

後期フッサールの志向性 (Intentionalität) 概念における キリスト教神学の可能性

嶋 田 律 之

キーワード：現象学 構成 全体 総体性 予見

問題の所在

キリスト教神学が他の諸学問と共通地平に立って共に語る可能性はどこにあるのであろうか？そう問うならば現代の学問地平においてはほとんどどこにもその可能性を見出すことはできないように思われる。例えば、自然科学の分野においては、経験主義的実証主義の下、常に経験せられる所与 (Gegebenes)、措定されたもの (Gesetztes) が論証の基盤であり、このような所与、措定されたものが科学的主張の正当性を保証する。また、このことと類似して、キリスト教神学における啓示実証主義の場合でも、神の言葉あるいは神の啓示がキリストにおいて与えられていることが究極の基盤となっている。そのような基盤から出発するのであれば、自然科学の経験的実証主義も、また、同様に、神学における啓示実証主義においても、その基盤からさらにさかのぼって所与の存在そのものを問うことは禁じられることになるのである¹。

キリスト教啓示実証主義も含めた実証主義の潮流に対して、すでに E. フッサール (1859-1938) が警告を発していたことはよく知られている。彼の 1935 年のドイツ・ナチスが支配していた時代に行った講演を集めて、1936 年に発行された『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』という著作の中でフッサールは実証主義について次のように批判する。「19 世紀後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う「繁栄」によって徹底的に幻惑されていたが、その徹底性たるや、真に人間性にとって決定的な意味を持つ問題から無関心に眼をそらせるほどのものであった。単なる事実学は、単なる事実人をしかつぐらない」²。

フッサールはこのような実証主義の問題点をその「自然主義的態度」に見ていた。『危機』書に先立つすでに 1910 年代に書きあげられていた『イデーン』第 2 巻で、フッサールは、近代以降の「主観 - 客観」二元論的図式に従って、自然を主観から区別して、対象化してとらえる認識態度を「自然主義的態度」と呼んでいた。この「自然主義的態度」に対して、しかし、そのような二元論に先立ち、むしろそれを支える根源的な「自然的態度」へ還る

こと（現象学的還元）がフッサールの学の立場であり、現象学の立場として確立しようとする事である。この現象学の歩みは、しかし、1920年代を境に大きく変化する。それまで、フッサールは実証主義の二元論的な「自然主義的態度」を支える根源的な基盤の静態的な分析に従事していたが、デイルタイからの批判を契機にむしろ意識の中に現象してくる何ものかの対象の与えられ方を意識の中に遡って発生的に分析していく発生的現象学の立場へ移行していくのである。それは二元論的な「自然主義的態度」に先立って「いつも既に我々の直接の経験に与えられている世界」＝「生活世界」から出発しなければならないことの証明の構想である。つまり、実証主義の説く「即自的で真なる世界」から「生活世界」へ還ることである。そうして、この「生活世界」の「超越論的構造」の分析が課題となる。

さらに、この「生活世界」の「超越論的構造」分析において、「絶対者」の問題が論じられていく。もとより、初期のフッサール現象学においては、絶対者、神の問題は当初から現象学的還元において排除されていた。しかし、それにもかかわらず、フッサールはその初期の時代から講義の中で頻繁に神の問題を取り上げ論及している。特に1904年～1905年の講義において、アウグスティヌスの研究を深め、彼の『告白』の現象学的分析をも行っている。また、彼の実生涯においても、フッサールは27歳（1886年）にユダヤ系であるにもかかわらず、プロテスタントの洗礼を受けており、更に晩年には未刊行ではあるが、彼の論及はほとんど宗教論に集中している。また、彼の弟子達の中から多くのキリスト教・カトリック的現象学理解が生まれてもいる。これらはフッサールが神の問題を一貫して思考していたことを暗に示している。その成果は、最晩年の『経験と判断』（1938）における超越論的構造である受動的総合の分析において、フッサールが挙げている自我の触発を作動させる、意識においてこれ以上遡ることのできない「原的事実」を「絶対者」と呼んでいることに見出すことができる。この最晩年のフッサールが行き着いた「絶対者」とは何か、それは、フッサール自身「自然」とも、そして、「神」とも呼んでいるのであるが、フッサールの絶対者・神概念を明らかにしなければならない。

なぜなら、ドイツの現代神学者 W. パネンベルグが述べているように、絶対者の思想が今日可能であるためには、例えば、意識論の次元において、「対象意識が自己意識の活動性へと解消されることに抵抗し、対象意識は対象意識なりに、自己意識の発生の地盤を形成」³しているような、根源的な対象性の存在が可能であることを前提にしなければならないからである。フッサールの最後に行きついた「原的事実」はまさしく、自己意識の超越論的な構造として、自己意識を触発し、しかし、その自己意識の活動性へ解消されることに抵抗し、その自己意識の基盤となっている、と解釈できる可能性があるからである⁴。

それ故、本論文では後期フッサールにおける意識の志向性の基盤である「原的事実」における「絶対者」、「神」概念を明らかにすることを目的とし、そこにキリスト教神学の可能性を問いたい。

1. フッサール現象学における神理解

a. 意識の志向性と現象学的還元

志向性概念はフッサールが彼の師 F. ブレンターノ（1837-1917）から継承した意識の本質的特性を表す概念である。ブレンターノが本来はキリスト教カトリックの神父であったことから暗示されるように、志向性概念は元来アリストテレス主義から受け継いだキリスト教スコラ哲学の中心概念のひとつであった。その意味は、人間的意識が意識を超越して独立に存在する神へとすでにいつも指し向けられているという、神への意識の方向性を説明する概念であった。

しかし、ブレンターノにおいては、意識の「志向性」(Intentionalität) 概念は、神学的概念から、もっぱら心理学的概念理解へと変更させられていく。つまり、志向性概念は、ブレンターノにおいて、心的現象（意識）を物的現象から区別する最も根本的な意識がもっている特徴として理解され、さらに、表象、判断、情動という心的現象を分類する際の手がかりでもあった⁵。ここから、さらに、フッサールにおいてはそれをはるかに超えて、すべての学の基盤を目指す現象学の基礎概念となっていく。その際、この「志向性」概念がもたらした意味の広さと深さは、デカルト以降の近代哲学をも根本的に見直さざるをえないほどであった。デカルトが「cogito ergo sum」として発見した、すべての対象的世界を疑い、その結果どうしても疑い得ない、その「疑っている私」の根本的な自我の明証性から始まった近代哲学は、カントを越えてフッサールの時代まで一つの哲学的潮流を支配してきた。しかし、フッサールはデカルトの発見した「疑いえない私」を未だ点的な自我として拒否する。フッサールによればそのような「疑いえない私」の存在は確かではあるが、しかし、その「私」は常に既に「なにものかについて意識している私」なのであって、デカルトにおけるような意識に相関的な対象を有しない、抽象化された空虚な私などは存在しえないのである。しかし、デカルト以降の哲学、そして、そこに基づいた科学的思考もまた、明証的な、しかし、空虚な自我を出発点として、この自我によって限界づけられる、この自我とは独立な、自我に外在的な対象を、自我に対抗して定立し、その両者の二元論的な関係を探究して来たのであった。

そうだとすれば、フッサールの観点においては、このような伝統的な「主観—客観関係」に基づく二元論的な世界観は、むしろ、後から人工的に構成された世界観にすぎないことになるのである。しかし、近代以降この「主観—客観関係」図式に従って、自我、世界、そして神もまた考えられ、その方法は自我の背後へと遡って対象を規定するという仕方が固定されてきたのであった。

先述したように、フッサール自身はこのような考え方を拒否するが、ただし、デカルト以降の近代哲学が自我の明証性に立脚したのと同様に、フッサールの思考もまたこの拡張された意識の志向性の明証性に立脚するのである。そして、フッサールは生涯この基盤の中だけにすべての可能性を探求して行くのである。

この意識の「志向性」の明証性に立脚し、その明証性の成立根拠を探究するのが現象学である。それ故、「現象学」とは、研究対象が一時的な現象にすぎないことを明らかにすることではなく、むしろ反対に、意識の志向性という人間にとって最も確実な基盤の中に、「あるもの」が(既に)現出しているあり方を探究する、という意味での現象学である。また、更にもう一つ、現象学とはそのような意識の中でのあるものの現出という、私たちの認識作用の最も原初的な出来事へと向かうという意味で、純粹経験の反省的な解明、分析でもある。そして、この「純粹経験」を取りだすために、いわばそれまでの不純な前判断(＝「主観－客観図式に基づく認識、世界観」)を出来る限り排除する方法が必要となってくる。フッサールはこの方法を「現象学的還元」と呼び、具体的には「なにものかについての意識」における、その「なにものか」の存在、非存在の遡源的な判断を中止する(カッコに入れる)という方法を導入し、意識に現出している「なにものか」のその意識に対する「与えられている有り方」を考察対象とするのである。それ故、現象学はこの還元の方法によって、純粹経験(＝Vorurteilslosigkeit・没前判断性)における「なにものかの意識に対する与えられているあり方」を考察する事だと言える。

b. 発生的現象学(1920年以降の後期フッサール)

「意識に対して何ものかがあるものとして現れて出ている」あり方の反省的な解明、分析が現象学の課題である。しかし、フッサールはこの考え方を1920年後半以降に更に掘り下げる。そうして、「意識に対して何ものかがあるものとして現れて出てくる」その発生現場をあくまで意識の中において発生論的に解明する事を課題としている。それが、それまでの静態的な現象学とは区別された「発生的現象学」の構想である。

そもそも、現象学においては意識は常に、すでに何ものかについての意識であることから出発するが、この際対象が意識に「既に与えられている」ありかたを「受動的先所与性」という。発生的現象学の構想ではこの「受動的先所与性」の解明が問題となるのである。

このことを具体的に言えば、「なにものかがあるものとして意識に現れ出てくる」とは、我々にとっては「なにものかが〇〇という意味において意識に現れている、意識されている」という事になる。これを更に換言すれば、「なにものかが〇〇という意味において思念され、規定されている」事である。この「意味において思念され、規定される」状態が「受動的先所与性」であり、ここでは意味が自我の意味構成作用の能動性に先立って、すでに受動的に構造化され、「意味自体が自己を構成していく」⁶とフッサールは言う。そうして、この既に受動的に構造化された対象の「意味は自我を触発し、自我の能作を覚起する」、つまり「触発」するのである。それ故、この受動的総合の際に触発される自我とは、デカルト的伝統のコギトに先立つ「先コギト的自我」といえる。この「先コギト的自我」はもっぱら受容するだけの自我である。この「先コギト的自我」は対象が所与されているという事以上に、その対象の存在を在るがままに受け入れているという受動的作用を有しているのである。また、その対象のあるがままの即自的な存在と自己との一体の意識とし

てあるのである。(それは、後に見るように、世界と一体となった存在信念である⁷。) 発生的現象学の構想はこの自我の能動性に先立つ次元、自我の能動性を可能とする受動性の分析を目指しているのである⁸。

この「先コギト的自我」の「受動的総合」は具体的には2つ、「地平作用」と「意味枠」において行使される。まず、対象化の「内部地平」がある。フッサールによれば、対象が我々の知覚によって一つの対象としてとらえられる場合、それは一挙に全体的対象把握が行われるのではなく、そのつどそのつど、対象についての部分的なアスペクトが重層化しつつ与えられる。そのような各アスペクトの重層化の中でも、しかし、意識は同一的なものを形成していき、対象を構成していく。しかし、この際には、そのつどそのつどのアスペクト(射映)を同一のものとして全体的に対象として総合するためには、換言すれば、あるものを一つの特定の意味に規定するためには、既にその対象についての、確かに未だ規定されていない、空虚であるけれども、一つの一般的な意味枠・地平(類型性)において捉えられていなければならない(一般的意味の先行的投企)。この未規定で空虚な地平が、意識において与えられるそのつどのアスペクトを「包み込む」ことによって、一つの一般的な枠を有する対象が成立していくのである。それ故、この「未だ規定されていない、空虚であるけれども、一つの一般的な意味枠・地平(類型性)」が与えられている事が「受動的総合」の1つの本質要素である。こうして初めて、意識の能動作用、対象化作用はこの未規定な地平(一般的意味の地平)を対象について知覚された内容・アスペクト(射映)によって「充実」していく事によって、一つの特定の具体的な意味を形成して行くのである。それ故、この内部地平とは、確かに、「未規定で、空虚な」地平ではあるが、しかし、一般的対象性、類型性というすでに構造化された「枠」を有しているのである。そして、「知覚においては、意味そのものが自己を形成し続けており、意味はたえざる変転の中にあって、常に新たな変転へと開かれている」⁹のである。

この「内部地平」と並んで、もう一つ「外的地平」、具体的には「世界地平」がある。対象化作用が行われる場合、それはその対象だけを規定しているのではなく、意識は常にその対象と共に与えられている周囲環境の中で規定していく。そして、この対象に付随的に与えられている周囲環境は究極的には「世界」としてある。この「世界地平」とは、言い換えれば、ある対象が対象として与えられる際に必要な「意味の諸連関」であり、この「意味の諸連関」は一つではなく、幾重にも重層化し、しかし、「一つの世界という斉一的な全体を」形成しているのである。対象が〇〇という意味において一つの対象として意識に現出しているという事は、その対象はこの幾重にも重層的な意味連関からなる一つの世界地平において位置づけられ、意味を獲得しているという事になる。

このような「内部地平」と「外部地平」において「対象の現出が・・・包み込まれる」ことによって、「空虚な地平」は「充実」され、「何ものかという対象」として意味が与えられていく。

元来、この「空虚な地平の意味の充実」化を、フッサールは内部地平の時間性の様相と

して分析解明していた。具体的には、時間性の観点から見れば、意味の充実は今という現在の知覚においてとらえられた原印象的知覚が、しかし、地平的に過去と未来がともに意識されているという事態である。つまり、内部的地平における時間意識は、常に流れ去る瞬間的な今の連続ではなく、現在という位相の中で保持されている原印象と共に、一方で既に過ぎ去った過去の経験が「いまだなお保持されている」という仕方では意識（過去把持）されており、また同時に、他方では、その保持されている対象が、「さらに同じように続くであろう（あるいは別様になるであろう）」という未来への意識（未来予持）も保持されているのである。例えば、「たった今響いている音は、もう過ぎ去ってしまった音のつながりの中で聞かれるのであり、またそれは、これから音が続いていくだろう（あるいは終わるだろう）」という、まだ充実されていない空虚な先行の予期を伴って」聞かれているのである。

また、外部地平においても、「類型化された一般性」が「意味枠」として機能しており、知覚が重層化していくにつれて、外部的地平に「潜在的に含まれているいくつかの意味連関が予期されて顕わとなり、予期に過ぎないいまだ空虚な地平は実際に内容が知覚されることによって充実されるのである。そしてこの充実化は習慣化され、統一的な知が形成されていくのである¹⁰⁾。

しかし、このような「空虚な地平」を「充実」させていく意識の志向性は、その充実が完結することとはあり得ないといわれる。つまり「外的知覚は、その固有の本質に従えば、なしえないことをなしとげようとする不断の僭越行為」¹¹⁾なのである。なぜなら、「充実」とは外的・内的地平があらかじめ描いた「先行的な枠取り」をそのつど打ち消し、超え出ていく行為となるからである。しかし、そのように先取りの描かれた「枠」をそのつど打ち消していくことによって意味内容は重層化されていくのである。また、そのような充実行為による意味内容の重層化とともに、志向的行為全体も変化し、意識の志向性の充実化作用が目指している「理念」もそのつど新たに産出されていく。それは、究極的には「世界の斉一性」という究極的な理念にまで目指されるのである。しかし、この「世界の斉一性」という「もうこれ以上は補充が不可能な自己存在という理念」、「完全に規定された対象という理念」を「充実」させることは構造上不可能なのである。

c. 世界の斉一性 (Einstimmigkeit) : 世界は一致的、斉一的であるという信頼、信念と神

先述したように、受動的総合の機能の本質である地平作用には「斉一な世界が存在しているという信頼、信念 (Vertrauen, Glaube)」が前提されている。(受動的総合的自我の世界と一体であるという存在信念)¹²⁾つまり、それは将来的にそしてすべての人にとって一致的な、斉一的な (einstimmig) 世界 (地平) が存在することへの信頼である。このような一つの斉一的な世界への信頼が、実は意識の志向的活動を一番根底で支えている、とフッサールは言う¹³⁾。なぜならば、このような一致的な世界への信頼がなければ、意識は自らを反省したり、それによって修正したり、あるいは、更に意識の意味内容を充実さ

せようと活動しないで、停止する事さえありうるからである¹⁴。未だ確かに実現されていない世界の時間的、相互主観的な斉一性 (Einstimmigkeit) を目的にし、またそれを基準にする事によって、そこへ至るために、意識は活動をとめることなく、修正あるいは更なる充実化をするのであると。そして、そのもっとも典型が学問なのである。

それ故、学に典型的な意識のこのような活動の原動力となっているのが「世界の斉一性」への信頼なのである。そして、この「世界の斉一性」のそれ以上さかのぼることのできない完全な実現態、それ故、保証であるのが、フッサールにとって「神」への信頼・信仰なのである。

このフッサールの発生的現象学における最終的な主張根拠となる「世界の斉一性」へ向かう目的論的構造において問題が生じる。「一つの斉一的な世界がある」という信念は、元来自己が世界と一つであることの自己意識であり、それに基づく信念であって、このことをもはや遡って根拠づけることはできない。それ故、フッサールはこの「一つの斉一的な世界がある」という信念を「原的事実」とも呼ぶ。しかし、意識の側から見れば、それは、意識の反省的分析の中にもはや取り込むことができない意識なのである（匿名的な自己意識）。そして、フッサールは、ここに至って、この自己意識に取り込むことのできない「原的事実」を2つの仕方と考えているように思われ、それに従って、フッサール研究者の中でも2つの解釈に分かれるのである。

一つは、この「原的事実」を汎神論的に理解する解釈である。それによると、自我の触発を刺激する先受動性の前提には、フッサールによれば、生き生きと流れる意識の根底に、それでも自己同一的にとどまっている領域があるのである。それは、いわば自我が世界と出会う前にある、まさに「原的事実」であり、「意識の流れにおいて一貫して構成されている即自的对象性の領域である」。フッサールはそれを「絶対者」、そして「自然」とよんでいる¹⁵。このことから、既に、R. ベームはこのフッサール自身によって「絶対者」＝「自然」と呼ばれた「原的事実」を「神」と解釈したのであった¹⁶。そうであるならば、ここから、「絶対者」＝「自然」＝「神」という汎神論的構造が意識の内的超越者として想定されていると考えられるのである。

しかし、これに対して、フッサールは、別の箇所で、この「絶対者」と呼んだ「自然」と「神」をはっきり区別している。即ち「我々が還元によって取り出した超越論的「絶対者」は真に究極的なものではない。それはそれ自身或る深くまったく独自の意味において構成されるべきものであり、或る究極の真の絶対者にその根源的な源泉を持つものである」¹⁷。

では、フッサール自身が言う「超越論的絶対者」とは区別される「真の絶対者」・「根源的な源泉」としての神とはどのような存在なのであろうか。それは、自我の活動を触発する超越論的的事実、「私は作動する」という事実の「目的論的合理性の根拠」としての「神」とフッサールは言う¹⁸。K. ヘルトによると、その「神」とは次のように説明される。私の「私は作動する」という超越論的な原事実、もはや究極的には「自我自身の身の上に降りかかってくる何ものかなのであり、自我が、すでに最初から合理的な原事実として〈受け入

れ〉ねばならない何ものか」¹⁹なのである。そして、この超越論的な原事実をもつ自我の上に目指されるものこそ、フッサールの神である。この絶対者としての神は、フッサール自身がのべるように、「意識という絶対者とは全く別の意味での一つの絶対者 (ein Absolutes) であり、それは、他方で、神が、世界という意味での超越者に対してそれとは全く別な意味で一つの超越者 (ein Transzendentes) であるのと同様」²⁰なのである。「世界の斉一性」という理念との関連で述べれば、フッサールの「神」とは、世界の斉一性という理念、目的の「先行形態」であり、その「内的根拠」²¹なのである。それ故、まとめれば、このフッサールの神は①理性的意識が「世界の斉一性」へ向けて活動するための根源的な動機、原動力となっている。②「世界の斉一性」が存在することの保証 (Garant) となっている。③世界全体が歴史的にそれへと向かって統一的に生成するところの目的 (Telos) となっているのである。

フッサールはこの「神」を他の箇所では「Instanz, Gewährleistungsinstanz」とも呼んでいる。この一般的な意味は辞書によると「主務官庁 (機関)」あるいは「審級の一つとしての裁判所」である。確かに、「審級」として神は意識のそのつどの意識内容を裁く基準となっている。しかし、「Instanz」のもともとのラテン語の意味は「間近に切迫しているもの (nahes Bevorstehendes)」である。この事を考えると、それは、本来数学的概念である「limes (極限值; 例ゼロ)」であると言える²²。そして、この事が意味しているのは、フッサールにとって「limes」としての神は意識の活動の中に、確かに予めすでに目的として措定されているが、しかし、意識活動が決して到達することのできないイデア的なものと言うことが出来る。そして、この神は①汎神論的な神観念を拒否し、一神論的神観念のみを認めること、②フッサールが厳しく批判した自然科学における理想化した物体の实在を主張する「志向性の自己忘却」へ陥ることなく、現象学は自らの限界をわきまえている事をも暗示しているのである²³。

しかし、このようなフッサールの神観に対しては、即座に様々な批判が出来るであろう。例えば、フッサールの神は要請された、あるいは、発見的原理 (カント) として想定されるにすぎない、と。あるいは、フッサールの神はプラトンのイデア、あるいは、アリストテレスの形相的神である、と。しかし、フッサール自身はこのような当時からなされていた批判に対して、その「神」の主張の最終的な根拠をやはり意識の事実、「意識は常に既になにものかについての意識である」という志向性の明証性にもとめるのである。意識においてこのような明証性が常に既に成立している事こそが、たとえ意識には到達できないとしても、世界の斉一性を保証する神を目的として意識が活動している事を示しているのである。

2. フッサール現象学の神理解の問題性

フッサールのこのような理性的意識の世界斉一性へと向かって目指す活動を保証する神

という観念は、上記の批判以外にもこれまで多くの批判がなされ、その批判点からむしろより実りある絶対者の思想、神の思想が生まれてきている。それらの内の主流派としてあるのが、「顕現せざるものの現象学」と呼ばれるものである。これは、後期フッサール現象学において加えられた、意識の対象化作用に先立ち、むしろそれを「触発」する受動的総合の機能における「地平作用」に出発点をもっている学派である。つまり、地平、その究極的な世界地平は、確かに対象化作用を触発し、ある特定の意味において対象を意識化する事を可能にする。しかし、その際、この世界地平自体は、その対象化作用から「退き」、顕現してこないのである。例を挙げれば、私の目の前にあるコップを意識化する時、このコップを特定すればするほど、このコップの特定化、意識化を可能にしている「世界地平」は意識から退き、自らを「隠す」のである。このような事態を、意識論的にはなく、存在論的に、あるいは、非存在論的に、注目して主題化するのが「顕現せざるものの現象学」であり、彼らはそれ故この点に、伝統的な形而上学とは異なる、新しい形而上学の可能性を有していると思なすのである。この代表的な先駆者がM. ハイデッガーであった。特にハイデッガー後期の存在の思想において、深淵（Abgrund）としての存在そのものの「開けと隠れ」の思想はこのフッサールの世界地平のいわゆる「匿名性」にまでさかのぼることが出来るであろう²⁴。また、ハイデッガーと同時代にフッサールの直弟子であったE. フィンクスの汎神論的な現象学もこの「顕現せざるものの現象」を主題としている²⁵。

しかし、これらの存在論的、また、汎神論的な「顕現せざるものの現象学」と異なり、ジャンニコーが1991年に「現象学の神学的転回」として批判した人々がいる。つまり、J. デリタ、E. レヴィナスそしてとくに、現象学のキリスト教的理解に傾倒したM. アンリ、また、J.R. マリオンである。特にマリオンは、キリスト教の神理解からギリシャ的存在概念を「抹消」し、『存在なき神』（1982年）としてキリスト教の聖書の神を語る新しい試みをなしている²⁶。

これまで、特に日本のフッサール現象学研究においてはあまり考察されなかった、フッサールの志向性概念を究極的に支える「神」という理念について概観してきた。では、この事によってキリスト教の哲学的神学は何を得る事が出来るのであろうか。一つ、明確であろうと思われるのは、デカルト、カント以来の近代哲学において神の思想はこれまで排除されてきた事に対して、フッサールは再び、理性的に神の思想、また、形而上学の可能性を開いたと言えるのではなかろうか。なぜなら、本発表の冒頭で掲げた、主観性の問題性において、「対象意識が自己意識の活動性へと解消されることに抵抗し、対象意識は対象意識なりに、自己意識の発生の地盤を形成すれば、その場合にのみ、絶対的なものの思想はあらゆる有限なものの根拠として内容的に規定されることが出来る」という、パネンベルグが提示した神の思想の可能性の基準をフッサール現象学においてはある程度、成就しているのではないかと考えるからである。それはつまり、対象化作用に先立つ、受動的総合における世界地平作用の証明、更には、その世界地平を支える世界の斉一性（Einstimmigkeit）への原信頼の解明、また、最終的にそれを支える神という超越存在の

提示によって主張できるのではないかと思われる。

以上、フッサールのこの自己意識に解消できない対象的意識的基盤の存在の証明の試みは、先にもあげたとおり、批判的な意味ではなくとも現象学のみならず、哲学思想における「神学的転回」への可能性をもっていると言えるのではなかろうか。

したがって、次に、このような「現象学から生ずる哲学的神学」に対して、パネンベルグのキリスト教哲学的神学（解釈学から生ずる哲学的神学）からの吟味を考察していきたい。

3. 顕現せざるものの現象学：現象学から生ずる哲学的神学

先述したように、フッサール現象学から生じる「現象せざるものの現象学」が現代において新たな現象学の展開を生み出している。つまり、後期フッサール現象学において、意識の対象化作用に先立ち、むしろそれを「触発」する受動的総合の機能における「地平作用」に論点をもっている学派である。「地平」、その究極的な「世界地平」は、確かに自我の対象化作用を触発し、ある特定の意味において対象を意識化する事を可能にする。しかし、その際、この「世界地平」自体は、その対象化作用から「退き」、顕現してこないのである。フッサール自身はこの問題を「原的事実」²⁷としてそれ以上十分には分析しなかった。

この「顕現せざるもの」を、キリスト教神学の立場から論じるならば、どこまでキリスト教神学は受容することができるのであろうか。パネンベルグの哲学的神学はこの問いを共有している。その際、パネンベルグは後期フッサール発生論的現象学への移行を動機付けた同時代の哲学者ディルタイの解釈学に依拠し、フッサール現象学におけるこの「顕現せざるもの」の問題を克服しようとするのである。

そもそも、フッサールの発生論的現象学における中心概念となっている「地平」概念は、ディルタイの影響により、自我の能動的な意味構成に先立つ受動性の次元、「対象に関して、それが単に所与されているというだけではなく、その存在をそのまま受け入れているという受動的な存在信念の意識」が成立している場として導入された概念である。この地平は対象という一般性と、或る類型性によって構造化され、しかも、世界の斉一性という理念をすでに有しているが、内容的には「空虚な未規定」な地平である。意識の志向性はその「世界の斉一性」の理念を目指して、この「空虚で未規定な」地平を、そのつど「充実」させていくことによって、対象の意味が構成されていくのである。しかし、この「空虚で未規定な地平」の「充実」は、内部地平、外部地平においても一つの方法を持って「充実」される。それが先に見たように（量的）重層化という仕方である。このような、フッサールの重層的、積立的な「充実」概念が問題を含むのである。

パネンベルグはここに2つの問題を見ている。一つには、（量的）重層的、積立的に考えられたフッサールの地平の充実化概念は、その地平の「全体性」（意味の全体性・総体性）を見落としてしまうことになるのである。そして、2つ目に、このように考えられた「充実」化概念は、やはり、その「充実」化の主体を前提としなければならない事である。パネン

ベルグはフッサールの現象学を目的論的構造を持つ「意識の志向的な行為」の分析と位置づけ、その他の行為論と共に批判する。その批判論拠はすなわち、すべての「行為論は「独話的」主体概念をすでに前提する」²⁸という点にある。フッサールの場合、この批判に従えば、たとえ、能動的自我以前の受動的次元を想定するとしても、やはり、超越論的自我が充実行為の主体としてその最後の次元に至るまで想定せざるを得ないのである²⁹。このことは、先述したように、フッサールにおける「原的事実」における世界の斉一性への信頼意識が、意識の根源的な反省的分析の中にもはや取り込むことができない「匿名的な自己意識」としてあった事に明確に示されている。さらに、この充実化する主体が重層化、積み立てていく充実内容は、量的に規定されているため、各充実の「総和」としてしか考えられていないのである。したがって、それらの各充実内容の総和は、その充実化をする意識主体によって構成され、規定される有限な総和としての対象的意味しか構成されないものである³⁰。

4. ディルタイの解釈学の観点からの W. パネンベルグのフッサール批判

このようなフッサールへのパネンベルグの批判の根拠をなしているのが、当の後期フッサールへの移行に影響を与えたディルタイの解釈学である。元来、ハイデガーの『存在と時間』の中で試みられたように、現象学と解釈学はその方法において重なり合う。つまり、フッサールの発生的現象学においてみた「意味が成立する地平」（「顕在的なものにおける潜在性の指示連関」）概念は、解釈学の意味連関構造と方法的に重なるのである。しかし、両者の決定的な違いもある。それは、先にパネンベルグがフッサール批判を展開していたように、解釈学では個人は歴史的個人として、「その存在が織り込まれている文化体系、すなわち諸組織が交差する点に過ぎない」といわれるほど、個人はいつも既に歴史的全体性の中に取り込まれて、媒介されているものとして見出されるのである。したがって、解釈学においては、フッサールにおいて最後まで取り込むことができなかった匿名的な自我という前提はなく、個は最初から歴史的な全体性によって媒介されているものとして考えられているのである³¹。

それ故、解釈学においては、個の意味は常に先取りされる意味の総体性・全体性との連関によって決定される。しかも、この全体性は歴史的には未完結であるがゆえに、そのつどの個の意味も歴史的相対化を免れない事でもある³²。その具体的な例として、パネンベルグがしばしば挙げるのが、我々のメロディーの理解の仕方である。先に挙げたフッサールにおける同様なメロディーの例、即ち「たった今響いている音は、もう過ぎ去ってしまった音のつながり中で聞かれるのであり、またそれは、これから音が続いていくだろう（あるいは終わるであろう）という、まだ充実されていない空虚な先行的予期をともな」³³いながら、聞いていると理解され、重層的、積立的な「充実」概念の例とは異なり、パネンベルグにおいては、そのような重層的、積立的な理解は副次的・2次的な理解次元となる。

パネンベルグにおいては、まず、そのメロディーの全体性（具体的には終わりまで）の予見が第一にあり、その全体性と今聞いている部分の節との関係が理解されていくのである。その際、意味全体性への予見とは、パネンベルグにおいては、主体的な意識の能動的な活動性に基づくものでは決してなく、やはり個の事象性そのもの、原的事実といえる、もっぱら純粋に受動的な態度、全体性を全体のまま受容する態度であるといわれる。

このパネンベルグの「全体性への予見」概念において、フッサールとの違いが明確になる。つまり、この「全体性への予見」とは、いわば、フッサールにおける原的事実として主張した、世界の斉一性という絶対的理念の下で、自我の能動性に先立ってあらかじめ描かれた「一般性の意味枠」への潜在的な匿名的な意識ではない。パネンベルグが主張する人間の「事象性」・根本的構造として、それは、意識の志向的行為が「主観的にあらかじめ描く」意味枠を超えていく「意味連関」全体への予見であるといえる。フッサールにおいては、このいわば意味枠を超える「言外の意味地平」が欠けており、いつも常に意識に現象してくるのは意味を有した対象としてのみあるのである。

パネンベルグはこの区別、「一般性の意味枠」と、これを更に遡って、超越する「意味総体」との区別を、彼の G. ガダマーとの論争の中で、ガダマー自身も（それ故ハイデッガーもまた）区別していなかった「陳述」(Aussage) が有する「客観化」構造として例証している。つまり、それによると、例えば、話者が何かについて意味ある陳述を行う時に、いつもすでに話者は自分の主観性と切り離して、客観的な陳述を行っている。その際の陳述と陳述に先立つ話者の主観性との区別は陳述行為に際して既に構造化されているのである。即ち、「陳述において話者は陳述内容を、自己同一的なものとして、従って他者にも伝達可能で、他者からも自己同一的に把握されうる内容として、彼自身の主観性から区別する」³⁴ ののである。そうして、「そのような区別は、単なる要求ではなく、人間の経験に特有な事象性 (Sachlichkeit) によって可能になるものである」³⁵。ガダマーにおける「地平の伝統性」の理論も、そして、ハイデッガーの「解釈学的循環のテーゼ」も、そして、フッサールの「地平」論もまた、この人間の経験に特有な「事象性」、つまり、自己意識に解消されない根源的な対象性、すなわち、全体性への予見性 (Gewahrsein) を見逃しているように思われるのである。言い換えると、「体験において現在する意味総体性は、志向的に把握された意味内実を常に超える」³⁶ という事が、彼らにおいては見逃されているのである。

結び

以上、後期フッサールの発生的現象学において、キリスト教が他の諸学問と共に語る地平の可能性を問うてきた。その結果、確かにフッサールにおいても自己意識に取り込むことのできない原的事実としての根源的对象性が指摘された。しかし、他方で、この原的事実は、意識の志向性に課せられた「一つの斉一的な世界」という理念へ向かうよう目的論的に構造化された「意味枠」を有していることによって、意識にはすべて意味のある対象

のみが現象するという制約が生まれるのであった。しかし、超越者を対象とするキリスト教神学は、ここでは、やはり実証主義の諸学問と同様に、共に立つ位置をえられないのである。なぜなら、キリスト教神学にとって神は人間的意味を超越するものとしてあるからである。

このようなフッサールの立場に対する批判は、パネンベルグが展開するように、意味枠を常に超える意味総体性の次元を認めることに論拠を持つ。確かにこの意味総体性は、対象の意味確定に常に非主題的に、顕現せざるものとして付随しているとしか示しえない。しかし、そこにこそ、超越者を論じる可能性が生まれるのである。パネンベルグにおいては、この意味総体性は、さらに限定され、聖書の神の歴史的啓示の意味総体性として、歴史の終わりへの予見を通して、そのつと暫定的に与えられていると主張する。そして、それによって歴史に属するすべての学問の共通の地平が開かれるというのである³⁷。

しかし、この意味総体性とは、いかなる点で意味の単なる総和と異なると言えるのか、また、特に、現象学と並ぶ現代哲学のもう一つの潮流である言語分析哲学においてはどのように考えられるのか、さらに検証していかなければならない。

(了)

註

- 1 W.W. Bartley, The Retreat to Commitment, 1961: バートリーによれば「神学は信仰の非合理主義的な関与へと退却してしまった」という。参照。W. パネンベルグ 『学問論と神学』(2014年) P.51
- 2 E. フッサール 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中公文庫 1995) P.20
- 3 W. パネンベルグ 座古田豊、諸岡道比古(訳) 1990年 『形而上学と神の思想』P.61 (Wolfgang Pannenberg, 1988, Metaphysik und Gottesgedanke)
- 4 新田義弘 『現象学と解釈学』(筑摩書房) P.60 フッサールが自己意識の「匿名性」(Anonymität) 「匿名的なもの」と呼んだ現象である。新田によれば、この自己意識の「匿名性」とは「一般に、先還元的な状況にある超越論的な機能を指したり、地平的にいまだ主題化されないものか」もっている先命名性を意味するが、さらにそれにとどまらず、この機能が「地平的象面に入ってこないもの」そのものであることや、可視的世界の可能化の条件となる「不可視のもの」であり、対象化を可能にしつつ、同時に対象化から身を退けるものである等という問題系として新たな関心を呼び起こしている」のである。
- 5 細谷恒夫 『現象学の意義とその展開』(世界の名著 51 『ブレンターノ、フッサール』 P.16.)
- 6 E. Husserl, Hua. XI. S.30
- 7 田村京子 『地平の現象学—意味の受動的自己構成—』(新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』 P.106、(世界思想社 2000年)) なお、「意味の受動的自己構成」について上記の田村氏の論文に多く負っている。
- 8 E. Husserl, Hua. XI. S.209 「能動的自我の能作が可能にするすべてのものは、すでに受動性において用意されていて、確固たる本質法則のもとにあり、この法則にのっとって、能動的能作の可能性も理解することができる」
- 9 E. Husserl, Hua. Ebd. S.20
- 10 田村京子、同上 P.110
- 11 E. Husserl, Hua. III S.3

- 12 参照：E. エリクソンの「基本的信頼」、W. パネンベルグの「基本的信頼」など、類似する概念があるが、その違いは後に述べるように、フッサールにおいてそれは自己意識の主体の行為として考えられている点にある。
- 13 E. Husserl, Hua. III S.351
- 14 参照。田村京子、同上、P.115：この「世界は、分節化され組織化された意味の枠組みを持ちながら、しかも既知と未知とのからみあった基本構造を持ち、そこには無規定的な普遍性と規定された特殊性との相対的区別が付きまとっている」がゆえに、このような「相対的区別を越えて経験の推移を動機づける」のが「一つの世界の斉一性」・「知覚の斉一性（一律調和性）」の理念なのである。
- 15 田村京子、同書、P.116
- 16 Vgl. Rudolf Böhm, „Zum Begriff des Absoluten bei Husserl, in Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XIII, 1959, S. 240f.
- 17 E. Husserl, Hua. III, S.182
- 18 E. Husserl, Ms. (Manuskript) EIII9, S.73ff.
- 19 K. ヘルト 新田義弘、小川侃、谷 徹、斉藤慶典（訳）1997年『生き生きした現在』P.246（Klaus Held, Lebendige Gegenwart, 1966）
- 20 E. Husserl, Ideen I, S.140
- 21 K. ヘルト 同書、P.248；ヘルトはその著作の中で、フッサールの神概念を世界の斉一性理念へ向けた自己意識の活動としての「原受動的で先反省的な自己共同化」に内在することを次のように述べている。意識の志向性の「発生の源泉は、匿名的な〈とどまる今〉における原受動的で先反省的な自己共同化である。この自己共同化は、私の手出しなしに私の身に降りかかってくるのであり、おそらくその根拠を、神の「私は作動する」のうちに有している。しかし同時にこの自己共同化は、私の自由の先行形態であり、私の自由の匿名的な最初の作用である。したがって、神は、私の自由の内奥に働いているのである。ここに、現象学から生ずる哲学的神学は、人間の自由と神の恩寵との「関わり」を、互いに競合するものとしてではなく、〈離在における統一〉と考えてきた西欧の偉大な思考伝統を、それ自身のやり方に基づいて継承していくであろう、という事が示されるのである」。参照。同上 P.251
- 22 Hersg. v. Klaus Held und Thomas Söding, Phänomenologie und Theologie, 2009, S.24
- 23 フッサールはこの「limes」としてのイデアールな存在としての神の到達不可能性を「超実在性、超真実性、超現実性、超-即-自」と表現している。：E. Husserl, Ms. EIII4, S.62
- 24 参照。新田義弘『現象学と解釈学』（筑摩書房）P.95
- 25 参照。新田義弘、同上。
- 26 Vgl. Hersg. v. Klaus Held und Thomas Söding, Phänomenologie und Theologie, 2009, S. 133ff.
- 27 フッサールの「原初的事実」は、パネンベルグにおいては同様に「原初的信頼の無規定性」といわれている。（W. パネンベルグ『学問論と神学』P.156 参照）そして、この「無規定な原初的信頼」は、自己意識に取り込むことができず、しかしこの自己意識の基盤となっているという点で、フッサールと同じである。しかし、異なるのは、パネンベルグの場合、それは「Gewahrsein」として、意味全体性への予見的性格を有している点であろう。これに対してフッサールの場合、「原初的事実」は意味枠（無規定な一般性）への投企する「われ考える」としてしか言及されていない。つまり、「フッサールによれば、経験とは直観的所与性を絶えず超え出て非直観的な随伴的所与性へ向かう連続的な運動であるが、この超出運動は無規定な一般性としての意味の枠をいつもあらかじめ描きつつ、これを立証していく仕方でおこなるのである。」（新田義弘『現象学と解釈学』P. 93）従って、パネンベルグにおいては意味全体性への予見として位置づけられているものが、フッサールにおいては「無規定ではあるが、一般性という枠を持った地平をあらかじめ描く」主体的行為として考えられているのである。

- 28 W. パネンベルグ『学問論と神学』P.109 ; P.220 「フッサールの志向性は、社会科学的行動理論の言語使用において、マックス・ヴェーバー以降、超越論的反省から再び経験的なものへと移された。すなわち、主観的想定された（あるいは考えられた）意義は、ヴェーバーからハーバマスに至るまで、行為の目的論的構造の特徴であるとされる。したがって行為は、それを導く価値の方向性あるいは関心から、その意義を獲得する。」
- 29 新田義弘『現象学と解釈学』P.96:「フッサールは 1930 年代に入って反省の成立を発生的に探り、自我の機能の原初的生起そのものへと徹底した反省をさし向けようとしている。その場合、反省に付きまとう自我の匿名性が廃棄されえないものであり、反省の中に取り込めない「原的事実」であることに気づいて、これを「絶対者」の名で呼んでいる」。
- 30 W. パネンベルグ同書 P.218 「体験において現存する意味総体性は、志向的に把握された意味内実を常に超える」
- 31 W. パネンベルグ同書 P.91: 「個別的全体性は初めから、それによって把握されるべき社会的生活世界の全体性に含まれるのである。社会的生活世界の全体性の中で個人それ自身は再び、それ自身としていつも既に社会の全体や、それを超えた人類の全体への関係によって構築された一つの部分という機能を持つ。」
- 32 W. パネンベルグ同書 P.110 「意味の概念は部分と全体のカテゴリーによってあらかじめ規定されている。その中で「部分」が意味を持つことになる「全体」という地平が、歴史の未完結なプロセスの中で絶えずずれていくことから、主体性の問題と意味経験の相対性の問題が生じてくる」
- 33 田村京子、同書、P.110
- 34 W. パネンベルグ同書 P.186
- 35 同上
- 36 W. パネンベルグ同書 P.218
- 37 W. パネンベルグ 同上。P.229、参照『組織神学の根本問題』P.154 以下。