

「現出」の諸問題(二)

高橋正和

—Die Probleme der Erscheinung (Phänomenon)—

Masakazu Takahashi

目次

- 一、物とその知覚にかくされた謎
- 二、フッサールおよびハイデガールの「現出」理解
 - 1 フッサールの場合 (以上、前号所収)
 - 2 ハイデガールの場合
 - 3 両者の比較検討
- 三、「現象」概念をめぐる古代の論争
- 四、双極性の廃棄に向けて (以上、当論文所収完結)

2 ハイデガールの場合

彼の哲学にとつては事象必然的に、「現象学」存在論⁽¹⁾、そして「超越論哲学」存在論⁽²⁾という等式が成立する、と考えられているのは言うまでもない。したがって彼のいう存在論は実は、超越論的現象学⁽³⁾なのであり、またそのようなものとしてのみ可能なのである。しかしこの超越論的現象学がフッサール自身のそれとどのような点で異なるのか、それにはフッサールとの根本的な相違が認められるのかどうかということは次節(両者の比較検討)にゆずることにして、さしあたりわれわれはハイデガール自身の宣言するこの等式にしたがって、この等式がどのような意味において立てられているのかに目を向けながら、議論を進めてゆくことにしたい。それゆえわれわれが目ざすのは、存在を「超越論的現象」として把握することにある。これによって錯綜した現象(現出)概念が判然となり、また同時にフッサールのその理解との異同もおのずから明かとなるう。

ハイデガールは『存在と時間』の全体の構成とその根本企図を示す序論で、現象(Phänomen)概念の中に一括されている、類似してはいるが、しかし異質な仮象

(Schein)および現われ(Erscheinung)と現象概念自身とを峻別している。ここではこの問題に立ち入らないが、前二者はいずれも、自己自身を示すものとしての現象概念の欠如態もしくは、それに基づけられたものとして考察されている。この区別を行なった上で、ハイデガールは形式的な現象概念を提示し、その中でさらに通俗的な現象概念と現象学的なそれとを区別しようとする。形式的な現象概念は「己れを己れ自身に即して示すもの」、「あらわなもの」として規定される。ハイデガールはその両者の意義の相違をカントの超越論哲学の術語を援用しつつ明らかにしようとする。それによれば、通俗的な意味での現象とは「経験的直観」を通して近づきうるものであり、これに対し現象学的な意味でのそれは「直観の形式」に他ならないとされる。ここでハイデガールがカントを援用しているのは全体の論調からすれば、やや唐突な印象を与えるが、それは、カントが直観の形式を空間と並んで時間機能として規定している点にあるのは少くとも疑いを容れない。

さてこの「直観」とは何を意味するのであろうか。カントの『純粹理性批判』においては、直観的な表象は、普遍的な表象を介して間接的に対象に関係する概念から区別されて、直接的に対象に関係するものであり、したがってまたそれは個別的である。それゆえに「認識がどのような仕方でも、またどのような媒介によって対象に関係するにせよ、認識がそれを通じて対象に直接に関係する当の通路、またすべての思考が媒介として目ざすものは、直観である」⁽⁸⁾。したがって認識するとは第一次的に直観することに他ならず、この意味において、それ自身としてはいまだ認識でない思考は直観に依存し、奉仕するにすぎない。この直観は空間および時間という形式をもつ。まず空間にかんして言えば、上下、前後、並列等の空間的關係そのものは、何らかの特定の事物に属する性質ではなく、かえってそれは、そのような存在者がそもそも特定の空間的な関係の中で自己を示しうるた

めの制約としてあり、しかもあらゆる空間的な事物の存在に先んじて存在する。したがって直観としての空間が与えるものは、つまりあらかじめ空間的に直観されるものは、あれこれの眼前に存在する事物ではない。むしろ空間は、存在者の中でではじめて自己をしかじかに示し、そのようなものとして受容されるために、先行的に表象されていなければならない。¹⁰ それゆえ空間は外官の形式であり、直観の対象としての経験的な事物の中には決して見出されないものなのである。

すなわち、そのような直観としての空間は、空間内に実在する事物によっては説明されず、かえって空間的な事物経験がそこから始めて可能になる当の超越論的な根拠ないし存在として示されねばならない。直観として規定される空間はこのようなものとして自己を示す存在なのである。これに対し時間としての直観は、「内官の形式、すなわち、われわれ自身およびわれわれの内的な状態の直観」¹¹である。それゆえ時間は、形態や位置等の外的現象に属する規定をまったく受けない。空間的直観の場合と同様、直観としての時間もあらゆる内時間的な対象、時間内に生起する経過一般の先行的な規定根拠として示される。すなわち時間としての直観はあらゆる時間的な経験一般に先行する制約者として自己を示す、超越論的な存在なのである。したがって右のような意味において自己を示す空間および時間としての直観形式はもはや空間的—時間的に規定されたものとして自己を示す内世界的事物存在と同類ではない、と言わねばならない。

直観についてのカントの考えが上述の如くであれば、制約されたものとしての現象（経験的直観の対象）と、この現象がそれにおいてのみ現象となる、つまり自己を示しうるようになる、あらゆる現象の制約者（直観の形式）とは、並列されえないものであることは明らかである。時間の内に、また空間の内に存在するものがあると、これらがそれにもとづいてはじめてそのようなものとして見えるようになる当の存在とは原理的に区別されねばならない。後者は前者と並んである現象中の一存在者では決してなく、前者は後者からのみ説明可能になるのである、後者は前者に対して規定根拠としての先行的な存在という制約関係に立つ。このようにして時間の内に存在するものと、空間の内に存在するものがしかじかに規定可能になる当の直観様式が、通俗的な理解を打破して明るみの中に取り出されたわけである。しかしこの直観様式それ自身は、対象の認識に直線的に向かう経験的な直観にとつては依然として非主題的なものとして隠され続けざるをえない。なぜならそれは、先述したように、直観されたものと同じかたで、つまり現象としての対象として自己を示すことがないからである。直観形式は直観

対象から峻別されねばならず、したがってそれは対象領域の中には決して見出されないものである。それゆえ経験的な直観の対象としての存在者へ直観的に、すなわち非反省的に向かう「存在論的認識」(ontische Erkenntnis)に代わって、今やそのような認識を一般に可能にしているものへの反省、すなわち「存在論的認識」(ontologische Erkenntnis)が要求されるわけである。¹² カントの術語で語れば、「超越論的認識」¹³が必要になるのである。直観様式としての存在は、直観対象と同列に置かれず、かえってそれを超えるもの、あるいはそれに先立つものであるがゆえに、そのような存在にかかわる認識は、存在論的—超越論的認識として特徴づけることができる。ところが日常的な経験の直接性においては、直観的に与えられる事物の存在が自己を示しつづければ眼前を占有し、そのような事物の客観性が熟知されたものとして、第一義的な意味を付与されるのに対し、右に述べた、制約する超越論的な存在（直観形式）には不当にもまったく気づかれることがない。しかし今や超越論的な認識が遂行されることによつて、空間内的—時間内的事物の存在と、この事物がそれにおいてはじめて自己を示しうるようになる当の存在との間に、存在意味の逆転が不可避となる。この転回点に気づかれることなしには、個別経験科学、あらゆる実証主義から原理的に区別される哲学固有の領域は形成されえないであろう。

現象としての存在者はずもつて直観を通路とし、直観的にのみ与えられる直観対象であるという意味では、直観的所与の存在と直観様式自身の存在とは、なるほど不可分の関係にある。しかしだからといって、両者のこの不可分性は、両者が実在的な世界における実在的な連関をなすということを含意しはしない。むしろ後者は前者に対し、いわばその意味と根拠を与えるものとして、存在秩序を異にする、と言わねばならず、その意味では両者は不可同でなければならぬ。というのは、もしかりに後者が実在の一部にすぎないとすれば、つまり同一の存在（実在としての）であるとすれば、存在者のすべてが可能的な対象として自己を示すために、少くとも直観（および思考）を有する存在者——現存在としてのわれわれ——が前提されねばならず、それ以外の他の他の仕方ではそれは現象にならぬ、ということはいかに理解不可能になろうからである。内世界的存在者が置かれている、自然的な実在連関の中には編入されない独自の存在領域が、それは別個に形成されるのである。超越論的見地に立てば、不可分なものは同一であつてはならず、逆に必然的に不可同でなければならぬ。しかのみならず、右に述べた存在意味の逆転は、その両者がさらに不可逆な順序をもつことを示して

もいる。この不可逆という事態は何を意味しているのだろうか。カントによれば、もともと直観は神的な無限の直観から区別され、対象を自己産出しえないものとして、有限な受容的直観を意味する。直観はその対象を自ら与えることができないがゆえに、直観に対し直観外から対象がまず与えられなければならない。しかし対象の認識が成り立つためには、直接的に対象関係的な直観のみならず、この直観がそれと総合化されるべき比量的な悟性がなんといつても必要になる。つまり直観の所与が概念による思考と総合されることによってはじめて、対象の経験が成立する。したがってこの総合、超越論的視点ではアプリアリな総合の可能性を問うことが、最大の関心事になる。全批判の帰趨は一にそれにかかっている。⁽¹⁴⁾問われているのは、存在論的総合の本質可能性である。それを定式化すれば、「有限な人間の現存在は、自ら創造したのではないのみならず、自ら現存在として存在しうるために、それに依存してさえもいる存在者を、どのようにして前もって超出(超越)しうるのであるか⁽¹⁵⁾」という問いである。この問いに対しては、ここではさしあたり、「存在者は有限性を本質とする者にとっては、先行的に対向しつつ対立させる作用にもとづいてのみ近づきうるものとなる⁽¹⁶⁾」と見るハイデガーの答えを挙げるにとどめておこう。⁽¹⁷⁾この問いおよび答えにおいて重要なのは、各々、「前もって」と「先行的」という言葉で表現されているものである。われわれは現存在におけるこの先行的な体制を、その先行性のゆえに、前述した不可逆的なものとして特徴づけることができる。

さて上述してきたところから理解されるように、ハイデガーが現象概念を説明しようとしてカントの二つの術語——経験的直観の対象および直観の形式——を援用したその意義が次の三つの点で明らかになった。(1)前者は後者において、また後者を通じてのみ自己を示す、つまり、対象は直観の対象としてのみ与えられるという意味で、両者不可分であること、(2)この不可分の関係は、両者が同一の存在意味をもつのではないときのみ、本来的に理解される(超越的な存在と超越論的な存在との差異として)という意味では、両者不可分であること、(3)同時に、後者は前者に対し、つねにすでに先んじてあるという意味で不可逆な順序をもつこと、右の三点が以上から明らかになった。さてしかし、カントの直観概念の検討を通じて取り出された以上の三つの意義は、ハイデガーが規定している現象概念自身の中に見出されうるであろうか。ハイデガーは次の二箇所では現象概念を以下のように規定している。「現われ(Erscheinung)において、つまり通俗的に理解された現象において、たとえ非主題的であるにせよ、そのつど先行的に、また同

伴的に自己をすでに示しているものは、主題的に自己現現にもたらされうるのであり、自己をこのように自己自身に即して示すこのもの(「直観の形式」)が現象学的現象である⁽¹⁸⁾。他の箇所では「明らかにそれ(現象学的な意味での現象)は、さしあたりたいはいはおのれをまさしく示さないもの、つまり、さしあたりたいはいのおのれを示すものに対して秘匿されてはいるが、しかし同時に、さしあたりたいはいのおのれを示すものに本質上属し、しかもその意味と根拠とをなすというように属している或るものであるところのもの、そのようなものである⁽¹⁹⁾」と記述されている。右に述べられている内容は、それだけをとってみれば、あたかも謎めいた神託のように聞こえもしようが、しかし先述の所論で得られた三つの意義を手がかりに、それを次のように読み解くことができるように思われる。まず、「先行的」(vorgängig)という言葉については、直観が受容的なものとして有限であるがゆえに、あらゆる存在者にあらかじめ開かれてありうるために、すでにつねに必要な機制として、われわれがそれを不可逆的な順序を表現するものとしてとらえたものに相当する。さらに、「同伴的」(mitgängig)とは、対象的な存在者(通俗的に解された現象)において、さしあたりそれと分離されえず、しかも直線的な存在論的認識において認識された対象に属するものとして自己を秘匿し(verbergen)するような直線的な視線に対して(二)までも非主題的に(unthematisch)とどまるところのものを意味している。影の形に寄りそう如く、この同伴するものはしかし、対象的にあらわになるものに対し、自己を隠すものとして非主題的なのである。この場合、二つのものが互いに分離や区別がなされえないということは、一方が自己現出しうるためには、他方が自己を隠すことが必要条件にすらなっているという仕方での不可分の事態をさし示している、と受けとってよいであろう。それは、対象は第一次的に直観の対象としてのみ与えられるが、直観様式それ自身は再び直観対象として与えられず、遂行された対象のもとにあるものとして、両者が相即不離の不可分な関係のうちにあることと一致する。しかのみならず、対象的にあらわなものに同伴しつつ、それに対して意味と根拠とをささげるものは、決してそれ自身対象的にあらわなものと同じではなく、それゆえ、両者はその存在意味上、混同さるべきではない。ハイデガーによれば、前述した「総合」の問題がもつとも尖鋭化されているのは、カントの掲げたあの最高原則、すなわち「経験一般の可能性の制約は、同時に、経験の対象の可能性の制約である」においてである。経験を可能にするものが、同時に経験可能なもの、経験されるものを可能にする。このような経験の対象の可能な制約は、それ自身

再び経験の対象と同じではありえないであろうから、そこには経験を制約するものと、経験の対象との根本的な差異（不可同）が存することになる。この不可同の契機をさらに徹底化していけば、いわゆる存在論的差異（ontologische Differenz）⁽²⁰⁾の思想に到達することになると思われる。

さて以上の論究を通じて、ハイデガールの現象概念の意味も多少なりとも判然となつたかと思われる。ハイデガーによれば、現象学的な意味での現象概念は存在者（直観対象）を表示しているのではなく、むしろ、「存在者の存在、この存在の意味、この存在の諸変様や諸派生態を」⁽²¹⁾さし示している。存在は存在者に属するあらゆる可能な規定の外にあるものとして、存在者から全面的に区別されねばならない。存在はいかなる意味においても存在者ではなく、むしろそれを超え出ており、したがって、「存在を超越者として開示することはいずれも、超越論的認識である」⁽²²⁾とハイデガー自ら述べている。それゆえ、存在は超越論的な現象としてのみ把握されるというのが、ハイデガールの探究の根本企図をなしているのはまったく疑いなくであろう。存在の意味を問うハイデガールの視野の中には、超越論的現象としての存在が主題的に目ざされているのである。超越論的認識とは、より詳しくは、「存在者そのものをではなく、先行的な存在理解の可能性を探究することであるから、それは存在者への関係を先行的に樹立するものとして、存在者への超出（超越）にかかわるのであり、それゆえ「存在論の可能性を問題にする」ということは、存在理解のこの超越の可能性、本質を問うことであり、つまり超越論的に哲学することである」⁽²³⁾（傍点筆者）。ラントグレーベもまたこの現象概念を、経験のうち直接与えられる存在者としてではなく、経験の可能性の制約として、すなわち存在者の存在ないし超越論的な存在としてとらえるべきである、ときわめて的確に説明してみせている。⁽²⁴⁾内世界的—事象的諸「現象」エアシヤイヌング」に対し、超越論的な「現象」フアイノメノン」はその意味と根拠とをなすものとして、それから区別されねばならない本質的な理由も、以上からおおよそ理解されうるのである。⁽²⁵⁾もちろん、このような超越論的現象としての存在とは、非現存在的な存在者の存在（カテゴリアルなもの）から区別される現存在自身の存在構造（エクシステンチアルなもの）に他ならない。存在および存在者について語る一切が有意味になるのは、この現存在ないしその存在理解において他にないからである。「存在というようなのは、しかもそれに含まれるまったく豊かな分節や関連と共に、どこからそもそも把握されるべきであるか」といふ存在の問いに対して、唯一つ可能な答は実に、「人間は存在理解にもとづいて現

であり、この現の存在とともに、開示しつつ存在者へ侵入することが生起する」という根本事態を挙げる他ないであろう。こうして超越論的な現象としての、現存在の存在の意味への問いは、序論に引き続いてなされた現存在の実存論的分析論を手引きにしつつ、基礎存在論へと結実するのである。

3 両者の比較検討

前節の1および2で、われわれは、フッサールとハイデガールの現出（現象）理解を個別に検討してきたのであるが、この結果をもとに両者の微妙ではあるが、しかし決定的な相違を剔抉しなければならぬ。その前にまず最初に、われわれは両者の間に一致点を見出しうるかどうかから、考察を始めることにしたい。

前節2（ハイデガーの場合）で示したように、ハイデガーは現象概念の二義性をめぐって、存在と存在者との根本差異を指摘していた。われわれはこの差異（不可同）とあわせて、不可分・不可逆の二つの契機からも考察を加えた。あらゆる存在者は現存在の存在においてのみ自己を示す（不可分）のではあるが、しかし現存在の存在は先行的な存在理解の超越として、存在者が可能な経験の対象としてわれわれに出会われるようになる地平を独自に形成しており（不可逆）、したがって存在者が何であるかは、再び存在者へ還帰する（存在的な認識）ことによつてはまったく答えられず、存在は存在者にかんする全ての規定を超え出ている（不可同）がゆえに、存在者にかかわる知を排除して、そのような根本的な視線転回のもとに、はじめて自己を示す現存在の存在意味を解明する（超越論的な認識）ことに、すべてがかかっていた。ハイデガールの現象学的存在論は実に、このような意味において、あらゆる存在者を、超越論的な現象としての存在から解明することを第一の課題としているものである。

これに対しフッサールは、現出と現出者との間に厳格な区別を設けることによつて、彼の超越論的現象学の本来的な課題を把握しようとする。たとえば知覚的な経験においては、現出者（das Erscheinende）とは知覚される事物自身のことであり、これに対し現出ないし現出作用（das Erscheinen）とは、その事物がパースペクティブ性において射映的に立ち現われることそのものを意味する。知覚されたもの、つまり現出物は、それが知覚されていることにおいて自己を示す、つまり現出する。同様に考えれば、想像されるものは想像されることにおいて、また予期されたものは予期されることにおいて、それぞれのしかたで自己を示し、現出する。経験し判断し評価し行為するものとして、自然的に生きるわれわれは、当

然かつ自明のことながら、知覚されたもの、想像されたもの、予期されたものへ直進的に注意を振り向けている。しかしわれわれは超越論的な視点のもとに、こうした注意の方向を向けかえて、知覚されていること、想像されていること、予期されていることに定位しなければならぬ。この場合、知覚されていること自身は、知覚される事物が対象的に現出するようには、現出しないという注目すべき事態があらわれる。というのは、たえず事物知覚の前景を占め、われわれの眼前を占有しつつ現出するのは事物であり、しかも事物のみだからである。このために、事物知覚ないし知覚されていることではなく、事物の客観的な存在の方がさしあたり自明なものとして確信されることになる。しかしながら、そうであるなら、この知覚されていること自身はどう扱うべきなのか、それは客観的—対象的な方向を辿って見出されることが決してない、という意味では、何か無と違ってよいようなものなのであろうか。現出しないものはまた存在しないというべきなのであろうか。このような疑いに対してわれわれは、やはりそのようなものも、なるほど眼前に存在する対象に比べれば全く異つてはいるにせよ、何らか存在していると言ふべきではないか。むしろ、知覚されていること、あるいは知覚的な現出そのものは対象的に現出しないとはいつても、やはりそれは意識のうちに生じているかぎり、意識され、体験されていることは疑いようがない。デカルトのようにことさらに体験の不可疑性、必証性を強調するわけではないが、体験されたのでなければ、つまり体験の事実がなければ何も知られないという意味では、体験領域はきわめて根源的な意義を帯びてくる。問題は、事物的存在者をどう規定するかではなく、逆にそのような存在者がそこにおいて現出してくるようになる体験の根本特徴をどう把握するかなのである。そうであればわれわれは、われわれの眼前を占有する事物にかんして確信をもつだけでなしに、そのような体験や意識の存在——それはもはや決して眼前に見出されはしないであろうが——を考察の対象とすることはできるし、またしなければならぬであろう。否、むしろ眼前存在者は知覚されることにおいて、またその内部でのみそのようなものとして現出するのであるから、われわれは先の自明な確信をひとまず保留して、眼前にある事物から、この体験の存在へと視線を反射的(—反省的)に転向することこそまずもつて必要になる、と言わねばならない。なぜならば、この知覚されていることは事物そのものに属する契機では決してなく、かえってそれは体験に、つまり指向的な体験自身に属しているからである。それゆえ、「対象それ自身は知覚されているが、しかし体験されても、意識されてもいない」と語られるので

ある。右に述べたように、体験されているのは事物ではなく、事物が知覚されていることだからである。事物は体験ではない。事物の存在は客観的な諸性質によって規定されるが、体験にはこのような性質は全く見出されない。事物は事物知覚と同じではないのである。事物そのものの構成契機は色彩、形態、重さ、堅さ等、何らか空間的—物理的な諸性質であり、結局のところレアルなものであるが、事物知覚そのものはそのような事物ならざる意識体験にとつて構成的なものであり、いわゆる感覚与件や統握などが「知覚の实的 (real) 成素」を形成しているのである。³⁾ 指向的体験を構成する実的成素には、このような感覚与件や統握が属しており、感覚与件が統握によつて生氣づけられることによつて、その与件は「或るものの現出」という呈示機能を果たす。⁴⁾ これがフッサールの統覚理論の骨格であり、それは感覚の生化的統握のうちに対象の現出作用の成立をみるわけである。

ともあれ、聞かれた音と音を聞くこと、見られた色と色を見ること、つまり、現出する音や色と音や色の現出自身、この両者は、以上述べた本質的な理由から、各々レアルであるかレールであるかという相違に従つて把握されねばならない。換言すれば、射映(色彩射映、形態射映、音響射映等)は体験としてのみ可能であり、それゆえ、それは射映されてくる事物自身からは明確に区別されねばならない。たとえば、形態射映そのものを何か空間的なものとみなすことは背理であろう。三角形の形態知覚はそれ自身三角形ではないし、赤の感覚それ自身も赤ではない。体験自身が三角形という特定の形状をとつたり、赤い色に染まつたりすることは明らかに決してありえないことだからである。感覚はつねに、感覚とは全く異なる或る別のものの感覚であり、そのさい感覚自身は感覚されてはいないし、またされえない。対象は感覚されるが、感覚することは感覚されず、それは体験されていると表現する他ないであろう。フッサールは語る。「私が見るのは色彩感覚ではなく、色のついた事物であり、私が聞くのは音響感覚ではなく、歌手の歌である」。⁵⁾

こうしてわれわれは、この小論の冒頭に掲げたフッサールの命題「物の現出(体験)は現出する物ではない……。現出そのものは現出しない、それは体験されるのである」⁶⁾を理解する用意ができたことになる。フッサールは「客観がその中で現出する体験」、つまり知覚体験としての現出ばかりではなく、「現出する客観そのもの」、つまり現出者までも現出と呼んでいる「曖昧さ」を厳しく指摘している。⁷⁾ 彼によれば、体験は「意識の連関」に属するが、事物は「現象界の連関」に属す

る。この区別のうえに立つてフッサールは、「体験としての存在と、事物としての存在との間には、一つの根本本質的な相違のあること」⁸⁾を際立たせようとする。

この相違は、「およそ存在する中で最も必要なる相違、すなわち意識と実在との間の相違」⁹⁾としても規定される。それゆえ、それは「存在様式の原理的相違」¹⁰⁾を告げるものにはかならない。フッサールによれば、それは「あらゆる存在区別のなかでもっともラディカルな区別——意識としての存在と、意識において自己を告知するものとしての存在との区別——」¹¹⁾にかかわるのである。かくして現象学的な探究の根本領野はあらゆる存在者の中にこのようなラディカルな存在区別をもたらすことによつて獲得されるのである。フッサールの現象学が超越論的現象学となるのも、その関心が区別された一方の存在、すなわち超越的な存在ではなく、超越論的な存在としての意識体験という根本現象にかかわるからであるのは、言うまでもないであろう。

さて以上の所論から以下のこと判明する。フッサールにとつて、ハイデガーの場合と同様、二つの存在者にかんする二様の異つた存在把握——体験としての存在と事物としての存在——が中心問題である。フッサールにあつては現出としての体験と現出者としての事物とが「存在様式の原理的相違」において、絶対に不可同的なものとして立てられる。事物は経験的——実在的な連関のうちにあるものとして、他方意識はそのような連関のうちにある何らかの自然物とはみなされない固有の独立した圏域を形づくるものとして、両者は深淵をもつて隔てられる。したがつて、消極的には体験領域は非実在、非自然として特徴づけることができる。体験は再び実在的な自然世界へ編入される何か（たとえば眼前存在者といつた）ではなくて、かえつて非実在的なものとしての「一つの新しい存在領域」¹²⁾をなしている。それゆえ超越論的現象学は、かかる非実在的な存在という原現象を探究することを第一の、また本来的な課題とする哲学なのである。かくて超越論的なものとしての体験と、たんに意識超越的な事物とはその存在意味にかんして不可同なものとして峻別されねばならない。この両者が誤つて混同されるとき、真正の哲学の息の根をとめるあらゆる類の実証主義、実在論、経験論、科学主義が胚胎するにすぎない。こうして超越論的な現象に向かうフッサールの視座として、ハイデガーの存在論的差異の思想と同様、もっとも根本的な存在区別（不可同）が中心的な役割りを果たしていること、またその理由も明らかであろう。

さてしかしそれと同時に、この不可同という契機に必然的に含まれている不可分という関係を見逃してはならない。否、それどころか、この点にこそフッサール

ル現象学の根本概念をなす指向性の問題とその謎が伏在するのである。先述したように、フッサールは意識自身と、この意識において自己を告知するものを原理的に区別したが、しかしこのことはよく注意すれば、意識において意識ならず、ものが自己を告知することを意味しているわけである。現出者の現出とは、対象の指向的現出のことに他ならない。それゆえ指向性は意識超越的な事物と内在的な体験との不可分の関係を示しているのであり、そのようなものとして指向的現出は超越と内在とをつなぐ通路の役割りを果たしている、と言つてよいであろう。たとえば、色は体験として実在しているわけではないが、すなわち実的に含まれていないが、「しかしそれにも拘らず」この色には体験の中で、すなわち知覚現出の中で何らかの体験の实的成分が対応している、¹³⁾と言われる所以である。自我が「世界の一部分」でないのと同様、世界もまた「わたしの自我の一部分」ではない。¹⁴⁾世界には超越性という固有の意味があるわけであるが、「しかしそれにも拘らず」意識は或るものについての意識であり、究極的には世界についての意識であり、指向的意識はみずからの意識対象をそれ自身の内に有するのである。つまり、「われわれは世界を意識対象として保持している」¹⁵⁾のである。こうして指向的な意識体験は「あらゆる世界的超越物をおのれの内蔵し、それをおのれのうちで構成する」¹⁶⁾ものとして、超越と内在との不即不離、つまり不可同にして不可分一体の関係を示していることは、容易に看取できるであろう。

さらにしかし右に述べた指向性の不可同・不可分の構造、すなわち不即不離の構造は、不可逆の構造を共に伴っているものであり、この点に目を向けることによつて、指向性は全体的に解明される。というのは、フッサールによれば、「超越論的自我的存在」¹⁷⁾は、「あらゆる客観的な存在に先行する」ものとしてとらえられているからである。意識の存在は、「そこで超越的なものとして定位され証示されてくる一切のものに先行し、したがつてそのつど世界という名目のものに私にとつて意味と存在妥当をもつてくるものに対しても先行的」な関係と¹⁸⁾てあらわれる。それゆえ右の引用からも直ちに明らかのように、この先行的なものとしての意識——存在、体験——存在はあらゆる客観的な存在——実在的なものであれ、理念的なものであれ——に対して有するその先行性のゆえに、どこまでも不可逆的なものとして把握されねばならない。現出と現出者、体験と事物とは、先述したハイデガーの先駆的な地平形成の場合と同様、この不可逆的な先行性の秩序、ないしは先行的な制約関係をもつてはじめて正しく理解されるものと言わねばならない。この意味での不可逆性を念頭におくならば、世界が「たんなる指向的現出」であ

り、意識にとつての存在という「たんなる二次的相対的意味」しかもたない、というフッサールの主張も、何ら奇異に感ぜられはしないであろう。⁽¹⁹⁾ 奇異!? 断じて否! この点にこそ存在意味の決定的な逆転が生ずることに盲目でさえなければ。さしあたりたい、われわれにとつても身近であるようなものとして、われわれの眼前を占有する事物的なものや、実在的なものが熟知されているが、しかしこれらは、いずれも実のところ、事柄そのものの順序からいつて二次的相対的な意味での存在にすぎない。なぜならそのような存在は、意識や体験領域から切り離されては、つまり「それを超えれば何ものでもない(無に他ならない)」ような存在だからである。フッサールは宣言する。「われわれにとつて第一のものであるような存在は、本当は自体的には、第二のものなのである。すなわちそうした存在は第一のものへの『関係』の中でのみ、それがそれであるものでありうるのである⁽²⁰⁾。」との『関係』とは、先に示した不可同ではあるが、しかし不可分・不可逆的な構造をもつ指向性、ないし指向的現出をさしていることは、付け加えるまでもないであろう。不可逆的な順序が、こうした存在意味の逆転を必然的に招来するのである。フッサール現象学がその解明を旨とする本来の現象とは、自然的な態度に直接与えられる客体的な存在ではなく、かえってそのような存在がそこにおいて与えられるようになる第一的な存在領域としての体験なのである。⁽²¹⁾ 「さまざまな体験様式は、われわれが関係しているすべてのものが、そこにおいて自己を示す、もしくは現出するところのものとして露呈される。体験は、それゆえ現象と呼ばれることになる⁽²²⁾。」この体験が、上述した不可分・不可同・不可逆の三つの契機を通して現出者の現出領域として把握されるとき、現象学の固有の探究領域が獲得されることになる。そして超越論的現象学という呼称が用いられるのは、この現出領域がふたたびもろもろの超越的な対象と並んである一つの超越として現出せず、むしろあらゆる超越を措定しつつ構成するものとして超越論的な次元のうちに置かれるからであるのは、周知の如くであろう。⁽²³⁾ それゆえフッサールがある手稿の中でいみじくも語っている通り、「超越論的現象学は構成的意識の現象学である。したがって(意識ならざる諸対象に関する)客観的な公理は何一つこの学には含まれていない⁽²⁴⁾。」という言明は、実証的諸科学の豊かさに対するこの哲学の空虚さ、あるいは抽象性を言うのではなく、逆に諸学に対する哲学の根源性と自立性を物語っているのである。

さて以上論述してきたところから、われわれは不可分・不可同・不可逆という三つの不可欠の視点から、ハイデガールの現象概念とフッサールの現出概念との間

に基本的な一致点を確認できたことになる。両者のこの一致点はその『ブリタニカ論文』の草稿をめぐる両者の対応に目を向けても浮きぼりにすることができる。ハイデガー自身、次のような洞察にかんじてフッサールとの間に一致があることをすすんで承認している。すなわち「次の点については一致があります。つまり、あなたが世界と名づけているものの意味での存在者はその超越論的構成にかんじて、まさにそのような存在様式の存在者へ還帰することによつては解明されえない、という点です⁽²⁵⁾。」換言すればそれは、超越的な世界は超越論的な次元においてのみはじめて正当に問題となるという意味で、存在者が何であるかは、素朴かつ無反省に、ふたたび存在者へ還帰してみたところで解明されえない、という見解に他ならない。この点にかんじて示されたハイデガーのこの見解は、「超越論的現象とは何か」をめぐって、フッサールおよびハイデガー両者の一致点を検討してきた前述のわれわれの議論の全体と完全に合致するものである。

しかしながらそれにかかわらず、ハイデガーは右の一致点を確認したすぐ後につづけて、フッサールに対して次のような決定的な異議を唱えているのである。すなわちそれは、「しかしだからといって、超越論的なものの場を形づくっているものがそもそも存在者ではない、というようなことが言われているわけではありません。かえってまさしくそこに問題が生じるのです。すなわち、そこにおいて世界が構成される存在者の存在様式はどのようなものであるか、という問題です⁽²⁶⁾。」という一点に向けられている。フッサールにとつて人間の存在者は内世界的存在者であると同時に、世界構成者でもあるものとして、その矛盾をどう克服するかに彼は苦慮し、つまりは彼を久しく奔命した心理主義と論理主義との調停を目ざし、その結果発見された還元思想をそこへ導入することによつてこの問題を切り抜けようと試みたわけである。しかしハイデガーにとつては、そのような還元の全面的な遂行によつても依然として、「構成する者自身の存在様式への問いは避けえない⁽²⁷⁾」ものとして残っているのである。換言すれば、還元は端的に言つて、実証的「措定的 (positiv)」つまり実在的「事実的なものから、超越論的「形相的なものへの還元を意味するが、しかし人間の現存在はもともとその存在において、こうした意味をもつ還元の実施が必要とされるような何か実証的「措定的なものであるのでは断じてない、という考えが、ハイデガーの現存在の分析論のうちにはじめから確定していたと思われる。実際そうでなければ、ハイデガーの事実的 (faktisch) という術語がフッサールの意味での事実的「実在的なものをまったく意味せず⁽²⁸⁾、むしろそれは歴史的「被投的な現存在の被制約性に関係していること

は、まったく理解できないこととなる。⁽²⁹⁾ 結局のところ、フッサールにとって「実在的」実在的の「対象」存在という等式がひそかに前提されているのであり、⁽³⁰⁾ つまりそのような形での「存在論的」先決定が下されているのである。この「先決定」に対して、ハイデガーは「存在の問いを改めて立てる」という原則的な批判を試みているように思われる。そこで今やわれわれに課されているこの問題——存在をめぐる、微妙ではあるが、しかし決定的な両者の相違点はどこにあるか——について、以下に検討を加えなければならない。

右に挙げたこの問題をわれわれは、フッサールの「超越論」哲学に対してハイデガーが加えた批判的な注解を手がかりにして、明らかにしていくことにしたい。ハイデガーはすでに一九二五年マールブルク大学講義「夏期ゼミナール」(全集二〇巻、『時間概念の歴史序論』)で、フッサールによる「純粹意識」の四つの規定(『イデー』)にあらわれた⁽³¹⁾を批判的に論究している。その規定として、(1)「純粹意識」は内存在である、(2)この内存在は絶対的に与えられるという仕方である、(3)絶対的に与えられるこの存在は、あらゆる実在性を構成するという意味でもまた絶対的である、(4)こうした存在は具体的・事實的なものを排除した「純粹」な存在である、という四点をハイデガーは⁽³²⁾挙示している。以下順次われわれはこれらの四点を追跡してみよう。そのさいハイデガーにとって「主」導的な関心は、「純粹」意識の領域は「指向性」の根本領野としてその存在において規定されているであろうか、またそれはどのように規定されているであろうか⁽³³⁾という一点に向けられている。

まず最初に「内」在的存在についてであるが、ハイデガーによれば「内」在とは反省的な作用と反省されるものとの間に成立する可能な関係のことである。反省的な作用において、私は事物知覚のうち直接生きているのではなく、つまり事物の存在規定を共に行ったりせず、むしろ私は事物知覚の作用そのものを、その作用の対象ともども「内」在的に「反省」的に主題化するという特定の態度のうち生きている。直進的な事物知覚からのこうした視線の変更によって見出されるものは、「反省」とその対象とが同じ「体験」流のなかに「実」在的に含まれるというしかたでの、両者の「実」在的な共存⁽³⁴⁾である。「内」在とはこのような意味での「実」在的な相互性⁽³⁵⁾のことであり、「反省」は「内」在的知覚⁽³⁶⁾として特徴づけられる。これに対し事物知覚にあつては事情はまったく異なり、そこにおいては知覚は「体験」として事物を「実」在的に含みはしないから、つまり事物との統一を欠くから、それについては「内」在⁽³⁷⁾は語りえず、反対に「超」越的⁽³⁸⁾という性格がそれに帰せられる。換言すれば、「質」料的な世界は

「体験」領域に対して異質のもの、他者である⁽³⁹⁾」が、「反省」の対象は「内」在的知覚としての「反省」作用と同じ「体験」流に共属する。このような意味において「内」在としての「体験」領域に対して他のすべての存在者(「実」在、「超」越)が「区」別されており、しかもそれは先述した「も」つとも「ラ」ディカルな存在「区」別⁽⁴⁰⁾」なのである。ハイデガーは、フッサールが与えている内部知覚、「内」在の説明を右のように示しながら、この「内」在によって規定されているのは二つの存在者(「反省」的な「体験」と「反省」の対象との)の存在関係にすぎず、存在そのものは規定されていない、と批判する。なぜなら、フッサールが、「反省」とその対象とが「実」在的に相互に「内」含されるというとき、その「実」在性⁽⁴¹⁾「実」在的な相互存在⁽⁴²⁾」自身については語られていないからである。ハイデガーの「看」取するところ結局、「内」在は「反省」の対象になりうるかぎりでの「体験」について語られるにすぎず、したがってそれは、「存在」者そのものをその存在にかんして規定したものである⁽⁴³⁾。

次に意識が絶対的な所与という意味で絶対的な存在であるという命題についてであるが、これは「超」越的な事物知覚のもつ一面性、不十全性、つまり射影的な現出に伴う不完全性という在り方に対し、「体験」はそのようなしかたで「間」接的、一面的に自己を呈示したりせず、かえってそれ自身において「原」的に与えられるという在り方にもとづいて「絶対」的である、とフッサールは呼んでいる⁽⁴⁴⁾。しかしハイデガーによればここに言う「絶対」的所与⁽⁴⁵⁾」は、「反省」される一方の「体験」が「反省」する他方の「体験」に対して対象になるその特定の仕方(与えられ方)にかんして規定されたものにすぎない。そうであれば、ここでも「内」在のときと同様、「存在」者がそれ自身において規定されず、むしろただ「反省」の可能な対象になりうるかぎりでの存在者が主題になるにすぎない⁽⁴⁶⁾。

第三に、意識はあらゆる可能な実在性を構成する存在として絶対的な存在であるというフッサールの規定をとりあげよう。「実」在的な存在は別様にも存在しうるし、或いはそもそも存在しないこともありうるが、「意識」の方は、「実」在性⁽⁴⁷⁾というものがそれにもとづいて「己」れを告知しうる当の「存在」前提⁽⁴⁸⁾」であるという意味で、「意識」は絶対的である。「実」在性としての他の存在は「意識」との関係においてのみ、また「意識」と「相」関的にのみあるからである。「超」越的な存在はまさしく「指向性」の対象としての「己」れを呈示する。「実」在的なものが「己」れを告知しうるためには前提されていなければならない、すでにそこになければならないという意味でのこの第一の存在は、「それが」実」在性を必要とせず、かえって「実」在性こそそれを必要とするという優位をもっている⁽⁴⁹⁾。それゆえにすべての「意識」はあらゆる「実」在性に比して絶対的

ある。意識はそれが存在するために他の何ものをも必要としない実体という意味において絶対的な存在なのである。他の存在はすべてこのような意識において己れを告知しようようになるという意味で二次的相対的な性格しか与えることができない。こうして意識は内在的な存在として、「それ自身で閉じられた存在⁽⁴⁰⁾」をなすのである。意識は「存在前提」としてより先なるものであり、デカルト・カント的な意味でのアプリオリとしても特徴づけられる。このようなフッサールの主張に対してハイデガーは、絶対的な存在としての意識があらゆる客観性に対する主観性の優位を意味しており、したがって現象学の中へ観念論を招来することになった、と批判する⁽⁴¹⁾。彼によればこの第三の規定も、前述した二つの規定と同様、存在者その存在にかんじて規定するものではなく、意識の領域を構成するという秩序(理性の理論地平)でとらえたものにすぎない、とされる⁽⁴²⁾。

最後に、意識は個別的―事実的なものを排除した純粹な存在であるというフッサールの規定をみよう。意識は今―ここにある実在的なものでもなければ、私の意識でもなく、問題にされるのは、意識自身のイデアールな本質存在である。あらゆる実在性や実在化を捨象したという意味で、意識はその本質内容にしたがって純粹なのである。意識はイデアールな存在として純粹である。ハイデガーによればこの第四の規定においては、前三つの規定の場合に比べても、存在規定はほとんどなされておらず、つまり指向性という構造をもつ存在者の存在規定は問題にならず、それ自身において切り離された構造そのものの存在規定が取りあげられるにすぎない⁽⁴³⁾。存在への問いの唯一の出发点となる現存在が具体的―事実的な実存であることを考えれば、ハイデガーのこの批判も首肯されるであろう。現存在の事実性は、それに対して純粹化が必要とされるような実在性をまったく意味しないのである。したがって事実性の規定は、フッサールの意味での「純粹」形相的という性格をもちはないが、しかしそれは紛れもなく、現存在の「存在規定」なのである。フッサールはこうした道を辿らず、ひたすら認識の純粹化へ向かう。フッサールにとって個別的―事実的なものは実在的なものであり、意識もその心理的な面からいえば自然実在的な経過に他ならず、それゆえそれらにつきまとう偶然性や可変性を捨象する操作が要求されることになったのである。しかしこのことによって、意識の現実存在自身の本質も共に見失われるであろう。

ハイデガーは純粹意識にかんするフッサールの四つの存在規定を総括して以下のように批判している。これら四つの規定は存在者自身から汲みとられたもので

はなく、特定の観点のもとに純粹な意識として立てられたかぎりでの意識に適合するにすぎない。意識を把握されたものとしてみれば、それは内在的ということになり、その与えられ方にかんじていえば、それは絶対的に与えられたものということになり、構成する存在としての意識の役割り―その構成的な存在において、その他のあらゆる実在性が己れを告知する―にかんじていえば、それは実体という意味で絶対的な存在になるし、その本質にかんじてはイデアールな純粹存在―あらゆる実在的な個別化をもたない―であるということになる⁽⁴⁴⁾。フッサールによる四つの規定にあらわれたこのような存在概念は、ハイデガーによれば、特定の観点、つまり理論的―観想的、学的な認識にとって真という意味での存在、つまり客観性を意味するにすぎない。この場合、意識の存在は問われず、「客観的な学にとって対象になる存在」が問われるにすぎない。したがってフッサールのいう存在とは、先与された客観的なものの存在であり、結局は考察(反省)の対象になるという意味での客観性としての存在だけがつねに問題とされてきたにすぎない⁽⁴⁵⁾。そればかりでなく、ハイデガーは、このようなフッサールの存在把握がデカルト以来の近代哲学を主導する「絶対的な学理念」につき動かされていることも指摘する⁽⁴⁶⁾。このことは、純粹意識が事象そのものへ還帰することによって得られているのではなく、むしろ伝統的な形而上学へ立ちかえることによつて得られていることを意味する。それゆえフッサールの現象学は、その格率に相反して「非現象学的」である、とハイデガーは断言して憚らない⁽⁴⁷⁾。ハイデガーにしたがって言えば、「存在者におけるカテゴリーアールな根本区別(意識と実在性)が、それに従って区別される当の主導的な観点、すなわちまさしく存在がその意味を解明されることはおろか、問われもしないで与えられる⁽⁴⁸⁾」のである。既に述べた如く、右のような事情のために、学的な取り上げに先んじてある固有の意味をもつ存在は、フッサールにあつて存在||対象という先決定、先入主によって不問に付されるのである。このようなハイデガーの批判は十分納得のいく、内在的な批判たりえているように思われる。

こうしてわれわれは、同じ現象学を標榜するハイデガーとフッサールの間に容易に架橋のできない大きな疎隔が横たわっているのを見出さざるをえない。ハイデガーの指摘によれば、存在の問いについてこのような「怠慢」が生じるのには二つの理由がある。一つは、フッサールにおいては問いも答えも事物性の存在論の伝統に組みこまれてること、もう一つは、現存在自身の生起(Geschehen)様式としての類落(Vertallung)の二つが怠慢の原因をなしている⁽⁴⁹⁾。存在の問いの

怠慢、ないし忘却とは近代哲学の伝統の支配という事実ばかりでなく、現存在自身の本質のうちに避けがたく含まれている出来事なのでもある。

そこでわれわれは、最初に取りあげた現出ないし現象概念の真に根源的な理解というものが、近代哲学とは別の始源から発する存在論の歴史のどこかに生じていないかどうかを、次章において探究することしよう。この探究を通じてわれわれは、フайノメノンの真に根源的な理解としての現象学の一つの本質可能性を見出し、これによって双極性（主観―客間分裂）の廃棄へ向けて実りある一歩を踏みだすことができるであろう。

三、「現象」概念をめぐる古代の論争

前章で述べたように、われわれはフッサールとハイデガーの現出および現象概念の検討を通して両者の間に基本的な一致点（不可分・不可同・不可逆）を見出すとともに、他方、それらの一致点が確認されるその同じ地点で決して克服することのできない本質的な相違点の存することを認めざるをえなかった。われわれは前章で、ハイデガーの「現象」のもとにフッサールの「現出者の現出」を理解しようとしたのであるが、しかしその存在規定をめぐって両者の間に本質的な差異が生じていることは、たまたま今記したとおりである。しかし現出という現象の根源的な理解という点については、実はあの不可分というモメントをもう一度立ち入って考察し直す必要があるように思われる。ただし、この契機こそフッサールの現象学の根本概念としての指向性の機能に不可欠のものだからである。この考察をもって、現象概念をめぐる古代の論争の中心へ踏み入る助走にしたい。

さて指向性は形式的には、現出者の現出であるという意味において、現出と現出者との不可分の相関関係を表わす術語であり、この相関性が現象学分析テーマであった。現象学的探究の根本領野は「現出者の指向的現出」として取りだすことができる。現象学は、現出者（事物）が何であるかにかかわるのではなく、その指向的現出（体験領域）にかかわる。このことによって現象学はたんに客観的である諸学と並んである一つの学として位置づけられるのではなく、それらの諸学から原理的に区別されるものとなる。現象学はあらゆる客観性、対象性、実在性を超えて、かえってそれらがそこにおいて自己を示し、対象的になりうる超越論的な地平の解明へ向かう。こうした超越論的なものをその本質にふさわしくそれとして見えようにするには、客観性を措定する働きをエポケーし、定

立された世界を括弧に入れねばならない。というのも、私が判断中止せずにこのような作用遂行そのものの内に直接生きるときには、私が発見するのは、眼前を支配する事物的な存在者でしかないだろうから。しかるに超越論的なものは非実在的なものとして、そのような事物的なものから原理的に区別され、そのようなものとして、実在的―資料的な世界の内部に発見されることが全くできないものであることは、先述したとおりである。このような考えに立つてフッサールは、現出を外部世界に対して全く異質の内存在領域として、あるいはそれ自身事物を要せず、かえって事物こそそれが必要とするという意味で、絶対的な存在として規定するに至ったことも、既述したとおりである。

しかし、ここに提示されている内存在―超越、体験―事物、超越論的―実在的等々の対概念を通じて、自我―対象、主観―客観という伝統的に周知の図式が、再びフッサールのなかで再現されているのは、容易に看取されようであろう。フッサールは現出を内在としてとらえ、そこからどのように超越的な対象への脱出が可能になるのかという認識論的問題を自ら提出しながら、現出が「現出する対象の指向的現出として露呈されるということ」を、いそいで強調する¹⁾かのようなのである。対象は現出遂行の彼岸に立っているのではなく、「指向的―内在的超越」として見出されるわけである。こうしてフッサールによってエポケーは、世界を指向性の側から、すなわち内在領域にもとづいて解明するという役割りをになわされるに至る。

しかしながらはたして、現出はフッサールの言うように、「内在」を意味するのであろうか。現出は私ならざる現出者の現出であるとともに、私にとつての、また私へのその現出でもあるという意味で、現出は意識的―対象的な二面性をもっている。しかし現出そのものはこの二面性の統一のうちに成立しているのではないか。現出はたんに主観的なものでもなければ、たんに客観的なものであるとも言えず、いわば主観と客観とのある「間」(Zwischen)の次元を切り開いているとも言えるのではなからうか。この「間」は私に属しているとも、或いは物に属しているともみなすことはできず、むしろ相即不可分に或るものが現出する固有の圏域をなすものとしてとらえられねばならないのではないか。この意味で現出はいわゆる自我と対象との二極的な対立ないし分裂といった事態をさし示しているのではなく、むしろそのような分裂態がそこから派生してくる当の根源的な統一態としてある、と言うべきように思われる。そこでは現出者はまだ実体―属性的な規定性をもつ対象として現出してはいないし、それに応じて現出もまた、そ

のような対象措定的な、いわゆる能動的自我作用でもない。現出者の現出という統一態は、自我と対象、主観と客観という習慣的—哲学的な區別以前の「無差別」のうちにあると言つてよいであらう。前述した不可分というモメントは、このような意味において理解されねばならない。現出者の現出は対峙する二つの極へそれぞれ割り当てられるどころか、それはこうした分極化に先んじてつねに無差別的な同一性として見出される。ただしこの意味における不可分的な無差別性は、自然的—習慣的な態度においては現出者に魅入られることによって、眼前を支配するものへと直進しつつ対象方向へ解消され、哲学的—反省的な態度においては、フッサールがそうしたように、逆に対象性は残らず括弧に入れられることによつて完結自存する内在領域を発見しつつ、自我方向へ解消される。両者の態度には各々、直進的—反省的という方向のちがいはあれ、いずれにおいてもあの「間」からの遁走が生じていることに変わりはない。

フッサールは、素朴な経験者が右の統一的な現出次元を乗り越えつつ、眼前に見出されるものを即自存在として措定する作用を禁止する、つまりエポケーする必要性を洞察し、超越的な即自を、そのような乗り越えが看過してしまう現出多様に再び関連づけてとらえることを超越論的構成の問題として確立した。超越的な即自の同一性は、現出多様の綜合を媒介にはじめて構成された産物にすぎない。しかしこのような構成において、現出多様の綜合というしかたでそのような多様性を取り集める「同一性への意志性」が機能していることは明らかである。かくてフッサールにとつて現出は「本質的に意志的」なものとして立ち現われる。「指向性の意志性」は現出超越的な同一性の措定を狙っているのである。というのも即自的な同一性は現出多様そのものの中に直接与えられてはいないからである。こうして現出者は対象的同一性の極として、また現出はそのような同一性を予想しつつ機能する意志的な指向性として、分極化が不可避となる。現出者が、構成される対象極に置かれるのに対し、現出は構成する自我極としてそれに対置されるわけである。

しかしながらフッサールのこのような現出理解は、あの無差別的統一という事態を忘却したのではないだろうか。現出次元そのものは「間」の次元として、対象的なものではないことはもちろん、もはやたんに自我的なものでもない。むしろ現出者の現出という統一態から、そのような自我と対象との差別が生みだされるのであり、したがつて自我の統一による対象の統一の構成は、あらゆる構成に先立ってすでに統一されている現出次元に基づけられねばならない。現出領野

は、指向性の意志性による自我と対象との区別の不可欠の前提である。そうであれば、現出次元は「前意志的」、あるいは「前指向的」なものとして把握されねばならない。フッサールの構成的分析は結局、意志性にもとづく、客観的認識、ないし綜合的同一化として指向性の分析に他ならず、それが依拠している前意志的な現出次元から背走しており、その解明は行なわれていない、と言わざるをえない。超越論的エポケーは、同一性の即自を狙う指向性の「意志性の遮断」を本来意味するのであり、この遮断によつて、現出状況をたえず飛び超してしまう直線的な視線に徹底的な変更を加え、そのような視線に対し自己秘匿的な現出の統一を主題化するべきなのである。それにもかかわらずフッサールは、この統一そのものから出発せずに、この統一の分裂態にすぎないものに分析を定位することから始めているわけである。

ところでしかし、右のようなフッサールの把握に対して、フッサール自身も自覚しなかつたエポケーの歴史系譜を辿りなおして、この問題をはじめめて明確にしたのは、K・ヘルト(Klaus Held)であらう。彼はフッサールの現象学を、後期ピロンの懐疑派とストアの主意主義との間で戦かわれた、エポケーとファイノメノンにかんする論争状況の継承、ないし再摂取であるとして、きわめて大胆なしかし傾聴に値する説を展開してみせている。ここではこの問題に立ち入ることはできないが、先の問題(現出次元の統一)との関連において、「現出を意志性によつて定義しなかつた哲学」が少くともプロタゴラスの思想のうちに見出される、というヘルトの所説に言及することにとどめよう。

周知の如く通常の教科書風の哲学史の叙述では、プロタゴラスには長らく、西欧二千年の形而上学の創始者と目されるプラトンの敵対者の役割りしか与えられてこなかつた。なるほどプロタゴラスの命題「人間は万物の尺度である。あるものについてはあることの、あらゆるものについてはあらゆること」を耳にすれば、人は相對主義の典型をそこに見出したと思ふこともあろう。しかしそのような見方は、ヘルトの主張に従えば、不当な評価以外の何ものでもない。実際ハイデガーも、プロタゴラスのこのソフィストの命題は、いわゆる主観主義的な立場の表明とは何の関係もない、とヘルトと同じ見解の上に立っている。なぜならギリシアのソフィスト主義では、近世の哲学のように、人間を存在するものへの中心点へと押しあげて、subjectum(主体)として把握する道は閉ざされているからである。プロタゴラスの右の尺度人間論は、近代の人間中心主義とは全く無縁であり、かえつてその反対に、存在との関わりの中に巻きこまれていた人間を、

つまり存在があらわになる場への人間の帰属を言い表わしているのである。われわれが本論の冒頭に掲げた彼の命題、つまり「各人に現われているそのものは、それが現われているその人にとって、またありもする」という命題も、真理を主観主義的な仕方ですり去るものではなく、真なるものを現出者の彼岸に求めることを禁止して、現出次元がそれ自身において真であることを見せようとするものである。ヘルトの解釈にしたがえば右の命題は「前述語の現出」について語っているものであり、それゆえ同一の物的基体があるときには冷たく、またあるときには温かく現出するかどうか人間に依存すると主張するのではなく、冷たさ、あるいは温かさが現出するかどうか人間に依存している、と言ったのである⁽¹³⁾。現出はあらゆる判断に先立つ前述定的な経験であり、主述構造をもつ言葉に依拠した、実体―属性という方式での事物経験は、二次的、あるいは派生的なものにすぎない。この考えが拒否されるときにのみ、右のようなヘルトの解釈が支持されなくなるにすぎない。

事実、プロタゴラスを論駁するプラトンは、そのつど変化する現出状況を乗り越えて、現出の彼岸にイデアを立て、現出とイデアを峻別しつつ、現出をイデアに基づいて理解しようとする。イデアは可变的・偶然的な現出状態から全く独立の自同的な存在であり、この双極化に立って、ファイノメノンとしての現出は、真実在を求めて乗り越えられねばならない仮象という性格を与えられる。同様にアリストテレスも、変化する現出を越えて、あらゆる述語の規定性をそれ自身のうちに担う独立自存の存在を、主語―述語―実体―属性という区別にもとづいて把握しようとする。そうであれば、イデアも実体も、その規定が現出超越的な即自存在であるという点では、同じ傾向のもとにあるわけである⁽¹⁴⁾。

しかしながらプロタゴラスは、右のようなプラトナーリストテレス的な思考から決定的に隔たっており、むしろ彼らがそれを乗り越えることよってのみ真なるものを発見しようとした現出次元から、彼は決して離脱しようとしなないのである。このことはなるほど、ヘルトも指摘するように、「変化する経験状況の偶然性におけるそのつどの現出に満足⁽¹⁵⁾」するかのような先入主を、人に植えつけやすいのは事実である。というのも、現出とそれを超えるものとの区別はまた、感覚物（アイステーシス）と思惟物（ロゴス）との区別にもかかわらず、一方の現出への制限は、この区別を無意味なものにする恐れとなつて現われるからである。しかし、プロタゴラスにおける現出への制限は、この区別を無効にするのではなく、かえってこの区別がそこからのみ発現してくる現出の根源的統一

への還帰を意味するのである。前述定的な現出のもつ確かさは、なるほど、イデアや実体といった存在が与えてくれるエピステーメーの確実性をもちほしきであろう。そのゆえに、それはドクサ的なものとして特徴づけることもできよう。しかしだからといって、それは仮象といったようなものを意味するのでは断じてない。現出次元への制限という思想によつて、エピステーメーに対する「ドクサ擁護⁽¹⁶⁾」の必要性が、プロタゴラスとともに洞察されねばならないのである。これについては、いわゆる後期フツサールの、生活世界への沈潜が、エピステーメー的なものから逆に、先構成的、先主観的な次元のドクサ性に関心を集中させることになつた経緯を思いあわせれば、十分であろう。

プロタゴラスは、非意志的な現出の根源的統一のうちに安らつていながら、いわゆる自我―対象、主観―客観という双極性は、彼には無縁のものである。彼は、意志的な指向性が働く前の、世界の根源的な湧出―現出に身を委ねるかのようである。人間のなまろもろの不幸、不安は「この現出領域を超えるものを求めようと努力することから生ずる⁽¹⁷⁾」でもあろう。人間の生の確かさ（幸福）は、先述した懷疑派とストア派との論争が示すように、現出次元の確かさを倫理的にどうとらえるかにかかわっている、ことをヘルトは鮮やかに描き出している。プロタゴラスは現出領域へ自己放下しつつ、泰然自若として語る。さすがにソクラテスもそれを称賛している。すなわち、「もちろん神々について何かを知ることが、私にはできない。神々があるということも、神々がないということも、神々の見え姿（イデア）がどうであるかということも、なぜなら存在するものそのものを受けとることを妨げるものは多いから。すなわち存在するものがあらわでないこと（秘匿されていること）も、また人間の歴史の歩みの短かさ⁽¹⁸⁾」。

四、双極性の廃棄に向けて

われわれは本稿の結びとして「双極性の廃棄」について何がしかのことを述べるにあたり、なお語られるべきことの多さに比べて、語られたことの乏しき、貧しさを痛感せざるをえない。上述の行論を簡略にふりかえつてみれば、まず最初にわれわれは、日常的な事物経験に定位しながら、それにかんする習慣的―哲学的―科学的なもろの区別立てを提示し、その中にいくつかの疑いを抱いた。それらは主語―述語の言語上の区別に照応させつつ、事物―性質、実体―属性、原子という物的基体―知覚性質、等の存在区別を導入していた。しかしながら世

界経験のなかで出会われるものは、主述的な分枝化が行われる以前のものであり、それは実体―属性という事物の構造を示しはしない。「この椅子は固い」という言表ですらも、事物の固体性、凝固性といった客観的な性質を物語るものではなく、不都合、不適當、不快といった生の意義に直接関係している。主観的なものから区別され対置される客観的な諸性質なるものは、知覚体験の直接性(現出次元)のうちにはさしあたりどこにもみあたらない。しかし右のような双極的分割にもとづく存在区別はいずれも、超越的な客体の措定に向かつているのであり、その点では共通の傾向のもとにあるといえる。しかしながら先述した如く、こうした措定は、主観的な現出の多様をこえて、それを貫く超越の同一性を予想しつつ、いわば意志的に機能するのでなければ遂行されないであろう。このとき、右に述べた双極性が意志性の体制のもとに現われることになる。諸学を形成している根本概念の諸区別も、純粹経験の豊かな沃野から生みだされるでもであろう。しかしそうではあるが、超越的な即自を狙って双極化をはかるこの意志的な機能は、その機能前提として、あらかじめすでに与えられている純粹な現出次元をたえず必要としていることを忘却してはならぬであろう。現出者の現出という純粹な統一は、もはや人間の意志性が関与しえないものという意味で、前―意志的、無―意志的なものとしてとらえられねばならない。それは内外主客の区別をもたない前述的な純粹な現象であり、そのようなものとして先主観的な領野の開けを指し示しているのである。

現象学の探究領野である純粹現出は、あらゆる双極的な原理の「間」の次元をすでにつねに先行的に切り開くものとして示されねばならない。しかし現出自身は、自己を示す現出者に対し現出せず、どこまでも非主題的にとどまり(フッサール)、現象は自己を示す存在者に対し秘匿的である(ハイデガー)。だが、現出がそのように自己秘匿することによってのみ、対象的な現出が可能となる。というのも、現出が事物と同じ仕方、おしつけがましく眼前を占有するときには、それはそのような対象の現出という役割りを果たすことは決してできないであろうから。現出が眼前に見出されるという事物的な存在様式をもたず、目だたず、自から隠れることそのことにおいて、あの「間」の領域が開かれる。現出は現出者に対し立つ一方の極に位置するのではなく、現出者へいわば自己を明け渡すことによってあらゆる存在するものがあらわとなる場を形成するのである。しかしそれは、いわゆる自我の能動的・自発的なあらゆる関与なしに生起する根源的な出来事、驚嘆すべき出来事と言うの他ないであろう。

「自然は人間より古い、しかし人間は自然科学よりも古い」とすれば、自然科学を人間のひとつの存在可能性としてとらえ、人間を自然のひとつの展開としてとらえることこそ肝要であろう。自然と人間をめぐるこの円環を断ち切るのではなく、その中においてこの円環を思索することが、哲学の本来の課題となるべきである。われわれの考察も、もはやいかなる意志性も入りこんでいない純粹な現出領野を明るみにとりだすことによって、根源的に自然的なものに逢着したと言えるであろうか。語られるべき困難な多くのことが残されている。それにしても、ハイデガーも愛惜してやまない、暗い人と呼ばれたヘラクレイトスの断片を思い起こさずにはいられない。

「自然はみずから隠れることを好む……」。(Das Sein liebt es, sich zu verbergen.⁽²⁾)

二―2

(1) vgl. Sein und Zeit (以下、SZと略記)、S. 35, 37 存在論は現象学としてのみ可能であること、現象学が存在者ではなく、その存在についての学、つまり存在論であることが、方法と主題との連関から語られている。

(2) Kant und das Problem der Metaphysik (以下、KMと略記) S. 85, vgl. S. 16 存在論の可能性を問題にすることは、すなわち超越論的に問うことに他ならないことの本質的な理由がそこに示されている。

(3) 拙稿『ハイデガーによる存在と存在者との区別にかんする一考察』(研究報告第二十七号)を参照されたい。

(4) vgl. SZ, S. 29 ff

(5) a. a. O. S. 28

(6) a. a. O. S. 31

(7) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (以下、K. d. r. V.と略記) vgl. A 320, B 376 f.

(8) K. d. r. V. A 19, B 33

(9) KM, S. 21 f.

(10) vgl. KM, § 9

(11) K. d. r. V. A 33, B 49

(12) KM, S. 11

(13) K. d. r. V. A 11, B 25

(14) K. d. r. V. A 14, B 28 「全批判は本来、その(総合の)ためにある」。

- (15) KM, S. 40
- (16) KM, S. 73
- (17) 現存在の超越の脱自的・地平的性格の解明、そしてこれが感性および悟性の共通の未知の根としての超越論的構想力の機能に他ならぬこと、さらにはこの構想力をその内的な時間性格において示すこと、ハイデガーによるカント解釈の中心問題に位置するこれらの点については、ここでは割愛した。
- (18) SZ, S. 35
- (19) SZ, S. 35
- (20) 拙稿前掲論文を参照。
- (21) SZ, S. 35
- (22) SZ, S. 38
- (23) KM, S. 16
- (24) ラントグレーベ『現象学の道』(山崎他訳)、四三頁以下を参照。
- (25) 山崎庸佑『現象学と歴史の基礎論』の第一章「現象学の根本問題」を参照。著者は、経験の三つの構造契機として、Welt, Miteinander, Zeitlichkeitを挙げ、それらがハイデガーの語る超越論的な「現象＝ファインメノン」であることを指摘している。
- (26) KM, S. 218
- (27) KM, S. 222 人間の実存とともに、存在者が存在者としてあらわになるというしかたで、存在者の全体への侵入が生起する(221)のではあるが、それにもかかわらず存在理解は忘却のうちにある(226)、とハイデガーは語っているが、それは現出次元に伏在する本質的な事柄でもある。この点については次章以下を参照。
- 二一三
- (1) 拙稿『現出の諸問題(一)』(前号)十五頁以下を参照。フッサール現象学は、遂行されているもろもろの経験や学的認識を停止(エポケー)して、それらを超越論的現象へと変換せしめ、それらがそこにおいて可能になる純粋な現出(体験)次元へ還帰するという意味で、現出理論なのである。
- (2) E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (以下、LUと略記) II/1, S. 348 (同、立松訳、一四四―五頁)
- (3) Husserliana, Band III (Ideen I) (以下、Ideen Iと略記) S. 75 (同、渡辺訳、一九七頁)
- (4) Ideen I, S. 75 vgl. LU, II/1, S. 351 ff. 382 ff
- (5) LU, II/1, S. 374 というのも、「われわれはもっぱら諸作用のうちに現出する対象的なものに向かっている」(S. 409) からである。作用のこの遂行態が、現出理解のひとつの鍵である。
- (6) LU, II/1, S. 350 (立松訳、一四六頁)
- (7) LU, II/1, S. 349 f
- (8) Ideen I, S. 76 (渡辺訳、一八一頁)
- (9) Ideen I, S. 77 (渡辺訳、一八二頁)
- (10) Ideen I, S. 77 (同右)
- (11) Ideen I, S. 141 もろもろの超越的存在を構成するものは、超越論的主観性と称される。
- (12) Ideen I, S. 145
- (13) vgl. LU II/1, S. 348 f
- (14) フッサール『デカルト的省察』(細谷訳、二〇六頁)を参照。
- (15) 同右、細谷訳、二一八頁。
- (16) Ideen I, S. 94 (渡辺訳、二二五頁)「無一物中無尽蔵、花有月有楼台有」という東洋的真性と内的に照応するかのようと思われる。
- (17) 『デカルト的省察』(細谷訳、二〇八頁)超越論的自我の存在は、あらゆる超越的即自、超越的对象性がそこにおいて措定されるようになるという意味での認識根拠として先行するにすぎない。
- (18) Ideen I, S. 103 (渡辺訳、二二三頁)
- (19) Ideen I, S. 93 (渡辺訳、二二三頁)
- (20) Ideen I, S. 93 (渡辺訳、二二四頁)この存在意味の逆転への洞察は、現象学、ひいては哲学一般の存立にかかわる、きわめて重い意義を帯びている。それは実践的な生活者の眼から見れば、「逆立ちした意識」(ヘーゲル)として映ずるでもあろう。
- (21) Husserliana, Band IX (Phänomenologische Psychologie), S. 257 以下ゆるフリタニカ論文の第二章稿の中で述べられている。
- (22) a. a. O. 超越的と超越論的の内的な連関と差異が示される。
- (23) フッサール『現象学の理念』(立松訳、四一五頁)
- (24) Husserliana, Band IX, S. 601 (一九二七年十月二二日、フッサール宛

- のハイデガーの私信)
- (25) Husserliana, Band IX, S. 601
- (26) Husserliana, Band IX, S. 602
- (27) 「実証的」≡「措定的」(positiv)については、山崎庸佑『現象学から歴史哲学へ』三二頁以下を参照。措定的とは指定されたという意味であり、指定されたものは何らか、事実的、実証的といった性格をもつ。
- (28) ラントグレーベ『現象学の道』(山崎他訳、五五頁)を参照。ハイデガーのいう事実性は、フッサールのいう事実—存在(内世界的な事実)ではない。それは存在するのではなく、時熟する。それは時間形成的であると同時に世界形成的であり、事実的、実証的なものがそれにおいて指定される超越論的な根拠として示されねばならない。こうラントグレーベは説明してみせる。
- (29) 同右、(山崎他訳、五六頁)。「現存在の事実性を告げる諸体験は、フッサールの意味での指向的分析には明らかになじまない」。
- (30) 同右、(山崎他訳、五七頁、三三五頁)。「存在≡対象」(五七頁)、「存在と对象的同一性との等置のテーゼ」(三三五頁)は、われわれのいう存在論的先決定に他ならない。
- (31) M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (フツ、PGZ Ⅴ巻記) S. 141
- (32) a. a. O.
- (33) a. a. O. S. 132
- (34) Ideen I, S. 67 ff
- (35) PGZ, S. 133
- (36) vgl. Ideen I § 44
- (37) PGZ, S. 143
- (38) PGZ, S. 144
- (39) PGZ, S. 144
- (40) Ideen I, S. 93
- (41) PGZ, S. 145
- (42) PGZ, S. 144 f
- (43) PGZ, S. 146
- (44) vgl. PGZ, S. 149

- (45) vgl. PGZ, S. 173, S. 165 この点、ラントグレーベの当該註を参照。フッサールは領域の規定に向かうが、それによって領域に属しているものの存在がいつしよに明らかになるわけではない。たとえば、数学者は数学的な領域を限界づけてその対象にある種の定義を与えることもできるが、その場合彼は、数学的な諸対象の存在様式への問いを立てたりしなくてもよいであろう(vgl. PGZ, S. 149 f)。

- (46) PGZ, S. 147
- (47) PGZ, S. 178
- (48) PGZ, S. 178
- (49) PGZ, S. 179 f

三

- (1) クラウス・ヘルト『フッサールの、「ファイノメノン」への復帰』(『思想』一九七八年十月号、児島訳)、(以下、ヘルト論文と略記) 二二九頁。ヘルトのこの指摘は、たとえばフッサールの『論理学研究』(特にLU II/1, S. 412 f)の論述とつきあわせてみると興味深い。フッサールは対象性一般が指向作用にとって超越的であると言いつつ、その対象は指向的对象としてのみ与えられ、指向は対象への指向としてのみ示されると、「いそいで強調する」かにみえる。

- (2) ヘルト『フッサール以後の(フッサールに拠る)時間の現象学』(『理想』一九八〇年十二月号、小川訳) 二—三頁。ヘルトによれば、現出という根本領野は客観的外的世界と主観的内的世界とのデカルト主義的な二元論を破り開く或る間を形成している(同二頁)。しかしそれは、フッサールのデカルト主義的自己解釈によって、時間は内的時間意識として、分析は超越的な対象についての意識に定位するものとして取りあげられて、間からの後退が生ずる。これに対しヘルトは「生ける現在」(Lebendige Gegenwart)のうちに内在と超越との間を見ようとする。

- (3) ヘルト論文、二三八頁。純粹な現出は、現出と現出者との状況的無差別性のうちにあるが、この状況性を乗り越えてゆくことによって現出は自我的遂行として、現出者は即自的な対象として受けとられ、双極化が避けがたくなる。

- (4) ヘルト論文、二四〇頁。指向性による対象構成のうちに、意志性が機能

していることを見逃さなかったヘルトのこの指摘は、たいへん示唆に富む卓見である。

- (5) ヘルト論文、二四〇頁。
- (6) ヘルト論文、二五六頁。
- (7) ヘルト論文、二四二頁。こうした前意志的、前指向的なものに対しては、もはや自我、エゴ、主観性といった呼称は不適當であろう。それは、いわば「外化された自己」、「脱自的なもの」とでも表現すべきであろうか。
- (8) ヘルト論文、二四一頁。
- (9) ヘルト論文、二五五頁。プロタゴラスから懐疑派、ストア派に至るまでの古代ギリシア思想を、ファイノメノンを軸にして解釈するヘルトの卓越した見解については、二四一―二五五頁を参照。
- (10) ヘルト論文、二四一頁。
- (11) M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, S. 95
- (12) a. a. O. S. 98
- (13) ヘルト論文、二四六頁。
- (14) ヘルト論文、二四五―二四九頁。
- (15) ヘルト論文、二五八頁。
- (16) ヘルト論文、二四二頁。二四五、二五八頁をも参照。
- (17) ヘルト論文、二四九頁。ヘルトの指摘からもわかるように、すぐれて実践的―倫理的なものにもかかわる広遠な射程距離を、この現出次元はもっている。
- (18) *Die Zeit des Weltbildes*, S. 97 ハイデガーの訳出に従がう。

四

- (1) ヴァイツゼカー『自然の統一』（斎藤・河井訳）六頁。
- (2) ヘラクレイトス、断片一三三。M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 370 における、ハイデガーの試訳に従がう。この純粹な現出領野は、前意志的なものとして、たんに自我的、主観的なものとはもはや合致しないであろう。それは、人間の自然的本性、或いはそう言ってよければ何か原初的に自然的なものとも言い表わしうるであろうか。

(昭和五十七年九月十六日受理)

(宇部工業高等学校社会教室)