

# フッサールに於る二種の意識概念の批判的検討

松 尾 宣 昭

「実在的意識」と「超越論的意識」というフッサールに於る二種の意識概念の批判的検討を通じて、彼の哲学に含まれる原理的な問題を別出し考察することが本稿の意図である。

## § 1. 実在的意識（意識R）と超越論的意識（意識T）

先ず①両者の相違点、②両者の関係についての、フッサールの定義の要点を述べる。

①(i)意識Rとは、意識という言葉で通例素朴に念頭に置かれる意識、即ちこの実在世界の一契機としての意識である。実在世界の一契機たる限り、意識Rの外部について語ることは有意味である。他方、意識Tとは現出そのものであり、その「外部」については語ることも想定することも「全く無意味である」(I. 117) 様な「意識」を謂う（かかるものを「意識」なる言葉で呼ぶことの適不適については今は問わない）。(ii)但し両者の相違は領域範疇的相違ではなく、「意識」の身分を我々が理解する際の「態度」の相違であるとされる。意識の存在（様式）に就ての素朴な日常的理解が掘って立つ処の「自然的態度」（態度N）で以て把えられた意識、これが意識Rであり、態度Nを「停止する」ことによって可能となる「超越論的態度」（態度T）で以て把えられた意識、これが意識Tである。

②(i)従って両者は各々別々の態度で把えられた「同じ」意識である。(ii)それ故、意識Rに関する（記述的心理学の）諸命題と、意識Tに関する（超越論的現象学の）諸命題との間には、命題の単なる物理的言語表出という点では、何らの相違も見られないことになる。命題を受け取る者の採る態度によって、言語表出の点では同じ命題が心理学の命題となったり現象学の命題となったりするわけである（vgl. V. 144ff. IX. 45, 250, 266, 275, 277, 294, 342, usw.）。(iii)但し一切の実在は（それ故意識Rも）意識Tに於て「構成される」（構成とは「意味付与」による「存在妥当」を謂う）。この意味で意識Tは、一切の実在の「根源」とであるとされる。意識Rひいては実在一般は、意

識Tに於て構成されるが故に「相対的存在」であり、意識Tは然らずが故に「絶対的存在」である。

## § 2. 態度Tの可能性

以上は形式的整理に過ぎず、意識Rと意識Tの更なる内実を明らかにする為には、態度Nと態度Tに内実ある規定を与えねばならない。最初に態度Tが可能となるとされる道程の要所を描出する。糸口として、①通例「内在と超越」の区別から始めて実在世界の非存在の可能性を説く(III/1. 98f. 特にその書込 III/2. 496)に到る『イデー・ーン I』第二編第二章の議論が当該要所に当ると解釈されているが、②この解釈は(フッサールの意図を素直に汲むものかもしれぬにせよ)それ自体としては成立し難いことを述べ、③ならば態度Tの可能性は何処に見出され得るのか、それを明らかにする。

①第二章の考察の出発点は意識Rに置かれている。意識Rに関する諸考察を徹底させれば、最初は事物存在と同じ資格で存在すると素朴に思われていた意識(意識R)が、実は全くそうではない身分のもの(意識T)であることが明らかになっていく、というのが考察道程の大略である。それは以下の様に纏められる。意識作用とその対象とが同じ意識の流れに属し且つ「無媒介的統一」を成す場合、当の作用を内在的知覚と呼び、その対象を内在者と呼ぶ。例えばたった今の自分の意識について反省することは内在的知覚であり、反省される意識は内在者である。内在的知覚された内在者の存在は「原理的に否定できぬ」為、内在的知覚は「不可疑」である。他方意識作用とその対象とが同じ意識の流れに属していない場合、当の作用を超越的作用(その中でも直観性の強いものを超越的知覚という)、その対象を超越者と呼ぶ。例えば全ての事物は超越者であり、全ての事物知覚は超越的知覚である。ところで事物一般は必ず「射映的」にしか、即ち「一面的」にしか与えられず、「不完全」さに付き纏われている。故に事物知覚は「可疑」である。一方全ての経験は事物知覚に基づいている故、事物知覚の可疑性の指摘は超越的作用一般の可疑性の指摘になり得る(vgl. III/1. 80, 92, III/2. 492)。かくして超越者一般の存在は可疑的であり、超越者の総体たる実在世界の存在も可疑的である。故に確実な知を求める哲学は、実在世界への素朴な存在信念(態度N)を停止し、専ら反省的意識の証言にのみ従って、反省的意識に現出してくるが儘の現出世界を記述する態度(態度T)を採らなければならない。

②第二章に基づく以上の議論は、然し態度Tの可能性の議論としては成功しているとは言い難い。(i)以上の議論には内在的に知覚されるものの存在の絶対不可疑性という認識論的価値しかなく、全ての実在を構成するという存在論的思想の説得を欠く(構成思想は第二章の結論を繰り返す§54に単に続けて述べられているのみである)。(ii)事物存在の可疑性に基づいて実在世界の存在可疑性を主張する件は粗雑の印象を免れない。(iii)事物の存在可疑性の主張に次の問題がある。当該議論が説得的なものたり得るには、それは予め内在と超越という前提を立て、＜内在的知覚はその対象が当の知覚作用と同じ内側にあるが故に不可疑的であり、超越的知覚はその対象が当の知覚作用の外側にあるが故に可疑的である＞と推論する様な、形式的類比的な(内一外という素朴なイメージを利用した)議論であってはならないし、又、事物の所与性様式の一面性を事物存在の可疑性の根拠として推論するものであってもならない(一面性を根拠として帰結するのは所与性様式の不完全性のみであって、存在の可疑性迄もが帰結する訳ではない<sup>(11)</sup>)。ここでフッサールに好意的な立場を採り、当該議論はこの様なものではないのだとしても、つまり彼は過る推論に頼ったのではなく、事物存在と事物知覚の可疑性を本当に直観したのだと見做すにしても、その直観が事柄に的中しているかどうかが問題である。事物知覚の可疑性とは、事物知覚一般が錯覚であると判明する可能性が存するということである。然し直観的に自明なのは、或る種の事物知覚が錯覚である場合が実際にあるということのみであって、事物知覚一般が錯覚であり得るという事態は(形式的に導出されるかもしれないが)、少なくとも直観はできない筈であろう。というのも十分に良好な条件下では我々は錯覚しない(そうしたものを錯覚と呼ばぬ、そうしたものは錯覚ではない)という、自然的信念(態度N)の強力な反対に遭うだろうからである(だからこそこの自然的信念を停止しなければならぬ、というのでは本来転倒になる)。

尤も、この事物知覚一般の錯覚可能性という事が非現実法的な意味であるとすれば、つまり＜到底信じられぬが、たとえ仮に事物知覚が一般に錯覚であるとしても、その錯覚の意識そのものは疑い得ない＞というのであれば、話は別である。我々は事物知覚一般が錯覚だとは決して信じてはしないが、仮にそうであるとするなら(そうであるとしても)、と考えることはできる。もし実在世界の非存在の可能性という事もこの意味で言われているのであれば、特に非はないであろう。だがこうした事を当該第二章から読み取ることは明らかにできない。フッサール自身かかる事は一言も

言わないし、当該箇所での彼の表現法は非現実的語法ではなく、単なる譲歩構文に過ぎない (vgl. III/1. 97, III/2. 495, 598.)。

③従って態度Tの可能性は内在と超越を巡る認識論的文脈には求め得ない。それは前段で示唆した非現実的考察に求めるしかない。手掛りは続く第三章にある。通例第三章は第二章の発展と解釈されているが、上の事由より、第三章は第二章とは異なる独自の価値を持ち得るものと解釈できる。第三章の冒頭で或る新しい考察態度が語られている。それは「想像に依る思考上の破壊 (phantasiemäßige gedankliche Destruktion)」(III/1. 100, III/2. 497) というものである。実際、第三章には非現実的想像に依らねば出て来ようのない論述が見られる。「……単に我々にとってという許りか、それ自体としても調整不可能な矛盾撞着が、経験の際に蠢き出すという事、又経験の事物定立を調和的に一貫させんとする期待要求を裏切り、経験が突如御し難いものとなって出現くるという事、更には経験の連関が射映、統握、現出といった堅固な規制秩序を失ってしまうという事、かくして如何なる〔实在〕世界も最早存在しなくなるという事、こうした事は考えられ得るのである」(103)。「意識の存在は……たとえ事物世界が無化されようとも……その固有の存在という点では何ら影響されぬであろう」(104 非現実語法で書かれている)。「身体を脱却した (leiblos) 意識、又如何に理屈に合わぬ様に聞こえようが、心を持たぬ (seelenlos) 意識、人間の身体性を生気づけることのない意識というもの迄、確かに十分考えられ得るのである」(119, III/2. 502)。これらは明らかに事実認識ではなく、非現実的想像を語るものであろう。経験が自然法則から全く逸脱した出鱈目なものになるとは到底信じ難い (vgl. VIII. 54) が、それを想像してみることはできる (人によってはそれは現実的な想像ですらあり得よう)。この意味でならば、我々の自然的信念を絶対に保証するものは、確かに何もないと言わねばなるまい。

だが他方、こうした想像破壊の後でも確実に残るものがある。それは想像しているまさにこの今のこの私の体験の流れである。「全自然が……無化された様を思い描いてみる。そうすれば最早如何なる身体もなく、それ故如何なる人間もないことになる。人間としての私は最早存在せず、ましてや私にとっては如何なる隣人もいないことになる。然し私の意識は、たとえその体験要素が如何に変化させられたとしても……絶対的な体験流であり続けることになる」(118)。

明確に語られてはいないが、ここでの本質的な事柄を二つ述べておく。(i)この「世

界無化」の「残余」とは、単に私が今思っている（想像している＝コギト）という形式的事態ではない。一見、想像破壊による世界無化の残余とは、今私が現にそう想像している！（コギト！）という只それだけの事に見える。つまりそれは、どんなに鋭い剣とて自分自身を切る訳にはいかぬとでも比喻される構図に過ぎないかの如くに見える。だが「残る」のはコギトなる形式ではなく、現出の絶え間ない一連の流れそのもの、しかもパースペクティブ的且つキネステーゼ的な流れそのものである。例えば私は世界が暗黒の虚空と化した有様をありありと想像できるが、それは文字通りの闇——眼を端的に失った状態で見られた(!)闇——ではあり得ない。文字通りの闇を想像できないという事は、如何に想像破壊を徹底させた処で現出を消すことは不可能な事を意味する。そしてその場合、この世界風景は如何に歪であれ、必ずパースペクティブ的に現出している。例えばこの私が八目になった状態を想像することはできない。なぜならこの私が八目である想像とは、即ち八目の状態で想像することだからである。それは不可能であろう。更にこのパースペクティブ的想像は、必ず視線運動感覚（キネステーゼ）を伴っている。例えば前後左右といった方向感覚の文字通りの消失など、想像できはしない（文字通りの消失である以上は、何か巨大な力によって前後左右への視線注意が不可能とされているといった想像では失格である）。かくして如何に想像破壊を徹底させても、キネステーゼなしの点的な私など想像できないし、この私をその消失点とするパースペクティブ的現出は、如何に歪なものであれ、厳として止まないものである。

(ii)想像破壊の帰結は、徹底して今ここ！の体験へと定位することである。従って、この私のこの体験の流れも実は無であると考えられるのではないか、という疑問は排除される。この種の疑問は、実はこの＜私の体験の流れ＞ではなく、その＜私の体験の流れ＞が無である可能性を問うものに過ぎないからである。（その）＜この私の体験の流れ＞が無である可能性はないか、と考えているまさにこの今のこの思考（この私のこの今の思考体験）が同時に無である可能性はあり得ない。態度Tの可能性は、この事が無限遡行的に保持されることにより、確保され得ることになる<sup>2)</sup>。

### §3. 態度Nの本質

以下三節に互に批判的考察を行う。先ず、態度Nに関するフッサールの考察の不徹底さによって、態度Tに含まれる或る原理的問題が見え難くなっている旨を述べる。

態度Tとは、専らこの私の今ここ！に定位することによって、そうではないものを悉く「括弧に入れ」、それらにこの私の今ここ！と同等の資格を与えることを拒否する態度であった。それは徹底して非鳥瞰的たろうとする態度だと言えよう。然し非鳥瞰的という事の積極的意義は、態度Nの本質がその鳥瞰的傾向に存すると理解する場合に、始めて明確になる。そしてフッサールの考察は先ずこの点に於て不徹底である様に思われる。

彼によれば、実在世界の存在を如何に立証しようとする試みであれ、それが予め実在世界の存在を信念している限り、態度Nに依るものであることには変りない。ならば態度Nの本質は、実在世界に対する存在信念の素朴性にあるというよりは寧ろ、そもそも実在性という概念に拘る傾向にこそ存すると言うべきであろう。だが態度Nの本質として、実在世界の存在に対する信憑の素朴性の指摘以上の積極的な論述を、フッサールから読み取ることは難しい。辛うじて『イデーンⅠ』の短い節 (§ 29) が当該記述として読めるかもしれない。それは態度Nを、その世界理解及び他者理解の方から把えた記述である。「私自身に妥当する事は全て全ての他の人間達にも妥当する事を私は知っている。彼らを人間として経験しながら、私は彼らを私自身がその一員である様な諸々の私たる主観として……理解し受け取っている。しかもその結果私は、彼らの環境世界と私のそれとは、我々全てに異なった仕方でのみ意識されている一つの同一的世界であると客観的に把握している」。

それ以上の記述はないが、これを更に敷衍してこそ、態度Nの本質（実在性に拘る傾向）の解明が適切に果たされ得ると思われる。そしてこの実在性への拘りは、我々の思考（言語活動）の鳥瞰的傾向、ひいては領域設定的傾向をその要とすると思われる。大雑把ではあるが、この事を科学的言語活動と日常的言語活動に分けて、筆者なりに述べてみたい。

(i)例えば心理学が扱う意識は、人間の意識である限り誰の意識であってもよく、誰の意識でもあり得、否そうあるべきである。それは心理学が科学として可能な所以であり、否科学として成り立ち得る最低条件である。経験科学一般を可能とする世界理解にあっては、他者、私、事物は世界という同一平面上に据え置かれ、人間を含めた世界内の事物全てが何らかの領域に帰属するものとされ、同一領域内の一成員（個体）についての言表は他の成員全てについても妥当すべきものと見做される。ここでの一成員とは不特定成員であり、それ故その成員相互の交換可能性が成立しており、

不特定成員に関する命題が一般性を得ることになる（領域的一般性と呼んでおく）。全ての存在者を特定領域に帰属させ、個体を領域の不特定成員として把え、存在者の総体を世界という限界領域で括るというこうした思考態度は、鳥瞰的態度と呼ばれ得るであろう。思考の主たる科学者は領域内部に登場してはならず、その外で各成員を鳥瞰しているのでなければならない。科学の命題には厳密な意味での個体たる科学者自身が登場してはならず、彼は別次元に居て、恰も目の前に世界地図を広げそれを仔細に読み取っているのだからなければならない<sup>(3)</sup>。要するにその命題は「客観的」でなければならない。

(ii)鳥瞰的態度は科学のみならず日常の言語活動をも深く蔽っている様に思える。科学としてその起源は日常的な経験知だったのだから、それも当然かもしれない。だがそれは別としても、例えば<人間である以上は……の筈だ>式の判断は日常茶飯事である。命題的態度 (propositional attitude) に於る判断として例外ではない。「私はPという事を信ずる」というA氏の言表は、確かに「主観的」個人的なものであるが、たとえこの私（筆者）がPという事を信じない場合でも、私は少なくとも彼の発言を理解してはいる。即ち次の事を最低限暗黙にであれ了解している。つまり言表中の「私」とはA氏のこと、即ちA氏も又この私と同様に「私」なのであり、彼は現在この私も同様にしばしば経験してきた処の「信ずる」という意識状態を持っているのだ、という事である。この暗黙の了解がなければ、私にはA氏の言表が理解できないであろう。さてこの暗黙の了解も矢張鳥瞰的態度とは言えまいか。それは上で強調した同様にという表現に現われている。私がA氏の言表内容に同意する場合を考えてみれば分り易い。「君と同様私もPという事を信じる」、つまり「我々は同じPという信念を持つ」。かくして「我々」とは、同じPという事柄に対して同じ「信念」を共有する同じ（等根源的な？）「私」の集合体となる。この「同じ」という事を領域的同一性等という仰々しい言葉で呼んだりはいしないにせよ、我々が何の違和感もなく同じ言葉（「私」「P」「信じる」）を使用しているという事実は、日常的言語活動に於る鳥瞰的で領域設定的な傾向の証拠である様に思われる。この事はPが常識的内容のものである場合に一層際立ってくる。「我々は須く死ぬ運命にあると信ずる」。ここから「人間たる以上は須く死ぬ」迄はほんの一息である。それは「客観的な」事実なのである（一般性を持つのは何も科学の命題に限らない）。勿論以上より日常的言語活動が悉く鳥瞰的だと断定するには早すぎるが、その鳥瞰的且つ領域設定的傾向は疑い無いと思える。

態度Nから態度Tへと、即ち専ら今ここ！へと記述次元を定位し変えることは、態度Nの素朴性の克服という事では把えられ得ず、もしそれが適切に把えられ得るものとすれば、それは、以上の様に鳥瞰から非鳥瞰への移行として把えられる必要がある。さもなくば、態度Tそのものに含まれる、考えるに足る或る問題の所在が見え難くなる。非鳥瞰的な、即ち非領域的な一般性（超越論的一般性と呼んでおく）の問題が、それである。

#### § 4. 領域的一般性（一般性R）と超越論的一般性（一般性T）

フッサールによれば、哲学は諸学を基礎づける学、科学とは別の意味で厳密な一般性を有する学でなければならない。だが鳥瞰と領域によって可能となるのではない一般性Tとは如何なる一般性なのか。糸口として超越論的な私というものについて考える。

態度Tとは専らこの私の今ここ！に定位する非鳥瞰的思考態度であった。然しこの「私」という言葉は、自然的な鳥瞰的態度での言語使用とははやく全く異なる仕方で使用されていなければならぬ、言語もどきに過ぎないのである。つまり態度Nに於ては、誰でも等しく「私」であり得るし、又そうあるものでなければならない。その「私」は同時に「彼」でも「彼女」でもあり、「私」は彼や彼女が在って初めて「私」であり得る。ところが想像破壊された後には「人間としての私は最早存在せず、ましてや私にとっては如何なる隣人も居ない」のであった。これを例えば次の様に誤解してはならない。確かに彼ら全てがロボットだという想像が可能であるとしても、私は矢張そのロボットに対して「あなた」と呼び掛けるのではないかと。それはその通りだが、今問題なのは想像破壊後の態度Tに於る「私」の身分であって、人格感覚や人称感覚ではない。そしてこの「私」は想像破壊の後では自然的身分のものではない筈、つまりそれは誰でも「私」と名乗り得る様な私（鳥瞰された私、領域を形成する私）であってはならない筈のものなのである。

フッサールに於て超越論的という形容詞が冠せられる「私」は例外なく大文字の「私」である<sup>(4)</sup>。確かに最早自然的な人称ではない超越論的な私を小文字で表記することはできない。それは誰の私であってもいいようなものではないが、ざりとてフッサールだけの（私的な）私であるとも言えない。然しこれは、現象学が哲学としての一般性を持たねばならぬという理由からそうなのではなく、寧ろ、私的な私とはその

外部を持つ私であるが、超越論的な私とは、＜その外部を想定することが凡そ無意味な現出＞に於るパースペクティブ的消失点である<sup>⑤</sup>という、本質的な理由からしてそのようなのである。誰の私であってもいいようなものではないし、然し誰かの私なのでもない。つまりそれは誰の私なのでもない<sup>⑥</sup>。勿論それは、領域概念としての私一般でもない。要するにそれは全く実在しない私なのである。当然であろう。態度Tを採ること、即ち鳥瞰的思考を停止することによって、実在性の傾分とはきっぱりと袂が別れたからである。誰の私でもなく、抽象的な（領域名称としての）私一般でもない超越論的私というものを、あくまでこの実在性への訣別という「態度変更」からのみ把えることが重要である。

態度Tへと移行する意図は、意識Tのみが確実に存在するのだと主張することにあるのではない。実在性に拘る態度Nとは別の行き方があること、実在性の墨守のみが可能な存在理解ではないことを示すことこそ、その意図の筈である。「実在の全体を存在の全体と同一視し、同時に実在の全体をそれ自体絶対化することが背景なのである」(III/1. 120)。彼自身繰り返す様に、これは実在の否定ではない。実在に「無関心」になり傾着しない行き方もあるというだけである。態度Tへと移行するとは、実在性への自然的な拘りを自覚し、最早それには関知しないということである。非鳥瞰的記述が鳥瞰的にどうであろうと（どう見えようとも）知ったことではないのである。意識Tとは私的な意識に過ぎないのではないか云々といった問いには最早関知しない以上、この種の問いは、態度Tに於てはそもそも出て来ようがない（従って無意味）ものとなろう。

ならば一般性Tとは何か。態度Tは先ず実在性に拘泥することへの批判としてのみ成立し得た（批判自体は鳥瞰的である）のであるから、態度Tを採る者達の共通認識（共感の如きものではなく）があり得るとすれば、それはこの批判的認識ということに尽きるのではないか。徹底して非鳥瞰的な言語活動<sup>(7)</sup>は、厳密にここ！に於てしかなされ得ず、如何なる領域形成も禁じられるものなのであるから、この種の言語活動の可能性の条件からして、通常の意味での一般性は非鳥瞰的次元にはあり得ないものとなろう。そしてもし通常の領域的一般性を学問たることの条件と見做すならば、ここは最早学問の傾分ではないと言わねばならない。これは学問としての一般性に拘るフッサールには到底認め難いことであろう。だが彼から一般性Tについての説得的な説明を聞くことはできないのである<sup>⑧</sup>。

## §5. 意識Rと意識Tの関係

最後に以上の考察から帰結する事柄を、第一節の①②に対応させて述べておきたい。①については問題とすまい。意識Rと意識Tの相違は、鳥瞰論的態度に於て実在世界の一契機として見出されたものと、非鳥瞰論的態度に於る(非実在的=超越論的)現出そのものとの相違である。それは徹頭徹尾態度に於る相違なのである。

②だがこの事を徹底させれば②は大幅に修正を要するであろう。(i)フッサールの書きぶりからすれば、意識Tは実在世界の一契機ではないのだから、意識Tは、実在世界に対する素朴な存在信憑を本質とする態度Nを停止した意識Tに於て、初めて捉えられ得るということになるだろうが、事柄としては寧ろ逆なのであって、實在性に最早関知しない態度を選んだからこそ、意識Tが実在世界の一契機であるという事が、無意味となるのである。この点に於て、<意識Rに関する諸考察を徹底させれば、当初は事物と同じ資格で存在すると素朴に思われていた意識Rが、実は全くそうではない身分の意識Tである事が明らかになっていく>という趣旨の『イデーンI』第二編第二章の論述は、両者の相違が徹頭徹尾態度の相違に過ぎないというフッサール自身の思想とは相容れないものである、と言わねばなるまい。従って両者が「同じ」意識であるとも、簡単には言えないであろう。というのも、普通の意味での「同じ」とは、領域の同一性を前提して初めて言えることであるが、意識Tはかかる一般性Rに関知しない処で初めて見出され得る故、両者が「同じ」という事を言うためには、一般性Rと一般性Tとを更に包括する「一般性」について十分な説明がなされねばならないが、フッサールはこの種の説明を与えていないからである。

(ii)記述の心理学と超越論的現象学の命題の言語表出上の一致についても、記述の心理学を可能ならしめる一般性Rと、超越論的現象学が要求する一般性Tとの関係という、同じ問題が指摘され得る。フッサールに於てこの問題が十分考えられているとは言いがたい。

(iii)構成思想について言えば、第二節の①(i)で述べた様に、それは、差当りは根拠づけを欠いたテーゼ以上のものとは見做し難い。他方、このテーゼを意識Tに移行して初めて直観され得るものと見做すならば、話は別となる(無論その直観が一般的妥当性を得るという保証は何処にもないが)。然し何れにせよ、<意識Tが一切の實在を構成する>という形で非鳥瞰的次元と鳥瞰的次元とを関連づける、まさにその関連づけの次元の性格を説得的に示すという、畢竟上記の問題と同じ問題が未解決である限

り、構成思想は容易には承認し難いであろう。構成思想は、態度Nよりも態度Tの方を「根源的な」態度と見做すフッサールの立場の反映であると思えるが、両者の関係に問題がある以上、自然主義的な行き方を貫こうとする決断にも、態度Tと同じ権利を保留しておかねばなるまい。

---

本稿は一般性Tの問題を指摘したにすぎないが、以上から察知され得る様に、＜態度と認識＞という、より根底的な問題がある。＜意識Tは実在世界の一契機ではないという認識に基づいて意識Tが要請されるのではなく、寧ろ逆に、實在性に最早関知しない意識Tを選んだからこそ、実は意識Tも実在世界の一契機なのだという認識が無意味（あり得ないもの）となる＞と先に述べたが、それは、この様に態度を認識に先行させる行き方を採らないと、意識Tの身分（一切の實在を構成するという身分）が理解し難いものになるからであつた。然しこの事は翻って、＜態度と認識＞という一般的な問題にも連なり得る。例えば、『イデーンII』に於る「自然主義的態度」と「人格主義的態度」との「区別の必然性」（§ 34）についても、同種の問題を指摘することができよう。この箇所に関する通常の解釈によれば、＜人は様々な動機原因によって一定の行動を採るが、「この事は明らかに〔単に〕心的物理的に条件づけられているという事ではない」、つまり単なる物理的因果性に従っているという事ではないのだから、単なる物理的連関には納まり切らぬものとしての「人格」たる個体は、「個体が物理的自然に於る一つの身体連関へと解消してしまう」ことになる自然主義的態度では扱えられず、人格主義的態度によって初めて適切に扱えられ得る＞ということになる。だがこの場合も＜事柄としては＞逆なのであって、人格は物理的自然の一要素ではないという認識(E)が人格主義的態度を要請するのではなく、寧ろ人格主義的態度を選択したからこそ、その場合人格を物理的自然の要請と認識することが反意味(Widersinn)となるのではなからうか。根源的直観の事実なるものを盾に、Eを根源的認識と称するとしても、何を以て根源的とするかが説得的に示されぬ以上、それも又一つの態度に過ぎないであろう。こうした見解は、居直りめかした相対主義的な行き方に見えるかもしれない。その自己言及的な弱点（上の＜事柄としては＞という次元の不明瞭さ）についても承知しているが、この行き方自身の根拠づけは他日に譲ることにしたい。

註

全集は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数学で表記。引用文中の傍点は全て筆者。

- (1) 所与性様式の一面性は錯覚という現象を説明するものとはなろうが、錯覚を論理的に帰結させるものとはならない（そうならば全ての事物知覚は錯覚だということになる）。
- (2) 「超越論的」たるためのフッサールに於る最低限の必要条件は反自然的たることである。専らこの条件に着目した本稿に於る「超越論的」は *transzendental* の語義にはそぐわないかも知れぬ。だがこの必要条件を欠けば、如何なる「超越論的」とも彼に於てはその資格のないものである故、本稿の着眼点も不当なものとは言えまい。
- (3) 観測問題とて、科学者にとっては依然として彼の世界地図内部での問題に過ぎない。
- (4) にも拘らず本稿で Ich に「自我」という通例の訳語を当てなかったのは、この日本語には余りにも領域一般的色彩が付き纏っているからである。
- (5) 超越論的な私とは、想像破壊後の残余としてのパースペクティブ的現出の消失点としての略記法（本稿§2）であり、それを敢えて実感的に表出するならば、このこの……∞……ここ!!ということである。この私（このここ!）に定位する超越論的態度を採った以上、複数の私（あのここ、そのここ）即ちどの私であってもいい様な私は、端的に登場し得ない。この「エゴは、他の乃至は多くの自分と並ぶ諸々の私（Mit-Iche）を自分の外に持ち得る様な、そんな『一人の』私なのでは決してない」（VI. 84）。複数の私は鳥瞰的態度に於てのみ登場し得る。但しこれを他者存在の否定と受け取ることは誤解である。それは肯定されているのでも否定されているのでもなく、非鳥瞰的次元にはあり得る筈のないもの、原理的に登場し得る筈のないものなのである。原理的に登場し得る筈のないものについての言表は如何なるものであれ（肯定であれ否定であれ）、元より全くの無意味（あり得る筈のないもの）であろう。
- (6) 例えば「私（ここで各人は各人に固有の私に置き換えて貰いたい）」（IV. 79）といった危険な表現には呉々も注意せねばならない。
- (7) それは最早言語活動ではないと考える立場もあろう。非鳥瞰的思考が鳥瞰的に見られるなら、それが「私的」乃至「主観的」なものに見られることは避け難い。註(5)で述べた事がどうしても他者存在の否定に聞こえてしまう原因も、ひいてはフッサール現象学がどうしても独我論に見えてしまう原因も、当の非鳥瞰的態度が鳥瞰的に見られてしまうというところにあると思われる。非鳥瞰的態度への移行は、彼ならざる他者から見れば、どうしても彼が彼の意識領野に引き籠もってしまうことのように見えてしまうのである。一般性Rに関知せぬといっても、一般性Rに拘泥する者にとっては、それが「客観性」を放棄した居

直りにしか聞こえないことも、同じ理由からである。

- (8) 例えば「私の事実的なエゴ」と「エゴ一般であるという私の諸可能性、任意の他者であり得るという私の諸可能性」との対比 (I. 117) を引いて、一般性Tを「本質一般性」から説明するとしても、本質一般性一般と超越論的な本質一般性との区別が説得的に示されない限り、問題の解決にはならない。但し念を押しておきたいが、筆者は一般性Tの可能性を、それが「客観的」たりえないからといって退けているのでは決してない。フッサール現象学が通常の学問とは全く異質の旨、指摘しているだけである。

〔哲学 博士課程〕

# Eine kritische Überlegung über die zwei Bewußtseinsbegriffe von Husserl

Nobuaki MATSUO

Die Absicht meiner Abhandlung ist ; ein fundamentales Problem der Husserlschen Philosophie klarzumachen und durch eine kritische Untersuchung seiner zwei Bewußtseinsbegriffe ; „reales Bewußtsein“ und „transzendentes Bewußtsein“, es zu durchdenken.

Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen liegt an der Einstellung, wie man das Bewußtsein versteht ; „die natürliche Einstellung“ und „die transzendente Einstellung“. Die transzendente Einstellung heißt nur auf die Erscheinungen im Hier und Jetzt sich auszurichten, durch „phantasiemäßige gedankliche Destruktion“.

Aber hier liegt ein Problem ; wie ist die transzendente Allgemeinheit möglich, die von der regionalen Allgemeinheit, die die übliche Wissenschaften erst möglich macht, unterschieden werden muß? Husserl scheint das Problem nicht genug durchdacht zu haben. Die Ursache seiner Vernachlässigung liegt darin, daß er das Wesen der natürlichen Einstellung nicht genug berücksichtigt hat.

Meines Erachtens muß die natürliche Einstellung nicht als die Naivität, mit der man an diese reale Welt glaubt, sondern als die Tendenz, in der man auf den Begriff der Realität hartnäckig besteht, wesensmäßig bestimmt werden. Das heißt die Tendenz, in der man die Welt vogelperspektivischen übersieht, die Regionen gedanklich setzt und damit sich der Allgemeinheit versichert. Dann muß die transzendente Einstellung heißen ; von dieser vogelperspektivischen Einstellung Abschied zu nehmen und die durch reale Regione geformte Allgemeinheit nicht in ihr Ressort fallen zu lassen.

Demnach muß die Husserlsche Ansicht, daß das reale und transzendente Bewußtsein zwar in der Einstellung unterschieden wird, aber doch „dasselbe“ ist, Korrigiert werden, weil das „dasselbe“ die regionale Allgemeinheit voraussetzen muß.