

あらゆる原的に与える働きをする直観は認識の正当性の源泉であり、「直観」において原的に（いわばその生身のありありとした現実性において）われわれに呈示されるすべてのものは、それが自身を与えるように、しかしまた、それがそこで自身を与える限界内においてのみ、端的に受け取られなければならない。(III/1, 51)

フッサール現象学は、必然性および普遍性をその特徴として持つ本質に対して、偶然性及び個別性をその特徴として持つ事実を区分する。前者に対応する直観は本質直観と呼ばれ、後者に対応する直観は個的直観と呼ばれる。したがって、ここでは本質あるいは個物をそれ自身として直接に与える働きをする直観こそが「認識の正当性

14. Zahavi 2016 において、信仰主義という用語は一度も登場しない。

の源泉」だといわれている。さらに、フッサールは、直観において与えられたものを与えられたとおりに受けとることが必要だとも述べている。すなわち、直観が認識の根拠なので、直観において与えられたものに対して何も足したり引いたりするな、とフッサールは主張するのである。

だから、フッサールにとっては、直観を通じて対象を「直接的に『見る』こと」は、対象が個物であるか本質であるかに関わらず「すべての理性的主張の究極的な正当性の源泉」なのである（III/1, 43）。もちろん、「場合によってはやはり一つの見ることが、他の見ることと争いうるということ、したがって同様に、一つの正当な主張が、他のそうした主張と争いうる」こともある（ibid.）。しかし、その場合でも「私にはそう見えるのだ（ich sehe es）」（ibid.）ということが——少なくとも私にとって——認識の究極的な根拠であることは揺るがない。個物であれ本質であれ、原的に意識に与えられている対象を直接的に見ること、これが現象学の認識の根拠なのである。

思弁的实在論の観点からすると、「私にはそう見えるのだ」という認識の根拠こそが相関主義的であり人間中心主義的であるかもしれない。どこまでも「私」の認識から離れられない現象学では自体存在にアクセスするのは不可能である、と。ではしかし、思弁的实在論が主張する自体存在の認識の根拠はいかなるものなのであろうか。それはどのような可能的な自我にも見通せないものなのか。あるいは神のような完全な存在者には直接的に見ることができるようなものなのか。一体、どんな権利を持った認識者であれば自体存在にアクセスし、その存在を確証すること可能なのだろうか。例えば、メイヤサーが主張するように、数学がその可能性を開くのだろうか。しかし、数学の客観性の確証はどこでどのように行なわれるのかという疑問も湧いてくる。あるいは、ハーマンのような思弁的实在論者が自体存在にアクセスすることは不可能であると結論するにしても<sup>15</sup>、不可能であるという妥当それ自体は意識においてなされていると現象学的には考えられる。認識の根拠という点において思弁的实在論に疑問が残るのは、フッサールが考えようとした認識の原理的可能性という視点を思弁的实在論が見落としているからである。その帰結は、ザハヴィが指摘したように、思弁的实在論における複数の理論の存立という事態であり（Zahavi 2016: 300 f.）、本稿の文脈では思弁的实在論における「真理をめぐる抗争」となる。

15. ハーマンは自身の立場を「オブジェクト指向存在論（object-oriented ontology）」と呼ぶ。ハーマンはメイヤサーの「思弁的唯物論（speculative materialism）」について、次のように述べている。「物自体に人間は直接的にアクセス可能なのか、あるいは可能ではないのか。端的に言って、思弁的唯物論の答えはイエスであり、オブジェクト指向存在論の答えはノーである」（Harman 2011b: 171）。なお、筆者はこの論文を『現代思想』（vol. 46-1, 2018）に掲載された飯盛元章の訳出によって知り、飯盛による訳注および訳者解題がハーマンを理解するための助けになったことを付記しておきたい。

少なくとも現象学は、独断主義と懐疑主義どちらの論理にも負けない道を模索している。思弁的实在論の言葉で表現すれば、現象学は、相関主義によって独断的態度を注意深く斥け、直観を認識の根拠とすることで信仰主義を回避しようとするのである。見えているものを見えていないとすることや、見えていないものを見えているとすることこそが「怠惰な理性」(VI, 14)の行なうことであり、理性への不信、理性の宗教化に繋がるのではないであろうか。

たしかに現象学は意識への所与の事実性にとどまるが、そのことが意味するのは、スパロウがいう「知の消極的な形式」でも理性の「有限性」でもない。反対である。「原的に与える働きをする直観」こそが「理性的主張の究極的な正当性の源泉」であり、「内在的知覚」は誰にとっても「疑わしさが無い」と考えるからなのである(III/1, 96 ff.)。この認識論的観点についてスパロウは理解しているとは思えず、現象学の相関主義の意味を取り損ね、それを信仰主義と結びつけてしまっている。

フッサールは、『デカルト的省察』第23節において、理性について次のように述べている。

理性というのは、偶然的 - 事実的能力ではないし、可能的で偶然的な事実のための名称でもなく、むしろ超越論的主観性一般の普遍的で本質的な構造形式を表わす名称なのである。理性は確証の可能性を指し示しており、これは究極的には明証的にすること、明証的に持つことを指し示している。(I, 92)

二つのことが述べられている。一つは、理性が偶然的な能力ではなく超越論的主観性一般に本質的に備わっている能力であること。もう一つは、理性が確証の可能性であり、この確証の可能性は、究極的には明証にする能力だということである。では、明証とは何か。続く第24節では次のように述べられる。

明証とは、…(略)…事象、事態、普遍性、価値等々が、「それ自身そこに」、「直接的、直観的に」、「原的なものとして」与えられているという究極の様態において、それ自身が現出し、それ自身を呈示し、それ自身を与えるというまったく際立った意識様態のことである。(I, 92 f.)

事象、事態、普遍性、価値等々が、直観を通じて直接に、それ自身として意識に与えられるとき、意識への所与に動機づけられて認識者はそれらの対象の存在について確証する。対象がそれ自身を与えているというこの際立った意識様態をフッサールは明証と呼ぶ。ただし、最も広い意味においては、明証は存在と非存在に関わるだけではない(I, 93)。明証は「相関概念」なのであって、「可能な存在、蓋然的な存在、

疑わしい存在といったように、端的な存在が他の様相に変化するのに相関して、それも様相化する」(ibid.)。すなわち、一般に、対象が意識へと与えられる様式に応じて、明証も相関的に変化し、対象についてのさまざまなレベルでの存在確信が形成されるのである。本稿で理性や明証についてこれ以上論じることはできないが、少なくともフッサールが、認識の根拠を理性における確証の可能性として提示したことは分かるであろう。

フッサール現象学における「直接的に見ること」は、認識論の任意の始発点ではなく、あらゆる認識が最終的にはそこに戻って基礎づけられる認識の底板である<sup>16</sup>。フッサール現象学を批判したい場合、まず認識の原理的可能性を追求するというフッサール現象学を理解し——その目的に賛同するのであれば——その上で、「直接的に見ること」以外の認識の根拠を示すことが必要になる。この場合、相関主義は不可知論であり理性の宗教化を出来させるという批判にはほとんど意味がない。というのも、現象学は自覚的に相関主義を選びとっており、しかも「原的に与える働きをする直観」こそが「理性的主張の究極的な正当性の源泉」であるとして、普遍認識を獲得するための根拠を示す努力をしている。あるいは認識の原理的可能性を追求しないのであれば、そもそも建設的な批判を積み重ねていくための共通の地盤を見つけることは難しい(例えば、私にだけ見える神を信仰することで満足するならば、相関主義も認識の根拠も不要なのである)。その場合、現象学とその批判者の議論は平行線になってしまうのではないだろうか。

## 結語

スパロウは、世界の意味を認識の原理的可能性において追求する現象学の相関主義を誤解し、それをただちに信仰主義と結びつけた。現象学の相関主義の本来の意味と、それが信仰主義を帰結しない理由についてはこれまでに見てきた通りである。

だが、実は現象学に対する信仰主義批判に包括的に応答するためには、第一に、誰にとっても疑いえない認識の始発点を示すこと、第二に、超越論的観念論は独我論ではなく間主観性に向かって展開されうることを示すことが必要になると思われる。というのは、「私にはそう見える」という認識が、「他の人にとってもそう見える」と

---

16. 田口茂は次のように指摘する。「『視ること』が『理性』を意味するとすれば、『理性』は全現象学に関わるはずであり、普通の意味で単に『現実的なもの』だけではなく、『可能的なもの』や『理念的なもの』などのすべてに関わるはずではないのか」(田口 2009: 44)。



いう間主観性に向かって開かれなければ、現象学的考察は一つの信仰から完全に脱しきれていないからである。残念ながら、本稿では第二の間主観性の問題は扱えなかった<sup>17</sup>。この意味で、本稿の考察は現象学の信仰主義批判への完全な反論たりえていないのは事実であり、これからの研究の指針を与えてくれたスパロウの批判には感謝したい。

また、本稿は信仰主義の問題に焦点化して考えてきたが、そもそもフッサール現象学は实在をどう考えるのか（あるいは初期現象学も含めた現象学の可能性としてどう考えうるのか）についてはまだ十分には考えきれていない。この点についてもこれから理解を深めたい<sup>18</sup>。

## 文献

- Bryant, Levi et al. 2011. “Towards a Speculative Philosophy.” In Levi Bryant et al., (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 1–18.
- Doyon, Maxime. 2010. “Idealismus.” In Hans-Helmuth Gander, (ed.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt: WBG, 139–142.
- Harman, Graham. 2013. “The Current State of Speculative Realism.” *Speculations IV*: 22–28.
- . 2011a. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2011b. “The Road to Objects.” *continent*. 1.3: 171–179.
- Held, Klaus. 2000. “The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology.” Translated by Amy Morgenstern. *Husserl Studies* 17: 35–48.
- Ingarden, Roman. 1998. “Über die Motive, die Husserl zum transzendentalen Idealismus geführt haben.“ In Włodzimierz Galewicz (ed.), *Roman Ingarden Gesammelte Werke, Band 5: Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: Max

17. 本稿で間主観性の問題は扱えなかったが、フッサールが『デカルト的省察』40節41節で超越論的観念論としての現象学を提示した後、モナド論へと自身の論を進めていくことが超越論的観念論と間主観性の結びつきを示唆するであろう。またいくつかの先行研究において、超越論的観念論と間主観性の連関はすでに指摘されている（Moran 2003: esp. 52; Iyer 2010; 佐藤 2015: 165 ff.）。

18. 本稿は第16回フッサール研究会（2018年3月17日、於・早稲田大学）での口頭発表の原稿をもとにしている。発表時にいただいたご意見、ご質問に感謝する。また、アドバイザーを担当していただいた吉川孝氏には、フッサール現象学における「信仰」の問題等、今後の研究のための重要なコメントをいただいた。ここに記して感謝する。

- Niemeyer Verlag, 274–351.
- Iyer, Arun. 2011. “Transcendental Subjectivity, Embodied Subjectivity, and Intersubjectivity in Husserl’s Transcendental Idealism.” In Pol Vandavelde and Sebastian Luft, (eds.), *Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl’s Corpus*. London/New York: Continuum, 66–75.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil. (カンタン・メイヤスー 2016.『有限性の後で：偶然性の必然性についての試論』千葉雅也／大橋完太郎／星野太訳、人文書院。)
- Moran, Dermot. 2003. “Making Sense: Husserl’s Phenomenology as Transcendental Idealism.” In Jeff Malpas, (ed.), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*. London/New York: Routledge, 48–74.
- Scheler, Max. 1976. *Idealismus-Realismus*. In Manfred S. Frings, (ed.), *Max Scheler Gesammelte Werke, Band 9: Späte Schriften*. Bern/München: Francke, 183–241.
- Sparrow, Tom. 2014. *The End of Phenomenology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zahavi, Dan. 2016. “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism.” *International Journal of Philosophical Studies* 24 (3): 289–309.
- . 2003. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. “Metaphysical Neutrality in *Logical Investigations*.” In Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt, (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl’s Logical Investigations Revisited*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 93–108.
- 植村 玄輝 2017.『真理・存在・意識：フッサール『論理学研究』を読む』、知泉書館。
- 榊原 哲也 2009.『フッサール現象学の生成：方法の成立と展開』、東京大学出版会。
- 佐藤 駿 2015.「フッサールの観念論」、『情況』（第4期通巻25号）、158–171頁。
- 田口 茂 2009.「〈視ること〉の倫理：フッサールにおける「理性」概念の再定義」、『現代思想』、37(16)、36–50頁。
- 千葉 雅也 2018.「ラディカルな有限性：思弁的实在論の一〇年とその後」、『現代思想』、46(1)、98–111頁。
- 松井 隆明 2015.「現象学的還元と構成の問題：フッサール超越論的観念論の基本的構図」、『フッサール研究』、第12号、16–32頁。