

フッサールに於ける他我の超越に就いて

小川 弘

一概に先驗的觀念論といわれるものの中にも、異つた行き方があるのであつて、必ずしもカントのそればかりではないことを認めるのに、人々は決してやぶさかではない。然し實際の思想の理解に於て果して此の様な配慮が行われているかどうか、それは誠に疑わしい。殊に現象學的觀念論に就いては、人はそれがカントの觀念論と異なる點を大小様々に指摘しながらも、然しその根本的な志向と性格に關しては、案外同一視する誤りに陥つていないだろうか。私は此の様な反省に立つて、此の二つの觀念論の基本的性格の差異を明かにすべく、特に他我存在の超越性に就いて考えてみることにした。それが本稿の課題である。

フッサールに於ける他我の超越に就いて

人の傳えるところによれば、フッサールは一九二三年から二四年にかけての冬學期の講義に於て、「デカルトはその『省察』のはじめに一見まことにつまらぬ議論をしているが、私の方法はその中に隠されているところの、そしてデカルト自身氣付かなかつたところの深い内實を開明し、完成させること以外の何ものでもない」と語つたそうである。(Theodor Celms: Der phänomenologische Idealismus Husserls, 1928, Sonderabzug S. 300)と云うので、「一見まことにつまらぬ議論」とは、デカルトが第一哲學の原理たるべき絶対的認識を求めて第一に感覺の不確實性の反省に始まり、終に「Cogito, ergo sum.」の自覺に到達した一連の推論を指すものであることは、フッサールの「Ideen I」(Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenologischen Philo-

sophie I, 1913) 第二編 (Abschnitt) 第一及び第二章 (Kapitel) の敘述によつても明かであろう。それならば「デカルト自身氣付かなかつたところの深い内實」とは何であらうか。私はそれを明證性の觀點に立つ存在認識の批判であると考へ度い。そのいうところを更に明かにすれば凡そ次の如きものである。

即ちデカルトは例えは感覺が屢々誤るが故に、此の種の認識が第一哲學の原理となることを拒斥した。然しこのことは感覺的認識が本來恣意的・主觀的なものであるといつてゐるのではない。そうではなく、此の認識は時に正しく、時に誤るのである。それだからこそ信頼がおけないのであつて、若し常に誤るものであるとするならば却つてそれは別の意味で絶對的であらう。即ちデカルトの懷疑に従つて感覺が若し眞に疑わるべきものたる爲には、此の認識が時に正しく、又時に誤るものであり乍ら、而も此の眞偽の區別が私達に不可能であるといふことでなければならぬ。尤もデカルト自身は此處迄議論をつきつめはしなかつた。此の様に現實的認識の眞偽の區別が絶對的なものではなくて、私達のこれ迄の經驗多

様の齟齬的な把握によつて一應相對的にきめられてゐるに過ぎないことは、フッサールの一層きびしい批判的反省に俟たねばならなかつたにしても、その様な洞察は既にデカルトの懷疑の前提的基礎となつていなければならぬのである。

それだから此の觀點からすれば個々の物とか、或はその全體としての世界は批判的にいつて絶對的に存在するもの、即ち實在だときめてかゝる譯にはいかないのである。批判的反省をつきつめて明かにした様に、私達が事實として持つところの物的存在とか、世界とかいうものが夢や虚像でないという保證は全くないからである。勿論夢や虚像だということではない。或は實在かもしれないが、その何れであるかを判定する能力は私達には全く缺けてゐる。即ち感覺的認識(或は現實的認識)を本質的に絶對的明證的なものだとすることは一つの獨斷に過ぎない。換言すれば私達が事實として見る物的存在或は世界に對しては、それが絶對的な實在だとか、或は單なる虚像だとかいう所謂存在措定 (Existenzsetzung, Ideen I, Jahrbuch I, S. 55) はしてはならぬのであらう。

その様な存在措定を排去して得られた姿こそ實は存在の眞の姿なのである。

然し此處で重要なことは、存在措定を排去した上で存在を考へるといふ時、私達の眼は實は既に直接「存在」に對してではなく「存在の表象」に向かつてゐることである。此處で問題となる存在は既に反省内持化された存在である。即ち獨斷的な存在措定を排去することによつて、必然的に私達は内在的な意識の場に移ることとなるのである。それかといつてその逆は眞ではない。即ち單に反省し、意識内在化すること丈で、存在措定を同時に排去することにはならないのである。それは兎も角、此處には明證性の觀點からする獨特の認識批判によつて、存在措定の排去と内在的意識の場への還歸といふ二つのことが一つとなるのであつて、フッサールが純粹意識といふのは、此の様な先驗的なものであり、單なる内在的意識ではないことに注意しなければならない。

然し存在措定の排去と内在的意識の場への還歸ということが必然的に一つに重なり合つたといふことは、實は單なる偶然ではない。といふのは私達が例えば現實的存在

フッサールに於ける他我の超越に就いて

在に存在措定を許さなかつたのは、その認識が時に正しいけれども又時に誤り、而も絶對的眞偽の區別が本質的に不可能であるとする理由に立つていた。然し現實的認識が時に正しいけれども又時に誤ることは確かだとしても、然しそれだからといって、現實的存在に就いての絶對的眞偽の區別が私達に不可能であると考へること自体は、單なる「事實」といふものではない。それは實は自己の直接的體験の自證性以外に絶對確實なものを認めないという特殊な「立場」に立つてこそいふ得るものである。即ち現實的存在の明證性を懷疑批判する出發點に於て、コギトー或は純粹意識の絶對性は實は前提とされていたのである。正しくいえば、デカルトに於ける「*Cogito, ergo sum.*」の確信は懷疑の歸結としてはじめて持出されたものではなく、既に懷疑の當初から、たとえ潜在的にしろ自覺されているものなのである。尤もデカルトは此處迄つきつめた純粹な形で考へた譯ではなく、その様なことはフッサールの思索に俟たねばならなかつたとしても、デカルトの推論が成立する爲にはフッサールの認識批判に落着くものでなければならぬのである。

以上述べた明證性の觀點に立つ存在(認識)批判をカント哲學のそれと比較してみよう。カントの批判的反省が歴史的に因果律の客觀的妥當性に對するヒュームの懷疑に動機付けられていることは周知の通りであるが、カントがヒュームの懷疑を通して學んだことは、因果律の客觀的妥當性を救う爲には、存在をその「存在性」に就いて phenomenal 化しなければならぬということであつた。というのは私達は抑と因果性なる存在形式を離れて現實的存在なるものを考えることが出来ないが、因果律が客觀的妥當性を持つとすれば、それは經驗的に歸納されたものではなくア priori の認識たるべきものであり、結局現實的存在の存在性は意識以前の超越としてではなく、先驗的には意識によつて構成生産されたものと考へざるを得ないからである。此處では單に存在の主觀的表象ではなく、それを超越してあると考へられる實在そのものも亦意識にその根源を持つというのであるから、存在に對する意識の先驗的機能は積極的にそして最大限に迄押進められ、phenomenal 化は存在そのものを貫くのである。

然し現象學の phenomenal 化は存在性に就いて行われるのではない。抑、此の學は私達が今持つ現實なるものが果して真正正銘の現實なのか、それとも夢なのであるかを疑い、その何れかを定めることは私達にとつて本質的に不可能であると考へるのであるから、此の學にとつて存在の存在性は最初から問題にならない。ましてカントの様にその存在性の制約を明かにするという所謂演繹が課題となる筈がなからう。現象學にとつてはカントが素直に承認する現實の實在性そのものが問題なのである。いわばカントに於ては先驗的にいつて現實的存在は現象(Erscheinung)であり、物自體(カント自身に於て問題的概念であるが)が不可知なものとして考へられていたが、現象學にとつてはカントにとつて可知的であつた存在の實在性そのものが先ず不可知なものになつてしまつていたのである。

現象學では私達が實在だと思つて此の現實の世界が、實際は眞の實在かそれとも單なる虚像であるか本質的にきめかねるものであり、それ故にそれは實在というよりも實在の表象、即ち現相(Phänomen)に過ぎない

という。現象學が實在を *phenomenal* 化するのは存在の私達の意識に對する與えられ方が、不明晰にして判明ならざる霞がかつたものだという意味からであつて、存在性には全く觸れるものではないから、現實的存在は單なる現相にすぎないといつても、存在の内容規定をカントの様に觀念化してしまう譯ではない。その現相は或はその儘實在であるかもしれないからである。然しそれかといつて現相は實在の模寫だといつてゐるのではない。何故なら私達にとつて實在なるものを知る由もないのであるから、模寫であるとかないとかいうことは意味のないことであろう。現象學は確かに模寫論を排するが然しそれはカント的意味では決してない。カントに於ては模寫論の拒否は同時に認識の構成性の積極的主張であるが、然し現象學は模寫論も認識の構成性も共にとるところではないのである。

繰返しいう様に、現象學は現實的存在を存在性に就いて *phenomenal* 化するのではないから、存在の存在性の起源を決定し、それを演繹することには關心を持つていない。存在の客觀的具體的内容に就いては、唯それ丈

フッサールに於ける他我の超越に就いて

のものとして消極的に取つておく丈のことである。^{*} それにも拘らず此の學が先驗的觀念論として自己の立場を主張するものならば、それが積極的に扱う課題とは一體何であろうか。簡単にいえばそれは種々なる存在の明證的質度を明かにするということである。即ち自己の意識に對して疎外的關係に立つ諸々の存在は、現象學にとつて實は單なる「現相」以上のものではないとして *phenomenal* 化され意識内在化されるが、然し此の現相化、意識内在化によつて存在の超越的關係が全く抹消されてしまふ譯ではない。勿論存在を意識以前に超越的に措定する獨斷は許されないが、然し存在の超越性は意識の超越性という形で、方向を逆轉して見直されることとなる。現象學は超越的存在を、私自身の直證的な純粹意識と異り、不明晰にして判明ならざる霞がかつたものとしてエポケーしたが、之は存在を絶對的に措定しその存在と私の意識の間に何か實在的なベールがかかつてゐるという様なことを考へてゐるのではない。此の様な獨斷的視方は批判的反省によつて排された筈である。そうではなくて私達が實在すると思ひなしてゐるものは實は全く

phenomenalなものに過ぎないのであるから、存在が意識以前に超越すると考えるべきのではなく、實は意識によつて超越されたものに過ぎないと見る。即ち領域的に異なる種々なる存在が、私達の意識にとつて様々な超越の仕方をとつているのは、實は意識そのものの超越の様々な仕方に由来するに過ぎないと考えるのである。*

* 現象學が觀念論の立場に立つにも拘らず、認識の直観性を主張することが (Deen I. S. 36, S. 43) 矛盾しない大きな理由の一つは此處にある。

** 之迄存在という語の下に問題とした現實的存在は、實は存在の一領域にすぎない。又自分自身の直證的な先驗的純粹意識も現象學では存在であるが、之は、一つの存在というには餘りにも根源的で特殊であるから、特に注意しない限り、私が存在という時は、此の純粹意識は除外されていぬ。

現象學に於て存在が phenomenal 化されたのは存在意識の明證的光度の不十全なることによるものであつたら、此の phenomenal 化の先驗的基礎である純粹意識はカントの先驗的意識の様に超個人的抽象的なものではない。カントに於ては存在の客觀的妥當性をそこから演

繹しようというのであるから、その意識はつまるところ超個人的なものにならざるを得ないのである。然し現象學では問題は明證ということであつて、實際に存在が意識に與えられるその與えられ方であるから、その先驗的意識は飽く迄具體的、個人的であり而も内在的なものである。超越的存在が明證的に不十全なものとして謙虚にそれを正視する時、私達は既に純粹内在の意識の世界に還歸しているのであり、超越的存在は意識以前の超越的絕對者としてではなく、その純粹意識の單なる表象(志向的存在)としての真相を露呈する。少くとも私達に解つているそして解り得る限りの存在相は此の現相性であつて、それを現實的に何か意識以前の超越と考えるのは獨斷であり、單なる思いなしに過ぎないのである。それだから此の先驗的立場にとつては存在の超越性はむしろ意識の超越性として考えられなければならないし、又様々な存在領域の性格的差異は、その意識のされ方、即ち意識構造の違いに於て考察される。存在が意識以前に與えられ、意識がそれを模寫するのではない。批判的にいえば、少くとも私達が存在というものは、意識に對

する此の様な與えられ方に於ける存在であつて、此の與えられ方を離れて存在の絶對性を考へるのは正にナンセンスだとするのである。此の立場は、私達にとつて信ずることの出来るのは純粹内在の意識の世界丈だと考へ、存在をば此の世界の中に於て、單なる意識の構造としてのみ把えようとするのである。それだから此の様な批判的意味に於ては、矢張り存在は意識によつて構成される (konstituiert) というべきものであるが、然し之はカントの様に存在の「存在性」を構成するのではなく存在の「明證性」を構成するというべきものであることを理解しなければならぬ。

然し現象學の課題は單に此の一般的な批判的反省に盡きるのではなく、實は具體的に此の存在の明證的質度を純粹意識の先驗的事實に照して明かにしようとする。(Vgl. O. Becker: Die Philosophie E. Husserls, Kant-Studien Bd. 35 S. 145) 先驗的純粹意識が具體的なものであるが故に、私達は自己自身の意識内在を一つの對象として觀察することが出来る。尤も此の觀察は單なる觀察ではなく、私達が純粹な内在に突き入つて行く超越

フッサールに於ける他我の超越に就いて

的自覺と共に行われるものでなければならぬ。意識内在を出来る丈深く見ることが、それ丈存在の先驗的基礎を深く露呈することとなるのである。即ち純粹内在に潛下する超越的自覺に裏付けられつゝ行ふところの意識事實の分析が、同時に先驗的な存在構成の理論となるのである。超越的存在を現相化することによつてその種差を一律化するのではなく、異つた領域的存在をその特殊性に應ずる意識の先驗的構層性として明かにすることこそ、現象學的觀念論の積極的課題であることを此處に指摘し、以下それを他我存在に就いて簡単に例示し度いと思ふ。

二

以上によつて現象學的觀念論は現實的世界を絶對化する獨斷的世界觀に價値顛倒を加へ (Vgl. Ideen I S. 93) 自己の直接的體驗の自證性こそ絶對的なものと考へる立場であることがわかつた。其の他の存在は此の絶對的明證の光の下に、又その光の當る限りに於てのみ把えられるに過ぎない。此の光の散ずる彼方の影の部分は光

の世界から排去されるのである。純粹意識の生々しさの前には、此の意識から疎外化されたあらゆる存在は *hominal* 化してしまう。此處で實在というものは純粹な内在として把えられた自己の直接的體驗の自證性に外ならないのであつて、もはや素朴な實在の概念は通用しない。此の世界で存在が存在として意味を持つのは、純粹意識の生々とした明證的體感に或は關聯し、或は絡り合う密度につきるのである。私はそれを示す一つの例としてフッサールのいう他我の意味構成を見てみようと思ふ。

フッサールは世界が單に私丈の世界ではなく同時に客觀的世界であるところから、「客觀性」の意味表象の前提的基礎として他我の意味構成を論ずる。即ち客觀的な存在とは私にとつて丈ではなく、私以外の他のすべての人にとつても同様に妥當するといふものでなければならぬ。それ故に客觀性の意識が形成される前には、當然他我といふものに就いての意識の形成ということが問題とならなければならぬ譯であらう。他我の存在を自己の直接的體驗の基礎の上に明かにし、それによつて自我と

他我の共通の意識の場を形成することによつて、存在は客觀的なものとして理解される體驗的基礎をはじめて得ることが出来るのである。

然しこういふことには種々疑問がつきまとうことであらう。先ず第一に、一體客觀性といふものが「すべての人」といふ認識主體の單なる總和といふこと丈で基礎付けることが出来るだろうか。抑も「すべての人」といふ範圍は極めて曖昧であつて、その意味の限定は實は「客觀性」の持つ絶對性から逆に規定されるということになりはしないだろうかといふことであり、又第二に、客觀的存在の意味を限定すべくその前に他我の存在を基礎付けるといふことは、他我存在の客觀性を基礎付けるといふことであり論理的に無限の逆行をひき起すことになりはしないだろうかといふことである。

然し以上の様な疑問は現象學の明證性の觀點に對する誤解に基くものである。既に明かにした様に、現象學は現實的存在の客觀的實在性を意識の側から基礎付ける所謂演繹の問題を扱ふのではない。實際現象學のいう純粹意識は如何に先驗的であらうとも具體的個人的意識であ

るから、此の様な意識を原點とし或は總和することによつて世界の客觀的妥當性の演繹が可能となる譯がないし、又フッサール自身その様な不可能な道を歩む筈がないのである。既にのべた様に現象學は此の現實的世界の客觀的存在性に就いては假定的 (presumptive) な態度しかとらず、それだから存在性の根據に就いて問題とすることを一切差控える。然しだからといつて此の客觀的な現實的世界は全く問題とならないのではない。此の客觀的世界が事實實在するものにして、或は一場の夢に過ぎないにして、兎に角客觀的世界として思念されている限りその表象は疑いもなく存在するのであるから、客觀的世界なるもの、表象が可能となる爲にはどれ丈の體驗的基層を持たなければならぬかということに明かにすることが中心の課題なのである。獨斷的に客觀的世界は意識を超越する絶對性に於て考えられているが、今やそれは現相化される。然し世界的超越の意識に對する疎外の關係は、たとえ世界的超越が意識内在化され、現相化された場合でも失われてしまうのではなく、先驗的な超越化の關係に轉化する。そして明證性の觀點の特性たる

フッサールに於ける他我の超越に就いて

内向性は、此の先驗的超越を自己の體驗として最も直接的な基層に向つて收斂する意識構層性として把えるのであり、現象學は客觀的世界の意識の此の明證的構層關係を一つの「事實」として忠實に分析するに過ぎないのである。

ところでフッサールは客觀的世界の意識の構層性を凡そ次の如く説明する。即ち既にのべた様に、客觀的世界は私にとつて丈ではなく他のすべての人にとつて同一の世界としてあるものであるから、客觀的世界の意識の基層には先ず他我存在を成立たしめる體驗の層がなければならぬ。然し更に他我は私自身にとつては飽く迄「他我」であり、それ故疎外されたものであるから、此の他我存在を成立たしめる意識は直接私自身のみに限られる純粹に主觀的・主體的體驗基層の上に成立つものでなければならぬ。此の基層は他我の存在を全く考えないところの私丈の世界であつて、フッサールは之を第一次的世界 (primordiale Welt) と名付ける。時に此の第一次の世界に就いては先ず次の諸點が注意される必要がある。

(1) 此の第一次世界は純粹意識の世界ではない。純粹意識は最も直接的、最も内在的意識の世界であるが、之に比すれば第一次世界自身既に疎外化された領域である。純粹意識が世界的な自己把握 (verweltlichende Selbstaperzeption, Cartesianische Meditationen, Husserliana Bd. I S. 130) を受けたものが此の第一次世界の體驗だということになる。

(2) 此の第一次世界の體驗は未だ客観化されないところの、他我意識の入る以前の意識世界として抽象したものであるから、此の世界には未だ他我の存在はない。ということとは例えばベストなどによつて自分丈を残し他我が總べて絶滅された状態等をつつていっているのではなくて、他我意識の先驗的 Genesis を明かにすべく企てられた一つの抽象的エポケーによるものである。

(Cart. Med. S. 126)

(3) 此處では未だ客観化されない主體的體驗に限られているのであるから、此處で把握されている存在の相は全く私丈に屬する主觀的價值しか持たないことはいうまでもない。然し重要な點は、此の領域に於て私の

身體は特別の意味を持つ物體であることである。尤も私の身體と雖も一つの物體であるし、又他の諸々の物體にしても此處では單に私丈にとつて主觀的、主體的に把握された内容丈が問題になつていっているものであるが、然しそれにしても諸物體中私の身體がすぐれて主體的である特殊性は失われた譯ではない。それ故私在此處で身體として問題にしているのは物體視せられたものではなく、飽く迄その主體性に於て考えられているものであるから、身體というよりはむしろ身體性 (Leiblichkeit) とした方が實はよいのである。

(4) 私は身體の外に更に心を持つ。尤も此處に身體と區別して殊更に心という時、嚴密には心の高次の活動を指すものといふべきであろう。何故なら身體がむしろ身體性として、特にその主體性に於て把えられているという事は、身體が單なる物體ではなく既に低次とはいへ心的活動を不可分に含んだものであることを意味している。然しそれは兎も角、心は物體といわれるものではなく、それ故に私の心は私以外に直接その働きに接する者が無い。他の者は只私の身體を通

じて間接的にそれを知る外はないのである。然し此處で注意すべきは、心は此の様に身體と異つて本來が主觀的なものであるが、然しそれにしても客觀化され得ない譯のものではない。だが第一次の世界に於てはその純主觀的、主體的働きと内容丈が問題となるのである。即ち第一次の世界は、主體的な身體と心とが絡り合ひ統一される物的心的我 (psychophysisches Ich) を中心とし、之を圍繞し、而も此の我と一體となつた自然の主觀的把握内容に盡される。

ところで此の第一次領域に於て他我の存在が如何にして把握、認識されるかを觀察しよう。此の場合先ず一人の他我に就いて考えるが、多數の他我に就いては之を繰返すこと、或は類例的に推し及ぼすことによつて得られるであろう。既に述べた様に此の第一次領域に於て體得的に (original) 身體性としてあるのは私のもの丈であつて、他我の身體は先ず高々私の身體に似た一つの物體以上のものではない。此の物體は第一次領域に現出する諸物體中特に私の身體に類似するものとして際立ち、私

フッサールに於ける他我の超越に就いて

の注意を把えることとなる。此の場合その類似性を把握する作用は何か Analogie によつて推論したり、或は思惟の作用によつたりするのではなく、例えば子供が一人欠なるものが何であるかを知つたあかつきには、たまたま缺を見た時直截端的に缺であることを認めるに似た統覺が働くのである。此の様に或る物體は私の身體との類似性によつて諸物體の中から際立たされ、それが私の身體と一つの『對』 (Part) としての關係を持つ。そうすることに於て即座に此の物體には身體性の意味が移される。既に繰返す様に、第一次領域は客觀化以前の體驗層であるから客觀的に、そして歸納的に身體なるものが問題になるのではない。否、身體とは體得的な主體性に於てこそ根源的な意味があるのであるから、單に客觀的、或は歸納的にはその意味を知ることが出来まい。それ故に身體の意味はどうしても私の身體性を基礎とし、そこから移されるより他はないのである。而も大切なことは移された此の身體の意味は飽く迄主體的なものであることである。私の身體と似た物體は客觀的にかくかくであるから身體であると推論されるのではなく、外的類似性は

單なる機縁となつて直截端的に私の身體の體感的、主體的感覺が移されるというべきなのである。

然し思えば第一次領域では約束の通り對象は唯主觀的、主體的に把握された相に於てであるのであつて、未だ客觀化される迄に行つていないのであるから、此の領域で自己の身體と特に類似し、それ故に物體ではなく身體として考えられたものは「他」の身體としてではなく、むしろ「私」の第二の身體ととられるおそれはないだらうか。然し此の疑問に對しては二つのことを注意すれば足りよう。先ず第一に第一次世界に於て、存在が主觀的にのみとらえられているとしても、然し此のことは私の身體という主體的存在とその他の非主體的存在の本質的相違を決して抹消するものではないこと、それ故他の身體たるべきものは先ず物體として私の身體とは區別されているであり、第二は私達が身體として問題としているものはその外形ではなく、正に身體性としての主體的意味に於てである。それだからその様な身體の意味は單に外形の觀察と歸納によつて決して得られるものではなく、飽く迄も私の身體性を基礎とした意味移轉による他

はない。即ち或る物自體が身體として理解されるのは、私の身體の主體的體感が共感されることによる。然しそれは飽く迄意味の移轉であつて間接的に現前化 (andher-sentiert) されたものであるから、その非現實性に於て私自身の現實的體感の生々しさに比較して本質的にずれている。他の身體に對し如何に共感の密度を高めようともしのずれば如何ともなし難いのであつて、此處に他の身體が私の第二の身體ととり違えられない所以があるのである。

此の様に私達は自己の身體性を原點として他の身體性を現前化し、或る物體の運動が或は歩行する足であり、或は觸れんとする手の働きであり、或は物を見つめる眼であることを理解するのである。そして更にその身體の活動の背後に心的活動の存在すること、並びにそれが如何なる心の働きであるかを私自身の在り方に照し、感情移入 (Einfühlung) によつて把握することとなる。此の把握はそれ故に二重の意味で間接的であらう。先ず心的活動は身體の表現を通して理解され、又心的活動なる意味は根源的に私自身から移入されたものだからである。

ところで此の様に特に身體の表現を通して間接的に把握される心的活動とは、高次のそれを指している。既に指摘した様に一般に心的活動というものならば、身體そのものの意味の中に不可分に含まれているべき筈のものだからである。身體の行動が單なる物體の運動ではなく、正に身體の行動であり、又私達がそれとして理解するのは心的意味の共感によつてるのであつて、心的活動の理解をはなれては實は身體なる意味の理解すら不可能であろう。然し又同時に心の活動にも種々の段階がある譯であつて、すべての心的活動が上述の意味に於て身體と不可分のものとはいへない。その様な心的活動の意味の理解は、身體を基礎とする間接的な把握によらざるを得ないのであつて、私が此處で取上げているのは此の高次の心的活動を指している。

以上フッサールが他我意識の成立を論ずる根本的趣旨は既に明かである。端的にいえば、それは他我存在の認識に關する模寫論を排しようとすることである。然し既にのべた様に此の模寫論の拒否は、他我の存在的妥當性の演繹と構成を論ずることではなく、むしろ他我なる

フッサールに於ける他我の超越に就いて

存在の意識に對する與えられ方を批判的に解明しようというに過ぎない。換言すればある存在の意識というものは、最も直接的、直證的な意識を原點として如何なる意識の基層を持つものであるか、具體的にいえば存在というものが私の直證的、直接的體驗に如何に絡み合い、關係しているものであるかを考察するのである。此の様な意味からいえば、他我意識は確かに私が體得的 (ontogenetisch) 原始的に經驗する第一次世界を基礎として、それを現前化することによつて形成される間接的なものであるけれども、然し「私自身の體得的、原始的經驗」と「他我自身が持つとして現前化された經驗」とは或る特殊な形で融け合つていることに注意しなければならぬ。此處ではむしろ、一つの經驗が私自身によつて經驗せられると同時に他人のものとして現前化され (Cart. Med. S. 150)、私と他我によつて一つの經驗が共有されているのだというフッサールの言葉は、極めて重要な意味を持つと考へなければならぬ。フッサールが自我と他我が此處に一つの經驗を共有することを強調するのは、それによつてのみ私と他我が共通の客觀的世界を持つこ

との意識的根據を先驗的に可能にする唯一の道だと考えた爲であるが、然し此のことは又他我存在が私にとつて單なる物的存在というものと「その與えられ方」の持つ意味」を本質的に異にすることを教えるものだからである。即ち物的存在が私にとつて單に客體的、それ故に *phenomenal* な意味しか持たないのに較べて、他我に對しては私の體驗はその中に迄浸透し、彼の體驗を共感することによつて、主體的なその内奥に迫る理解の可能性を持ち得るのである。何故なら私達が他我と呼ぶ存在の先驗的な實質の意味は絶えず私自身の體驗の中から注がれ、此處では實は一つの體驗が共有されているというのが先驗的事態だからである。他我は單なる物的存在と異つて正にその他「我」なる所以に於て私の直接的體驗に浸透し、絡り合う本質的可能性を持つのである。

それは兎も角、他我の媒介によつて私達は客觀化の一步を踏出すこととなる。フッサールは客觀化が先ず他我の身體に就いて行われ、それから次第に他の自然に及ぶというが、蓋し他我の身體は他我に不可分のものであり、それが正に「他我の」身體という意味に於てもはや私自

身だけのものではなく私と他我の共通の對象になることが、他我の措定と同時に定まつてしまうのであり、それに對して他我以外の物體は第一次的世界に於ては單に私にとつて丈の主觀的内容を有するに過ぎないものであつて、他我の媒介なしでそれ自體として客觀化され得る可能性を持つものではなく、又私の身體にしても「私の」身體であつて先ず何より私にとつて主觀的、主體的な意味しか持たないから、結局客觀化の第一の出發點は他我の身體であるという外はないこととなるのである。

然し此處で考えることは、以上措定された他我は實は未だ私を中心として見られている限りの他我であつて、尙その獨立性は稀薄である。それに伴つてその様な他我を媒介として得られた自然は未だ「開いた」ものではなく、私を中心に「閉じた」ものであるという意味をまねがれない。然し眞に他我といわれるものは實は相互に獨立のものであつて、その意味では他我は自我の主體的意識を基礎とし、その現前化によつて間接的に措定されたものである丈ではなく、逆に私自身の存在が他我にとつて間接的に措定されたものでもあるし、又あり得る譯で

ある。此のことは單なる理窟ではなくて、私が他我の意識自體の中に理解を浸透させて行けば行く程明瞭に浮び上つて來る事實であろう。(Cart. Med. S. 158) このことから私の意識が存在を先驗的に形成する根源である丈ではなく、實は他我も亦その様な先驗的機能を有する絶對的存在であるし、又あり得るということを認めなければならぬ。尤も他我の此の絶對的存在性は獨斷的な出發點或は假設として考えられるべきものではなく、既に存在措定をエポケーしてすべての存在を私の純粹意識に内在化し、現相化した上での、批判的な考察の中から得られた結果というものでなければならぬ。(Formale u. transzendente Logik S. 244) 他我を絶對的存在とすることは獨斷的觀方への轉落ではないし、そうであつてはならないのである。此の様に他我が私にとつて眞に獨立自存のものであることの意識を深め、その様な他我が一人ではなく、或は單に私が現實に知り得る狭き範圍に留らず、更にそれを越えて可能的多にまでひろげられる時に、共通の自然として自覺されるものこそ眞に客觀的といわれるに相應しいであらう。

フッサールに於ける他我の超越に就いて

三

然し他我存在に關するフッサールの以上の様な推論は、或る人にとつて極めて奇怪なものに見えるらしい。例えばツェルムスは次の様にいう。フッサールは確かに物的存在(或はその總體としての世界)は本質上自立性を缺くものであり、單に意識の志向的存在に過ぎないといつてゐるが(Ideen I S. 94)、他我存在も物的存在としての身體の表象を唯一の手がかりとしつつ感情移入作用によつて把握される外はないのであるから、物的存在が單に意識の志向的存在に過ぎないものならば、當然他我も單なる意識の志向的存在に過ぎない筈である。然しそれにも拘らずフッサールは、物的存在のみを單なる意識の志向的存在に過ぎないものとし、他我には之に反して絶對的存在性を與えるのは理論の一貫性を缺くというより外はない。尤もフッサールの先驗的觀念論が存在の先驗的根據としておくものはカントの様な超個人的意識ではなく、具體的な個人的意識であるから、若し他我をすら單なる意識の志向的存在としてしまふなら獨我論の

譏りは免れまい。フッサールが此の様な個人的、具體的意識から現實的世界の實在的客觀性を演繹しようとする本來不可能なる試みは、實は此處に至つて絶対的デインマに陥る外はないのであるとツェルムスは斷定する。(T. Celms: Op. cit., S. 372 f., S. 396 ff.)

然しツェルムスの此の批判はフッサールの『明證性』の觀點に立つ存在批判を『存在性』の觀點に立つそれととり違えた決定的誤解に立つものであるが、更に此の批判の誤りは、フッサールが區別する現實的世界と意味的世界の混同にも由來する様にも思われるのである。即ち(1)ツェルムスはフッサールが物的存在をば意識に對する相對的な志向的存在に過ぎないものとしているのに對して、他我存在には絶対的な意識超越性を與えていると非難するが、然し之等の存在の『現實性』に關してはフッサールは決して區別していない。私達が自然的、直接的意識に於て見る物的存在も他我存在も批判的見地から共に現相化されるのであつて、他我存在のみが此の場合現相化を免れることは絶対がないのである。

(2)然し私達が一度現實的存在に對して存在措定をエボケ

し、存在の現相、即ち意味の世界に入る時には事情は異なる。抑も此の世界に於ては眞に存在すると考えられるのは明證的に絶対的なものであつて、私達が素朴にそして獨斷的に考へている實在性のことではない。その様な實在性は既に排去されてしまつてゐるのであるから、此處では問題とならないのである。ところで此の様に純粹に意識内在化し、自己の直接的體験の自證性の中にこそ絶対を見る境地に於ては、私達の存在感覺は顛倒される。即ち物的存在は如何なる意味に於ても客觀的、客體的なものであつて、明證の主體的感覺にとつては單に phenomenal なものに過ぎなくなるのである。具體的にいへば此の種の存在に對しては體験の主體的意味が透徹して行く餘地は全くない。之に對して他我は單に客觀的、客體的なものではなく、私が體感する主體的意味は此の存在の中に浸透しふれ合うのであつて、むしろ一つの體験が共有される。此のことは體験の事實として知るものであつて單なる推論によるものではない。他我は先ず身體性の意味から更に心的作用の理解に移り、此の第一次領域の交流から更に進んでその内奥に意識の先驗的機能

が秘められていることを感得する。勿論他我の身體性にしても心的作用にしても、そして又意識の先驗的機能にしても、私の體驗を基礎にして現前化された間接的なものに過ぎないが、然し間接的といつてもそれ等は主體的に絡り合い浸透し合つたもので、私は他我存在に對しては單なる物的存在とは本質的に異つた存在感覺を持つのである。意味の世界に於ては存在措定の獨斷はふいおとされて、只純粹な內在的體驗に沈潜して、明證の光の中に浮き上る存在が只その光の届く限りに於てのみ把握されるのであるが、その場合物的存在は本質的に *phenomenal* なものであるが、他我の存在は間接的に體驗されるものといへ、自己の意識に對して主體的超越の可能性を持つものとして己を告示することを知らなければならぬ。

それだからツェルムスが、カントの先驗的哲學がすべての超越を首尾一貫して *phenomenal* 化するのに對して、フッサールには此の様な整合性が缺けていることを非難するのは (Ceilms: Op. cit., S. 373) 正しくない様

フッサールに於ける他我の超越に就いて

に思われる。現象學に於て問題となり強調されるのは認識の明證性であり、そして明證というのは認識のきびしい主體的反省に立つものであつて、カントの様に單に認識の客觀的妥當性に關するものではない。此の様な認識の主體性という觀點からいへば、現象學の以上の議論を、ツェルムスの様に第一批判の所論に比較するのは當を得ていないのであつて、強いて比較するとすればむしろカントが第二批判に於て (Reclams Ausgabe, S. 132 f) 自然を單なる現象と考へ、それに對して人格性 (*Personlichkeit* 即ち自由の主體) は自然を超越する物自體であるとした區別にこそ比較されなければならないと思ふ。

何故かといへば、カントが此處で物自體という概念を用いるのは、私達人間が道德の主體として意志の規定原理に如何なる自愛の動機をも入れないということ、即ち人間の意志が行為の動機に於てあらゆる感覺的欲望や傾向性 (*Neigung*) から超越する純粹なる状態を指すものであり、飽く迄も實踐の見地からいわれたものである。カントに於て物自體の概念は實踐の見地に於てのみ積極

的意味を持つに過ぎず、その意味の内實は以上のことに
つきるのである。然し私達が此處で注意しなければなら
ないことは、物自體の概念が理論的と實踐的との二重の
意味に使われる様に、自然という語も此の二重の意味を
持つことである。そのことに就いて彼が『宗教論』(Re-
ligion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft) の
第一篇第三章に、人間が道徳的であるか或はそうでない
かは自分の行爲の格率に道徳的法則を入れるか自愛の動
機を入れるかということにあるのではなく、兩者の何れ
を上位とするかという從屬的關係にあるのだといつてい
ることが之を教えている。即ち自愛(自然)はそれ自身
悪なのではない。悪は意志の規定原理として自愛を道徳
的法則の上位におく時、即ち自分の意志を『自然化』す
る時に生ずるのである。それについては彼が更に道徳形
而上學(Metaphysik der Sitten)に於て「法則の遵奉
の前に……快樂が現れていなければならぬという……態
度は自然秩序(Naturordnung)に従つてゐるのである。」
(D. philosophische Bibliothek, Bd. 42, S. 215)とい
う中の自然性が實踐的態度としていわれていることと引

きくらべれば意義深い。カントに於て自然は理論的にも
現象的であるが、更に實踐的にも自由の境地が感性に不
羈なる超越性に於て價値の絶對性を持つのに對して、自
然的態度は正に時と所に流れるものとして價値の空しさ
を感じさせる底のものに過ぎないのである。

ところでカントが自由というのは既に明かな様に放縱
とは異なるのであつて、道徳的善と相即、否、そのもので
ある。然し彼に於て道徳的善といわれるものは單に行爲
の外形のみを問題とするのではなく、深く動機の純粹性
に迄入り込むものであつて、その嚴しさをよくあらわす
ものは道徳形而上學原論(Grundlegung zur Metaphy-
sik d. Sitten)の第一章にのべる親切に關する例であろ
う。そこでは虚榮や利己的動機からの親切は勿論である
が、生れつき同情心の厚い人の親切も本當の道徳的價値
を持たないという。何故なら之は自分の自然的本性に従
つたに過ぎないからである。カントにとつて自分自身が
悲惨なる境遇にあつて他人の不幸を考えるところではな
く、自分の心も他人の不幸に鈍感となつてゐる時、その
他あらゆる傾向性が彼の意志を促さないにも拘らず敢て

他人に親切をつくすことこそ、真に道徳的に價値のある親切だという。然し考えてみれば此の様な動機の純粹さをきびしく求めることは却つて自己の心の醜悪さを掘返すこととなり、逆説的な結果になりはしないだろうか。

尤もカントは倫理學的な主體性を此の逆説性に迄持込んではないが、兎に角カントのいう自由が純粹な善を追求するきびしい主體性としてあるものであり、又彼が自由なる行爲の主體を物自體という時、物自體の概念が單に體系的な論理だけから割出された空虚な概念ではなく、實にあらゆる傾向性（即ち自然）を超越する不羈の體験の生々しさに裏付けられているものであることを知るべきであろう。誠に此の様な倫理的實存としての主體性がつきつめられる時には、自然は體験的實感の中に *phenomenal* 化するのである。いわば現象學が純粹な意識内在に徹し、十全な明證に眞の實在を見たのに對して、カントの哲學は實踐的純粹性をつきつめ、自由の不羈性にこそ眞の實在を求めたものといつてよからう。

扱てカントに於て道徳的善といわれるものが行爲の動機の純粹性をも深く追求するものである以上、善の實現

フッサールに於ける他我の超越に就いて

を命ずる道徳律が自然の法則の様に單に客觀的なものであることは出来ない。此の道徳律の意味は私自身の體験の中に於てのみ現實的に把握され得るものであつて、その意味は單なる客觀性につきるべきものではない。それ故にカントに於て道徳的法則（道徳律）の客觀的妥當性の問題が如何に強調されようとも、先ず客觀性の前に、その法則の主體の意味が私自身の現實的體験から意味移轉されなければならない。又カントに於て人間が人格としてその實在を確信するのは自由たるに依るのであり、自由は唯道徳律を通して知られるが（道徳律は自由の認識根據である。K. d. P. V. S. 5, Anmerkung）、道徳律そのものが主體的なものである以上、他我の人格性の意味は飽く迄自我の人格性の意味移轉として理解される外はなからう。カントに於ては法則の客觀的妥當性が強調される餘り此の様な意味形成の問題がぼかされ或は隠されているが、自然の法則と異つてすぐれて主體的な實踐的法則の場合、此の意味形成の問題は不可避なのである。例えば定言的命法の一つが教える様に、カントは他我の人格性を絶對的實在としてそのまま措定している

が、然し他我の人格性の意味形成は論ぜられていない。若し此の問題を取上げるとすれば、私達はどうしても他我の現象を據りどころとしてその人格性につき入るより外にはないのであつて、ツェルムスの論法に従つて此の様な道が矛盾だということは出来まい。ツェルムスはフッサールの他我存在の問題を演繹の問題と考へて、而も單純にカントの第一批判の所論に比較するが、然し實際フッサールが試みたのは他我の意味の先驗的形成の問題であり、又明證という認識の主體性が問題となるのであるから、むしろ第二批判の所論にこそ比較さるべきなの

である。そうすればカントに於ても或る意味でフッサールと同じ様な問題があることを覺つたであらう。それ故に若しフッサールの取扱ひ方が矛盾だとするならば、カントの場合も同様な矛盾が恐らくは生ずる筈である。それを彼がカントの先驗哲學に於ては、現象學にあるような此の矛盾はないというのは、現象學に對する誤解であるか或はカント哲學に對する彼の樂觀に過ぎない。フッサールの他我存在の意味形成に若し矛盾が包含されるとすればそれは單なる論理の矛盾ではなく、實は事柄そのことに胚胎する困難という外はないのである。