

サルトルに於ける自我と自己性の展開

西井元昭

一、序

「我々は『哲学研究』“Recherches philosophiques”の論文に於いて、自我“l'Ego”が対自の領域に属しないことを示そうとしたことがある⁽¹⁾。サルトルはその哲学的主著『存在と無』に於いて、それに先立つこと七年前に発表した『エゴの超越』なる初期の論文の主目的に触れ、彼の言う「自己性」“ipseité”と自我とを区別すると共に、相方の關係を明示しようとしている。即ち、『語体験』を統一する極として、“comme pôle unificateur des《Erlebnis》”自我は即自的“en-soi”であり、対自的“pour-soi”ではない⁽²⁾のであって、「自我は、超越的な即自“un en-soi transcendant”として、人間の世界の存在者

“un existant du monde humain”として、意識を通して“à la conscience”現われるのであり、意識に属する。“de la conscience”存在者としてではない⁽³⁾と言うのである。彼によれば、大多数の哲学者達にとっては自我は意識に属する一住民であるのだが、併し自我は形式的にも実質的にも、意識のなかに。“dans la conscience”存在するのではなく、外部に“dehors”世界のなかに“dans le monde”ある、それは他者の自我“l'Ego d'autrui”の如く、世界に属する一存在者“un être du monde”なのであるとも言っている⁽⁴⁾。従って自我とはかかる超越的即自であり、世界のなかに存在するものなのであった。そして、我“Je”は「意識以前にそこにあつたものとして」⁽⁵⁾“comme ayant été là avant elle”→(= la conscience) 絶えず

与えられているものなのである。「我とは一存在者なり」⁽⁶⁾。「Le Je est un existant」それは超越的なものとして与えられている。自我とは正に超越的に与えられた存在者であり、反省作用の超越的对象なのである⁽⁷⁾。かくして、「……或る条件に於いて、自己性の超越的現象として自我の現出を許すものは、自己の根源的自己性に於ける意識「la conscience dans son ipséité fondamentale」⁽⁸⁾」なのであった。かかる根源的自己性、即ち根源的に自己を自己たらしめるもの—対自存在たるものと超越的即自たる自我との関係は、先ず「此の自己性の超越的現象としての自我」⁽⁹⁾「l'Ego comme le phénomène transcendant de cette ipséité」を通して明らかにならねばならない。自我は意識の外部にあり、世界のなかにあるものとして現われる点に於いて、超越的現象なのであった。しかもそれは意識を通して現われるのであって、根源的自己性に於ける意識がそれを現われさせるのである。かくして、自我は「諸状態」⁽¹⁰⁾「états」・「諸行動」⁽¹¹⁾「actions」・「諸性質」⁽¹²⁾「qualités」の「総合的統一の超越的な極」⁽¹³⁾「un pôle transcendant d'unité synthétique」なのであった。

然るで、かかる総合的統一なる語から、我々が想起し得るのはカントの所謂「統覚の根源的総合的統一」⁽¹⁴⁾「die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption」であろう。併し乍ら、サルトルに於いては勿論、カントに於ける「我」—自我は意識の形式的構造であったのに対し、彼の言う「我」—自我とは「実質的、我の無限の収縮」⁽¹⁵⁾「une contraction infinie du Moi matériel」なのである。彼は『エゴの超越』の冒頭に、よく引用されるカントのコギトに関する有名な短い節を引いて、「《我思うとどうこと》“Je Je Pense” が我々のすべての表象に伴い得るのでなければならぬ⁽¹⁶⁾という点にはカントに同意せねばならない⁽¹⁷⁾」と述べている。唯、彼によればカントの批判はあく迄「権利問題」⁽¹⁸⁾「un problème de droit」(quid juris)でも「我思うとどう事実の存在」⁽¹⁹⁾「l'existence de fait du Je Pense」に関して何の断定も下してはいないと言う。従って実際には、「経験の可能性の諸条件を決定すること」⁽²⁰⁾「de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience」が問題なのだ。「カントの「我思う」は可能性の条件であったのであり、サルトルは「権利問題ではカントに同意した」⁽²¹⁾が、「ここではつきりそれ(事実問題)を提起するのが妥当だ⁽²²⁾」と言っている。此の点に関しては後にカントの立場から考察するとして、ここにサルトルの提出した幾つかの問いについて、彼の論述に従って考えてみたいと思う。

即ち

一、我思うは事実上、“en fait” あらゆる表象に伴うのか？

二、或る表象が、我思うの伴われない或る状態から、我思うの伴う状態へ移ると仮定すると、その表象に構造の変化が生ずるだろうか？

或はその根底に於いて不変のままであるだろうか？

三、我思うがあらゆる表象に伴い得るのでなければならぬとは、我々の諸表象の統一が直接又は間接に我思うによって実現されるのだろうか？

さもなくば、我思うの確認がそれらの事柄についていつも可能になるように、意識の諸表象が統一され、連接されねばならないのか？ 換言すれば意識のうち到我々が出会う我“Je Je”は、我々の諸表象の総合的統一によって可能となるのか？

さもなくば、それ(我)が事実上、諸表象間の統一を行っているのか？⁽²⁰⁾

という三つの問いに対して、先ず「我思う」即ちコギトについて考察しなければ、サルトルの態度を明きらかにすることが出来ないと思う。彼の言うように、「カントの我思うというのは可能性の条件であり、デカルトとフッサール

のコギトは事実の確認である⁽²¹⁾とするならば、我々はここでそれらのコギトについて論究してみなければならぬであらう。

二、カントのコギトについて

カントの認識批判論に於ては、あらゆる思惟に先立って与えられ得る表象を直観と云い、直観のあらゆる多様性が我思うへの必然的關係をもつのであって、かかる表象こそ自発性の作用“ein Actus der Spontaneität”なのであった。そして、それを純粹統覚“die reine Apperzeption”或いは根源的統覚と名付け、經驗的“empirische”統覚から区別する⁽²²⁾。更に純粹統覚はすべての經驗的意識に先立つと共に、それらを統一する根源的綜合的統覚なのである。従って、すべての經驗的意識は、先驗的意識“ein transzendentes Bewusstsein”即ち、根源的統覚としての我自身の意識“das Bewusstsein meiner Selbst als die ursprüngliche Apperzeption”への必然的關係をもってあるのであって、唯単なる自我“Ich”の表象が、その他のもろもろの表象に関して先驗的意識であるということに注意を怠つてはならない⁽²³⁾。カントは言う。即ち、あらゆる表象の統一を、自己意識の先驗的統一“die transzende-

ntale Einheit des Selbstbewusstseins”と名付けるのは、それから生起するアプリオリな認識の可能性を示すためであった。⁽²⁴⁾サルトルは此の点に關してはそれ以上カントを追究しようとしていないのである。

処でハイデッカーによれば、「カントの分析に於ける積極的なものには二面がある。一は彼が、実体への自我の存在的還帰の不可能性“die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ich auf eine Substanz”を見、他は彼が、《我思う》としての自我“das Ich als Ich denke”を固守したのである」と。カントは、デカルトの我思う“ego cogito”が我在り。“ego sum”により、思惟するもの・思惟的存在者“res cogitans”即ち「思惟者である」我としての essentia の措定・実体化を認めないのであった。思惟する自我は、客観として自存的存在或は実体“ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz”であることを意味してない。⁽²⁵⁾そして、もし自我に思惟する実体を認めるならば、彼の全批判に対する唯一の障碍となるばかりか、この批判を全く終息させ、すべてをそのまま即ち批判以前の状態に戻らしめる結果となるであろうとカントは言う。⁽²⁶⁾更には、自我の表象は何等内容をもたず、従って何等多様なものもたず、単純な客体を

あらわすのであって、何等かの対象の直観でもなければ概念でもない。それは意識の単なる形式。“die bloße Form des Bewusstseins”であり、この兩種(直観と概念)の表象に伴い、これらを認識に迄高め得る処のものでなくてはならないとも述べている。⁽²⁹⁾しかも、我は叡知。“Intelligenz”として存在するのであって、「自我表象に於ける我自身の意識“das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich”は決して直観ではなくして、一思惟的主観の自覚活動性(自発性)の単なる知的表象。“eine bloße intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts”なのである」。⁽²⁷⁾かくして、「もしあらゆる思惟するものは単一である」という命題が証明されるべきであるならば、人は思惟の多様に係わり会うのではなくて、単一でありしかもあらゆる思惟がそれに関係させられる自我の概念を単に固執することになる」のであって、このような先験的名題は、神の存在の先験的証明と同じく、最も実在的な存在と必然的な存在との概念の相互性に基づいているという以外には、どこにもその根拠を見出し得ないのであるというのがカントの批判の立場である。

それにも拘わらず、ハイデッカーによれば「彼(カント)は、此の(我思うとしての)自我を重ねて主観と考え、且そ

それを以て存在学的に不適當な意味に解している⁽³³⁾のであって、やはり「自我の存在は思惟的存在者の實在性。"Realität der res cogitans"と解される⁽³⁴⁾」こととなるのである。カントは「如何にして自我は、我思うが自己自身を直観する自我と異り、一我は尚、他の直観の仕方を少くとも可能的なものとして表象することが出来る、一しかも、その自己自身を直観する(自我と同一の主観として同じものであるのか、⁽³⁵⁾」という問いを提出している。ここには自我の二面性、言い換えれば、我思うの我の主観性と、思惟するものとしての我の存在との両面が問われていると考えるならば、カントに於けるように、我の主観性と現象としての我、"das Ich als die Erscheinung"との関係、即ち思惟された客観として、"als gedachtes Objekt" 我自身を認識する場合、我(主観)は内的直観、"die innere Anschauung"の作用によって、自己自身たる我を現象として認識する⁽³⁶⁾というだけでは、真の解明が為されたとはい得ないであろう。そこに「主観の存在論的概念、"der ontologischen Begriff des Subjekts"は「自⁽³⁷⁾」たる自我の自⁽³⁸⁾性、die Selbstheit des Ich qua Selbst」を特徴づけるのではなくて、既にいつも眼前するものの自⁽³⁹⁾」(同一)性並びに恒常性、"die Selbstigkeit und Beständigkeit eines

immer schon Vorhandenen"を性格づけているのである⁽³⁷⁾というハイデッガーの存在学的主観規定が為され、自我の存在が思惟的存在者の實在性ということになるのである。そして、自我は存在学的に何ら規定されない表象に伴う孤立せる主観、"ein isoliertes Subjekt"となつてしま⁽³⁸⁾うのであった。

カントに於いては、従つて思惟する我は内感の対象なのであり、我思うという命題は自我の知覚をあらわすのであるから、そこに我は或る種の内的経験をもつのであって、此の内的経験は我思うという単なる統覚に過ぎず、この統覚なしに「我は実体を思惟する、原因を思惟する」等の命題に於いては、あらゆる先験的概念は不可能であるのであ⁽³⁹⁾つた。併し乍ら、彼の言う「内感の対象」である我が「内感の形式」たる時間へ如何にかかわっているのかということ⁽³⁹⁾が解かれなければならないであろう。唯、この点に關してはサルトルの時間性に関する問題を論ずる際に、その「自発性」と共に触れて行きたいと思う。

処で、カントは先述の如く、デカルトの実体を自我に關しては一応拒否するのであるが、これはあく迄、悟性概念の先験的方法にもとづく綜合的統一に於ける構成的原理と、純粹理性の先験的理念IIイデーを規制する処の規制的

原理に於いてであった。その意味に於いては、実体化された超越的我から先験的統覚としての主観・我への転換に他ならなかった。彼にあってはどこ迄も、先天的な認識の可能性を示す認識の仕方がそこでは問題であった、即ち対象そのものとはなくて、対象についての認識の仕方―先天的認識が可能であるべきである限り―と一般に関係するあらゆる認識を先験的と名付けた点に於いて、サルトルが「カントの我思うは可能性の条件である」と言う所以があったのである。

更に、カントは「権利問題」と「事実問題」⁽⁴⁰⁾「quid facti」を区別し、法律に関し権能或いは権利の主張を証拠立てるべき権利問題の証明を演繹。「the Deduktion」と名付け、人間の認識の雑多の概念のうちには、純粋な先天的使用に指定されている幾つかの概念があつて、それら概念の権能はいつも一つの演繹を要する。それは、このような先天的使用の適法性に於いては、経験からの証明では充分でなく、如何にしてそれら概念が客観に関係することが出来るかを人は知らねばならぬからであつて、従つて、如何に概念が先天的に対象に係り得るか、という方法の証明を概念の先験的演繹と名付け、それを経験的演繹と区別している⁽⁴¹⁾。かかる意味に於いて、サルトルが「権利問題では

カントに同意した⁽⁴²⁾のであるが、どうして「ここではっきり事実問題を提起する⁽⁴³⁾」と言ひ得たのであろうか。

カントは、経験的演繹を「如何にして或る概念が経験並びに経験に関する反省によつて獲得されたか、の方法を指示するもの、従つて、適法性にはなくて、それに所有が起因した処の事実に関係するもの⁽⁴⁴⁾」とする。従つて、これもサルトルのいう事実問題とは意味を異にする。サルトルに於いては「諸体験を統一する極⁽⁴⁵⁾」としての自我・即自存在としての自我という観点からして、カントのように、単に可能的経験の成立根拠としての認識能力の検証乃至批判を目的とし、感性・直観の形式としての空間・時間と、悟性概念としての範疇との統覚の総合的統一作用というコギトの働き・主観我の働きを見るのではなくて、自我は、具体的な諸状態・諸行動・諸性質の総合的統一の極であつて、反省作用が自我を反省された意識のうちに生れさせる⁽⁴⁶⁾のであつた。従つて当然権利問題ではなく、事実問題の提起となるのであつて、認識の可能性を問うのではなく、具体的な存在の仕方乃至意識の構造を問うのが、『存在と無』迄のサルトルの目的であつたと言ひ得る。

三、フッサールのロギトについて

我々は続いて、フッサールの超越論的主観性としてのロギト⁽⁴⁶⁾ Das *»ego cogito«* als *transzendente Subjektivität* に関する現象学の問題に論及せねばならぬ。フッサールの *transzendental* というのは、勿論カントのそれととり入れたもの⁽⁴⁷⁾ であるが、カントに於けるそれは、前述の如く先天的な認識の可能性を示す認識の仕方、対象一般にかかわる認識の仕方を表わすのに対し、フッサールの超越論的(先験的) というのはカントのそれよりも一層広義に解されているのである。唯フッサールに於いては、超越論的なる語は所謂「現象学的還元」*»die phänomenologische Reduktion«* 即ち「*ἐποχή*」*»ἐροχή«* の意味を通して理解されねばならない。何故ならば、フッサールに於いてはカントの先験的方法の現象学的方法への全般的な拡大に於いて、超越論的なる語を考えなくてはならないからである。それは、カントにあっては先天的綜合判断に於ける悟性概念が経験に先立つと共に、直観の形式を通してその多様性の統一としての役割を果たす意味に於いて先験的であったのに対し、フッサールは方法的に、「自然的態度」⁽⁴⁸⁾ *»die natürliche Einstellung«* より「超越論的乃至

現象学的態度」への転換。*»umstellung«*、即ち自然的な観方を中止する処の還元を行い、周囲世界 *»umwelt«* を捉え直そうとする。更に言うならば、「世界のなかに自己を失うのを避けるには、この世界をみずからの意味付けの統一に於いて捉え直さねばならない」⁽⁴⁹⁾ のであって、此の自然的観点乃至態度、所謂「*経験的世界の現実性*」*»die Wirklichkeit der empirischen Welt«* を意識の自発性に於いて捉え直すという意味に於いて、超越論的であったと言うことが出来よう。従って彼に於いては、超越論的と現象学的とは屢々同意義として用いられ、認識論的側面からは超越論的、方法論的には現象学的という語を使用するとい⁽⁵⁰⁾うのであった。

そもそも現象学というのは、彼の言う通り「諸現象に関する学」*»eine Wissenschaft von »Phänomenen«* であるが、同時にそれは、現象学的態度をとると共に、現象学的態度と自然的態度の夫々の特色を反省して、学的意識へと高めることによって現象学たり得るのであった。従⁽⁵¹⁾って「純粹或いは超越論的現象学は、*事実学*、*»Tatsachenwissenschaft«* としてではなくして、*本質学*、*»Wesenswissenschaft«* として、(形相的な学、*»eidetische Wissenschaft«* として)基礎付けられる」のであって、「我々の現

象学は、実在的諸現象の本質論ではなくて、超・越・論・的・に・還元された諸現象 “transzendental reduzierte Phänomene” の本質論 “eine Wesenslehre” であらねばならぬ⁽⁵⁵⁾ ということになる。それでは一体、超・越・論・的・に・還元された現象とは如何なることを言い表わそうとしているのであるか。

現象とはハイデッカーによれば、「それ自身に於いて自己を指し示すもの」 “das Sich-an-ihm-selbst-zeigende” であり、「開示するもの」 “das Offenbare” であって、「あらわれ・単なるあらわれ」 “Erscheinung, bloße Erscheinung” とは「自己を指し示さないこと」 “Ercheinen” とは「自己を指し示すこと」 “ein Sich-nicht-zeigen” なのであって、「あらわれる」は「或ものにひいて自己を指し示すこと」 “ein Sich-zeigen von etwas” を根拠としてのみ可能なのであった。それに対して、サルトルに於いては、現象とは「それがあがままに自己をあらわす」 “se dévoiler comme il est” ことであつた。⁽⁵⁶⁾ 従つて、サルトルには、現象 “Le phénomène” と「あらわれ」 “l'apparition” ・「あらわれる」 “paraitre” とは同意義に解されている。即ち「存在者の存在」 “l'être d'un existant” こそ、正にあらわれるもの

“ce qu'il parait” なのだ……⁽⁵⁸⁾ し、更には「あらわれ “l'apparence” は本質 “l'essence” をかくしはしない、それは本質をあらわにする “révéler” 即ちあらわれが本質である (本質を存在する) “est l'essence” 』と彼は言う。かくの如く現象に関する捉え方が人により一定でない為に、現象学についても同様に多義的である事は論を俟たない。

併し何れにしても、現象学が現象についての学であり、超・越・論・的・に・還元された現象の本質学であることはフッサールの指摘する通りである。自然的態度に於いてあるすべてのものを括弧付け、更に言うならば「恒久的に《我々に対して》 “für uns das” 』《手もとに》あり。 “vorhanden ist” 我々が随意に括弧に挿入しても引き続き、意識的なる《現実》 “bewußtseinmäßige Wirklichkeit” 』として止どまるであらう処の此の全自然の世界をも括弧に挿入する⁽⁵⁹⁾ ことによつて、意識にあらわれるものを現象と彼は考えるのである。

かくして、所謂洞察 “die Einsicht” を通しての現象学的エポックの遂行によつて、「現象学的残余としての純粹或いは超・越・論・的・意識」 “das reine oder transzendente Bewußtsein als das phänomenologische Residuum” に

到達し得るのであった。ここに於いて現象学的態度への転換が為されたと言ひ得るであらう。但し、日常的な自然的態度を破棄するのではなく、その意識作用を中止することによって世界の意味を問うのである。そこに世界を構成する主観性が確立されるのであった。即ち、「……我々は、我々の把握的理論的に追究するまなごし」。“Blick”を、その絶対的な自己存在に於ける純粹意識へ“auf das reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein”向ける。従つてそれ(純粹意識)こそ、探究されたる現象学的残余として残余するもの、あらゆる物・生物・人間と共に、我々自身をも含む全世界を排去し“ausschalten”てしまつたにも拘わらず、尚残るものなのである。……(かくして)全絶対的存在—正しく理解すると、あらゆる世界的超越を自己の内に包含し“bergen”それを自己の内に構成する“konstituieren”—を獲得したのである⁽¹⁷⁾と。ここに至つて、「自然の存在“Existenz einer Natur”は、それ自身を意識相関者として外に定立する“als Bewußtsein inskorrelat herausstellen”のであるから、意識の存在“Existenz von Bewußtsein”を制約するを得ない。それ(自然の存在)は単に、統制されたる意識連関に於いて構成されたものとして“als sich in geregelten Bewußtsein-

zusammenhängen konstituierend”存在するのだ⁽¹⁸⁾し、かかる超越論的構成“transzendente Konstitution”の理論を示すことによって、超越論的に純粹な意識なる理念を得ることが目的であったと言ひ得たのである⁽¹⁹⁾。

処で更に、個々の意識や体験は一つの流れとしての体験の流れ・意識の流れに於いて統一されているのであつて、かかる体験流“Erlebnisstrom”こそ純粹自我“reines Ich”・超越論的自我の解明に欠くことの出来ないものであつた。即ち、純粹自我は独特な意味に於いて顕在的(活動的)コギト“aktuelles cogito”のうちに生きているのであつて、あらゆる背後体験“Hintergrundserlebnis”も純粹自我に属し、同時に純粹自我も背後体験に属している。そしてかかる背後体験は、皆一つの体験流に属するものとして顕在的なコギタチオ“cogitatio”に変え、もしくはそれに内在的に導入されねばならない。かくして、世界とそれに属する経験的主観性の現象学的排去の残余として、純粹自我(そしてここでは夫々の体験流に対して原理的に異なる自我)が我々に残つてくるのであつた⁽²⁰⁾。然して自然的世界の排去に於いて、所謂「人間たる我」“Ich, der Mensch”も亦排去されるのであつて、純粹な作用体験“das reine Akterlebnis”のみが残るのであり、この

ような排去と雖も、ロギトの型“die Form des cogito”を破棄したり、作用としての純粋な主観を削除し得ないのであつて、これこそ純粋自我に外ならなかつたのである。⁽⁶⁵⁾かかる純粋自我は、超越論的な主観性に於いて志向的相關者へのかかりを示すのである。即ち「私は自己を純粋自我として了解する、私が知覚するごとく“das Wahrnehmen”に於いて知覚されるもの。“das Wahrgenommene”へ向けられ、認識するごとく“das Erkennen”に於いて認識されるもの。“das Erkante”へ、空想すること“das Phantasieren”に於いて空想されるもの。“das Phantasie”へ、論理的思惟“das logischen Denken”に於いて思惟されるもの。“das Gedachte”へ、評価するごとく“das Werten”に於いて評価されるもの。“das Gewertete”へ、意欲するごとく“das Wollen”に於いて意欲されるもの。“das Gewollte”へ向けられてゐる処のものとして、純粋に自己を理解する限り、……」⁽⁶⁶⁾であつた。併し乍ら、かかる純粋自我が所謂「内在に於ける超越」⁽⁷⁰⁾“Transzendenz in der Immanenz”である限り、此の超越を排去し得ないのは如何にしてであらうか。

四、サルトルの自我について

——フッサールとの關係に於いて——

サルトルは「意識に於ける我なる事実の存在の問題。“Le problème de l'existence de fait du Je dans la conscience”を我々が解決しようとする」と、我々は途中でフッサールの現象学に出くわす⁽⁶⁸⁾と述べ、更に「現象学とは意識の科学的研究。“une étude scientifique”であつて、批判的研究ではない。その本質的手続きは直観である。フッサールによれば、直観が我々を事物。“la chose”の面前に置くのである。従つて、現象学は事実の学。“une science de fait”であり、現象学が提出する問題は事実問題である」と、理解しなければならぬ⁽⁶⁹⁾のであつて、フッサールがそれを記述学と名付けたことを考えたならば解るのであらうと彼は言うのである。処で先にも述べた如く、フッサールは現象学を従来の心理学など他の諸科学とを區別して、自然的態度をとる経験科学を事実学と称し、それに対して現象学を本質学とする。しかも「超越論的に還元された諸現象の本質論⁽⁷⁰⁾」であつた。サルトルも引用してゐるように、「自然的態度の本質に属する全定立を作用の外に置く⁽⁷²⁾」のであつて、「現象学は超越論的意識の構造の本質直観に基

づくその意識の構造の記述である」のであった。そうすればサルトルは、どうして現象学を事実の学と言うのであるか。彼も、意識は或るものについての、⁽⁷⁴⁾更には世界についての定立的な意識。⁽⁷⁵⁾ “La conscience positionnelle du monde”であるという点では、フッサールと同様である。「現象学は確かに、それ(現象学)が排去する全自然界とあらゆる観念的世界を包括する、即ち現象学はそれらを、世界意味。“Weltsein”として包括する……」⁽⁷⁶⁾と言うフッサールの立場と、サルトルの「超越が意識の構成的構造“structure constitutive de la conscience”である」⁽⁷⁷⁾という観点とは正に一致する。そこから、意識は意識でない或る存在に向けられて生れるというサルトルの基本的な態度へと導かれるのである。従って、例え現象学が「超越論的に還元された諸現象の本質論」であっても、かかる諸現象はあく迄事実であって、現象学が事実の本質的即ち事実に基づく学であることには変わりなく、「我と意識との関係の問題は、⁽⁷⁸⁾実存的な問題“des problèmes existentiels”である」のであった。かかる意味に於いて、サルトルの現象学は事実の学であって、フッサールの言う排去さるべき自然的態度をとる事実学たる自然科学・経験科学とは区別されねばならない。

先にも述べた如く、サルトルに於いて意識とは或るものについての定立的な意識であったのは、フッサールが例えば「志向性とは、或るものについての意識であるべき“Bewußtsein von etw. zu sein, ……………”意識の根本特質を意味する以外の何ものでもない」と言っていることを、そのまま肯定したものである。併し乍ら、フッサールが同じ個所(先の引用の点線の個所)で、「コギトとして、かのコギタトウムを自己のうちに有すべき」⁽⁷⁹⁾ “als cogito sein cogitatum in sich zu tragen”という意識の特性を述べている点に関しては、サルトルとの立場の微妙な相異をうかがわせるのである。サルトルにあつては、「意識はすべて或る対象に達するのに、自らを超越することに於いて定立的なものである」⁽⁸⁰⁾と共に、「対象の定立的意識は、すべて同時にそれ自身(定立的意識)についての非定立的意識である」⁽⁸¹⁾のであって、「……反省を可能にするのが非反省的意識。“la conscience non-réflexive”である(即ちここにデカルト的コギトたる反省以前のコギト。“un cogito pré-réflexif”がある)」⁽⁸²⁾のであった。そうして「意識せる存在。“existence consciente”はすべて存在することの意識。“conscience d'exister”として存在する」⁽⁸³⁾即ち「意識は、此の存在がそれ以外の存在にかかわる“impliquer”

限り、それにとつてその(意識の)存在に於いてその(意識の)存在が問題になる処の一つの存在なのである。⁸⁴ est un être pour lequel il est dans son être question de son être⁸⁵」従つて、意識は或るものについての定立的意識乃至措定的“thétique”意識である、と同時に自己についての非定立的乃至非措定的意識⁸⁶でもあった。そして、コギトの事実性はコギトの反省以前の性格に於いて認められるのであり、非反省的意識こそ反省を可能ならしめるのであれば、一体かかるコギトの非反省的乃至反省以前の意識は、事実上すべての表象に伴い得るのであろうか。

表象とは元來認識論的に意識のうちにあらわれること又はあらわれるものと解されているのであるが、或るものについての、従つて世界についての意識と考へるならば、或る種の構成的意識、即ち「經驗的意識のうち閉じこもり乍ら世界を構成する意識⁸⁶」をもつことが、表象することにつながるであらう。かくして実際に、或るものについての意識、或もの定立的措定的意識が同時に自己についての非定立的非措定的意識であり、反省を可能にするものが非反省的意識であることから、少くともコギトの反省以前の意識は事実上すべての表象に伴い得ると言えよう。尚、更に問題になるのは反省的意識としてのコギトなのである

が、それについては後述に譲ることとする。

そこでサルトルが指摘するように、フッサールに於ける絶対的意識の構造たる「超越論的自我」即ち「純粹自我」なるものがどうして必要であつたのであろうか。フッサールは彼の『イデー第一卷』に於いて次の様に述べている、⁸⁷「論研。“Log. Unters.”(論理学研究)では、私は純粹自我の問題に於いて懷疑を主張したが、私は私の研究の進展に伴いそれを固執することが出来なくなった、……」と。特に彼の『論理学研究第二卷』の第一版を指しているのであるが、サルトルも「自我が(論研に於いて“dans les L. U.”)意識の総合的且超越的産物。“une production synthétique et transcendante de la conscience”だと考へたあとで、彼はイデーに於いて各々の意識の背後にあるものとして存在するであろう処の超越論的自我という古典的な問題に逆戻りしたのであつて、それ(超越論的自我)はこの意識の必然的構造ともなつてしまふだろう」と述べている。サルトルの指摘しているフッサールの『論理学研究』の箇処も、フッサールが前述の如く『イデー第一卷』に於いて述べているその箇処も、大体同じ『論理学研究第二卷』、『第五 志向的体験とその内容について“Über intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte”』

の「第一章 自我の現象学的存立としての意識と内部知覚としての意識 “Bewußtsein als phänomenologischer Bestand des Ich und Bewußtsein als innere Wahrnehmung”」の箇處を指しているものと考えられる。特にその第八節の「純粹自我と意識性 “Das reine Ich und die Bewußtheit”」が問題になったのであろう。フッサールはその中で「……………私は確かに告白せねばならぬ、必然的な關係中極としての此の本源的な自我 “dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum” というようなものなど絶対に見出し得ないのである」と⁽⁸⁸⁾と述べ乍ら、その第二版(改訂版)の註に於いて、「にも拘らず私はそれ(本源的な自我)を見出すことを学んだ、或は又、自我形而上学の退化についての不安によって、所与の純粹な把握に際してもう惑わされはしないことを学んだのである」と⁽⁹⁰⁾と言う。フッサールは論理学研究第一巻及び第二巻の一の第一版の改訂版としてその第二版を出した一九一三年には、イデーデン第一巻をヤールブーフに掲載している点から、一九〇〇年と一九〇一年に出版した論研の第一巻と第二巻を改訂せねばならなかった⁽⁹⁰⁾のであろう。更には『イデーデン第二巻』や、彼の『デカルト的省察』に於いても、彼は自我

「各々のコギトがコギタトゥムを要求する限り、そしてかかるコギトがその作用遂行 “Akt-vollzug” に於いて純粹自我に關係する限り、我々は各々の作用に於いて顯著な対極性 “Polarität” 即ち一方には自我極 “Ichpol” を、他方には反対極としての客観 “das Objekt als Gegenpol” を見出すのである」と同時に、「自我は、その意識流のすべての作用に於ける機能の同一的主観 “das identische Subjekt” であり、それはすべての意識作用 “Bewußtsein-Insleben” の放射中極 “das Ausstrahlungszentrum” 乃至入射中極 “das Einstrahlungszentrum” である……………」⁽⁹²⁾のであった。もしかかる關係中極としての主観性がそのまま純粹自我の本質をなすとするなら、そして「純粹自我としての自我を獲得し」⁽⁹³⁾その上で「自我が絶対的な不可疑性に於いてスム・コギタンスとして与えられたもの “das in absoluter Zweifellosigkeit als das „sum cogitans“ gegeben ist”」⁽⁹⁴⁾とするならば、サルトルの言うように、「もし最初にそれ(純粹な主観性)が与えられているなら、唯単に、純粹な主観性 “la subjectivité pure” は客観的なものを定立するため自己を超越することに失敗するばかりではなくて、純粹な主観性も消滅するだろう。元来、主観性と名付けられ得るもの、それは意識についての意識な

のである。……………絶対的主観性は或る顯示されるもの“un revele”に向かつてのみ成り立ち得るのであり、内在は或る超越的なもの“un transcendant”の把握に於いてのみ定義され得るのである」という反論に出会うことにならう。

併し乍ら、サルトルも「我々は、我々の心理的且心的・物理的自我がエポックなる行為にぶつかるとき超越的対象“un objet transcendant”であるということについては、彼と同様、承認しているのである⁽⁸⁸⁾」と言う通り、フッサールも「自我とその対象との意識的志向的關係“die bewußte intentionale Beziehung”を、私はかかる志向的体験も亦意識統一の現象学的全存在に“zum phänomenologischen Gesamtbestand der Bewußtseinseinheit”属するとしてしか理解し得ない、それ(志向的体験)に於いては、身体-我“der Ichleib”・精神的人格としての我“das Ich als die geistige Person”更に全経験的主観我“das ganze empirische Ich-subjekt”(我・人間)が志向的客観なのである⁽⁸⁹⁾」と述べ、又別の箇処で「我々は、我々自身現象的世界の分節(部分)“Glieder der phänomenalen Welt”としてあらわれ、物理的且心的事物(身体と人格)が、我々の現象的我への物理的且心的な関

係に於いて、このようにあらわれるのである。現象的客観(人はこれを同じように意識内容と名付けることを好む)と現象的主観(経験的人格としての・物としての我)との此の關係は、勿論我々の所謂体験という意味での意識的内容と意識内容の統一という意味での(経験的我的現象学的存在に於ける)意識との關係から区別せねばならない⁽⁹⁰⁾」とも言っている。サルトルをして「経験的意識のうちに閉じこもり乍ら世界を構成する超越論的意識を彼がそこで示した処の、あの感嘆すべき記述のいづれにも、我々はフッサールに傾倒するのである⁽⁹¹⁾」と言わしめたのも決して不可解ではないのである。

処で、サルトルは「この心理的且心的物理的自我で充分であるのではないか、絶対的意識の構造たる超越論的自覚なるもので以ってそれを重複させ“le doubler d'un Je transcendental, structure de la conscience absolue”⁽¹⁰⁰⁾ ばならないのか」という問いを立てることから導き出した帰結として次のように表現する。

一、超越論的領野は非人称的又は前人称的。“impersonnel ou prépersonnel”で我なしに“sans Je”ある。
二、我は、人間性の地平。“le niveau de l'humanité”にしかあらわれないし、自我の一面・作用的側面“une

face du Moi, la face active”に過ぎない。

三、我思うが統一という根底の上にあらわれるのであって、それ(統一という根底)を我思うが創造するのに貢献したのではないが故に、そしてあらかじめ置かれた此の統一こそが我思うを可能にするのであるが故に、我思うが我々の諸表象に伴い得るのである。

四、人称(我なる抽象的人称でさえも)が意識の必然的な随行者であるかどうか、又は絶対的に非人称的な意識“des consciences absolument impersonnelles”を抱くことが出来ないかどうか、を問われても構わないであらう。

と結論付ける。即ち、「事実、意識は志向性によって定義付けられ、志向性によって意識はそれ自身を超越し、それを逃れ乍ら自らを統一する⁽¹⁰²⁾」のであって、「対象は、それを把捉する処の諸意識にとって超越的であり、そして諸意識の統一が見出されるのはその対象に於いてである⁽¹⁰³⁾」のであった。その上、「意識の現象学的概念は、我の統一化と個性化の任務。“le rôle unifiant et individualisant du Je”を総体的に役立たないものとする。それとは逆に、私の我の統一性と人称性。“l'unité et la personnalité de mon Je”を可能にするのが意識である。従って、超越論

的我(自我)はその存在理由を有しないのである⁽¹⁰⁴⁾。更には、超越論的自我をコギタチオとして絶対的な個性化を有するもの、絶対的に個性的なものとして、意識の領域に入り込ませること⁽¹⁰⁵⁾によって、それを絶対的存在の領域たらしめようと敢てするならば、それはとりも直さず意識の死を意味するのであって、意識の存在が絶対であるのは、意識が自己を意識している点にある。然して、意識が自己を意識しているというのは、その意識が或る何らかの超越的対象についての意識である限りに於いて、自己意識なのであるからであった⁽¹⁰⁶⁾。

そこで、反省作用としてのコギト即ち第二次的作用としてのコギトについては、第一次的意識(反省される意識)を対象とする第二次的意識(反省する意識)によって、それが遂行されるのであって、「私がコギトを実行する際に、私の反省する意識は対象としてその意識(反省する意識)そのものをとるのではない。此の反省する意識が確認するのは、それが反省される意識にかかわるということである。私の反省する意識が反省する意識そのものという意識である限りに於いて、それは非定立的意識である。“En tant que ma conscience réfléchissante est conscience d'elle-même, elle est conscience non-positionnelle.”その(反

省する)意識は、反省される迄はそれ自身自己の定立的意識ではなかった。尠の反省される意識、をめぐける(に向かう)際にしか、定立的とはならないのである⁽¹⁰⁾。それ故「非反省的意識のうちには我なるものは存在しない」ということになり、しかも《我》と《思う》とは同じ地平にあるのではなく、《我》は超越者として超越論的意識とは全く別の性質のものとなるのであった⁽¹¹⁾。従って、反省される意識たる我とか、反省する意識たる我とかいう二種の我は勿論のこと、第三の我即ち超越論的意識としての自我なるものも決して見出すことが出来ないのであって、我というのは、「不透明な實在」「une réalité opaque⁽¹²⁾」として、「反省された意識を通して」「à travers⁽¹³⁾」与えられる⁽¹⁴⁾ものがあった。かくして、自我は一存在者としてその存在の仕方は現実的具体的な存在の仕方であり、自らを超越者として与えるのであって、直観により与えられるもので、しかも反省される意識の背後に於いて、絶えず不十分な仕方、捉えられる尠のものであった。更にそれは反省作用に於いてのみあらわれる。即ち反省作用の対象として我があらわれるのであり、我・自我は超越論的ではなく超越的我・超越的自我として、現象学的還元⁽¹⁵⁾の遂行によって排去されるべきものであるとサルトルは考えたのである。ここに至って

彼は次のように断言する。「自我は反省的作用と共に、反省的志向のノエマ的相関者として」「comme corrélatif noématique d'une intention réflexive」のみあらわれる。我々は、我と自我は一つでしかなくことを僅かに知り始めた。我と自我「Je et. Moi」がその二面にしか過ぎない。尠の此の自我「Ego」こそ、我々の反省される意識の無限の連続たる理念的(ノエマ的)且間接的統一を構成する「constitue l'unité ideale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies」のだから、このことを我々は明らかにしようと思う。我「le Je」というのは諸行動の統一としての自我である。自我「le Moi」というのは諸状態と諸性質の統一としての自我である。同じ現実の二局面の間に設けられた区別は、我々にとっては単に機能的なもののように思われる⁽¹⁶⁾。従って、自我は諸状態・諸行動・諸性質の総合的統一の超越的な極として、即自的に与えられるのであって、反省される意識を通してあらわれるのであった。尠で、自己の根源的自己に於ける意識が、自我を現出させるのであるとすれば、かかる意識即ち自己性に於ける意識とは如何なるものであろうか。

五、自己性について

即自は、それを自己であるとか、自己を自己たらしめる
 とは言い得ない。それは単に、その存在はある。“I'être
 est” その存在はそれ自身に於いてある。“I'être est en-
 soi” のであって、⁽¹¹⁵⁾更には、その存在はそれが存在する処
 のものである。“I'être est ce qu'il est” のであつた。⁽¹¹⁶⁾か
 かる即自存在として自我が与えられるのであるが、それが即
 自的であるのは、自我の不透明性乃至半透明性に於いてで
 あると同時に、その自己充滿性に於いてでもある。「従
 つて、対自たる反省される存在を或る即自へ実体化した
 “avoir hypostasié l'être-réfléchi du pour-soi en un en-
 soi” ため、人は自己についての反省の働きを凝結させ破
 壊してしまふのである」⁽¹¹⁷⁾。そして定義上からは、自己は一
 つの理想・一つの限界であつて、それを限界として生じら
 せるもの、それは、存在の型としての存在統一に於ける、
 存在の存在への現前。“la présence de l'être à l'être dans
 l'unité de l'être comme type d'être” という無化的現実
 “la réalité néantisante” であつた。従つて意識が生ずる
 や否や、それは反省たる単なる無化的働きによつて自らを
 人格的にする、というのも、或る存在に人格的現存。“l'exi-

stence personnelle” を授けるのは、それは一つの自我^{エゴ}
 人格の記号に過ぎない—が占有するのではなく、自己への
 現前として対自的に現に存在する(実存する) という事実
 であるのであり、⁽¹¹⁸⁾「更には、此の第一の反省的働きは、第
 二のそれ即ち自己性を生じさせる」のである。そういう意
 味で、自己性は前反省的コギトに於ける自己への現前より
 も更に深化された無化。“néantisation” の働きをあらわに
 するのであつて、不在現前 “présence-absente” としてあ
 らわれる。⁽¹²⁰⁾そして「彼方に人が欠如の型の下にある処のも
 のである」という此の自由な必然性。“cette libre nécessité
 d'être là-bas ce qu'on est sous forme de manque”)
 そして、自己性即ち人格の本質的な第二の様相。“l'ipsité ou
 second aspect essentiel de la personne” を構成するも
 のである」⁽¹²¹⁾のであつて、世界は、諸存在が自己性の巡回
 “le circuit d'ipsité” の内奥に於いて存在する限り、その
 諸存在の全体であり、人間の存在が自己へと超える処のも
 のに外ならないのであつた。⁽¹²²⁾かくして、世界とは私の世界
 であり、世界なしには自己性も人格もなく、自己性や人
 格なしには世界はないのであつて、世界のこの《私化》
 “cette 《moité》 du monde” は、それを私が生きる処の逃
 亡の且常に現前的な一構造 “une structure fugitive et

toujours présente que je vis”なのである。しかも、私がある処の自己についての可能な諸意識が、それについての諸意識である処の諸可能によって、世界がつきまどわれているが故に、世界の意味を与えるのは、かかるものとしての此の諸可能であった⁽¹²⁾。

ひるがえって、コギトの存在が対自存在として自らをあらわにしたことは前述の通りであって、サルトルも言うように、「我々はそれ(コギトの存在)をデカルト的コギトの瞬間性という実体的限界のうちに抑えることが出来なかつた⁽¹³⁾」のである。かくして、かかるデカルト的コギトの瞬間性を否定し、自らの可能性に向かって自己を超えるということは、時間的(覚時的)超出。“le dépassement temporel”に於いてのみ為し得るのであって、対自存在が「あらゆる処のものである」「est ce qu'il n'est pas」というのは、そして自ら可能たり得るのは、私の可能が世界の地平に“a l'horizon du monde”あられるのは、世界を私のもものたらしめるのは、「時間に於いて」「《dans le temps》」であった。従って、自己性の展開は、更に人間存在が自己を時間的存在として捉えることによつて、人間存在従つて対自存在の意味が明らかになれなければならないであらう。そして、意識と存在との根源的関係“la

relation originelle de la conscience avec l'être”が明示されない限り、自己性の意味も解明され得ないであらう。(哲学論集に続篇を掲載の予定)

(本学講師・西洋文学、哲学)

註

- (1) Sartre, J.-P.: L'être et le néant, Gallimard 版 (以下略 E. N.) p.147
- (2) id., (e) id.,
- (4) Sartre, J.-P.: La transcendance de l'ego, Textes philosophiques 版 (以下略 T. E.) P.13
- (5) E. N., p.147 (e) T. E., p.36
- (7) conf., T. E., p.37 (e) E. N., p.148
- (6) T. E., p.44
- (10) Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, (以下略 K. V.) B. S.131ff.
- (11) T. E., P.37
- (12) K. V., B. S.131, vgl. Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie (以下略 Ideen) I, S.109
- (13) T. E., p.13 (14) K. V., B. S.116ff.
- (15) T. E., p.14 (16) id., (17) T. E., p.26
- (18) T. E., p.15 (19) id., (20) id., sqq.,
- (21) T. E., p.26 (22) K. V., B. S.132
- (23) vgl. K. V., A. S.117, A. S.123
- (24) K. V., B. S.132
- (25) Heidegger, M.: Sein und Zeit (以下略 S. Z.), S.320

- (26) Descartes, R.: *Meditationes, Secunda* p.27, VII
 (27) K.V., B. S.407f. (83) K.V., B. S.409f.
 (82) K.V., B. *Beilage II*, S.381ff.
 (83) K.V., B. S.158 (84) K.V., B. S.278
 (83) K.V., B. S.816 (83) S.Z., S.320
 (83) id., (85) K.V., B. S.155
 (83) K.V., B. S.156 (82) S.Z., S.320
 (83) S.Z., S.321 (83) K.V., B. S.399
 (84) K.V., B. S.25 (44) K.V., B. S.116f.
 (84) T.E., p.15 (42) id.,
 (44) K.V., B. S.117 (42) T.E., p.28 sqq.,
 (44) vgl. Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser vorträge* (24) C. M.), S.58ff.
 (47) Husserl, E.: *Erste Philosophie I*, S.230, vgl. id., S.234
 (48) Husserl, E.: *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S.100f.
 (49) *Ideen I*, S.48ff., S.52ff. (85) id., S.93ff.
 (51) 現象学の課題 p.34 (註頭: ナカハタマキヤクノメンサールニオケル根本的な出発点の問題) ユーホル・ラヴヤナ(高橋元昭氏註)
 (52) *Ideen I*, S.59f. (83) id., S.11f.
 (45) id., S.4 (15) id., (15) S.Z., S.28ff.
 (57) E.N., p.12 (85) id., (85) id.,
 (60) *Ideen I*, S.56 (82) id., S.94
 (82) id., S.96 (82) id., S.107f., vgl. C. M., S.100
- (48) *Ideen I*, S.109f. (82) id., S.160
 (89) *Ideen II*, S.97 (85) *Ideen I*, S.110
 (89) T.E., p.16 (83) id., sqq.
 (92) vgl. *Ideen I*, S.4
 (17) Sartre, J.-P.: *L'Imagination*, P, U, F, (24) C. M. I. O. N.), p.139~p.140
 (82) *Ideen I*, S.56 (82) I. O. N., P.140
 (72) E.N., p.17 (12) id., p.18
 (92) *Ideen I*, S.302f. (12) E.N., p.28
 (82) T.E., p.17 sqq., (82) C. M., S.72
 (88) E.N., p.18 (82) id., p.19
 (88) id., p.20 (88) id., (88) id., p.29
 (88) id., p.20, p.134, p.147, p.196, p.220
 (88) T.E., P.18 (88) *Ideen I*, Anm., S.110
 (88) T.E., p.20
 (88) Husserl, E.: *Logische Untersuchungen* (24) C. M. U.) II, S.361
- (86) id., (85) L. U., I, XIIIff.
 (16) *Ideen II*, S.105, vgl. C. M., S.100, S.107
 (86) *Ideen II*, S.105 (83) id., S.97 (85) id.,
 (86) E.N., p.29 (85) T.E., p.18
 (76) L. U. II, S.361 (88) id., S.350
 (86) T.E., p.18 (101) id., p.18 sqq.,
 (101) id., p.19 (101) id., p.21 (101) id., p.22
 (101) id., p.23
 (101) vgl. *Ideen II*, S.97f., *Ideen I*, S.141
 (101) T.E., p.23 sqq.,

- (107) vgl. C.M., S. 72ff., Ideen I, S. 67ff., Ideen II, S. 101ff.
 (108) T. E., p. 28 (109) id., p. 31
 (110) id., p. 34 sqq., (111) id., p. 35 (112) id.,
 (113) id., p. 36 (114) id., p. 43 sqq.,
 (115) E. N., p. 33 (116) id., sqq.,
 (117) id., p. 148 (118) id., (119) id.,
 (120) conf. id., (121) id., (122) conf. id.,
 (123) conf. id., p. 149 (124) id.,

(彙報のつぎ)

川囑託、学生二十八名。

教育学会

◇研究旅行

七月七日～十日

七月七日 高山・民俗館

民芸館

七月八日 上高地

七月九日 松本・民俗館

開智小学校

丸の内中学校

七月十日 現地解散

参加者 太田助教授、大竹講師、松田助手、学生十八名。

短期仏教学会

◇研究例会 第三回

九月二十四日

於 五番教室

「現代と教団」

臼井元成助教授

出席者 幡谷助教授、鍵主講師、小川助

手、ほか学生十一名。