

# 同一性と比喩

——デカルト『省察』の一節をめぐる——

福 居 純

## 1

言葉が何らかのものを指示しあるいは表現するということは、一般に受けいれられている意見である。しかし、その指示されあるいは表現される何らかのものが、いわば言葉の内側にあるのか外側にあるのか、つまり、言葉に内在するのか言葉を超越して現存するのか、この間に答えることは容易ではないように思われる。この間は、言葉によって指示されあるいは表現されるべき何らかのもの、言葉の質料的部分とでもいべきものについて、その〈本質〉（それが言葉に内在する仕方）と〈現存在〉（それが言葉を超越する仕方）との結合の固有性を尋ねること、と言い換えることもできよう。その意味で、この間に答えるべき一つの仕方として、当の結合の固有性を全面的に論理的に尋ねるために、われわれはいわゆる〈神の存在論的証明〉にその手掛りを求めることが許されるであろう。しかも、この論理的探究は、そもそも言葉が何らかのものを指示しあるいは表現することは可能であるのか、可能であるとすればいかなる意味で可能であるのか、という間に答えるためには、不可欠のものと思われるのである。

周知のように、デカルトは『第五省察』において、「物質〔質料〕的事物の本質について」*De essentia rerum materialium* の探究を〈神の存在論的証明〉のもとに展開した<sup>1)</sup>。いったい、言葉が何らかのものを指示しあるいは表現するということは、何らかのものについて〈肯定する〉ということにほかならない。この〈何らかのもの〉*res* にかかわる肯定的な性質ないし述語を、われわれは西洋的思考の伝統によって、

〈実在性〉 *realitas* あるいは〈完全性〉 *perfectio* と呼ぶ。そこで、あらゆる実在性ないし完全性を具えているものはその定義すなわち〈本質〉 *essentia* により〈現存する〉 *existere* か否か、言い換えれば、〈現存在〉 *existentia* は実在性ないし完全性に数えいられうるか否か、という問を立てることができる。そして、この間に肯定的に答えるのが〈存在論的証明〉にほかならないのである。

ところでデカルトは、この問題をうけて次のように述べている。

「とはいえ、もとよりこのことは、一見したところではおよそ分明というわけではないのであって、何か詭弁の観を呈している。というのは、私は〔神以外の〕他のすべての事物 *res* において現存在を本質から区別するということに慣れてしまっているために、現存在はまた神の本質からも切り離されえ、かくして、神は現存していない〔もの〕 *non existens* として思惟されうる、と容易に信じこんでしまうからなのである。しかしながらそれでも、いっそう入念に注意してみると、現存在が神の本質から分離されえないのは、三角形の本質からはその三つの角の大きさが二直角に等しいということが分離されえず、言うなら山の観念からは谷の観念が分離されえないというのと同然であることが明瞭となるのであって、かくて、現存在を欠いている（言い換えるならば、或る完全性を欠いている）神（言い換えるならば、この上なく完全であるもの〔でありつつあること〕 *ens summe perfectum*）を思惟することが矛盾であるのは、谷を欠いている山を思惟することが矛盾であるのと同然である。」

しかしその場合、たとえば〈谷を欠いた山〉を私が思惟しえぬということからは、何らかの山の現存するということが帰結するわけではない。あるいはまた、いかなる馬も翼をもってはいないが、〈翼をもった馬〉を想像することは私にとって自由である。私の思惟は事物にいかなる必然性をも課さないからだ。そうとすれば、私はもしかすると、神に現存在を誣めることもできるのではないだろうか。

「否、そうではなく、詭弁はここにこそ潜んでいる。というのは、谷とともにでなければ山を私は思惟しえぬということからは、どこかに山と谷とが現存するということが帰結するのではなくて、ただただ、山と谷とは、それらが現存しているにせよ現存していないにせよ、相互に切り離されえぬということが帰結するにすぎないからである。けれども、現存している〔もの〕としてでなければ神を私は思惟しえぬということからは、現存在は神から不可分離的であるということ、したがって、神は実際に現存するということが帰結するのである。とはいえ、何もそれは、私の

思惟がそのことを産み出すから、言うなら私の思惟が或る必然性を何らかの事物に課するからというわけなのではなくて、逆に、事物そのものの必然性、つまり神の現存在の必然性がそのことを思惟すべく私を決定するからなのである。というのは、私にとって、馬を翼とともに想像するか翼なしに想像するかは自由であるが、現存在を欠いた神（言い換えるならば、この上なき完全性を欠いたこの上なく完全であるもの〔でありつつあること〕）を思惟することは、〔それと同じように〕自由であるわけではないからなのである。』<sup>2)</sup>

以上のようなデカルトの推断において、われわれがまず注目すべきことは、〈神〉と〈現存在〉との結合の固有性が、〈三角形〉と〈その内角の和が二直角に等しいこと〉、〈山〉と〈谷〉、〈馬〉と〈翼〉における各々の結合の固有性に対置されていて、それら対置された三個の結合例における固有性が、最初の二例では〈不可分離性〉に、最後の例では〈恣意性〉にあるとされている、ということである。そうとすれば、結合における〈不可分離性〉と〈恣意性〉とは本質上同列に置かれるのであろうか。たしかに、それらの固有性が結合の〈必然性〉に対置されるかぎり、そのようにみえる。しかし、上に引用した第一段においてすでに明らかなように、当の〈必然性〉は〈矛盾性〉に関しては〈不可分離性〉との比較を許すものとされている。したがって、結合における〈不可分離性〉なる固有性は両義的である。われわれの試論は、この両義性を同一性と比喩の問題として展開しながら、〈神の存在論的証明〉のもつ認識論的意味を明らかにしようとするものである。

## 2

結合における〈不可分離性〉の最も単純かつ完全な表現は、同一律によって与えられるであろう。同一律は一般に〈A は A である〉という形式をもって表わされる。この命題は〈同一性〉を主張するかぎりにおいて、言うなら〈相等性〉を排除するかぎりにおいて、常にただ一つのものについて語っている。一つの〈A〉がもう一つの〈A〉に相等しいというのではなくて、各々の〈A〉そのものが同じものであるというわけだ。ハイデガーはこの同一律の分析において、プラトンを援用しながら、当の命題は、ただ単に「各々の〈A〉そのものが同じである」Jedes A ist selber dasselbe ことを言い表わす以上に、「各々の〈A〉そのものはそれ自らと同じである」Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe ことを言い表わしている、と主張した。つまり、この「同

じであること」Selbigkeitのうちには〈mit〉の関係、言うなら「或る統一への合一」ということが存しているというのである<sup>3)</sup>。この意味で、〈同一性〉を表現する命題においてすら結合の関係が含まれている以上、われわれは当の命題のうちに結合の〈不可分離性〉の最も端的な表現を見るのである。

ところで、ハイデガーはこの「或る統一への合一」を楯にとって、〈同一性〉からのわれわれへの一方的な「語りかけ〔要求〕Anspruch」を主張する<sup>4)</sup>。すなわち、彼は〈AはAである〉の〈である〉istに注目して、同一性の命題が〈Sein des Seienden〉について語っていることを分析し<sup>5)</sup>、その〈Sein〉はそれゆえ〈同一性〉によって当の〈同一性〉を表わす特性として規定されているのであって、かえって〈同一性〉が〈Sein〉における特性を表わすのではない、ということに注意するのである<sup>6)</sup>。もしそうであれば、ハイデガーのそのような主張は、結合における〈不可分離性〉と〈必然性〉とをア・プリオリに同化するものではないのか、言うなら、〈同一性〉と〈相等性〉とのあいだに自らが立てた区別を無視するものではないのか。

さきに述べたように、〈A〉なる言葉はそれ自らがすでに、それ自らの指示しあるいは肯定する何らかのもの（言うならば、〈対象A〉）を〈肯定する〉という観念を含んでいた。〈対象A〉は〈対象Aであること〉と等値であり、両者のあいだには何の差異もない。〈A〉と言表するだけで、われわれは〈対象A〉に〈esse; Sein〉を属せしめているわけだ。そこで、この〈esse〉を属せしめられている〈対象A〉においてそれ自らとの結合を語るなら、〈AはAである〉とは、〈対象A〉は〈対象AでありつつあるAで〔と〕してある〕<sup>7)</sup>、というわけだ。こうして両項のあいだには、たしかに、〈不可分離性〉が見出せるように思われる。しかしながら、ここから〈同一性〉と〈〔で〕ありつつあることの〔で〕あること〉esse entis; Sein des Seiendenとのあいだの規定・被規定性の必然的関係を、ア・プリオリに導き出すことが可能であろうか。〈同一性〉が〈A〉と〈対象A〉とのあいだの同一性を言うことは明らかである。それゆえ、もしも当の〈同一性〉を楯にとるならば、われわれはハイデガーと共に、それは〈Sein des Seienden〉を規定する、と言うこともできよう。しかし、当の〈同一性〉を保証するものとは何であろうか。それはかえって、〈〔で〕ありつつある何らかのもの〉の不定性に支えられているのではないのか。その不定性のゆえに〈何らかのもの〉はあらゆる恣意的な置換ないし代入を許す、というわけではないのか。この点をすこし立ち入って分析してみよう。

常識は言葉に伴うあの〈肯定〉の働きを単一の判断作用とはみなさない。言葉——それが話されるものであれ書かれるものであれ——とそれによって表わされる何らか

の対象とのあいだにはいかなる類似もない、というのが通念である。そうとすれば、言語行為は通常は、言葉が自らの指示しあるいは表現する何らかのものを無化しそれに置き換わる、ということにその本質があると考えられる。つまり、言葉が自らの指示しあるいは表現する何らかのものを〈肯定する〉ということは、かえって、当の〈何らかのもの〉の肯定を予想しつつこれを無化ないし否定して（言い換えるならば、当の〈何らかのもの〉の可能的肯定を否定して）、これと両立しない〈別の何らかのもの〉を肯定することなのである。しかし、そこで注意すべきことは、言葉のいわば対象をなす〈何らかのもの〉の否定によって得られる〈無〉の観念は、〈部分的無〉の観念ではなくて、常に〈絶対無〉の観念である、ということである。言葉に伴う〈肯定〉や〈否定〉の働きは、あたかも〈図と地〉の関係のもとでのように果たされるのではない。このことは、常識ないしは形式論理において〈肯定〉の厳密な対称物とみなされる〈否定〉の構造をすこし吟味してみれば明瞭である。

たとえば、〈馬は翼をもたない〉と言うとき、明らかに、われわれは自らの知覚した何らかのものを表現してはいない。われわれが知覚したのは〈たてがみ〉、〈四つ足〉等々であって、〈翼の不在〉ではないからだ。それゆえ、問題の〈否定〉においては、われわれは〈馬〉についての判断を判断しているのであって、少なくとも〈馬そのもの〉を判断しているのではない。二つの肯定を介して間接的に〈馬そのもの〉を判断しているとみなしているにすぎないのだ。そればかりではなく、その際われわれは、第一の肯定が第二の肯定によって置き換えられるべきことを通告しているのである。したがってまず、肯定が対象について何らかのものを肯定すると仮定すれば、否定は当の肯定について何らかのものを肯定すると言われるべきであり、さらに言えば、否定判断は或る可能的事象が現実的であるといわば誤信された場合を想定して、当の可能的事象とそれに対立する別の現実的事象とのあいだに對比を設けるようにしながら、事象の後者をもって前者に置き換える働きなのである。しかしその際、一般にわれわれの注意は第一の可能的事象の方に向けられていて、その結果、第二の現実的事象の内容は不定ないし未知のままに留められてしまう。そこで、さきの〈対比〉の表現は不完全な形をとらされることになり、当の〈置換〉それ自体が明示されない。つまり、第二の事象による暗々裡の置換が、第一の事象の無であることの表明を介して、間接的に顕在化される。こうして、二重の肯定がかえって否定として表わされるのは、二重の肯定の連立体系が不完全な形で呈示されることによっているのであり、第一の肯定に向けられたわれわれの判断のうちに暗々裡に、いわば〈不可分離的に〉含まれる第二の肯定こそが、否定の実体をなしているのである<sup>8)</sup>。

このように、否定を純粋な形で表現すること（言い換えるならば、二つの肯定判断のあいだに對比を設けること、さらに言えば、当の〈對比〉を判断すること）があたかも不可能であるかのように、それら肯定判断の一の他による暗々裡のないしは瞬間的な置換をもってあの〈純粋否定〉にすりかえるということは、じつは、当の二つの肯定判断を完全に分離して、そのいずれか一方のみを代わる代わる判断するものにはかならない。それはあたかも、電車に乗って刻々に過ぎ去る自己の現在位置を定めるために、一方では、前方を眺めながら、刻々に通過すべき線路上の各点を無化するようにしてそれを果たし——その際、われわれはその無化されるべき各点に自己の現在位置を予め投げ入れるようにして、当の現在位置に対して暗々裡に背を向けている——、他方では、後方を眺めながら——その際、われわれは進行方向と逆向きになって、当の現在位置に完全に背を向けている——、刻々に通過した線路上の各点を積分するようにしてそれを果たすようなものである。こうして、通常理解においては否定が二重の肯定によって成りたつかにみえるのは、じつは肯定がその肯定すべき対象の完全な無化によって支えられるためである、ということが認められるであろう。したがって、否定においてもまた、あたかも〈図と地〉の相関におけるように部分的に無が見られるのではなくて、〈絶対無〉が語られているわけである。

ところが、この〈絶対無〉なる無の観念は、一つの全体世界なる事象を可能とみなして、それと両立しない現実的事象をもって当の可能的事象に置き換えることによって得られるものであるから、かえて〈全体〉以上に充実した観念のようにみえる。それゆえ、通常理解における〈肯定〉は、常に、肯定すべき対象に何ものかを付加するのだ。この〈何ものか〉こそが、まさしく、あの〈[で]あること〉esse; Seinの表現にほかならない。それゆえ、言葉は肯定するということ、言うならば、言葉によって何らかのものが指示されあるいは表現されるということは、この〈絶対無〉の媒介に鑑みて、当の何らかのもの〈であること〉を語るということにすぎず、その際、当の何らかのもの〈があること〉はけっして意味されていないのである。

このようにして、肯定は〈純粋否定〉を構成すべきあの〈對比〉における二つの肯定を分断して、可能的事象としての第一の肯定（置換されるもの）をよりも、むしろ現実的事象としての、内容の不定ないし未知なる第二の肯定（置換するもの）を、顕在化しようとする。否定の厳密な対称物とみなされる場合の肯定が常に或る不定性を含意している、言うなら更なる肯定の可能性を伴っているのは、このためである。同一性の命題は、いわば〈絶対的肯定〉の表現であるから、当の〈置換するもの〉の完全な顕在化をめざすであろう。その場合、われわれの注意はもっぱらこの第二の肯定

に向けられて、その内容のもつ〈不定性〉はむしろ〈矛盾性〉と見えるまでに極まるであろう。いかなる肯定も常に更なる肯定を許すということは、あたかもすべての最大数が常に自らを一つだけ超える数を有することによって矛盾概念であるように、矛盾性の表現であるからだ。言い換えるならば、〈置換するもの〉への注視は、この矛盾性に鑑みて、かえって〈置換されるもの〉への注視に転換されるかのようにして、〈置換されるもの〉の顕在化である〈部分的無〉のうちに〈絶対無〉を回復させるのだ。したがって、同一性の命題は、むしろ、あの〈絶対無〉の最も直接的な表現とみなされるべきである。したがってまた、当の命題は〈[が]あることの絶対無〉として、あらゆる命題の根底にある、とみなされうるであろう。この意味で、われわれはハイデガーと共に、同一性の命題は〈Sein des Seienden〉について、言うなら〈[で]ありつつあることの[で]あること〉について語る、と行うことができよう。しかし、そのことからわれわれは、ただただ、〈Sein〉は〈同一性〉を表わす特性として規定されるとも、〈同一性〉は〈Sein〉を表わす特性として規定されるとも言うことができるのみであって、ハイデガーに同じて当の規定性に区別を設けることは許されない。そこには、形而上学の歴史における新たな特性は何ら見出されえないのだ<sup>9)</sup>。もしハイデガーがその際何ものかを語るとすれば、それは自らの援用するプラトンやバルメニデスの主張のもつ近代的意味、言うなら〈類(生命的秩序)〉と〈法則(物質的秩序)〉との本質的共通性<sup>10)</sup>、さらに言うなら近代的〈述語論理〉の形而上学的基礎、ということであろう。そこでは、〈同一性〉が〈[で]あること〉のあの〈不可分離性〉のうちにア・プリオリに措定されている。しかし、この〈アプリオリ性〉は〈不可分離性〉を〈必然性〉に同化するものではない。その同化は〈矛盾性〉に関してのみ言えるのであって、デカルトの意味での〈必然性〉の表現ではなく、むしろ〈恣意性〉の表現にすぎないのである。

### 3

結合における〈不可分離性〉と〈恣意性〉とが同質的で、単に心理的な程度の差を容れるにすぎぬものとすれば、〈翼をもった馬〉を想像することがわれわれに自由であるのと同じように、〈谷を欠いた山〉、〈内角の和が二直角に等しくない三角形〉を想像することも自由であろう。このことは、われわれの言語行為にとって何を意味するのであろうか。フッサールは「木製の鉄」、「円い四角」あるいは「すべての四角形は五つの角をもつ」といった表現を「無意味」Unsinn から区別して「反意味」Wider-

sinn と呼び、それらを「有意味なもの」das Sinnvolle の領域に属せしめた<sup>11)</sup>。それならば、デカルトにおける〈神の存在論的証明〉とは〈意味の有・無〉の問題にかかわるのであろうか。

フッサールによれば、たとえば「一つの円い四角」ein rundes Viereck という表現は、ただ単に不条理に結合されたにすぎぬ言葉ではない。それは、たとえば「一つの円いあるいは」ein rundes oder とか「ひとりの人間そしてある」ein Mensch und ist といった、言葉のまったくでたためにみえる羅列とはちがって、「或る種の統一的な意味」を表わしているようにみえる<sup>12)</sup>。しかも、それは〈翼をもった馬〉とか「黄金の山」といった表現ともちがって、自らの意味する対象の現存しないことをア・プリアオリに語っているようにみえる。言うならば、「一つの円い四角」という表現は「それなりの仕方では〈現存在〉Existenz を、イデア的意味の〈世界〉のうちにあること Sein in der 〈Welt〉 der idealen Bedeutungen を有している」<sup>13)</sup>、他の結合の可能性を「法的に」排除している<sup>14)</sup>。この表現における結合は、自らが文法的規則に従っているということによって、単なる「無意味」からア・プリアオリに区別される、というわけである。しかし、もしそうであれば、意味の有・無を区別するそのような〈アプリアオリ性〉ないし〈法則〉とは何を表わすのであろうか。

〈円い四角〉あるいは〈四角は円い〉という表現が反意味的であるのは、〈四角は円くない〉という表現が一般に妥当とされることから明らかなように、当の表現が〈形象のもとに〉in specie 考えられるからである。言い換えるならば、〈円〉と〈四角〉とは幾何学的形状という「一つの同じ形象」に関して比較されうるからだ<sup>15)</sup>。しかし、フッサールによれば、この「一つの同じ形象」のもとには、ただ単に比較される両項に対して「相等である」にすぎぬような形象が理解されてはならない。さもなければ、たとえば、さらに〈白い四角〉という表現が加わった場合、〈白〉と〈四角〉とは〈色〉という形象において比較されるであろう。そして、これら二つの〈相等性(形象)〉は異種的であるから、さらにそれらのあいだの相等性が尋ねられることになり、こうして無限遡行が結果して不合理である、というのである。諸対象が「一つの同じ形象」に属するという事は当の「形象の同一性」を示すものである、と解されねばならない。「相等性の存するところには常に厳密な真の意味での同一性が見出される」のだ<sup>16)</sup>。言い換えるならば、われわれは、具体的個別者への「視向」Hinblick において一般者すなわちイデアを「思念する」meinen イデア化——言うなら本質直観——の作用そのもののうちに、思念される当のイデア的統一体の同一性を認識する、というわけだ<sup>17)</sup>。そして、この〈同一的なイデア的統一体〉こそは、さきの「イデア

的意味の〈世界〉のうちにあること」にほかならぬのである<sup>18)</sup>。

フッサールのこのような主張のうちに、われわれはハイデガーの推断と同じ推断を認めないであろうか。フッサールがその主張の根底に置いた〈本質直観〉、言うならば、何であれ何らかのもの〈〔で〕あること〉esseのまさに〈〔で〕あること性〉essentiaの直観とは、〈何らかのもの〉と〈〔で〕あること〉との〈不可分離性〉の表現にほかならない<sup>19)</sup>。そして、この〈〔で〕あること〉の〈不可分離性〉において、〈同一性〉がア・プリオリに措定されているのである。なぜなら、フッサールは〈同一性〉のもとに、二つの事物を対比させる「視点」Hinsichtを理解し<sup>20)</sup>、さらには、それをイデア的統一体の〈反復可能性〉によって（言うならば、〈ここといま〉hic et nuncに絶対的に背を向けることによって）確認されうるものとみなした<sup>21)</sup>からである。こうして、フッサールもまた、〈同一性〉のもとにあの〈絶対無〉を語っているわけだ。そうであれば、当の〈同一性〉の措定におけるア・プリオリ性はデカルトの必然性を語るものではありえず、フッサールにおける〈法則〉は矛盾律を最高原理とすることになるであろう。

ところで、フッサールは他方、〈同一性〉を「絶対に定義不可能である」とみなし、したがって、〈相等性の極限〉をもって〈同一性〉に代えることをも禁じている<sup>22)</sup>。そうとすれば、フッサールにおいては、〈同一性〉が〈絶対無〉と相即しているにしても、ハイデガーにおけるように前者が後者の直接的表現である、というわけにはゆかないであろう。われわれの分析によれば、同一性の命題とは、いわば絶対的肯定を、つまりあの〈置換するもの〉の完全な顕在化を志向するものであった。したがって、その際、ハイデガーが〈置換されるもの〉の顕在化である〈部分的無〉のうちに〈絶対無〉を回復させることによって、〈純粹否定〉を構成すべきあの〈対比の判断〉を斥け、もって〈置換するもの〉の完全な顕在化に代えたとすれば、これに対してフッサールは、当の〈部分的無〉に〈絶対無〉を回復させることなく、〈部分的無〉をいわばそっくりそのまま分離し排除するようにして、〈置換するもの〉の完全な顕在化に積極的に固執する、ということになる。フッサールが〈対比の判断〉をむしろ〈対比の視点〉として語ったことの意味がここに明らかになる。この概念はいわば〈純粹肯定〉なる観念として、〈置換するもの〉の内容に具わる不定性を完全に汲み尽そうとする運動を、イデア的統一体の反復可能性をもって動的法則において眺めるための特殊な視点をなすのである。

このように考えるならば、フッサールは〈同一性〉について語る時、近代科学の原理を表明していたわけだ。なぜなら、近代科学の最大の特徴は、時間を独立変数と

して立てること、言うなら時間のもとに他のいっさいの量を関係させるべき量を理解すること、このような志向のうちにあったからである<sup>23)</sup>。古代科学も近代科学も、時間を瞬間によって表現しようとする点では、本質的に区別されえない。古代科学は事物の特に本質的な瞬間を書き留めてこれを一つの完成態に仕上げ、この特権的瞬間をもって他のあらゆる瞬間を代表させようとする。ここに古代科学は、〈法則〉を〈類〉のうちに包括しようとする志向において、〈質の科学〉を展開するかにみえる。しかし、そのような志向は、ハイデガーにおける同一性の概念に関するわれわれの考察から明らかのように、むしろ〈絶対的な無化〉として理解されるものであり、したがって、たとえそのような無化によって得られるいわば〈[で]あることの過剰〉が〈類〉として捉えられるにせよ、〈類〉は〈法則〉に同化されるべきである。こうして、古代科学においても〈量の科学〉が洞察されねばならないのである。他方、近代科学は古代科学とは逆に、事物の本質的瞬間には無関心に、当の事物のあらゆる瞬間に互ってこれを考察して、〈類〉を〈法則〉のうちに分解しようとする。そのかぎりにおいて近代科学は、瞬間の記述の仕方の厳密性ということを別にすれば、古代科学と同じ基礎の上であって、共に静的である。ところが、近代科学は、そのように時間を瞬間によって表現しようとしながらも、他方、時間そのものを完全には無視しなかった。言うならば、〈法則〉を動的に表現しようとしたのだ。そうとすれば、近代科学は、〈類〉の〈法則〉への分解ということを、両者の同質性を認めた上で、あたかも異なる本質に属するものであるかのように両者を完全に分離するようにして果たした、ということになろう<sup>24)</sup>。

フッサールが〈相等性〉の根底には常に〈真の同一性〉が存すると主張したことの意味が、ここに明らかになる。たしかに、〈相等性〉とは時間の瞬間への分解によって与えられる概念である。その一般的形式である〈 $A=A$ 〉において、一つの〈 $A$ 〉が別の一つの〈 $A$ 〉に相等しいことを主張するためには、常に、それら二つの〈 $A$ 〉を隔てる時間の流れを要求する。この〈時間の流れ〉は、意識状態の刻々における変化という心理学的事実<sup>25)</sup>に依拠して、各々が別個の「一つのここといま」 ein Hier und Jetzt である諸瞬間によって構成されることになる。そこで、〈 $A$ 〉は各々の「ここといま」においてその都度イデア化されて、自らの〈[で]あること〉において把捉されるとしても、まさにその「ここといま」の個別性のゆえに、当の〈[で]あること〉は〈[が]あること〉を引きいれるであろう。それゆえ、さらにそれら各々の「ここといま」そのものの〈[で]あること〉を把捉すること、言うならイデア化作用それ自体のイデア化を行なうことが要求される。時間の各瞬間における〈[が]あること〉は、こ

うして、むしろ〈[で] ありつつあること〉ens; Seiendesとして回復されるわけだ。ここにフッサールは〈同一性〉を見るのであり、それゆえ〈同一性〉のもとには二重のアイデア化により、〈[で] ありつつあることの [で] あること〉が語られることになるのである<sup>25)</sup>。他方、〈相等性〉は各々の「ここといま」において把捉される〈[で] あること〉に、言うなら当の〈[で] あること〉がなお〈[が]あること〉を引きいれているようなあり方に、かかわっていることは明らかであろう。そこで、一つの項を別の一つの項に結合しようとするとき、両項を隔てる時間の瞬間をより多く書き留めるほど、それだけ多くの〈[が]あること〉が結合されることになるが、それは、一方では両項を結合する「一つの同じ形象」の洞察を困難ならしめる事態であって、結合の〈恣意性〉を結果するにもかかわらず、他方ではそれら多くの〈[が]あること〉がいわば相互に排除しあうかのように背後に押しやられて、かえって〈同一性〉に近づくかに見えるであろう。〈翼をもった馬〉、「黄金の山」といった結合が、恣意的な結合であるにもかかわらず、むしろ積極的に「有意味」に近づけられるのはこのためである。したがって、もしそれら書き留められる多くの瞬間が或る特権的な瞬間によって代表させられるならば、一方では、そのような〈瞬間性〉のゆえに結合の〈不可分離性〉が見出されるが、しかし、他方では〈[が]あること〉があたかも統一されて顕在化するかのようになされて、〈同一性〉の見地よりすればそれはかえって〈矛盾性〉を結果するであろう。〈円い四角〉はその後者の場合であって、〈幾何学的形状〉という特権的な瞬間において〈円〉と〈四角〉との〈[が]あること〉が〈矛盾する〉とみなされるのである。しかもこの事態は、〈同一性〉の見地よりすれば、〈[で]あること〉から〈[が]あること〉の排除されるべきことを通告しているのであり、かくて〈円い四角〉なる結合は消極的に「反意味」と呼ばれるにせよ、いぜんとして「有意味」とされるのである。

このようにして、フッサールにおける〈同一性〉の概念は時間の瞬間を可能なかぎり厳密に書き留めることを前提としており、しかもこれをいわば認識における総合的契機として、それら瞬間のアイデア化による、認識のア・プリオリな実質の獲得をめざすのである<sup>26)</sup>。しかしながら、「一つのここといま」の特権を語ろうとする志向が、それを排除しようとするフッサールの志向に反するとはいえ、瞬間が問題であるかぎり、これら二つの志向は連続している。言うならば、フッサールは「反意味」を「有意味」と連続させることにより、矛盾律をア・プリオリに（すなわち恣意的に）措定したわけである。したがって、この原理によって排除されるべき「無意味」の世界とは、〈[が]あること〉からの〈[で]あること〉のア・プリオリな排除を、言うなら

〈純粋な現存在〉のア・プリオリな措定を語るものにほかならない。時間の瞬間を厳密に記述するということは、時間から、したがって時間を構成するすべての瞬間から、各々の特権を予め奪っておいたうえで、それら瞬間の各々に当の特権を返却することを意味するのだ。そして、それらの瞬間のアイデア化によって当の特権が排除されて形成される、いわば〈特権そのもののみの集合〉とは、その否定性のゆえに〈純粋な現存在〉をではなく、かえて〈絶対無〉を表わしている。瞬間のアイデア化（言うなら〈置換するもの〉の内容の顕在化）は刻々に行なわれるがゆえに、当の否定は〈部分的無〉をしか語らない（言うなら〈置換されるもの〉をそれに〈絶対無〉を回復させることなく分離する）ようにみえるけれども、時間を瞬間によって表現することにおいてすでに〈絶対無〉を語っているわけだ。したがって、結合におけるあの〈不可分離性〉とは、このような〈絶対無〉の見地より〈同一性〉を把捉する概念にほかならない。ハイデガーは、そのようにして〈同一律〉をア・プリオリに（言うなら恣意的に）措定した。しかし、フッサールは逆に、〈矛盾律〉をア・プリオリに措定することにおいて、〈同一性〉の見地よりこの〈絶対無〉を眺めていたのである。こうして、フッサールが認識におけるア・プリオリな実質を語る時、それはただ単に、そのような〈絶対無〉のうちにア・プリオリに構成された実質の、再構成を語っているにすぎない。言い換えるならば、時間を瞬間に分解するようにして、当のすべての瞬間から各々の特権を奪ってアイデア化する絶対的無化のうちに〈形相的還元〉を見、また、時間を瞬間に〈再〉分解するようにして、奪った当の特権を各々の瞬間に返却しながら<sup>27)</sup>、かつその瞬間の〈再〉アイデア化を行なうことのうちに狭義の〈現象学的還元〉を見るならば、これら二つの方法をあたかも完全に分離するかのよう<sup>28)</sup>に並行関係に置くような仕方<sup>29)</sup>で、両者の同質性を語ったことのうちにこそ、われわれは現象学的方法の最大の固有性を見出すであろう。フッサールにおける〈同一性〉の概念は以上のような展開を許すものであった。

#### 4

ここに、デカルトにおける〈神の存在論的証明〉はフッサールにおける〈意味の有・無〉の問題にかかわるのでもないことが、明らかになろう。当の問題においてもまた、デカルトの意味での〈必然性〉は展開されることなく、むしろ意味の有無の区別の〈恣意性〉が語られているにすぎなかった。そうとすれば、デカルトは〈結合の必然性〉のもとに何を理解していたのであろうか。

〈同一性〉なる概念は時間の瞬間への分解という観念によって基礎づけられていたが、この観念はさらに二つの観念を含んでいる。すなわち、分解された時間の各瞬間を連続的と見るか非連続的と見るか、ということである。ハイデガーは特権的瞬間を書き留めようとする志向において、フッサールはあらゆる瞬間を可能なかぎり厳密に記述しようとする志向において、共に瞬間の同じ〈連続性〉を語った。〈絶対的無化〉と〈純粹肯定〉とが相即していた所以である。そうとすれば、デカルトが神と現存在との結合の必然性を他の結合例に対置させたとき、まさにこの瞬間の〈連続性〉にその〈非連続性〉を対置させていたわけだ。じっさい、デカルトはいわゆる〈連続創造説〉を神の存在証明に結びつけたとき、それをスコラ的連続創造説から区別すべく、当の〈瞬間の非連続性〉を主張していた。そして、その具体的内容はさらに〈永遠真理創造説〉をもって展開された。言い換えるならば、時間における瞬間の非連続性は、神を事物の〈現存在〉に加えてその〈本質〉に関しても自由な創造者として立てる、ということの意味していたのだ<sup>29)</sup>。そうであれば、神と現存在との結合の必然性とは、事物における本質の被造性によって表現されることになるであろう。

この〈本質の被造性〉についての理論は、矛盾律のわれわれの側におけるア・プリオリな措定を拒否することによって基礎づけられるが、それこそはまさしく、〈純粹否定〉を構成すべき、あの〈対比の判断〉にほかならない。なぜなら、矛盾律にア・プリオリに従うということは、非両立的とみえる両項の結合を、あたかも当の非両立性を絶対化するかのようになり、その一による他の置換をもって果たすことであったからだ。この置換における〈置換されるもの〉の全体的無化は、〈絶対無〉においてすら何らかのものを、言うなら〈〔で〕あること〉をわれわれに知覚させるかにみえる。それは結合されるべき両項を隔てる諸瞬間の統一ないし絶対的結合の表現にほかならない。そのような〈〔で〕あること〉の〈不可分離性〉、言うならその〈過剰〉は、あたかも事物の本質のわれわれの側における創造を語るかにみえる。したがって、デカルトにおける〈永遠真理創造説〉は、論理的には〈置換されるもの〉の絶対的無化を斥けることによって、〈〔で〕あること〉そのものの無化（言うなら、ハイデガー的な〈同一性〉の概念の拒否）を主張するであろうが、それはまず、心理的にそのような〈〔で〕あること〉の〈〔で〕あること性〉（言うなら〈〔で〕あること〉における絶対的結合性）を無化することによって、〈置換するもの〉の顕在化を停止させようとするであろう。

このような本質の無化がフッサールのな〈同一性〉の概念の拒否であることは明らかである。それは〈対比の視点〉のもつ圧倒的な実在感に服することなく、当の視点

のア・プリオリ性をむしろ所与性とみなすかのように、それとは別の視点を同時に立てうると感ずることであって、矛盾律そのものの無化にほかならない。この無化は、むしろ〈置換するもの〉の顕在化の相のもとに見られて、あたかも瞬間毎に援用される矛盾律をその都度無化するかのよう、当の瞬間の絶対的（言うなら恣意的）結合のうちに〈秩序〉を導入する——瞬間をいわば漸次的に非連続化する——、あの〈方法的懷疑〉の努力として表わされるであろう。このような事態は、フッサールにおいて〈同一性〉の顕在化が瞬間の記述における厳密性と相即していたことの結果であって、それゆえ、〈方法的懷疑〉の根底には、常に、〈同一性〉そのものの拒否、言うならあの〈対比の判断〉の予想が見られる。〈別の視点〉を同時に立てうると感ずることは、対象を志向することにほかならないからだ。本質の無化は事物からのその〈[で]あること〉そのものの分離可能性を語ることであり、このようにしてわれわれは、事物そのものの措定を、言うなら事物の〈[が]あること〉そのものを、さらに言うなら事物と現存在との〈必然的結合〉を、〈知解する〉intelligereであろう。そこにおいて、われわれが単に判断の予想、対象の志向をしか語らないのは、われわれの所有するところは、常に、神そのものではなくて神の觀念であるからなのだ。本質の無化によって予想される、事物における〈[で]あること〉そのものの分離可能性に依拠して、われわれが事物それ自体（言うなら神そのもの）を獲得すると主張するならば、それは神の〈現存在〉のア・プリオリな措定を意味することになる。そのとき、本質の被造性の主張は、本質の創造者のア・プリオリな措定によって要請される、当の創造者を説明づけるための手続きにすぎぬものとなろう。神存在の証明は、それがたとえ〈存在論的〉であるにしても、〈証明〉であるかぎり、神存在の〈認識〉にかかわるべきである<sup>29)</sup>。それゆえ、神の〈現存在〉の認識は〈esse〉の〈essentia〉の無化による〈esse〉の〈existentia〉として、言うなら觀念化された〈現存在〉として、語られるのである。それゆえにまた、事物の肯定的述語である〈完全性〉ないし〈実在性〉なる概念も、デカルトにあっては〈esse〉の〈existentia〉として理解されねばならない。そこにおいて、〈方法的懷疑〉による〈esse〉の漸次的無化は〈完全性〉に程度を付与するかにみえ、そのようにしてわれわれは矛盾律そのものの無化において「この上なく完全であるもの[でありつつあること]」に到るかにみえるが、この事態が〈認識〉の相のもとに見られるかぎり、〈完全性〉におけるそのよういわば〈自己乗り越え〉は、矛盾律の無化それ自体に鑑みて、錯誤として斥けられねばならない<sup>30)</sup>。〈現存在〉は存在論的には（言うならア・プリオリには）唯一の完全性であるが、認識論的には（言うならア・ポストエリオリには）諸々の完全性の一つなのである。

## 5

デカルトにおける〈神の存在論的証明〉がこのような理解を許すとすれば、〈esse〉の〈essentia〉の無化によるその〈existentia〉の措定とは、言葉によって指示されるいは表現される何らかのものが、当の言葉に内在する仕方のアプリオリ性を斥けることによって、当の言葉を超越する仕方を語ろうとするものであり、したがって、言葉のもとには何らかの対象が志向され、何らかの判断ないし認識が予想されるということ、原理的に表明するものである。デカルトが「観念」idea の定義のなかで、「私は、私が言うところを知解しつつ、言葉によって何ものかを表現する exprimere ということは、まさに〔知解しつつあるという〕このことよりして、私のうちにはその言葉によって指示 significare されるものの観念のあることが確実であるというのでなければ、不可能である」<sup>31)</sup>、と述べたとき、上のことを意味していたのである。そうとすれば、デカルトは言葉による指示あるいは表現の可能性を、言葉のもつ比喩性の排除によって基礎づけようとしていることになる。

いったい、比喩は或るものを別の或るものによって置換する操作である。したがって、そこには発見されるべき何らかの〈相等性〉が前提されるはずである。この〈相等性〉の表現には二つの仕方が見られた。〈絶対無〉の見地より〈同一性〉に到ろうとするか、あるいはその逆か、の二つである。そのようにして、前者はもっぱら結合の〈不可分離性〉を、後者はもっぱらその〈恣意性〉を語った。それゆえ、それら二つの表現の仕方は各々、いわゆる〈時空的近接〉と〈類似〉を基礎づけるであろう。一般に、〈近接〉とは、時間の諸瞬間における先行者の絶対的無化によって後続者を間接的に顕在化するような仕方で、当の両者の置換を、あたかも〈後続者は先行者である〉かのようにもっぱら両者の結合における〈不可分離性〉の印象として捉えるものである。他方、〈類似〉とは、そのような不可分離的結合をむしろ〈矛盾〉とみなすかのように、両者の置換を、もっぱら後続者に注目して間接的に先行者を無化するような仕方で、あたかも〈先行者は後続者である〉かのような印象として捉えるものである。そうとすれば、〈近接〉は、時間の全瞬間へのア・プリオリな分解をいわば〈唯一の記憶〉のうちに収斂させる操作を、あたかも当の記憶から全瞬間が自ら展開するかのよう〈再〉構成する観念であって、もっぱら通時性において捉えられる概念である。これに対して、〈類似〉は、当のア・プリオリな分解をかえて示差的な瞬間（言うなら個別的な「一つのここといま」）として〈再〉分解し、そのイデア化に

よってあの〈唯一の記憶〉を回復させる（言うなら〈再〉構成する）観念であって、もっぱら共時性において捉えられる概念である。それゆえ、〈近接〉は〈類似〉をいわば自らに重ねあわせるのに対して、〈類似〉は〈近接〉をいわば自らと分離するかのよう<sup>32</sup>に自らに並行させるわけで、両者の共通根拠であるあの〈ア・プリオリな分解〉の見地に立つならば、〈近接〉の方がより根源的であるといえよう。こうしてわれわれは、比喩の古典的ないしは連想心理学的分類に従うならば、〈相等性〉の発見の第一の仕方において〈換喩〉を、その第二の仕方において〈隱喩〉を語ることが許されるであろう。言うならば、その見かけの印象にもかかわらず、〈換喩〉は古代科学の様式であり、〈隱喩〉は近代科学の様式である。〈換喩〉は機械論の原理的表明であるが、機械論を完全に一般化するのはむしろ〈隱喩〉なのである<sup>32</sup>。

デカルトが〈神の存在論的証明〉において〈比喩〉を排除したのは、それがこのように機械論を引き入れるからにほかならない。機械論は一般に精神と物体とを実体的に（言うなら存在論的に）分離するかのよう<sup>33</sup>にして両者の並行性を主張するため、そこには真の意味での物体認識、言い換えれば身体的条件の顕在化、が欠如しているのだ。デカルトは精神と物体とが「緊密に結合されいわば混合されている」側面を語った<sup>33</sup>。それは、あたかも精神は物体であり、かつ物体は精神であるかのようである。この〈〔で〕あること〉の〈不可分離性〉を〈必然性〉にア・プリオリに同化するならば、それは物心の非両立性を絶対化するようにして両者の一をもって他に置換し、かえてその実体的結合（すなわちその並行性）を結果するであろう。そこにおいて、〈身体〉は〈精神〉と〈物体〉とのいずれか一方のうちに代わる代わるいわば埋没させられる。心のまなざしはまた物のまなざしでもあり、心が語ることはまた物が語ることでもある、というわけだ。その〈物心結合〉において、われわれが身体的条件の顕在化を真実語りうるとすれば、それはただただ、当の〈不可分離性〉を〈恣意性〉（言うならわれわれの側における〈偶然性〉）とみなすこと、〈〔で〕あること性〉の被造性を認識すること、によってのみであろう<sup>34</sup>。デカルトにおいて精神と物体とが共に〈被造〉実体として語られたことの深い意味がここにある。このようにして、デカルトの語った「事物そのものの必然性、つまり神の現存在の必然性」はもっぱら認識論的に理解されることになり、そのことはまた、神存在の〈ア・プリオリな証明〉がその〈ア・ポステリオリな証明〉によって基礎づけられることを示すのである。

## 注

1. Descartes, 5<sup>a</sup> *Meditatio*, Œuvres de Descartes, éd. Adam-Tannery, tome 7, p. 63.  
なお, [ ] のなかの小字は引用者の補足を示す。これについては以下同様である。
2. Descartes, 5<sup>a</sup> *Meditatio*, op. cit., p. 66~67.
3. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, 1957, S. 10~11.
4. Heidegger, op. cit., S. 13.
5. Heidegger, op. cit., S. 12.
6. Heidegger, op. cit., S. 15.
7. 〈[で] ありつつあること〉ens; Seiendes とは, したがって, 時間の各瞬間における〈[が] あること〉を引きいれている。この問題は後に展開されるであろう。
8. cf. Bergson, *L'Evolution créatrice*, PUF, 1962 (102<sup>e</sup> éd.), p. 287~294.
9. ハイデガーは, 〈Sein〉は〈同一性〉によって〈同一性〉を表わす特性として規定されるということ, 「同じもの das Selbe はすなわち聴取 (思惟) Vernehmen (Denken) であるとともにまた Sein でもある」という, パルメニデスの主張から導出し, そこに伝統的形而上学と対立する固有の意味を見出そうとしている。(Heidegger, op. cit., S. 14~15.)
10. cf. Bergson, op. cit., p. 335.
11. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Niemeyer, 1922 (dritte Aufl.), Bd. II, VI §12, S. 326~327.
12. Husserl, op. cit., Bd. II, I §15, S. 54~56.
13. Husserl, op. cit., Bd. II, VI §12, S. 326.
14. Husserl, op. cit., Bd. II, VI §10, S. 318.
15. Husserl, op. cit., Bd. II, II §3, S. 112~113.
16. Husserl, op. cit., Bd. II, II §3, S. 112~113; §4, S. 115~116.
17. Husserl, op. cit., Bd. I, Kap. 7 §39, S. 129.
18. cf. Husserl, op. cit., Bd. II, I §31, S. 100~101.
19. フッサールは, 「普遍者の分離されえぬこと, 言うなら普遍者の実在化されえぬこと」, つまり普遍者は個別者たりえぬにもかかわらず個別者とは不可分離的であるということ, 類そのものの定義によりア・プリオリに妥当であるとみなしている。(Husserl, op. cit., Bd. II, II §11, S. 133)
20. Husserl, op. cit., Bd. II, II §3, S. 112.
21. Husserl, op. cit., Bd. II, I §11, S. 42~44.
22. Husserl, op. cit., Bd. II, II §3, S. 113.
23. Bergson, op. cit., p. 335.
24. 拙稿「デカルト哲学における矛盾」『思想史の方法と課題』(中村雄二郎編), 東大出版会, 1973, 134 ページ以下。
25. Husserl, op. cit., Bd. I, Kap. 7 §39, S. 128~129.

26. cf. Husserl, *op. cit.*, Bd. I, Kap. 5 §29, S. 101; Bd. II, II §1, S. 109.
27. この意味で、〈超越論的還元〉は〈自然的態度〉のア・プリオリな〈再〉構成を果たすものにほかならない。
28. 〈神の存在論的証明〉と〈連続創造説〉および〈永遠真理創造説〉との関係については、拙稿「デカルト的方法についての試論」『一橋大学研究年報・人文科学研究』14, 1972, 114 ページ以下を参照されたい。
29. これは、神存在の〈ア・プリオリな証明〉がその〈ア・ポステリオリな証明〉によって基礎づけられる、ということを主張するものである。この問題についての詳しい検討は前掲〔注(28)〕拙稿を参照されたい。
30. 前掲〔注(24)〕拙稿, 136 ページ。
31. Descartes, *2<sup>ae</sup> Responsiones*, *op. cit.*, p. 160.
32. 前掲〔注(24)〕拙稿, 135 ページを参照されたい。なお、この点で、機械論的自然観のいわば底のものを展開したホッブズが、一方で「世界抔拭の假定」(*De Corpore*, VII §1)を用い、他方「人間は人間にとって神であり、かつ人間は人間にとって狼である」(*De Cive*, Epistola dedicatoria)なる比喩を語ったことは、象徴的である。この比喩が優れて隠喩的であるのは、人間における神性と狼性との結合をむしろ並行させて、あたかも〈神は狼である〉かのような印象において〈人間〉を〈再〉構成する、ということによっている。
33. Descartes, *6<sup>a</sup> Meditatio*, *op. cit.*, p. 81.
34. このことによって〈物心の分離可能性〉が語られることは明らかであろう。言うならば、〈精神〉と〈物体〉とが各々対象を志向するのである。したがって、デカルトは〈物体の認識〉そのものである〈物体における「本来の意味での運動」の概念〉をも、〈神の存在論的証明〉によって基礎づけることになる。この問題についての詳しい検討は、前掲〔注(24)〕拙稿を参照されたい。