

意識論哲学の帰趨

川
戸
好
武

目次

序

- 一、意識論の系譜
- 二、意識と存在——問題の所在
- 三、超越の意味・意識の二律背反
- 四、超越と内在
- 五、内在的超越
- 六、結語

註 ①
(38)

意識論哲学と謂うのはデカルト・フツセルの系列に入る内在主義的、觀念論的な認識論的哲学を意味する。本小論の目的は、我々が二十世紀の後半と言う、我々の發言意慾すら押し碎され相な險しい時代に在ることを自覚しつつ、西欧哲学の主流を形作る一つの思想をば、改めて、其功罪諸共吟味しようとするに在る。それ故立論の立場は体系的であろうとする。今日唯物論哲学も亦従来哲学界の傍流であつた故を以て故意に無視したり回避したりする事は最早許されぬであろう。本小論は唯物論との対決をテーマとはしないが、既に我々の科学的常識となつてゐる事柄は是を正面から取上げた。我々の意図はより広く、意識論から存在論、觀念論から實在論への道を開拓すべき第一歩を踏み出たそうとするに在る。意識論哲学の代表として此処では特にカントとフツセルとを取上げた。

一、（意識論の系譜）

アウグスチヌスとデカルトとの思想的なつながりは一般に良く知られているが、ユーバーヴエークはこれを次の如くに叙している。アウグスチヌスは不可疑的確實性をば一切の哲学的探求の出発点として求めた自己自身の思惟と従つて自己自身の存在とは最も確實なものである、これによつて彼は積極的哲学的思索のデカルト的出発点を先取した^{註2}が、意識からの出発は彼をもデカルトをも客観的形而上学との關係を断たしめはしなかつた。我々の主題にとつては最後の条がより重要である。意識から出発する意識論哲学に於て最初に確立される根本命題は意識或は意識の主体たる自我の存在の不可疑性、絶対的明証性と外的存在の可疑性に関する命題である。デカルトのコギトに就ては此処に縷言するを要しないであろう。時代を三世紀隔ててデカルトに直結し、しかもデカルトが意識から出発しながら、

その哲学の展開に於ては意識の主体たる自我^エをば *substantia cogitans, mens sive anima* として、因果原理による推理の爲の出発点となすことにより「先驗的實在論の父」^{註2}となつて了つた、と言う批判に基いて最も徹底的な意識論を展開したフツセルも亦其出発点に於てデカルトと同じテーゼの上に立つてゐる。即ち、外的知覚の対象は一般に存在しない、故にたゞ現象的^{フェノメナリス}若くは「志向的」実存を要求し得るに過ぎない、と想定する理由がある、と。^{註3}一般に、存在に就いて、意識論哲学の論定は意識（自我）の存在（実存）の自立性、独立性と外的事物の存在（実存）の非独立性（独立性の欠除）と言う事であらう。（此の点に就いては次節に述べる。）

さて、意識論哲学は、デカルトとフツセルとの中間に於て、自らの代表者をば、当初、大陸の合理主義の流れに於てよりは、寧ろイギリス経験論に於て見出ししている。イギリスのホッブスをも含めて、デカルト以後の大陸に於ける合理主義哲学は寧ろ客觀主義的立場の形而上学、フツセルの言葉を用いるならば「先驗的實在論」であつた。然るに経験尊重し経験に即するならば實在論へ赴き相に思はれる経験論が却て感覺主義的觀念論の方向へ徹底されて行つた事は興味ある事実である。ロックが悟性の対象を「觀念」に於て見出した点に關しては後に言及する機会を持つであらう。神学的背景を持つバークレイの「主觀的觀念論」については特に論じる迄もない。経験的歸納推理は自己自身を論証し得ない、と言う懷疑的結末に到達せざるを得なかつたヒュームに於て、意識論哲学は最も徹底した代表者の一人を見出している。彼は死の数ヶ月前に書いた自叙伝に於て、十八才頃彼に啓示された 'A new scene of thought' について次の様に述べてゐる。

「誰でも、凡ての道德的結論は人間性 *human nature* に依存しなくてはならぬのに、その人間性を考慮せずに徳や幸福の計画を樹てゐるのに自分の空想に頼つてゐる、と言う事を發見した、そこで私は此の人間性を私の主たる研究とし、その源泉から批評と道德に於けるあらゆる真理を抽き出さうと決心した。^{註4}」彼の所謂「人間性の研究」とは外

的實在をば我々が直接に意識してゐる印象又は觀念によつて解釈する所の、一種の人間學的經驗心理学に他ならぬ。^{註4}
さればこそ意識論哲学の大成者たるフツセルはロック以来の認識の心理学が根本的知識論を指向していることを認め^{註5}
特に先驗哲学の普遍的具体的問題を初めて把へたヒュームの偉大さに就て繰返し語り、心をば、それに対して世界的
—實在的意義を与へる一切のものから解放する事によつて、デカルトの「純粹なる内的觀方」(reine Inneneinstellung)を真面目に取扱つた最初の人と、賞讃の言葉を惜しまぬのである。^{註5}

次に我々はフツセルの評価とは独立に、カントの先驗的觀念論特にその「対象構成」の思想を以てフツセルに匹敵する意識論哲学の實現と看做するのであつて、上述せる如き系譜を有する意識論哲学をば、本小論ではカントとフツセルを以て代表せしめ、此等兩者の「先驗哲学」に於て意識論哲学がどの様な行詰りを呈しているかを解明しようとするのである。

二、(意識と存在—問題の所在)

進化論が牢固たる科學的世界觀となつてゐる今日意識と存在と言う問題に対する我々の態度はデカルトの時代のそれと同じではあり得ない。意識が物質の發展の最高の段階に於ける所産たる腦髓の機能であると主張される場合それが唯物論の主張であるからと言う理由でそれを拒む事は許されない。又それを無視した所で問題は一步も前進しないであらう。發生と言う事實問題の見地に於ては物質が第一次的で意識は第二次的なること、又所謂社會的存在が社會的意識を規定することを我々も亦認めざるを得ない。だが哲学に於て觀念論の側から意識が第一次的で存在は第二次と主張されるならば、それは發生的見地に於てではなく、カントの所謂「權利問題」の次元に於ける立言である。今日の觀念論にして意識が時間的發生的に物質的存在に先行し後者を産出する、と説く程幼稚素朴なものはないであら

う。然らば意識と存在の問題に於ける「権利問題」とは何であるか、果してそれは観念論哲学の遁辞以外の何かであり得るであろうか。

カントに依ればロツクの功績は、経験に於ける概念及認識の産出の機会的原因の探求、個々の知覚から一般的概念に上昇せんが為の、我々の認識力の最初の努力の探索、かうした事に対して初めて道を拓いた点に在る、だが、ロツクの発生的説明は「自然学的導出」(physiologische Ableitung)として、「事実問題」にかゝわる、換言すれば、「純粹認識の所有の説明」に過ぎない、然るに、先天的純粹概念の演繹は、概念の、経験から全く独立なる使用に関して、経験からの発生とは全く別の出生証書をなさねばならぬが故に、ロツクの切り拓いた道には全然存しないのである。^{註9}(B.118—119) カントは、悟性概念が経験を機縁としてではあるが、我々自身から取得される、と考えたが故にこそ、かゝるアプリオリの概念が経験の対象に係する「権能」の説明たる先驗的演繹を必要としたのである。然も彼は悟性概念の先天性の保証を純粹認識の「事実」に見出していたが故に、別の箇所では、ロツクの「經驗的導出」は「我々の有している先天的なる学問的認識の現実性即ち純粹数学と一般的自然科学と結合されない、それ故事実によつて反駁せられる」(B.128)と述べ得たのである。字義から言ふと「権能」にかゝわるのが権利問題であるが、カントは範疇をば、「事実」として存立している数学的自然科学の、普遍妥当的認識の可能的制約と考えるのであるから、そうした純粹概念が対象に係する権能の説明は、かゝるアプリオリの認識の基礎付の意味を持つて来るのである。そこで権利問題は事実の発生的説明—与えられた事実をたゞ斯く斯くにして斯くなつた—という説明でなくて、事実の可能性の根拠を溯問するものである。

さて、右の如き意味の権利問題的考察を、意識と存在の問題に対していかに適用し得るであろうか。先づ、意識が物質から派生しそれに依存する、と言う主張は、事実としての意識の発生的説明として妥当であつても、かゝる科学

的主張を行う当のものが意識に他ならぬからには、此の發生的説明は意識の意識たる本質性格を把えるには尙甚だ遠いと言はざるを得ない。我々の意識は脳髓の機能として、中枢器官に些かの障害を加えるならば、直ちに正常の働きをしなくなる。何処までも身体的、物質的器官に依存する果敢ない存在であるが、物につき意識について知り且表現し得るのはたゞ意識のみである。物はそれを意識する主体が存在しなくとも存在し続けるであろうが、絶対的な意味で、それを意識する何らかの主体なき物の存在と言うものは全く無意味であるであろう。相対的な、経験的な意味に於ても、カントの謂う如く、私がそれを意識し得ぬならば、その物は私に取つて無であらう。意識する主体が文化の形成に於て物に賦与する「精神的性格」^{註7}は申すに及ばず、自然物が物として單に存在する、と言う事すら、その物を知覚しその物の意味を理解しようとする可能的意識主体なしには、何の意味もないであらう。我々は勿論人類發生以前の、或は人類滅亡後の宇宙を想像する事は出来る。科学者は、人間のみならずあらゆる生物すら存在しない混沌たる自然を脳裡に描いている。だがそうした茫漠たる世界すら今此処にそれを思惟する意識があつてこそ意味を有し得るのである。我々の意識は極めて微弱であつて、創世紀のヤウエの如く発する言葉によつて、物を「發生せしめる」(entstehen lassen)ことはおろか、物を微動だもさせることは出来ない。にも拘らず可能的意識なしには、物が單に在ることする無意味なのである。物は自分では何事をも語らぬ。意識は物の代弁者である。

觀念論に於て意識が第一義的、存在は第二義的と謂われるのは、最も根源的には右の如き意味に於てでなくてはならぬ。意識のかゝる第一義の意味は自然科学的(經驗的)發生的説明に於ては決して明らかにされない。科学的意識の志向は所謂 *intentio recta* ^{註8}として、只管対象に向うのみで自らを振り返ることをしない。經驗の心理学として經驗的意識に視向を向ける場合ですら、事情は少しも変らないのであつて、心理学は対象化された意識をしか取扱ひ得ない。然るに、対象的意識をも含めて一切の物を対象化する意識そのものは最早対象化され得ないものである。カン

トは此の事をいみじくも次の如く適確に表現している。「私が一般に客観と言うものを認識せんが為に前提しなくてはならぬものをそれ自身客観として認識する事は出来ない。限定する自己（思惟）は、認識が対象から区別される如くに対象から区別される、此の事は極めて明瞭である。」（A. 402）^{註6}凡そ物を対象化するという事は認識範疇を適用する事である。それ故範疇的統一の制約たる「自己意識一般」（A. 401）に対しては前者の場合と同一次元に於て範疇を適用する事は出来ない。斯様な最早対象化され得ない意識と言うものは科学の *intento recta* によつては決して捉えられず、たゞ哲学的反省の *intento obliqua* に依つてのみ把握される。だからと言つて、哲学者が科学者とは異つた型の人間であり後者の知り得ない事を前者は知り得て、対象認識に何かを加える、と言うのでは決してない。我々は対象認識に於て科学的認識に附加すべき何物をも持つてはいない。カントに於ても「思想の綜合に於ける統一を此等の思想の主体に於ける知覚された統一とみなす仮象」（A. 402）程「自然的且誘惑的」なものはないのであつて、これこそ「実体化された意識の詐取」であり、とりも直さず「純粹理性の論過」そのものに他ならぬ。それ故対象化されない意識の指定は事實の發生的説明に少しも加える所なく又それを些かでも變更するものでもない。然らばかゝる意識は一体何であるか。元来対象化されない意識であるからして、これを对象的に規定することの出来ないのは当然である。此の問に対する可能な答の第一は、一切の対象意識の形式的制約なりとする答弁であらう。カントも「限定する主体」（B. 407）としての自我及至意識は一切の概念、一切の思想、一切の意識の「形式的制約」^{註10}に過ぎないと繰返し述べている。だが、形式的制約と言う表現は、生命のない固定せる論理的な何かを連想させて根源的意識を表現するのには不適當であらう。意識は意識たる限り生命のある、働くものでなくてはならぬ。然るに現実的意識は常に經驗的であつて、対象化し得るものである。此処で「先驗的意識」は一種のジレンマから逃れる事は出来ない様に見える。カントの「先驗的統覚」も普遍妥当的認識の論理的制約たる範疇の機能化と言う側面を持ち、彼の「意識一般

「も亦認識内容の普遍性に対する相關者たる意味を捨て切ることは出来ない。要するに先驗的意識は「溯源推理」^{註11}（Rückschluss）による論理的要請たる性格を脱し得ない。又權利問題的考察は此の「溯源推理」を用いずにはその

仕事を遂行出来ない。何故ならその考察は「反省」によつてのみ可能であるからである。だが然も猶先驗的意識は意識として働く、生命あるものであつて、リツケルトが先驗的主観を名付けた「肉體又は脳髓なき主観」^{註12}の如き單なる

「限界概念」ではない。先驗的意識は一切を対象化し、自らは決して対象化されないが、然も經驗的意識から分離し遊離しては存在し得ない。フツセルの「先驗的主観性」^{註13}こそは正しくかゝる意味での先驗的意識であり、我々が上來意識に就いて縷言し來つた一切はフツセルの意識概念への「入門」の意味をすら有しているのである。先驗的意識を

經驗的現實的意識から峻別することは前者の意識としての生命を失わしめることを意味する。現に哲學史的にも、カント以後の新カント派は先驗的意識から意識性格を剝奪して單なる論理的制約となす事によつてラスクの客觀主義哲學となり、存在論から認識論へ転じた「先驗哲學」は再び存在論へ復歸するのである。我々も亦本小論の考察の結論として、認識論から存在論へ、觀念論から實在論へと指向するのであるが、それは單に意識の役割を没却して古い存在論に復歸する事によつてではなく、意識論哲學が徹底的に追究した意識の役割の正当な評價を通じてである。本小論は正に此の評價を自己の課題となしている。

先驗的意識から意識性格を取去つてそれを單なる論理的制約として割切つて了う事は、確かにすつきりしていて論理的精確と言う嗜好には適つてゐる。だがそれによつて、意識の物に対する根源性と言う意識の換へ難い意味も同時に失はれて了う。意識の物に対する第一義性と言う根本的意味を保有せんが為には、論理的判明性を犠牲として、先驗的意識と經驗的意識との不即不離とも謂うべき關係の隣味さを忍受しなくてはならない。

さて、以上の考察によつて、意識と存在の問題に關して何を獲得したであらうか。最初に述べた如く意識なしには

存在は無意味であるが、だからと云つて意識は存在の原因ではない。と言う事は意識が物を「発生せしめる」ことの出来ないのを意味する。発生及至起源の上からは寧ろ逆に意識は物の存在から派生し従つて全くそれに依存する。物が存在して初めて意識はそれから発生し又それを意識する事が出来る。存在しない物を意識することは出来ない。かゝる意味では、存在は意識に対し徹底的に先である。此の事は、意識なしには存在は無意味である事と矛盾しない。何故なら仮令無意味であつても存在は依然として可能であるからである。此の点で我には先に掲げた唯物論のテーゼを認めるのであつて、アリストテレスの区別法に従へば、「本性上」存在は意識より先である。然らば「我々に取つて」は逆に意識が存在より先であらうか。此の問いは二つの意味に解せられる、従つて一義的には答えられない。第一は、意識は存在に先立つて我々に意識されるか、と言う意味である。意識それ自身も一種の存在であるから、意識存在の意識は物的存在の意識より先であるか、と言い換える事も出来よう。此の意味に解すると、此の問いは必ずしも肯定的には答えられない。「本性上」存在は意識に先立つからと云つて存在が意識に先立つて経験され意識されるとは限らぬが、しかし又意識が我々自身の意識として我々に最も近い、と言うより両者は同一であつて距離がないからと言つて、意識を存在に先立つて意識―自覚するとは限らないのである。此の事は一見逆説的であるが決してそうではない。と言うのは、意識する意識と意識される意識とは同一であるが、意識が自らを自覚する為には「反省」を必要とし、反省は「曲志向」として外物に向けられる「直志向」の後から行われるであらうからである。これは事実の發生的順序であるには相違ないが、同時に意識の本質に關する順序でもある。意識は外物に關する経験（外的経験）なしにそれだけでは全く内容空虚であらう。例えば内的と思われる有機感覚の如きも厳密には自己意識ではなく外物たる身体についての経験であらう。故に純粹に内的なる経験（意識の自己自身についてのそれ）は外的経験を介してのみ可能だと謂わなくてはならぬ。カントは此の問題を正しく斯くの如くに裁決してゐる。（B.277.279）但しカント

にとつては此の決定は、「我々の現存在の外なる現存在を直接的経験によつて証明することは不可能だと称する問題的觀念論」(B. 275)の、「唯一の直接的経験は内的であつて、外的事物へはたゞそれから推理されるのだ」(B. 276)と言う「想定」に対する「論駁」たるの意味を有していた。カントが論証手段として用いた理論(内的経験は時間限定を予想する、が、その為に前提される持続的なものは現象的実体たる物質あるのみで、その様なものは内的現象には見出されない)には異論の余地があらうし又カントがデカルトに対し歴史的に忠実であつたか否かを我々は今此処では問題にしないで置かう。我々はデカルトのコギト・テーゼの本質の意味を先に提起した問いのもう一つの意味と結びつけて理解するのである。

第二の意味とは、存在の定立は意識を予想するか、と言う問い換えに表現される。それに対しては、絶對的に疑の余地なく肯定的に答えられる。存在は意識に依らずして自らを定立することは不可能である。存在に関するあらゆる定立、單に存在の諸意味(所謂 *Sosein*)のみならず、單に物が存在すると言う事(*Dasein*)すら、存在それ自身では些かも語り出づることは出来ない。意識から独立せる超越的存在と言う事すら意識を介してでなくては考えられないのである。此処で、最初に我々が存在は意識なしには全く無意味だ、と述べた事が正しく妥当する。此の意味で「我々に取つては」正に意識が存在に先立つと謂はなくてはならぬ。それに反して意識は「本性上」物(存在)の意識を介してでなくては「反省」によつて自己自身を自覚する事は出来ないにも拘らず、意識が意識として存在する限りに於て、自己の定立の為に外的存在を必要としない、と謂う事が出来る。これは、「意識」の代りに「定立」と言う別の表現を用いての言葉の詭計^{トリック}ではない。勿論我々は今日に於て「魂」の身体からの独立性とかデカルトの、延長的実体に対立する思惟的実体の自立性を意味しようとするのではない。さうではなく、意識の、物に対する、自然的、本性的次序に於ける第二義性を充分に認めた上で、物は「我々に取つて」意識に依らずしては、その *Dasein* も *Sosein*

もかゝるものとして定立され得ない、と言う事象の本質を述べているのである。意識は具体的には、言う迄もなく、身体に結びついた人間存在（自覚存在）であるからして、物に対する意識の優位性とは人間存在の優位に他ならず、それは又夙にパスカルの葦の比喩に表現されている当のものに他ならないのである。最近 Thyssen 氏は意識の物に対する卓越性をば、「規成」された対象には、*cogito* には疑もなく属している所の実存（*Existeren*, *Existenz*）の自立性が欠けている、と表現している。^{註14}フツセルの「規成」（*Konstitution*）思想に就いては後述するが、此処では「定立された」と言い換えても同じ意味である。我々はしかし上述せる意味で、物の実存に自立性が欠除しているのは何処までも「本性上」の見地に於てではなく「我々にとつて」の観点に於てである事を指摘しなくてはならない。但し「本性上」の、「自体的」^{アンジエ}見地と雖も指定意識を離れては成立し得ないが故に、「見地の優位」を問題にすれば、それは「我々に取つて」の方へ帰属せざるを得ないのである。我々は絶対的意味で意識を越え意識外の見地に立つ事は出来ない。意識論哲学の存在理由^{レインデール}も亦此処に根指している。デカルト・フツセルの外物の存在の可疑性、思惟的自我の存在の不可疑的明証性は、物と我の存在の自立性の有無を表現するものと解せられる。以上我々は意識と存在の問題を緒論的に取上げ、一般的に論及して些か長きに失した感があるが、此の問題の各論の第一として意識に対する存在の超越と内在の問題に移ろうと思う。

三、（超越の意味・意識の二律背反）

超越と内在とは何を意味し、又問題は奈辺に存するものであるか。我々は今「超越」概念のあらゆる意味と歴史とを考究しようとするのではない。我々の考察は差し当つて認識論的及至認識形而上学的概念に限られる。我々は通常物が意識の内的領界を超えて外に在るか或はその内に在るかに応じて、物の存在が意識に対して超越的又は内在的で

あると謂う。リツケルトは是を、「内在的に在るとは意識性の形式を帯びていることに他ならない、超越的に在るとはその形式なしに實在的に在る事を謂う」^{註15}と規定している。例えば、我々の身体の外に在る凡ての物質的事物は意識を超えて其の外に在り、是に反して、意識作用そのものや快苦の感情の如きは意識内の現象である。前者を超越的と呼び後者を内在的と名付けるのに何等の混乱も従つて問題も存しない様に見える。だが反省の歩を一步進めば直ちに我々はアボリアに打つかる。外的事物は感覚印象が意識に内在する如くには意識に内在してはいなく、が、かかるものとして意識されている限り即ち「意識性の形式」を有している以上端的に超越とは謂われ得ない、感覚事件の如きとは別の意呼に於てではあるがこれもやはり意識内在である、と謂わなくてはならぬ。抑々我々は端的に超越的なものを意識することすら出来ないのではないか。超越と意識されたものは既に内在と化している。寧ろ超越の意識は特別な種類の「形容の矛盾」ではないであらうか。我々はフツセルの所謂「意識の島」(Bewusstseinsinsel)^{註16}の中に、強制する者もないのに閉じこめられていて、引き留めるものもないのにそこから出る事が出来ないかの如くである。然も我々が現実超越を志向していることは決して單なる錯覚ではないのみならず、対象の認識は正に超越的対象の「把握」であるとするならば、未知なるものの「把握」の為に意識主観は自己を超えて自己の外に出で行かなくてはならぬ。N・ハルトマンは、意識が「思惟の循環」と言う鉄の環から出る事の出来ないのを「意識の命題」と呼び(此れは彼に依ればキユレネ学派にまで溯り得る)、主観の、「自己の外に在る事」と「自己の内に因われている事」との矛盾を意識の二律背反と名付けている。^{註17}果して此処に「二律背反」が存するであらうか。此の問題は「認識現象」の解釈と「超越」意味の理解とにかかつている。超越とは單に意識の志向範囲を越える意味に、即ち、所謂「意識性の形式」を持たない、意味に解するならば、意識超越と言う概念そのものが「形容の矛盾」であつて、一切の超越を否定すべきであらう。ハルトマンも認める如く「定立の内在は超越の志向よりも強力」である。^{註17}いかなる存在も存在

と言う以上既に定立されているのであるから意識内在であると言わねばならぬ。「我々にとつて」の見地に立てば、意識は必然的に存在に先立つ、根源的に意識は存在に優先するのであるから意識の志向範囲を超えるいかなる存在もあり得ないのである。フツセルの見解は正しくかかる絶対的内在の立場である。だが此の場合にも超越の意味は消失しはしない。しかしそれは最早「意識性の形式」なしに存在する、と意味に於てではあり得ない。然らば如何なる意味であるかを論じるに先立つて、二律背反の問題を片附けて置く事にしよう。フツセルの如き絶対内在の立場を取れば二律背反は存しないのは当然である。意識は自己の内に因われていて自己の外に在る事を得ない。然らばハルトマンの所謂二律背反は盛気様¹⁸に類する仮象に過ぎぬであらうか。

我々にはハルトマンの如く、意識が対象の認識即ち把握の為に「自己から出て把握」(Hinausgreifen) ねばならぬとは考えない、我々はフツセルが考えている様に「意識の島」から外に出ることは出来なく、あらゆる存在が「我々にとつて」は定立された存在として悉く意識内在である、と考える。従つて其の意味では二律背反は存しない。然しながら、物がいかなる意味でも存在しなければ、是を意識する事は出来ない、と言う意味では意識は物の存在に依存し、物は意識に超越するのである。これは我々が前節で詳述した「本性上」の次序に他ならぬ。此の場合にもしかし、意識は自らが存在に依存し、存在が自らを超越する事を意識している。それ故此の「超越」は意識領界を越え、其の外に出る意味ではなくて、「本性上」の見地に於ける存在の優位であり、意識に依つてのみ存在は存在として定立されるにも拘わらず、意識は存在を「発生せしめ」得ず、左右し得ない事を意味する。斯くて、一方に於て意識は存在に依存すると同時に他方に於て存在は意識によつてのみ存在として定立され得、従つて意識に依存する。此れを同一見地、同一次元に於て眺めるならば、意識は存在との関係に於て二律背反に陥らざるを得ない。B・ラッセルに於て論理的な二律背反のタイプ論にたる解決は一種の、次元の差別によるものであつた様に^{註19}、意識の二律背反も又、見

地、及至次元の區別によつて一応の解決を獲る事が出来よう。超越の本来の意味は、「本性上」の見地に於ける存在の意識に対する優先に存するのであらう。ただその意味が、「我々にとつて」の次元に於ける意識対存在の問題に投影される結果混乱を生じたのである。前者の見地に於ける本来の意味の超越を便宜上存在論的超越と名付けよう。後者の見地に於ける超越を認識論的超越と名付けて前者から區別するが、若しそれをリツケルトの如く「意識性の形式なしに實在的に在る」意味に解するならば、認識論的超越はカントの所謂「対象なき空虚な概念」(B.348)に類するであらう。故に我々は認識論的超越をば、別の意味、後述するフツセルの規定せる意味に理解しようと思うのであるが、それに先立つてカントの思索の跡を辿る事とする。此の迂回に依つて問題は一層明瞭にされると考えるからである。

四、(超越と内在)

繰返して述べる如く、存在は意識によつてのみ存在として定立されるにも拘らず、「本性上」存在は意識に優先する、我々はこれを存在の意識に対する存在論的超越と名付けた。カントの所謂物自体は正に斯様に規定された存在論的超越を意味する。「物自体の諸相」^{註20}に就いては夙にウィンデルバンドが詳細に分析した所に附加えるべきものは殆どないであらう。だが歴史的カントに於ては、彼の所謂「自然科学者の模倣をした方法」(Bxviii. Ann)たる「純粹理性の実験」(Bxxi. Ann)の中軸であつた物自体と現象との、それ自身古い意味の形而上学的區別は、今日最早彼自身が期待した役割即ち諸二律背反就中自由と必然との矛盾を解決する事は出来ない。我々は体系的観点からして、カントの思想の中で、解釈し直して蘇生させ得るものを固死してつたものから選り別けようとするのである。其の意味で、「物自体」からライブニッツの形而上学的実体(モナド)の名残り(外的現象の基体たる可想的なものは思惟的

本質であり得る如きはかの其の尤なるもの（を）を払拭し、存在論的超越と解するのである。又彼は、物自体をば、多く

の場合に、現象の根底に存する「未知なる」「基体」^{註21}、「根拠」、「対象」、「原因」等と表現するが、これは現象の

^{註22}

背後に現象とは別に存在する「本体」又は「本質」の如きものと解すべきではないのであつて、両者は同一の存在者であり、ただ「物自体」は一本性上^{註22}の見地に於て意識に優先する存在者を表現し、「現象」は意識によつて定立された存在者を意味すると解すべきであらう。両者は *Jasein* に関しては區別されない、ただ我々は同じ物の *Sosein* を意識を通してのみ措定し得るのである。カントは此の事を「客観を二様の意味に取る」(Bxvii) と表現してゐる。彼が、「先驗的觀念論者は二元論者たり得る」と言うのは、物自体と現象との二元を主張する意味ではなく「單なる自己意識から外に出る事なしに又私の内なる表象の確実性従つてコギト・エルゴ・スム以上の何かを想定する事なしに、物質の実存を認める事が出来る、」(A.370) と言う意味即ち「經驗的實在論者たり得る」事を意味するのである。意識の全包括性と、「我々にとつて」の意識の優位を、換言すれば、デカルト・フツセルの内存在哲学の核心を、上記の引用は實に見事に表現している。かくて我々の認識の対象は意識に優先する存在者たる物自体ではあり得ず、意識によつて定立された存在者たる現象あるのみである。此の事を彼は素朴ではあるが、その適確さの故に強い説得力を以つて次の如く表現している。「外的現象を物それ自体として妥当せしめるならば、我々の外なる其等の物の現実性の認識に如何にして達するかは絶対に理解し得ない、というのは、我我は我我の内にある表象にのみ依拠するが故である。何となれば、吾人は自己の外では感覺し得ないのであつて、ただ自己自身の内でのみ感覺し得、従つて自己意識全体は只我我自身の限定しか供与しないからである。」(A.378)

斯くて、「現象は我々に直接的に与えら得る唯一の対象である。」(A.108—109) 此の表現はカントがそれから借用したのではないかと思われる程ロックの「概念」の定義と相似している。「概念と言う用語は、人が思惟する時悟性の

対象であるものなら何でも、それを代表するのに最も良く役立つ用語である……^{註23}」然もアアロンに依れば、^{註24}ロックは彼の書簡に於て *idea* をデカルトと同じ様に用いたことを自ら認めてゐるのである。我々は此処で、最初に述べた意識論哲学の系譜を再確認する事が出来るであらう。

さて、そこで、現象は我々の自己意識の限定及至「心性の限定」(B50)に過ぎぬ、換言すれば一切の現象は悉く「表象」に他ならぬ。カントは現象即表象と言う事を飽むことなく繰返してゐる。^{註25}所で、経験的外的対象も心的所与も等しく現象であり内在的であるとするならば、外的現象と内的現象とを内在性に関し何に基いて區別し得るであらうか。両者は同じ意味で内在的表象たり得ない。カントは外在性(「我々の外」)をば、①「経験的意味」と②「先験的意味」(及至「厳格なる意義」A.376)の二つに區別した。①は言うまでもなく経験的对象即外的物理的現象のそれであり、②は物自体として我々から區別されて実存するものを意味する。(A.373)②は我々が存在論的超越として規定したものであつて①とは次元を異にする。我々が今問題にしているのは①の経験的意味の外在性、換言すれば、我々の所謂認識論的超越である。カントは内的現象に対して外的現象の超越性を如何様に特徴付けているであらうか。

それは先ず第一に、直観形式の差別に依る。内的現象の形式は時間のみであるに反し、外的現象に固有の形式は空間であり、しかも、後者も亦「覚知の綜合」(A.98ff)を受ける事によつてのみ意識されるのであるから、間接的にはあるが時間形式の下に立つてゐる。時間は「一切の現象の普遍的なる形式的制約」(B.50)である。

然しながら、カントに於ては、時間も空間も感性の形式として、夫夫「私自身を客観として表象する仕方」(B.34)又「対象を知覚する仕方」(B.56)従つて意識の作用仕方に他ならず、現象は、「空間若くは時間内の直観として、空間と時間一般がそれによつて限定されるのと同じ綜合によつて表象される」(B.203)だけでは、換言すれば、「現

象が、ただ表象としてのみ同時に意識の対象である限りでは、それらは覚知即ち構想力の綜合への受入れから全然区別されなう」(B.235)のである。カントは、意識の全包括的内在化を意味する表象としての現象内部にのみじくもただ表象として意識の対象である限りでの現象から、「客観を標示する限りでの現象」(B.235)或は「表象の総体以上の何物でもないに拘らず、表象の対象と看做される」(B.236)限りでの現象、換言すれば「知覚の対象」(B.207, B.225)たる現象を判然と分別しているのである。此の際「表象の対象」といつても彼の独特な概念たる「先驗的对象」(A.104, A.109, A.251)を意味しないのは断るまでもない。現象即表象内部の此差別によつて彼は一般に内在哲学の核心に触れていると言つて良い。「現象が、客観を標示する限りに於て、客観と言う語が現象にあつて何を意味すべきかは深刻な研究問題である。」(B.235)

客観と言う語が現象に於て意味すべきもの、従つて、單なる覚知に於ける表象から「客観を標示する」現象を區別する所以のものは、カントに於ては結局「規則」の必然性に他ならない。規則とは何を意味するかといへば悟性の規則即ち範疇的規則の事である。「統覚の統一を可能ならしめる制約」(A.105)とは範疇を意味する。統覚は範疇に基いてこそ「先驗的統覚」として、その綜合的統一が多様の綜合を必然的ならしめ、單なる覚知の表象から「客観」を作り出すのである。「意識の綜合的統一は一切の認識の客観的制約であつて、單に私が客観を認識せんが為に自ら必要とするだけでなく、あらゆる直観が私にとつて客観とならんが為に其の下に立たねばならぬ制約である。」(B.136)これは言うまでもなく対象「構成」の思想である。

カントの「先驗的觀念論」は自己意識の全包括性、従つて一切対象の内在性の主張に留まらず、寧ろ此の謂わば靜的内在性は凡ゆる意識論哲学にとつて共通なるべき最初の第一歩に過ぎないのであつて、対象の構成即ち謂わば一切対象の動的内在をこそ其の主張の中心的テーマとするのである。靜内在的事象の凝視による最初の発見であり探求

の端緒をなすべきものであるのに對し、「構成」は探求による対象の意味の「産出」である。「構成」とは元來数学的概念^{註26}であつて、物理的対象の構成は原理的に「類比的」でしかあり得ない。「類推の原則」は「現象をばた。類推に從つて、概念の論理的にして一般的な統一を以て合成する」(B.224)が故に斯く名付けられた。だが対象の類推的構成は、もとよりその「創造」ではない。現象は端的に所与である、我々は所与たる表象としての現象をば、意識の、規則に從える綜合的統一によつて、「表象の対象」としての現象たらしめるのみである。構成は対象そのものではなく対象性のそれである。対象の存在はかかるものとして定立されるのみであつて、存在そのものは常に既に与えられて「其処」に在るのである。それ故にこそカントは率直且明快に「現象の現存在は構成されなす」(B.221, Fin)と言ふのであつて、類推の原則の實質は「現象の現存在の關係にのみ向ふ」(B.222)その關係へ「時間秩序を移し及ぼし」(B.225)時間の三様態に從える時間關係を範疇に依つて必然的ならしめる、に在る。我々は今構成思想に對する結論的批評を一時留保して、内在哲學の最徹底せる形体たるフツセルの現象學を瞥見しよう、其処で我々はカントとの驚くべき共通性を見出すであらう。

五、(内在的超越)

超越、内在にかかわる事象の考察に於て、カントは既に充分視るべきものを視ている事を我々は知り得た。だが、彼は直觀したものを明瞭な概念に齎したと言ふ事は出来ない。「直觀」とか「表象」と言ふ用語を、作用も内容も対象も區別せずに意味せしめている。感覺そのものが實在的であると同時にそれに対応するものが現象に於ける實在である。此の点で現象學はカント迄のあらゆる意識論哲學が表現しようと意圖して果し得なかつたものを明確な表現に齎している。カントの外的現象と内的現象、更に覺知に於ける表象と表象の対象との區別は正しくブレンタノーフツセルの心的

現象と物理的現象とのそれに対応する。フツセルはブレンタノの批評から出発し、彼自身は、当初心的現象に於ては感覚された内容が同時に対象であり、物理的現象に於ては内容と対象とが相分たれる点で両者を区別している。^{註28} 物理的現象の、我々の意味に於ける認識論的超越は、「理念」^{註29}に於ては「射影」(Abschattung)と言う考え方にも現はれているが、一般的には何よりも先づ「志向性」の概念に基づく区別である。即ち意識流及至体験流に対する「実的」「内在」と「志向的」内在の別である。感覚条件の如きヒューレ的内容と生化作用の如きノエシスの成素は前者に属しノエマが後者に属する。^{註30} 志向が「意識の本質特性」であり、^{註31}「心的現象の記述的根本性格」であると言う重要な発見はF・ブレンタノに帰せられる。^{註23} 実に志向性の概念によつて、古くから洞察はされていた超越・内在の事象が初めて明確にされたのである。即ち、世界と世界の客観とは私の「意識生」(Bewusstseinsleben)の实的部分としてその中には存しない、此の「超越」が凡ての「世界的なもの」の固有の意味に属している。然も、それは「非実的に意識に包括される」。^{註33} (irreelles Beschlossenheit) 此の「内—意識」(In-Bewusstsein)は实的成素としての「内存在」(Darinsein)ではなく、志向的な「イデー的内存在」(Ideell-darinsein)又は同じ事だが、意識の内在的对象の意味としての内存在である。意識の対象は意味として、意識の綜合の「志向的能作」(intentionale Leistung)として、意識の中に「包括され」^{註34} (beschlossen)されつゝゐる。(C.M.s.80) 超越的世界をも我々はエゴ・スムと言う「原領界」(Originalsphäre)の内部に見出す。(C.M.s.135) カントの「自己意識から出づることなく、エゴ・スム・エルゴ・スム以上の何かを想定することなく物質の存在を認め得る、」と比較されよう。かくて、あらゆる形体に於ける「超越」はエゴの内部で規成される「内在的存在性格」^{註35}である。(C.M.117)

以上我々はフツセル自身の敘述を連ぎ合せて、志向的内在の思想から一挙に「規成」^{註36} 思想に迄及んだが此処で多少の説明を挿入しよう。前節に於ても既に触れた所であるが、志向的内在、即ち意識によつて非実的に包括される事と

意味規成との間にはいかなる関連が存するであろうか。フツセルのでなく我々の立場から言つて、「本性上」存在は意識に優先するが、物が存在する以上、フツセルの所謂「本質必然的」に意識可能でなくてはならぬ。「我々にとつて」意識は存在に先立つが、それは意識が一切の存在を現実即ち「実的」に意識しつゝある、と言うのではなくそれを原理的な意識し得ると言う本質可能性否寧ろいかなる存在も單なる存在と言う意味。すら意識から受取ると言う事であろう。それ故「我々にとつて」は存在は常に必ず意識を伴う存在、換言すれば「定立された存在」以外ではあり得ない。フツセルは是の事を次の如くに表現している、「真なる存在のウニベルスムを可能的意識、可能的認識、可能的明証のウニベルスムの外部に立つ何かとして把えんとすることは、無意味である、両者は本質的に共属し具體的に一体である」(C.M.S.117) 世界の存在は自体能与の明証に於ても意識に対して超越的である、だが超越的なものは意識に於てのみ規成される、(C.M.S.97)或は又、世界はコギトに於て意識されて存在し、私に対して妥当する世界に他ならぬ、世界はその意味と存在妥当とをたゞコギタチオーネス (Cogitationes) かゝ受ける。(C.M.S.60)此の場合、「私」とはフツセルに依れば「先驗的自我としての私、先驗的現象学的エゴケーと共に初めて現われ出でたる私」(C.M.S.65)人間としての私をも括弧に入れ、しかも保持されてゐるHⁿ、(C.M.S.176)世界に於ける人間でなく此の人間がそれに於て存在意味を得る如きHⁿ、(C.M.S.189)フツセルは、かゝるHⁿを「先驗的主観性」(S.58, 68, 189)「先驗的・現象学的自我」(S.65)「先驗的自我」(S.189)「純粹な意識性」(S.75)「先驗的Hⁿ」(S.99, S.179)等々と呼ぶ、然しつゝ、世界をば妥当する意味として自己内に担ひ、又此の意味によつて前提される (S.65)所の先驗的自我は存在する一切に対する絶対的にして究極的な前提、究極的存在前提、普遍的存在—及認識根拠 (S.189)たる所以は如上の理論的連関から生じる当然の結論であろう。我々は現象学に於て謂はゞ廻転軸の役割を果しつつある現象学的還元就て些か論評を加えねばならぬ、それは必然的に現象学そのものの批評となるであろう。

第一に、超越的批評の立場からすれば極めて技巧的手続たる現象学的還元は、外的事物の存在の可疑性を排して、自我の「絶対的明証」(S. 67)へ一切の対象「現象」を従属せしめ、以て「厳密なる学としての哲学」を確立しようとの根本的意図から発している。哲学が單なる処生觀や断片的隨想である事なく「全く個人的關心事」(S. 68)から発して然も学的普遍性を望む限り、嚴密性は固より望ましいが、外的存在の可疑性と言うデカルト的前提は、我々の所謂「本性上」の見地をも認める限り、其の儘立論の出発点となすべきではないが故に、最早其の為に殊更に現象学的還元を必要としないであらう。

第二に、現象学的還元が、自然的觀方に於ける総指定即一切の超越的存在の指定の排去を意味するならば、他方に於て、一切の超越的なものが、「我々にとつて」の見地に於ては、たゞ意識に於てのみかゝるものとして規成される以上換言すれば、一切の超越が、本質必然的に、かゝるものとして思念されたノエマとして、従つて同時に、意味として、非實的、志向的に意識によつて包括されるとすれば、現象学的還元は實は一般的な哲學的反省に依つて替へる事が出来るのではないであらうか。

第三に、還元に於ける自我の取扱いは、ベツカーも指摘する如く、フツセルに於て動搖を経験している。^{註37}世界とそれに所屬する經驗的主觀性の排去の後に純粹自我が残るが、體驗流毎に原理的に別の自我であり、それと共に、独特な種類の、規成されざる超越、即ち内在に於ける超越が呈示される。^{註39}これが「理念」の敘述であるから、還元と共に現はれる先驗的主觀性の考えは規成思想の進展と共に「デカルト的省察」の新たな思想である。しかし、現象学的還元が單に従前通り、排去、括弧入れ、エポケーである限り還元によつて、一切を規成する先驗的エゴが還元によつて「開示される」(C. M. S. 179)事は首肯されなうか。フツセルは、自然的觀方をした自我も常に先驗的自我であるが、現象学的還元の遂行によつて初めてそれについて知る、(C. M. S. 179)と言ひ、經驗の志向的能作を経

驗者は何も知らなく、(C.M.S.118)と述べてゐるが、還元を行う現象学者がその事を教えなければ、自我は單なる還元によつて自らが先驗的自我であることを知り得ようもないのである。先驗的自我は実は現象学者の哲學的自我に他ならないのである。従つて此処でも現象學的還元は哲學的反省の別名であると言ひ得よう。

六、(結 語)

カントに於て構成されたのは対象そのものではなく対象性であり、現象の現存在は構成されなかつたと丁度同様にフツセルに於ても構成されるのは「対象性」(C.M.S.118)であり、志向的に内在する既に定立された存在、換言すれば意味としての存在、乃至存在意味の構成であつて、物の現存在を發生せしめたのではないことは最早言うまでもない。フツセルは純粹エゴの存在をば「それ自体に於て先なる存在」(C.M.S.61)と呼ぶが、これは我々の意味での「本性上」の次序ではなく、何処までも「我々にとつて」のそれである。だが問題は、我々の所謂「本性上」の見地そのものすら意識によつてのみ指定され得る点に存し、従つて見地の優位を問題にする時、「我々にとつて」のそれを優先せしめ得るのであつて、フツセルは正しく此の立場を採つたのであり、彼の現象學的還元も「本性上」の観方の排去と解する時充分な意味と根拠を有する、と言わなくてはならぬ。今日如何なる觀念論的体系と雖も、唯物論の側から惡意を以て批評する様に、意識を *Demiurgos* として存在をそれから發生せしめる如き素朴なものはない。意識論哲學は、いかなる「權利」もいかなる「適合」(Adaptation)も我々自身の内に究極的根拠を有する、(C.M.S.95)と言ふ疑もなく正当な理由に基いてゐる。だからと言つて、科學的世界觀に基づく「本性上」の見地を排去し去つて只管技巧的に先驗的主觀性の「自己解釈」(C.M.S.175)を事とするのは妥当でない。事実此の自己解釈は客觀的存在と与件を「手引」とする事なしには遂行され得ない事はフツセル自身も認めざるを得ないのである。(C.M.S.165)

17. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Auflage, S. 60
18. Hartmann; op. cit. S. 43
19. B. Russell: *Introduction to Mathematical Philosophy*, 7th impression, pp. 136.
20. W. Windelband: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich*, 1877 (邦訳, 哲学叢書)
21. A360 22. A380, A385, A387,
23. John Locke; *An Essay concerning Human Understanding*, l, i, 8
24. R. I. Aaron; John Locke
25. A108, A250, A370, A372, A377.
26. B741, B221.
27. E, Husserl: *Logische Untersuchungen* II Bd. 2 Teil, S. 227. S. 248. vgl. 'Ideen' S. 174
28. Husserl. op. cit. S. 239
29. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, vgl. Saehregister, vgl. Pariser Vorträge, Husserliana Bd. I S. 17.
30. W. Ehrlich: *Kant und Husserl*. S. 101.
31. Ideen, S. 62
32. Husserl. *Cart, Med*, S. 79
33. op cit S. 65. 以下 C.M. と略称して文中に挿入する
34. *beschlossen*に就いては外に S. 75. S. 109
35. vgl. Pariser Vorträge. S. 32.
36. 「構成」は *Konstitution*, *Konstituieren* の訳, フッサールは *Konstruktion* をは *metaph*, *Konst* の如くに用いている。(C.M. S. 177) そこでカントの「構成」と区別する為めに訳し別けたが, カントの「構成」とフッサールの「構成」とは哲学的に同じ意味である。
37. Oskar Becker; *Die phänomenologie E. Husserls*, *Kant-Studien* Bd. 35 S. 142.
38. Husserl; *Ideen*, S. 110. Anm.
39. op. cit. S. 109—110