

存在と意味—サルトルの存在論的証明—

桑 田 禮 彰

1. 問題提起

われわれは、朝起きてから夜寝るまで、日常生活の滑らかな流れに身を任せている。この日常生活は、「意味（指示）の連関」を形作っている。しかし、この流れ、つまり意味（指示）連関の中にも分節点が認められるように思える。それは流れの中断であり、われわれはそこにおいて、いわば「宙吊り」(en suspens)の状態にある。たとえば、この状態は問いの条件である。山道が二股に分かれる地点に来た時、われわれは立ち止まる。多くの場合、主題的に、時として非主題的に「どちらの道を選ぶか？」という問いが立たられ、すぐにわれわれは地図を取り出すであろう。そして、選ぶべき道を教えられる。ところが、よく考えてみれば、どうして立ち止まる場面を特に選び出す理由があるだろうか？われわれは、地図を取り出そうと探すであろう。その時、非主題的にではあれ、「何処？」という問いがある。次に、地図が取り出され、それを見ながら「自分の現在地点は何処？」という問いがあるはずである。このように考えてみると、問いそのものは決して分節点ではない。なぜなら、問いは他の行為を次々と指示する一つの行為であり、意味（指示）連関の流れに乗っているからである。上例においては、⁽¹⁾「どちらの道を選ぶか？」という問いは目的地からして発せられたものであり、目的地は既に決定済みのはずである。この意味で、意味（指示）連関は諸層をなしている。日常的な問いは、下層の意味（指示）連関によって、上層の意味（指示）連関に関して立てられる。

われわれは、なんとかして「宙吊り」の状態に留まれないものだろうか？ 問題は、この「宙吊り」の状態と意味（指示）連関の関係である。

(1) 問いは、この意味で、世界—内—存在 (etre-dans-le-monde) としてとらえられる人間の行為のひとつである。(J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 38-)

2. 意 味

それにしても、意味とは何であろうか？ 「所与以上の或るもの etwas Mehr である。」⁽¹⁾といわれる。もし、そうならば、意味がそのようなものとして現れうるのは、或る

全体を前提しているからである。この全体は意味がそこに現れて来る背景のようなものである。通常、この全体はわれわれに、非措定的に了解されている。たとえば、欠如というものについて考えてみよう。欠如を、欠如としてとらえることは、現実的所与に留まっている限り果しえない。現実的所与は、ある全体からして了解され、始めて欠如としての意味を持つであろう。⁽²⁾

われわれはここで、この全体、つまり「ある現実的所与が、そこからして意味を汲み取るところの全体」を一応、世界と呼んでおこう。世界とはいかなるものか？

まず、それは時間的世界である。⁽³⁾われわれは過去及び未来からして、意味を了解する。次に、それは共同世界である。⁽⁴⁾われわれは他者を他者として了解している共同存在である、といわれる。われわれは、彼の身体の何らかの表現を通じて、彼の意味するところを了解する。この了解が可能となるためには、われわれは他者と共通な世界を既に了解していなければならない。つまり、われわれの了解している世界は、単に私個人の世界ではなく、他者が了解している世界でもある、といえる。いいかえれば、われわれは私として、⁽⁵⁾⁽⁶⁾と同時に他者としてこの共同世界を了解していることになる。たとえば、この世界はまず、われわれの目の前に開ける、「これ」と指示できる自然的世界であり、さらに文化的の世界でもある。言語的世界は、後者を構成するものと考えられるであろう。

所与は実際、様々な意味を持つのであるから、われわれはそれに応じて様々な世界を了解していることになるだろう。たとえば、目の前の本は、自然的世界に限らず、商品世界から、文学的世界から、その他諸々の世界からして了解されるといえるだろう。

- (1) 「(意識は) 所与をその“なまのまま” als solches に受けとるのではなく、所与を単なる所与以外の或るもの etwas Anderes として、所与以上の或るもの etwas Mehr として意識する。」(括弧内は引用者) (広松渉, 『世界の共同主観的存在構造』, 勁草書房, 1972, p. 25.)
- (2) *L'être et le néant*, p. 129.
- (3) 病人及び幼児において、この世界の欠如が瞬間的な行動を引き起こすことが知られている。(M. Merleau-Ponty, "Les relations avec autrui chez l'enfant." *L'Oeil et l'esprit*, Gallimard, 1964.)
- (4) この論文では主題的に論じない。
- (5) いわゆる「ひと das Mann」である。
- (6) 言語が「二人がかりの作業」といわれるのは、話者が同時に聞き手の立場に身を置かねばならない、という意味である。(D. Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole*, Paris, 1934.)

3. 所 与

さて、われわれは、上で所与ということばを「直観的であつ主観的な充実」という意味で使った。ここでは、この「所与」について考えてみよう。われわれは、サルトルの想像

力に関する著作にしたがって考えていこう。その過程で 1. 問題提起において提出された「宙吊り」の問題もとり扱われるであろう。

現象学的還元を行ったとしよう。その場合われわれは、「世界を《括弧の中に》いれてしまったが、そのために世界を失ってしまったわけではない。意識—世界という区別がその意味を失ったのである。今やその断層は別の風につくられ、意識の総合作用の現実的諸要素（素材；ヒューレー hyle とそれを賦活する種々様々な志向作用）と、もう一方には、この意識にやどる意味、とが区別される。具体的な心的実在性はノエンス Noesis と名づけられ、それにやどりに来る意味はノエマ Noema と名づけられるであろう。」(p. 158.)⁽¹⁾とて、「個々の現実的意識に属するこの《ノエマの意味》はそれ自身はいささかも現実のものではない。」(P. 158) つまり、「ノエマとは観念的存在性……しかもたぬ無である。」(P. 159.)

われわれは、この次元において、知覚的所与と想像的所与としての像 image を区別できるだろうか？ つまり、「現象学的次元においては、すなわちひとたび還元が行われてしまえば、もしも素材 hyle が同一であれば、各々の志向性によって像と知覚とを区別することが大へん困難になるように思える。」(p. 158) なぜなら、意味についての空虚な意識を、充実した直観的意識に変えるためには、意味の充実を与えるものが想像的所与であろうが、知覚的所与であろうが変わりはないからである。像とは知覚と同様、それ自体が充実したものであろうか？

問題は、像の存在性、あるいは想像的意識の存在指定作用に関する。ここで注意しなければならないのは、われわれは、現象学的還元がなされた次元にいる、ということである。したがって、「存在」の問題もあくまでノエマの意味でとり扱われる。「事実、意識に対する対象物の存在の問題とは、ノエマ的な意味で、存在の定立、或は指定の問題が呼応する。」⁽²⁾(p. 344.) つまり、現象学的還元後の存在の問題である。

サルトルによれば、像とは「不在のまま与えられること être donné-absent」(P. 344.) である。これを、「空虚のまま思念される（狙われる）こと être visé à vide」(p. 344.) と比較して考えてみよう。

まず、知覚においては、「多くの空虚な志向は、その対象物の現に与られている諸要素をもとにして、私たちの直観に対して未だ露わになっていないか、それとも、もはや露わになることもあるまいと思われる、その対象物の他の面と他の諸要素とに向って、自らを方向づける。」(p. 345.) つまり、この場合「あたえられていないものを現実物として私が指定することは、あたえられているものを私が把握するその仕方の中に存している。あたえられていないものは、あたえられているものに、その意味及びその本質そのものをさえも賦与するものとして、あたえられているものと同じ資格において現実的なのである。…

…この意味において、甲なり乙なりの現実の所与を知覚することは、それを総体としての全体的実在性 (réalité) を基礎として知覚することである。その全体的実在性はいささかも私の注意の特別な対象物にもなりはしないがしかし、それは、現に知覚されている実在の存在 (existence) のための本質的条件としてその現に知覚されている実在と《共に現存 (co-présente)》するものである。」(傍点サルトル) (p. 345.)

これに対して、想像作用は像としての対象を、知覚されている実在の意味を構成しているものとして、空虚に把握することをやめる。「しかし、私が(対象を)それ自体に即して把握するちょうどその時に、現存物をもとにそれらを思念(狙う)することを止めるまさしくその時に、私は(対象を)不在のものとして把握し、それらは私の意識に空虚のまま与えられたものとして現れる。……かくて想像作用とは、同時に構成し、孤立化させ、無化する anéantissant。」(P. 346.)

この区別に応じて、サルトルは二つの未来を分けている。知覚に対応する「体得される未来 (l'avenir vécu)」と「想像される未来 (l'avenir imaginé)」(p. 347.) がそれである。前者は、現実的世界の構成部分である。「全ての現実存在 (existence réelle) は、現在・過去・未来の構造をそなえて与えられ、そのうちで、過去と未来とは現実物 (le réel) の本質的な構成部分として存在するかぎりにはいてひとしく現実的であり、すなわち、現実的定立作用の相関者なのである。」(p. 348.) これに対して、想像的意識においては「私は、未来を、未来がその意味を構成している現在から切り離すことになる。」(p. 348.)

それでは、意識がこのような想像力を振り得るために必要な本質的条件は何か? 「意識は世界をその総合的全体性のうちに措定出来ると同時に、意識は想像の対象物をこの総合的総体の力の及ばぬものとして措定し得ることが必要であり、すなわち世界を像に対して空虚として措定出来ることが必要である。」(p. 352.) つまり、「意識は自由でなければならぬ。」(p. 352.)

この「自由」とは、われわれが 1. で考察した「宙吊り」の状態に対応するものではないだろうか? 上で見たように、像の措定とは意味(指示)連関の中断という事態を意味する。それは二重の無化によって果される。つまり、一方で像を無として、他方では世界を無として措定することによって、である。この意味で、つまり意味(指示)連関の中断という意味で、無化とは無意味化である。われわれは、このような無意味化という仕方、意味(指示)連関の中断を見ることができるのである。像はわれわれに対して、何らかの現実的行為を指示しない。なぜなら、非現実的对象物は「手のとどかぬもの」であるから。

さて、ここで明らかになった意識の本質こそ「世界一内一存在」である。それは、われわれの「所与」の問題に関して、いかなる意味に解されるべきであろうか? われわれ

は、以上の考察から次のようにいうことができる。像は無として与えられる、ただしそれは現実的世界の無化に基づいてのことである。「無とは何ものでもなく、しかも全ての意識は一直観的であろうとなかろうと—何ものかの意識である、というまさにこの理由によって、無の直観は存在しえないはずである。無とは何ものかの下部構造としてのみ与えられることができる。的確にいうならば無の体験とは間接的体験ではない、それは、原理的に（何ものか）《と共に》、（何ものか）《の内に》与えられる。」（括弧内は引用者）（p. 357.）この意味で、意識は「超越」である。したがって、「現実存在の中に粘着している」「事物に近い」（p. 358.）といわれるのは、知覚に関してであり、現実的所与を素材（ヒューレー）として現実的世界を措定しその意味（指示）連関の中に組み込まれている意識に関してである。「もしも想像しないような意識をひととき考えることが可能であるとしたら、その意識は全面的に現実存在の中に粘着していて現実存在に属する以外のものを把握できる可能性をもたないようなものと考えられなければならぬであろう。しかしまさしくこのようなことは事実としてないし、またあり得ないであろう。」（p. 358.）確かに、現実的世界全体の無化は、その措定と同じことである。ここに、われわれは意識の否定作用を見る。注意すべきは、想像力とこの否定作用の関係である。「もし、否定作用が全ての想像力の無条件的な原理であるならば、逆に否定作用はただ想像力のうちに於いてのみ、また想像力を通してのみ、実現可能なのである。」（p. 359.）つまり「想像作用とは想像界をそのもの自体として措定することに存し、すなわち—像としてのピエールが突然に私の前に出現した場合のように—この暗黙の意味を明瞭化することに存する。」（p. 359.）⁽³⁾

既に明らかなことであるが、「所与」は単なる充実ではないし、現象学的還元は存在の問題を排除するものではない。しかし、だからといって以上の考察で存在の問題が解決されたわけではない。繰り返し注意して来たのは、われわれが現象学的還元の次元に居ることである。「括弧入れされた」超越性・実在性の問題がある。それは知覚の問題である。

- (1) J. P. Sartre, *L'Imagination*, P. U. F., 1936. (以下、サルトルの著作の邦訳は『サルトル全集』、人文書院、を参照した。尚、引用の頁数は邦訳のそれである。)
- (2) J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, 16 e ED., 1948.
- (3) したがって、想像作用は一方で（上述の意味で）無意味化であると同時に、他方で、現実界の暗黙の意味の明瞭化である。サルトルは意味（sens）ということばをこのように両義的に使用している。この論文では、われわれは特に前者の意味に重点を置いている。

4. 存 在

さて、『存在と無』は次のような問いから始まっている。「現代思想は、存在するもの l'existant を、それを現わす現われの連鎖 la série des apparitions に、還元することによって、著しい進歩をとげた。それによって、哲学を悩ましていたさまざまな二元論を克服

し、これに代えるに現象 *phénomène* の一元論をもってしようというのが、その狙いであった。果してそれは成功したであろうか？」(p.11.)

われわれの問題関心からすれば、「存在は現象の問題に還元しうるか？」ということになる。ここでわれわれは「新しい二元論」に出会うであろう。この節の主題は、この「現象における有限—無限の二元論」の意味を明らかにすることである。

たとえば、この赤い花を赤としてとらえるためには、その赤い印象を通じて、赤なるものをとらえなければならぬ。この場合、本質は一つの現象ではあるが、それはある超越性をもつ。しかし、「個々の対象から本質への移行は、同類から同類への移行である。存在するものから存在現象 *l'existant au phénomène d'être* への移行も同様であろうか？ 存在するものを超えて存在現象へ向かうことは、個別的な赤を超えて赤の本質へ向かうように、存在するものを超えて存在するものの存在へと向かうことであろうか？ *Dépasser l'existant vers le phénomène d'être, est-ce bien le dépasser vers son être, ……?*」(p.19.) (確かに、私はこのテーブル、この椅子を超えてその存在へ向かい、テーブル存在 *l'être-table* 椅子存在 *l'être-chaise* を問題にすることができる。しかし、その瞬間に、私は現象としてのテーブルから眼を転じて、現象としての存在に眼を向ける。) (p.20.)

さて、存在現象と区別された「現象の存在」とは「開示するための存在 *l'être-pour-dévoiler*」であって、開示された存在ではない。しかし、「もし諸現象の存在が、一つの存在現象に解消されるものではないならば、そしてそれにもかかわらず、われわれはこの存在現象にたよらずには存在について何も言うことができないとすれば、存在現象と現象の存在とを結ぶ厳密な関係が、まずうちたてられねばならない。」(p.20-21.) そしてその関係とは次のようなものである。「存在現象が《存在論的》であるのは、聖アンセルムスやデカルトの証明が存在論的であるといわれているような意味においてである。存在現象は、存在を呼び求める。存在現象は、現象であるかぎりにおいて、超現象的な一つの根拠 *un fondement* を要求する。存在現象は、存在の超現象性を要求する *exiger*。」(p.21.)

ところで、前節との関連でいえば、われわれは想像的意識の無化の前提である知覚的意識の領域に居る。したがって、上述の主張は「知覚されること *percipi*」は、現れの法則から脱れている存在を指し示すということになる。この超現象的な存在は主観の存在であろうか？ 「そうなる、知覚されることは、知覚するもの *percipiens* を指し示すということになろう。—認識されるものは、認識を指し示し、さらに認識は、認識されるもの *connu* としてではなく存在する *être* ものとしてのかぎりにおける認識する存在を、すなわち意識を指し示すということになるだろう。」(p.23.)

この「意識の存在」とは何であろうか？ それは、われわれの存在の問題を解決してくれるだろうか？ 「われわれは、自己(についての)意識を、一つの新たな意識だと考え

るべきではなく、何ものかについての意識にとって、唯一の可能な存在のしかただと考えるべきである。」(p. 30.) 問題は、「自己(についての)意識」である。確かに、現象はそれが意識されなければ現れることはできない。ただし、ここで注意すべきは、われわれは存在に対する認識の優位、あるいは本質の優位を棄てなければならないということである。

「意識を認識に還元することは、事実、認識の特徴である主観—客観の二元性を、意識の中に導入することを意味する。しかし……意識の中に対立の法則を導入してはならないではないだろうか？ 自己についての意識は、対立であるのではない。われわれが無限遡行を避けようと思うならば、意識は直接的な関係であって、自己から自己への cogitif(cogito 的な) 関係ではない、としなければならない。」「われわれはあらゆる他の現われがそれに対してあらわれる第一次的存在、あらゆる現象がそれに対して相対的であるような絶対者にまで、到達したとっていいだろう。」(p. 36.) 「われわれは、認識から脱れ出ておりかつ認識を根拠づける一つの存在をとらえた。それは、表象としてあるいは言い表わされた思想の意味作用 signification として与えられるのではなく、それが存在するかぎりにおいて直接的にとらえられる一つの思考 une pensée である。—しかも、この把握のしかたは、一つの認識現象ではなくて、存在の構造である。」(p. 37.)

ところで、意識は完全なる能動性であり、完全に自発性である、といわれる。その意味は、意識は何ものにも働きを及ぼすことができない、ということであるから、われわれは「知覚されること percipi」の存在を意識から引き出すことはできないであろう。つまり、「esse est percipi という命題は、意識すなわち何ものにも働かざることを及ぼすことができない純然たる自発性が、自己の存在の無を自己のうちに保ちながら、超越的な無に存在を与えるという、そういう不条理なことを要求する結果になるであろう。」(p. 40.) しかし、われわれはここで「現象の存在」を意識に依存せしめることを断念すべきであろうか？ まだ、道は残されているように思える。この道こそ、「新しき二元論」と呼ばれた、あの「有限—無限の二元論」である。

「もしどうしても現象の存在を意識に依存するものたらしめたいというのならば、対象が意識から区別されるのはその対象の現前によってではなくその不在によってであり、その充実性によってではなくその無によってであるとしなければならない。もし存在が意識に属するならば、対象は、それが意識とは違った別の存在であるかぎりにおいてではなくそれが非存在であるかぎりにおいて、意識でない、ということになる。」(p. 44.) われわれは2.において、意味を全体としての世界との関係で考察した。しかし、そこでは単に「意味は世界を前提する。」と言われたにすぎない。ここではもう少し考察を進めよう。この考察は、実は、3.において既にふれられた、知覚的意識における「与えられているもの」と「与えられていないもの」がそれである。「与えられていないもの」は、そこでは全体

的実在性と呼ばれ、「与えられているもの」にその意味を付与するものである、とされた。ここでわれわれは次のような区別をしておかなければならない。(1) 普遍性と個性の問題、(2) 個性における「所与」と「空虚のままめざされているもの」の問題である。(1)たとえば、この赤い花の赤という性質をとらえるには、赤という本質へ向かって超越が必要であるが、少くとも赤そのものは与えられていない。(2) 正六面体は決して同時に全ての面が与えられることはない。われわれがここで問題にするのは(2)である。(2)は知覚的意識に特有なことである。われわれが見たのは知覚的意識に対応する現実的世界が「与えられたもの」と「与えられていないもの」とによって或る一つの意味(連関)を形づくっている、という主張であった。「空虚のままめざされるもの」は、個別的な赤を構成する。現実的世界が一つの意味を持つ、といわれる時、それは個性の問題である。

それでは、われわれが2.で問題にした世界とは何であろうか？ 世界とは「空虚のままめざされたもの」ではないだろうか？ つまり、一つの意味が所与と世界とによって構成される、といえるのではないだろうか？ 意味とはそれ故、意味連関である。この意味(連関)からの離脱として像 image がとらえられたことは前節でみたとおりである。

さて、われわれは存在の問題に帰ろう。確かに、意味は普遍性を媒介とするが、この普遍性が「現象の存在」であろうか？ たとえばこの花の存在は、この花の本質から来るのであろうか？ 次に、そうでないとしたら、存在は世界からやって来るのであろうか？ 前者の問いは、上述の区別の(1)に、後者は(2)に対応する。この問いに、然りと答えるのが「有限—無限の二元論」である。サルトルは(1)(2)を区別していない。しかし、少くとも今はそれは重要ではない。なぜなら、本質的にはどちらも次のようにいうことができるだろうから。「真に対象を客観化する志向は、空虚な志向であり、現前的主観的な現われのあなたに、もろもろの現われの連鎖の無限な全体をめざす志向である。さらに、この志向がそれらの現われをめざすのは、それらの現われが決してことごとく一度に与えられないかぎりにおいてである、ということを理解しよう。」(傍点引用者) (p.44.)

2.で見たように世界とは時間の世界であった。また3.の考察で明らかのように、現実の世界を構成している体得された未来及び過去は上で述べた「空虚のままめざされるもの」である。われわれは、所与、空虚のままめざされるもの、意味の関係を時間に関らせて考察してみよう。また、そこにおいて「宙吊り」の問題も同時に論じられるであろう。

※ 引用は“*L'être et le néant*”

5. 時 間

3.において、われわれは、無化という形で意味(連関)からの離脱が行なわれるのをみた。ここに、上述の意味での過去・未来の問題がある。意味からの離脱とは「先立ついか

なる状態によっても決定されず、動機づけられない」ということを意味する。「無化の心的過程は、全て、直前の心的過去と現在との間に裂け目があることを示している。この裂け目が、まさに無である。」(p.114.) この「自由」を意識するのは不安においてである。

「不安は、私が自分を拘束していた世界から自分を解放するとき、そして私自身を意識として、しかもその本質の存在論以前の了解とその諸可能の判断以前の意味とを持つ意識として把握するときに、現われて来る。」「価値を存在させているのは私であるという事実にさからっては、私はいかなる価値にも抛りどころをもたないし、また抛りどころを求めることもできない。何ものも、私自身にさからって私を安定させてはくれない。私がそれであるところのこの無によって、私は世界からも私の本質からも切り離されているので、私は世界の意味と私の本質の意味とを自分で実現しなければならない。私はただひとり、理由づけも得られず弁解の余地もなしに、その意味を決定する。」(p.137-138)

この「不安」として現われた「意味からの離脱」とは何を意味するか？ われわれは、それを「意味」と「否定」の問題である、と考える。

さて、前節においてみたように、意識は自己についての非措定的意識である。そこには或る分裂と同時に統一がある。「一元性である二元性」といってもよい。サルトルは、この意識の存在を次のように表わす。「それがあるところのものであらず、それがあらぬところのものである。l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas」これは単なる繰り返えしではない。「在る être」とは意味(の把握)を表わし、「在らぬ n'être pas」とはその「意味」からの離脱としての否定を表わしている。この前半部分と後半部分を各々考察してみよう。

「それがあるところのものであらぬ。」ここで「ある」とは1.において述べた、意味(連関)に身を任せること、つまり意味されるものであることである。「あらぬ」とはそのような「意味」の把握によるその「意味」からの離脱である。意味されるものとは過去であり、世界によって(あるいは世界から)指示された本質である。これが「対自の事実性 facticité」である。「対自が自ら選んだのではない条件の中に現われるかぎりにおいて……対自は存在する。対自が一つの世界の中に投げ出され、一つの《状況》の中に放り出されているかぎりにおいて、対自は存在する。」(傍点引用者)(p.200.)

「それはあらぬところのものである。」不安によって明らかにされるように、「あらぬ」とは未来が未決定であるということ、つまり未だ意味されてないということである。そして「ある」とは未来によって意味されるということの把握である。(あるいは、依存の把握—めまい—である。)意味(するもの)は「価値」であり、「あらぬところのもの」とは「欠如」である。

二つの次元は明らかに異なっている。本来的に、意味からの離脱といいうるのは前者で

あり、前者における「あらぬ」という否定がそれを表わしている。後者においては、意味に拘束されている自分を把握する。しかし、あくまでも（いまだ）それで「あらぬ」ものとしての欠如であるかぎりにおいてである。ここで、われわれは像と未来との区別をしておくべきだろう。未来とは意味であるが、像とは無意味ともいうべきものである。未来は意味（指示）するが、像は意味しない。「未来は、想像的なものとは区別されるであろう。なるほど、想像的なものの場合にも、同様に、私は私があらぬところのものであり、また同様に、私は私があるべきである一つの存在のうちに私の意味を見い出すのであるが、しかし想像的なものの場合には、私がそれであるべきであるところのこの対自は、存在の世界をよそにして、世界の無化という根底から現われるのである。」(p.322.)

さて、問題は現在である。それは、存在論的にいかなる意味をもつのか？ そこにおいては、対自は「純粋な否定性」ということになるだろう。われわれは、その考察を次節において行う。

ここでは「有限—無限の二元論」をさらに明らかにしておこう。上でわれわれは、対自の構造として時間を考察した。以上の考察からすれば、次のことが結論されるように思える。まず、世界には一つの意味があること（ただし、ここではその意味が、対自の未来によって意味されるのか、対自がのり超えるべきものとして定義される世界によって意味されるのか、はたいした問題ではない。対自の未来が、世界との意味連関をかたちづくるということだけが注意されればよい。）、そして、「空虚な」ということは、欠如としての対自の上述の意味構造の心理的な表現であったこと、である。このような観点からすれば、「有限—無限の二元論」とは現象の存在の超越性を、上述の意味（連関）に帰せしめようとする、そしてそれを、世界の意味とは汲みつくしえない無限性を持つ、と主張することによって果そうとするものであること、ではないだろうか？ これに対して、われわれは、世界が一つの意味をもつかぎり、排除された項は「無意味」とであると考える。したがって、上述の主張は、上でわれわれが「与えられていないもの」を二つに区別したことに対応して、二重のものとしてとらえられる。(1)現象の存在を世界の意味に還元すること。(2)その「意味」に、不在としての無意味によって無限性を与えること。この二つの契機は不可分なものではあるが、一応、分けて論じることにする。(2)に関しては、無とは「存在の無」であり、「存在は無に先行する *antérieur* ものであり、無を根拠づける」ということからすれば、無意味は意味を存在に関して、根拠づけうるはずがない。(1)に関しては、所与の問題が無視されている。何故、そのようなことになったのだろうか？ われわれは、それは存在論として意味の離脱がなしえなかったためであると考えられる。この二元論者（有限—無限の）は意味の流れのうちに流されているようである。「存在論として」と言ったのは、いわば「存在論的証明」の場としての現在の確保として、という意味であ

る。つまり、それは、彼らの（二元論の）時間論がその存在論において「意味からの離脱」という意味を持ちえなかったということにもなる。

さて、われわれは次に存在論的証明を問題にしなくてはならない。

※ 引用は“*L'être et le néant*”

6. 存在論的証明

それは、いかなる意味で「証明」なのだろうか？ 単に、それが「意識とは超越である。」という主張ならば、それは「証明」としての性格を持ちえないであろう。「緒論Ⅴ. 存在論的証明」の項において証明は行なわれていない。われわれは、「第二部対自存在、第三章超越」に至って証明と呼ばれるべきものが提示されていると考える。

前節で述べたように、「現在」とは純粋な否定性ということになる。ただし、それは対自として、つまり「二なる一」としてのかぎりである。この「自己への現前」をサルトルは「反射—反射するもの *reflet-reflétant*」という概念であらわす。「この二性の粗描的な両項は、互いに他を指向しあい、各々は自分の存在を他方の存在のうちに拘束する。」この二性の時間的構造は上述したとおりでである。その意味で、現在は他の二つの時間的次元を統一する、とサルトルは主張する。「(ハイデガーが未来的な脱自に重点を置くのとは違って) 現在的な脱自に重点を置くのが適当である。というのも、対自が、一つの無化的な超出において、対自的にそれであるべきであるところのものとして、自分の過去であるのは、対自自身に対する顯示としてのかぎりにおいてであるからであり、また、対自が欠如であるのは、いいかえれば、対自が、自分の未来によって、すなわち対自がかなたに距離を置いて対自的にそれであるところのものによって、つきまとわれるのは、自己に対する顯示としてであるからである。……現在は、時間性の全綜合形式にとって欠くべからざる非存在という空洞である。」(p.188.) サルトルは、彼の存在論の歩みの中で、時間の意味を対自存在の存在様相として明らかにすることによって、「現在」を存在論的証明の場として確保したといえるだろう。この論文においては、サルトルの証明が、真なる意味で「証明」であるか否か、については論じない。

※ 引用は“*L'être et le néant*”

7. 結 論

一般に、哲学は日常生活を超越する、と言われる時、単にそれが心理的なものであるなら、われわれが 1. において考察した「山道で立ち止まること」と本質において、なんら変わるところはないように思える。像 *image* あるいは不安が、それぞれ異なった形で、人間の自由性を示すものであるとしても、つまり「人間は哲学をすることができる。」と

主張するにしても、決してそれ自身は哲学ではない。われわれは、哲学が意味からの離脱を為しえないかぎり、つまりそれが、意味され、指示されているかぎり、真の意味で「超越」ということはできない、と考える。1. において、われわれは次のように問うた。「われわれはなんとかして『吊り』の状態に留まれないものだろうか?」われわれは、サルトルの存在論における論理的歩みにおいて、それを見ようとしたのである。もし、意識とは何ものかについての意識であるということが、つまり意識の超越がア・プリオリに前提されているなら、もはや論理的な歩みなど存在しない。事情は「浄化的反省」なるものについても同様である。もし、それが、或る心理的操作用、非常に困難ではあるがそれが果されれば、一挙に「超越論的領野」を確保することができるものであるなら、われわれは論理的に歩む必要などなくなる。われわれが『自我の超越』⁽¹⁾において、この意味に解された浄化的反省が決して主要な方法となっていない、と主張するのは上述の理由からである。

われわれは、この論文において、方法について主題的に論じることはなかった。それにしても、方法とは何であろうか? われわれは、それは決して題材に適用されるものではない、と考える。このような観点からすれば、浄化的反省、あるいは現象学的還元をもって、サルトルの方法と呼ぶこと自体、誤りであろう。もし、方法というものを、そのもつ、いわば計画性、あるいは組織性によって定義づけようとするなら、上述の方法のとらえ方では、われわれは真の意味で計画性あるいは組織性に到達することができないであろう。それは、徹底的なア・プリオリの排除によって果されるのでなければならない。既に組織されているのなら、何で歩む必要がある。われわれは、この「ア・プリオリの排除」を「意味からの離脱」という形で、サルトルの歩みにそくして見ようとした。この「排除」は、まず次のようなことばに現われている。「哲学の第一歩は、意識から事物を追放し、意識と世界との真の関係を、うち立てようとするところにあるのでなければならない。」(p.18.)

そしてまた、このような観点からすれば、当然、方法は道徳的・倫理的意味をもつであろう。ある意味では、それは、あの18世紀にピューリタニズムの最後の目ざましい復興の担当者であった人々が、メソジスト (Methodist) と呼ばれるのと無関係ではない。もちろん、事実上、メソジストの運動にはそこからの偏向があるにしても、根本においては、予定説とそこからの帰結として、救いの証明という意味で生活態度全体にわたって一貫した方法が形づくられるのが見られるからである。

われわれは、上述のような形で、サルトルにおいて近代的、ピューリタンの「孤独な魂」の歩みを見いだしたことで満足しよう。われわれの次の課題は、サルトルの存在論的証明が真なる意味で「証明」と呼ばれるにふさわしいか否か、を問うこと、そしてやはりこの近代的な歩みがいかに歴史を問題にし、語るか、ということをも明らかにすることであ

る。

(1) J. P. Sartre, "La Transcendance de L'Ego," *Recherches philosophique*, vol. 6, 1937.

※ 引用は "*L'être et le néant*"

(筆者の住所：東久留米市ひばりヶ丘団地51-103)