

## フランス現象学前史 (I)

箱石 匡行\*

(1982年8月28日受理)

### 目次

前書き	1
I 1910年代のフッサール研究	2
II 1920年代の現象学研究	5
(1) ヘーリンクの『現象学と宗教哲学』	5
(2) シェストフの第一論文「メメントー・モーリー」	8
(3) ヘーリンクのシェストフ批判「永遠の相の下に」	13

(以下、次号)

### 前書き

フランスにおいてエドムント・フッサールの哲学を扱った論文が発表されるようになったのは、1910年代に入ってからである。そして1920年代になると、次第に本格的な研究が進められていく。さらに1930年代になると、フランスにも独自の現象学的諸研究が展開されるようになる。ひとはフランスにおける現象学の受容と展開の歴史を、十年を単位にして幾つかの時期に区切って考えることができる。

われわれはまず、1910年代および20年代を現象学前史と名づける。フッサール哲学について1910年代に発表された論文としては、私が知るところでは、1911年に発表された V. デルボスの「フッサール——その心理学主義批判およびその純粹論理学の概念」があるだけである。これはフッサール哲学についてフランスで発表された、おそらく最初の論文である。ただしこれはその副題から明らかなように、フッサールの現象学の研究に当てられたものではない。

フランスにおいてフッサールの現象学についての研究が発表され始めるのは、1920年代になってからである。20年代の最大の収穫は J. ヘーリンクの著書『現象学と宗教哲学』(1926) である。これはフッサール現象学への適切な入門書であるだけでなく、現象学によって宗教認識を基礎づけようとする試みでもある。また20年代には、このヘーリンクと L. シェストフとの間にフッサール哲学をめぐる論争が行われている。当時のフランスにおいてフッサール現象学がほとんど理解されていなかったことを、この論争が示している。なお1927年には、後にヘーリンクが「独立の現象学者」<sup>1)</sup>と名づける G. マルセルの『形而上学日記』が刊行されている。

そして1930年代を、われわれはフランス現象学の萌芽期と呼ぶことができよう。この時期にはフッサール現象学についての研究書が刊行されるようになる。1930年には E. レヴィナスの『フッサールの現象学における直観の理論』および G. ギュルヴィチの『現代ドイツ哲学の諸動向』が刊

\* 岩手大学教育学部

行されている。後者はフッサール、M. シューラー、E. ラスク、N. ハルトマン、そして M. ハイデッガーの哲学思想を扱ったものである。また1933年にはマルセルの『壊れた世界』が刊行され、この付録として「存在論的秘義とそれへの具体的接近」が収められている。

30年代後半には J.-P. サルトルがフッサール現象学の研究をもとに、『想像力』(1936)、「自我の超越性」(1937)、「フッサールの現象学の根本観念、志向性」(1939<sup>a</sup>)、『情動論素描』(1939<sup>b</sup>)といった著書や論文を発表している。

また1931年から6年間にわたって刊行された雑誌『哲学探究』(*Recherches Philosophiques*)に、ひとは注意しておくべきであろう。この雑誌は A. コイレ、H.-Ch. プシュ、A. スパイエの創刊になるものであり、J. ヴァール、G. バシュラール、E. ミンコウスキー、マルセル、レヴィナス、サルトルなど、多くの研究者の発表の場になっていたものである。フランスの現象学研究の歴史においてこの雑誌が果たした役割を、ひとは見落してはならないだろう。

われわれは1940年代をフランス現象学の開花期と呼ぼうと思う。第二次世界大戦をその前半とするこの40年代に、サルトルは『想像的なもの』(1940)、『存在と無』(1943)、『ボードレール』(1947)を、そして M. メルロー＝ポンティは『行動の構造』(1942)、『知覚の現象学』(1945)、『ユマニスムとテロル』(1947)、『意味と無意味』(1948)を公刊している。またマルセルは『拒絶から祈りへ』(1940)、『ロイスの形而上学』(1943)、『旅する人間』(1945)を発表している。

そしてマルセルの影響も受けている P. リクールは『ガブリエル・マルセルとカール・ヤスパーズ』(1948)を刊行している。さらにレヴィナスは『実存から実存者へ』(1947<sup>a</sup>)、『時間と他者』(1947<sup>b</sup>)、『フッサールとハイデッガーとともに実存を発見して』(1949)を著している。

われわれは1950年代以降を差し当り、展開期と名づけておく。50年代の収穫としては、リクルールの諸著作を挙げるべきであろう。彼は『意志的なものと非意志的なもの』(1950)、「意志の現象学の方法と課題」(ファン・ブレード編『現象学の今日の課題』所収、1952)、「現象学について」(1953)、『歴史と真理』(1955)などの著書や論文を次々に発表している。

そして1960年以降の時期は、現象学と解釈学の結合によって特徴づけられるであろう。リクールは『過ちやすき人間』(1960)、『悪の象徴学』(1960)、『解釈について』(1965)、『フッサール』(英訳論文集、1967)、『諸解釈の葛藤』(1969)を、また70年代になってからは『生ける隠喩』(1975)を刊行している。

またフランスに帰化した独自の哲学者レヴィナスは『全体性と無限』(1961)、「他者の痕跡」(1963<sup>a</sup>)、「マルティン・ブーバーと認識論」(1963<sup>b</sup>)、『困難な自由』(1963<sup>c</sup>)、「謎と現象」(1965)、「代理」(1968<sup>a</sup>)、『タルムード四講』(1968<sup>b</sup>)、『存在の他者或いは存在性の彼方』(1973)、『固有名詞』(1976)などの著書や論文を発表している。

今日までのフランス現象学の歴史はおおよそ以上のようなものと言える。

本稿は1910年代および20年代を「フランス現象学前史」として捉え、この時期におけるフランスの現象学研究の状況を明らかにしようとするものである<sup>2)</sup>。

## I 1910年代のフッサール研究

1910年代に発表されたフッサール研究の論文は、ヴィクトル・デルボスの「フッサール——その心理学主義批判およびその純粋論理学の概念」<sup>3)</sup>だけであろう。これは「高等社会研究学院 (l'Ecole des Hautes Etudes Sociales) で行われた講義」<sup>4)</sup>である。

この論文は標題に示されているように、フッセルの『論理学研究』における心理学主義の批判を紹介するとともに、それとの関連において純粹論理学を現象学によってフッセルがいかにして打ち立てようとしているかを明らかにしようとするものである。しかし心理学主義批判の紹介に多くの紙数が費やされており、現象学の概念については純粹論理学との関連においてわずかに触れられているにすぎない。

つぎにデルボスの論文の概要を見ることにしよう。

彼はまず、認識の諸規則については二つの説明の仕方があると指摘する。第一は伝統に忠実な説明の仕方である。論理的思考の理念的諸法則を規定すること、また統制的・定言の意味作用をそこから厳密に展開することが本質的な目的となる<sup>9)</sup>。

第二は心理学主義の説明の仕方である。これは論理的思考をその固有な諸形態のもつ明白な厳正さから切り離して、心的生活を構成している諸々の出来事の総体の中に論理的思考を置き換えたり、或いは偶然的な事柄やさまざまな妥協と混じり合っているその現実の意味作用の中に論理的思考を捉えたり、或いはまた論理的思考をひとつの事実として捉え、これを他の心理学的諸事実と同じ発生的研究や因果的諸決定における主題として扱うものである<sup>9)</sup>。

デルボスは、心理学の発達がこのような心理学主義の思想をもたらしたと言う。すなわち、心理学が実証的観察の学、経験の学になるにつれて、心理学はひとつの現実化された論理学でしかないような心的生活という先入見を次第に除去していったが、それだけではなく、論理的思考の構造と機能性とを心理学的な場の諸条件へと導いていくことができるという能力を心理学は自らに与えることになった。その結果、心理学とは哲学なのだとか、心理学は少くとも哲学の本質的なものであるべきだという考えが最近、主としてドイツにおいて心理学主義という名の下に主張されるようになった。そして論理学主義が理性主義の哲学に固有の考えであるのに対して、心理学主義は D. ヒュームや G. バークリー以降、イギリス哲学の特徴ともなっている。しかもこれは、論理的諸関係の中に具体的な心的諸関係という虚構的図式をしか見ない考えだというのである<sup>9)</sup>。

デルボスはこのように心理学主義の由来とその本質を説明したあと、彼はドイツやオーストリアにおける心理学主義と論理学主義の対立について述べる。心理学主義は F. プレンターノによって基礎づけられたものであって、これはまた R. アヴェナリウスの経験批判論や、E. マッハの思想やその分析、さらに W. シュッペや B. レームケの内在哲学とも密接な関係をもった思想である<sup>9)</sup>。

そしてデルボスは他方の論理学主義には、たとえば新カント派の H. コーヘンの論理学主義やフッセルの形式主義的論理学主義があると指摘する。フッセルの『論理学研究』は心理学主義の欠陥を埋め合わせるための研究でもあって、そこにはきわめて精緻な、しかもしばしば力強くもある巧みさが見られる。彼の心理学主義批判および純粹論理学の概念は固有の価値と、より一般的な・より一層近づきやすい意味をもっているというのである<sup>9)</sup>。

ところで心理学主義は、論理学一般がその哲学的説明に到達するのは心理学から出発してでなければならぬと主張するが、これに対してデルボスは「数学および一切の科学一般の対象性が論理的思考の純粹に心理学的説明と矛盾しないものかどうかを自ら問うことが、不可欠のことになってくるであろう<sup>10)</sup>」と言う。

彼によれば、フッセルの『論理学研究』はそうした問題状況の中でこそ理解されなくてはならない。『論理学研究』(第一部、純粹論理学への序説、1900)の冒頭において、フッセルは次のよ

うな表現において論理学の対象・本性・その手続きについて論争された諸問題を定立している、つまり論理学というものはひとつの論理的な学科なのか、それとも実践的技術なのか。論理学は他の諸科学から、特に心理学から、或いは形而上学から独立したひとつの科学なのか。論理学はその実質をなすものについて顧慮することなしに、認識の単純な形態に関わるだけの学科なのか。論理学はアー・プリーナーな論証的学科の性格をもつものなのか。<sup>11)</sup>

デルボスは『論理学研究』が提起する問題をこのように紹介しながら、フッセルの企てがたんに心理学主義の批判とその克服に留まるものではなく、学問論でもあると指摘している。学を構成する諸条件を規定するためには、つまり学一般の可能性を説明するためには、「学についての教説つまり学問論 (une doctrine de la science, une *Wissenschaftslehre*)」<sup>12)</sup>であるような学が存在しなければならない。しかもこの学は規範的な学でしかありえない。というのは、或る学が本当に学であるかどうか、或る方法が本当に方法であるかどうかを知ろうとする人に、それは答えなければならず、しかも何が学の理念を構成しているかを提示するのに相応しいものは論理学だからだというのである<sup>13)</sup>。

そうとすれば、規範的学科として理解された論理学が根拠としているような根本的な理論的諸命題は、心理学によって基礎づけられなければならないのだろうか。デルボスが言うには、フッセルがその『純粹論理学への序説』の大部分を捧げたのは、まさにこの問題の検討のためにである<sup>14)</sup>。

フッセルが心理学主義を批判しなければならないような問題状況および『論理学研究』が目指しているものを以上のように示したあとで、デルボスは、心理学主義という教説の本質とそれが包含している問題の解明のためにフッセルが行っている研究を分析している。そしてフッセルは、心理学主義の帰結が懐疑主義に他ならぬことを明らかにしている、というのである<sup>15)</sup>。

心理学主義を支えている先入見として、デルボスは次の三つの考えを指摘している。第一は、心的生活がかたらずものを規整する諸規則は心理学的にしか基礎づけられえないという考えである<sup>16)</sup>。第二は、論理学は表象・概念・判断・推論・論証を扱うが、これらはすべて心理的な現象ないし作用であり、したがってそうした現象や作用と関係をもっている命題もまた、当然、心理学的なものであるとする考えである<sup>17)</sup>。そして第三は、真理はすべて判断の中に存在する。しかもわれわれが或る判断を真であると認めるのは、それが明証的である場合である。しかし明証性とは、因果的諸関係や心理的諸条件にしたがって規定されるようなひとつの心理的状態、つまり感情であるとする考えである<sup>18)</sup>。

フッセルが『論理学研究』第一卷第八章において、心理学主義的先入見として指摘し論駁しているこれら三つの先入見を挙げたあと、デルボスは「これらの先入見が一掃されてしまえば、心理学主義の外見上の力はすべて消え去ってしまう」<sup>19)</sup>と言う。そして彼は、学問論という観点からフッセルの『論理学研究』を捉えて、「論理学の本質的な問題とは、学一般の可能性についての・理論についての・そして演繹の統一についての諸条件の問題である」<sup>20)</sup>と指摘している。

デルボスはその論文の終り近くになって初めて、フッセルの現象学が何を目指しているかについて触れているのである。「現象学とは、表象・判断・認識というような出来事の記述と分析である。現象学は、これらの出来事の因果的・発生的説明を目指す心理学と理念的諸法則を扱う純粹論理学との間の、中性的領域を占めるのでなければならない。しかし現象学は、これらの法則に措定されることを可能にする諸作用を追求し分析することに、とりわけ適用される。」<sup>21)</sup>そして彼は、フッセルの現象学的諸分析の精神とは具体的諸要素に対する抽象的諸要素の優位であ

る、と指摘している<sup>22)</sup>。

現象学についてのデルボスのこうした捉え方は、『論理学研究』第二巻の序論に基づくものであろう。だが、彼は純粋論理学の概念との関連において現象学の思想について触れているにすぎず、現象学の重要性について、彼はまだ気づいてはいなかったと言ってよいであろう。

これまで見てきたように、デルボスの論文は『論理学研究』第一巻の中で行われているフッセルの探究を、おもに学問論という観点から取り上げて、まずフッセルの心理学主義批判の内容を紹介し、さらに純粋論理学の概念を明らかにしたものであって、現象学の概念については、彼はわずかに純粋論理学の概念との関連において触れているにすぎないのである。

レヴィナスも『フッセルの現象学における直観の理論』(1930)の中で指摘しているように<sup>23)</sup>、デルボスは『論理学研究』第一巻を明晰に要約してはいるが、しかし第二巻については論文の終り近くで幾つかの暗示を行っているだけであって、第二巻の内容についての正確な観念を与えるほど充分なものでもないし、またその哲学的重要性を予感させるほどの充分さをもっているわけでもない、と言うべきであろう。

## II 1920年代の現象学研究

フッセル現象学が本格的に研究されるようになったのは、1920年代に入ってからである。20年代の最大の収穫は、ヘーリンクの『現象学と宗教哲学』(1926)である。現象学の概説をも兼ねたこの著書が出版されたといっても、20年代のフランスにおいてフッセル現象学がほとんど理解されてはいなかったのである。このことは、ジェストフとヘーリンクの論争(1926—27)にはっきり示されている。

しかしながら1920年代も末頃になると、G. ギュルヴィチの公平で適切な、フッセル現象学についての紹介的論文や、レヴィナスによる『イデー』第一巻についての適確な書評が発表されるようになる。しかも1929年には、フッセル自身がパリに来て、現象学について講演を行っているのである。また、後に「独立の現象学者」<sup>24)</sup>と評されるようになるマルセルが、1927年にその初期の思想を『形而上学日記』として公表しているのである。

### (1) ヘーリンクの『現象学と宗教哲学』

ジャン・ヘーリンク(Jean Hering, 1890—1966)の主な著作としては、『現象学と宗教哲学』(1926)、『イエスによる神の王国と使徒パウロ』(1938)、『パウロのコリント人への第一の手紙についての注釈』(1949)などがある<sup>25)</sup>。これらの書名から明らかなように、彼の主要な研究分野は新約聖書の注釈学である。その研究方法として彼は現象学を採用しているものようである。

ところで、現象学がフランスに導入されるに当たって彼は重要な役割を果たしている。1920年代に発表された彼の研究としては「本質・本質性および理念についての所見、エトムント・フッセル六十歳誕生日に捧げる」(1921)<sup>26)</sup>、『現象学と宗教哲学——宗教認識の研究』(1926)<sup>27)</sup>、「永遠の相の下に——フッセル哲学についての一批判への回答」(1927)<sup>28)</sup>がある。

「本質・本質性および理念についての所見」はM. ガイガー、A. プフェンダー、R. インガルデンの論文とともに、フッセルの主宰する『哲学および現象学研究年報』<sup>29)</sup>に掲載された論文である。これは「序論」「第一章、本質について」「第二章、本質性について」「第三章、理念・普遍性および類について」から構成されている。この論文はドイツ語で書かれたものであり、わ

れわれの研究の目的から外れるので、その内容についてここで触れることは差し控える。

また「永遠の相の下に」は、フッサール哲学を批判したシェストフの論文に対して論駁を加えながら、フッサールの現象学を擁護したものである。その内容については、われわれがシェストフとヘーリングの論争を取り上げるときに紹介することにした。

1920年代にヘーリングが現象学研究に対して行った最大の寄与は、『現象学と宗教哲学』である。これは1920年代フランスの現象学文献の中でも最高のものであり、また現象学的宗教学のおそらく最初の文献でもあろう。この著作は「前書き」「序論」「第一部、宗教哲学の危機」「第二部、現象学運動」「第三部、宗教哲学の再構成への現象学運動の寄与」から構成されている。これは、宗教哲学の陥っている危機的状况を分析すること・現象学運動を概説すること・そして宗教哲学を現象学的に再構成することを企てた作品である。

ヘーリングの意図が「前書き」にはっきり述べられている。すなわち『現象学と宗教哲学』は、フランスではほとんど知られていない現象学運動が宗教哲学に対して果しうる寄与を研究しようとするものである。したがってこの著作は何よりもまず神学者や宗教哲学者たちを対象とするものであり、それと同時にこれは、エトムント・フッサールおよびその協力者たちの思想を見きわめようとしているフランス語圏のすべての哲学者をも読者としている。というのは、フッサールの思想は現代ドイツ哲学の他の諸潮流をはるかに凌駕するほど重要なものだからだ、というのである<sup>30)</sup>。

その際、ヘーリングが望んでいるのは、現象学的な新しい諸分析を与えるとか、現象学運動の歴史的報告を提示しようとするのではなく、現象学者たちの深いさまさまの直観を魅らせること・また彼らの哲学する仕方が宗教哲学に対して及ぼしうるような影響を示そうということなのである。そしてこの企てが成功すれば、この著書が「現象学入門」<sup>31)</sup>の役割をも果すであろうと、この著者は期待しているのである。

それでは、ヘーリングはなぜ現象学を宗教認識の理論に適用しようとするのか。

彼は「序論」冒頭で、「エルネスト・トレルチが〔中略〕二十世紀初頭における宗教哲学のカオスの状態を強調してから、二十年ほどになる」<sup>32)</sup>と書いている。つまり十九世紀以来、とくに二十世紀に入ってから混沌状態を呈している宗教哲学を、フッサールの現象学的方法を導入することによって再構成しようというのが、彼の動機なのである。

彼は、第一部「宗教哲学の危機」において、宗教哲学がどのようにして心理学主義に陥ったのか、またひとはどのようにして宗教心理学の心理学主義的諸帰結から免れようと試みたのかを分析している。彼はそれらの問題を分析しながら、歴史主義・社会学主義・プラグマティズム・批判主義の検討を行っている。

またヘーリングは、第二部「現象学運動」では、現象学の一般的諸原理を紹介したあと、さらに現象学的認識論を論じている。彼はその中で、現象学の定義・現象学的記述の本性・意識の志向的概念・現象学的還元などについての説明を行っている。フッサールの現象学がほとんど知られていなかった1920年代のフランスにおいては、この内容はまさに著者が望んでいたように「現象学入門」<sup>33)</sup>の役割を果たしたことであろう。さらに現象学的記述が神秘的な直観主義といったものでは決してなく、「デカルト的な或る鼓吹」<sup>34)</sup>がそこに明確に見られる、とヘーリングは指摘している。

第三部「宗教哲学の再構成への現象学運動の寄与」において、彼は直観主義的原理と宗教哲学・本質と宗教哲学・現象学的認識論と宗教認識の理論について論じている。彼はこうした検討

を通して、宗教哲学の再構成のために現象学運動がいかなる貢献をなしうるかを研究している。

ヘーリンクはそれらの論述のあとで、「現象学が今日、神学の大海の水に働きかけているような対立した諸潮流の中で多くの総合の働きを行うことを可能にするであろう<sup>35)</sup>と述べている。彼がここで言う「多くの総合」とは次の三つである。すなわち、第一に、「確実な認識論的基盤に立つ〈神〉(le Divin)の存在論の創造による、神中心主義的傾向と人間中心主義的傾向との総合<sup>36)</sup>、第二に、「客観的内容から成る豊かな諸本質の概念による、先驗主義的諸要素と経験主義的要素との総合<sup>37)</sup>、第三に、「人格的であると同時に客観的に妥当な宗教的諸経験を浮彫りにすることによる、人格主義的先入見と客観主義的先入見との総合<sup>38)</sup>である。

さらにヘーリンクは、「現象学的哲学の中で宗教心理学がとるであろう形をさらに少し強調しておくことが適当である<sup>39)</sup>として、次の四点を指摘している。

第一は、固有の意味での一切の現象学的研究を、つまり宗教的諸行為とそれらの志向的諸対象についての本質的研究を《宗教心理学》と呼ぶことは言葉の誤用であって、語の厳密な意味における宗教現象学は決して経験的なものではないし、形相的なものでも、どんな存在論をも想定しないだろうということである<sup>40)</sup>。

第二は、宗教心理学とは異なった探究つまり宗教の《形相的》哲学が存在するのであり、これは諸本質の研究として捉えられた現象学の一部をなすということである。この学問の中には、たとえば後悔と復活・罪と宥し・信仰と義化・放棄と恩寵・犠牲と靈的喜びについての本質的諸真理が、またこれらの法則の心理学的諸帰結が入る<sup>41)</sup>。

第三は、現象学的《本質直観》によって行われる形相的心理学があるということである。これは、個々人あるいは諸社会によって表象された性格類型から由来する本質法則を研究する学問である。そしてこれは、靈魂・靈魂の状態・性格・知的或いは道德的或いは良心的な相貌の諸概念を深めることによって、存在論的な仕方で行う。またこの学問は《内面的世界》についての現象学的探究の上に支えられているものである<sup>42)</sup>。

第四は、ひとは経験的宗教心理学に、最後に到達するということである。それは現実の宗教生活を規制する一切の法則を探究する。この探究は帰納的に行われるであろうが、宗教哲学や《形相的》心理学によって練り上げられた諸概念や諸法則をも前提にするものとなろう。同様に、集団的宗教生活の諸法則を研究するような《形相的》・経験的諸社会学が展開されるであろう<sup>43)</sup>。

ヘーリンクの著書は彼自身がその「エピローグ」の中で述べているように、現象学運動を西洋の偉大な思想的諸潮流と関連づけて論述した著作でもないし、ライン河の向うで人気を得ている哲学についての研究でもない。そうしたものを期待する読者は彼の著作に失望したことであろう。実際、この著者は、「われわれの企ては哲学ジャーナリズムの舞台に降りていくことではない。〈知恵〉の孤独な友人たちに対してこそ、本書は差し向けられる<sup>44)</sup>と述べているのである。

以上からすでに明らかなように、ヘーリンクの『現象学と宗教哲学』は、フランスにおいて初めてフッサール現象学についての適切な観念を与えたものであり、さらに現象学的方法を宗教的認識の理論に適用した研究なのである<sup>45)</sup>。

ヘーリンクはこの著作を発表したあと、現象学そのものの研究ではなく、現象学的方法による宗教学の研究を深めていく。それはなぜなのか。その理由を考えるために、彼が1939年に発表したエッセー「エトムント・フッサールの現象学、三十年前——1909年の一学生の思い出と反省<sup>46)</sup>を取り上げることにしよう。これはその副題に示されているように、超越論的現象学を構想していた頃のフッサールの下に学んだヘーリンクの思い出と反省を記したものである(ちなみに、1909

年は彼の19歳の年に当る)。

フッサルの教えはヘーリンクに強い印象を与えた。それを、「忘れがたく記憶に刻み込まれている」<sup>47)</sup>と彼は述べている。そして彼はこう言う、「プロテスタント神学部において教えられた宗教哲学に対して、現象学がもたらしてくれた極めて現実的な貢献への感謝の念を(その原初的な形態の下に面した)フッサル哲学に表す。」<sup>48)</sup> 彼によれば、当時の宗教的認識は心理学的諸先入見にひそかに従っていた。また他方には、体験の神学の主観主義と呼ばれているものもあった。それらを乗り越えさせてくれるような道は、現象学の基本的諸志向に応じた・宗教的諸現象についての忍耐強い・了解的な研究だけだ、と彼には考えられた。そしてこの点において自分は誤ってはいなかった、と彼は言うのである<sup>49)</sup>。

そしてヘーリンクは言う、「もしも神学が逸脱したとすれば、それは、現象学者たちによれば、自己自身を超越する宗教的意識の構造の現象学的分析の欠陥である。だが、それぞれの誤りの背後には真理が隠されている、それを探究しなさい、とフッサルは好んで語っていた。」<sup>50)</sup>

またヘーリンクは、第二次大戦後に書いた論文「フランスにおける現象学」の中で、次のように述べている。すなわち、バルト主義はまだ完全に心理学主義から免れてはいない。というのもバルト主義は、宗教生活一般についての・宗教的認識についての心理学主義的説明および精神医学的説明を真なるものとして認めなければならないだろう、と断言するからである。バルト主義者たちはすべて信仰論の中に逃げるために、主観主義に同意する。だが現象学者たちは主観主義には全く同意しない。というのは主観主義は宗教現象についての不正確な・しばしば不誠実な記述であるのに対して、良心的な現象学的記述は心理学的には説明できない所与の現前を宗教の中に認めるからである。そして新ストラズブル学派の神学者たち——オテール (Hauter), メール (R. Mehl), メネゴ (Ménégoz), ヴィユ (Will), など——は現象学的方法によって、カール・バルトの方法に訴えることなく、心理学主義を乗り越えることができたというのである<sup>51)</sup>。

ヘーリンクは或る所で、「現象学とはひとつの哲学体系なのではなく、諸々の問題に対するひとつの特定の態度である」<sup>52)</sup>と述べている。そうである以上、現象学が宗教的現象やその認識についての記述に影響を与えることは当然のこととすべきであろう。そして現象学によって宗教現象の研究を行った新ストラズブル学派の一人がヘーリンクであると言ってよいであろう<sup>53)</sup>。しかも彼のそうした研究方向はすでに1926年の『現象学と宗教哲学』の中にはっきり示されているのである。

## (2) シェストフの第一論文「メメントー・モーリー」

1920年代のフランスにおける現象学研究を考えると、ひとはレオン・シェストフとヘーリンクとの論争に注意しておくべきであろう。この論争は亡命したユダヤ系ロシア人思想家シェストフがフッサルを批判した論文「メメントー・モーリー」(1926)〔以下、第一論文と略記〕を発表したことに端を発する。これに対してヘーリンクが、シェストフを批判するとともにフッサルを擁護する論文を執筆し、これをシェストフにまず個人的に示す。そしてヘーリンクの反論が公表される以前に、シェストフのヘーリンク批判の論文「真理とは何か」〔以下、第二論文と略記〕が発表され、続いてヘーリンクの論文「永遠の相の下に」が公表されて、これで論争が終る。

この論争は、当時のフランスにおいてフッサルの現象学がほとんど理解されていなかったこと、またシェストフの哲学的思想が非理性主義的なものであること、をよく示している。

ヘーリンクはフッサルの下に学んだことがあり、また『現象学と宗教哲学』の著者でもある。



それだけに、彼の現象学の理解は今日から見ても妥当なものと言える。これに対して、シェストフのフッサール理解はきわめて不十分なものと言わざるをえない。彼らの現象学理解に大きな差異が見られるのは、ヘーリンクが親しくフッサールの指導を受けたのに対して、シェストフは論争当時までおそらくフッサールと会ったこともなく、フッサールが発表した論文や著書を彼なりに理解した（或いは理解しなかった）ことに限られているということも、その理由のひとつであると言っ  
てよいであろう。

これからの記述においては、われわれは初めにシェストフの第一論文を、次いでヘーリンクのシェストフ批判の論文を、そしてシェストフの第二論文の順に見ていくことにする。

シェストフの第一論文、すなわち「メモント・モーリー（エトムント・フッサールの認識理論について）」は『哲学雑誌』1926年1月—2月号に発表された<sup>54)</sup>。これは副題に示されているように、フッサールの認識理論を取り上げ、これをかなり批判的に論評したものであるが、そこにはフッサールについてのシェストフの無理解が見られるとともに、彼自身の非理性主義的な思想的立場がはっきり示されている。

シェストフはこの論文の第一節でまずこう述べる、「哲学と他の諸学を区別しているものは何なのかが、しばしば問題にされる。しかしこの区別のもっとも本質的なこと、まさにそれのお蔭で哲学がまさしく哲学であるところのもの、つまり他の諸学とは完全に異った学であるところのものを、ひとはいつも素描のまま放置してきたように思われる。<sup>55)</sup> 彼によれば、これはギリシャ以来のことである。ギリシャ人たちはすでに、哲学と他の諸学とは別様な仕方で築き上げられていることを理解していたにもかかわらず、彼らはあらゆる仕方によって、哲学が他の諸学からは少しも区別されないということを証明しようと試みていた。むしろ彼らは「哲学とは学そのものである」<sup>56)</sup>と考えていた。しかも彼らは「哲学をすぐれて学たらしめようとしている」<sup>57)</sup>のであって、問題にしなければならないのは、こうした哲学についての見方であるというのである。

しかしシェストフによれば、今日の哲学はそうした形で問題を立てることを避けている。現代の認識形而上学はあらゆる手段によってわれわれの学が唯一可能な学であることを正当化しようとしており、また哲学もひとつの学でなければならぬことを証明しようとしている。問題はいかなる基礎の上にこの確信を基礎づけるかを説明することである。十九世紀の学的哲学の代表的研究者たちもこの困難を乗り越えることにその努力を傾注していたし、二十世紀の哲学者たちもこうした関心の下に新しい認識諸理論を企てているのである<sup>58)</sup>。

そしてシェストフは言う、「こうした仕事の中でもっとも注目すべきものはエトムント・フッサールのそれであると言っても間違いではない、と私は考える。<sup>59)</sup>」ところで、フッサールが書いたものをすべて詳細に研究することは不可能でもあり、またその必要もないという理由から、彼は差し当たり、フッサールが雑誌『ロゴス』第一号に発表した有名な論文「厳密な学としての哲学」を取り上げる。そこにはフッサールの膨大な省察が要約されている、とシェストフは考えているのである<sup>60)</sup>。

彼によれば、「厳密な学としての哲学」という標題がすでに、フッサールの設定している問題が歴史的伝統の中に存在するものであることを示している。「フッサールは哲学とは知恵と徳の隠れ家であるという考えに対して、精神的に反対している。<sup>61)</sup>」フッサールは知恵も思想の深さも欲していない。彼が望んでいるのは厳密な学なのだということである<sup>62)</sup>。

問題がこのように設定されている以上、シェストフによれば、まず最初に問題になるのは認識理論ということになる。それは、「哲学とは学であり得るのか、そして真理は学の外に存在する

ものなのか」<sup>63)</sup> という問題である。しかしながら、フッセルの定立する問題は決して新しいものではないとシェストフは強調する。たとえばフッセルから一世紀半以前のカントにしても、また当のフッセルにしても、「真の認識、言いかえれば、学はアー・プリアーリーなものでしかあり得ない」<sup>64)</sup> ということを示している。このように「認識理論が古い時代から哲学の根本問題を構成している」<sup>65)</sup> ということは、古代ギリシャ以来のことなのである。ギリシャ人たちも認識の問題を研究していたことは、たとえば「すべての確言に対して、ひとは反対の確言を対立させることができる」とか「人間はさまざまな事柄についての尺度である」といった主張がなされていたということ、しかもソクラテースの学徒たちがそのような確言は虚偽であり冒瀆的でもあると主張していたことから明らかである<sup>66)</sup>。またそうした主張は、自分自身の主張を破壊してしまふ不合理な帰結を生ずる、とアリストテレースが指摘しているというのである<sup>67)</sup>。

このようにシェストフからすれば、フッセルが提示しているような認識理論の問題は決して新しい領域なのではなく、古代ギリシャ以来、哲学の中心問題であったというのである。

シェストフは第二節冒頭でこう述べる、「今や問題を立てよう、哲学とは何か、と。哲学はひとつの学でなければならない、とフッセルは答える。」<sup>68)</sup> さらに彼は続いて、「学とは何か」<sup>69)</sup> と問う。そして彼はここでも古代哲学に立ち返って、「哲学とは何か。それは重要なものである」というプロティノスの言葉<sup>70)</sup>や、アリストテレースの「哲学とはもっとも精神的なもの、もっとも重要なものである」という言葉を引用してみせるのである<sup>71)</sup>。

シェストフはこうした引用の後で次のように述べている、「確かにフッセルはプロティノスやアリストテレースの定義を受け入れなければなるまい。しかし彼はアリストテレースの或る表現をおそらく放棄したのである。つまりフッセルがスタゲイロスの人に従って〈哲学とは諸学の中で神秘的なものである〉とか〈哲学は神に相応しいものである〉とか、また〈哲学は神を対象とするものである〉と繰り返すことに同意するとは、私は考えない。」<sup>72)</sup> もちろん、シェストフがアリストテレースとフッセルを同一視しているわけではない。「アリストテレースの言葉が哲学に対するフッセルの態度を完全に表現していると確言すれば、ひとは誤りに陥ってしまうであろう。」<sup>73)</sup> 古代ギリシャ人たちは神や神的なものについて語るが、一方、フッセルは語らない。しかし諸事象の原理や根拠は、フッセルにとっては神であったとシェストフは言うのである。

そして彼は、フッセルの哲学観について次のように述べている、「こうしてフッセルの眼には、哲学とは人間性の至高の働きなのであって、その支配は最終的には人間的活動のすべての領域に広がるものとなろう。フッセルにとっては、すべてはアリストテレースにとってと同様に、哲学とは神的なものであり、哲学の対象とは神なのである。もちろん、それはカトリック神学やマホメット神学の神ではない。つまりその神とは、ひとが己れを、達すべき実践の諸目的の観点に位置づけるときにしか、必要とはならないものであろう。」<sup>74)</sup> ここでもシェストフは「フッセルの問題はギリシャ哲学によって伝えられたものである」<sup>75)</sup> と主張しているのである。

このようにシェストフはフッセルの思想を西洋哲学史に関連させて捉えるが、このことはまったく理由がないわけではない。彼が引用しているように、フッセルは『ロゴス』誌の論文の中で自己の哲学的系譜について語っているのである。つまりフッセルによれば、厳密な学になろうとする哲学の意志はソクラテースやプラトーンの従来の哲学からの、また R. デカルトのスコラ主義からの方向転換を支配していた。しかもこの転換の意志は I. カントの理性批判の中に更新され、また I. H. von フィヒテの哲学思想をも支配しているものであるというのである<sup>76)</sup>。

こうしたフッセル自身の主張を踏まえてシェストフが言うには、確かにフッセル哲学はソーク

ラテースやプラトーンから、さらにデカルトを経てカント、フィヒテに至る系譜に属するものであるが、しかしこの系譜は部分的にしか正確ではない。フッセルは、プラトーン、デカルト、B. de スピノーザ、G. W. ライプニッツから区別されるというのである<sup>77)</sup>。

そしてシュェストフは、フッセルの理性主義についてこう述べる、「フッセルの神はまったくアリストテレスの神と同様に、学的探究の道に従っていくことによってしか到達され得ないものである。『それゆえ形而上学に先行する学科として認識論を考察しなければならない。』言いかえれば、フッセルは理性が証示し得るような神をしか認めようとしないのであって、なぜなら、われわれが知っているように、理性以外の権威は存在しないからである。」<sup>78)</sup>

さらにシュェストフは、第三節では「フッセル哲学の源泉そのもの」<sup>79)</sup>に言及している。フッセルは『論理学研究』において心理学主義を、近代のあらゆる哲学的思想の代表者の中に例外なしに見出していく。たとえば、J. S. ミル、A. ベイン、W. ヴント、Ch. ジョグヴァルト、J. E. エールトマン、Th. リップスはすべて心理学者である。しかもフッセルにとって、心理学とは相対主義に他ならない。そして相対主義は不合理なものである。というのは理性が受け入れることの出来ない矛盾を、それが包蔵しているからである。

そしてシュェストフはここでも、古代ギリシャ人たちが定式化した相対主義に内属する矛盾について言及して、相対主義の理論は自ずから崩壊するというアリストテレスの言葉を引用する。彼はこれを、フッセルの相対主義批判との関連で捉える。そして彼は『論理学研究』第一巻の内容を、ジョグヴァルト、R. H. ロッツェ、カントらについてまとめた後に、フッセルについてこう述べている、「特殊な相対主義は彼〔フッセル〕の眼からすれば、個人的相対主義と同様に不合理なものである。この厳格主義が、私の眼からすれば、フッセルの偉大な長所をなしている。」<sup>80)</sup>

シュェストフは第四節で、フッセルが個に対して種の権利を擁護しようとしていることを、『論理学研究』の分析によって明らかにする。

そして彼は第五節では、フッセルの理性主義を基礎づけている諸原理を指摘している。第一の原理は、「それらがどんなものであれ、諸々の理論の可能性を破壊する諸確言を包蔵しているような理論はすべて不合理である」<sup>81)</sup>ということである。シュェストフによれば、このテーゼもまた古代以来の伝統からフッセルに受け継がれ、あらゆる認識形而上学者たちには議論の余地がないものと考えられているものであり、フッセルが現代の認識諸理論を拒否するためにこれが役立っているというのである<sup>82)</sup>。

第二の原理は「心理学の観点と認識形而上学の観点との厳密な区別」<sup>83)</sup>である。シュェストフによれば、この原理にしても何ら新しいものではない。このようなものであれば、カントの学説を正当化するために新カント主義の学者たちによってすでに言明されているものである。ただしフッセルに固有なものは、彼がこの原理を適用し展開するときの、その厳格さと大胆さにあるというのである<sup>84)</sup>。そしてシュェストフはこのことを、フッセルの議論に即して示そうとするのである。

そしてシュェストフは第六節の初めにこう述べている、「私にとって重要と思われるのは、フッセルの最初の議論つまり彼の根本的な議論はひとが考えるほど驚くべきものではない、ということである。」<sup>85)</sup> シュェストフがその論文全体を通してもっとも言いたいのは、おそらくこのことであろう。

彼はこのことを、フッセルの認識の対象についての教説を検討しながら示そうとしている。彼によれば、フッセルの教説は理性の真理と事実の真理というライプニッツの教説と関係あるもの

である。そして理性の真理は現実的なものからは完全に独立した存在であって、理性の真理は優れて《存在する》と言われる。したがって、たとえ生ける存在が存在しなかったとしても、また一切の現実的な対象が消滅してしまうとしても、一般的法則・真理・概念は存在し続けるとされる<sup>86)</sup>。このことを、シュエストフは『論理学研究』を分析しながら明らかにしようとする。

そうしたフッセルの教説に対して、シュエストフは次のように批判する、「理念的なものと現実的なものとの間に、或いはフッセルの用語法を用いるならば、理性と現実との間には、還元不可能な敵対関係、存在する権利を求める残酷な闘争をわれわれは見出す。理性が勝利を取めるかぎり、現実のための場所がますます狭められるのであり、理念的な原理が完全に勝利を得ることは現実の世界や生が消失してしまうことを意味する。」<sup>87)</sup>

ところでシュエストフは第七節において、理性の至高性についての議論を再び行っているが、その中で彼はフッセルの論証が次のようなものだ指摘している、「知的闘争における最良の武器とは《不合理への還元》であって、これは不道徳を告発するよりも一層有効な武器である。フッセル自身つねにこれを用いており、しかも見事に成功している。特殊な相対主義を認めるすべての人は、そしてジヨグヴァルトやエールトマンほどに輝しい思想家であってさえも、フッセルによれば狂人ということになってしまうのである。」<sup>88)</sup>

第八節においてシュエストフは、フッセルが哲学をして絶対的諸真理の学たらしめようとしていることを論評している。彼はその中で、そうした哲学を打ち立てようとするフッセルを批判してこう書いている、「彼の認識理論はその権利をたんに自然諸科学に、数学的諸科学に対して広げただけではない。彼の認識理論はその綱領を歴史に対して課そうと主張するものであり、したがって人間精神の一切の現れを支配することを要求するものである。フッセルは歴史の諸々の教示に耳を傾けようとはしない。反対に、フッセルの教示を受け入れなければならないのは、歴史の方だというのである。」<sup>89)</sup>

だが、シュエストフはフッセルの情熱の激しさは認めている。「ひとは彼の中に思想の厳格さや追求の精神を拒否することは本当にできない。またひとは彼に、アカデミックな哲学者たちの中にわれわれの時代においては極めて稀にしか出会わぬような高貴な大胆さと熱心さとを認めないことはできない。」<sup>90)</sup>

フッセルに対するシュエストフの多面的な批判が、「束の間のわれわれの実存」<sup>91)</sup>を考える彼の根本的な態度から発するものであり、このことが彼の論文の最後の第九節で明らかにされている。彼が宗教的なものに関心を抱き、理性の言葉によってではなく、教会の言葉でそれを考えようとしていることは、たとえば次の文章に示されている、「フッセルは、われわれが大いに遺憾とするに、彼の〈宗教の現象学〉をまだ書いていないということである。彼は決してそれを書かないだろう、と私はあえて断言する。〔中略〕それにもかかわらず、彼は自分の現象学だけが至上の真理についてのわれわれのさまざまな懷疑を解くことができると主張しているのである。」<sup>92)</sup>

またシュエストフは、「宗教のもつ《意味作用それ自体》についてのフッセルの観念は、確かに彼によって創出されてはいない」<sup>93)</sup>とも述べている。

このように、シュエストフは理性が完全に支配している不動の死せる世界を考える立場には立たないのである。

以上、われわれはシュエストフのフッセル批判の概要を述べてきたが、シュエストフがフッセルの現象学を十分に理解していたかどうかは疑わしい。彼は自分の論文のエピグラフにプロテーノスの言葉(τι ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμώτατον.)とともに、フッセルの『イデー』第一巻の中から

明証性についての文を引用しているが、しかし彼は本文の中では『イデー』Iについては全く言及していないのである。それが周到な配慮によるものかどうかは疑問であるが、シェストフが『イデー』Iを本文において論評していないことからしても、やはり彼がフッサルの現象学の構想の重要性を見誤った、或いは理解しそこなったと言うことができるであろう。

### （3）ヘーリンクのシェストフ批判「永遠の相の下に」

シェストフのフッサル批判の論文「メメントー・モーリー」に対するヘーリンクの反論が、1927年の『歴史および宗教哲学雑誌』に発表された。「永遠の相の下に——フッサルの哲学に対する一批判への回答」<sup>94)</sup>がそれである。シェストフの論文が六十頁にもものぼるものであり、その中には冗漫な叙述がしばしば見られるのに対して、ヘーリンクの反論は十四頁の短いものであり、その論点も明確である。

この論文は、「第一部、シェストフ氏の議論の全般についての批判的報告」「第二部、幾つかの重要な点についての詳細な検討」「エピローグ」から成る。彼の反論の幾つかを次に見ることにする。

ヘーリンクは第一部冒頭で、シェストフの主張について次のように述べる。すなわち、シェストフによれば、哲学を厳密な学として形成していこうという諸々の企ては、昨日や今日に始まったことではない。そうした企てはすでにソクラテースやプラトーンの中に、また近代の多くの思想家たちの中に見出される。しかしエトムント・フッサルほど意識的に執拗にこの理想に対して戦いを挑んだ者は誰もいない。ところで哲学において諸々の議論が生ずるのは、議論の対象が明晰性を欠いていることによるのではない。不確実性および矛盾はここでは、諸々の問題の本性そのものに内属しているからであるというのである<sup>95)</sup>。

しかしヘーリンクが言うには、そのようなことであれば、フッサルほどそれをよく知っている哲学者は他にいない。こうした心の痛む検証によって勇気を失うどころか、フッサルは今日までの哲学的方法の流れと根本的に決裂する勇気をもっているというのである<sup>96)</sup>。

確かにフッサルは厳密な学から、時代の諸欲求を満足させなければならないような知恵を区別している。しかしヘーリンクはシェストフに対してこう反論する、「こうした一切の知恵に対して現象学が示すであろうような軽蔑を強調することに、シェ氏は喜びを見出している。われわれには、彼が誤りを犯しているように思われる。フッサルの告発された論文を注意深く読み返してみれば、彼が《知恵》の代表者たちを非難しているものは、哲学の諸目的から区別された諸目的を追究することではなく、十分に辛抱強く断固としてそれらを追究してはいないことだということに、われわれは気づくのである。」<sup>97)</sup>

またシェストフが、絶対的・客観的な哲学というものには本当に可能なのかと問うのに対して、ヘーリンクは彼の所論を検討してこう反論する、「シェ氏は、われわれがいま見たように、懐疑論の反駁の理論的妥当性を認めている。つまり彼は、とりわけ、人類学的相対主義（種に、或いは人間精神に相対的な認識を宣言するそれ）が個人的相対主義とまったく同じほど不合理であることに、気づいているのである。」<sup>98)</sup>そしてヘーリンクは、フッサルの『論理学研究』第二巻および『イデー』第一巻がシェストフによって真面目に考察されていないことも指摘している<sup>99)</sup>。

ヘーリンクは、理念についてのフッサルの理論に対するシェストフの攻撃が巧みに準備されたものであることを指摘し、これを批判する<sup>100)</sup>。彼によれば、シェストフがフッサルの絶対主義を非難した後で理念の理論に立ち返ってくることを取り上げて、現実世界を理念によって理解す

ることの不可能性は確かに問題ではあるが、シュエストフが行っているのは、現象学者たちが決して確証しなかったことを強調しているにすぎない<sup>101)</sup>。またシュエストフは、理念についての現象学的概念を崩壊させたと考えており、理性によって確立された諸命題の真理を疑うことに重要性を与えることができると感じている。さらに彼がわれわれの実存の究極的問題、つまり生と死の問題を哲学の重要な問題とし、そこからフッセルに反対していることを、ヘーリンクは適切に指摘しているのである<sup>102)</sup>。

ヘーリンクは第二部では、「フッセルが知恵に向ける永別の言葉の正確な意味を公平に検討することに努力しよう」<sup>103)</sup>と述べ、「厳密な学としての哲学」におけるフッセルの意図を解明する。

そして彼は言う、「フッセルがその論文の中で主張しているように、ひとは次第に悪化していくわれわれの文明の悲惨を、学によって或いは学的哲学によって本当に払いのけることができるのであろうか。人々の或いは文明の社会的構造は、本当に学によるこの悪の治癒に直面することを可能にしてくれるのであろうか。シェ氏は確かにそのことをもう信じていないのだが、それは彼が学的哲学の可能性を確信していないからというだけなのである。もしも少くとも仮説として治療法を築く可能性を認めて、彼がその理論的価値を研究していたとすれば、彼の批判はもっと徹底したものとなっていたことだろう。というのは、われわれの文化の宗教的・道徳的不快は本当に、フッセルが主張しているように、学というものによって惹き起されたものなのかどうか、そして今日展開しているような近代の自然主義的科学は反対に百科全書派の人たちからも、ルネサンスからも始まるのではないような、だがそれらの起源はもちろん十四世紀に、さらには十三世紀にさえも遡るような、そういう唯物論的心性の帰結ではないのかどうかを、自問しなければならぬからである。」<sup>104)</sup>

しかしヘーリンクによれば、不幸にしてシュエストフはこの問題を強調するかわりに、科学の真理を否定する或いは少くともこれに異議を申し立てることで満足している。このことは彼にとって不都合な結果をもたらす。というのは、彼の分析はさまざまな混同のために、その基盤から損われているからである<sup>105)</sup>。

そしてヘーリンクは、シュエストフの曖昧な論旨に対して、次のような疑問を投げかける、「彼は絶対的認識の概念自体の理由づけを否定しようと欲しているのか、或いはたんに、人間が配置する諸手段によってこの認識に到達する可能性を否定しようとしているのか。彼は客観的認識の可能性を否定することなしに、その諸限界を限界づけようと欲しているのか。或いは彼は論理的思考に対して、哲学的真理に到達する固有の力を否定することに満足しようとしているのか。彼は存在論的-理念的諸真理の認識(本質直観〔*Wesensschau*])を疑うということを理解しているのか、或いはこう言った方がよければ、理性的諸真理一般の認識を疑うことを理解しているのか。或いは彼はたんに、現象学によって現在までに教えられている直観的諸真理について疑うということを主張したいのであろうか。」<sup>106)</sup>

そしてヘーリンクは、シュエストフの論文に対して、フッセル現象学を擁護して次のように述べる、「その諸原理が『イデー』の中で展開されているフッセル現象学について言えば、それはいわゆる外的世界の存在という問題を捨象している。*cogitatio* と、現象としての限りでの *cogitatum* さえもが、事象の世界(現実の世界)が括弧に入れられるときには、それらの内在本質を保持しているのである。現象学が行っているのは、それなのである。したがって現象学は《純粹意識》の限界内で行われるものであって、《純粹意識》にとっては、*homo dormiens* と *homo vigilans* との区別は、われわれがここで取り扱っている意味では、まだ存在しない。*ego*

*cogito* の主観は経験的自我ではなく、超越論的自我 (*das reine Ich*) なのである。」<sup>107)</sup>

ヘーリンクも言うように、フッセルはそのような現象学によって厳密な学としての哲学を打ち立てようとする。シェストフはそれを批判する。それでは彼が考える哲学とは、一体いかなるものなのか。ヘーリンクはそれを指摘して次のように言う、「フッセルの客観的哲学に反対するロシアの研究者〔シェストフ〕のもう一つ別の議論は、すべての《学的》文化への決定的に叛逆となるであろう哲学的地盤のきわめて特殊な性格に基づいている。シェ氏はここでは明らかに、神・不死性・自由・人間の生の存在理由、等々についての古典的諸問題を考えているのである。」<sup>108)</sup>

しかもシェストフは、フッセルの理性主義をも拒否している。ヘーリンクは、そこにもまたシェストフの誤りがあると言う。「だが彼〔シェストフ〕は理性主義の哲学によって何を捉えているのか。もしもそれが論理学の過大評価であるとするならば、彼が現象学者たちに攻撃を向けるのは明らかに誤りである。なぜなら、たとえ論理学の方途によって実質的諸帰結に到達することが不可能だということを強調する哲学が存在するとしても、それはまさに誤りなのである。」<sup>109)</sup>

そしてヘーリンクによれば、すべての現象学者はスコラ的な一切の論理学に対して、《*Contemnimus sophismata vestra; nos imus ad res!*》というユマニストの合言葉を繰り返すことで一致している。つまり現象学は事象に向っていく。哲学において事象は従来、本質と考えられてきたことは確かであって、現象学はこの事象を直観的思考によって捉えるというのである<sup>110)</sup>。

こうしてヘーリンクは、第二部末尾で次のように問う、「現象学者たちと全く同様に致命的妥協を嫌悪するこの著名なロシア人思想家は、現象学者たちが彼に《*sub specie aeterni*》〔永遠の相の下に〕己れを展開するよう運命づけられている哲学に協力するよう話をつけるであろうその時に、彼らに手を差し伸ばすことを、結局、拒絶するのであるだろうか。」<sup>111)</sup>

なお、ヘーリンクが「エピローグ」を書いていることはすでに述べてあるが、これはシェストフの第二論文に対する批評なので、その内容については後で触れることにする。

これまでわれわれは、シェストフとヘーリンクの論争を見てきた。ヘーリンクがはっきり指摘しているように、このロシア人思想家の現象学理解は十分なものでは全くない。むしろ彼のフッセル批判は、ヘーリンクの論文が明らかにしているように、現象学についての誤解や無理解に由来するものと言うべきであろう。ヘーリンクは、この論文を発表する前年の1926年にすでに『現象学と宗教哲学』を公けにしている。そして彼は、その著書の中でフッセル現象学の概要を紹介するだけでなく、現象学的方法を宗教認識の理論に適用して、宗教哲学の危機的状況を乗り越えようともしているのである。それだけに、シェストフの現象学理解はこのヘーリンクに遠く及ばないのである。

(以下、次号)

(注)

- 1) Jean Hering, "La phénoménologie en France", dans *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis* dirigée sous la direction de Marvin Farber (Presses Universitaires de France, Paris, 1950), tome second, p. 84.
- 2) フランス現象学前史についてのまとまった報告は、現在まで発表されていないようである。この時期のフランス現象学について多少とも触れている論文や著書としては、本文の中でわれわれが言及したもの以外に次のものがある。

拙稿「フランスにおける現象学の受容」(『岩手大学教育学部研究年報』第40巻第1号, 1980年10月)。  
Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, Third re-

- vised and enlarged edition, (Martinus Nijhoff, The Hague, 1982).
- 3) Victor Delbos, "Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure," dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XIX, n° 5 (1911), pp. 685-698.
  - 4) *Ibid.*, p. 685.
  - 5) *Ibid.*
  - 6) *Ibid.*
  - 7) *Ibid.*, p. 686.
  - 8) *Ibid.*, pp. 686-687.
  - 9) *Ibid.*, p. 687.
  - 10) *Ibid.*
  - 11) *Ibid.*, pp. 687-688.
  - 12) *Ibid.*, p. 688.
  - 13) *Ibid.*
  - 14) *Ibid.*
  - 15) *Ibid.*, p. 692.
  - 16) *Ibid.*
  - 17) *Ibid.*, p. 693.
  - 18) *Ibid.*
  - 19) *Ibid.*
  - 20) *Ibid.*, p. 695.
  - 21) *Ibid.*, p. 697.
  - 22) *Ibid.*
  - 23) Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, troisième édition, (J. Vrin, Paris, 1970), p. 5.
  - 24) J. Hering, *op. cit.*, p. 84.
  - 25) *Ibid.*, p. 76 note en bas.
  - 26) J. Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet," in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung*, Vol. 4, 1921, SS. 495-543.
  - 27) J. Hering, *Phénoménologie et Philosophie religieuse, Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, (Librairie Felix Alcan, Paris, 1926).
  - 28) J. Hering, "Sub specie æterni, Réponse à une critique de la philosophie de Husserl," dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1927, pp. 351-364.
  - 29) この『年報』の目次については、立松弘孝編『『哲学および現象学研究年報』総目次』（『現代思想』第6巻第13号, 1978年）, 280-281頁。
  - 30) J. Hering, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, p. XI.
  - 31) *Ibid.*
  - 32) *Ibid.*, p. 1.
  - 33) *Ibid.*, p. XI.
  - 34) *Ibid.*, p. 48.
  - 35) *Ibid.*, p. 141.
  - 36) *Ibid.*
  - 37) *Ibid.*
  - 38) *Ibid.*



- 39) *Ibid.*
- 40) *Ibid.*, pp. 141-142.
- 41) *Ibid.*, p. 142.
- 42) *Ibid.*
- 43) *Ibid.*, p. 143.
- 44) *Ibid.*, p. 144.
- 45) Cf. E. Lévinas, *op. cit.*, pp. 5-6. なお、レヴィナスは『現象学と宗教哲学』の刊行を1925年としているが、私はヘーリングのこの著書の扉に印刷されてある1926年を採用しておく。
- 46) J. Hering, "La phénoménologie d'Edmund Husserl, il y a trente ans. Souvenir et réflexions d'un étudiant de 1909", dans *Revue Internationale de Philosophie*, I (1939), pp. 366-373.
- 47) *Ibid.*, p. 366.
- 48) *Ibid.*, p. 371.
- 49) *Ibid.*
- 50) *Ibid.*, p. 372.
- 51) J. Hering, "La phénoménologie en France," dans *op. cit.*, dirigée de M. Farber, pp. 78-79.
- 52) *Ibid.*, p. 80.
- 53) 新ストラスブール学派のひとり、R. メールはヘーリングについてこう述べている、「聖書神学は、じっさい、文化的、哲学的発達に対してあらゆる自主性を聖書神学から奪うような問題を自己に課してはならない。聖書神学は、聖書各書、旧約聖書、新約聖書の全体、さらには聖書全体を通して、聖書の証人たちが選び、あるいは環境によってかれらに課せられた表現形式を通してなにを言おうとしているかを把握しなければならない。聖書神学はさまざまな意義を回復しなければならない。そのいくつかは預言、神話、寓意の形式をとって故意に隠すことができたものであった（たとえば預言者ダニエル書、ヨナ書、ヨブ記、黙示録）。フッセルルの現象学の黄金律、『事象そのものに至る』、すなわち文書が狙う対象そのものに至ることはまた聖書神学の法則でもある。聖書注釈学に転じた、フッセルルの高弟の一人、ジャン・ヘリングの著述はそれを示している。」(Roger Mehl, *Théologie protestante*, Coll. «Que sais-je?» n° 1230, Presses Universitaires de France, Paris, 1967. 波木居純一訳『プロテスタント神学』白水社, 1968年, 50頁。)
- 54) Léon Chestov, "Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl)", dans *Revue Philosophique*, janvier-février 1926, pp. 5-62.
- 55) *Ibid.*, p. 5.
- 56) *Ibid.*
- 57) *Ibid.*, p. 7.
- 58) *Ibid.*, pp. 7-8.
- 59) *Ibid.*, p. 8.
- 60) *Ibid.*
- 61) *Ibid.*, p. 9.
- 62) *Ibid.*, p. 10.
- 63) *Ibid.*
- 64) *Ibid.*, pp. 10-11.
- 65) *Ibid.*, p. 11.
- 66) *Ibid.*
- 67) *Ibid.*, pp. 11-12.
- 68) *Ibid.*, p. 12.
- 69) *Ibid.*

- 70) *Ibid.*
- 71) *Ibid.*, p. 13.
- 72) *Ibid.*
- 73) *Ibid.*
- 74) *Ibid.*, p. 14.
- 75) *Ibid.*, p. 15.
- 76) *Ibid.*, p. 16. Vgl. Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971), zweite Auflage, S. 11. [佐竹哲雄訳『厳密な学としての哲学』(岩波書店, 昭和48年)第6刷, 8頁。]
- 77) L. Chestov, *ibid.*, p. 16.
- 78) *Ibid.*, p. 17.
- 79) *Ibid.*, p. 18.
- 80) *Ibid.*, p. 22.
- 81) *Ibid.*, p. 32.
- 82) *Ibid.*
- 83) *Ibid.*
- 84) *Ibid.*
- 85) *Ibid.*, p. 37.
- 86) *Ibid.*, p. 36.
- 87) *Ibid.*, p. 40.
- 88) *Ibid.*, p. 46.
- 89) *Ibid.*, p. 51.
- 90) *Ibid.*
- 91) *Ibid.*, p. 62.
- 92) *Ibid.*, p. 54.
- 93) *Ibid.*, p. 55.
- 94) J. Hering, "Sub specie æterni. Réponse à une critique de la Philosophie de Husserl," dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1927, pp. 351-364.
- 95) *Ibid.*, p. 351.
- 96) *Ibid.*
- 97) *Ibid.*, p. 352.
- 98) *Ibid.*, p. 353.
- 99) *Ibid.*, p. 354.
- 100) *Ibid.*, pp. 354-355.
- 101) *Ibid.*, pp. 355-356.
- 102) *Ibid.*, pp. 357-358.
- 103) *Ibid.*, p. 358.
- 104) *Ibid.*, p. 359.
- 105) *Ibid.*, pp. 359-360.
- 106) *Ibid.*, p. 360.
- 107) *Ibid.*, p. 361,
- 108) *Ibid.*
- 109) *Ibid.*, p. 362.
- 110) *Ibid.*
- 111) *Ibid.*, p. 363.