

客観化されぬ主観

川 戸 好 武

標題の「客観化」は差当って「客観的に認識する」意味に限定しておく。本稿の目的は、標題の意味する事を主張したカントの表現に結びついて、カント及びフッセルに於ける自我と意識の概念を検討し、標題の主張をいかに解釈すべきかを論定するにある。

一 カントの自我概念

カントの自我概念にはおよそ三つの異なった用法がある。(1)経験的自我、(2)先驗論理的自我、(3)形而上学的自我。経験的自我は所謂内官の対象で、「自己直観を思惟構能に関して限定されたものとして意識する場合に私自身を認識する」。(B.406) 経験的自我は「規定され得る自我即ち私の内的直観の意識」。(B.407) 「同時に客観である主観」(B.429)である。要するに経験的自我とは内的現象の統一的全体であるが、認識条件や認識の確実性に関しては、外的現象と何ら異なる処はない。カントがその失驗的観念論をデガルトの「蓋然的観念論」から明別する根拠は、後者の如く内的世界を直接・不可疑、外界を間接的・可疑的として区別せず、両世界を同列に置くだけでなく、実体範疇を適用し得べき持続的なものは外的現象にのみ見出され得ると主張した(「観念論反駁」)点にある。

③の形而上学的自我とは、「自我及びあらゆる思惟の根底に基体として存する所の主観それ自体」を指し、それについて「少しも知識を有しなく」(A.350)のは、改めて云うまでもない。「形而上学講義」其他のカントの遺稿ではモナド的自我自体が彼によって維持されているようであるが、批判書に於ては積極的な役割を果しているとは考えられず、又特に本稿の主題には殆ど無関係である。

カントが「客観として認識され得ない」とするものこそ正に②の先験論理的自我にほかならない。彼がその意味の事を述べているのは、「純粹理性の論過」の章のおよそ五ヶ所に於てであるが、認識され得ぬ当の主体は、「私の意識の一般的制約を具えた私自身」(A.363)「自我」(B.404)、「範疇の主体」(B.422)「思惟的存在一般としての主体」(B.422)等の句で呼ばれている。それは又「規定され得る自己(思惟する主観)」から明別さるべき「規定する自己(思惟)」(A.402)である。では、かゝる主体をカントが何故客観として認識され得ぬとしたかと云えば、何よりも先ずそれが、「一般に客観を認識せんが為に前提しなくてはならぬようなものそれ自身」(A.402)だからである。

対象認識の一般的制約は、云うまでもなく範疇と直観形式であるが、カントは先験論理的自我をば、是等の制約の主体となすのである。彼の先験的自我を単に概念的及直観的制約の総体と割切るのは適當でない。諸制約の単なる総体にすぎぬようなものならば、その客観的認識の可能性如何は問題となる余地がない。それは「時間の表象が本来そこに基礎を有する主体」であるが故に「時間におけるかれ自身の現存在を時間によって限定することはできない」

(B.422)のであり、「範疇の主体」であればこそ、「範疇を思惟することによって範疇の客観としてそれ自身について概念を得ることができない」(同上)と云われるのである。ともあれそうした「純粹自己意識」(B.422)を客観として認識し得ないのは、それを認識する為にも常に新たな「規定する自己」が必要となつて一種の無限後退に陥るからである。だがカントは先験的自我を何故「範疇の主体」と規定したのであろうか。範疇を単に論理的概念と見なす限り

では、範疇に対して、特別に、普遍的主体を求める必要はない、カントが範疇をば固定的概念としてよりは、総合的統一の作用と見なしたればこそ、そうした純粹作用の主体が要求されたのである。このように範疇の根底に純粹作用をおくカントの見解は、一般に、概念形式の論理的先行条件として判断を立てる考えとなるもので、新カント派共通の考え方であるだけでなく、フッセルのノエスス／エマの思想にも通じるものである。問題は、カントが、思惟作用には必ず自我表象が含まれ、或は伴なうと、殆ど無条件に断定する点にある。

自我は「私の意識に於て一切の時に一切の表象に、しかも完全な同一性を以て伴なっている。」(A362-363)このようにあらゆる意識に伴なう「自我」は、単に経験的なものとは云い切れない面をもつが、経験的意識にも必ず自我表象が現われると断定されている事は他の箇所(例えば、A350)からも明らかで、カントはそれを先驗的思惟にもそのまま遷移したのである。注意すべきは、統覚即自我ではないと云う事である。カントが常に作用としての統覚と作用者として自我とを明確に区別していると云うのではないが、又作用を離れて作用者を考えることはできないとしても、両者の区別が前提されなければ、およそ主体とか自我という概念そのものが存立し得ないであろう。統覚は元来「知覚の知覚」、思惟の思惟としての総合的統一作用であり、そもそも反省され得る限りでのあらゆる思惟、あらゆる認識に予想さるべきもの故、それがすべての表象や意識に「伴なう」か否かは反省の可能性の問題であって自我表象の場合とは問題の性質を異にする。

さて『我れ思う』が私のあらゆる表象に伴うことができなくてはならぬ」(B132)という著名な一文によってカントが意味しようとするのは、多様な表象が私の表象たる為には思惟されなくてはならぬという事である。此の後で彼は『我れ思う』全体の表象を「純粹」・「根源的」・「先驗的」統覚と規定しているが、それはさきに筆者が強調した自我と統覚との区別に背馳するものでないのは云うまでもない。思惟は各人に於て必ず私の思惟、即ち一人称の思惟だとカントは考えるのであり、凡ての思惟及至意識に自我表象が伴なうというのも同じ事なのである。たゞ「我

れ思う」は必ずしも常に先驗的命題だと考えられておるわけではなく、それを「經驗的命題」とみる場合もある（B322）のであって、それは当然なのであるが、所がその場合でも自我表象は「思惟一般に属するから純粹知性的である」（同上）という。此の場合「知性的」は「非經驗的」を意味していた。現実的思惟が特定個人の思惟であるのは自明であるとしても、「私」は其の時其の時に別の「私」であり得るとの指摘とは逆に、經驗的統覚に於てさえ「私」の表象は「純粹知性的」で従って一般的、同一のとみなされている。これがカントの一貫した見解だとは云えないとしても、彼の自我觀念への固執は疑うべくもなく、その一部は「我れ思う」という言語表現の形式に誤導されたのではないかと推測される節がある。その証拠として、「思惟する自我が思惟に於て常に主語として、且つ単に述語として思惟に附属するようなものではないものとして妥当しなくてはならぬ」という事は必然的な、同一的でさえある命題である、」（B407）があげられよう。

とはいえ、先驗的自我は經驗的与件ではなく、認識を基礎付けようとする哲学的反省に於てのみ見出さるべきものであることは、カントも十分に承知していた。（一切の思惟に伴う唯一の制約たる自我）は「たゞ形式的制約、即ちそれに於て一切の対象を捨象するあらゆる思想の論理的統一にすぎない。」（A398）のみならず、自我は「思う」という述語から引離して孤立させれば「あらゆる表象の中で最も空虚な表象である、」（B322）事をも認めている。抑々認識にとって不可欠なのは思惟であって「我れ」ではない。科学にとって誰の認識であるかは本質上第二義的で、重要なのは認識が真なる事である。たまたま、発言する時には誰彼の区別なく「私」という同一表現を使うという言語上の偶然的事実は、「私」が認識の実質にとって無関係だと云う事柄に対応する。それだけでなく、一体自我表象が我々の思惟に常に伴なうであろうか。此の問いを初めて提起し且つ否定の答を出したのはいうまでもなく、ヒュームである。

二 ヒュームの「自己」観念批判

彼は、「論証の証拠をこえて自己の完全な同一性と單純性とを確信している若干の哲學者達」に対して彼自身の觀察を反証として提起する。「私としては私が私自身と呼ぶものに極めて親しくはいり込む時、私は常にある特殊な知覚、即ち熱や冷の、光や影の、愛や憎の、快や苦の知覚にぶつかる。私は私自身をどんな時にも知覚なしにはとらえない。そして知覚以外には何も觀察し得ない。」かくて人間の自己とは、「想像も及ばぬ速度で継起し、絶えざる流れと運動の中にある相異なる知覚の束」^{註2}にはほかならない。だが「自己」或いは自我の観念が存在し誰でも此の観念を包懷していることは否定できぬ事實である。では自我観念はいかにして生じたのであろうか。自己観念の起源の問題に対してヒュームはまず、「思惟又は想像に関する人格的同一性と我々の情念又は我々が我々自身に対してもつ関心に関するそれとを区別」^{註3}する。今日の心理学も人間各自の幼年期に自分と物や他人との区別を自覺して「自我意識」を有するに至ることを教える。自己観念の出生地は實生活の場である。しかしヒュームによれば、自我観念は、因果観念等と同様に、直接その観念の元としてそれに対応すべき印象は存しない。そこで、同一的自己の観念も想像力にその源泉をもつ。(類似、接近、因果等により)「同一性と關係とを混合する傾向は非常に大きい為、我々は諸部分の關係を越えて諸部分を結合する未知の神秘的な何かを想像し勝ちである。」(同二五五頁)斯くして、ヒュームに於ては自我観念は正当な權利根拠をもたぬ、いわば庶子的な観念である。

蓋し、一方では學問的反省以前に、いわめる自我意識を誰でも有しておると同時に、他方では、我々自身の内省に於て、思考、知覚、想像、意志、欲望、等々と並列的に自己といわれる何かを見出し得ないのである。後者の点に關してヒュームの指摘は確かに正しい。前者の点に關しては、ヒュームはロック以来の「人格的同一性」の概念に結びつ

き「同一性」に焦点を合わせて論じているので、彼の説明を心理学でいう自我意識の起源の説明とみなす事のできないのは云うまでもない。自我意識とは文字通りの自我観念を有することではなく、自分と自分以外の人や物との区別の意識に対するいわば「学名」なのである。我々は自我表象をもつ事なしに自我意識は潜在的にも顕在的にも有している。それ故カントに立帰って云うならば、彼があらゆる表象に自我表象が件なっていると言うのは、事実の記述としては誤まりである。現実的思惟作用の主体を自我と呼ぶのは哲学的反省の次元に於てである。カントに比べるとフッセルは、反省について遙かに明確な方法的自覚を有している。

三 フッセルの自我概念

先ず「反省とは、それに於て体験流がその凡ての多様な現われを以て明証的にとらえ得、且つ分析できるようになる所の作用に対する名称である。」^{註4} こうした反省に於て、凡てのユギタチオは「『我れ思う』という顕然たる形」をとり、(同二〇九頁)又反省によってのみ、「体験流について知り、且つ体験流が必然的に純粹自我へ関係付けられている事について何かを知る。」(同二五〇頁)「純粹自我」はフッセルに於ては、「現象学的剰余」(同二〇九頁)であり、「現象学的与件」(同二一〇頁)である。しかしフッセルの炯眼は自我表象に関するヒュームの洞察を見逃していない。「自我がその体験を体験することとは、自我が体験の中に含まれたものを……内在的経験その他の……様式でつかんでいるという事を意味しない。」(同二四五頁)更に、フッセルは、先験的還元を行う時、ユギタチオはコ

トギの形を失うであろうかとの自問に否定的に自答している。「還元の逐行の後に先驗的剰余として残る多様な体験流の中に、他の諸々の体験の中の一つの体験として、又……本来の体験部分としても、どこにも純粹自我につきあたらないだろうという事だけは前以て明らかである。……絶對的に同一的なものとして、純粹自我はいかなる意味でも体験そのものの実的成素若しくは契機として妥当し得ない。」(同109頁) カントが自我表象の空虚さについて語ったのと同様に、フッセルも、自我は、「その『關係様式』や『態度様式』を度外視すれば、全く本質成素を欠き、全くなんら解明可能な内容をもたず、それ自体で記述できぬ、純粹自我というだけでそれ以上何ものでもない」(同160頁)と述べている。その純粹自我は「各体験流毎に原理的に異った自我」と括弧に入れられている。(同109頁)是等一連の表現は自我觀念の否定に傾いているにも拘らず、フッセルは、「同一的」な、「原理的に必然的なもの」たる自我は体験の実的成素でないとのべた直後に、パラグラフを改め一転して肯定的な主張に移っている。「あらゆる現勢的なコギトに於て純粹自我は特別な意味で生き抜いている。」(同109頁) 純粹自我は体験流の実的成素でないとのべると同時に「いかなる還元も純粹自我には少しも害を加えることができない。」(同160頁)と云う。フッセルの自我の取扱いには「論理研究」の第二版以後変化のあった事は克く知られているが、『イデー』においては、純粹自我は「独特の、構組されていない超越、内在における超越」(同110頁)と規定された。フッセル現象学の純粹内在の立場としては、此の「名辞の矛盾」は理論上の不徹底を示すものであろう。

純粹自我は後年の『デカルト的省察』に於て、「先驗的主觀性」(省察、五八、六八、一八九頁)へ發展する。それは、世界をば妥当する意味として自己内に担う究極的な、存在の前提であり、普遍的な認識根拠だとされる。(同1八九頁) こうした構組的な役割を負わされた「先驗的自我」(同六五、一九〇頁)こそ本稿で云う「先驗論理的自我」にはかならない。フッセルは、一切を構組する「先驗的エゴ」が還元によって「開示される」(erschlossen) (同179頁)

というが、そうした「還元」は最早『イデー』に於ける「エポケー」や「排去」の如き純内在化の操作ではあり得ず、先験的エゴはむしろ哲学的反省によって我々人間の認識作用の中に「読みこまれ」たものである。^{註7}

それ故フツセルのいう先験的自我は、認識作用の「能作」(Leistung) 全体の総括名称にはかならない。然も自我は元来、思惟の諸作用の主体として推論されたものであって、意識の实的与件ではなかった。構組的機能を果たすのはむしろ、無名の思惟或は意識である。これまで展開の便宜上分析せずに来た「意識」の考察に移ろう。

四 カントに於ける意識概念

カントは各種の表象を次の如く段階付けた、(A370)。先ず類は表象一般、次に意識的。表象即ち知覚、知覚の下に主観的な感覚と客観的知覚たる認識、認識は直観と概念に分けられる。斯様に、知覚が意識的表象に等置されると共に、表象の直接的知覚が意識と等格におかれている。(A371)之によって見れば意識と、右の知覚とは殆ど同義であるが、後者の等格はたまたまラランドの意識の定義(精神がその状態や作用について有する直観^{註8})と一致する。所が、カントは一方に於て、意識に対して積極的な認識機能を仮託すると同時に、他方では単に表象の形式と見なす。「意識は一切の表象を思想にする唯一のものであり、従つて先験的主観としての意識の中に凡べての我々の知覚が見出されなくてはならぬ。」(A350)と同時に他面では、「意識それ自体は一つの特別な客観を区別だてる表象というよりは、そうでなくて、表象を認識と名付けようとする限りで、表象一般の形式である。」(A346)かように、意識が表象の形式とみなされる場合でも、意識は、表象が認識である為の一種の普遍的徴表と考えられている。では、カントはいかなる根拠に基いて、意識をば、表象を思想或は更に認識に高める唯一のものと規定し得たのであろうか。

文獻に即して十分に立証する余裕はないが、結論的に言えば、それはカントが範疇を「意識の制約」(例えば、A663)と見なす為であろう。我々は表象を意識する時必ず何れかの範疇に基いて事態を表象している。しかし、意識的表象が概念形式を予想する事は必ずしも意識が表象を思想や認識へ高める事を含意しない筈である。そうした機能を果すのは寧ろ概念であり思惟であろう。だがカントは意識即思惟及至認識と考えているわけではない。彼は一般に思惟を意識的、自覚的と考える傾向にある。それは彼がすべての思惟—悟性の働きを判断に還元できる(B34)とし、「判断は与えられた認識を統覧の客観の統一へ齎らす仕方」(B14)とする為である。然も猶思惟と意識とは当然の事ながら区別されて、「私の思惟の意識」が実に「自我」なのだとされる。(B413)此の場合自我はむしろ「規定する自我」と解されるが、「規定され得る自我」は「私の内的直観の意識」(B407)である。かくして自我概念が意識概念から新たな照明をうける。他方認識に関しては、「自己自身の意識は未だ到底自己自身の認識ではない。」(B158)これは決して偶発的な発言ではなく、又「自己」に限られる事柄でもないであろう。以上の考察によって、意識に積極的な機能が帰せられるのは意識それ自体に対してよりも「意識の制約」と見做されている範疇に對してである。「意識」に固執するならば、範疇をその可能的制約とする意識である。「意識一般」の構成機能も専ら範疇に基づくのである。

「意識一般」という表現が術語として用いられたのは『プロレゴメナ』に於てである。知覚判断と経験判断の區別を行う箇所で、判断の普遍性と必然性の為には、知覚を「私の状態の意識」に於て結合するだけでなく、「意識一般」に於て結合するのではなくてはならぬというのである(二〇節)かゝる意識一般は「範疇の根底に存する意識の統一」(B42)と同じものであり、意識の統一は又「思惟の統一」にほかならない。(同上)重要なのは、こうした「意識の統一」は「我々がそれを経験の可能性の為に用いる事によってのみ知るにすぎず、」(B420)「私の思想と

それらの連関の形式的制約にすぎない」(A363)という事である。要するに、意識一般は個々の科学者の直観や思考の流れの中に直接それと認知し得べき性質の意識与件ではなくて、経験の可能性の為に溯源的に推論された論理的制約ではあるが、そうしたものが、あそゆる科学的意識の中に働いていると考えるべき理由はあつた。意識という具体的名辞を用いた利点はそこにある。しかしそれが認識論的反省の所産である事と、意識に賦与された構成的機能は知覚・思考・想像以外のある特別な働きではなく、それら諸々のユギタチオに帰せらるべきであることを忘れてはならない。カントのいう「意識」は一応それら全体の総括名称と解すべきであらう。又限られた数のカントの範疇が、構成的機能にとって必要条件ではあるが十分条件ではない事は改めて注意するまでもないであらう。

五 フッセルに於ける「意識」と日常的用法

フッセルはカントと異なつて、意識を主題的に考究した。彼に於ては、「意識」に劣らず包括的な類概念である「体験」という主用語がある。体験一般の下には知覚・記憶・現前化・自由な想像等が下属する。「意識」の方が「体験」よりもより広義だとされる。「最広義に於ける意識という表現は凡ての体験を包括する。」(『イデー』五八頁)又「意識」の「一番最初に提示される深い意味」はデカルトのユギトによって最も簡単に表わされる、(同六一頁)という。「意識」の方が「体験」より広義であるからとて前者の下に後者以外に何か含まれるわけではなく両者は併行的に近似した規定をうける。「意識流」に対して「体験流」。「体験に「現勢的」と「非現勢的」の在り方が区別されると、意識にも「現勢様態にある意識」と「非現勢様態における意識」とが区別される。前者の様態から後者の様態への移行が「変様」(Modifikation)で、変様は凡ての体験の本質に属する。「何かの意識である」という「志向性」は現勢的又は変様されたるあらゆるユギトの本質であると同時に、「意識の一般的な本質特有性」(Wesenseigenschaft)

（同六四）である。のみならず、「意識体験」、より簡単に「意識」（同六二頁）という云い方は意識そのものを一種の体験と解する可能性をも示唆する。又次のように当然「意識」を使う事が予想される処で「体験」が用いられる。「最広義における体験一般の下に、体験流の中に見出されるありとあらゆるもの、」（同六五頁）というのは、感覚与件⁹の如く知覚体験の「実的具体的要素」で「志向性の担い手」ではあるがそれ自身は志向的でないものも体験一般の下に理解されるという。このように「意識」と「体験」とは区別し難い仕方⁹で用いられてはいるが、さりとて両者は決して同義語ではない。

こゝで「意識」の一般的用法を顧みておき度い。ホフマイスター^{註9}は意識の広狭二義を区別し、広義の意識は我々の内部で体験されたあらゆる種類の心的過程全体を意味し、狭義の意識は我々がそれに注意を向け自己知覚の対象とする時の過程を意味する。他方ラランドは自発的意識と反省された意識とを区別する、前者は知るものと知られるものとの区別以前の思惟(*pensee*)そのものを意味し、後者は主観と客観との対立によって構成された限りでの意識で、客観への対立によって主観に帰せられる。両者の規定は厳密には一致しないが、ラランドの「思惟」はデカルトの用法と同じで、ホフマイスターの広義の意識―感覚印象・記憶表象・感情・意志発動・思想等⁹直接に見出される内容全体のことである。だが両者の広義の意識の規定に関しては、反省は注意を必ず伴うが注意即反省ではない。言葉の一般的用法として「反省」は学問的などの修飾をもとり得るが注意にはつけられないのが普通である。注意は生活と行為に於ける初次的な作用であり、反省は高次であり得ると云う事ができよう。認識の構成的及至構造的な機能は哲学的反省に於てのみ見出し得る。そうした機能を意識（又は自我）に帰する場合、カントでは「意識一般」、フッセルでは「先験的」⁹苦しくは「純粹」というような修飾が附せられるが、こうした意識は正に上述の広義の意識にはかならない。先験的意識とは知覚・思考・想像等の認識的体験の構造的機能に対する総括的称呼である。フッセルは

『デカルト的省察』では構組的機能を「志向的能作」と名付け、「現象学的自己反省」あるいは「先驗的エゴの志向的自己解釈」によって志向的能作の全貌が明らかにされると述べている。(同書一七九頁)

フッセルに於て純粹意識は、純粹自我と同様現象学的剰余である。「純粹自我」が還元からいかなる害をもうけないとされたように、「意識はその絶対的な固有本質に於て現象学的排去をうけない、」(『イデー』五九頁)とされる。だが両概念には本源的な相違点がある。意識そのものはどこまでも初次的、直接的であり、且つ一切を内在化せしめる内在そのものであって、自我の「内在に於ける超越」の如き矛盾の規定を毫も必要としない。次のようなフッセルの美事な内在論のテーゼは意識のそうした全包括的な内在化の力を表現したものである。「意識は正に何かの意識である。『魂』、『精神』、『理性』の意味、云わば精髓を自らの中にひめ隠している事が意識の本質である。

意識は『心的複合』、『感覚の束』……に対する名称ではない。そうでなくて、それは徹頭徹尾『意識』であり、一切の理性と反理性、一切の権利と非権利、一切の実在と虚構、一切の価値と非価値、一切の行為と非行為との源泉である。」(同一一七頁)

ここでフッセルは「意識」を単に総括名称とするのを明らかに拒んでいる。「意識」の広狭二義の外に、哲學的反省は広義の意識の構組的機能の担い手たる先驗的意識を見いだした。しかしその実質は広義の意識にはかならない。ところが右の引用は意識のそれらの意味によって尽されないものを含意している。その「尽されないもの」を筆者は「意識」の「生理學的」意味に対応すると考えるのであるが、その前に、「意識」の日常用法を一瞥しておく。

ライルはデカルト以来の意識概念を次の二箇条に要約する、^{註10} ①心はその私的舞台に登場するものを絶えず意識している。②内省によって心の状態をつぶさに且つ誤りなく精査できる。

かくして自己意識即自己認識は外的事物の把握に比し、生成に於て先で質に於て優れていると見なされる。ライル

はこうした事実によつて裏付けられぬ誤まつた意識概念に次のような日常的用法を対照させる。(1) 悟る、気が付く、発見するの意、例えば、「私は彼がいつもよりよそよそしいのを意識した。」(2) 内気さや愛情として現われる当惑の描写、(3) 自分自身の性格や知性の特質に注意を払う段階に達していることを示すのに「自意識」という。(4) 生理的感覚の意味、例、「足から膝まで意識を失つた」。(5) 顔をしかめたり、つぶやいたりするのを「意識しない」という場合の「注意」の意。以上英語の表現と同じではないが日本語の表現でも略々それらに対応する用法が区別されよう。右の五用法の内(1)と(5)とは注意としての意識に属し、(4)は生理的意味の意識に入る(但し(4)の用法は普通の日本語にはみられない)。(2)と(3)はむしろ意識概念の転用で、「自意識過剰」は自分の事を気にし過ぎる意であるが、その多くの場合に当人は却つてその事を「意識」していない。

一体意識概念の要は^{かなめ}何に求められるべきだろうか。筆者の結論を云うと、それは、生理学的意味での一種の基盤及至基底としての意識―それ自身は必ずしも意識^こされてい^ない意識(フッセルの「非現勢態にかける意識」の性格をもつ)が任意に現勢的意識へ変様され得る点にあると考えるのである。脳生理学では、目ざめと眠りとが意識の水準を大きく二分し、意識の水準は客観的には脳波のパターンによつて知られる。睡眠中でも夢の明確度に応じて意識の水準が段階付けられる。意識の水準を保つたり変えたりする上で感覚刺激が重要な役割を演じるが、意識の水準が全く受動的に決定されるわけではなく、意識水準を左右する網様体の活動^{註11}は一部は大脳皮質からそこへ送られる神経の信号によつてコントロールされる。そこに意識の自主性が成立つ、生理学的意味のこうした意識が基底となつてあらゆる体験が行われる。非現勢的体験は云うまでもなく、現勢的体験と雖も気付かれる意味で意識されてはいないが、注意又は反省によつていつでも現勢的意識に廣らし得る。然もかく意識される事は同時に「知られる」ことである。ライルの非難にも拘らず、「気が付く」意味の意識は「知る」ことである。たゞそれはカントの意味での認識ではなく遂行された

体験の認知である。

かくして基底としての意識はあらゆる体験の母体であり、然るが故にこそ体験は現勢的意識に齎らされ得る。フッセルが意識と体験とを区別した所以も彼の内在のテーゼの根拠も此の点に求められよう。最後にW・ジェームスの「意識」批判を考察しておこう。

六 ジェームスの「意識」批判

ジェームスは「意識は存在するか」という論文^{註12}でおよそ次のように「意識」を批判した。彼によれば哲学史上特にカント以来経験の主観―客観という二元的構造が自明視されるに至っているが、そうした観方の下でも意識は最早積極的な役割を演じてはいない。彼の見るところでは、カント派にとってさえ、意識という語は経験の二元的構造を象徴する所の、経験の内容の論理的相関にすぎなくなっている。意識ははたゞ経験の内容が知られるという事実を代表するだけである。既にE・G・ムーアが意識の透明性(disphaneity)を指摘した。「我々が青の感覚を内省しようとする時我々の見得る凡ては青いものだ、もう一つの要素(意識)は恰も透明であるかのようだ。」^{註13}かようには透明性の状態云い換えれば「亡霊状態」にまで蒸発した意識は今や全く消え去ろうとしている。それは「非有」の名称であり、「単なるこだま」である。ジェームスは本論文の末尾で次のように極論する、カントがすべての私の表象に伴ない得なくてはならぬといった「我れ思う」は、それらに實際に伴なう所の「我れ息す^{いさ}」、である。"spirit"の語源である息、即ち声門と鼻孔との間で、外方へ運動する息こそ哲学者達が意識をそれから作り上げたエッセンスだと私は確信していると。(同三七頁)

しかし彼は文字通りに意識即呼吸だと主張しているわけではない。彼はたゞ意識を特別な物として、物質対象の素材と対照さるべき思惟の素材として考えるのに反対し、意識は知る (knowing) という機能である事を強調するのである。彼の主張の根底にあるのはいうまでもなく「根本的経験論」である。それによれば経験は「内的二重性」をもたず、世界は純粹経験をその唯一の初次的素材とみなす。未分の経験が一つの「関連文脈」では思想・知る者として他の文脈では物・知られた内容として現われる。主観性と客観性とは新たな「回想的経験」によって初めて知られる所の、経験の「基本的属性」なのである。以上が彼の論文の内容の大意であるが、これによって、前節までの筆者の見解は二三の点で裏付けられはするが、修正を迫られる所はないと思う。彼の「意識」批判は結局、意識は特別な「存在の質」ではなくて知るという機能だというにある。彼は、しかし、それによって意識即認識というライルが非難した積極的な認識機能を意識に帰属せしめたのではなく、意識は経験の内容が知られるという事実を示すにすぎないとするのである。筆者もそうした認知としての意識の意味を既にのべた。しかしそれは「意識」の意味の全部を尽すものではない。又筆者のいう基底としての意識は生ける有機体の状態を意味するから、必ずしもジェームスの非難する物としての意識と同じではないであらう。

七 カッシーラの機能概念並びに結語

意識及び自我について、カント、フッセル其の他に即しながらこれまでのべた事を整理すれば次のようになる。通常「意識」には広狹二義が区別される。広義の意識は認識的及び非認識的なあらゆる体験の総称で、狭義の意識は注意作用である。しかし意識には諸作用の総括というに尽きない第三の意味がある、それを筆者は「基底としての意識」と呼んだ。これを母体としてのみ、あらゆる体験が注意又は反省によって現勢的意識に齎らされ得る。これに對

し「自我」は意識流及至体験流の实的成素ではない。

フッセルはあらゆる作用が「自我から生じ」、自我の中に「現勢的に生きている」(イデー、一五九—一六〇頁)というがそうした事は作用から反省的にいわば逆算されるだけで、自我は事表上は精々諸ゴギタチオネスの「関係点」(同二六五頁)にすぎない。自我は体験流毎に異っており、同一的自我は理論的に実証することができない。この意味で、ヒュームの観念論から原子論を解毒して考えれば、自我とは正に「知覚の束」といって良い。此の際自己意識と自我意識とを区別すべきである。

カントの自我の規定——「内的直観の意識」(B407)、「私の思惟の意識」(B413)は意識概念と自我概念との両方にとって重要であるが、これらは、直観や思惟の意識の中に实的に自我観念が含まれているという事ではない。直観や思惟の統覚的意識は自己意識ではあるが自我意識ではないのである。「自我」は第三者の立場で体験の全体につけた呼び名、自己意識に対して他人が名付けた名前である。

さて、カントの「客観として認識し得ない」主体、範疇の主体とは先驗論理的自我を意味したが、今や「自我」が派生的反省的概念であることが明らかとなり、先驗論理的機能の遂行者はむしろ広義の意識であるから、カントの意味しようとしたものは「先驗的意識」と呼ぶ方がより適当である。所がカントの意識一般にもフッセルの純粹意識にも、筆者が「広義の意識」と規定した以上のもの、即ち筆者のいう「基底としての意識」が含まれている。フッセルの意識の一切を内在化する力、カントの、思惟する自我が「一切の現存在の相関者」(A402)と見なされる根拠は基底としての意識にある。それは意識のあらゆる様態の紐帯の役割をはたす。これによってこそ只管に対象に向う意識が自己意識へ回転され得る。ジェームスが、経験の内容の論理的相関たる意識を軽視するのは不当といふべきであろう。我々が認識し行爲するだけでなくその事を意識する——知るといふ事は認識の進歩にとっても不可欠の条件である。

所で三義に於ける意識が経験的「領域」としては何れも経験科学の対象たり得べきであることはいうまでもない。

先験的意識とは意識の構組的及び対象化・内在化的意義に対する名称であるから、経験的意識と同次元で対称視する事はできず、抑々そうした先験論理的機能が経験の対象と同じ意味で客観として認識し得るか否かという問題提起そのものが、適当でないのである。先験的意識が客観され得ぬという事は、意識の先験論理的機能があらゆる認識にその制約として予想されるという意味である。カッシーラーはその事を「対象に対する機能の優位」と表現し、これこそ批判的、先験的観念論の根本テーゼとした。紙数の制限上こゝでカッシーラーの機能概念について詳述する余裕はないが、哲学用語として「意識」はかなり多義的であるから「自我」や「意識」の代りに端的に「機能」を術語として用いる方が少なくとも誤解の畏れない。ともあれ客観化されぬ主観とは対象と機能との優位関係は原理的に逆転できぬという認識論上の根源的事態を表現する。カントの「先験的自由」は元来宇宙論的理念であるが、それを右の対象に対する機能の根源的優位の意味に解することが筆者には最も適当だと思われる。かく解すれば先験的自由は実践的自由の根拠たり得るだけでなく、自然と文明における人間の尊厳を根拠付け、その意味でヒューマニズム（人間尊重）の理論的基礎付けとなり得るであらう。

附記

本稿は東北哲学会第十一回大会（一九六一年十月）で発表したものに手を加え且つ枚数を圧縮したものである。

註1 三宅剛一「学の形成と自然的世界」第八章。

註2 David Hume, *Treise on Human Nature*, Oxford edition, BK I Pt IV, sect. VI P.252.

註3 Hume, *op. cit.* P.253,

註4 *Ideen etc.* S.147,

- 註5 Logische Untersuchungen Bd II-1, S. 357 Anmerkung.
 註6 Cartesianische Meditationen, Husseriana Bd. I.
 註7 拙稿「意識論哲学の帰趨」(弘大人文社会七号) 五節
 註8 Vocabulaire de la philosophie, édité par Lalande, 1956.
 註9 Hoffmeister : Wörterbuch der Philosophie, 2 Aufl. 1955
 註10 Ryle : The Concept of Mind, 1958 Chap. VI.
 註11 「現代人間学」第三卷「人間のこころ」所載「意識の生理学」
 註12 W. James: Essays in radical empiricism etc. 1958.
 註13 G. E. Moore, The Refutation of Idealism, in 'Philosophical Studies' P. 25.
 註14 シェームスの論文七頁に引用

E. Cassirer, Philosophie der Symbolischen Formen, 3 vols, 1956
 筆者はかつて日哲大会(一九五九年六月)で、「カッシーラーの象徴形式の哲学の構想」と題して研究発表した。