

## 自己論へのアクセス

山崎, 庸佑  
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/2328442>

---

出版情報 : 哲學年報. 57, pp.1-31, 1998-03-10. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 自己論へのアクセス

1 自己がそれではないもの、およびロックとカント

山崎庸佑

## a 表象あるいは観念

これから披瀝しようとするのは自我論・エゴロジーではなくて自己論・アウトロジーである。<sup>(1)</sup> Autologieとは文字どおり autos (ipse, self, Selbst, ipseité) すなわち自体あるいは自身であるものについての理論である。わざわざ自我論を避けたのは、これまでその言葉で了解されてきたものが二重の意味で間違っていたとおもわれるからである。しかし、そのことを指摘する作業は、同時に、「実体は主体」と言ったヘーゲルを批判する仕事にもなるというのが、早合点する読者には一瞬そう見えるかもしれないが、本章の趣旨ではない。以下、ときどき「実体||主体」論的な自己把握に言及することになるのは、自己性・即・時間性というテーゼによって現代の哲学の営みになんといっても無視しえない大きなインパクトを与えてくれたハイデガーへの挨拶代わりである。私は歩く、私は意志する、私は知覚する、私は思考する……の主語を自立化させる自我論は二重に間違ったと言ったが、第一にそれは自己・自体 (autos, ipse, se) に事物的に存在するモノの場合に比定した自己同一性や単純性や恒常性を帰属させる点で間違っている。これは指示対象としては本来、脱落し消えてゆくはずの主語を不当な述語によって無理にモノゴト化した錯誤であり、カントが第一批判の誤謬推理論で摘発した靈魂 (精神的実体) 論の誤謬であるが、ハイデガーもカントの驥尾に付したか

のように自己を主体（サブジェクト）、基体としてとらえる把握を事物存在性に誤り導かれた自己把握として、皮肉にもどうか、厚かましくもどうか、当のカント自身の自己論的を定めて批判している。カントは正当にも「我は思惟す（イヒテンク）」に着目しながら、さらに一步を進めてこの「我は思惟す」の存在論的な前提になつて「自己の根本規定」、すなわち「時間性」としての自己を見なかつたがゆえに、自己、ゼルプストを事物化し、自己の自己同一性を事物的に存在するものの事物的な同一性や恒常性におとしめたというのが、『存在と時間』でなされたハイデガーのカント批判の骨子である。

この批判によれば、自己を主体（サブジェクト）、基体と見るのはとりも直さず自己を事物的に実体化することであるが、カントの場合、果たしてそういうことが起こつてゐるであろうか。これは後に詮議するとして、とりあえず言つておけば、誤謬推理の回避にかまけて、自己の「時間的」解釈にのみ終始し、実体や基体ではないが、しかし或る意味ではどこまでも当のもの（ゼルプスト）、本体である自己の本体性、叡知性の追求、人間の自己性は人間が時間を越え、現象的・実証的な形姿（事実）を越える或るものに接する、人間における唯一の場面であるゆえんの追求を怠つたり禁じたりするとすれば、それはどこかに見損じがあり、無理があつたからであろう。

それに「主体（サブジェクト）||実体」論すなわち自我論の批判は、虚心坦懐にふり返つてみれば、ヒュームにおいて直截で鮮明なかたちをとることになるイギリス経験論の自己論の伝統のなかに、すでに底流として脈うつていたものであつて、それほどこと新しいわけでもない。複数の単純觀念の担い手であるサブストラタム（基体）としての物体、つまり物質的なサブスタンス（実体）に自己を類比させてみると、コノ物やアノ物と平行してコノところやアノところ、すなわち個体的な実体的自己である個体精神や個的なところがかんがえられる。コノ精神やアノ精神はコノ物体やアノ物体と同じように世界の内部に位置を占める個的な実体であるようにおもわれる。しかし、そのようなサブスタンス（サブジェクト）||実体||主体について、明晰判明な觀念、本当の知識は成立するであろうか。恒常的に複合する思惟や

意志や感情などの諸観念が述語的な性質としてそれに帰属し、それによって支え担われる個的なサブストラータム(主語、主体)などというものは、ただ述語的な性質が帰属し担われる或るものというだけの漠とした、不明瞭な、まがいの観念、述語の観念なしにはなんの意味もない根拠の薄弱な観念にすぎないではないか。

バークリーの場所的自己、もろもろの観念を複合する際の担い手である以前に、観念がそもそも「ある」といわれる場合の、その「ある」の場所としての自己<sup>③</sup>、したがってそれ自身は観念ではありえず、それゆえまた明晰判明かどうかとも問題にしないでよい場所的自己を例外として、イギリス経験論では右のような趣旨の論議がくりかえされた。バークリーの場所的自己、「私の観念のどれか一つではなくて、それらの観念とはまったく異なる或るもの、それらの観念がその内に存在する或るもの」(『人知原理論』 二)であるような自己は、自己というものが本来、自己に現れてくるコレコレと指示し、カクカクと記述できるモノゴト、英国の経験論で言われる△観念▽<sup>アイデア</sup>がもともと意味している△見られる姿▽、現れる象、形姿、モノゴトのうちの一つ、他の形姿と並列して対象世界内にあるが、しかし一風変わった特別の形姿などではないことを鮮明にしている点できわめて重要である。『論理学的探究』に収められた論文「思想」のなかでフレーゲが言っているように、すべてが表象(観念、形姿)であるわけではない。△思想▽もそうだが表象の担い手である自己も表象ではない。△自己について表象をもつ▽というのはいは正しいかもしれないが、△自己は、すなわち、その表象である▽というのは間違いである。「私は自己の表象をもつが、私とその表象であるのではない」。「だから、私の意識の内容に属するもののみが私の考察、私の思惟の対象である、という命題は誤りである」<sup>④</sup>。痛みの内面性すなわち非モノゴト性、非・表象性、非・意識指定性については別のところで(VI章「他なる内面性と無」の1)詳しく論ずる予定だが、「私は私自身の表象ではない。私が私についてなにごとかを、たとえば私は目下、痛みを感じてはいないということを主張したとすると、私の判断は私の意識の内容ではない或るもの、私の表象ではない或るもの、すなわち自己自身<sup>セルフ</sup>にかかわっている」というフレーゲの洞察には傾聴に値するものがある。

フレーゲの意向には沿わない論定になるかもしれないが、自己と自己に固有のもの（たとえば痛みや自由意志）は意識の主體的な対象（表象）にはならないのである。これは表象の自立した担い手であつて「表象」そのものではない他者すなわち他なる内面の自己とそれに固有のもの（他人の痛みや自由）についても同じで、「私は他人の表象をもつけれども、その表象を他人自身と取り違えたりはしない。私が兄弟についてなにかを言表したとすると、私はそれを私をもつ兄弟の表象について言表してゐるのではない」。患者の「痛み」そのものに医者意識の表象は対応してゐるかもしれないが、医者が消そうとしてゐるのは「痛み」そのものであつて、医者がもつ主體的な表象ではない。他なる人格とその内面性というものがなく、すべては「私の表象である」という境涯に、たとえば義務とその理論である法律学の成立する余地はないであろう。ところが、カントを真似ていえば、医学や法律学という学の事實は現に成立してゐるのである。

#### b 実体Ⅱ主体と靈魂

「実体」という複合概念の一つとしての自己なるものを批判したロックの場合にも、精神や靈魂とよばれる非物質的な実体概念が混濁しており、概念としてすでに不良品であるということから、ただちに精神や靈魂そのものが存在しないという結論が下されるわけではない。それは構成要素である微粒子の形状や運動に由来するらしい溶解力、発熱力、発光力、衝突のときの運動伝達力、とくに延長して固體性を維持する力である凝集力などという不可解な諸力を本質とするらしい物質的実体が、不可解だからといって、ただちに存在しないとは断言できないのと同様である。ロックは実体というものを物的と心的の両方面において否定はしてゐないのである。しかし、いずれは感覺的に知覚されたり反省的に知覚されたりする経験の事實に拠るといふ方向に徹していく以外にない経験論としては、ロックの議論の底流にも、自己とは暑さと寒さ、光と陰、愛と憎、苦と快といった特殊な「知覚の束」にすぎないとするヒュ

ームの自己実体説批判に接続するものが仕組まれていることは覆えない。<sup>(7)</sup>

主体Ⅱ基体というように把握された自己は実体的であり、結局は靈魂ということになる。非物質的な個別実体であるこの靈魂我は、物質実体という複合觀念「とならんで」われわれがもつ思惟し、理解し、意志し、知り、身体を動かすなどの行為をする、空間中に（身体、とくに脳と同じ）位置を占める非物質的実体という複合觀念である。それはわれわれが物体について「と同じように」もつ非物質的・精神的な実体觀念である。この精神の実体観が自己を物に類比させた把握であることはコンテクスト上、明らかであるが、そうした類比的把握にたつたうえで——非物質的な靈魂にみたてた自己についてわれわれはなんら明晰な觀念、ポジティブな觀念をもちえないではないか、精神的実体や靈魂我なるものは複合される諸觀念、知覚・思考・意志・身体運動の起始（意志行為）などの諸觀念を△担う▽というだけの△それがなにか私の知らないもの▽ではないか、それは内的反省に由来する元の單純觀念のいずれにも劣る、その本性がまったく不明瞭で不可解なXという不良觀念ではないか——というように批判するのは、方針としては經驗論の定石である。物体（身体）を運動させたりもする「思惟する非物質的な実体」などというものは、觀念としてはもともと外感經由の單純觀念の複合を担う或るものというにすぎない「凝集」する「固形の延長実体」がそうであるのと同じく、結局その本質の点で「われわれには知られていない」「不可解」な或るものXであるに止まる。<sup>(8)</sup>

ちなみに、ロックが批判したのではなくて主張した自己論<sup>セルフ</sup>の概要を紹介しておく、自己あるいは人格、パースンの同一性、アイデンティティーとは結局、意識の同一性であり、したがって物質的および非物質的のいずれのサブスタンスの同一、非同一同も別問題だというのがそれである。<sup>(9)</sup>ロックの場合、この意識としての自己あるいは人格は、もちろん直ちに身体Ⅱ物体ではないけれども、身体意識もふくむ意識であり、したがって間接的には身体もその部分とすると見るべきものである。しかし、それはあくまでも間接の話で、本質的には、四肢の損傷の例などによって指摘されるように、「人格的自己が或るときにそれから成っていた実体、サブスタンスが他のときに変化するようなこと

も見られるが、しかしその際、人格の同一性に変化があるわけではない<sup>⑩</sup>という点が重要である。それは私が昨日着た衣服と今日着ている衣服が違ってても、私であることに変わりがないのと同様である。それどころか逆に「もし同一意識が一つの思惟実体から別の思惟実体に移されることがあるとすれば、二つの思惟実体は一人格を成すだけということもありうるだろう」という具合に、 $\wedge$ 意識の同一 $\vee$ が決定権を握るのである。要するに、自己の自己同一性は物質的、非物質的のいずれのサブスタンスの同一、非同 $\equiv$ とも別問題である。それというのも、「同一実体においてであれ、異なる諸実体においてであれ、同一意識が維持されておれば、人格同一性は維持される」<sup>⑪</sup>からである。

### c 身体 $\parallel$ 物体

脳移植のようなことがなぜ行われないかといえば、脳はただちに意識そのものの、こころではないが、たまたま、すなわち、「必然」の論理によつてではなく、 $\wedge$ そうではない $\vee$ ことも可能な「事実」として、意識そのものの、こころに他のどの身体部分にもまして対応しているので、脳移植は結果として移植ではなく、他の同一意識 $\parallel$ 他の自己の侵入、この「私」の自己の追放になるからであろう。しかしロックが比喻するように、もしまたま一本の指に意識が宿るとすれば、指の切断後はこの指こそ人格、パースンだということになろう。<sup>⑫</sup>要するに、意識がたんに $\wedge$ 宿る $\vee$ だけの身体は、それが脳であれ指であれ、ただちに当の意識の自己同一性の、あるいはロックがいう人格の本質ではないのである。

これに対しては、時空連続体としての身体の同一性と自己の同一性は、そうでないこともありうる偶然の事実によつて重なるのではない、そもそも身体の同一性なしに自己の同一性を知る術はない、身体と意識、ことに知覚意識は不可分に一体である、といった反対意見があるのは当然である。それどころか、この反対意見のほうが大多数のひとびとに共通の見解であろう。この見解を哲学的に洗練純化すると、身体は世界定位の中心点、事物風景を眺める原点、

△見える▽モノゴトの△見えない▽ゼロ点であり、これをほかにして眺める自己の視点、意識の視点はない、したがって身体の同一性は自己の同一性と不可分に一体である、ということになる。筆者自身も一九七四年刊行の『現象学の展開』において、結果的には——そこではまだ「自己」というものをつきつめた形で問題にしていなかったためもあって——同一趣旨の議論をしたことがある。

あるいはリクールのように、身体や体験から「自己」私「ise」性を消し去り、観察による同定(identification)の可能な無人称の「同idem, même」である△出来事 event▽にのみ原初的なものを求めるのは、結局、△私の身体 corps propre▽というものに目を閉じることになると指摘することもできよう<sup>13</sup>。リクールの論理によれば、そうしたデキゴトの塊としての脳は、動く手や見る目、感じる心臓や表現する声とはちがって、私への帰属を抹消され、現象学的な自分をことごとく剝奪された物体∥身体であり、ほかならぬ脳についてこそ「私の脳」という措辞はナンセンスということになる。

これは先ほど筆者が述べたのとは逆に、脳移植を結果的にはもつとも問題のないものにするようで面白いが、ここでは事物風景の原点、ゼロ点としての身体に帰り、それは正直なところ、どこまで本当に身体∥物体といえるかという問題を追及したい。メルロー・ポンティの『知覚の現象学』以来、「私の身体、コール・プロブルの空間性」は「位置の空間性ではなくて情況の空間性」であるということが、つまりその位置的なゼロ性、私の身体の△ここ▽は他の物体の位置との関係で決まる「一定の位置」ではない△非存在 non-êtreのゾーン▽であるということが強調され、「身体は空間の中に(dans l'espace)にはない。それは空間に住む(il habite l'espace)」などと言われる。しかしゼロ点がどうして、そのゼロ性にもかかわらず、物事(身体)としての形姿を具備するのだろうか。これは考えてみれば奇妙である。少なくともそれは、他の一般のモノゴトと同列の△見えるもの▽、経験の主題的対象ではないはずである。メルロー・ポンティによれば、テーブルの上におかれた私の腕は「電話機の隣に灰皿があるように、灰皿の隣に、

ある」と言うべきではない。ヴィトゲンシュタインをもじって言えば、それは「拡がりのない一点に収縮する」（『論考』五・六四）はずのものとするべきであろうか。「空間の中にはない」身体は、原理上、「延長のない一点、針の先端のように見える」（『探究』I. 620）のでなくてはならない。私の自己がいる場所としての△ここ▽、それとの関係ですべての場所が遠近、前後、左右、上下に配置されるゼロ点をリクルールも「どこにもない」と判定しているが、この「どこにもない」△ここ▽はそれでも物体∥身体と言えるであろうか。物の領域と自己性との双方に二重帰属するといわれる私の身体<sup>コイル・プロブル</sup>、超越論的身体なるものは、じつのところどこまで物体∥身体の資格を維持しつづけるのだろうか。それはどのような仕組みで「局所化されたここ」に転化するのであるか。ゼロである△いま▽や△ここ▽はどのようなして曆的な日付のある△いま▽や地理的に局所化された△ここ▽と合体するのであるか。

自己の自己同一性と不可分に一体であるような身体∥物体というものがもしあるとしても、それはコレと指示しカクカクと記述できる主題的なモノゴト、物的な形姿ではありえない。メルロー∥ポンティは、或る対象がテーブルの「上」にあるためには、私の身体が「テーブルの中に、あるいはその対象の中に」移っている必要がある、そうでなければ「上」は「下」や「横」となんの区別もなくなり、方向のある空間という意味は成立しないからだと<sup>16</sup>言う。しかし、「テーブルの中に、あるいはその対象の中に」自由に移動するというのは、結局、それによって縛られる形姿性というものをたず、したがって△どこにもない▽ということに帰するであろう。現象学の最大の功績の一つがそれへの着目にあつたとされる世界地平、あるいはカントが対象経験の「限界」として問題にした現象∥モノゴトの系列の全体としての世界、時空的な形姿の系列の全体としての世界、それ自身はもはや一個の形姿・モノゴトではなく、したがって、経験されるどんな形姿・物事も十全には合致・適合しないものという意味で宇宙論的な「理念」<sup>イデア</sup>とも言う以外にない「限界∥全体」と同じように、右の身体もそれ自身は△見えないもの▽、じつさいは身体∥物体<sup>17</sup>と言い切ることを躊躇させるなにかでなければならぬ。私の身体を「演劇の明るさに必要な劇場の暗さ」<sup>18</sup>で

あると比喻し、見える「 $\square$ 」に対する見えない「地」に擬するメルロー・ポンティもそのことは半ば認めていたようである。そのメルロー・ポンティに、少なくとも、物体という資格を兼ね備える「われわれの身体は、われわれに属しはするが、それにもかかわらずわれわれの本質エッセンスに結びついていない」(『ライブニッツ』形而上学叙説『XXXX S15』<sup>(20)</sup>)あたりで止めておくのが賢明であったと注文するのは、 $\blacktriangle$ 事実性 $\blacktriangledown$ の現象学に没頭していった哲学者には筋違いの要求であろうか。

なるほど、純粹に身体から自由な現実存在をおもいみるとすれば、神のようなものをかんがえる以外にないかもしれない。それに、フッサール、ハイデガー、メルロー・ポンティらの現象学という $\blacktriangle$ 事実性 $\blacktriangledown$ がたんに内世界的・実証的な事実とは区別されねばならないことも確かではある。しかし、およそ一切の内世界性を抜きにした事実性とは、一体どのような事実性であろうか。

人間のころ、人間の内面もなんらかの事実性あるいは身体性なしには、事実的にありえないであろう。しかし、世界内のモノゴトとしてのたんなる事実と本質は混同されてはならない。本質にかんする了解が事実にかんする了解に依存しない、あるいは依存してはならない問題場面があることは容易に洞察される。その一例として哲学ではいわゆる他我の問題、他人のころの問題がほとんど解決不可能な謎のように言われるけれども、それはソコに見えるモノゴトである物体 $\parallel$ 身体がただちに他なるころ、他なる内面性ではないという事実に拠らない直観、一種の直知による身・即・心という同一視への拒絶反応が抜き難くあるからであろう。身体( $\parallel$ 物体)・即・自己という把握が本当に信頼されているならば、他なるころ、他なる内面性はとりたてて言うほどの難問ではないはずである。他なる内面性、他人のころは、ソコにある物体 $\parallel$ 身体、ライブニッツがむしろ $\blacktriangle$ ころ $\blacktriangledown$ 的である本当の「実体の映像」(『新論』第二部第二章<sup>(21)</sup>)にすぎないという物体・物質が見えているのとまったく同じになんの支障もなく直接ソコに

見えているはずである。

「いつ」と「どこ」が言える見えるモノゴトの回りに見えない背後が付きまとうことに思い及ばない哲学的音痴は、背景（地平）や背後などというものが必然的にあるわけではない、目が四方八方に遍在すれば、あるいはどんなに微細な事物の奥のそのまた奥にも潜む目があるとすれば、背後などというものはないと嘯くだろう。その人は、この教室のなかで講義をしている私とそれを聴いている諸君、机や椅子、黒板や窓、廊下や建物のすべてをすっぽり包む透明なガラスの箱をかんがえて、もう一人の自分がその箱の外から中を眺めることを夢想するであろう。通俗哲学で主観とよばれるものがそのもう一人の自分である。この種の夢想はやがてソコにある形姿・モノゴトの系列の全体、世界よりも大きいガラス箱によって、あるいはどんな細部の内側よりも内側にあるレンズで世界全体を包み、透かし見るように夢想するかもしれないが、形姿（現象）の全体を越えたところでその全体を包むモノゴト、透かし見る目という形姿を設定するのは背理以外のなものでもない。

以上の次第で、もし自己の自己同一性と不可分の身体の同一性があると仮定するにしても、そう仮定した瞬間、その身体 $\parallel$ 物体は時空的に連続しつつ首尾一貫性を維持するモノゴト・形姿として内世界的（インナーヴェルトリヒ・ムンダーン）に事物存在するとは言い切れないもの、「いつ」と「どこ」を越えるものに転化するであろう。それは身体 $\parallel$ 物体とは言い条、モノゴト世界の限界あるいは拡がりのない一点、針の先端に収縮し、『私が見たままの世界』という本のどこにも登場しない奇妙な身体に変質を余儀なくされるはずである。ということは、自己の同一性は身体の同一性と本質的に一体であると主張されるときは、「身体 $\parallel$ 物体」という言葉が示唆する経験的・事実的な内容、指示や記述の対象になるものについての言明が具備すべきモノゴト性、形姿性はない、ということである。逆に言えば、普通に身体 $\parallel$ 物体と呼ばれるものをくまなく解剖しても、定位のゼロ点、意識の視点などというものが見つかるわけではない、ということである。時刻 $t$ 、場所 $P$ にあった物体 $A$ が時刻 $t'$ 、場所 $P'$ にある物体 $A'$ と同一なのは、

時空連続体としてのその形姿によってである。場所  $P$  にあつた物体  $A$  が時刻  $t$  に突然、消えて、その後、時空上のどの位置にもなかつたのに、時刻  $t'$  に場所  $P'$  のところに突然、現れたという場合、物体  $A$  の自己同一性を言うことはできない。時空の上で連続しないものについて、物体としての自己同一性を言うことは不可能である。物体の同一性は時空連続体というその形姿性にあるからである。したがって、形姿性ゼロの身体  $\parallel$  物体がどこまで同一性を言いうる物体なのかは、相当に疑問が残るところである。

#### d ロックの自己意識とカントの統覚の自己

同一の自己が同一の自己であるゆえんは、以上のようにして、とりあえずは意識の同一性、とくに記憶の連続性・一貫性によって体现される自己意識、セルフ・コンシャスネスといわれる<sup>(2)</sup> 特別の意識、おそらくはカントに近い意味での自己の自己同一性そのものの意識にある。

自己意識の同一性というときの自己意識は、今朝食べたホテルの朝食の記憶、昼飯はなににしようかと迷っている現在ただ今の思案といった個々の心的な事実としての意識そのものではないだろう。それはまた、朝食についての(自分の)記憶と昼飯にかんする(自分の)思案とを比べてみて観察的に知られる、つまり観察知(事実知)の対象であり、したがってまた場合によっては発見されないことも可能な同一性といったものでもないであろう。しかし、自己同一性の意識という一種特別の意識といえども、それがアノ記憶やコノ思案といった事実的な意識、あるいはそれらの関連性の意識によって、いわば体现される必要はあるに違いない。

したがって、微に入り細を穿つて一致・一貫する同一意識がもし一つの思惟実体  $A$ 、意識から原理上きりは離してかんがえられた実体的靈魂  $A$ 、たとえば「ソクラテスの靈魂」から他の思惟実体  $B$  に移されるなどということがもしあれば、同一意識の移転前後のそれら二つの思惟実体、転生前後の二つの靈魂  $A$ 、 $B$  は原理的にも事実的にも「一つ

の人格」としなればならない、ということになる。反対に、なんの誰その生まれかわりなどいって、「同一意識を欠くようでは、同一の非物質的実体がどんな身体<sup>ボディ</sup>に合一されようが、同一人格を形成することはない。それは、意識を欠く同一の物質粒子がどんな身体<sup>ボディ</sup>に合一されても、同一人格を形成しないのと同じである」<sup>(22)</sup>。ロックが「人格」ともよぶ「自己」<sup>セルフ</sup>の本質は靈魂にも身体にもない。自己すなわち「人格の同一性が意識以外のなにかにあることは不可能である」<sup>(23)</sup>。「自己はサブスタンスの同一性あるいは差異ではなくて、もっぱら意識の同一性によつて決まる」<sup>(24)</sup>。しかも、注目すべきことに、この自己についてだけは、外物の場合とはちがつて観念<sup>アイデア</sup>と実在、リアル・エグジステンストの一致をロックは認めているらしいのである<sup>(25)</sup>。

察しのとおり以上の議論で吟味され、自己の自己同一性をなすゆえんのものではないとして批判されたのは、複数の身体間を転生する同一の靈魂、あるいは同一身体に交替して宿る複数の靈魂をおもい描いてみるとき、そのグロテスクさというか問題性がとくに明瞭になる靈魂めいた存在、非物質的な実体<sup>サブスタンス</sup>主体であると言うべきである。ロックの批判は実体靈魂めいた超意識的なサブジェクト(主体)にサブストラータム(基体)の批判、思考する・意志する・喜び悲しむ等々の性質・述語がそれに帰属する、それ自身は思考でもなければ、意志でもなく、喜びや悲しみでもない本体・主語としての自己なるものの批判に傾き、事物存在性に誤り導かれた主体観という問題からは離れてしまつたように見える。

しかしながら、以上の議論でも、自己について正当に言われる同一性や恒常性が靈魂めく非物質的であると同時に超意識的な基体的事物のそれではなく、したがつてともかくにも事物存在する物のそれではないことは、含意的に主張されていると了解して差し支えはない。また、「(純粹統覚の)恒常不変の自己」<sup>(26)</sup>とは、「意識される」ことが可能なかぎりでの諸表象に相関するもの、つまり意識される相手である知覚形象や現象そのものではなくて、それらに相関するという、そして「意識」はそれがどうであれすべて意識であるそのかぎり、「一切包括的な純粹統覚にぞくす

る」(A123f.)というカントの場合の自己の「恒常不変」性も、「意識」に基準をさだめているそのかぎりでは、ロックのそれに通じると言えるであろう。その間接証拠として、逆方向の論議すなわち自己実体(靈魂我)説の批判においても、ロックとカントはおおいに似かよっている。結局、カント的な統覚の自己、統覚我の第一に目につく点も、やはり純粹の自己意識、すなわち、意識されるものの一切にその当の意識されてあるという規定を賦与する元になる自己同一性の意識という性格である。この点は、ライプニッツによるロック紹介を援用してみると、いっそう明瞭になる。『人間悟性新論』はフィラレート(ロック)に、自己(sol-mene)ないしは自己の自己同一性はもっぱら知覚あるいは能動行為に「伴う」同一の自己の思惟であるという「意識」に求められると語らせているが(第二部第七章§9)、この言い廻しはほとんどカントのものでもある。

#### e 表象とそれを越えるもの

自我論、エゴロギーを排し自己論、アウトロギーを採る理由の第一のものについては以上であるが、次に第二に、自我論はある仕方では物と類比的に事物存在すると誤謬推理された主体、ズプイェクトを、ハイデガーが言うように、もっぱら対象措定的にモノゴト世界を表象する基体、ズプイェクトとみなしてしまう点でも危険である。モノゴト世界の形姿を自我に対してある形象・姿形という意味での対一象として一方的に追いたて集め、もっぱら措定するだけの主観Ⅱ基体という地位を自己にあてがうのは、世界がもつもう一つの決定的に重要な性格である地平性に目をつぶる結果になり、無理があり危険でもある。じつさいカントの場合にもそうだが、〈対象 Gegenstand〉、とくに〈超越論的〉と結合して用いられたときの〈対象〉には、自我を基準にし、それに合うように整えられてある形姿、主観に「対」し主題となって現れる「象」という意味での〈対一象〉では尽きない他なるものという強い存在意味、主観の〈意識を越えた向う側〉にあつて、こちらに対して立っているもの〈意味〉がある。世界がもつこの存在意味をま

つたく打ち消すような自我観念、主観概念には、どこかに無理があるに違いない。

「表象の対象」すなわち「認識に<sup>コグニション</sup>対<sup>レ</sup>応<sup>シ</sup>」したがってまた認識とは異なる対象<sup>ワンツァーレゲン</sup>（A104）というように規定される対象は、明らかに、形成し支配する主観によってそこに据え立てられた「対<sup>1</sup>象」というハイデガールの意味よりも、むしろ素朴に<sup>△</sup>意識ないしは表象を越えた向う側にあつて、こちらに對して立つて立っているもの<sup>▽</sup>という意味でのゲンシュタントである。しかし、主題的に認識する、表象するという主観の働きを越えたものは、当然のことながら、主題的に知られないなものである。それは「或るもの一般<sup>II</sup>X」としか言えない。しかしながら、その「或るもの一般<sup>II</sup>X」が、カントの場合、非主題的なたちで、あるいは個々のモノゴト認識以前のなたちで統覚の自己に呼応相即しているという点が、ことのほか重要である。これに反し、狭義の現象ないしは直観の多様が悟性の思惟によって「規定」ないしは「結合」されたありさまという意味での「客観」（たとえばB版の演繹論の§17, §18）と本来の強い意味の<sup>△</sup>対象<sup>▽</sup>とを混同し、存在はまったく自我・主観の措定にのみかかると思い込み、カントの片言隻語に頼つて存在、ザイン<sup>II</sup>措定、ポジティオンという等式をどこまでも押しとおし、ついには自己まで（通俗哲学史に記載される）デカルトにはじまる近代的なエゴという形のうちに閉じ込めるのは、どこかに片寄り、偏倚、偏狭があると言わねばならない。

一切を自己の措定のはたらきによらしめる自己がもしあるとすれば、それは少なくとも世間並の人間業を越える巨人的な主体である。あるいはむしろ狂人的と言えるかもしれない。それはハイデガーがおもにデカルトを批判しつつ世界像の時代の表象主義として指摘し、デリダが論文「コギトと狂気の歴史」において「悪意ある<sup>マラン・ジュネ</sup>霊」に言及しながら示したとおりである。——ただし、これらの指摘がデカルトの解釈としてただしいかどうかは、のちに「観念論論駁」で見るように、問題である。しかし叙述の都合上、しばらくはデカルトを近代性の旗手にしたてる定石の線をたどりつづけるとすれば——感覚の狂いを理由とする自然的懷疑をはるかに越えた形而上学的懷疑、感覺的認識の

みならず知性の認識まで狂わす「全面的な狂気」の可能性までその内部に呑みこみ消化したパンセの主体、狂気合理性かという二者択一を越えて、たとえ狂気（悪意ある霊が可能）であろうが、それをしも包みこみつつ理性であるデモーニッシュ（魔神的）な思惟の主体、デリダによればそれがデカルトのコギト・スムである。悪意ある霊の対蹠点に位置するかにみえる「誠実」な神が登場する以前の段階のコギト・スムは、物事世界の全体を自身はそこから逃れつつ対象化的に思惟し、主題化的に措定しようとする企図の着手点にはかならないが、「全体から逃れつつ、すなわち全体を越えつつ」というその着手が行きつく先は氣違ひじみた「無限か無か」<sup>27</sup>しかない。ここでは、哲学の営みは狂っているという恐怖のただ中ではか、あるいはこの恐怖に抗しつつしか成立しないことになる。<sup>28</sup>しかしその点、有り難いことに、「弁証論」というものに多大のページを費やしたカントの場合、ハイデガーやデリダが見たデカルトの場合とは違って、「全体」としての世界を主題化しつつ対象措定的に△表象するsich vorstellen▽すなわち△自己のまゝに置き据える▽という巨（狂）人業は成立しないことになっている。上述の△意識を越えた向う側にあつて、こちらに對して立つているもの▽という原初の強い意味での対象は、カントの場合、「超越論的对象∥X」「或るもの一般∥X」とも呼ばれるが、それは結局、主題的な対一象であるモノゴト（形姿、現象）の背後、背景であり、したがつてそれ自身は非「措定」的に洞察される以外にない地平としての世界、いつまでも「まったく解決（解消）しようのない問題プロブレム」（A328, B384）でありつづける理念∥「全体」としての世界である。しかも、これはじつに有り難いことだが、カントはその世界と自己（統覚）との本源的な呼応相即（コレラートウム）という、措定（ポジティオーン）に照準するのは、つまり措定し表象する自我という把握とはまったく別次元の自己把握の余地を残してくれているのである。これこそいくら注意してもしすぎにならない肝心要の一点である。

- (1) 筆者の意見はなされたところでは、AutologieとEgologieとThemuisen, M., Der Andere (2te Aufl., 1977) で対語的に使用されてゐる。
- (2) 本書の前章「自己の問題」を参照。
- (3) ただし、観念と精神(spirits)を本性的に区別し、区別されたものとして並列せしめ、バークリーはまたたび精神を「能動的で不可分の実体」とみなすところから(Berkeley, G., A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, § 89.)。
- (4) Frege, Logische Untersuchungen, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1219, S. 48.
- (5) Frege, op. cit., S. 47.
- (6) 注4を参照。
- (7) Locke, J., An Essay concerning Human Understanding, Book II, Chapter XXIII, §§ 4, 5, 24, 32. ショーメーカーはこれら二つの自己実体説の否定はコトヘム以後、ラッサル、ハノー、G.E.、ヴァーレンの顕著である(管、英訳『自己知と自己同一性』勁草書房、八〇ページ以下を参照)。
- (8) Locke, J., op. cit., Book II, Chapter XXIII, §§ 15, 26, 30, 37.
- (9) Locke, J., op. cit., Book II, Chapter XXVII, §§ 10, 11.
- (10) ibid., § 11.
- (11) ibid., § 13.
- (12) ibid., § 17.
- (13) Ricœur, P., Soi-même comme un autre, 1990, p. 158 et suivante.
- (14) Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, 1945, p. 116 et suivante
- (15) Merleau-Ponty, op. cit., p. 528.
- (16) Merleau-Ponty, op. cit., p. 114.
- (17) Ricœur, P., p. 70. ただし、リクールは「他者としての自己自身」の終わり近くで、或る物体が同時に(私の)身体であるというパラドクスとは逆方向の、私の身体・肉が同時に「物体である」というパラドクスに現象学の限界があると指摘している。リクールはつづけて、「私の肉が同時に」物体であることをどう理解するか」にフッサールが答えられなかったのは、彼が私ではない他者を「他なる私」としてとらえるだけで、「自己を他者として」、多くの他者のなかの一他者としてかんがえる観点を欠いていたからだと語る(op. cit., p. 376 et suivante)。「他者としての自己自身」という表現はここに関係している。ただし、「自己を他者として」

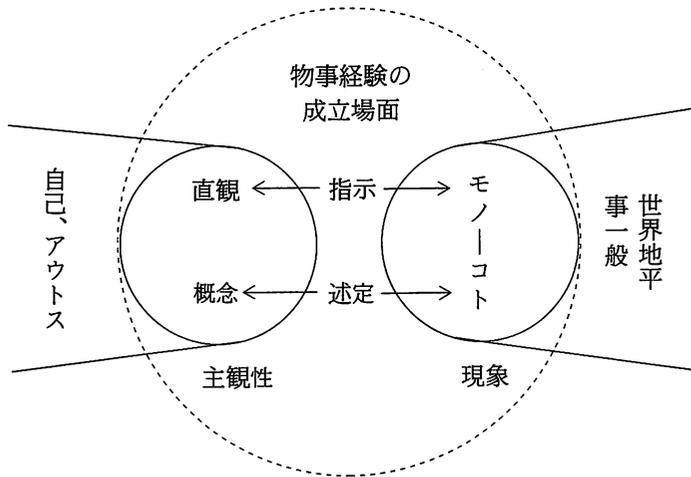
とらえる視点をまたしてもハイデガー的な被投性、事実性、情態性に重ねたのは、卓見というべきかどうか疑問が残る。

- (18) Merleau-Ponty, op. cit., p. 118.
- (19) Merleau-Ponty, op. cit., p. 117. なお、山崎庸佑『現象学の展開』（一九七四年 新曜社）一三七ページを参照。
- (20) Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement, Berlin, 1990, Sechster Band, Livre II, Chap. I, §15.
- (21) Locke, J., op. cit., Book II, Chapter XXVII, § 16.
- (22) *ibid.*, § 14.
- (23) *ibid.*, § 21.
- (24) *ibid.*, § 23.
- (25) Locke, J., op. cit., Book IV, Chapter VII, § 7.
- (26) 原語『das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)』による。
- (27) Derrida, J., *L'écriture et la différence*, 1967, p. 85-p. 87. なお、デリダはこの論文ではデカルトのいわゆる「古い意見」による「神」があちむく場合と「悪意ある霊」のそれとの差異ないしは連続性などについては議論していない。
- (28) Derrida, J., op. cit., p. 96. ただし、デリダのこの解釈に筆者が全面的に賛成というわけではけっしてない。V章の「3 存在の反実証性(デカルト)と内外呼応」を参照。

## 2 措定（実証、ポジティオン）と事述語（実在性、レアリテート）

しかし、措定とは別次元の呼応相即という場合の「措定」について、ここで若干、説明しておく必要がある。カントは、△物が存在する▽というときの△存在する▽はレアルな述語ではなくて、端的な「措定」だという有名なテーゼを残しているが、以下では、世界地平と自己との本源的な呼応相即を望みながら、まずは自己との本源的な呼応相即の関係にある世界（巨大な物一事ではない全体、地平としての世界）を原信憑的に前企投し、原受動的に前提した上で、世界内部的に事物存在するもの、すなわち普通の「内世界的」な個物、モノゴトについて言われる△存在する▽を問題にすることにしよう。これは存在するとは措定、ポジティオンされであることだと言われる場合の、その措定的<sup>ポジテ</sup>実証的な存在を問題にすることに他ならない。

ただし、すべてを△追いたてー集め、*cogitatio*で△対一象▽化しつつ措定すると言われ、あたかも分限以上に主宰したがるかのように非難めいた性格づけがなされる△我は思惟す、*cogito* △ *cogitatio*▽の主体||自我(*ego*)ではあるが、のちに詳説するように、それもまたどこかで本当の自己(*autos, ipse*)に接続しているはずである。措定し表象する主体||自我にもまた、狂人扱いされ、なんと言われようが、措定的・実証的に現象してくる個々の物事がそれに対して現象してくる△当のもの、自体▽という一面があるに違いない。エゴ中心の表象主義をいくら非難しようとも、その可能性を根本から否定することはできそうにない。のちに詳しく見るように、それ自身は世界内部の物事・形姿と同質同列のなかではけっしてない全体ないし地平としての世界に呼応し相即する自己こそ自体（本体）的・観知的に存在する本来の自己ではあるが、そのことをしばらく考慮の外におくならば、デカルトの昔から言われてきたように、現象する個々の物事、内世界的な形姿がその当の措定的・実証的なモノゴトとして存在するとされる場



注 モノはその時空性のゆえに現象の圏を出ない。

合のモノゴト存在性、すなわち<sup>ポジティヴィオン</sup>△<sup>ポジティヴィオン</sup>指<sup>ポジティヴィオン</sup>定<sup>ポジティヴィオン</sup>||<sup>ポジティヴィオン</sup>実<sup>ポジティヴィオン</sup>証<sup>ポジティヴィオン</sup>▽性には十分見合う存在性を、現象がそれへの現象（現れる姿）であるゆえんの主体・自己（自我、エゴ、イヒ）にも認めないわけにはいかない。

主体・自己（自我、エゴ、イヒ）は或る意味では、すなわち後述する超越論的な意味では、内世界的な物事、形姿

（現象）として<sup>ポジティヴィオン</sup>△<sup>ポジティヴィオン</sup>指<sup>ポジティヴィオン</sup>定<sup>ポジティヴィオン</sup>||<sup>ポジティヴィオン</sup>実<sup>ポジティヴィオン</sup>証<sup>ポジティヴィオン</sup>▽されるという意味での<sup>ザ</sup>△<sup>ザ</sup>存在<sup>ザ</sup>する<sup>ザ</sup>▽<sup>ザ</sup>個<sup>ザ</sup>々の<sup>ザ</sup>な<sup>ザ</sup>にも<sup>ザ</sup>優<sup>ザ</sup>越<sup>ザ</sup>し<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>卓<sup>ザ</sup>越<sup>ザ</sup>する<sup>ザ</sup>△<sup>ザ</sup>現<sup>ザ</sup>実<sup>ザ</sup>存<sup>ザ</sup>在<sup>ザ</sup>▽<sup>ザ</sup>を<sup>ザ</sup>具<sup>ザ</sup>える<sup>ザ</sup>よ<sup>ザ</sup>う<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>なる<sup>ザ</sup>。それは<sup>ザ</sup>ロ<sup>ザ</sup>ック<sup>ザ</sup>が<sup>ザ</sup>批<sup>ザ</sup>判<sup>ザ</sup>する<sup>ザ</sup>靈<sup>ザ</sup>魂<sup>ザ</sup>め<sup>ザ</sup>いた<sup>ザ</sup>サ<sup>ザ</sup>プ<sup>ザ</sup>ス<sup>ザ</sup>ト<sup>ザ</sup>ラ<sup>ザ</sup>ー<sup>ザ</sup>タ<sup>ザ</sup>ム<sup>ザ</sup>で<sup>ザ</sup>も<sup>ザ</sup>な<sup>ザ</sup>け<sup>ザ</sup>れ<sup>ザ</sup>ば<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>ハ<sup>ザ</sup>イ<sup>ザ</sup>デ<sup>ザ</sup>ガ<sup>ザ</sup>ー<sup>ザ</sup>が<sup>ザ</sup>批<sup>ザ</sup>判<sup>ザ</sup>する<sup>ザ</sup>個<sup>ザ</sup>々の<sup>ザ</sup>な<sup>ザ</sup>物<sup>ザ</sup>事<sup>ザ</sup>存<sup>ザ</sup>在<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>準<sup>ザ</sup>じて<sup>ザ</sup>存<sup>ザ</sup>在<sup>ザ</sup>す<sup>ザ</sup>る<sup>ザ</sup>と<sup>ザ</sup>さ<sup>ザ</sup>れる<sup>ザ</sup>主<sup>ザ</sup>体<sup>ザ</sup>||<sup>ザ</sup>基<sup>ザ</sup>体<sup>ザ</sup>で<sup>ザ</sup>も<sup>ザ</sup>な<sup>ザ</sup>く<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>本<sup>ザ</sup>来<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>自<sup>ザ</sup>己<sup>ザ</sup>（<sup>ザ</sup>ア<sup>ザ</sup>ウ<sup>ザ</sup>ト<sup>ザ</sup>ス<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>イ<sup>ザ</sup>ブ<sup>ザ</sup>セ<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>ゼ<sup>ザ</sup>ル<sup>ザ</sup>プ<sup>ザ</sup>ス<sup>ザ</sup>）<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>限<sup>ザ</sup>り<sup>ザ</sup>な<sup>ザ</sup>く<sup>ザ</sup>近<sup>ザ</sup>づく<sup>ザ</sup>。その<sup>ザ</sup>次<sup>ザ</sup>第<sup>ザ</sup>を<sup>ザ</sup>カ<sup>ザ</sup>ント<sup>ザ</sup>や<sup>ザ</sup>現<sup>ザ</sup>代<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>言<sup>ザ</sup>語<sup>ザ</sup>哲<sup>ザ</sup>学<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>言<sup>ザ</sup>葉<sup>ザ</sup>を<sup>ザ</sup>使<sup>ザ</sup>つ<sup>ザ</sup>て<sup>ザ</sup>図<sup>ザ</sup>示<sup>ザ</sup>す<sup>ザ</sup>れ<sup>ザ</sup>ば<sup>ザ</sup>上<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>よ<sup>ザ</sup>う<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>なる<sup>ザ</sup>。その<sup>ザ</sup>際<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>図<sup>ザ</sup>で<sup>ザ</sup>示<sup>ザ</sup>す<sup>ザ</sup>こ<sup>ザ</sup>と<sup>ザ</sup>は<sup>ザ</sup>で<sup>ザ</sup>き<sup>ザ</sup>な<sup>ザ</sup>い<sup>ザ</sup>け<sup>ザ</sup>れ<sup>ザ</sup>ど<sup>ザ</sup>も<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>両<sup>ザ</sup>極<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>位<sup>ザ</sup>置<sup>ザ</sup>す<sup>ザ</sup>る<sup>ザ</sup>超<sup>ザ</sup>越<sup>ザ</sup>論<sup>ザ</sup>的<sup>ザ</sup>対<sup>ザ</sup>象<sup>ザ</sup>・<sup>ザ</sup>世<sup>ザ</sup>界<sup>ザ</sup>地<sup>ザ</sup>平<sup>ザ</sup>と<sup>ザ</sup>本<sup>ザ</sup>来<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>自<sup>ザ</sup>己<sup>ザ</sup>と<sup>ザ</sup>は<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>双<sup>ザ</sup>方<sup>ザ</sup>と<sup>ザ</sup>も<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>背<sup>ザ</sup>後<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>あ<sup>ザ</sup>つ<sup>ザ</sup>て<sup>ザ</sup>モ<sup>ザ</sup>ノ<sup>ザ</sup>ゴ<sup>ザ</sup>ト<sup>ザ</sup>経<sup>ザ</sup>験<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>成<sup>ザ</sup>立<sup>ザ</sup>場<sup>ザ</sup>面<sup>ザ</sup>そ<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>も<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>を<sup>ザ</sup>支<sup>ザ</sup>え<sup>ザ</sup>る<sup>ザ</sup>も<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>と<sup>ザ</sup>して<sup>ザ</sup>、<sup>ザ</sup>た<sup>ザ</sup>が<sup>ザ</sup>い<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>映<sup>ザ</sup>し<sup>ザ</sup>映<sup>ザ</sup>さ<sup>ザ</sup>る<sup>ザ</sup>呼<sup>ザ</sup>応<sup>ザ</sup>相<sup>ザ</sup>即<sup>ザ</sup>の<sup>ザ</sup>関<sup>ザ</sup>係<sup>ザ</sup>に<sup>ザ</sup>あ<sup>ザ</sup>る<sup>ザ</sup>。

ハイデガーが<sup>ズ</sup>主<sup>ズ</sup>体<sup>ズ</sup>||<sup>ズ</sup>基<sup>ズ</sup>体<sup>ズ</sup>に<sup>ズ</sup>異<sup>ズ</sup>を<sup>ズ</sup>唱<sup>ズ</sup>え<sup>ズ</sup>た<sup>ズ</sup>の<sup>ズ</sup>は<sup>ズ</sup>、<sup>ズ</sup>背<sup>ズ</sup>景<sup>ズ</sup>に<sup>ズ</sup>ギ<sup>ズ</sup>リ<sup>ズ</sup>シ<sup>ズ</sup>アの<sup>ズ</sup>昔<sup>ズ</sup>か<sup>ズ</sup>ら<sup>ズ</sup>物<sup>ズ</sup>事<sup>ズ</sup>存<sup>ズ</sup>在<sup>ズ</sup>の<sup>ズ</sup>本<sup>ズ</sup>質<sup>ズ</sup>と<sup>ズ</sup>さ<sup>ズ</sup>れ<sup>ズ</sup>て<sup>ズ</sup>き<sup>ズ</sup>た<sup>ズ</sup>△<sup>ズ</sup>下<sup>ズ</sup>に<sup>ズ</sup>投<sup>ズ</sup>げ<sup>ズ</sup>ら<sup>ズ</sup>れ<sup>ズ</sup>横<sup>ズ</sup>た<sup>ズ</sup>わ<sup>ズ</sup>つ<sup>ズ</sup>て<sup>ズ</sup>い<sup>ズ</sup>る<sup>ズ</sup>も<sup>ズ</sup>の<sup>ズ</sup>、<sup>ズ</sup>つ<sup>ズ</sup>ね<sup>ズ</sup>に<sup>ズ</sup>基<sup>ズ</sup>底<sup>ズ</sup>に<sup>ズ</sup>あ<sup>ズ</sup>る<sup>ズ</sup>も<sup>ズ</sup>の<sup>ズ</sup>、<sup>ズ</sup>す<sup>ズ</sup>な<sup>ズ</sup>わ<sup>ズ</sup>ち<sup>ズ</sup>恒<sup>ズ</sup>常<sup>ズ</sup>的<sup>ズ</sup>に<sup>ズ</sup>現<sup>ズ</sup>前<sup>ズ</sup>す<sup>ズ</sup>る<sup>ズ</sup>も<sup>ズ</sup>の<sup>ズ</sup> <sup>ズ</sup>hypocheimenon, subjectum, Anwesen<sup>ズ</sup>▽が<sup>ズ</sup>近

代になると△主体 *Subjekt* √に転化し、△我は思惟す *ego cogito, Ich denke* √すなわち自己意識こそ真に *subiectum* だということになったと見る彼独特の思想的な把握があつてのことである<sup>1)</sup>。しかし、特殊な思想的背景を前提にしくなくても、自己が物事に準じるかたちで△恒常的に現前するもの√ではないことはおおかたの賛同を得られるものとおもわれる。すると逆に、われわれが本体・自身として卓越的に存在する本源の自己に對比して無造作にモノゴト、形姿、現れる象などと形容してきた普通の内世界的な存在物がその形姿性にもかかわらず真偽が問える対象として△ある√という場合の△ある√はどういう性格の△ある√であろうか。それは問題の措定、ポジティオーンとどのように関係するであろうか。

△ある√を規定するものとして、問題の「措定」に言及したカントの以下のテーゼがしばしば俎上にのせられる。「存在は明らかに事(実在)的述語ではない、すなわち、物の概念に付け加えることができるなんらかのものの概念ではない。それはただ物の措定、ポジティオン、ないしは或る種の諸規定の措定それ自身である」(A598, B626)、というのがそれである。これに続いて、レアリテートすなわち事述語的な規定性の点では、「現実の一〇〇ターラーは可能的な一〇〇ターラーよりいささかも多くを含みはしない。それというのも、後者は概念を意味し、前者は対象とその措定、ポジティオンそれ自身を意味するがゆえに、もし対象が概念よりも多くを含むならば、私の概念は対象全体を表現してはおらず、したがって対象の適切な概念ではないということになるからである」(A599, B627)という例示もなされている。

存在は「レアーレス・プレディカート」ではないという場合の「レアル」を筆者は「事(実在)的」と訳し、存在は事述語的な規定性そのもの、すなわち或る種の問題そのものではなくて、そうした事、ないしは事述語的な規定性の、つまりレアリテートの「措定」であるというのがカントの意図であろうと解釈したわけである。しかし、右に掲げた二文章は有名な割りには、いま一つすっきり飲み込めない点も皆無ではなく、『神の現存在の論証のための唯

一可能な証明根拠』冒頭のテーゼ、「<sup>グ</sup>現存在はなんらかの物の述語あるいは規定、<sup>ザイン</sup>デテルミナティオンでは全然ない」などと比較すれば、おおむね事態は明瞭になるとはいえ、「レアル」をどう翻訳したらいいかも多少は問題である。筆者は右の解釈がただしいものと主張したいが、それを説得的に論証するのはハイデガーが『道標』所収の論文「存在にかんするカントのテーゼ」や『現象学の根本問題』の「存在はレアルな述語ではない、というカントのテーゼ」で言うほどには簡単ではない。しかし手がかりがまったくないわけでもない。

その手がかりとは、問題のテーゼが物の「汎通的規定」との関係で出てくるという事実であり、「レアル」の理解にあたってはこの事実を十分に考慮する必要がある。「汎通的規定の原則」とは、「<sup>エ</sup>現実存在するものはすべて汎通的に規定されている」(A573, B601)というものである。すべての存在する物、<sup>エ</sup>現実存在する物事は、「物一般のあらゆる述語、<sup>レ</sup>レディカートの総括としての可能性全体との関係において」(A572, B600)端から端まで一貫して、徹底的に「規定」されているはずだというのがこの原則の趣旨であるが、ここで重要な「物一般のあらゆる述語」、あるいは述語的な「規定」性は、先に一〇〇ターラーの例とともに掲げたテーゼの中の「<sup>サ</sup>事(実在)的述語、<sup>レ</sup>ラーレス・<sup>レ</sup>レディカート」すなわちレアリタースの総体(omnifido realitatis)などという場合のレアリテートと同じものであって、次のような性格づけがなされている。

「非存在にたいして超越論的肯定性が対置されるが、これはその概念<sup>ベ</sup>それ自体がすでにして存在<sup>ザイン</sup>をあらわすような或るものである。したがってそれはレアリテート(事性 Sachheit)と名づけられる。それというのも、この肯定性<sup>エ</sup>によってのみ、またそれが及ぶ範囲で、対象は或るもの(物、<sup>レ</sup>ディング)であるから・・・」(A574, B602)。

この性格規定によれば、レアリテートは概念がすでにして一種の存在であるような或るもの、いわば本質<sup>エ</sup>存在と

しての或る肯定性である。ちなみに、肯定性に対立するように見える否定性、有限のモノゴトが最高の実在性から區別されるゆえんの否定性は、じつは肯定性 $\parallel$ 実在性の制限であり、それを前提にしている (A578, B66)。あるいは、上掲の『証明根拠』にしたがえば、否定性は肯定性同士のあいだに生じる矛盾という論理的な関係である。たとえば物体は「思惟」しないという否定性は、延長と思惟という二つの事述語的な肯定性のあいだの対立（矛盾対当）として説明される。<sup>(2)</sup>この肯定性はすべての対象がそれを前提し、それによつて無ではない或るもの、すなわち、物（ディング）たり得るゆえんの事物性であるから、それはリアリテート（実在性）あるいはザファハイト（事性）と呼ばれるのである。ただし、老婆心から注意しておくが、以上はあくまでもカントの定義であつて、述語が表示する概念的なもの、事的なものそれ自身は、指示対象であるモノと結合して $\wedge$ モノ $\rightarrow$ ゴト $\vee$ にならない限りは、 $\wedge$ 存在するもの $\vee$ として完成されないとするのが一般の見解である。のちに述べるフレーゲはそれを概念的なものの不飽和性、不完全性としてとらえている。

ところで、今ここに現存在するこの個物は、一個不二の個物である以上、そのリアリテートと否定性のすべてにかんして「汎通的に規定」されていなければならない。「現存在するものはすべて汎通的に規定されている」はずである。個々の物事はどれも超越論的肯定性と否定性を完備した最高に物々しい、ないしは事々しい存在、それなりに「最高に物的な存在」のミニチュア版でなければならない。筆者が別の個所で指摘しておいたように、<sup>(3)</sup>個々物は本質 $\parallel$ 存在上の成り立ちという点にのみ着目すれば、物事を物事として構成するリアリテート（事性、本質）として、今ここに現実存在するアレコレの個々物とはまた違った一種のイデア的な存在性を有し、一般には大小、左右、主従などの $\wedge$ 関係 $\vee$ もふくめて広く $\wedge$ 概念 $\vee$ とよばれる述語的な普遍、「レアルな述語」である $\wedge$ 事 $\vee$ を無限に束ねた「汎通的規定」の現成でなければならぬ、と一応はそう考えられる。机性、茶色性、高さ一〇〇センチ性、等々の肯定性——否定的には、制限し排除される椅子性、白色性、高さ九〇センチ性、等々の肯定性——の本質 $\parallel$ 存在する

△事▽、一般述語によつて表示される概念的なコトを制限・排除という否定的なかたちもふくめて無限に束ねる汎通の規定は、無限の数の列が或る一定の数に収束することがあるように、今ここに現存在するコノ机に転化するとかんがえるのは、一応、奇想天外というわけではない。

しかしながら、この転化は経験という観点から見るかぎり、あるいは人間の立場から見るかぎり、結局は不可能だろうと考えるほうがいつそう自然であろう。現実存在するコノ机をまえにした人間が無限に多くの述語的普遍、本質<sup>エッセンチアル</sup>存在、概念を一挙にとらえているわけではないであろう。だから本質<sup>エッセンチアル</sup>存在する普遍、概念はいつまでたつても本質<sup>エッセンチアル</sup>存在する普遍、概念の束にとどまり、今ここに現存在する現実の個物にはならない。そう考えるのが、経験の観点からはより自然である。もつとも前掲の『証明根拠』でカントは神が認識する場合は仮定して、汎通の規定という点では欠ける述語がまったくなくとも、可能的なものは可能的なものにとどまり、現実の現存在には転化しないと述べている。『純粹理性批判』にも「私が或る存在者を（欠けるところのない）最高の事性、ヘーヒステ・レアリテートとかんがえても、それが現実存在するかしなないかという問は、いぜんとして残る」（A600, B638）とあるので、汎通の規定がたとえ成就したとしても、可能的なものは可能的なままにとどまるとカントは見ていたとすべきであろう。

しかし、汎通的な規定の成就いかんにかかわらず、現実的なものは現実的であり、可能的なものは可能的であるということとは、逆に言えば、モノゴトの「何」性は現実のモノゴトであつても、たんに可能なモノゴトであつても同等であるということの意味する。この論点は——概念（述語、事）を欠く直観（対象指示）は盲目であるという論点と合わせて——本節の最後に述べる事述語の全体としての世界地平というものを考える上で、たいへん重要である。概念的な規定性が文字どおり汎通することはあるのかどうか、かりに汎通すれば個物は現存在するののかしないのか。それはともかくとして、経験的事物の場合、物事が現実存在するかどうか、物事の問題と混同される

ことはまずない。この点は、神は存在するかどうかといった場合とはおおいに異なる。「感官の対象が問題なら、私が物の現実存在を物のたんなる概念と取り違えるようなことはありえないであろう」(A600, B628)。なぜなら、物事の現実存在は「経験全体のコンテクストのなかに含まれている」(A600f., B628f.)ものとして考察されるからである。物が現存在するとは、とりも直さず、私の「経験全体のコンテクスト」のなかで「措定、ポジティオン」されているということである。前掲の『証明根拠』によれば、「現存在とは物の絶対的な措定」であり、その場合、措定(Position, Setzung)という概念は「まったく単純で、一般に存在(Sein)という概念と同じ」である。「事物がそれ自身で自体的に措定されたものとして見られると、その場合この存在は現存在と同義である」<sup>(5)</sup>。

純粋思惟上の対象については、その現存在を見きわめる手だてはないが、経験的な物事の場合、それが現実存在するかどうかは、「私の諸知覚のうちのならぬものとの関連によつて」(A601, B629 傍線は筆者)、単純に、あるいは端的に決定されるのである。決め手は「経験の統一」を形成するような仕方で私の知覚の脈絡のなかに主題的に「措定」されているかどうかにある。カントによれば、「すべての知覚が汎通的・合法的に連関するとして表象される」のは「唯一の経験」においてである(A110)。経験は厳密には「唯一の経験」でしかなく、真偽が言えるほどの対象性をもつて△存在する▽物事は、私の経験であるその「唯一の経験」の統一性に寄与するかしないかのいずれかの形の物事でなければならない。分析論のことにばに翻訳すれば、統覚の自己の(自己同)一性との関係においてモノの直接指示である直観が概念(範疇)・コト述語によつて規定されてあるために、すなわち、たんなるセンス・データとしてあやしげに乱舞したり、あるいはとりとめのない印象として雲散霧消したりするのでなくて、モノの知覚が対象性をもつた経験として、つまりはコトの束縛力によつてつなぎ止められたモノーゴトの経験となつて現前するたために、直観が「自己意識の一性」に従属し、意識としての統一性を形成するということが成就するというそのことが、とりも直さず、事実的・実証的に物事が現実存在するということであり、そうでないものは偽として存在を拒絶される。

総合判断の最高原則が示しているように、「ア・プリオリな直観の形式的諸制約、想像力の総合、その総合の超越論的統覚における必然的な一性を可能な経験的認識一般に関係づける」(A158, B197)ということが実現されることによつて、すなわち、「経験一般の可能性の制約」が描うことによつて、「同時に、経験の諸対象の可能性」も現実化されるのである。あるいは、自己の自己同一性を究極の身元保証人とする概念、事述語にコレコレという固有名の指示対象である直観の多様をとどこおりなく包摂するということがモノーゴトが $\wedge$ 存在する $\vee$ ことに他ならないというように、モノと直につながる「指示」と概念を介してとらえる「記述」という現代の言語哲学になぞらえた言いかたをしても差し支えはない。ちなみに、直観の $\wedge$ 多様 $\vee$ と言つたのは、「概念を欠く直観は盲目だ」(A51, B75)というように、概念による把握、事述語による束縛を離れて漂うコレコレは $\wedge$ 盲目 $\vee$ であり、たとえば $\wedge$ ソノ机 $\vee$ というモノーゴトでも $\wedge$ アノ椅子 $\vee$ というモノーゴトでもないからである。センス・データまがいのそのようなモノについては、真はおろか偽をさえ言うことができない。

なるほど、人間的直観に対する象(形姿)として現実存在する対一象、モノゴトは、自己の自己同一性によつてその一性をつなぎとめられる必要もなしに、どこかの第三帝国に在庫していたらしい本質 $\parallel$ 存在する無数の事述語的な規定性を束ねた汎通的規定である、などということはありません、と一応は言えそうに見える。健全な常識にとつては、現存在するのは経験のコンテクストのなかで端的に指定、ポジティオンされた個物である。カントがパウムガルトテンに反対して言うように、個物の現存在は汎通的規定に還元されたりはしない。個物は本質 $\parallel$ 存在する述語による一貫した規定、ベシユティムングというよりも、自己意識の根源的な一性との、つまりは自己との関係において、直観の多様を「概念的」的に規定、ベシユティメンしたところに成立する「一」つの物である。カントの場合その規定が時間規定、ツァイトベシユティムング(図式)として成就される点に掛けて言うならば、現実存在する対象である指定、ポジティオンされた実証的・事実的な個物は、時間的に多を統括した統一態、多なるアスペクトをとおし時



だろうか。

さらにまた、アレコレの事ではなくて事述語の全体としての世界、あるいは現象学風に「世界地平」 $\nabla$ としての事一般をかんがえた場合、 $\nabla$ 措定、実証、ポジティオン $\nabla$ に対立するものとして拒否されたかのように見える「事、実在、レアリテート $\nabla$ 」のほうにむしろ優位を認めてしかるべき理由もあるのではないだろうか。カントは「諸事物のあらゆる多様性は、それらの共通の基礎である最高の実在、レアリテートという概念を制限する、それだけ多様なその仕方にすぎない。それはあらゆる形が無限の空間を制限する種々の仕方としてのみ可能なと同様である」(A578, B668)と語っているが、これは真剣に受けとるべき発言ではないだろうか。全体としての世界、「世界地平」 $\nabla$ というふさわしい世界は、アレコレの物事の総計とはちがって、 $\nabla$ 最高の実在、レアリテート $\nabla$ とよんでしかるべき無限の事述語的な一般者ではないだろうか。それ自身制限された一個の事物ではない地平世界こそ、アレコレの事物が現にモノゴトとして事的な「汎通的規定」を受け現成しているという事態の根底にある根拠（レアリテート、事述語の全体）としてしかあり得ないはずである。この根拠である事の全体そのものが実証的<sup>ポジティヴ</sup>あるいは「客観的に与えられ、それ自身物を形づくる」などということはもちろんにしても(A580, B668)、少なくともカントが言うように、 $\nabla$ 理性 $\nabla$ はそれを $\nabla$ 理想 $\nabla$ として前提しているはずである。あるいは個体である個々のモノゴトは、少なくともそのコト性（述語）にかんしては、カサエルが述語的には世界歴史全体を映しているように、コトの全体性としての世界（宇宙、神）を自己内に圧縮し映しており、その意味で $\nabla$ 理性 $\nabla$ の立場からみれば無限のレアリテートを映している「宇宙の鐘」（ライプニッツ）であるといえるであろう。

なるほど、たんなる「規定」（事、概念）それ自身が直ちに $\nabla$ 存在する $\nabla$ わけではない。カントが『唯一可能な証明根拠』で述べているように、「あらゆる述語（Prädikat）は述語としてつねに、別の物（ein anderes Ding）注 主語が表示するモノ」との関係で措定されるだけである<sup>[1]</sup>というのは、およそ述語というものの性格からして当然のこと

であろう。述語される事は存在するには、フレーゲが言うように、あまりにも不完全・不飽和であるように見える。しかしながら、フレーゲのいう概念は言語である述語が表示している或る種の「対象」であつて、たんなる言葉ではない。それはカントの△事(實在)的述語reales Prädikat▽と同じように、或る種の實在であり、肯定性である。カントの場合の概念も、時空的な直観と並んで、△存在する▽ということを成立させる一方の不可欠の制約である。カントが「けばモノがただの印象として浮遊し、△盲目▽となつて、存在するとも言えなくなる不可欠の制約である。カントが△存在する▽のは、すなわち対象性を備え、したがつて真偽を問うことができるモノゴトとしてあるのはたんなる「規定」ではなくて「物の措定、ないしは或る種の諸規定の措定それ自身」だと言うときの「措定それ自身」は、ただ漠然とした△盲目▽のモノ措定ではなくして、直観の多様を結ぶ概念・事の措定だというはつきりした了解を前提にしていたはずである。それは「ないしは」以下の言いかえにも示唆されているが、全体にカントの場合、一種の直接指示にほかならない直観という内容(イマとココを頼りに指示されるナニカモノ)を欠く概念的思惟が△空虚▽であるのと同時に、逆に「概念を欠く直観」、コト的な規定のないモノ指示は△盲目▽であり、事述語の助けなしには主語的な物もまた物(一事)としてまともに完成せずにセンス・データなどというあやしげな境をさまよいつづける以外にないのである。一〇〇ターラーの例が示すように、現実存在するモノゴトの「事」性とたんに可能なモノゴトの「事」性とのあいだに多寡の差はないというのも、「事」性の全体が超越論的な身分の「可能性の制約」に関係することを証しているように見える。

したがつて、本来の自己のたんなる出先機関にすぎない下位の悟性とは異なり、個々のモノゴト・形姿・現象の次元への捕らわれから解放され、それを超越しつつ包む上位の△理性▽が、「それ自身は他の一切のものの十分な根拠である、すなわち一切の事(レアリテート、實在)をふくむ」(A587, B615)或るものX、全体としての事述語一般を△理想▽として前提するというのは、しごくもつともなことである。

カントが『唯一可能な証明根拠』において「いつさいの思惟可能なものの究極の实在根拠」、すなわち、それを廃棄すれば「いつさいの可能性」も消えうせ、「もはやなにも考えられない」ようになる实在根拠、つまり事述語の全体、『純粹理性批判』のいわゆる超越論的肯定性・事性（ザファハイト）の総体は、どこかにあるのでなくてはならない。カントが「いつさいの可能性は、その内に、またそれによっていつさいの思惟可能なものが与えられている或る現実的なものを前提する」という場合の「或る現実的なもの」は、神というよりも事一般の地平、世界地平としての $\Delta$ 超越論的肯定性 $\nabla$ の全体と呼んじだほうがより釈然とするのではないだろうか。少なくとも、「その廃棄がいつさいの可能性一般さえも廃棄するような或る現実性」を西田のように他のあらゆるモノゴトが $\Delta$ においてある場所 $\nabla$ であるような事述語的一般者とよぶことに、さほどの抵抗はないはずである。なぜならば、モノは述語であるコトにおいてあるのでなければ、モノとしての規定性を具備できず、モノとしてさえも沈没し消え去るほかにはないからである。

例えば空間的なものについては、一にして全なる無限の「空間が、その種々なる制限にすぎない一切の形を根源的に可能ならしめる」(A619, B647)という見方は、カントに一貫して流れている。これとの類比で、「他のあらゆる物は、それが根拠としてのあのもの（注他のいつさいの可能性の究極の实在根拠）によって与えられている、その限りでのみ可能になる」というのも、なんら不自然ではない。 $\Delta$ 最高に事述語的なもの *ens realissimum*  $\nabla$ が他のすべてのもの(ens)を可能にする、あるいは他のすべてのもの(ens)がそこにおいてある場所であっても不思議ではない。およそ物を $\Delta$ 知る $\nabla$ とはすなわち $\Delta$ 述語的に知る $\nabla$ ことに他ならないが、その場合、或る種の实在性・肯定性・対象性をもつ事述語、レアリテートないし概念を個々の述語、レアリテート、概念に限定しないで、「 $\Delta$ 」に擬せられる個々の知が成立する背景的な場所である「地」それ自身に相当する世界地平というかたちで、いかなる未知の「 $\Delta$ 」的な实在する事述語を秘蔵するかもしれない豊穡な全体として一般的にかんがえるならば、われわれはどうしても原受動的に前投され原信憑される、或る種のレアリテート（实在性・対象性）をもつ述語的一般者、概念的な一般者という

ものに遡源することになるのであるが、そのレアルな事述語一般、實在する事の地平としての非主體的・非措定的な全体こそは本来の自己がそれに呼応し相即する或る根源の産出的なるもの、豊穰なるものに違いないのである。

一般の物一事も微に入り細を穿てばそれぞれに彫大な「事」を秘めている。ましてや、一般の物事である「他のいつさいの物の可能性は、それらの内にある事的なものレアルに関して、實在根拠レアル・グレンツとしての必然的なものヴェーゼンに拠っている」(カント)<sup>(6)</sup>と言われるほどの實在 $\equiv$ 事の全体の豊穰性は推して知るべしである。しかし、それにしても、この豊穰性に直接し、呼応相即する自己、私にもっとも近いはずのこの自己とは、一体、なんであろうか。これはその近きゆえにかえって遠い、深く隠された謎である。

- (1) 山崎庸佑 『ニーチェと現代の哲学』(一九七〇年、理想社)第三章「ハイデガーのニーチェ解釈」を参照。
- (2) Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, *Philosophische Bibliothek*, S. 27.
- (3) 同上 『超越論哲学』(一九八九年、新曜社)五七ページ以下を参照。
- (4) Kant, *op. cit.*, S. 9f.
- (5) Kant, *op. cit.*, S. 11.
- (6) Kant, *op. cit.*, S. 14.
- (7) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 453. 第一批判の原文における「存在は……物の措定ないしは或る種の諸規定の措定である」の「諸規定」は、ハイデガーによれば、可能存在、現実存在、必然存在、すなわち様相を意味している。それは対象の「なに」かではなくて、対象が認識する主観に対して「いかに」あるか、言いかえれば主観がいかに措定しているかというその仕方としての規定、すなわち様相である(*ibid.*, S. 466f.). 原則論の様相を論じた「経験的思惟一般の要請」では、たしかに、現実性に対応する「知覚」と可能性に対応する「単なる概念」とが区別されており、「存在はレアルな述語ではない」というテーゼに関係するなにかがあるのは否定できない。しかし筆者は、上述の「汎通的規定の原則」との関係をもっとも重視し、そこで問題になった $\wedge$ 超越的肯定態 $\vee$ との結びつきから上述の諸規定は事(實在)述語的な規定性、レアリテート、ザファハイトのことであると素直に解し、述語としての「事」性そのものではなくて、直観される「モノ」と合したその $\wedge$ 措定 $\vee$ が $\wedge$ 存在 $\vee$ であるというのがカン

への真観であること受けておいたのである。

- (8) Heidegger, op. cit., Bd. 9, S. 462.
- (9) 本書の二冊「道門と世間」を参照。
- (10) Heidegger, op. cit., Bd. 24, S. 206.
- (11) Kant, op. cit., S. 10.
- (12) Frege, Funktion, Begriff, Bedeutung, Kleine Vandenhoek-Reihe S. 67Anm. フレーゲがいう「概念はすなわち文法的な述語  
の終止状態Bedeutungである」と解釈しては可。
- (13) Kant, op. cit., S. 22.
- (14) ebenda
- (15) Kant, op. cit., S. 22f.
- (16) Kant, op. cit., S. 26.