

現象學と批判哲學(フイック)

下程 勇吉

が紹介者が内容を考へて附したものである。

一、「論理研究」に於ける所謂直觀主義的存在論的傾向に就て

現象學全體に對する批判主義者の批評の概要は次の如くである——フッセルは其の「論理研究」に於ては獨斷論的であるが「イデー」に於ては驚くばかり批判哲學的である。かかる根本的變化は新カント派の影響にもとづくものである。しかしながらフッセルは種々の理由で純粹に批判主義的になつてゐない。

Eugen Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik 1934.
これは最初 Kant-Studien Bd. XXXVIII 3/4 に出たものであるが、今回 Pan-Bücher 中の一冊として出版を見たものである。フッセルは序を附して此の論述に十分の承認を與へる旨を述べてゐる。屢々論議せられた現象學と批判哲學との關係交渉の問題を現象學者自からの立場から論じたものとして、又現象學最近の展開と傾向を示すものとして、此の論文は興趣深いものがある。以下はその梗概である。(以下の區分は原著にはない)

現象學と批判哲學(フイック)

誤謬である。成程現象學は感性的知覺と範疇的直觀との區別は説いてゐるが、後者の對象たる本質、形相までが存在と考へられてゐる。ここに實在する存在と妥當する意味との原理的區別が拂拭せられ、妥當意味は存在に化せられてゐる。かく存在にのみ偏するため、現象學は經驗の可能制約を問ふ代りにただ所與の分析的記述を以て哲學の課題となすに至り現象學の獨斷的性格は徹はれざるものとなる。この點で現象學は主觀に獨立なる物自體を論ずる前カント的本體論に逆轉するとも云ふべく、現象學の主觀も經驗に先んじて經驗を可能にする認識論的自我でない。かかる根本的なるものを逸し去る限り現象學は、獨斷的なるを免れず、フッセルが所期する嚴密なる學たり得ない。

「論理研究」に於ける直觀主義的存在論的なる偏見が累をなし、随分批判的になつた「イデー」も結局獨斷論的性格を完全に破棄することを得なかつた——

かかる新カント派の批評に對してフイシクは如何に答へるであらうか。

フイシクに依れば「論理研究」が直觀主義的であると論ずるのは當らざるものである。「論理研究」は直觀の悟性に對する優位を説くのでなく、デカルトの明晰判明なる知覺以來語られること多く而もその實質が究明せらるることと少かりし明證の概念を、志向性の理説として取上げ分析したのである。現象學的に云へば、認識とは明證的な事柄(事態、價值)等が自己自からをあらはにすることである。かく自己をあらはにするもので直接なるものが感性的知覺對象であり、基づけられたものが範疇的本質に外ならない。かゝる自己賦與的な本質にかゝはる所謂本質直觀は決して非感性的者を受容的に直觀する神祕的作用ではない。その對象とする本質は自發的な思惟作用の相關者である。即ち作用の自由變更態に於て對象的に同一化せられるものが本質に外ならない。

「論理研究」に於ては心理主義に對して觀念的對象の自立性を高調する餘り、實念論的色彩がないでもないが、論理的形象がそれに於て成立する主觀的體驗に向ふノエシスの態度がすでに説かれてゐる。批判主義者の云ふ如

く「論理研究」は存在と妥當とを區別してゐないが、それは決して両者が存在として同質的に等しいと云ふのではない、唯 Reales と Ideales との種々なる存在の仕方を問ひ以て、問題の展望を開かんとしたものに外ならない。又現象學者の標語 *Vu den S. chen selbst* の Sache も批判主義者の考へる如くそれ自身なる獨立對象を意味するものではない。現象學者は形式主義の不毛性を斥ける意味で Sache と云ふにすぎぬ。實在的なるもの、觀念的なるもの、意味、無、構成、何れも Sache である。

現象學は傳統の被覆を被棄して *Stille* 自體に還らんとし、直接なる日常的認識を志向的に分析しその「假定」を見出す、その限り現象學も云はば「經驗の可能性の制約」を問題とするが、それはカント派とは全然その意味を異にする。カント派の所謂認識の可能性に關する先驗的問題は「論理研究」はもとより「イデー」に至るまで現象學の興り知らざるところである。

要之、「論理研究」は獨斷的存在的であり「イデー」は批判主義的觀念的であると云へない。前者に於て既に

遂行せられてゐる對象的側面と作用的側面との相關的志向的研究が、後者に於て所謂現象學的還元として方法的自覺をもつて呈示せられたのである。その限り前者より後者への展開は必然的發展に外ならない。その展開は形式的、獨斷論から批判主義への移行に類似してゐるにすぎない。かかる内面的展開を新カント派の影響によりて説明するが如きは當らざるものである。

二、兩哲學の外面的類似性

批判哲學も現象學も共に自から先驗哲學と稱してゐるが、兩者は本來その本質を異にしてゐる。それにもかかはらず兩者が同一視せられる原因がフイックによれば三つある。(1)その意味内容を全然異にしながら共通な用語が使用せられること(例へば先驗的、先驗的自我、先驗的觀念論、構成等)(2)その體系が形式的外的類似性をもつてゐること(現象學に於ける實證科學と現象學的哲學との關係——批判哲學に於ける經驗的實在論と先驗的觀念論との關係)(3)「イデー」に於いて眞の現象學的哲學の概念が十分語られてゐないこと。

此等の事情に動機付けられて批判主義者は兩哲學の共通性を次の如く指摘する。先づ兩哲學は獨斷論を斥けんとする點に於て軌を一にする。批判主義は經驗を基礎付ける先驗統覺を非經驗的純粹自我となし、自然的態度より先驗意識に還らんとする現象學は心理學的自我に對立する非實在的自我を先驗的自我と名付けてゐる。又認識

の理論的對象が構成せられたものであると考へ、その觀念論を先驗的觀念論と特色付け主觀的觀念論より區別せんとする點に於ても、兩者は共通である。しかも兩者に於て存在の觀念性が經驗的實在性と調和し且つそれを基礎付けるものであり、又共に構成を説いて存在に對する意味の優越を認めてゐる、乃ち批判哲學は對象の超越性を妥當する意味によりて考へ、現象も構成の問題を意味賦與の問題と考へる。

かかる親近性にもかかはらず現象學は獨斷的傾向を脱し得ない。フツセルの先驗的自我は純粹形式でなく、個存在する個人的自我である。批判主義の意識は純粹形式であるが、現象學は存在の優位に偏して先驗的に純化せ

られず、存在を存在によりて説かんとするものである。——かかる批判主義者の批判に對して現象學は何と對へるべきであるか。

三、批判哲學と現象學との根本問題

批判主義者は現象學が批判哲學から離れてゐるなどと考へるが、現象學は初から批判哲學に近づいたと云ふやうなことはない、現象學を獨斷論と批判主義との對蹠的なる傾向の雜居などと云ふのは妄評と云ふべきである。

哲學の最深本質を語るものが、その體系そのものを動かす根本問題であるとせば、現象學と批判哲學とを本質的に區別するものは原則的にその根本問題の外はない。批判哲學の根本問題は、客觀的に妥當なる認識の可能性の制約を明かにすることである、所謂意識性の純粹形式或は先驗統覺がその體系の中軸をなしてゐる。批判哲學は存在に先立つて存在を可能にする意味に還らんとする。その問題とするところは *der Boden der Welt* である。従てその世界問題の解釋は世界内在的である。

これに對し現象學の根本問題は世界の根源、*der Ursprung*

ring der Weltを問ふにある。批判主義は獨斷論を超えて先驗的なる意味に進むが、世界根源をその理論的問題とすると云ふことはない。超越的なる世界根源と世界との關係を問ふ獨斷的形而上學とも異つて、現象學の問題とするところは世界^のの根源に外ならない。批判哲學は所與の可能性の制約を尋ねて内世界的なる存在を世界形式によりて説明せんとするものである。その限り批判哲學は原則的にmundanな(自然的態度を脱しない)哲學である。現象學は世界をその最後の根源より理解せんとする。その目指すところは絶對的世界認識である。かく云へば現象學は在來の思辨的哲學體系と軌を一にするが如く聞へやうが、現象學は形而上學的構成でなくて嚴密學的形式に據つて絶對的世界認識を追求するものである。かかる學として現象學は在來のあらゆる學(従つてカント派の意味領域の認識)を超えて新らしき學の概念を思念する。傳統的なる學の概念は世界内在的認識にかゝるが、世界根源の學としての現象學は世界超越の學である。かかる認識としての現象學は一切の非現象學的(mundan)

現象學と批判哲學(フイック)

なる學を基礎付ける。ひとしく實際科學を哲學に依つて基礎付けんとしながら、批判哲學は哲學と科學との世界内在的基礎付の關係を問題とするが、現象學は世界根源認識の哲學と他の學一般との間の基礎付の關係を取上げる。

四、現象學的還元

世界根源を問題とする現象學を他の信仰的思辨的形而上學から、その方法に於て區別するものは、現象學的還元である。それこそ日常認識の領域を「超越」して世界超越の根源に導いて還らしめるものである。現象學的還元^{に於て行はれる世界超越は、世界を超えて、世界を遊離せる根源に行くことではない。超越せられるものは、世界が唯一存在世界であると考へてゐる自然的態度の被限定性に外ならない。かかる超越を通じて世界は先驗的主觀性に依りて構成せられたものとして見出される。世界はかかる先驗的生命的根源「絶對者」の内にその姿を變へることなくとどめおかれて先驗的に認識せられる。この意味に於ての現象學は先驗哲學である。}

ここに兩哲學の根本的區別が明かとなる。批判哲學は存在からそれを可能にする意味(又は世界形式)へ超越する。その超越の仕方は世界内在的である。(現象學から云へばカント派のアプリアリも先驗的ではなく *mundan* である。)之に對し現象學は還元以前に世界が被覆せられてそこに横はつてゐる絶對者の深みに於て世界を認識的に取戻す(*zurücknehmen*)のである。(従つてその超越は先驗的溯源とも云ふべきものである。)

自然的態度に於ては自我は所謂人間として世界にとりはれてゐる。我々が世界そのものの中に没して生きてゐるとき、自然的態度そのものを超えて之を主題的に思念すると云ふが如きことはない。かかることは現象學的還元のみよくするところである。併しかかる還元の叙述の冒頭に於ては未だ現象學的還元に於ける根本的なる立場の變更は理解せられてゐない。従て還元の最初の記述は自然的態度に即しながら暫定的に行はれるの外はない。かかる記述は兎角誤解せられ易い、「イデー」もその暫定的記述のために世界を超える先驗的主觀性への溯元と

云ふ還元の根本義が十分徹底せられず種々の誤解を招いてゐる。即ち自然的態度より先現象學的還元への轉向が同一なる次元に於ける移行と考へられて、還元の方法は經驗の可能性の制約としてのアプリアリを取り出す批判哲學的方法と解せられ、或は先驗的主觀性としての所謂「純粹意識の領域」への還元は外的超越を心的内在に吸收する主觀的觀念論と見られるに至る。かくて現象學的還元の始源の記述そのものに纏はる困難に動機付けられて、批判主義的乃至心理主義的なる誤解が生れる。

あらゆる「人間」の態度は自然的態度の内側に止まつてゐる。自然的態度に於て我々は無反省的に世界に信頼をよせてゐる。即ち世界は一般的なる世界信憑 *Weltglauben* に於て與へられる。自然的態度を未だ十分に超えざる即ち還元以前の立場に於ける自然的態度は、*Im-Weltglauben-Stehen* と記述せられる外はない。しかもかく世界を信憑する主觀自體も亦世界の中にある。かかる主觀は所謂人間である。かくて我々は世界に信憑をよせつつ世界に存するものとして即ち人間として自己を捉えてゐる。

Im-Weltglauben-Sein へ Im-Selbstglauben als Menschsein とは不可分離に一である。直接の意識に於ては、客觀的方向にはノエマ的に思念せられたものが、主觀的方向にはノエシ的に思念する作用が、見出される。かくて自然的態度の本質はかかる世界信憑として今は暫定的に規定せられるのであるが、自然的態度の主觀自體が所謂人間として世界に屬してゐるのであるから、世界を先驗的に反省すると云ふことはない。自然的態度には自己からを超えるの道はない。従て世界を信憑すること自體が世界に屬すると云ふやうな此の不可思議な事態に對し驚嘆の念を覚え、目覺めると云ふことが最も決定的なこととなる。かかる反省と態度の變化こそ、現象學的判斷中止 Epöche の行ふところのものである。世界信憑を中止し排去することは信憑自體を抹殺することではなくてその本來の面目を發見し、その根源の深みに徹することである。かくてエポケは世界信憑を「はたらきの外に」おき「人間」を排去することによりて信憑の眞の主觀を取出す、その先驗的主觀に對して世界（人間の主觀と一切

の對象）は先驗的に自己の存在資格（妥當）を得るのである。先驗的な根源性の深みに於て世界信憑の眞面目を露呈することが現象學的還元のなすところである。しかし先驗的エポケが先づ外界存在への信憑を、次に人間と云ふ信憑主體を排去すると考へてはならない、又その逆でもない、兩者は共に同一の次元に屬し、あらゆる人間の作用には世界が前以て與へられてゐる。最も廣義の作用は主題化作用である。従つてそれはその主題とならぬ下地 Untergrund として「前以て與へられた世界」を豫想してゐる。かかるものが現實の作用志向を絶えず連續的に發展せしめる。（作用相互の志向的統一としての前以て與へられた「世界」との關聯に於て）現實的具體的生命は絶えず新らしき作用を動機付けつつ進展し行く連續的な統覺作用である。（現實の意識的・主題化作用の底にはそれと他の潛勢的志向作用との統覺的統一が動機付けの關係として横はつてゐる。）

徹底的自省的反省が、かかる進展する具體的生命をあらはにする。かかる生命こそ、作用のたえざる進轉にも

かかはらず世界を統一的に統覺し、世界信憑を支持して統一的に統覺するものである。「前以つて與へられたるもの」に連續的に地平圈的に根を下してあらはれるものが、作用の基付け、或は動機付に外ならない。その刺戟によつて一切の志向把握等の作用を可能にするあらゆる感觸作用は「前以て與へる」統覺(のそれぞれの様式)から出て來るのである。感觸するものは常に有意味である。(即ち志向相互の統覺的統一を含む。)かくの如き普遍なる世界統覺、存在意味たる世界を具體的に且つ全體的に自己のうちに荷ふ絶對的具體的生命に、關はるものにして眞に具體的普遍的なるエポケである。(個々の對象にかかはる自然的態度のエポケは未だ假定多きものである。)かくの如き具體的なるエポケに於て絶對的に具體的なる世界統覺は自己統覺「人間・自我」[ego・I myself]と共に括弧に入れられる。かかる先驗的、還元に依つてのみ、先驗的世界現象乃至先驗的世界統覺が相關の現象として得られる。先驗的生命に於て、世界及び自我が存在の現象となるのである。茲に窮極的に志向的に構成する絶對

生命の次元が開ける。エポケは世界信憑の母胎としての眞の主觀を發見し、他面人間の世界に於ける拘束性を認識し破棄する。ここに世界の次元を超えて先驗的主觀性の根源に遡つて世界現象を問ひ、訊ねる現象學の根本問題が成立する。

五、現象學的還元に見れる自我の三態

エポケは直接なる信憑態でなく先驗的、反省の構造契機である。先驗的反省以前の反省は世界にとらはれた者としての人間の自らに對する反省であつて、自然的態度を出でないものである。かかる人間的自我を世界と共に、括弧に入れて、世界信憑の眞の「主觀」を見出すものが先驗的反省である。かくて現象學的還元にはられる自我の三態が明かとなる。(1)世界にとらへられてゐる自我(所謂人間)(2)世界を根源的に世界たらしめる先驗的的自我(3)エポケを行ふ觀察的自我。

先驗的自我は世界信憑をやめないで寧ろその強度を高めてはたらかせ、世界に没せる自我にそのものたる資格を與へるが、觀察的自我は個々の世界信憑を共にするこ

となく疎隔或は中和化せられた状態でなく實にその生動せる積極的發動態に於ける先驗的、世界思念世界信憑を主題とするのである。即ちその問題とするのは直接信憑にあらはれる世界でなく、「現象」としての世界（或は觀察的自我によつてのみ主題化せられる先驗的信憑の相關者としての世界）である。かかる三つの自我は緊張なる統一に貫かれてゐる。三つの自我の同一性に、現象學的哲學の全原理が潜んでゐる。この點をよく理解すればエボクを批判哲學的乃至主觀觀念論的に解する誤謬は起り得ない。現象學的還元は自我の轉相 *Verwandlung* である。即ち還元は人間的自我の直接にして分解し得ざる統一を超越し、それを分裂せしめ、更に高き統一に於て綜合する。しかるにカントの先驗統覺は高次なる自己分裂の統一に於て經驗的自我に對立するが如きことはない、それは所詮自我の分解せられざる統一の原理であり、世界にとらへられた自我の統一形式たるにとどまる。

六、心理學、心理主義、現象學

現象學と批判哲學（フイック）

本来心理學的意味を有する語——例へば世界信憑、等——が用ひられるために現象學的エボクの本質が誤解せられる變がある。現象學的に解せられるべき語を文字の上から心理學的に解するため、現象學は心的内在を取扱ふとか、先驗意識と個人的經驗意識とを混同してゐるなどと云ふ批評が出て來る。

心理學は自然的態度に於て心的存在を取扱ふのであるから、心理學の對象は領域的である。自然的態度に於ては存在は認識する主觀に對して獨立的である。我々は世界信憑作用に於てのみ存在者をもつが、後者は前者より由來するものではない。存在自體と我々に對する存在、世界と世界表象、かかる區別こそ自然的態度の本質をなすものである、心理學はかかる受容的にして無力なる人間的經驗の自己解釋である。

もし心理學が超越存在を單なる主觀的思念の相關者として考へ、内在者を絶對化せば、それは心理主義に轉落するものである。

心理學及び心理主義に對し現象學は次の如く特色付け

られる。(1)現象學は心理學の如き領域的な學でなく、哲學として還元によりて、世界全體をその對象とする。(2)存在と我々に對する存在との心理學的區別は、現象學の世界信憑にては行はれない。即ち現象學の先驗的主觀性は心理學的受容性、無力等の如き性格をもつてゐない。(3)現象學は心理主義と根本的に異る、即ち自然的態度に本質的にそなはる物自體と我々に對する物との區別を無視し世界を單なる心内的存在に解消するが如きことをしないで、自然的態度を止揚して、世界と世界表象との對立自體が生れ出る先驗的信憑に還つて訊ねるのである。現象學は存在を心的内在者と考へるものでもなければ、人間の認識より獨立なる事物の存在を否定するものでもない。現象學は日常世界にては蔽ひ隠されてゐる存在の意味をあらはにし、内世界的「獨立性」を先驗的に解釋するのである。

現象學は決して内在哲學的でない、しかし「イデー」で先驗的主觀性が「純粹意識の領域」等と云はれてゐるが之が兎角心理主義的誤解の因をなしてゐる。現象學的還

元は世界存在から先驗的主觀性への移行を意味する。即ち自然的態度に於ける心的内在と超越者との關係は還元にて世界全體(内在と超越とを共に含む)と先驗的主觀性との間の妥當關係に移される。かかる超越的旋回のためには心的内在者と客觀的超越者との世俗的——自然的態度に於ける——相關が方法的に明かにせられる必要がある。即ちエポケを遂行するためには豫備的に意識の本質を志向性に依て解明することが必要である。その爲に内在の領域が特に優先的に取上げられたまでである。

尤も「イデー」では内世界的意識と先驗的意識との區別は十分明瞭でないが、所謂純粹意識についての敘述に於てはフツセル自から云ふ如く「先驗的豫備考察」(§ 2)が行はれてゐるに止まる。併し精細に洞察せばそこでフツセルが「領域」とか「殘基」とか名付けたものは實は非領域的な先驗的主觀性なることは明かである。「イデー」の用語が動搖してゐるのは表現に對する不注意のためでなく、現象學的哲學の始源に避け難き方法的手續に關する困難にもとづいてゐるのである。

七、心理學的ノエマと先驗的ノエマ

Nochla は、現象學が心的内在のみを主題とし、しかも内在者はアブシャットテンしないと云ふことを假定して、次の如く論難する。ノエマはアブシャットテンするが故に内在的でなく従て現象學の主題たり得ない、ノエマを問題とする現象學と云ふが如きは自己矛盾である。これはノエマを存在論的に把握するからかかる結果となるのであると——

しかしかかる非難は先驗的現象學と「體驗」領域にかかはる認識態度とを同一視してゐることを示す。(後者は心理學的ノエマにかかるが前者は先驗的ノエマにかかはつてゐる。)

ノエマの概念は心理學的と先驗的とに區別せられねばならない。心理學的ノエマは超越的でなくアブシャットテンしない。但し、超越的知覺の對象は多様なノエマ的意味成素に於てアブシャットテンする。心理學的ノエマは體驗意味である(と云つてもカント派の妥當する意味ではない)かかるものは志向性の本質に還つて把へられる

ものである。之に對し本來の現象的還元にはあらはれる先驗的ノエマは先驗的主觀性の構成的妥當統一體としての世界自體である。心理學的ノエマは顯勢的志向性の意味であつて、そのかかはる存在者自體と區別せられる。その限り内在者のみ認めると難することは誤である。先驗的ノエマは存在者自體である。その限り先驗的ノエマに存在者が對應するか否かと訊ねることは背理である。

かく云ふと、ノエマと對象との關係を論じてゐる「イデー」¹と矛盾しはしないか。ここでは對象の所與様態としてのノエマと、變化し行く種々なるノエマのノエマ的自同者としての對象との區別が語られてゐる丈で、心理學的、先驗的ノエマの區別は立ち入つて論じられてゐない。しかしノエマのもつ對象への關係は心理學的に考へられるときと先驗的に考へられるときは異つてゐなくてはならぬ。心理學的ノエマは外に存在する物の内在的影響ではない、それは自己より獨立なる對象を指示し、その對象はノエマに於て自己を證示する。即ち心理學的ノエマは無限なる充實的自同化作用に於て獨立なる對象

が自己を相對的にあらはす經驗意味である、之に對し先驗的ノエマは存在者自體である、尤もかかるノエマはその秘められた（先驗的なる）存在意味が全部あらはにせられた存在者でなく、顯勢的なるノエマとも云ふべきものである。その全體的自己賦與に於てではないにしろ存在そのものが宿る顯勢的ノエマは多様な作用に基けられた高次の作用の相關者である。作用の相關者はたゞざる充實作用の綜合に於て觀念的なる極としての對象の統一を形成する、かかる多くの作用の綜合する統一を思念するものは一つの取出された先驗的作用である。かかる高次の作用のノエマが存在そのものとしての先驗的ノエマに外ならない。

「イデーネン」では志向的研究の可能性を示すことに急で、主觀性の現象學的分析は十分行はれてゐない。そのために現象學と心理學との區別にある種の憂ふべき冷淡さが示されてゐる。「イデーネン」に於ける現象學的哲學の概念が完全に規定せられてはゐないが、立ち入つて考察すると現象學の本質は擱み出せるであらう。

八、先驗的主觀性

現象學的還元は批判主義の乃至内在哲學的に解すべきでないとなせば、積極的には如何に規定せられるべきであるか。還元は決して單なる排去でなく溯源、*zurückleitend*である。現象學的還元とは徹底せる哲學的自省によりて世界の中に蔽はれてゐる主觀人間から世界根源たる先驗的主觀性にまで溯ることである。しかし還元は決して神祕直觀でもなければ思辨でもなく、理論的超克の努力である、此の認識は（悟性に對立する意味の直觀でなく）自己賦與の意味で直觀である。此の認識の目指すものは先驗的意識である、それはカント派と違つた意味で非現實的である、即ち非世界的である。世界に於ける存在は何れも既知的であるが、還元の開示する先驗的主觀性はアプリアリ的な存在形式に於て與へられるものでなく、還元はその形式的存在様式に於て前以て知られてゐると云ふやうなことが更でない未知の闇黒に溯源する。かかる還元最初の段階に於て先驗的自我があらはれる。ここに溢れ出る作用生命（作用志向の連續的統覺）があらは

となる。それは現在に於て直ちに過去と未來とを指示し得る如き時間關係（ベルグソン？）、個別化せられた人間我的理解よりする本來の自我性の豫科（ハイデッガー？）とは異なる。先驗的自我は限界がなく前以てその存在の範圍がわからない。内世界的存在として限界を有する心理學的主觀性は各人に對して同一の妥當性を有するものとして一般概念を媒介として心理學に於て對象とせられるが先驗的自我の認識は「事實的なる」「一の溢れ出る」生命を對象とする。併し「一の」とか「事實的作用生命」とかは、日常的概念であつて還元を必要とし、そのままでは到底明證にまでもたらされない。しかしかかる作用生命はその先驗的ノエマ 即ち世界をもつてゐる。かくて現象學の方法は世界現象を手引として自我を解釋することである。（ノエマ的）世界から出て世界を世界たらしめる（ノエンス的）生命への溯源、これが現象學的還元である。

先驗的自我論は展開して「單子論」となる。志向性に於て、「世界現象」の中に存在する他人が、他人としての意

現象學と批判哲學（フイック）

味をもつわけであるが、その志向性を問題とするとき、獨自な構造をもつ多様な先驗的自我——モナーデンと呼ばれる——の存在聯關が先驗的に指示せられる。しかしかかる聯關は複數としての先驗的領域又は一なる先驗的自我を意味するものでなく、多くの單子の非延長的存在乃至先驗的なるものに於てのみ可能なる非個別化的なる相互貫入（*Teinander*）の仕方を云ふのである。しかし「デカルト的瞑想」の所謂先驗的單子全體 *Monadenall* は決して先驗的主觀性の窮極概念でなく、絕對的主觀性を現象學的に得る第一段階を示すに止まる。こんなことを斷はるのは、「瞑想」も出てゐない前の「イデー」の十分な規定を根據としてしかも現象學的還元を全然誤解して批判主義者が現象學を（内在哲學的である等と）批評するからである。既刊のフツセルの著述では現象學的哲學的概念は十全には與へられてゐない。

九、現象學に於ける志向性の三態

批判主義者は現象學が存在に依つて解くと云ふが、現象學は世界の外なる存在としての先驗的主

觀性にて説明するのであるか。否、兩者はその存在領域を異にするのでなく存在様式を異にするのみである。新カント派は現象學が存在論的であると論じ、Zocherも本質學に依つて先驗的主觀が存在論的に規定せられる傾向があると云つてゐる。成る程「イデー」では通例の (mundlich) 本質學と先驗的本質學の區別は行はれてゐないが現象學本來の立場から云へば上述の Zocher 等の解釋とは反對に現象學的還元の本性からして先驗的本質を解すべきものである。

「イデー」では先驗的主觀性の規定は暫定的なるを免れぬが、現象學的中心問題の進展は十分に指示せられてゐる。構成と云ふ現象學の根本概念がすでに出てゐるからである。

現象學の眞の主題は相互に獨立せる領域存在としての世界又は先驗的主觀性でなく、先驗的主觀性の構成に於ける世界の生成である。現象學は本質的に構成的である。現象學の構成は階層性をもつてゐる。還元以前の所與の志向性は内世界的心的存在として志向的なる生命が客

觀化せられたものである。還元はかく世界に客觀化せられたる自己統覺を排去して、所與志向性の世界性を奪ひ entwicklichen 客觀化を否定して entobjektieren 志向的生命的深みに達し、心的志向性の成立を明かにしその相關の妥當者として世界を見出す。かかるノエマ的相關者としての世界に對立する主觀は(個人的「人間」でなく)先驗的單子全體である。之が現象學の第一段階である。

ここでは先驗的世界信憑、先驗的世界思念の如く、世界性を帯びた概念に依つて先驗的主觀性とそのノエマ的相關者たる世界との關係が説かれる。これらの概念は何れも受容性の意味を有し、それを先驗的と云ふもその積極の意味は明かにせられてゐない。此の段階に於ては、その心的志向作用もそれ自身獨立的なる存在への道路としてはたらしき受容的であり、そのノエマ的相關者たる世界(又は存在)は何等規定せられるところがない。かかる無規定性をこえて世界と先驗的主觀性との關係を更に追求するとき、志向性そのものを明かにする作用、志向的析論が問題となる。ここで先驗的主觀性は作用志向的に

明かにせられる。かかる作用志向的として解釋せられる先驗的生命は最早心の志向性の如く受容的ではないが、その本來の構成的性格はあらはにせられてゐない。即ちそれはむしろ構成せられた志向性であつて、構成する志向性ではない。「イデー」で主として取上げられてゐる志向性のはかかるものである。かゝる志向性は作用志向的志向性であつて、それは必須なるしかも超えらるべき中間的暫定的段階の志向性である。かかる中間層より更に進んで構成する志向性に還元を進めるとき、ここに先驗的志向性の生産的創造的なる性格があらはとなる。かくて志向性につきて三つの概念が得られる。(1) 心的(受容的)、(2) 先驗的—作用志向的(無規定的)、(3) 先驗的—構成的(生産的—創造的)。

かくの如く云ふもその示すところは、異なる志向性でなく、一なる志向的生命の異なる層に於ける姿に外ならない。

一〇、兩哲學に於ける構成概念

即ち(1)の内世界的心的「生命」も先驗的—世界過程的な

現象學と批判哲學(フイック)

るしかし被覆せられ構成せられた生命なのである。それがエポケによりて突き破られて先驗的—純粹生命があらはにせられるのである。しかしそれは上述の如く暫定的なる段階に於て無規定的に構成せられてゐるのであるが、志向性の構成的本質への通路がすでに可能となつてゐる限りかかる作用志向的なる先驗的生命も亦「構成的」と云つて差支へない。「イデー」で構成と云つてゐるのは此の意味である。かかる過渡的暫定的な構成概念を基礎にして、批判主義者は又もや彼我の構成概念を混同し、現象學的方法的獨斷を云偽せんとしてゐる。即ちカント派の先天形式と所與内容の異質的對立に平行なるものとして現象學派の志向意味と感覺資料の二契機を考へる批判主義者は、フッセルが所與内容を感性直觀にのみ限定し「意味」を認識論的に解せず存在論的に解したためフッセルは心理學的—主觀主義的構成概念に墮したと批評する。

しかし彼我の構成概念は根本的に異なるものである。批判主義の根本問題は客觀的認識の可能性を問ふにある。

その意味する構成なるものは認識の先天的形式による認識對象の構成に外ならない。現象學のかかはるところは認識對象の構成でなく世界の構成である。彼の構成概念が存在を先天的世界形式によつて構成するものである限り、それは依然世界性を脱してゐない (mundan)。しかし還元によりて世界の構成を明かにする現象學の構成概念は一切の存在性を超えるところに成立する。しかるに批評者達は彼我の構成概念を混同するに止まらず現象學の先驗的構成概念を内世界的存在的に解し現象學を主觀觀念論的なりと批評してゐる。

次に彼我の異質的契機の對立の問題は如何なるものであらうか。現象學が感性的質料と志向的形相との區別を説いたのは、上述の作用志向的なる中間的立場に於てである。かかる立場に於ては作用の志向的意味賦與が構成作用と同一に考へられ眞に具體的なる先驗的時成的構成は説かれないで *Erge* が單なる所與素材として説かれたのも已むを得ない。現象學には異質的契機の二元論はあり得ない。先驗的主觀性の深みより世界の由來(素姓)が

統一的構成的にあらはにせられる相對的段階があるのみである。作用の非志向的契機など云はれた *Erge* も、實は作用の志向的全體形式と同様に、志向的なる、しかし(分節を含む)作用に於て流れ行くと云ふが如きことなき現象學的時間の自己構成の深みに於て構成せられるものである。(かくて「イデー」にいたるまでは志向的ならぬ意識内容として考へられ種々の批評を招いた感覺的與件も、先驗的志向性の深みに於て構成せらるるものと考へられるにいたつたわけである。)

一一、現象學の先驗觀念論

構成説と密接の關係を有するものは兩哲學に於ける先驗觀念論の問題である。兩者共に主觀的觀念論を斥けて先驗觀念論を標榜するが、その理由と内容とは異なる。先づ主觀的觀念論が斥けられる理由は次の如くである。主觀的觀念論は、批判主義に依れば經驗的存在を絕對化し存在によりて説明する前哲學的立場なるが故に不當なるものであるが、現象學に依れば世界にとらへられてゐる (mundan) 觀念論なるが故に許されないのである。前

者は經驗的に對し、後者は *mundan* に對して、先驗的なのである。現象學は存在が人間より獨立的であり、人間が宇宙に於て取るに足りないものであることを無視するものでなく、自然的態度に對しては無反省的實在論を許容するが、そこに停滯せず還元によりて世界を絶對的主觀性の生命に還へし、その先驗的構成の結果として認識し、世界を絶對的主觀性の構成せられた客觀化 *Objektivierung* として先驗的に把握する。かくて現象學に於いて素朴的實在論は徹底的なる哲學的理解に導かれ、自然的態度に於て不可疑なる「根本現象」*Urphänomene* は今や哲學的に解釋せられる。現象學的「主觀主義」は自然的態度の直接的眞理を斥けることなくそれを先驗的眞理に於て止揚し契機として保持する。世界は現象學に於て「觀念的に」*ideologisch* 解釋せられる、即ち世界の構成的、觀念性が學的に證明せられ體系的に展開せられる。既述の如く現象學的還元には幾多の階層があらはれて来る。先驗的生命はその客觀化せられた階層を通じてたえず溯源的にあらはにせられ、遂には其れ以上客觀化せられない根源

Urgrund に達する。かくて世界は先驗的生命における一層、構成的過程の限定面、先驗的生命の表面として見做される。

かく云へば現象學的觀念論は甚だしく思辨的なもの如く思はれるであらうが、それは決して「形而上學的構成」ではなくて、現象學的還元による根本的認識のあらがままなる叙述に外ならない。

以上種々批判主義者の批判に答へるところがあつたがかかる批判は現象學の自己理解にとつて如何なる意義をもつであらうか。之れが最後に検討せらるべき問題である。

一一、批判哲學の根本問題は現象學に於て

如何なる位置を占めるか

批判主義の問題とする所はアプリアオリ (*das Apriori*) の問題である。批判主義は普遍的にして周知の事實を先天の世界形式に依て説明せんとする。如何なる形で此の問題は現象學には現れるか。我々は自然的態度に於ては所謂「人間」として事實的に與へられてゐるものに領域的に

信憑し、別にその時間に於ける源本的構成を訊ねることはない。自然、動物、人間、存在一般、等に對すると同様にアプリアリに對しても自然的態度を持してゐる。經驗的個人的ならぬ純粹意識性一般の形式も依然かかる人間のなるものであつて、認識論的自我と云ふもその抽象根據をなすものは人間である。世界性を脱しないアプリアリに對して我々はアプリアリの習慣性を以て臨んでゐる。かかる人間に本質的に屬してゐる本質知識を現象學的還元依りて構成的に訊ねアプリアリの世界形式を構成的に分析するとき批判哲學の問題とするところのものが眞に哲學的に取扱はれるに至る。現象學の立場から云へば自然的態度を脱せざる限り、(現象學的還元を経てゐない限り)如何なる哲學も獨斷的である。日常的經驗態度、一般科學及び本質學等の認識態度と同様に先天的形式の哲學的研究も獨斷的なるを免れない。

二三、批判主義者の批評は現象

學者に何を教へるか。

最後に批判主義者の批判は現象學者に何を教へるであ

らうか。彼等のもテクスト精讀に立脚したる面も誤れる批判は、現象學の敘述に避け難き困難を教へるものである。即ちそれは現象學に於て「先驗的假象」の意味をもつてゐる。その主なるものは次の如きものである。

(1) 現象學的認識を自然的立場に立つ人に對して表現し傳達する場合に起るパラドクス(即ち現象學的還元に通ぜざる人と現象學者との間に理解の共通地盤なきため起る困難)、(2) 現象學的命題のパラドクス、先驗的現象學的認識も日常的用語に表現する外なきため誤解せられる危険、(3) 先驗的規定のパラドクス、例をあげて云へば先驗的自我と人間的自我との同一性の問題である、これは有機體に於ける同一性の如き存在的同一性を以てしては規定せられない構成的同一性である。等々。

以上が論難のための論難でなく兩哲學の本質を明かにする對話的立場に立たんとするフインクの所説の概要である。(尚彼には Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? 1934 (Sonderdruck aus „Die Tatwelt.“) がある。これは現象學的還元をプラトンの洞窟の譬で極めて

巧妙に説き、在來一切の哲學（ギリシヤ哲學、カント哲學、獨逸唯心論、精神學派、マールブルク派、ブレンタノ派、哲學的人間學、實存哲學等）を前哲學的存在論的として特色付けて現象學の先驗的立場を説きその理念、方法を示してゐる。その所説は大體前述の著述の内容と似たものであるが、此の所が一層ヘーゲルの色彩が濃厚であると云へやう。尙既刊のフツセルの著作が構成的世界解釋と云ふ巨大なる問題に對する序論の意味を有するに止まると云ふが如き節は、現象學の中心問題を考察するに注目すべきものと思はれる。

以下少し讀後感を述べて見たい。此の小著は批判主義者の批判に刺戟せられてそれに答へるために、新らしく展開せられた現象學の立場から、既刊のフツセルの著述を過度に辯護してゐる嫌がないでもないが、兎も角批判主義と現象學との區別交渉について教へるところが多いのみでなく、「イデー」等が純粹意識の志向的分析論の

傾向を超えて「イデー」に「論理學に於て説かれてゐる「構成」の問題を「世界根源」としての先驗的主觀性にまで深め現象學に於ける新局面の打開を思はしめるものである。現象學が事象そのものに即する精神に徹するところ構成の問題は自づと重大性を加ふるに至り、向後の現象學の發展もこの概念にかゝつてゐるとさへ云はれやう。

現象學獨特の構成概念を解するために我々は先づフインクと共に批判主義の構成概念との根本的相違を十分確認すべきであらう。しかし新カント派（殊に西南學派）は兎も角として、本來のカントは所謂 *mundan* なアブリオリのみを問題としたのであるか、生産的構想力の究明に於てカントはすでにアブリオリの構成的分析を遂行してゐるのではないか——かかる疑問は少くとも提出せられるに價すると思はれる。カントと現象學とはその問題提起と方法とを異にしながら、共に哲學の中心問題に迫り行くところ、自づと合流するところがあるのであるまいか。我々は現象學と本來のカントとを正しく理解するために、一應かく問ふことも無意義ではないであらう。

扱て現象學がその構成概念を深化すると共に、屢々問題にせられた「*Ein*」の非志向性が超克せられて、それも現象學的時間に於て原始的に構成せられたものとして説かれるに至つた。このことはノエマとノエシスの關係に肉薄する現象學の立場としてまことに然るべき歸結である。かかる意識の最下層の感覺所與の問題に於て構成概念が注目すべき展開が行はれてゐるだけでなく、ノエマ的對象の概念も、構成概念の精練化と共に深められ、先驗的、ノエマの概念が提出せられてゐる。存在と對立的關係に立つ心理學的ノエマに對し、その綜合性に於て存在そのものを示すものが先驗的ノエマである。この概念は「*イデー*」等には出てゐないものである。これは十分注目するに價する概念である。ノエマが「先驗的ノエマ」としての資格を有し得ざれば、即ち構成せられたものが存在そのものを示し得ざるときは、構成を中心として世界の問題を解くことは期すべくもない。しかし如何なる綜合的構成が存在そのものに徹する先驗的ノエマを構成し得るのであらうか。この間は現象學的方法の吟味考察に

導びく。現象學の方法は自省に依る還元である。かかる方法は果して世界と「人間」との根源としての「先驗的主觀性」に達し得るであらうか。靜的なる觀照的態度としての還元は果して其の課題を解き得るであらうか。現象學はその還元により自然的定立を超越し、先驗的主觀性に還り世界をその構成的妥當統一體として理解すると云はれる。存在又は世界を排去することは觀照的還元のまきによくするところであらうが、それは尙進んでよく先驗的主觀性の構成を通じて存在そのものに達し得るであらうか、或は存在そのものを宿す先驗的ノエマを構成し得るであらうか。現象學的還元は消極的には排去的超越であり、積極的には綜合的構成であるが、現象學の觀照的立場に於いて還元の積極的側面が十分に遂行せられ得るかについては疑なきを得ない。

觀照的なる還元依りて一筋にノエシスに溯源し「世界根源」としての先驗的主觀性に達し得るとせば、嚴密學たらんとする現象學も神祕的直觀又は思辨による形而上學の體系と相隔ること遠くないであらう。ノエシス的

主観性への道はノエマ的存在を通じてのみ可能である。存在はノエシス的主観を否定する超越者である。自我は所謂自然的態度に於ては世界の中に没しとらへられてゐる。かく眞の具體的ノエシスを否定する存在を否定して根源的なる我をあらはにし、そこに於て「世界根源」を見出すことは哲學の根本問題である。精神は其の没世間態と自己疎外態より我を取戻し世界妥當と人間の理解との根源たる先驗的自我として自己を發見する。(Wass. Will. 114, 115, 116) かくてノエマ的存在はノエシス的自我を否定し、後者は前者を否定して自己を取戻す、かかるノエマ・ノエシスの相互否定的統一に於て、存在と人間との根源を共にふくむ先驗的主観性が溯源的に開示せられる。

存在と主観とはフイックが明説する如く二つの獨立せる領域的存在ではない。兩者は相互に否定しつつ生きたる具體的全體の契機をなすものである。存在は先驗的生命としての主観を否定して所謂人間として世界の中に没せしめ、又主観は還元によりてかかる世界と人間とを否定することによりて先驗的主観性に於て自己を見出すの

である。かく解するとき現象學的還元はすでに相互の否定作用に於て全體なるものを現成せしめる辯證法的なるものをふくむ。事實フイックの論述には次の如き言葉さへある。「現象學的還元は人間の自我の直接にして分解できぬ統一を超越し、それを分裂せしめ、しかもより高次なる統一に於てそれを綜合する。」茲に人間の自我の不可分的統一形式を出でぬカントの先驗統覺に對する現象學的自我の特色があると云はれてゐる。(Die phänom. Philo. S. 39—40) かくて説かれる自我の三相の同一性は同じく新たに説かれた志向性の三様式と共に相對應しつつ辯證法的性格を示してゐる。

フイックの敘述にはヘーゲルの表現が屢々見出される。「人間と世界根源との間の先驗的關係は現世的に有限にして寂滅的且つ無力なる人間を見落すのでなく、かかる人間を構成せられた意味として理解し、精神の無限なる本質に還らしめるのである。」(Die phänom. Philo. usw. S. 67) 「自然的態度は、現象學者にとつて、人間にまで客觀化せられたる、自己の外に出たる主観性、精神の自己疎外態

(die Selbstentfremdung des Geistes) と云ふ位置を占め
る。「現象學的還元」に於ける「精神の自己復歸」(Was will
usw. S. 31) これらの言葉は現象學が其の還元を精神の
自己還歸態として理解してゐることを明かに示してゐる
ことにはヘーゲルの立場を思はしめるものがある。

しかしながら文字にとらはれて現象學を辯證法と同一
視することは批判哲學に於ける場合と同様に戒められ
ねばならない。フイック自からがヘーゲル哲學に對して
現象學の立場を明かにせんとしてゐる。「精神がその没世
界的他在 (weltliches Ausser-sich-sein) より自己自身に復
歸することは、哲學の根本的牛起であるが、それは決して
「神秘的」又は「思辨的」に把握せらるべき過程ではない。」
(Was will usw. S. 28) 先驗的主觀性の最も主觀的なる態
度に於て可能となる「世界形成 (Weltbildung)」は一般に容
觀的範疇を以てしては決して把握せられない過程であつ
て、例へば人間が參與する世界精神の創造の業などの如
きものではない。(S. 30) 飽迄精神の自己還歸を認めなが
ら現象學はヘーゲルの立場も mundan なるものと考へて

ひたすらに主觀性に溯源しやうとする。しかし所謂 mundan
なる客觀的歴史的表现又は存在を媒介とすることな
くして「世界と人間との根源」たる先驗的主觀性に溯源し
得るであらうか。現象學がその還元によりて先驗的主觀
性に溯源せんとするは、世界の根源としての主觀性に還
て世界を精神に於ける構成として示さんがためである。
しかもかかる構成が存在そのものを示す所謂先驗的ノエ
マを現成し得るには、主觀への溯源が實は精神の存在を
通じての自己還歸と云ふ意味をもたねばならない。構成
概念が存在そのものを宿す先驗的ノエマたり得るため
はそれが存在を媒介とする精神の自己還歸性に於て成立
しなくてはならない。事實現象學は精神に對する存在の
獨立性、世界に對する人間の無力性を十分に承認し、所謂
發出論的形而上學に對して次の如く云つてゐる。「存在一
般を思辨的に理性の本質より導出せんとする獨逸唯心論
の雄渾なる企圖」も「精神を存在論的に餘すところなく規
定せんとする不可能なる試みである。」(Was will usw. S.
23) かく存在の獨立性をみとめつつしかも存在の根源と

しての精神への自己還歸が可能なるためには、現象學的還元は所謂 *mundan* なる世界存在を外面的觀照的排去的に超越するのではなくて、世界存在を内から貫いてそれを媒介としてその根源に還歸するものでなくてはならない。しかし觀照に偏し、客觀的歴史的表现を *mundan* なるものとして斥ける現象學の立場は果してかかる根本的還歸をよくあらはにし得るであらうか。

現象學がその立場を徹底するにつれてその本來の觀照的立場の制限が明かになつて來たと考へられる。「イデー」では志向的意識の本質をあらはにする現象學的排去を説くに「中和化」等の語を以てしてゐるが、フイックの叙述にはかかる語は殆んど全く影を濟めるにいたつてゐる。殊に現象學的自我に於いて窮極の自覺我の位置を占める「觀察的自我」の如きは「先驗的信憑を疎隔したり或は中和化した状態でなくその生動せる積極的發動態に於てその主題とするものである。」(p. 40) かく生きたる信憑を明かにする觀察的自我、或は分節を含む作用的志向性と異りて生産的創造的なる——創造的と云ふのは受容

的に對して云はれるにとどまるものではあるが——先驗的構成的志向性、かかる現象學の窮極的具體的對象が觀照的還元よりして十分に明かにせられるかに對しては疑ひ無きを得ない。

もとより現象學が學的認識の問題にその課題を限定するときは、或は觀照的還元を以てするも困難を覺えるところは少いであらう。存在の内面的綜合性と云ふよりも對象的同一化に於て成立する一般本質學の現象學的解明は意識の靜的反省の方法を以てして遂行せられ得るでもあらう。しかし曾つて「あらゆるものの根源の學」と呼ばれ、今や「世界根源の學」と呼ばれる現象學は「神、死、目的論、存在の意義等」の形而上學の問題をも亦その體系の圏内に包含するのである。(Was will usw. S. 32) かかる具體的問題にまでその領域が擴大せられるとき、觀照に偏する方法としての現象學的還元は、その體系全般を一貫してその對象を究明し得るであらうか。

方法としての完全性の疑はれる現象學的還元の抽象性は又現象學的結論にも反映する。ヘーゲルと異つて存在

の精神に對する獨立性を認めて出發し終始ヘーゲルを鋭く攻撃するにもかかはらず、ヘーゲルと共に觀照に偏する方法をとるため、現象學はその結論に於てヘーゲルと同様な難點を期せずして曝露してゐる。「世界は現象學に於ては「觀念的に」(idealis)に解釋せられる。」「Die Philosophie, Philo. S. 62)ヘーゲル哲學と如何に、その内容を異にするにせよ、これこそまさに觀念論的哲學が最も辛辣に批評せられる歸結ではないか。又た構成的に世界を解釋する現象學的哲學の體系は原則的に完結的である云々。(Was will usw. S. 31) 人は茲にも體系の完結性と觀照的方法との必然的聯關を見出し得ると云ふであらう。存在はその完結性を許さざる發展を含み、觀念的解釋にては盡されざる闇黒を湛へてゐる。従つて觀照的還元を以てしては、精神の存在を媒介とする自己還歸は究明せられないと云はねばならない。

現象學は主觀に於ける觀照的超越に偏して客觀的歴史的表现又は存在に對する内面的貫入に缺ぐるため、世界の排去的超越は可能なるも、世界の溯源的構成又は精神

の存在を媒介とする自己還歸は十分遂行せられ難きものとなる。客觀的表现乃至存在は精神の否定者として對象的感性的側面をもつてゐる。その限り精神の自己復歸は存在の否定であり、感性的の排去である。併し精神の内容をなす理念乃至本質は存在そのものの根源を宿す内面的眞理でなくてはならぬ。存在と何等かの意味に於て本質的關係をもたざる理念は空虚なものである。本質が存在の根源をなす限り本質は存在を媒介にして與へられる。

その限り本質認識は存在を媒介とする存在の止揚でなくてはならぬ。事實現象學は感性的存在を基底とする本質直觀を説いてゐる。併し存在を外から受容しその對象的自同化作用に於て本質の直觀を説く觀照の立場は存在の根源としての本質に溯源せしめるであらうか。眞に存在の根源に徹せしめる立場は存在そのものに否定せられることに於て存在を内より生き内より超える場面に於てのみ可能である。かゝる存在の否定的制約を媒介として存在を内面的に生きるものは身體の外はない。客觀的表现乃至存在は必ず原始的に身體性と必然的聯關をもつてゐる

る。感性的存在は身體性に於て内面化せられ、更にその行爲的又は體行的綜合性によりて内より透過せられ、超越せられる、そのとき存在はその根源にかへされてその内面的結晶として本質がノエシスのに現成する。即ち本質觀照は身體的行爲性を基底として成立する。物心一如的統一としての、存在の根源たる本質は、心身一如的綜合作用としての體行性の場面に於て與へられる。自然的態度に没入せる直接的なる意識がかかる場面に還元せられるとき、所謂世界と「人間」とはその傳統的日常的被覆を脱して根源的精神に還へる。これが世界の根源をあらはにする先驗的主觀性である。それは飽迄ノエシスのなる領域であるが、存在そのものの根源又は其の眞理を宿す場面である。ノエマ的存在に否定せられ世界にとらはれてゐる自我は、存在を内より生きる體行性に依りて存在を内面的に超越し、存在そのものの本質を體得して自己の内容を充し、以て世界の根源としての自己を自覺する。このとき精神は存在を媒介として自己に還歸すると共に、世界の根源は主觀性の深みに於て開示せられる。かく考

現象學と批判哲學(フイック)

へるとき「現象學のバトスを決定する」と云はれる現象學的自我の三一的統一が一層具體的に理解せられるのではあるまいか。世界に没してゐる限り、受容的人間的自我であり、それを内より超えて存在の根源に徹することによりて世界への先驗的信憑を高度に生きる限り先驗的自我であり、自己の本質を存在の眞理に於て充し現象としての世界の眞を觀取する限り、觀察的自我である。

(Val. De Plinio, Philo. S. 40 前掲(五))

かくて世界又は存在を内より生きそれを媒介としての根源に徹する内面的體行的超越こそ、存在そのものを宿す先驗的ノエマの構成に道を開く。世界を内より體行的に生きることにより綜合せざる限り、ノエマは存在そのものを宿し得ない。かかる體行的綜合的超越こそ存在そのものを媒介とする精神の自己還歸である。かかる自覺的精神の内容をなすものは世界の本質的根源である、ここに眞に具體的なる精神の本來の面目がある。精神を離れたる獨立的存在、存在を含まぬ純粹精神は共に「存在論的抽象」である。かくて世界認識と精神の自覺とは一に

歸し、絶對的自覺が可能となる。かかるものこそ、「人間」と世界との根源としての「先驗的主觀性」又は「先驗的生命」の名に價ひするであらう。かかる主觀の基底をなすものが存在と相互否定的統一に立つ體行的自我である。従つてかかる自我が存在と共に發展する限り、それに基づけられる先驗的主觀性に於ける絶對自覺も歴史的に發展し、完結的體系に止住することを許さない。かく行に媒介せられる觀は、存在に即する普遍を現成し、逆に行を指導するものとなる。一般に日常的時間的なる行を通じてのみ先驗的なる觀は可能となる、かかる立場に於てのみ、現象學的還元の消極積極の兩面、即ち「世界と人間」との排去的超越及び兩者の先驗的主觀性に於ける溯源的構成が基礎付けられると云はれやう。

最後に該論述の本質的主題に屬せざるものではあらうが、間主觀性について説かれることが少かつたのは物足りなく思はれる。間主觀性 (Intersubjektivität) のさ、カントの統覺と現象學的自我との中間に立ち、その具體的媒介をなすものとして、現象學的哲學が當然直面すべき

しかも最大なる困難と共に最も豊かなる收穫とを約束する問題であらうからである。實は體行的自我の内面的綜合がその純粹表現性と表裏をなすことによりて他我の内面的綜合と必然的聯關に立ち、相互に貫入するものなるが故に、普遍的なる本質の直觀も可能となると考へられる。しかしこれらの考へ方はフツセルに於けるライブニツツ的根本傾向たる事實と本質との原理的對立を十分に顧慮せる方法に於てのみ可能であると云はねばならない