

「フッサールの心理学主義批判」

大 滝 朝 春*

Husserls Kritik am Psychologismus

Tomoharu OHTAKI*

心理学主義もしくは心理主義 (Psychologismus) とは、一般には心理学をもって哲学をふくめ精神諸科学の基礎学とする立場であるが、特に狭い意味では、論理学や認識論上の諸対象、諸観念を心的な体験や過程に還元し、それらを心理学的な要素や法則から導出する傾向を言う。論理学、認識論および哲学におけるこの心理学主義を根底から批判し、純粋論理学と認識論および存在論を真に学的に基礎づけんとするのが、厳密な学としての哲学をその課題とするフッサールの現象学である。

フッサールは『論理学研究』第一巻の序言において、『算術の哲学』当時をふり返って次のように述べている。「かつての私は<論理学一般と同様、演繹的諸科学の論理学も心理学にその哲学的解明を期待しなければならない>とする〔当時の〕支配的確信から出発していた。したがって拙著『算術の哲学』第一巻（公刊されたのはこの巻だけである）においては心理学的研究がその大半を占めている。この心理学的基^{フンディールング}づけはいろいろな点でどうしても私に十分な満足を与えなかった。数学的諸表象の起源の間であるとか、実践的方法の実際に心理学的に規定された形成などが問題になった場合には、私には心理学的分析の成果は明晰で教示に富むものと思われた。しかし思考作用^{デンケン}の心理学的諸関連から思考内容の論理的統一性（理論の統一性）へ移った途端に、正当な連続性や明晰性はもはやどうにも見出されなくなった。そのため<数学およびあらゆる学問一般の客観性が論理的なものの心理学的基礎づけとどのように整合するか>という原理的な疑惑さえもがますます私を不安にした。こうして、支配的な論理学の種々の確信に支えられていた私の方法―すなわち、与えられた学問を心理学的分析によって論理学的に解明するという方法―がすっかり動揺してしまったので、私は論理学の本質についての、特に認識作用^{エルゲンネン}の主観性と認識内容の客観性との相互関係についての一般的な批判的反省へとますます駆り立てられるのを覚えた¹⁾。こうしてそれまでの研究方法に対する反省をきっかけに、フッサールの心理学主義批判は始まったのである。

1900年公刊の『論理学研究』第一巻「純粋論理学序説」では、純粋論理学の理念のもとに、論理学における心理学主義が徹底的に批判される。この心理学主義においては要するに、イデア的

* 人文系列 (Department of Liberal Arts and Sciences)

なものとリアルなものとが混同されているのである。つまり心理学主義の立場に立つ論理学者は、論理的必然性とリアルな必然性、論理的根拠とリアルな根拠を混同し、論理学のイデア的法則と人間の心のリアルな法則、心的体験というリアルな出来事との間の根本的本質的な相違を見落しているのである。その典型的な例としては、矛盾律に対する心理学主義的解釈があげられる。「以上のことから推察されるように、矛盾律のうちに表現される両立不可能性 (Inkonsistenz), すなわちあい矛盾する命題が両者共には真でないこと (Nichtzusammenwahrsein) がミルによってくわれわれの信憑^{ビリーフ}におけるこのような諸命題の非両立性 Unverträglichkeit」と解釈されるのである。換言すれば、諸命題が両者共には真でないことがそれに対応する判断作用のリアルな非両立性とすり替えられているのである²⁾。」

このような心理学主義が帰着するのは、相対主義 (Relativismus)³⁾であり、人類主義 (Anthropologismus)⁴⁾である。と言うのも、この心理学主義においては、論理学上の法則や命題は、結局は人間という種に特有の思考性格に還元されることになるからである。しかるに、イデア的統一における真理が判断者によって影響されることはありえないのである。「真なるものは絶対的であり、《それ自体》真である。真理は、これを判断によって把握するものが人間であれそれ以外のものであれ、天使であれ神々であれ、同一である⁵⁾。」「数学をする天使たちはわれわれとは別の計算方法をもっているかもしれない—しかし原則や定理までも別であろうか?⁶⁾」

さらにフッサールは、心理学主義的先入見、すなわち心理学主義が拠り所とするひとりよがりの自明性を3点あげている。その第一は、心的なものを規整する諸規則が心理学に基づいていることを根拠に、認識の規範法則が認識の心理学に基づかねばならないとみなす先入見である⁷⁾。ところが、論理学的諸原則は確かに規範として役立つが、それ自身は規範なのではない。「すなわち、論理法則をそれ自体として独立に考察すれば、それらは決して規則という意味での、すなわちいかに判断されるべきかを言表することをその内容とする諸命題という意味での規範的命題ではない、ということのをわれわれは指摘する⁸⁾。」論理法則は、規範的思想を導入することによって初めて実用的規則に転じるにすぎないのである。

第二の先入見によると、表象と判断、推論と証明、真理と蓋然性、必然性と可能性、理由と帰結、およびこれらと密接に関連する諸概念のもとで考えられているのは心的な現象や形成体にほかならないとみなされる⁹⁾。しかし、論理学的諸概念が何らかの心理学的起源を遡示する事実は認められても、これらの諸概念の外延は経験的外延ではない。「表象」、「判断」といった論理学的概念に含まれるべき個別者は、現象的個別者ではなく、イデア的な意味での表象や判断であり、すなわちイデア的スペチエスである。純粹論理学と算術学はそれぞれ何らかの類のイデア的個別者についての学問であるのに対して、心理学は経験的諸クラスの個体的個別者についての学問である。イデア学と実在学との間には全く橋渡しのできない本質的な相違がある。したがって両者を混同する誤謬は「他の類への移行 μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος¹⁰⁾」に陥っているのである。

そして第三の先入見によると、論理学が真理認識を助成しようとする技術学であれば、論理法

則とは、《明証感情》を分有する諸判断を実現するための心理学的な実践的思考規則であることになる。つまり、《明証感情》とは判断にその感情が付帯することによってその判断の真理が保証されるとされる独特の感情なのであるが、論理法則とは、このような明証感情の有無を左右する心理的諸条件をわれわれに解明する心理学的命題であることになる¹¹⁾。この先入見によると、純粹論理学は明証の心理学に同化されることになる。ところで心理学がその研究の課題とするのは、それぞれの心的存在者の種的な特殊性格であり、あるいは関心の集中、精神の新鮮さ、習練といった心理的諸条件であり、つまりは諸体験の自然的諸条件、自然的被制約性である。ところが純粹論理学的法則は独自の領域を形成している。「この領域は《諸概念》から成る純粹に類的な諸命題によって構成されているのであり、しかもそれら諸概念は心的諸作用のクラス概念などではなく、そのような諸作用のうちに、またそれらの客観的相關者のうちに、それら自身の具体的基盤を有するイデアの諸概念(本質概念)である¹²⁾。」判断明証は確かに心理学的諸条件によっても制約されているが、しかし論理法則それ自身の明証はかかる条件を根拠とする心的性格ではない。論理法則のアプリオリ性は困難な問題であるが、このアプリオリ性についてフッサールは次のように述べている。「しかしそれに反して《純粹論理学的》法則がすべてアプリオリに妥当することは何よりも明らかなことのように思われる。それらは帰納によってではなく、確然的明証(apodiktische Evidenz)によって基礎づけと正当化を見出すのである¹³⁾。」この「確然的明証」はまた、「精確な語義での洞察(Einsicht)¹⁴⁾」とも言われる。

また1901年公刊の第二巻においても、何箇所かで心理学主義が批判されている。たとえば、「心理学主義は純粹現象学によってのみ徹底的に克服されうるのであり、そしてこの純粹現象学は決して心理学、すなわち動物の心的諸特性および諸状態に関する経験科学ではない¹⁵⁾」と述べられる箇所は、第一巻における心理学主義批判全体を受けているものと思われる。また次の例などは、先にあげられた第二の心理学主義的先入見に対する批判に該当する箇所であろう。「それ故直ちにここで予備的な一連の研究において抽象の問題に着手し、個体的(あるいはリアルな)対象と並ぶスペチエス的(あるいはイデア的)対象の固有の権利を弁護することによって、純粹論理学および認識論のための主要な基礎を確実にすることは無益ではあるまい。これこそ相対主義的かつ経験論的な心理学主義が観念論から区別される点であり、そして観念論は整合的な認識論の唯一の可能性を呈示するのである。勿論、観念論(イデアリスムス)という言葉は、ここでは形而上学説を意味するのではなく、イデア的なものを客観的認識一般の可能性の条件として承認し、心理学主義的に解釈し去らない認識論の形式を意味するのである¹⁶⁾。」「スペチエスの単一性をそれに包摂される諸対象の多様性へ分散させる心理学主義¹⁷⁾」「認識論については常に心理学主義を貫くヒューム哲学¹⁸⁾」

『論理学研究』ではこのように、論理学や算術学の諸法則、諸概念が事実的な心的体験や心的法則によって基づけられると信じている誤った信念、あるいはイデア的なものとリアルなものとをその本質的な相違に気づかず混同している立場が、心理学主義として批判の対象となっている。ところが1907年の講義『現象学の理念』においては、「心理学主義」概念に変化が見られる

ことになる。というのも、『論理学研究』のテーマが純粹論理学の理念であり、確かに第二巻「現象学と認識論のための諸研究」において現象学や認識論について論じられているがまだ萌芽的段階であったのに対して、『現象学の理念』においてはテーマが認識批判学へと哲学的に深められ、純粹現象学と現象学的還元をめぐって主題的に論じられるからである。

たとえば、明証感情説に対する『論理学研究』での批判においては、もっぱら論理学や算術学上の諸概念、諸命題が問題であったのに対して、『現象学の理念』においては、認識一般における「明証の心理学主義的感情解釈¹⁹⁾」が批判の対象となっている。すなわち、「イデー化的抽象」もしくは「純粹直観」によってわれわれに「洞察の普遍者」、「スペチエス」、「本質」が与えられるのであり²⁰⁾、明証とはまさにこの「十全的な自己所与性²¹⁾」なのであって、明証感情と呼ばれる付帯的な感情が真理を保証するその指標として機能しているのではないのである。

また、「認識論の根本的誤謬は、すなわち一方では心理学主義の、他方では人類主義や生物学主義の根本的誤謬は、すべていま述べたメタバシスと関連している²²⁾」と述べられる際の「心理学主義」や「人類主義」、「生物学主義」、「メタバシス」も、先の引用例とは意味が異なっている。というのも、先に引用されたメタバシスがイデア的なものとリアルなものとの間のメタバシスであったのに対して、ここでのそれは、自然的態度における超越的認識と現象学的態度において解明される超越論的領域との間のメタバシスだからである。したがってこの場合の「心理学主義」とは、自然的態度にとどまったままで心理学的主観によって認識を説明しようとする傾向であろう。また「人類主義」、「生物学主義」とは、認識の種の妥当性を主張する経験論的相対主義と懐疑主義の根拠となっている先入見であろう。ただしこれらの相違は、フッサールの哲学の単なる変転を意味するものではない。むしろ解明の課題が認識論へと深められることによって、先の問題が認識論的還元に基づく認識批判学というより普遍的な次元においてとらえ直されているのである。

また「カントには現象学や現象学的還元の概念が無く、また心理学主義や人類主義から完全に抜け出せなかったがために²³⁾」と述べられる場合も、フッサールは現象学の立場から、批判哲学におけるカントの認識論もいまだに心理学的であるとして、それを心理学主義、人類主義と呼んでいるのである。

次に1911年に発表された『厳密な学としての哲学』においては、まず「自然主義 Naturalismus」が批判される。「通俗的な唯物論から最近の感覚一元論やエネルギー論に至るまで、あらゆる形態の極端で徹底した自然主義を特徴づけているのは、一方では、すべての志向的・内在的意識所与を含めて、意識の自然化 (Naturalisierung) であり、他方では理念の自然化、したがってあらゆる絶対的な理想と規範の自然化である²⁴⁾。」この「意識の自然化」によって、意識の存在と物体的自然の存在とは根本的に異なるにもかかわらず、意識が物的存在と同じ扱いを受けることになる。また「理念の自然化」によって、たとえば論理法則が思惟の自然法則として解釈されるといったように、あらゆる「理念」、あらゆる「本質」がリアルな個別的なものに解消されることになる。

そしてこのような特徴をもつ自然主義は、心理学主義とも呼ばれるのである。「あらゆる心理学主義的な認識論は、それが、そしてこれは思うにもっともなことではあるが、純粹意識と経験的意識とを混同することによって、あるいは同じことであるが、それが純粹意識を《自然化する》ことによって成立しているにちがいない²⁵⁾。」この「経験的意識」とは、「経験者態度における意識、すなわち自然の連関の中に居合せているものとしての意識²⁶⁾」である。経験的な見方においては、自然の連関のうちに物的自然と自然化された経験的意識とが、事実として現実存在している。この事実を根拠に認識の問題について考察するのが、「心理学主義的な認識論」である。別の箇所では「認識論的な心理学主義や物理学主義²⁷⁾」といった表現もなされているが、それはさらに「自然科学的認識論」、「心理学的認識論」とも表現されている²⁸⁾。これらは、意識と対象の存在についての哲学的解明の意味を理解せずに、それ自体において存在する自然についての認識がいかにして可能であるかという問題を、経験に基づく自然科学の研究成果と、人間の心的能力や精神物理的依属関係についての心理学の研究によって解明しようと確信している背景な認識論である。

このようにここでは、科学としての心理学によって認識の謎は解明しようと確信している思想的特徴、あるいはそのような思想の基盤である自然主義が、心理学主義と呼ばれている。ところが事実学としての心理学にとっては、意識に対象が与えられることの謎²⁹⁾や、経験の可能性にとってのアプリオリな内容とその諸関連の問題³⁰⁾は、そもそも問題となりえないのであり、「本質」や「理念」をその特性において理解することはきわめて困難なのである³¹⁾。また「ロックの時代以来ゆきわたってきた心理学主義³²⁾」という表現も見られるが、この心理学主義の意味内実もほぼ同様であろう。

1913年に発表された『イデーン I』は、フッサールのそれまでの現象学研究のいわば集大成であり、この作品において純粋現象学についてはほぼまとまった形で見ることができる。ただしこの著作では「心理学主義」という表現はほとんど用いられていない。用例としては「ロックの流れを汲む学派の心理主義³³⁾」と述べられている箇所があるが、ここでは心理主義は現象学と対比されているので、心理学的基盤にとどまるイギリス経験論の認識論上の特徴全般を意味するものと思われる。また、本質直観を正しく理解できずに「理念」や「本質」を誤って心理的な形成体とみなす解釈を批判する際に、「本質の心理学化 (Psychologisierung) ³⁴⁾」、「形相的なものを心理主義的に解釈する (psychologisieren) ³⁵⁾」、「本質と本質態の心理学化³⁶⁾」、「形相的なものの心理学化³⁷⁾」といった表現がなされている。さらにこの著作でも明証感情説に対する批判がなされているが、しかしその際に心理学主義という表現は用いられていない³⁸⁾。

1923年から24年にかけての講義『第一哲学 I』においては、心理学主義の名のもとに批判の対象となっているのは、主にイギリス経験論である。「あるいはむしろ、確かに(われわれが上で証示したことによれば)デカルトに後続する世代において経験論の側で、純粹主観性についての根本学というものが必然的であるということについての、しっかりと確定した意識がすでに徹底的なものになってはいたが、しかしそれは内在的感覚論的心理学主義という形をそなえたもので

あって³⁹⁾」この「内在的感覚論的」という特徴から見られた心理学主義によって称せられているのは、すべての知識すなわち観念は経験すなわち感覚と内省に由来すると主張するロックや、印象から観念の成立を説明するヒュームの認識論である。すなわち、意識の志向性の真の意味をとらえることなく、意識という内在的領域とその外的領域とを対置することによって経験を究極的には感覚に由来せしめ、また「本質」や「理念」を心理学化するところの内在的な観念論である。そしてその源はデカルトに帰せられている。「デカルトは心理学主義の原父 (Urvater) である。……しかし他方彼はいっさいの真の超越論的哲学の父でもある⁴⁰⁾。」つまりデカルトによって「エゴ」が発見されたことにより、超越論的哲学の礎地が築かれたのであるが、デカルト自身がその意味を正しく理解しなかったために、その後の哲学は心理学主義へと駆り立てられてしまったのである。また生まれたばかりの人の心を「タブラ・ラーサ (白紙)」と呼んだロックに対して、「タブラ・ラーサ心理学主義⁴¹⁾」という言い方もなされている。つまり、ロックによって意識が物的空間的にとらえられている点を批判しているのである。「意識は決して空間的なものではない、決してタブララーサではない⁴²⁾。」ただし次のように、心理学主義と感覚論が明確に区別されている箇所もある。「心理学主義と感覚論。—後者は真の心理学を不可能にする、心理学主義は真の認識論を [不可能にする]。—感覚論の欠陥 (スペチエス的に精神的なものに対して盲目) は治療不能、心理学主義の欠陥は治療可能⁴³⁾。」

『ブリタニカ草稿』では、ロックについて次のような述べ方がなされている。「ロックにおいてデカルトの超越論的に純粋な精神は純粋な心 (人間精神) へと換えられた。そしてロックは、内的経験を通じての純粋な心の体系的な探究を超越論的な関心をもって引き受けたのである。かくして彼は、心理学主義を、内的経験からの心理学によって超越論的哲学として基礎づけた人なのである⁴⁴⁾。」このとらえ方によると、ロックの心理学主義は超越論的哲学たらしめるものであるが、しかしそれはあくまでも内的経験の心理学に基づいてのことなのである。したがってこの超越論的哲学には、つまりロックの心理学主義には、真の超越論的哲学としては不十分であるという側面と、真の超越論的哲学たらしめる目的論を伴っているという側面とがあることがわかる。この二つの特徴は、「心理学主義の原理的な矛盾⁴⁵⁾」および「心理学主義の超越論的に重要な真理核⁴⁶⁾」という表現によっても示されている。

心理学主義のこの二つの側面は、「心理学主義の力は、露呈されることなく影響を及ぼしつづけざるを得なかった本質的な超越論的仮象のうちに含まれている⁴⁷⁾」と述べられる際の「超越論的仮象」という一つの表現においても示されている。この仮象が暴露されることにより、超越論的現象学と純粋心理学とが相互に独立の学であることと、純粋心理学が超越論的現象学に至る予備学として有用であることが理解しうようになるのである⁴⁸⁾。すなわち、超越論的仮象としての心理学主義が真の超越論的哲学としては不十分であることが暴露されることにより、純粋心理学もしくは現象学的心理学は超越論的現象学たりえないことが露呈され、またこの心理学主義が真の超越論的哲学たらしめる超越論的関心によってみちびかれていることが暴露されることにより、現象学的心理学の構想は超越論的現象学に至るための前段階として有用であることが

露呈されるのである。

また「心理学主義はそのたえざる歴史的な力の源を、主観的なものに関するあらゆる概念の二重の意味から汲み取るのである⁴⁹⁾」と述べられる場合の二重性とは、超越論的自我と心理学的自我の二重性である。そして一方では、超越論的自我と心理学的自我とは異なる自我であるが、他方それは二つの自我を意味するのではなく、超越論的自我が自己を客観化したのが心理学的自我なのである⁵⁰⁾。

1930年に発表された『イデーンへのあとがき』では、まず、「超越論的人間学主義」が「心理主義」と言いかえられている。「人間学などというものは、ところが私の学説によれば、哲学に本来固有の地盤にまではまだ全然到達していないものなのであり、そのような人間学を哲学と見なすなどということは、「超越論的人間学主義」ないし「心理主義」に陥ることを意味するのである⁵¹⁾。」ところで「人間学主義」は Anthropologismus の訳である。この独語はこれまでの引用例では、種的相対主義の意味で「人類主義」と訳されていた。しかしここでは、哲学に本来固有の地盤にまだ達していない人間学を哲学とみなす傾向が、超越論的人間学主義と呼ばれている。しかも、フッサールの現象学に対する異論が、「世界内的主観性(人間)から「超越論的主観性」への上昇を理解しないところから出てくる異論⁵²⁾」と言われ、そしてそれがさらに「何らかの人間学の中にとどまっているところから出てくる異論⁵³⁾」として特徴づけられている。したがって「人間学主義」と訳される Anthropologismus は「人類主義」と訳されるそれと比べて、哲学的により根本的な意味で用いられていることがわかる。

さらに心理主義について、別の箇所では次のように述べられている。「心理主義とは、超越論的な心理主義といった、木の鉄の類いにはかならず、哲学の純粋な意味を駄目にしてしまう迷妄であって、この迷妄は、哲学を、人間学に、もしくは心理学に、つまり人間ないし人間的的生活に関する実証的学にもとづかしめようと欲するのである⁵⁴⁾。」ここで語られる心理主義は、自然的態度にとどまったままで、人間や人間の心についての事実問題を問う実証的研究にもとづいて哲学の課題に結着をつけようとする傾向を意味している。そして「超越論的人間学主義」や「超越論的心理主義」に特有の観念論が、超越論的現象学的観念論に対して、「心理主義的観念論⁵⁵⁾」もしくは「心理学的観念論⁵⁶⁾」と呼ばれている。ただし心理学的観念論と言えども、たとえばヒュームにおいては、先に示された心理学主義の二つの側面と同様の特徴が認められるのである。「すなわち、ヒュームは、断じて通常の意味における心理学者ではなかったのであり、むしろ、彼の『人性論』は、一つの真に「超越論的な」現象学であり、ただしそうは言っても感覚主義的に転倒された現象学であるということ、これである⁵⁷⁾。」

『デカルト的省察』では、超越論の心理学主義について、真の哲学を不可能ならしめるというその本性的な特徴が指摘されている。「ところが、純粋な意識心理学と超越論的な意識現象学を混同することが超越論の心理学主義の特徴であり、そのような超越論の心理学主義は真の哲学を不可能にするのである⁵⁸⁾。」「現代のすべての哲学を誤らせ麻痺させた超越論の心理学主義⁵⁹⁾」なぜなら、純粋心理学であれ経験の心理学であれ、心理学が研究対象とするのは世界の中に存在

する意識であり心である以上、超越論的心理学主義がかかる心理学と超越論的現象学とを混同しているということは、すなわち超越論的主観性による超越論的構成を理解していないということの意味するからである。超越論的心理学主義はその本性において自然的態度という素朴な前哲学的な態度にとどまったままなのであり、したがってこの見方に導かれている限り、哲学は誤った不毛な争いの場でしかないのである。「そして超越論的-現象学的還元の意味と能作を誤認している人は、いぜんとして超越論的心理学主義の中に立っているのである。彼は態度変更の本質可能性から生じる二つの並行するもの、すなわち志向的心理学と超越論的現象学とを混同し、自然的地盤にとどまりつづけている超越論的哲学という背理に陥っているのである⁶⁰⁾。」

そして最後に『危機』書では、主にデカルトとその後継者であるイギリス経験論に支配的な心理学主義が、その分析と批判の対象になっている。「その道程というのは、心理学的に変造されたデカルトの超越論主義（デカルトの自我への転回という独創的な思想をいまやそう呼んでもよいとすれば）が、その帰結を展開すればするほど、それが維持できない理論であるという意識を生み、そこからその真の意味をさらに自覚した真正な超越論主義へ達せんとする道程である。まず第一に肝要であり、歴史的にもきわめて重要なのは、このばあい、経験主義的な心理主義（感覚主義的-自然主義的傾向をもつような）が、とうてい支持されえない背理であることをみずから露呈したということであった⁶¹⁾。」

まずデカルトの根本的な誤りは、判断中止によって得られた純粹自我を心理主義的に歪曲してしまった点にある⁶²⁾。デカルトは「エゴ」を発見することによって超越論主義の路を開いたのだが、その意味を正しく理解しなかったがために、デカルトにとって「エゴ」は心、すなわち身体を排去したその残余でしかなかったのである⁶³⁾。そしてロックにおいて心が「自然化⁶⁴⁾」され、「物象化 Verdinglichung⁶⁵⁾」されることにより、イギリス経験論の認識論は「心理学主的認識論⁶⁶⁾」となる。まずロックにとっては、感覚所与が外界の物体を告知するということはまだ自明なことであった⁶⁷⁾。ところがバークリーにとっては、感覚所与からそれとは異なるものに推論するということは考えられないことから、物体的事物は感覚所与の複合に還元されるのである⁶⁸⁾。そしてヒュームは、所与から所与への推論は内在的領域を超えることができないために、独我論にゆきつくことになる⁶⁹⁾。またヒュームにとって客観性のすべての範疇は、その感覚論のゆえに、虚構とみなされるのだが、ヒュームはこの虚構の根源を内在的感覚論の地盤の上で心理学的に説明するのである⁷⁰⁾。イギリス経験論のこのような心理学的観念論、すなわち「バークリー的ないしヒュームの観念論⁷¹⁾」は、「背理な観念論⁷²⁾」とも称され、また「内在的観念論⁷³⁾」とも呼ばれている。

経験論的心理学に共通の感覚論のそもそもの問題は次の点にある。「われわれから見れば、感覚論者は、われわれの眼前に事物（日常の事物）を提供してくれているはずの知覚を、単なる感性的所与ととりちがえている、と言える。換言すれば、単なる感性は単なる感覚所与に関係するだけでは、経験のいかなる対象をも現出させるわけにはゆかない、という点を見逃している。すなわち感覚論者は、この経験的对象が隠された精神的能作に依存していることを見逃し、それが

どんな能作でありうるのかという問題を見逃しているのだ⁷⁴⁾。」その結末がヒュームの懐疑主義である。「ヒュームは、背理との闘いを引き受け、この感覚論、一般的にいつて心理主義がもっているいわゆる自明性の仮面をはいで、一貫した自己理解や真の認識論へ突き進もうとはしないで、アカデミックな懐疑主義という気楽で効果的な役割を演じるにとどまっている⁷⁵⁾。」

歴史的に見て、そしてこれは一般的に言えることなのだが、心理学主義は、心理学が哲学の基礎学たらしとすることによって生じる背理な帰結なのである。「すなわち心理学は、一方では哲学的基礎学たらしとする要求(それは心理学に歴史的に付け加わってきた意味においてであるが)を掲げねばならなかったが、他方では、そこからいわゆる「心理学主義」という明らかに背理な帰結が生じてきたという、心理学の矛盾に満ちた存在も理解されてくるのである⁷⁶⁾。」

このようにフッサールは、実に様々な観点から「心理学主義」を批判している。この多様な心理学主義批判の意味の全体像をとらえるためには、何よりも、フッサールの現象学がいかなる哲学であるかを理解する必要がある。フッサールの現象学は、ある意味では、心理学主義との対決において形成されていったのである。

現象学は現象学的還元によって可能となる現象学的態度において遂行されるが、この現象学的態度においては、それ以外の観方は「自然的態度」と呼ばれる。そしてこの自然的態度は、「自然的態度のなす一般的定立⁷⁷⁾」によって性格づけられる。「すなわち、私は、一つなる空間時間的な現実が、私に対して向こう側にあるものといったありさまで、恒常的に手の届く向こうに存在しているのを見出すのであって、その現実には私自身が属しており、また同じく、その現実の中に見出されたその現実と同等の仕方に関係している他のすべての人間たちも、その現実には属しているということ、これである⁷⁸⁾。」すなわちこの一般的定立によって、世界はすでに現に存在していて、この現実の中に、私を含めて様々な人やものが、様々な存在様相で見出されるのである。そして、人々の日常的生活の営みや実証的諸学の研究等において、次のような関係が成り立っている。「自然的態度を採っているときには、われわれにとって、林檎の樹は、超越的な空間的現実の中の一現存在者であり、また、知覚や喜悅感も、われわれ実在的人間に属する一つの心理的状态である。一方の実在者と他方の実在者との間、つまり、実在的な人間ないし実在的な知覚と、実在的な林檎の樹との間には、実在的な関係が成り立っている⁷⁹⁾。」このように性格づけられる自然的態度は、「外的態度(自然的人間学的な主観—客観関係でものを見る態度、心的—世界内部的態度⁸⁰⁾)」とも呼ばれ、また自然的態度における素朴な考え方については、「人間学的、世界内部的な立場で主観—客観関係のもとに踏みとどまり⁸¹⁾」という表現もなされている。自然的態度とはしたがって、主観としての私と、客観としての認識対象が、世界の中に実在しているという事実を自明の前提としている観方であることがわかる。

人々の日常生活も科学者達の研究も、世界の存在を基盤とする自然的態度における営みである。これらの様々な営みによって、様々な重要な諸成果があげられているのは確かである。ところが、この自然的態度に踏みとどまったままで、認識論という哲学の根本的な問題を解明しようとする、大きな謎が生じてくる。つまり、一方に認識主観が実在し、他方に認識客観がそれ自体で実

在することを前提としたうえで前者が後者を把握するのが認識であるとするならば、主観の内に客観の代理者としての写像 (Bild) が与えられると想定せざるを得ないのだが、この写像説 (Bildtheorie) には次のような問題がひそんでいるのである。「ではわれわれが意識のうちにのみ与えられた《心像》^{ビルト}を超え出て、それをまさに写像として＜意識とは別個の何らかの客観＞^{フレント}に關係させうるのは、いったい何によるのであろうか？写像と事象との間の相似性を指摘してみても、われわれの理解を促進することにはならない。少なくともその事象が現実^{フレント}に実在する場合には、その相似性は客観的事実として確かに存在している。しかしかりに写像だけしか所有しない意識にとつては、このような事実は全く存在せず、したがって外的な客観 (被写体) に対する表象關係、より正確に言えば模写關係、の本質を明らかにするには役立ちようがない⁸²⁾。」つまり、意識には像が与えられているにすぎない以上は、意識は事物と像を比べることができず、したがって写像とその被写体の關係を確かめることはできないことになるのである⁸³⁾。

自然的態度における《实在論》は、必然的にその認識論において《写像説》であり、その真理論において《対応説》である。それは、主観の認識内容と客観との正確な対応が真理であると考える《独断論》である。ところが、この対応が本当に成立しているか否かは、像が与えられているにすぎない主観には確認できないのであるから、《实在論》を理論的に押し進めるならば、それは《観念論》と化すことになる。この《観念論》は、その認識論において《現象論》であり、その真理論において《整合説》である。それは諸々の写像間の整合性をもって真理とみなさざるを得ない《懷疑論》である。このように、自然的態度における《实在論》も《観念論》も、その主張するところは対立しているが、本質的には《主観—客観—關係》という事実を前提とすることによって成立する同じ立場なのである。フッサールが「観念論か实在論かをめぐる、自然的地盤の上でなされる不毛で非哲学的な論争⁸⁴⁾」と述べる場合、このような事情が語られているのである。

自然的態度において存在や認識や真理について論じられる限り、その究明は懷疑的な結論に陥らざるを得ない。真に学としての哲学の可能性は、この自然的態度を克服することによって開かれるのである。ただし自然的態度を克服するとは言っても、そのことによって、自然的態度において定立されている世界の存在、ならびに自我も含めて世界に属するあれこれの实在が否定されるわけではない⁸⁵⁾。事実としてのそれらの存在の本質を解明するために、超越的存在の定立を停止し、それを言わば括弧に入れるのである⁸⁶⁾。これがすなわち「現象学的還元」であり、その現象学的残余が、純粹意識または超越論的意識または超越論的主観性である。そして自然的態度において素朴に定立されていた世界およびすべての主観、客観は、現象学的還元によって可能となる超越論的観念論において、この超越論的意識によって構成される志向的相關者であることが解明される。ただし、この超越論的意識は、現象学的還元による遮断 (Ausschaltung) の残余であって捨象 (Abstraktion) の残余ではない。「けれども、右のような「捨象」によっては、自然のうちからはただ自然的なものだけが獲得されるにすぎず、超越論的に純粹な意識などは決して獲得されはしないということを、ひとは洞察せざるを得ないのである⁸⁷⁾。」つまり捨象の残余

としての意識は、「主観—客観」の中から客観を切り捨てたその残りとしての主観でしかないのである。

ところで、何かが意識によって構成されるとは、フッサールが次のように述べているところからわかるように、意識によって意味が付与されるということである。「すなわち、すべての実在的統一は「意味の統一」である、と。意味の統一というものは、意味付与的な意識を前提し⁸⁸⁾、

「実在とか世界とかいうものは、ここではほかでもない、或る種の妥当する意味統一を表わす名辞にはかならない⁸⁹⁾。」「世界そのものは、その全存在を、或る種の「意味」のありさまで所有しており⁹⁰⁾、」これに対して、存在とは意味統一であると述べられると、人は怪訝に思うかもしれない。しかしこのことが意味しているのは、すべて存在するものは何かとして存在しているということに他ならないのである。ただし、この何かとしての意味は、事物の中にあたかも性質でもあるかのように含まれているのではない。物体の中に意味が含まれているわけではないのである。意味はあくまでも意識によって付与されるのであり、それが対象が構成されるということなのである。

この意味付与の根拠は「歴史⁹¹⁾」である。つまり意識は、歴史的成果としての意味体系に基づいて、対象を構成するのである。日常生活から科学研究に至るまで、相互主観的な環境世界における人々の様々な営みのその成果が沈澱し、集約されて、常にすでに何らかの意味体系が形成されている。意識はこの意味体系に即して、意味付与を行なうのである。したがって、現在のところ知覚されていない事物や、人類がどうも知覚しえない事物は、意味付与可能な事物として存在しているのである。顕在的知覚は常にその「背景」、「地平」を伴っていて、その地平の拡がりの中ですべての事物は、意味体系に即して意味付与可能な事物として存在しているのである。

「調和的な動機づけの連関によって、顕在的な知覚という私のそのつどの領圏と、上記記述されたような具合に結合されてゆくことのないような、何らかの超越物などは、一つの全く無根拠な想定であろう。このような結合を原理的に欠如しているような超越物などは、一つの無意味なものである。事物世界の中の顕在的には知覚されていないものが存在するその在り方は、右のように、顕在的知覚との動機づけの連関による結合という仕方においてなのである⁹²⁾。」したがって、たとえば地下数百kmも深くに眠っている事物とか、数十億光年彼方の天体の地表に散在している事物といったような、現実には知覚不可能な事物が客観的に実在しているとは、それらは仮に私が、あるいは誰かがそこへ行けば、石として、あるいは鉄として、要するに意味体系に即して何かとして知覚されることになっている、そのようなものとして存在しているということなのである。

このように、存在するものはすべて何かとして存在している、すなわち可能的意味付与、可能的経験の可能的対象として存在しているのである。「それ自体において存在する何らかの対象とは、意識および意識自我がそれに寸毫のかかわりも持たないような対象のことなどでは決していないのである⁹³⁾。」したがってフッサールが「超越論的主観性の外部は無意味である⁹⁴⁾」とか「このエゴにとって《その外部》は無意味である⁹⁵⁾」と述べる場合に意味するところは、そのよう

な外部が存在していてそれには意味がないということではなく、そのような外部は誤った想定でしかないということなのである。

かくして、超越論的観念論においては、認識によって対象が何かとして私に与えられる、何かとして私に自己を告知する、何かとしてとらえられる、何かとして私に現出するということは、実は私が対象を何かとして構成する、対象に何かとしての意味を付与する、対象にしかじかの規定を帰属させるということなのである。そして顕在的認識に先立って、すべての事物は、可能的経験の可能的対象として存在しているのである⁹⁶⁾。そしてこうした顕在的認識の顕在的对象および可能的認識の可能的対象のすべてが、「主観—客観—関係」の「客観」である。

ところで世界の中には、自我もまた実在している。つまり私は、超越論的自我としては世界を構成しながら、同時に経験的自我としては世界の中に存在する人間的自我である。このような世界の内部への自我の従属は、「身体に対する経験関係⁹⁷⁾」によって可能となっている。そしてこの事態は、超越論的主観性の「自己客観化」と表現されている。「すなわち、相互主観性のそれぞれの超越論的自我（すでに述べたような仕方でも世界とともに構成する自我としての）が、必然的に世界における人間として構成されねばならないということ、したがって、すべての人間は、「一個の超越論的自我を自己のうちに担っている」ということである。ただしそれは、自分の心の実在的部分とか一つの層としてそれを担っている（そういうことは背理であろう）ということではなく、その人間が現象学的自己省察によって提示可能な当の超越論的自我の自己客観化であるという、そのかぎりにおいてなのである⁹⁸⁾。」つまり、超越論的自我が自己自身に「私」という意味を与えることによって、自己自身を「私」として構成するのであり、それも世界の中に実在している「私」として客観化し、構成するのである。この「私」が、「主観—客観—関係」の「主観」である。

こうして自然的態度において「主観」、「客観」と呼ばれているものの本質が解明されることにより、真理の問題も、超越論的観念論の課題として解明可能となる。伝統的な真理論によると、真理とは「知性と事物との一致 *adaequatio rei et intellectus*」である。この定義は、事実を語っている限りでは、全く正しく真理について述べている。当然ながらフッサールも真理についてのこの定義を用いているのである⁹⁹⁾。また何箇所かで真理について別の述べ方がなされているが、そのことによってフッサールの真理観が変わったことになるわけではない¹⁰⁰⁾。知性が事物を正しく、すなわちそれがまさにそれである通りに、事物に即してとらえるのが真理である。ところが、事物に即して事物をとらえるとは、超越論的には、知性が事物に正しく意味を付与することである。これが超越論的な意味での真理の《対応説》である。

ところで意味付与に際しては、不適切な、あるいは不十分な意味付与の可能性が成立している。事物知覚において、知覚経験の進行によって対象把握が訂正されたり補足されたりする可能性が、理念としてはどこまでも残り続けることになる。したがって知性が対象を正しくとらえているとは、実は対象認識という経験のそこまでの進行において、付与された意味のもとの知覚の展開が調和を保っていて、対象の意味統一が成立しているということなのである。「事物は志向的統

一であって、相互に融和する知覚多様が連続的に規制されつつ流動し去る中で、同一のものとして統一的に意識されるものである¹⁰¹⁾。つまり事物は、知覚連続の調和の中で、存在するものとしてまたこれこれしかじかの感性的に直観される徴表要素を具備したものとして、知覚される¹⁰²⁾。」これが超越論的な意味での真理の《整合説》である。

自然的態度における独断論でしかない《対応説》や懐疑論でしかない《整合説》とは異なり、超越論的な意味における《対応説》と《整合説》は、認識である限りの認識のアプリオリな本質の二つの側面を示している。ただし以上の解明からは確かに次のような問題も生じてくるが、しかしそれは、主観はその内的な表象と戯れているのみでその外に事物が存在するか否かは不明であり、存在するとしても表象がその事物と一致しているのか否かは永遠に謎であるといった、悪しき《整合説》の問題とは本質的に異なるのである。「事物は経験の連関が調和的に無限に継続するならば、存在するはずである¹⁰³⁾。」「しかしながら、真理が無限の彼方に横たわっている理念であるとしたらどうであろうか¹⁰⁴⁾。」「この理念が原理的に無限の彼方にあるのかどうかについては、今のところ未決定にとどめておこう¹⁰⁵⁾。」

これまでの考察から、自然的態度の意味内実が明らかとなる。自然的態度において自明な前提となっている「主観—客観—関係」の「主観」も「客観」も、超越論的自我によって構成される志向的相関者である。何かが客観的に実在するとは、それが顕在的意味付与の可能な可能的存在であるということに他ならない。そして主観が客観を認識することによって主観に客観が与えられるということは、主観が客観に顕在的に意味を与える、客観を構成するということなのである。ところが自然的態度にとどまる認識論においては、客観は、主観による認識の有無とは無関係なその客観的実在性のゆえをもって、絶対的独立性において理解されることになる。また客観と並置されている主観は、物的存在と同等視されることになる。すなわち意識は自然化され、物象化されるのである。かくして心は、いわば「カプセルに閉じ込められている心¹⁰⁶⁾」とみなされることになる。主観と客観についてのこうした誤った理解のもとでは、認識論は写像説とならざるを得ない。しかし写像説というこの独断的な認識論は、それを理論的に押し進めるならば、不可避免的に懐疑論へと至らざるを得ないのである。

以上の考察によって自然的態度の意味内実が解明された。心理学は、この自然的態度において心について研究する事実学である。つまり心理学は、世界を前提とする学問である。「心理学にとっては世界が、すなわち心理学によって自明的-現実的なものとして前提にされている世界が、基盤となっているのだ¹⁰⁷⁾。」つまり、心理学は世界の存在を問わないのであり、世界に属している主観や客観の存在を問わないのである。ところで、超越の対象は超越論的意識の構成による存在であるが、心理学がこの対象存在について問わないということは、そもそもが経験の可能性の本質を真に哲学的に問わないということである。というのも、超越の対象の問題は意識による志向的構成の問題であり、すなわち経験の可能性の問題だからである。心理学は世界が存在すること、経験が成立していることを前提として研究される学問なのである。フッサールの現象学の成立と展開は、このような伝統的心理学の観方を基盤として登場する背理な哲学と対決し、それを克服

して行く過程でもあった。

超越論的現象学において認識または経験の可能性の根拠は、まず、超越論的自我による対象の構成、すなわち意味付与である。対象が何かとして経験されるとは、対象が何かとして構成されるということなのである。そして知覚においてはこの構成すなわち意味付与は、感覚与件の生気づけ (beseelen) によって可能となる。「がしかし、そのように生気づけられることによって、右の与件は、「呈示的」機能を果たし、もしくは、その機能と相まって、色彩、形態等々「の現出」とわれわれが呼ぶところのものを形成することになる¹⁰⁸⁾。」すなわち、感覚としての色や音や形態等々が生気づけられ、何かが眼の前に存在しているものとして構成されることによって、その対象は、その特定の側面が射映し、そのしかじかの色や音や形態等々が現出しているところの、しかじかの物体として統握されるのである。つまり、「それ自身のうちに寸毫も志向性を持たない感覚的なもの¹⁰⁹⁾」, 「それ自身において元来意味を持たない非理性的な—がしかし、むしろ、理性化されえる—素材¹¹⁰⁾」と述べられているところからもわかるように、感覚与件それ自身には意味は含まれていないのであって、感覚的色彩や感覚的音響や感覚的形態等々が、意識によって、しかじかの物体のしかじかの色や音や形等々として統握されるのである。このように経験は、意識による意味付与によってこそ可能である。ところが伝統的心理学では、感覚与件のみからでは意味は生じえないことが理解されていない。フッサールが「心理学的観念論、すなわち無意味な感覚与件から意味をもった世界を導出しようとする観念論¹¹¹⁾」と述べる際に念頭に置いているのは、おそらくイギリス経験論であろう。

さらに、認識または経験の可能性の根拠として重要なのは、本質直観である。それは、理念化的抽象または普遍化的抽象とも呼ばれる。「本質直観は知覚以上に困難なものでもなければ《神秘的な》謎を秘めたものでもない。われわれが直観的に《色》を完全な明晰性に、つまり完全な所与にもたらすならば、この所与がすなわち《本質》なのである¹¹²⁾。」個体的直観は個体的対象を所与にもたらし、経験的一般化は個体の個別的な現存在を実在的に措定しつつ、その個別的特徴を際立たせる。これに対して本質直観は、類例的な個々の直観に基づいて理念すなわち普遍者を志向する独特的作用によって、いっさいの事実性から解放された純粹本質ないし純粹形相を看取るのである。それはすなわち、《色》、《音》、《形》、《知覚》、《想起》、《想像》、《記憶》、《感情》、《意志》、《判断》、《数》等々といった純粹本質である。ところがイギリス経験論においては、その感覚論的自然主義のゆえに、感覚所与に由来する心的産物以外は認められない。とりわけ「今だになお影響を及ぼしているひよわな実証主義の父¹¹³⁾」であるヒュームにとって、《理念》や《本質》はすべて、《虚構》以外の何ものでもないことになる¹¹⁴⁾。しかし、《知覚》と《想像》、《色》と《音》の本質的な相違もとらえられない人間に、本来の経験が可能であろうはずがない。経験論者がよりどころとしている経験は、実は理論によって抽象的に捏造された経験でしかないのである¹¹⁵⁾。

そしてこの経験によって対象が与えられるが、フッサールによると、この何かそれ自身をとらえる経験がすなわち明証である。「明証とは、最も広い意味においては、存在するものおよびそ

れの様態についての経験である、すなわちまさにそのもの自身を精神によって見てとることである¹¹⁶⁾。」「明証とは、……それ自身を与える志向的能作のことである¹¹⁷⁾。」ところで、そもそも経験が可能である限りは、何かそれ自身をとらえる可能性が常にすでに成立している。したがって自体所与性という卓越した意識様式に限定されずに、一般に経験である限りの経験が明証であると言えよう。「明証は志向的生一般の本質的な根本特徴をあらわしている¹¹⁸⁾。」つまり、経験が成立している、すなわち志向的能作が遂行されている、すなわち世界が与えられているがゆえに、適切にあるいは不適切に対象を認識することができるのであり、また認識を確認したり訂正したり補ったりすることができるのである。ところが世界の存在を問わず、経験の可能性を問わない心理学主義は、客観とそれに並置された主観とを自明の前提としている。その結果、明証の問題は意識主観に内在的な心的様態にうたえる他なくなり、真理の問題は明証感情説によって当人の主観的な思い込みの問題とすりかえられることになるのである。

フッサールが心理学主義の名のもとに批判の対象としていたのは、イギリス経験論である場合が多かった。しかしフッサールによると、カントもまた、そのコペルニクスの転回にもかかわらず、心理学主義から完全には抜け出していないのである¹¹⁹⁾。カントはヒュームの虚構主義を克服するとともに純粋数学と純粋自然科学の普遍妥当性を基礎づけることを試みたが、しかしそれを、主観のアプリオリな形式という神話的 (mytisch) とも言うべき概念構築によって行なってしまったのである。この概念構築によって諸問題は一挙に解決したが、ところがカントのアプリオリ概念は、それが主観の形式であるがゆえに、人間という種にとってのみ妥当するにすぎず、したがってそのアプリオリはアプリオリではなく事実 (Faktum) なのである¹²⁰⁾。

現象学は事実学ではなく本質学、すなわちアプリオリについての学である。アプリオリ (本質的) であるとは、絶対に他ではありえないということである。たとえば「認識」の本質、「意識」の本質、「知覚」の本質、「実在物」の本質、「知識」の本質等々は、たとえ全宇宙の全生物が滅んで全く新しい生物が登場しようとも、あるいは宇宙に天変地異が生じて物体がそれまでとは異なる仕方では運動や変化をはじめようとも、その他いかなる可能世界を想定しようとも、他でありうることはないのである。たとえば知覚は、それが知覚である限りは、遠い天体の人類よりも進化した住人が知覚しようと、あるいは神¹²¹⁾や天使が、あるいは悪霊が知覚しようと、その本質に変わりはない。つまり、知覚は事物それ自身をその有体的 (Ieibhaftig) 現在において把握するのであり¹²²⁾、また事物知覚には不十全性が属していて原理的には常に未規定性の地平が残り続けるのだが、ただしこの未規定性はあらかじめすでに可能な知覚多様を予示しているのであり¹²³⁾、また顕在的知覚には常に知覚されていない事物の地平が随伴していて、しかもこの地平もあらかじめ下図を描かれた未規定性の地平なのであり¹²⁴⁾、また有体的に与えられる事物のすべてについて、その有体的所与性にもかかわらず実は存在しないということもありうるのである¹²⁵⁾等々。

これに対してカントは、そのアプリオリが人間という種にとってのみ妥当する事実であることにより、人類主義、相対主義に陥っている¹²⁶⁾。またイギリス経験論において、自然主義的心理学主義が内在的に克服されるという仕方では克服されようとしたにもかかわらず、カントはその意

味を理解せずに、合理論にとどまってしまった。「最も深い究極的な意味での世界の謎、すなわちその存在が主観的能作による存在であるようなそうした世界の謎、しかもそれ以外の世界は一般に考えられないといった、そのような明証性のうちにある世界の謎—これこそがほかならぬヒュームの問題なのである。しかし—容易に見てとられるように—、ヒュームの立場においては上述した世界の謎に含まれるような多くの前提を、カントは「自明な」ものとみなしているので、彼はこの謎そのものには決して突き当たらなかった。カントの問題設定はまったく、デカルトからライプニッツを経てヴォルフにいたる合理主義の地盤の上に立っている¹²⁷⁾。」またカントは、「主観—客観—関係」の前提を完全には克服していなかった。フッサールはカントの「物自体」説と「触発」論をきびしく批判している¹²⁸⁾。

以上の考察によって、自然的態度と超越論的現象学の関係と相異が解明され、心理学の学制的特性が説き明かされたことにより、フッサールの心理学主義批判の意味を全体的に整理することができる。フッサールの心理学主義批判は、心理学をもって論理学の基礎学とする心理学主義に対する批判から始まった。アイデア学としての純粹論理学と実在学としての心理学の間には、橋渡しのできない相違があり、前者を後者によって基礎づけることはできない。ところが心理学主義は、論理法則を心理的に基礎づけ、アイデア的スペチエスである論理学的概念を心的形成体とみなすという、本質的な誤謬に陥っている。また論理法則は、それによって判断の真理性が保証されるとみなされている明証感情を伴った判断を実現するための、心理学的な実践的思考規則とみなされることになる。かくして心理学主義は、論理学上のアイデア的法則や概念が人間という種の思考特性に還元される人類主義、相対主義に陥ることになるのである。

そしてフッサールの問題関心が純粹論理学から認識論へとより普遍的になることにより、心理学をその基本発想とする認識論が、心理学主義批判の対象となる。その際の根本的な問題点は、心理学主義が自然的態度に基づく事実学の基本発想であるという点にある。つまり、「主観—客観—関係」を前提とする心理学においては、主観と客観が並置されているところからもわかるように、超越論的自我と経験的自我とが混同されている。そして自然主義的心理学主義において、意識は自然化され、物象化されることになる。かくして認識論における写像説に加えて、明証感情説が登場し、ついには懷疑論が結果することになるのである。また論理学上の法則や概念に限らず、一般に《理念》や《本質》が自然化され、心理主義化されることによって、認識論は心理学主義や人類主義に陥り、ついには虚構主義が結果することになる。

このような心理学主義的認識論として特にフッサールが批判の対象とするのは、イギリス経験論である。ロック以来の経験論が分析の対象としているのは、自然主義によって自然化された心の、しかも感覚論的にとらえられている内的経験である。こうして心理学的認識論は、「主観—客観—関係」を自明の前提とするがゆえに、物象化された心理学的自我がいかにして自己の外部の存在をとらえうるのかという難問に直面し、結局は客観の存在が謎と化すことになる。感覚論的—自然主義的—心理学主義は、人類主義や相対主義、そして懷疑主義へと至る、背理な内在的観念論なのである。

またフッサールによると、カントの批判哲学も心理学主義から完全に抜け出してはいない。カントのアプリオリな形式は人間という種の主観的能力であり、このようなアプリオリによっては、真のアプリオリという意味での普遍的必然性はとられ得ない。カントが基礎づけえたと信じた普遍性と必然性は、心理学的な事実にはすぎないのである。またその「物自体」説や「触発」論からもわかるように、カントは自然的態度にとどまったままで、心理学の立場で認識の問題を論じているのである。

ところで認識の問題は、同時に存在の問題である。哲学において認識について問う認識論は、同時に、対象の存在について問う存在論でもある。そこで認識論の基礎学たらしめる心理学は、つきつめるならば、哲学の基礎学たらしめる心理学でもあることになる。したがってフッサールの心理学主義批判は、つきつめるならば、心理学をその基本発想とする哲学一般に対する批判であることになる。「厳密な学としての哲学」をその課題とする現象学にとって、自然的態度を思想基盤とする超越論的人間学主義や超越論的心理学主義が克服されない限り、真の哲学は望み得ないのである。ただしフッサールは、あくまでも心理学主義を批判しているのであって、心理学を否定しているわけではない。フッサールは自然科学や心理学の真面目な研究を否定したことなど、一度もなかったのである。

このようにフッサールが心理学主義の名のもとに批判しているのは、論理学や認識論、そしてそもそも哲学は、心理学によっては基礎づけえないにもかかわらず、心理学こそがこれらの基礎学なのであるという発想であり、またそういった発想と基本的に結びつく哲学観であり思想である。フッサールの研究課題は、純粹現象学から認識論、そして哲学全体へと深まっていった。フッサールの心理学主義批判の多様性は、その超越論的現象学の生成と展開、深まりとパラレルなのである。ただしこの展開と深まりは、あくまでもそのつど自覚的に顕在化された姿としての展開と深まりである。つまりフッサールの現象学は、順次新たな問題領域へと移行していったわけではなく、予感と潜在的把握によって先取りされていた問題が、徐々に顕在的に展開されたのである。したがって心理学主義批判の多様性も、その内部で密接な連関をなしている多様性なのであって、個々の批判においてはむしろ、心理学主義のそもそもの問題点をふまえながらその特定の相を特に自覚的に批判している場合が多いのである。究極的には、現象学的観念論としての超越論的観念論の超越論的認識論以外の認識論は、心理学的たらしざるを得ず、したがってこのような認識論、ならびにこのような認識論に基づく哲学、さらにはこのような認識論を生ぜしめるような思想が、フッサールが批判する心理学主義である。

注

この論文で引用された Husserliana は次の通りである。

Bd. I Cartesianische Meditationen

Bd. II Die Idee der Phänomenologie

Bd. III -1,2 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I

- Bd. V Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III
 Bd. VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie
 Bd. VII Erste Philosophie I
 Bd. IX Phänomenologische Psychologie
 Bd. X VII Formale und transzendente Logik
 Bd. X VIII Logische Untersuchungen I. Bd.
 Bd. X IX-1,2 Logische Untersuchungen II. Bd.
 Bd. X X V Aufsätze und Vorträge (1911-1921)

- 1) X VIII, S. 6-7, 立松弘孝訳『論理学研究1』, みすず書房, 1977年, 6-7頁。
- 2) ibid., S. 91, 邦訳101頁。
- 3) ibid., S. 122f.
- 4) ibid., S. 124f.
- 5) ibid., S. 125, 邦訳138頁。
- 6) ibid., S. 153, 邦訳170頁。
- 7) ibid., S. 159.
- 8) ibid., S. 159, 邦訳177頁。
- 9) ibid., S. 170-171.
- 10) ibid., S. 172.
- 11) ibid., S. 183.
- 12) ibid., S. 189, 邦訳208頁。
- 13) ibid., S. 74, 邦訳82頁。
- 14) ibid., S. 100.
- 15) X IX-1, S. 11-12, 立松弘孝他訳『論理学研究2』, みすず書房, 1975年, 15頁。
- 16) ibid., S. 112, 邦訳120頁。
- 17) ibid., S. 121, 邦訳129頁。
- 18) ibid., S. 211, 邦訳227頁。
- 19) II, S. 10, 立松弘孝訳『現象学の理念』, みすず書房, 1976年, 20頁。
- 20) ibid., S. 8.
- 21) ibid., S. 59.
- 22) ibid., S. 39, 邦訳61頁。
- 23) ibid., S. 48, 邦訳72頁。
- 24) X X V, S. 9.
- 25) ibid., S. 17.
- 26) ibid., S. 17.
- 27) ibid., S. 13.
- 28) ibid., S. 15.
- 29) ibid., S. 15.
- 30) ibid., S. 24-25.
- 31) ibid., S. 32-37.
- 32) ibid., S. 40-41.
- 33) III-1, S. 133, 渡辺二郎訳『イデーン I-I』, みすず書房, 1979年, 258頁。
- 34) ibid., S. 50.

- 35) *ibid.*, S. 130.
- 36) *ibid.*, S. 131.
- 37) *ibid.*, S. 131.
- 38) *ibid.*, S. 46—47.
- 39) VII, S. 185.
- 40) *ibid.*, S. 338.
- 41) *ibid.*, S. 134, 141, 100—101.
- 42) *ibid.*, S. 301.
- 43) *ibid.*, S. 302—303.
- 44) IX, S. 287.
- 45) *ibid.*, S. 287.
- 46) *ibid.*, S. 287.
- 47) *ibid.*, S. 295.
- 48) *ibid.*, S. 295.
- 49) *ibid.*, S. 287—288.
- 50) *ibid.*, S. 294.
- 51) V, S. 140, 『イデーン I—I』所収, 14頁。
- 52) *ibid.*, S. 140, 邦訳14頁。
- 53) *ibid.*, S. 140, 邦訳14頁。
- 54) *ibid.*, S. 148, 邦訳25頁。
- 55) *ibid.*, S. 150.
- 56) *ibid.*, S. 154.
- 57) *ibid.*, S. 155, 邦訳36頁。
- 58) I, S. 70.
- 59) *ibid.*, S. 171.
- 60) *ibid.*, S. 119.
- 61) VI, S. 86, 細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』, 中央公論社, 1976年, 117—118頁。
- 62) *ibid.*, S. 80.
- 63) *ibid.*, S. 80—81.
- 64) *ibid.*, S. 64, 117.
- 65) *ibid.*, S. 234.
- 66) *ibid.*, S. 211.
- 67) *ibid.*, S. 87.
- 68) *ibid.*, S. 89.
- 69) *ibid.*, S. 90.
- 70) *ibid.*, S. 89.
- 71) *ibid.*, S. 91—92.
- 72) *ibid.*, S. 88—89.
- 73) *ibid.*, S. 234.
- 74) *ibid.*, S. 96—97, 邦訳131—132頁。
- 75) *ibid.*, S. 90, 邦訳124頁。
- 76) *ibid.*, S. 17, 邦訳34頁。

- 77) III-1, S. 60.
- 78) *ibid.*, S. 61, 『イデーン I-I』133頁。
- 79) *ibid.*, S. 203-204, 渡辺二郎訳『イデーン I-II』, みすず書房, 1984年, 108頁。
- 80) VI, S. 251, 邦訳350頁。
- 81) *ibid.*, S. 265, 邦訳369頁。
- 82) XIX-1, S. 436, 立松弘孝・松井良和訳『論理学研究3』, みすず書房, 1974年, 221-222頁。
- 83) II, S. 37, 83, III-1, S. 89-90.
- 写像説あるいは模写説のこの問題に最初に気がついたのは、ロックではないかと思われる。「心は事物を直接に知るのではなく、心が事物についてもっている観念を介在にしてのみ知るだけであるということとは、明らかである。それゆえわれわれの知は、われわれの観念と真実の事物との間に合致がある限りにおいてのみ真実である。しかしこの場合、基準は何だろうか。心は自分自身の観念しか知覚しないとき、観念が事物自身と一致するとどのようにして知るのだろうか。この点は困難がなくはないと思われる。」(J. Locke, *An Essay.*, IV, 4, §3)
- しかしロックはこの問題をこれ以上追求しようとはせず、結局は観念論と实在論の間で中途半端なままに終止している。この問題を突き詰めて、徹底した観念論に至ったのがパークリーである。「が、観念それ自身は心の外に存在しないが、観念に似た事物がありえて、観念はその模写ないし類似物であり、そしてこのような事物が心の外に、思考しない実体のうちに存在する、かように〔反対論者の〕諸君はおっしゃる。私は答えるが、およそ観念は観念に似ることができるだけである。……更に私は訊ねるが、私たちの観念が写像ないし表象であるようないわゆる原物ないし外物はそれ自身知覚されるかどうか。もし知覚されるなら、それら原物ないし外物は観念であって、私たちの論は勝利を占める。が、もし知覚されないとおっしゃるなら、私は誰に向っても訴えるが、色彩が不可視な或る事物に似るとか、硬軟が不可触な或る事物に似るとか、そのほか同様なことを主張するのは、意味の通じる話であるかどうか。」(G. Berkeley, *Principles.*, Part I, 8, 『人知原理論』岩波文庫, 大槻春彦訳, 48-49頁)
- 84) V, S. 154, 邦訳34頁。Vgl. II, S. 3, 21-22.
- 85) III-1, S. 65.
- 86) *ibid.*, § 31, 32.
- 87) *ibid.*, S. 108, 『イデーン I-I』217-218頁。Vgl. VI, S. 81.
- 88) *ibid.*, S. 120, 同邦訳238頁。
- 89) *ibid.*, S. 120, 同邦訳239頁。
- 90) *ibid.*, S. 120, 同邦訳240頁。
- 91) I, S. 112, X VII, S. 257.
- 92) III-1, S. 96, 『イデーン I-I』196頁。Vgl. *ibid.*, S. 101, 102-103.
- 93) *ibid.*, S. 101, 同邦訳205頁。
- 94) I, S. 117.
- 95) VI, S. 414.
- 96) 『危機』では、「あらかじめ与えられた世界」、「世界をあらかじめ与える主観」という二通りの述べ方がなされている (VI, S. 150)。
- 97) III-1, S. 116.
- 98) VI, S. 189-190, 邦訳266頁。Vgl. S. 155-156, 191, X VII, S. 246. IX, S. 294.
- 99) XIX-2, S. 647, 652-653.
- 100) Vgl. I, S. 211, III-1, S. 322-323, X VII, S. 193.
- 101) III-1, S. 85, 『イデーン I-I』179頁。
- 102) III-2, S. 493, 『イデーン I-I』179頁。

- 103) *ibid.*, S. 598.
- 104) *X VII.*, S. 284.
- 105) *I*, S. 55.
- 106) *VI*, S. 87.
- 107) *ibid.*, S. 182, 邦訳256頁。
- 108) *III-1*, S. 86, 『イデーン I-I』179頁。
- 109) *ibid.*, S. 192, 『イデーン I-II』92頁。
- 110) *ibid.*, S. 197, 同邦訳99頁。
- 111) *I*, S. 118.
- 112) *XXV*, S. 32.
- 113) *VI*, S. 90.
- 114) *ibid.*, S. 69, 89-90, 119.
- 115) しかしフッサールの「本質直観」説では、哲学としてはまだ不十分であろう。本質直観の本質への問いが必要であろう。
- 116) *I*, S. 52.
- 117) *X VII*, S. 166.
- 118) *I*, S. 93.
- 119) *II*, S. 48.
- 120) *VII*, S. 358-359.
- 121) *Vgl. III-1*, S. 92, 115, 175, *VII*, S. 218, 363, *IX*, S. 38.
- 122) *III-1*, S. 90-91.
- 123) *ibid.*, S. 91-92.
- 124) *ibid.*, S. 96, 101-102.
- 125) *ibid.*, S. 98.
- 126) *II*, S. 48, *VII*, S. 199, 354.
- 127) *VI*, S. 100, 邦訳135頁。
- 128) 「物自体」説に対する批判としては、*I*, S. 182, *VI*, S. 203, *VII*, S. 364, 「触発」論に対する批判としては、*VII*, S. 352-353, 379.を参照。