

マックス・シェーラーの現象学的還元
—現象学の本質領域への応用と検証不可能性—

The Phenomenological Reduction in the Philosophy of Max Scheler
— Eidetic Sciences and Dogmatism —

早稲田大学国際コミュニケーション研究科 修士二年

岩内章太郎

Shotaro, IWAUCHI

目 次

はじめに

第1節 生命と精神の二元論と哲学的領域

1-1 生命と精神の二元論

1-2 体験と直観の重視

1-3 哲学的認識の対象

第2節 現象学的還元と本質洞察

2-1 抵抗経験と実在性の根本条件

2-2 現象学的還元によって拓かれるもの—本質としての世界と絶対者への道—

おわりに

キーワード：現象学的還元 本質学 独断論

【凡例】

一、シェーラーの著作からの引用については、すべて全集 (Max Scheler, *Gesammelte Werke*) から引用し、全集の略号としてGWを用い、巻数とページ数を本文中に記した。尚、同一の巻に所収されたものに関しては、aから順にアルファベットを用いて区別した。邦訳があるものに関しては邦訳の頁数も併記した。すなわち、(全集巻数, 頁数/邦訳頁数) という形になっている。例えば、全集9巻に所収の『宇宙における人間の地位』の9頁から引用する場合は、(GW9a, 9/11) という形になる。

本稿で使用したシェーラーの著作の略号は以下の通りである。

GW5: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkenntnis*, Francke Verlag, 1954. (小倉貞秀訳「哲学の本質と哲学的認識の道徳的制約とについて」、『シェーラー著作集』6、白水社、1977年。)

GW7a: *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, 1973. (青木茂、小林茂訳『同情の本質と諸形式』、『シェーラー著作集』8、白水社、1977年。)

GW7b : Die deutsche Philosophie der Gegenwarts, Francke Verlag, 1973.

GW9a : *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 2.Auflage, Bouvier Verlag, 1995. (亀井裕、山本達訳『宇宙における人間の地位』、『シェーラー著作集』13、白水社、1977年。)

GW9b : *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 2.Auflage, Bouvier Verlag, 1995. (亀井裕、安西和博訳「知識の諸形態と教養」、『シェーラー著作集』13、白水社、1977年。)

GW9c : *Idealismus-Realismus*, 2.Auflage, Bouvier Verlag, 1995. (亀井裕、山本達訳『観念論—実在論』、『シェーラー著作集』13、白水社、1977年。)

GW10 : *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, Bouvier Verlag, 2000. (小林靖昌訳「現象学と認識論」、『シェーラー著作集』15、白水社、1978年。)

GW11 : *Schriften aus dem Nachlaß Band2, Erkenntnislehre und Metaphysik*, Francke Verlag, 1979.

二、訳出に当たり『シェーラー著作集』(白水社)を参照させていただいたが、一部訳語を変えた箇所もある。

三、『シェーラー著作集』に倣い、シェーラーの著作中の《 》は「 」で、イタリックは傍点で記載している。

四、シェーラーの著作以外からの引用に関しては、すべて注で示してある。

はじめに

本稿の主題は、マックス・シェーラーの「現象学的還元 (phänomenologische Reduktion)」の方法の特質と本質学との関係を明らかにすることにある。シェーラーはエトムント・フッサールから学んだ現象学という方法を用いて、それを倫理学や情動論などの意味や価値の本質領域へと展開した。すなわち、フッサールが、意識、知覚、判断、空間、時間、身体などの「認識論的ディスクール」の範囲内で現象学を主に展開したのに対して、シェーラーは善、共感、愛、苦悩、信仰などの我々の生にとっての意味や価値の領域、換言すると「エロス論的ディスクール」へとパラダイムを進めている¹。五十嵐晴彦もこの点について、「ところでフッサールの場合、初発の関心が数学や論理学の基礎づけにあったように、かれにとっての『ザッヘ』は必ずしも有情的世界体験そのものとは言いがたいものがあり、それとは異なるもっと深層にある価値中立的な意識層にあったと解釈される。…(略)…それに対し、シェーラーにとって現象学は、論理学的領域というよりも、諸々の価値にかかわって営まれつつある多様な生活領域そのものが適用領域として受けとめられている。その意味では、生にかかわることなら何であつても対象となりうるわけである」、と述べる²。また、清水哲臣は、「シェーラーの還元の思想はもはやフッサールの現象学的還元ないしは現象学的エポケーといった論理的方法にとどまるのではない。フッサールのごとき論理的な還元の方法によっては世界の本質は認識されえず、哲学的形而上学的要求に応じられえない。これに対し、シェーラーの還元の思想はまさに形而上学への可能性を切り開こうとする技術的・方法的試みであつた」、と論じている³。

このようにシェーラーの功績は現象学運動を本質領域に押しすすめたことにあったといえる。しかし、後に示すように、シェーラーの還元理論から導かれる本質理論は検証不可能な独断論の体系に陥ってしまっており、この点において乗り越えられるべき課題が存在しているのである。

シェーラーは、1901年、ハレのハンス・ファイヒンガー宅で行われた『カント研究』の執筆者が集まった集会で初めてフッサールとの面識を持ち、直観概念の拡張の議論を通して「非常に有益なものとなった精神的結びつき」を結んだ（GW7-b, 308）。また、1906年にイエナからミュンヘンに移った際には、テオドル・リップス、アレキサンダー・プフェンダー、ヨハネス・ダウベルトを中心として形成されていた「ミュンヘン現象学サークル」（「心理学協会」が前身）に参加することとなり、また1913年にはフッサールが責任編集を担当する『哲学および現象学研究年報』の編集者の一人となっている⁴。後にみるように、シェーラーは、フッサール現象学を全面的に承認したわけではないとはいえ、現象学理解の基本的な着想は直接フッサールを通して得られたと考えられる。逆に言うと、シェーラーの還元理論はフッサールのそれとの差異の中で明確化されてくるのである。それゆえ、シェーラーの現象学の受容と還元思想を考察するにあたっては、直接シェーラーがフッサールを批判している箇所を参照することができるのであるが、その前に若干の付記すべき事項がある。

第一に、本稿の目的はシェーラーの還元理論の評価と批判に存するが、その評価と批判はシェーラーの本質学への寄与を基軸として行なわれる。つまり、本稿においては、シェーラーの還元がどのようにして本質学へと連続的に繋がっているかということが注目されることとなる。実際には、シェーラーは還元に関して「ディオニュソスの還元（dionysische Reduktion）」（GW11, 251-252）と呼ばれるフッサールにはみられない還元の様式を模索している。しかし、本稿においては、「ディオニュソスの還元」については論ずることなく、あくまで還元と本質学との繋がり、すなわちシェーラーが「現象学的還元」をどのような形で遂行し、それによって何を目指したのかに焦点化することになる。

第二に、本稿ではフッサールの還元理論自体を詳細に扱うことはしないということである。フッサールは「現象学的還元」の構想を『現象学の理念』（1907）で打ち出し、続く1913年の『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 第1巻 純粹現象学への全般的序論』、いわゆる『イデーンⅠ』で還元について体系的に叙述することになる。しかし、1920年代に入り1923年から1924年にかけてフライブルク大学で行われた「第一哲学」講義では、『イデーンⅠ』で歩まれた「デカルトの道」から次第に「新しい道」を模索するようになり、晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』においては、自ら「デカルトの道」の欠点を指摘することになるのはよく知られている⁵。したがって、フッサールの還元思想自体も論じるべき点は多く存在するが、本稿の目的はあくまでシェーラーの現象学的還元の批判的検討にあるので、フッサールの還元理論についてはそのつど必要な範囲の説明に止めざるを得ない。

第三に、研究のための資料の問題がある。シェーラーは現象学的還元について1922年に『人間における永遠なるもの』の再版の序言で、『現象学的還元と主意的實在論—認識論序説』

という書物の刊行を予告したが、シェーラーの急逝という事情もあり、実現されることはなかった（GW5, 11-12/20-21）。したがって、シェーラーの現象学的還元の理論を論じる際には、著作中に散らばった断片的な記述を再構成することが求められる。シェーラーの思想的区分については、研究者によって諸説異論があるかもしれないが⁶、シェーラー全集の編集者でもあるマンフリート・S・フリングスの区分に従えば、第一期は1912年頃までの、イマニュエル・カントの哲学とシェーラーのイエナ時代の師であるルドルフ・クリストフ・オイケンに強く影響されていた時期、第二期は、1912年から1921年までである応用現象学の展開として特徴づけられる時期、また第三期は、それ以後の1928年までの「衝迫（Drang）」と「衝動（Trieb）」の概念を強調し、特に宗教的観念の大きな動揺があったとされる時期である⁷。本稿においては、シェーラーが現象学から受けとった「本質直観（Wesensschau）」と「体験（Erleben）」への還帰の着想と共に、実際に本質学を展開した時期でもある第二期の著作である「現象学と認識論」（1913年 - 1914年）、また哲学的人間学の構想と共に「実在性（Realität）」の条件である「生命衝迫（Lebensdrang）」と「抵抗（Widerstand）」体験へと考察が移った第三期では『観念論－実在論』（1927年）、『宇宙における人間の地位』（1928年）を中心に検討する。ところで、本稿は「生命と精神の二元論」という第三期に展開された考察から始めており、時間的系列の順としては逆転してしまうが、その理由としては、「生命（Leben）」と「精神（Geist）」の関係をまず明らかにしておくことによって、第二期における「自然的世界観（natürliche Weltanschauung）」、「科学的世界観（wissenschaftliche Weltanschauung）」といった概念の内実が理解しやすいためであることを最後に挙げておこう。

第1節 生命と精神の二元論と哲学的領域

1-1 生命と精神の二元論

『宇宙における人間の地位』において、晩年のシェーラーは次のように述べている。「『人間とは何か、存在のうちに占める人間の地位はどのようなものか』という問題は、私の哲学的意識がはじめて目覚めて以来、他のどのような哲学的問題にもましていっそう本質的・中心的に私がたずさわってきた問題である」、と（GW9a, 9 /11）。ここで提出されている問題圏の全体は生物学、心理学、歴史学などの多岐にわたる考察に及ぶが、その中心的な問題は、人間であるところの我々は一体、人間自身を、すなわち人間であるところのおのれ自身をいかに捉えることができるのかという問いに集約され、これがいわゆるシェーラーによって提起された哲学的人間学の中心的問いともなる。そして、〈人間とは何か〉という根本的な問いかけは、「生命」と「精神」という二元論的な枠組みの中で考察され、二つのファクターは互いに依存関係にありながらも、「精神」による本質洞察こそが人間を他の動物から区別し、人間が宇宙においてどのような場所に位置づけられているのかを示唆する一つの作用であることが示されることとなる。

あらかじめ結論を述べておけば、シェーラーは、あらゆる生物一般に共通する「生命」

現象とは区別される「精神」作用を人間が保持することによって、様々な対象に対する本質洞察が可能となるということを主張した。換言すれば、シェーラーは哲学を「精神」による「理念化 (Ideeierung)」作用のうちに基礎づけようと考えたのである。また本質認識のためには同時に、素朴な日常性のうちに人間が依拠している「自然的世界観」や「科学的世界観」から身を翻すこと、すなわち世界の「実在性」を完全に遮断することが要請されることになる。シェーラーはそのための方法として「現象学的還元」を採用する。「生命」と「精神」の二元論はこのように「現象学的還元」の方法を支える契機として機能し、またそれは同時に「哲学的認識 (philosophische Erkenntnis)」を支える重要な要素ともなるのである。

さて、シェーラーは「生命」概念の中心を構成する原理として「衝迫」とよばれる根本原理を挙げている。ここでいわれる「生命」とは、「心的なるもの (Psychisches)」を有する存在者一般のことを指し、またそれに本質的な特徴として「生物は単に外部観察者にとっての対象であるばかりではなくて、対自的・内的な存在をも所有し、それにより自己自身を認知する」という事実をもっていることがいえる (GW9a, 13/18)。フリングスが、「生命現象は生命なき自然とは対照的に、自己であるという心的なあり方⁸」と述べるように、シェーラーにおいて「心的なるもの」と「生けるものの一般 (Lebendiges)」の境界は完全に一致することとなる (GW9a, 12/18)。

「生命」を特徴づけるものとしての「衝迫」は、一つの生命体が有する意識や表象以前の内的な行動原理、また状態性をさす概念であり、人間を含めた全生命体に共通する特質として「心的なるものの最下位の段階」、「単純な『……のほうに向かう動き』—たとえば日ざしのほうへ—と、『……から離れ遠ざかる動き』、対象を欠いたとりとめのない快と苦というものが、感情衝迫 (Gefühlsdrang) のただ二つの状態性」であるとされる (GW9a, 13/18-19)。すなわち、「衝迫とは、自然のすべての生命形態とすべての種類の生成との根底に同一のものとして存するものであり、あらゆる衝動のなかに活動し、死せるものや生けるものにおいて、『物体』と呼ばれる『形象』のなかにさまざまな法則形式にしたがって現われるものである」 (GW9b, 101/232)。

このようにして定位される「生命」、また心的なるものの最下層を支えている「衝迫」は、当然のことながら人間もまた共通してもつものではあるが、シェーラーは「生命」という側面からだけ人間という存在を捉えるのは不十分であると述べる。というのも、シェーラーの人間学の主題は、「人間の本质概念 (Wesensbegriff des Menschen)」と呼ばれる「生物種属の他のどのような特殊地位とも比較できない一つの特殊地位を人間それ自体に与える」ような概念を提起できないかということについて注がれるからである (GW9a, 12/17)。

人間を他の生命体から区分する根本原理をシェーラーは「精神」と考える。シェーラーにとって、「精神」とは、「観念的思惟」とならんで一定種類の「直観」、すなわち根源現象や本質内容の直観をも含み、さらには好意、愛、悔恨、畏敬、感嘆、淨福と絶望、自由な決断などの、一定部門の意志的・情緒的な諸作用をもまた含む」ものとして考えられ、

これはすなわち「精神」が、推論や計算などの広い意味での思考だけではなく、諸本質を直観のうちで把握する作用として、また愛や苦悩といった諸情動、また自由な決断などの意思決定を含む作用として定義されていることを示している（GW9a, 32/47-48）。人間を他の生命体から区別し、人間が世界のみならずおのれ自身をも含めて対象化する能力であるところの「精神」は、『生』と名づけるすべてのものの外部に存在しているのであり、『すべての生一般に、いかなる人間の生に対してすら対立する原理』である（GW9a, 31/47）。

別の言い方をすれば、「精神」は、人間にとって「生命」、「衝迫」という規定性からの、すなわち「有機的なものからの彼の実存の面での解放（seine existentielle Entbundenheit vom Organischen）」を意味する（GW9a, 32/48）。このことはまた、「生命」に相関するかたちで立ち現れてくる「環境世界（Umwelt）」からの「解放（Entbundenheit）」も示しており、動物であれば忘我的に没入しているだけの抵抗中心を、「対象」として把握することを可能にする。つまり、「精神」は、「それは何であるか」という問いに対して、「～として存在している」というように答えることを可能にするのであり、この人間の本性をシェーラーは「世界開放的（weltoffen）」であるといい（GW9a, 32/48）、さらには、現実的な実在性に対して、『否を言いうる者（Neinsagenkönnner）』、『生の禁欲者（Asket des Lebens）』、一切の単なる現実性に対する永遠の抗議者（プロテスタント）」であるとも表現している（GW9a, 44/68）。

このようにして、シェーラーは「生命」と「精神」の二元論を原理として置くことにより、人間に関する哲学を打ち立てようとした⁹。ここに至って、人間に独自の本質である「精神」によって開示される本質領域が、まさに哲学固有の領分として考えられることになるのだが、シェーラーにおける哲学的領域の概念の分析に立ち入る前に、さしあたってここでは本質認識のための「体験」と「直観」がどのようなかたちで現象学から導入されたのかを検討することにする。

1-2 体験と直観の重視

シェーラーの現象学に対する基本的な考え方の枠組みを理解するうえで、まず初めに挙げるべきは、シェーラーにおいては現象学が「体験」と「直観（Anschauung）」に対して方法的な基盤を与えるものとして理解されているということである。シェーラーにとって、現象学は「精神的直観の立場に対する名称」を示すのであり、「この立場においてはそれなしには埋もれたままであるところの或るもの、すなわち特有な種類の『諸事実』の世界が直＝観（er-schauen）され、あるいは体＝験（er-leben）されるようになるのである」（GW10, 380/292）。また、そのようにして「体験」や「直観」のうちに示されるのは、「あらゆる可能な観察ならびに観察されたものからの帰納にとってもまた、^{ア・プリオリ}先験的に、純粋な〈何であるかということ〉＝本質性（Wesenheit）」であるとされる（GW10, 383/297-298）。

具体的には、シェーラーは「仏陀の回信」に例をとって、「本質直観（Wesensanschauung）」について次のように説明している。

たとえば仏陀の回信の場合、前述のようなあの心胸の転換が出現するのを見るけれども、それはただ、他者の存在や他者の体験を共感する、それ自身個別的事例や「偶然的事実」が、単なる一つの例証として（「一人の」物乞い、「一人の」病人、「一人の」死者など）とらえられるような場合であり、ただこの場合にのみかざられる。ここにおいて、いまや他者の苦しみの本質がそもそも「形相化して」とらえられ、共感の「純粹」機能が持続的・構成的態度として、この最初の「誘因」をはるかに越えて、一切の他者の存在と他者の価値にむかって自由にひらかれひろげられてゆくのである。（GW7a, 70-71/118-119）

一人の物乞い、病人、死者などの苦しみに仏陀が共感する際、その視線はそれらの具体的で偶然的な対象を越えて、苦しみ一般という本質の洞察に至っている。このように諸事実から出発しつつもそれらを越えて本質洞察に至るというが、シェーラーの現象学理解の要にある部分である。畠中和生は、シェーラーが本質認識の例として、「ブッタの回心物語」を挙げていることに注目し、「シェーラーにあっては理念化の作用、すなわち本質認識作用は、静的な理論的・学問的態度というよりはむしろ、人間精神の実践的な働きを含意することにある」、と述べている¹⁰。

ところで、ここで注意されるべきは、シェーラーが現象学を「それなしには埋もれたままであるところの或るもの」を「直観」あるいは「体験」にもたらしめようとする方法的な態度であるとみなしている点である。ここでは明確に述べられていないが、フッサールが「本質直観」を「諸事実」を支えている構造契機である「本質」を観て取るための方法として考えていたのに対して¹¹、シェーラーにおいてそれは、「埋もれたままであるところの或るもの」と表現される諸事実を超越した絶対的真理、つまりある〈本体〉が想定されていることである。つまり、フッサールはむしろ日常的に人びとが持っている様々なレベルでの信憑の構造を解明しようと目がけていたのに対して、シェーラーは日常的な信憑のありようには隠されている〈真理〉の把握を目がけているのである。だから、シェーラーにとって現象学は第一義的には「最も生き生きした、最も強烈な、また最も直接的な、世界そのものとの一すなわち、まさに問題となっている事象との一体験交渉」を意味することになる（GW10, 380/293-294）。

このようにシェーラーにおいて「本質直観」はこの世界の諸事実を越えたところにある、世界そのものとの体験交渉を意味するものとして定位されており、これによって、シェーラーの本質学はいわば、体験可能な者にしか体験されない本質の体系、という検証不可能な独断の本質学へと落ちこんでしまうことになる。

1-3 哲学的認識の対象

現象学から「直観」と「体験」という本質認識の方法を受け取ったシェーラーは、それらの方法が哲学的認識のために最も有効な方法であると考えた。哲学的認識の特質を明ら

かにするために、シェーラーが対立軸として置くのは「科学的世界観」と「自然的世界観」である。哲学に固有の認識の領野を切り開くためには、「直観」と「体験」だけでは不十分であり、「科学的世界観」と「自然的世界観」が有している「実在性」の契機を遮断することが必要となる。ここでシェーラーにおける「現象学的還元」論の端緒がみられることになる。つまり、シェーラーは本質領域に対して現象学的探究を行なうために、「科学的世界観」とよばれる実証主義の方法を用いる自然科学が持っている世界像や、「精神」と対比される人間の動物的側面である「生命」体としての人間の世界認識である「自然的世界観」を遮断することが必要であると考えた。哲学的認識の領域、すなわち本質領域を切り開くためというのが、明確なシェーラーにとっての現象学的還元の中心的な動機となっており、シェーラー現象学の積極的可能性は、このように還元と本質学を独自の仕方結びつけたことにあるのではないかと考えられる。

「自然的世界観」の特質については、既に「生命」と「環境世界」との相関関係として現われる世界像として示しておいた。人間は「生命」と「精神」との相互的關係に規定されている存在であり、特に「生命」と相関的に現われる世界の観方、すなわち自分の周りに知覚可能で、言語化可能な時間空間的に規定された世界が広がっているという素朴な世界の観方が「自然的世界観」である。すなわち、「一切の自然的世界観の第一の徴表は、その世界観に従事する主体が、自分のそのつどの環境＝世界存在ないしはありとあらゆる環境世界存在一般を世界存在と見なすということである」(GW5, 87/131)。

それゆえ、「自然的世界観」は限定された世界観なのであり、畠中も「環境世界とはあくまで生命的存在者としての人間に相関する『まわり』の世界である。自然的世界観においては環境世界がさしあたり世界とみなされるにせよ、生命的存在者に相関するこの環境世界は—それが広義の世界内容の一つの構成要素であるにせよ—精神的存在者に相関する世界全体ではない」、と論じている¹²。

次に、「科学的世界観」を支える自然科学の方法の本質をシェーラーがどのように考えていたかを検討し、哲学的領域の独自性を浮き彫りにしたい。シェーラーにとって自然科学がもつ方法の本質、またその方法から描かれる世界像の本質はどのようなものであったのだろうか。我々にとって自然科学は通常、優れて客観性を持つ学問領域であり、また科学技術の進歩によって人びとの生活に直接的に貢献するような生産的な学問領域であると考えられている。物理学や化学の技術の発展が、反転すれば大量殺戮兵器の生産や環境汚染へと転化する負の可能性を常に秘めながらも、大きくは我々の生活の様々な場面で役に立っていることについて疑義を挿む者はなかなかいないであろう。つまり、通常、自然科学は、「客観性」「有用性」を有する学問領域であると考えられており、新しい学説やモデルの登場によって、それまでの自然科学の客観性が大きく揺らぐようなことがあったとしても、それは新しい客観性が成立するまでのことで、基本的には、自然科学の方法は厳密な法則性、客観性を捉える可能性があると考えられている。それに比較して、社会や歴史や心、また人間性の本質や価値の問題を扱おうとする人文科学の領域では、果たして客観性など成立

するものであろうか、と考えるのはごく普通の感性であると思われる。

しかし、シェーラーにおいて事情は異なっている。シェーラーは、一方で自然科学が有する客観性とその意義は認めながらも、他方では自然科学的認識と比べて哲学的認識はより絶対的な真理を認識する可能性を秘めた領域であると考えている。シェーラーは自然科学の方法の特質について次のように述べている。

科学に本質的に必要なことは、次のこと、すなわち人為的な記号とその意義についての取り決め（協約）が確立され、しかもそれらは〈それらにとって相対的であるところのあらゆる事実がそれらによってはじめて一義的に表示されうる〉という仕方では選択されているということ（あらゆる事実の記号による一義的規定可能性の原理）であり、第二には、できるかぎり少数のかかる記号とできるかぎり少数のその結合形式が選択されるが、しかしこのことはそれらによって表示されうる、同時的な、最大限の数の事実およびその結合において行なわれるということ（〔思考〕経済の原理）である。（GW10, 411-412/343）

シェーラーによると、自然科学の方法の特質は、第一に、規約としての記号による一義的な世界説明、第二に、なるべく多くの現象を簡潔に（経済的に）説明すること、として考えることができる。つまり、自然科学は、まず様々な現象を説明するための記号が何を意味するのかについての取り決めがなされ、その記号をなるべく少なく用いてより広範な諸現象を説明しようとする学問領域であるということになる。すなわち、具体的に言えば、単位を定め、数学的方法を土台としながら、より簡潔な記号間の結合の方程式で、より広範な諸現象をすべて説明する理論やモデルを目がけるということである。

科学はこのようにして世界を記号の体系として描くことによって、広範な客観性を担保することを可能にした。しかし、このような科学の客観性は人間の領域においては絶対的であっても、生命一般という視点からは相対的となってしまう。すなわち、「人間的機構の視点において科学の対象は『絶対的に現』存在する」が、しかし「生命一般の視点においては相対的」なのである（GW10, 411/341）。

ここでシェーラーが述べているのは、科学はそれぞれの個人の身体、感覚、感性、といった相対性を克服し、人間が合理的に考えれば誰でも納得せざるを得ない知を産み出すことができるが、それはあくまでも人間にとってだけ成立している事柄であり、他の生命体も含めた生命一般という視点からは相対化されてしまうということである。さらに、科学は対象の「生命衝迫」から生じる対象の実在性の基盤の上に成立しているので、それはあくまで「環境世界認識（Umwelterkenntnis）」に止まり、「そして科学がそうであるのは、世界認識（Welterkenntnis）（あるいは「世界智（Weltweisheit）」）である哲学との対立においてである」（GW10, 411/342）。

要するに、「科学的世界観」は、「あらゆる事実の記号による一義的規定可能性の原理」

と「〔思考〕経済の原理」という二つの方法的原理を土台として、人間世界という領域のうちではあらゆる相対性を克服し、客観性を生みだすことができるが、シェーラーにとって、それは真の客観性ではなく、生命相対的な客観性に過ぎないのである。

では、生命一般に対して相対的である科学的認識に対して、絶対的な認識である哲学的認識の特質は、どのようなものなのであろうか。シェーラーは次のように書いている。

哲学の求めるものは（広くて無制限の昼の見解）であって、もちろんただ世界の諸本質性および世界の存在の本質構造に制限されてもいるからである。世界そのものは、その絶対的对象性とその充実において、有限で身体的な存在にとっては超越的であり続ける。それは一神の一〔世界〕である。（GW10,411/342）

哲学的認識は、究極的には神のみが知ることができる世界の存在の諸本質と本質構造に対して向けられる。この認識は、自然科学の認識とは異なり、人間にとってだけではなく、生命一般という観点からも相対的ではないような世界そのものの認識である。すなわち、言語やその他の記号を用いて間接的に存在に接近するような仕方では認識されず、「それ自身において存在しているような存在」をまさに「直観」において「体験」するところの「非象徴的認識（asymbolische Erkenntnis）」なのである（GW10, 412/343-344）。

したがって、自然科学は、記号という媒介的象徴を用いて世界を記述しようとしている点で、哲学的認識の絶対性には至らず、また、自然科学が記述しようと目がけている対象と、そこから描かれる世界像はあくまでも生命相対的な環境世界の認識にとどまってしまうのであり、哲学が目がける世界そのものの認識には決して到達できないのである。

シェーラーにとって、「哲学は、自己所与性（Selbstgegebenheit）において理想的に完成されているような、最大限可能な十全的認識（einer möglichst adäquaten Erkenntnis）の真理を求める」のであって、したがって、「哲学的認識目標が科学のその上位に置かれているということは同様に明らか」なのである（GW10, 429/371）。すなわち、「現象学的哲学は、純粋で無前提で絶対的な認識を与えることを要求する」（GW10,419/355）。そして、このような哲学的認識を可能にする方法的操作がシェーラーの「現象学的還元」となる。

第2節 現象学的還元と本質洞察

2-1 抵抗経験と実在性の根本条件

シェーラー哲学を理解する上での二つの原理である「生命」と「精神」の二元論については既に述べておいた。一方で、「精神」が本質を把握しうるための根本条件であるとしたら、他方、「生命」はそのような本質認識を阻む抵抗経験の根本条件となる。

フッサールの「現象学的エポケー」が、方法的な世界の一切の存在妥当に対する判断の留保を意味していたのに対して¹³、シェーラーはフッサールのそれを不十分とし、そもそも

「実在性」の条件とは何かを巡って思考を働かせることになる¹⁴。そして、シェーラーにとって「実在性」の条件とは、生命中枢に属するところの「生命衝迫」に対する「抵抗」体験である。つまり、人間が「衝迫」を待つ存在である以上、必ず諸対象は「衝迫」という原初的な方向づけに対する「抵抗」として現われる。だから、「生命衝迫」が存在しそれを完全に遮断することがないかぎり、「現象学的還元」は遂行できないというのがシェーラーの主張の大枠である。

シェーラーによると、「現存在 (Dasein) (=現実的存在) をわれわれに与えるものはむしろ、あらかじめ開示した世界領域における抵抗の体験である。そしてこのような抵抗は、われわれの努力的な生や衝動的な生、すなわちわれわれの中心的生衝迫に対してのみ存在する」(GW9a,43/65) のであり、「それゆえに抵抗とは、私の『自己』の或る特定の段階—この段階はさしあたり『衝動的な生中枢 (triebhaftes Lebenszentrum)』と規定されよう—の中核的な体験なのである」(GW9c, 211/329)。ここで述べられていることは、つまり対象の現実性を支える根本条件は、知覚や感覚などではなく、「抵抗」の体験であり、そして「抵抗」は我々の「生命衝迫」それ自体に対して向けられていることだ。

通常、我々が「抵抗」と考えるのは、例えば、物に触れたときに感じられる対象の感覚的経験であったり、また、視覚において対象が否応無しに立ち現れてくる知覚体験に関してであったりである。しかしながら、シェーラーにおいて第一次的な「抵抗」体験は「生命衝迫」に対して向けられているので、意識や知覚や感覚などあらゆる高次の経験に先行する。すなわち、「世界の抵抗の体験としての根源的な現実性体験は、一切の意識、一切の表象、一切の知覚に先行」するのであり、「実在性体験は、世界に関するわれわれのすべての『表象』の後からではなくて、それに先立って与えられているのである」(GW9a, 43/66)。

ところで、シェーラーは過去の体験や心的なものの領域においてもやはり「抵抗」体験こそが実在性を保証するのだと主張する。過去の体験においては「記憶」がその実在性を保証しているのではなくて、(私) が将来に向かって何らかの生の可能性を企投しようとするその時に、自らの過去が抵抗として立ちはだかる。未来へと志向する生が「抵抗」に出会ったときに、人間は初めて過去を振りかえり、自らのどうにもならない過去の現実性を思うのである (GW9c, 212-213/331-332)。また、意志や欲望といった心的な領域でも、「ある体験の現実性および真正さは、意識的な意欲を働かせたり有意的な注意を向けるなどしてその体験を排去しあるいは改竄しようとする試みに、その体験が抵抗する場合にこそ確証される」のである (GW9c, 213/333)。

このように、シェーラーの「生命衝迫」に対する「抵抗」体験と、それを根本原理として成立する対象の実在性は、感覚、知覚はもとより、あらゆる意識作用一般に先立っているものとして考えられているのである。フリングスが「抵抗としての実在経験は『反 - 省 (re-flexio)』諸作用を産み出すすべての意識に先立っている。それで人間の実在に対する関係は、存在論的には究極的で原初的である¹⁵」と述べている通り、フッサールでは絶対的な

明証の根拠として捉えられていた意識ですら、シェーラーにおいてはある仕方で構成されたものであることが分かる。それゆえ、「意識とは『根源的事実 (Urtatsache)』であるとし、また意識の『起源 (Ursprung)』については語ることができないとする、しばしば繰り返される主張は、全面的に拒否されなくてはならない」(GW9c, 190/294)。

シェーラーにおける意識の先構成の問題は、シェーラーの知識論と密接にかかわっている。ここでその全てを論じつくすことはできないが、シェーラーにおいて、知の根源的な形態は、物を所有しているだけで、物を所有していることにも自覚的でないようなあり方である忘我的な知の形態なのであり、そして「生命衝迫」に対する環境世界からの「抵抗」が強まってくると、そこに「反省的作用 (actus re-flexivus)」が生れることとなり、この時はじめて「知」は忘我的な知の形態からぬけ出して「意識 (Bewußtsein)」となるのである (GW9c, 189/293)。例えば、動物や幼児がもつ「忘我的な知」の状態において、自らの欲望衝動に対する環境の抵抗が強くなってくる（欲しくても手に入らないとか、食べたからお腹を壊したとか）と、反省的にそのことを捉えなおそうとする傾向が生じてくる（どのようにしたらうまく手に入るだろうか、お腹を壊さないようにするにはどうすればよいか）。シェーラーによると、「意識」はこのように無意識的で忘我的な原始的知の状態から段階的に基礎づけることができるのである。したがって、「意識」をあらゆるものの根底に据えるのは間違っているというのがシェーラーの主張となる。

要するに、シェーラーにとって「生命衝迫」「抵抗」「実在性」の系列は、「意識」以前の段階で既に存在し、それが「意識」を構成しているのであるから、フッサールの主張する「必然的明証性」を伴う「超越論的主観性」を絶対的な始発点として構想される「超越論的観念論」は無論、棄却されなければならない。シェーラーのフッサールに対するこのような批判に関しては、議論の余地があるであろうが¹⁶、さしあたって本稿の目的はシェーラーの現象学的還元がどのようなかたちで本質領域と接続されるのかを明らかにすることにあるので、本稿においてフッサールに対するシェーラーの批判の妥当性の吟味はしない。では、フッサールにおいては超越論的哲学に向かうために遂行された還元を棄却したシェーラーはどのような形で、また何に動機づけられて還元を遂行することになったのであろうか。

2-2 現象学的還元によって拓かれるもの—本質としての世界と絶対者への道—

さて、シェーラーの現象学理解においては、世界の一切がそこから意味を汲み取ってくるところの、そしてあらゆる諸対象がそこで構成されるところの「超越論的主観性」という不可疑性の根拠は拒否されることとなった。それは、前述したとおり、忘我的な知の形態というものがまずありうるのであり、「意識」は「反省的作用」によって構成されたものである、というのが理由であった。

ところで、シェーラー哲学はそれ自体で客観的な秩序をもっている対象性の存在を主張する。それが、「本質 (Wesen)」である。シェーラーは、「先験的なものが経験の構成要素になるのは、何らかの『形式的作用性』ないしは総合およびそれに類するものによってで

はないのであり、ましてや『自我』ないしは『超越論的意識』の作用によってではないのである」と述べる（GW10, 383/298）。ここで「先験的なもの」といわれているのは、幾何学や数論、諸価値といった「本質」のことであり、「本質」は「意識」や「悟性」の働きとは無関係に存在しているということになる。すなわち、「本質」の諸連関という「基づけの秩序（Ordnung der Fundierung）」（GW10, 383/298）が意識作用以前から客観的に存在しており、諸現象はその秩序にしたがって、「直観」によって「体験」のうちにもたらされるというのがシェーラーの「本質」に対する構えなのである。

シェーラー哲学における現象学的還元的位置は、第一義的にはア・プリオリな「本質」を把握するための方法論としての性格をもっている¹⁷。「本質」を掴み取るための方法的な態度変更という側面からみると、フッサールの還元理論もシェーラーのそれも大差はないように思われる。しかしながら、フッサールがいかなる本質学の展開の前にも普遍的エポケーを要請し、一切の實在妥当を禁止するのに対して、シェーラーの場合に還元は、客観的－實在的に存在する〈究極原理〉を把握するために、その把握を阻むところの實在妥当の禁止を意味している。いわば、シェーラーの還元理論は、あらかじめ客観的に措定された神、人格、諸価値などの真理を掴み取るために遂行される、形而上学的、また〈本体論〉的な動機をもつものとなっているのである。そして、シェーラーの還元の特殊な性格は、シェーラー自身が行なっているフッサール批判を検討することでより明瞭化されうる。

シェーラーは以下のように書いている。

本質認識の技術（Technik der Wesenserkenntnis）—フッサールが「現象学的還元」と呼んだ技術—にとって決定的に重要なのは、實在性の契機そのものとそれを与える作用に関する問いであって、…（略）…真正の本質を露呈させるためには實在性の契機を廃棄しなくてはならないとすれば、言い換えれば、世界を本質化する（Verwesentlichung）ためにはいつでもその条件として世界を「脱現実化」（Entwirklichung）しなくてはならないとすれば、還元によって除去さるべき實在性の契機とはそもそも何であるのか、そしてこの契機はどこに与えられるのかが、あらかじめ明らかになっていなくてはならないからである。実のところ、こうした契機をはじめ与え、實在的存在への接近を可能にするその作用とふるまい方をさし控えることこそが、与えられた課題なのである。（GW9c, 206-207/321-322）

フッサールの本質認識の技術である「現象学的還元」という方法は、「真正の本質を露呈させるために」、また「世界を本質化する」ために用いられるのでなければならない。そのためには、フッサールがいう存在妥当の判断の留保だけでは不十分であり、「實在性」の契機そのものの遮断が必要となる。これは、既にみてきたとおり、「抵抗」経験を生み出す「生命衝迫」の遮断を意味している。「生命衝迫」そのものを遮断することが出来なければ、「現象学的還元」によって「本質」を認識することはできない。このような一連の過

程をシェーラーは、世界を「脱現実化」するといひ、これは「意識的にせよ無意識的にせよ、諸事物ないしは世界にそなわる現実性という特性の（試験的な）廃棄（(versuchsweise) Aufhebung des Wirklichkeitscharakters）とでも名づけうるような技術」なのである（GW9a, 42/64）。別の言い方をすれば、「人間であるとは、この種の現実性に対し力強い『否』（Nein）を発すること」なのであり（GW9a, 42/64）、還元は、この「生命」に拘束された「環境世界」、現実の世界を超越して、「本質」の世界を「精神」の眼で眺めやるために遂行される一連の過程に過ぎない。したがって、フッサールが意図したようにそのつど無反省的にその中で生きているところの経験的世界、また後期に入ると「生活世界」として取り返されることになる世界のありようを確かめなおすために、方法的に世界の存在定立への判断を留保するというかたちではなくて、このような世界拘束的な存在様式を徹底的に否定したところにしか開かれることはない世界それ自体を認識するために、シェーラーは還元を用い「世界を本質化する」のである¹⁸。清水哲臣が「シェーラーの説く本質認識の技術としての還元は、脱現実化の試みとして、否定的・禁欲的態度のもとで遂行される。それゆえ還元はもはや単なる括弧入れ、保留、遮断といったものではない¹⁹」、と論じているように、シェーラーにとっては、「實在性の契機を与える作用をこのように停止することで何ものかが消滅するにとどまらず、自然的世界観には含まれていなかったものが新たに現象してきて、それが真正の本質の根本的構成要素としてわれわれに露呈されてくることになるのである。フッサールの『論理的』方法はあまりにも単純なために、こうした事態をとらえるには不十分」だということになる（GW9c, 208/324）。

したがって、シェーラーにとって、現象学的還元を遂行した後に現われる世界は「『観念的』な本質世界」ではあっても、フッサールがいう「『意識内在的 (bewußtseinsimmanent)』なもの」では決してありえなく、「『内在的本質 (immanenten Wesen)』は『超越的本質 (Transzendenten Wesen)』に先行し、したがって『何ものかについて』の意識の本質法則はまた意識対象の法則にならなくてはならない」というフッサールの主張」はいかなる意味においても還元の遂行から帰結しない（GW9c, 208/324-325）。そのことは、既にみたようにそもそも反省や意識に先立って「生命衝迫」と「抵抗」体験が存在しており、反省や意識が根源的なものではないからである。

要するに、シェーラーは現象学的還元を遂行することによって、「環境世界」に拘束されている人間の「生命」的側面を遮断し、「精神」を用いて世界を「理念化」することによって、「本質」を把握できると考えたのである。そして、「精神」の「理念化」の作用によって把握される「本質」は、事實的、現実的、経験的、偶然的といった言葉で示される世界の様式を超越し、本質的、超越的、普遍的、必然的といった言葉で表されることのできる性質をもつものである。だから、「理念化」によって認識された「世界の本質的様相と構築形態」は「われわれの感性的経験の限界を越えて妥当し、現実存在するこの世界に対してばかりではなく、あらゆる可能的な諸世界に対しても妥当する」こととなる。（GW9a, 41/62-63）。そしてこの獲得された「本質」は、例え一つの実例として、つまり誰かある特殊な人間にお

いて獲得されて、他の誰一人としてそれを確かめるものがないとしても普遍的に妥当するとされるのである。

では、「現象学的還元」の遂行により獲得された本質領域の意味は何であろうか。換言すると、我々が本質領域を開示する根本的な動機とは何であろうか。シェーラーは以下のように書いている。

このような本質認識は二つの相異なる機能を果たす。それは第一に、実証的な諸科学—その領域はつきとめられた諸命題が観察と測定を用いて検証されう—ということによって厳密に画定される—に対して最高の諸前提たる諸公理を与える。これら諸公理は、あらゆる領域に対する最も普遍的な対象論理学の限界内でそれぞれ特殊な公理群を構成し、のみり豊かな観察および知能と論証的思考による帰納・演繹の方向性をはじめて指示するものである。次に本質認識は絶対的に存在する存在者の認識を最終目標とする哲学的形而上学に対して、ヘーゲルが適切に喩えた言葉をかりれば「絶対的なものへの窓」を形成する。というのは、理性が世界のうちに見いだすいかなる真正の本質それ自身にしても、またそのような本質をそなえる「或るもの」の現存在にしても、本来有限的なものである経験的原因に還元することはできないからである。どの本質も、本質であるかぎり、すぐれて単一的な存在者たる〈自己自身による存在者 (Ens a se)〉の属性としてのすぐれて単一的な精神に帰せられるほかはないのであり、またそうした本質の現存在はすべて一般に、この存在者の第二の属性たる永遠の衝迫によって定立されたものとして解するほかはないのである。(GW9a, 41/63)

「精神」の「理念化」によって開示される「本質」は一方で実証科学に対して、「諸公理」を与えることによって、その学の方角づけを与える。例えば、生物学の領域で、〈そもそも生命とは何か〉という問いを究明することによって、また歴史学の領域で歴史それ自体が持っている本質意味を問うことによって、それらの実証科学に地盤を提供する。このモチーフは、フッサールの領域的存在論の構想と重なるものがある。

しかしながら、本質認識の機能としてあげられるもう一つの機能、すなわち絶対者の認識に関しては、到底、フッサールの思想とは相容れないものとなっている²⁰。シェーラーが還元によって手にいれる「本質」は、有限的なもの、経験的原因に還元することはできず、それゆえ無限者である「神 (Gott)」の存在が要請されることになる。「本質」は「神」にその存在根拠を持っている。そして、「自己自身による存在」を意味する「聖なる神」の領域である「絶対的存在の領域一般は、それが体験し認識しうるものか否かにはかわりなく人間の自己意識や世界意識と同じように人間の本質を構成するものとして、人間に本来そなわっている」とされるのである (GW9a, 68/104)。

『真なる (wahre)』世界は、与えられた世界よりもつねに『よりゆたか (reicher)』である (GW7a, 181/299) と考えたシェーラー哲学は、フリングスがいうように、確かに「精

神の浄化を強調する、すなわち世界への真正な献身が可能となるように、明晰な洞察を妨げるすべての要素を廃棄する傾向によって特徴づけられる²¹」であろう。しかし、それが「フッサール現象学はこうした世界への献身という観点を欠いている、なぜなら、フッサールにおいて意識は、シェーラーがそのなかに愛なきものの残骸とデカルトやカントに特徴的な、世界へのほとんど敵対的態度を見た、それ自身の領域へ引きこもるからである²²」として、「世界への献身」が強調され、フッサールが不可疑性の根拠とした「意識」を越えた「本質」や「神」が実在的に措定される時、そして、それらを直接「体験」することが哲学的認識の目標とされる時には、シェーラーの哲学は、既に検証不可能の領域に突入していることが分かる。そして、シェーラーが展開する現象学が普遍的な検証可能性に開かれていないときには既に、シェーラーの還元理論はある特定の啓示を受け取ることができる人々にとってだけ機能する極めて独断的な理論となってしまうのである。

おわりに

本稿ではシェーラーの「現象学的還元」という方法の実像に迫るとともに、特にシェーラーがどのような点でフッサール現象学を批判し、またそれを乗り越えようとしたのかについて検証された。その際、シェーラーが本質認識という明確な動機をもって現象学的還元を遂行し、そのような本質認識の領野こそが哲学的認識に特有の学問領域であるとシェーラーは考えたことが明らかにされた。このようなシェーラーの現象学の本質領域への応用は、彼が生きぬいた時代の歴史的な背景を考慮に入れるとより明確な動機を持ったものとして浮かびあがってくる。つまり、19世紀から20世紀にかけて、自然科学の急速な興隆とともに、人文科学の領域でも、自然科学的方法を人文科学の領域に持ちこむことによって、次々と実証主義的な心理学、歴史学、社会学などの新しい学問が成立してきたという事情である。だが、同時に、それらの学問はやがて第二次世界大戦へと突入するヨーロッパが徐々に喪失していく生や人間性の意味、また美や善といった倫理規範の問いに対しては答えることが出来ず、もっぱら意味や価値を排除した事実だけに着目するような方法を基軸とした学問であったのである。学問的には激動の世紀である19世紀から20世紀をまたにかけて思索を続けたシェーラーにとって、哲学的認識をもう一度再興させ、しかもそれが人間の実存に訴えかけるような本質認識に繋がらなければならないと考えたことは、必然的な結果であった。そして、未だ哲学が日の目を見ない現代においても、シェーラーが晩年に提唱した哲学的人間学という新たな学の射程は、21世紀を生きる我々がもっている相対主義や懐疑主義、またニヒリズムの感度に訴えかける力を持っているのである。

このようにシェーラー哲学の功績と射程は、戦争やテロリズム、貧困や飢餓、資源の有限性や環境問題などシェーラーの時代をはるかに越える暗い時代を生きる我々にとって一筋の曙光となって顕現するであろう。しかし、本稿の後半部分で概観したように、シェーラーの本質学は、万人に開かれた検証可能性を捨て去ってしまっている。そして、このような本質領域の学としての検証不可能性は、ますます人々にとって哲学の意味を奪うもの

となる可能性をも孕むものであろう。このような問題点をいかに改善しながら、新たな原理を模索できるかという課題は、現代を生きる我々の引き継ぐべき課題となるはずである。エバーハルト・アヴェ＝ラルマンが示唆しているように、シェーラー現象学の「未だ十分に吟味されていない未来の哲学にとっての可能性は、現象学的還元を形而上学の基礎のうちに置くことのうちに存するようにみえる」のであり、そのためには「とりわけシェーラーとフッサールの方法の間にある論争が、彼らの着想の動機から展開されたところの双方の還元の意味の対比を巡って、新たに取り上げられなければならない」であろう²³。そして、世界の存在、我々の人間性の意味や価値を論じるものとしての形而上学への道は、シェーラーがとったような独断的な方法ではなく、万人の検証可能性に開かれたものとして立てなおされるべきであらう。

末筆になってしまうが、本稿では、「現象学的還元」の新たな形態である「ディオニュソス的還元」について、また具体的にシェーラーの愛や人格に基づいた価値論を検討することをしなかった。そして、「認識論的ディスクール」がどのような述語体系によって「エロス論的ディスクール」という愛や人格の次元に深化されていくのかという問題も残されている。今後の課題としたい。

¹ 「認識論的ディスクール」と「エロス論的ディスクール」という言葉は、竹田青嗣が『エロスの世界像』のなかで用いた言葉である。竹田は以下のように述べている。「世界は何であるか。この問いを認識論の問いだとすると、エロス論は、世界は人間にとってどういう意味と価値を持つか、と問う」。〔竹田青嗣『エロスの世界像』講談社学術文庫、1997年、56頁。〕

² 五十嵐晴彦『愛と知の哲学 マックス・シェーラー研究論集』花伝社、1999年、178-179頁。

³ 清水哲臣「シェーラーの現象学的還元」(『安田女子大学紀要』第16号、1988年、243-253頁) 252頁。

⁴ シェーラーとフッサールの関係については、ヘルバルト・スピーゲルバーク『現象学運動 [上]』立松弘考監訳、世界書院、2000年、439-443頁、また、木田元、野矢啓一、村田純一、鷲田清一責任編集『現象学辞典』弘文堂、1994年、518頁、にある「シェーラー」の項を参照した。

⁵ フッサールの「デカルトの道」からの離反はルートヴィッヒ・ラントグレーベによって主題化され、論じられている。ルートヴィッヒ・ラントグレーベ『現象学の道 根源的経験の問題』山崎庸佑、甲斐博見、高橋正和訳、木鐸社、1980年、「第八章 デカルト主義からのフッサールの離反」を参照。また、「デカルトの道」とは区分される「新しい道」については、イゾ・ケルンによって整理された三つの道を参照されたい。

Iso Kern, "Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls", (in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962, S. 303-349).

- ⁶ 例えば、阿内正弘は、フリングスの見解とは異なり、シェーラーの思想を三つの段階に区分し、第一段階を1901年のフッサールとの出会いまで、第二段階を1921年頃のカトリック教会からの離反まで、第三段階をその死まで、としている。[阿内正弘『マックス・シェーラーの時代と思想』春秋社、1995年、73頁以下。]
- ⁷ Manfred S. Frings, Max Scheler. *A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1965, pp. 27-28. (邦訳: マンフレート・S・フリングス『マックス・シェーラーの倫理思想』深谷昭三、高見保則訳、以文社、1988年、19-21頁。)
- ⁸ Ibid., p. 31. (邦訳、25頁。)
- ⁹ しかし、同時にシェーラーは、「精神と生は相互に秩序づけ合っている。それらを根源的な敵対関係、根源的な闘争状態におくことは、根本的誤謬である」(GW9a, 67/102)とも述べている。「生命」と「精神」は相互に対立しあいながらも、人間においては同時に相互補完的な二つの原理として機能していると考えられる。
- ¹⁰ 畠中和生『マックス・シェーラーの哲学的人間学 生命と精神の二元論的人間観をめぐって』、ナカニシヤ出版、2013年、54頁。
- ¹¹ 例えば、渡辺二郎によると、フッサール現象学における「『本質』とは、さまざまな『事実』や事象のうちに、すでに働いていながら、目下のところ隠されており、それゆえ自発的に発きだされるべきであるような、諸『事実』のうちに潜んでいてそれを成立させている『構造』であり、そうしたものがすでに諸『事実』のうちに先立って働いているかぎりではそれは、『アプリアリ』であるとも言えるであろう。『本質』とは、こうしたものであり、『本質直観』とは、こうした『本質』をありありと見つめ捉えようとする洞見への意志にはかならない」。[渡辺二郎『内面性の現象学』勁草書房、1978年、81頁。]
- ¹² 畠中、前掲書、120頁。
- ¹³ フッサールは世界の存在定立を停止させることについて次のように述べている。「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・その定立を遮断するのであり』、われわれは、『その定立を括弧に入れるのである』。」[エトムント・フッサール『イデーニ I - I 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 第1巻 純粹現象学への全般的序論』渡辺二郎訳、みすず書房、1979年、137頁。]
- ¹⁴ シェーラーはフッサールを批判して次のように述べている。「それでは、先に私がとりあげたあの『否』はいったい何を意味するのか？ それは、フッサールが意図するように(どのような自然的知覚のなかにもすでに存在する)存在判断をさし控えるということの意味するものではない。『実在的』という語が無意味な言葉であるべきでないかぎり、『Aは実在的である』という判断はまさにその述語そのものにおいて一つの体験の裏打ちを必要とする。してみれば『否』の意味はむしろ実在性の契機それ自身を試験的

に（われわれに対して）廃棄すること、換言すればあの力強い不可分の実在性印象の全体をそれと相関的な情念ともども無効としてしまうことである。…（略）…一切の現実性は、それが現実性であるというだけの理由ですでに、それが何であるかにまったくかわりなく、いかなる生命的な存在者にとっても何よりもまず阻止的・制限的な抑圧であり、そして、『純粋な』不安（いかなる客体ももたない）をその相関者とするものだからである。現存在が『抵抗』であるならば、根本において禁欲的なこの脱現実化の作用は、まさしくあの生衝迫の廃棄と無効化においてのみ成立しうる。世界がとりわけ抵抗として現象するのは生衝迫との関係においてであるし、偶然的な〈今＝ここに＝この様に〉というありさまの感覚的知覚すべての条件をなしているのも生衝迫なのだからである。」(GW9a, 43-44/66-67)

¹⁵ Frings, op.cit., p. 185. (邦訳、193頁。)

¹⁶ シューラーのフッサールに対する疑義は、意識以前に既に生命衝迫と抵抗体験があり、したがって、意識は必然的明証を有する思考の始発点たりえないという点にある。このような批判は、フッサール批判としては典型的である。竹田青嗣は、フッサール現象学における不可避性の根拠としての意識は、「身体」「言葉」「情動」「無意識」などによって既に構成されたものであり、その領域は絶対的な始発点とはならないという批判を「先構成的批判」と呼び、それらの批判の動機を「存在論的動機」として反批判している。その要点は、ある根源的なものが意識を構成しているという批判は、そのような「身体」「言葉」「情動」「無意識」が実体的な表象として捉えられているに過ぎず、フッサール批判としては無効であるということにある。竹田は次のように書いている。「フッサールが、〈内在意識〉こそ一切の世界源泉であるという場合、それは『意識』こそ一切の存在の『根源』であるという“実体的”主張を意味しない。あらゆることがらの『本質』は、『経験的意識』に与えられる多様な『意味』の総体性のうちでしか現われえず、したがって『生の世界』がいかなる意味＝本質の諸層としてわれわれに現われているかを把握するには、『意識』の場面に立ち戻ってそこで構成されるさまざまな『意味』の諸相を内省するほかはない。これがフッサールの主張なのである。」[竹田青嗣「現象学の再興」(竹田青嗣『完全解説 フッサール『現象学の理念』』講談社選書メチエ、2012年、203-287頁) 232-236頁。]

¹⁷ 既に述べたように、シューラーは、「現象学的還元」の他に、「ディオニュソスの還元」というものも構想しているが、本稿の目的は、シューラーの還元の方法と本質学の関係を明らかにすることにあるので扱わない。「ディオニュソスの還元」は現象学的還元とは逆の志向をもつ方法論で、それは「生命衝迫」と一体となるために「精神の遮断 (Ausschalten des Geistes)」として遂行されるのである。詳しくは、畠山、前掲書、第七章「ディオニュソスの還元と一体感」の章を参照されたい。

¹⁸ フッサールは次のように述べている。「現象学的な判断停止によって、私は、私の自然な人間的自我と私の心的生活—私の心理学的自己経験の領土—を、私の超越論的現象学

的な自我と超越論的現象学的な自己経験の領土へと、還元する[遡らせる]。私にとってあらゆる客観とともに存在し、かつて存在したし、これからも存在するであろう、客観的な世界は、私がすでに述べたように、その意味の全体とそれがそのつど私にとって持っている存在の抗力とを、私自身から、超越論的な自我としての私から、超越論的な判断停止とともに初めて現れてくる私から、汲んでいるのだ。」[エトムント・フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年、57頁。] このようにフッサールは経験的自我をも含めて、あらゆる世界の対象の客観措定を停止し、超越論的主観性という場面に還元することによって、世界の構成のありようを観て取ろうとする。この点について、モーリス・メルロ＝ポンティが、フッサール現象学の方法上の中心的性格は、既に与えられた世界の存在確信の「確認」という点にあることを強調しているを思い起こされたい。[モーリス・メルロ＝ポンティ「人間の科学と現象学」木田元訳（木田元編『メルロ＝ポンティ・コレクション1 人間の科学と現象学』木田元、滝浦静雄、竹内芳郎訳、みすず書房、2001年、p35-146）86頁以下。]

¹⁹ 清水、前掲書、252頁。

²⁰ フッサールは、『イデーン I』の「第四章 現象学的還元」の中の第五八節で神という超越者は遮断される旨を述べている。

²¹ Frings, op.cit., p. 43. (邦訳、37頁。)

²² Ibid. (邦訳、37-38頁。)

²³ Eberhard Avé-Lallemant, “Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers”, (in : Paul Good (hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, 1975, S. 159-178), S. 175-176.