

超越論的な哲学とより超越論的な哲学

谷 徹

はじめに

長年にわたって立命館大学に多大な貢献をされてきた北尾宏之先生が退職される。北尾先生といえばカント研究である。その退職記念論集の企画を前にして、私は何を為すべきか。私はカント研究者であらぬ。その私が、数多の研究者によって営々と積み上げられてきたカント研究に貢献することなど不可能である。そう思うと退却・退避したくなる。ところが、蛮勇をふるって私自身の研究方向からカントに考察を向けたいと思う。

「カテゴリー」がカントの超越論哲学の中心的な役割を果たしているということぐらいは、研究者でなくても知っている。カテゴリーはアリストテレスに由来するが、カントはアリストテレスのカテゴリーをそのまま受け入れていない。たとえばカントは、アリストテレスのカテゴリーにおける「能動」、「受動」はむしろ「派生的概念 (Prädikabilien 「準賓位語」とも訳される)⁽¹⁾」だと言う⁽²⁾。E・バンヴェニストは、アリストテレスのカテゴリーは、存在(ある)の構造というよりむしろギリシャ語の構造(あるいは文法)に依拠すると見る⁽³⁾。そう見るとアリストテレスのカテゴリーの「関係」は、そこに出されている実例からして文法上の「比較級」に対応するだろうが、カントのカテゴリーの「関係」は内容的にそれと大きく異なる⁽⁴⁾。カント自身は

比較級をカテゴリーに受け入れないだろうし(せいぜい準賓位語か)、また、そもそもアリストテレス的な(あるいは西洋語的な)意味での比較級が日本語に存在しなさそうだという文化的事実を認める人はそのア・プリオリな「普遍性」に疑念を抱くだろうが、それでも筆者は、比較級は面白いと考えている⁽⁵⁾。

カントの超越論哲学が「超越論的」(先験的)であるということも、右と同様に自明である⁽⁶⁾。その概念の歴史的な由来などはすでに研究されているが、その概念のポテンシャルについてはなお、より深く・より広く研究されてよいだろう。と、ここであえて比較級をもちいて語ったが、これは(ご賢察のとおり)「より以上」のことを示唆するためである……といつても、筆者としては本稿の論題であらかじめそれを暗示したつもりである。

西洋語の形容詞は(たいてい)比較級になる。では、「超越論的 (transzendental)」という形容詞はどうだろうか。おそらくカントにその比較級の語法はないが、フッサールにはある、稀な語法ではある⁽⁷⁾。これは単なる事実確認ではない。むしろ、カントにも「より超越論的 (transzendentaler)」な哲学の可能性が認められるのではないかと問うための示唆(指し示し)である。これに関わるのはM・ハイデガーのカント解釈である。ハイデガーはカントの「構想力」に(より深い)解釈を向ける。念のために記すと、そのカント解釈それ自体が

本稿の主題ではない。むしろ、E・フッサールの分析を媒介・仲介することでハイデガーのカント解釈が「より明示的」になり、それとともにカント哲学のポテンシャルも「より明示的」になるように思われるので、本稿はフッサールの分析からハイデガーとカントとを検討したいと思うのである。あるいは一種の鼎談的な試みだとも言える。それをつうじて、カントの構想力を「より超越論的」に捉えるということの意味（と問題）も見えてくるはずである。

一、本稿の視座から見るフッサールとカント

フッサールはカントからいくつか影響を受けているとともにカントを批判している。この両面は時期によって変化する。フッサールは「超越論的自我」とか「超越論的主観性」、あるいは「超越論的還元」とか「超越論的現象学」とか、さらには「超越論的観念論」⁸⁾などといった語まで使っている。この「超越論的」という語の採用については、両方で語義が違おうとはいえず、フッサールがカントから受け取ったことはたしかである。しかしまた、I・ケルンの『フッサールとカント』⁹⁾というフッサールとカントとの関係を網羅的に示した古典的研究は、「カントは感性と悟性をあまりに險しく切り分ける」などの、フッサールのカント批判も示している。本稿はまずもってこの批判に関わるとも言える。そこから、カントの感性と悟性との関係に「より深く」立ち入っていきたいと思う——それが、賢察されるように、構想力につながる。

フッサールのカントへの関係の通覧

まずはフッサールのカントへの関係を通覧しておきたい。最初期の

フッサールは数学を志していた。だが、数学とそれに関わる諸学問の危機に遭遇し、哲学へと転向するにいたった。学問を、そして諸学問を支える学問論としての論理学を、哲学的に根拠づけねばならない、と考えたのである。

フッサールが師としたのは、ウィーンのF・ブレンターノだった。ブレンターノは「経験論」的傾向をもっていた。これはいわば心理学の現象学の傾向だとも言えなくはない¹⁰⁾。また、「物理学的現象学」といった語を使っていたE・マッハも「経験論」的傾向をもっていた（「経験批判論」などとも言われるが）。フッサールの故郷はウィーンに近く、そのウィーンでは、ドイツとは違って経験論的傾向を示す学風が強かった。その経験論的傾向として、感覚的なものを重視することがあげられる。ただし、マッハは感覚の要素主義一辺倒ではなく、ゲシュタルトの発想をもっていた¹¹⁾。また、ブレンターノ門下の兄弟子で、フッサールの師のひとりでもあったC・シュトゥンプフは、ゲシュタルト心理学者たちと緊密な関係をもっていた¹²⁾。要素的な感覚が欠落しているところに（なにも見えない、なにも聞こえないはずのところ）に、ゲシュタルトが見える、聞こえるというのは、物理的あるいは心理的に不思議なことである。とすれば、要素的とみなされる感覚の次元で「ゲシュタルト化 (Gestaltung)」——これは日本語的に言えば「かたち」の成立である——が起きるということを、どのようにしていかなる視点から捉えるか、が問われることになるだろう。このことがフッサールの学問の根拠づけの試みのなかで「発生的現象学」や「受動的綜合」の分析が展開することにつながる¹³⁾。

また、右のこととも絡んだ当時の経験論的傾向として、「私」といったものに対する疑念も含まれていた。その傾向のなかにも程度差はあっただろうが、大きく言えば、「私」と発言するもの（人物・人

格)が経験的に存在することは認めても、それを哲学的な「原理」にはしなかった。フッサールも初期には、もろもろの表象を統一する純粹自我のようなものを認めていなかった。この点ではヒュームの影響もかなりあっただろう。マッハもそれを認めなかった。こうした傾向は当時の新カント学派と対立的だっただろう。このままフッサールが反カント的でありつづけたならば、両者の関係を問うたところであまり生産的でなかっただろう。ところが、フッサールは現象学的還元の方法を確立し(一九〇七年頃)、それからしだいにカントに近づき、上述のように「超越論的」の語も自分自身の語として使用するようになり、一九一二年頃になると純粹自我のようなものを認めるようになる。(ただし、フッサールはそうした「私」を「他者」との間主観的な関係においても問うたし、またその実質・内容も問うたが、カントではこれらは主観的にならなかつた。¹⁷⁾ほかにいくつか相違があるが、本稿では扱えない。)

受動的綜合と構想力

フッサールは一九二〇年代(実質的にはもっと前からだとも言える)から「発生的現象学」を展開させる。これは「受動的綜合」という概念と一体をなしている。カントには受動的綜合といった概念はないだろう。綜合は、感性の受容性ではない自発的な機能を必要とする。しかし、フッサールの発生的現象学は、感性的・直観的なものにおいてすでに綜合が始まっているということを示す。

いま、カントには受動的綜合の概念はない、と述べた。その語はないだろう。しかし、まったくないだろうか。「構想力」はどうだろう。と言うと、いや、カントの構想力は感性と悟性のあいだで働く中間的概念にすぎないのだから、フッサールの受動的綜合とは無関係だ、と

言われるかもしれない。しかし、本稿はフッサールのカントを解釈することを試みる。とりわけ受動的綜合を軸にしてカントの構想力——これは、「把握の綜合」、「再生産の綜合」、「再確認の綜合」と関わる——を解釈したいが、そのために『純粹理性批判』第二版よりもむしろ第一版のほうがより重要になる。¹⁸⁾

考察の糸口として、構想力と結びついているカントの「純粹悟性概念の演繹」に注目しよう。この「演繹」は独特の意味で使われている。さしあたり、それは「経験」における／からの「帰納」でないだろう。言いかえれば、それは、少なくともア・プリオリな純粹悟性概念を経験から帰納する作業ではない。とはいえ、それは経験とまったく無関係ではない。さらにまた、それは演繹とは言っても、まず経験において(ア・プリオリな)諸概念が対象と関係するということが成り立っているということを出発点にして、そこから、どういう条件が満たされていないとそうした経験が成り立たないか、逆に言えば、どういう条件が満たされていけばそうした経験が成り立ちうるか、をいわば(逆算的に近い意味で)遡及的に導出する。カントは「……」私は、ア・プリオリな諸概念が対象と関連しうる仕方を示す説明を、それらの諸概念の超越論的演繹と名づけ、それを経験的演繹から区別する……¹⁹⁾と言い、そうした「……」ア・プリオリな純粹諸概念の演繹は徹頭徹尾この道(「ロックの開いた経験論的な道」)にはない「……」²⁰⁾とも言う。

たしかにア・ポステリオリな経験からア・プリオリなものを単純に引き出すことはできないだろう。それはフッサールも重々承知である。²¹⁾だからこそ、カントがア・プリオリな道として(経験(以前)のもの逆算する)「演繹」を採るのに対して、フッサールは「還元」によって「超越論的経験」——もはやそれを外部の視点から(超越論的

思考」によって）相対化することができない経験、しかし「内在」において直観可能な経験——を確保するのである。⁽²²⁾ すなわちフッサールは還元によって経験（以前）のものを直観する。しかしながら、カントが上記の演繹で得た構想力をめぐる議論も、ひよっとすると、ある程度まで直観的に解釈することができるのではないか。筆者はこう考える。この場合、「カントには還元概念が欠けている」というフッサールのカント批判が弱まり、「フッサールによるカントの遡及的な問いの設定の継承⁽²⁴⁾」の側面が強まることになるが、この道で、カントの構想力の考察とフッサールの現象学的直観的な分析とにおいて重なるものがあれば興味深いはずである。この意味では、これはいわゆる「演繹 (Deduktion)」を「還元 (Reduktion)」から解釈しようとする試みだとも言える。⁽²⁵⁾

直観の位置づけ

右と同じことだが、もうひとつ別方向から述べておこう。演繹を説明するときカントは「事実問題」と「権利問題」という区別を立てる。⁽²⁶⁾ これに関連して、筆者の記憶が曖昧だが、現象学的理性は意外にも事実問題化する理性である、と論じた人がいた。⁽²⁷⁾ カントが権利問題として捉えたことがらをフッサールは事実問題として捉え直そうとした、ということだろう。この言い方（定式？）は面白く、目を引く。しかし、筆者としてはこの主張を少し変更したい。すなわち、カントが演繹的に捉えようとしたことがらをフッサールは還元的に捉えようとしたのだ、と。両者には共通性と相違がある。両者の共通性として、演繹も還元も（経験を先に進めるのではなく）経験からその可能性の条件を遡って問う。経験（以前）へ還帰する問い、「遡問 (Rückfrage)」である。そのようにして問われる経験（以前）は、経

験の対象（の成立）（以前）⁽²⁸⁾ でもある。それゆえ、ここでは非対象的なものや先対象的なものが問われるが、しかしまた（見る）や（聞く）といった動詞的な「作用」——文法的に能動態で示されたり受動態で示されたり（あるいは再帰性に関わる中動態で示されたり）するが、こうした作用はそれ自体としては対象ではない——もそこに含まれるだろう。他方、相違として、フッサールは還元において「直観性」を要求するが、カントの演繹ではそれを要求せず、むしろ排除するように見える（ただし、ここには「直観」の語義が両者で異なることもまた重要であり、フッサールの直観はそもそもカントよりいわば柔軟であり、しかもそれは普遍的な「本質直観」さえも含む）。確認のためにひとつだけ引用しておく、フッサールは一九〇七年に「……」できるだけ悟性を用いず、できるだけ純粹直観（悟性的思考なき直観 *Intuitio sine comprehensio*）を用いるべきである」と述べていた。

しかし、直観と言っても、さまざまな直観がある。たとえば想起も直観的である。空想も直観的である。とはいえ、想起はかつて知覚であったものの想起である。想起はそれ自体が知覚を遡り示している (*zurückweisen*)⁽³⁰⁾ のである。その他の直観も同様である。知覚こそが根源的・本来的である。あるいは過去はかつて現在であったとすれば、時間についても現在が根源的・本来的である。存在についても同様のことが言える。「ある」が根源的・本来的であり、「あるかもしれない」などは派生的である。フッサールの遡問 (*Rückfrage*) は、任意な問いではなく、そうした派生的なものが「遡り示す (*zurückweisen*)」ところにしたがって、根源的・本来的なものへ向かう。そのようにして（学問の、そして学問論としての論理学の根拠づけのために）根源的なものの直観に遡及・還帰・再帰しようとする。それがすべての学知の根源であり、根拠である。そして、還元という錬磨された（それ自体

も事象の廻り示しに導かれた)方法によって、この根源・根拠を直観的に捉えようとするのである。

このことを確認したうえで、右で示した目を引く定式を再定式化すると、現象学的理性は直観化する理性である、ということになる——これは意外なことではないので、目を引くことにもならないだろうが、本稿では重要である。このようにカントの哲学とフッサールの哲学には相違があるが、それでもある程度の重なりを見いだすことができるかもしれない(先に暗示したように案外カントも直観的だったかもしれない)。ハイデガーは「たとえ、どのような仕方でも、またどのような手段によって認識が対象と関連するにせよ、認識がそれをつうじて対象と直接的に連関し、だからすべての思考がそれを手段としてめざすものは、直観である」というカントの論述が「多くの場合あまりにも低く評価されすぎている」と言い、このことが「いわば頭に叩きこまれていなくてはならない」と強調する。これをカントの演繹という方法にまで拡張できるかどうか。

以上の点に注目すれば、フッサールとカントの距離が縮まる可能性があらかじめ(偵察的に)見通されるだろう。

二つの構想力

さて、カントの演繹は構想力に関わる。彼の構想力は、感性と悟性を仲介・媒介する能力だった。すなわち、感性と悟性の「あいだ」で働く能力だと言えよう。そして、その「構想力(Einbildungskraft)」は、感性的な「形象(Bild)」を手掛かりとした説明を経由して、それを越えた(超感性的な)「図式」(Schema)をいわば構成すると見ていた。このことから逆に、「図式」——Schemaの語も元来「かたち」を意味する——は超感性的な「形象」だとも言えるとするれば、なんらかの「かたち」を形成することが構想力にとって基本的である。しか

し、それだけで終わらない。逆に、「形象」も単に感性的ではなくて、すでに(構想力のおかげで)超感性的な性格を含むかもしれない。

カントは『純粹理性批判』第一版で「ただ次のことだけは、序論、あるいは前書きには必要であると思われる。すなわち、おそらく共通の、しかし私たちには未知の根から生じているところの、人間的認識の二つの幹、つまり感性と悟性とがあるが、これらのうちの前者によって私たちには対象が与えられるが、しかし後者によって対象が思考されるということが、それである。」と述べていた。感性と悟性には未知の共通の根があつて、両者はそこから生じる。この根をハイデガーは構想力に見定める。カントの超越論哲学において感性と悟性、さらに両者のあいだで働く構想力が三つの柱をなしているとも言えるが、しかし感性と悟性の共通の根が構想力だとすれば、感性と悟性の切り分けは弱くなるし、同時にまた、共通の根としての構想力は、超越論的なものとしての感性や悟性よりも、そしてその両者のあいだで働く構想力よりも、「より超越論的」だと言えるのではないか。この「より超越論的」な構想力と、感性と悟性のあいだで働く構想力とを区別することで、道が拓かれる。

構想力が(こうして二義的になるとはいえそのひとつとして)より超越論的な身分をもつならば、感性と悟性の険しい切り分けというフッサールのカント批判の妥当性も低下せざるをえない(むしろフッサールのほうが『イデーニー』などでは感覚と言語を険しく切り分けていた)のではないか。カントは第一版で構想力を重視したが、第二版でそれを後退させたかぎり、フッサールの批判がよりの中的なのは第二版だろう。しかし、フッサール自身が「より超越論的」な方向に進み、その結果、両者が近づいたとすれば、そして両者の交点が構想力だったとすれば、両人の関係はどう見えてくるだろう。この道を進むことで、

筆者自身の「構想力」というより)「空想力」の發揮になるかもしれないが、フッサールのカント解釈を試みてみたい。

二、フッサールにおける感性(直観)、構想力(志向的媒体)、悟性(言語)

カントの構想力に關連しそうなフッサールの分析を見てみよう(筆者は他の文脈でも以下の箇所を考察したことがある)。「……」すべてのノエマ的作用意味(「直観次元の対象の構成作用に關わる「意味」)と、したがってまたその中に含まれている対象性への關係は、表現作用のノエマ的なもの(「言語次元の「意義」」のうちに「概念的」な形をとってはつきりと表わされてくる[sich ausprägt]ことになるのである。ここには、或る特有の志向的媒体[intentionales Medium]があるわけであつて、その媒体がその本質上持つ際立つた特色は、ほかのすべての「直観的な」志向性を形式および内容の面からいわば反映して[wiederzuspiegeln]、固有の着色においてこれを模写し[abzubilden]、その際それらの志向性に、おのれ固有の「概念性」という形式を刻み込む[einzubilden]、という点にあるのである。」³⁸⁾

右では直観と言語的表現との關係が示されている。「」記号のなかに説明を補つたのですでに明確かとも思われるが、これをさらに説明すれば以下のようになる。直観次元にはノエマが位置する。ノエマは、直観的に構成される対象の「意味(Sinn)」(の綜合体)であり、それ自体は意識に内在的であるが、それを媒介・突破して(超越的な)対象が志向される。他方、これに言語的表現の次元で対応するのは(「表現作用のノエマ的なもの」と記されている)は「意義(Bedeutung)」である(この次元では言語の「意義」を媒介・突破して対象が志向される)。後者は、カント的に見た「概念」とも重なる。そこで右では、

この直観次元と言語的表現次元の「あいだ」の關係と、両者を媒介するものが分析されているのである。まずもつて、言語的表現(「意義」[概念]において、直観の「意味」が「より明示的」に表わされる[sich ausprägen])。両者にはこういう(比較級的な)關係がある。そして、この両者のあいだには志向的媒体の機能が働く(カント的には、構想力が感性と悟性を仲介する機能をもつ)。その媒体機能は直観(ノエマ)の意味を「反映する」のであるが、すなわち、「模写する(abilden)」のであるが、ただそのまま模写(複製)するのではなく、「固有の着色」(これはおそらく絵画的な比喩であるが、實質的に「概念性」と重なるだろう)を加えて模写するのであり、すなわちその際に「おのれ固有の「概念性」という形式」(すなわち言語的な形式だが、カント的にはとりわけ純粹悟性概念、カテゴリーに対応するだろう)を「刻み込む(einbilden)」のである。これによつて言語的表現(「意義」)が成立する。この媒体機能が einbilden と呼ばれているわけだが(邦訳書では「刻み込む」と訳されている)、これはカントの「構想(Einbildung)」ないし「構想力(Einbildungskraft)」に対応するとみなすことができる。

「より深く」解釈してみよう。志向的媒体は「模写する(abilden)」という機能をもつ。この場合の ab は、たとえば ableiten(導き出す、派生させる)の ab のような語義をもつだろう。模写は一種の派生である。³⁹⁾とはいえ(ここからは筆者の興味で「空想」的な解釈であるが、しかし、それは案外、事象そのものの分析として成り立つのではないか)、その ab は、たとえば abbauen(解体する)のように、直観(知覚)的な対象のすでに構成されたひとまとまりの意味のなんらかの「解体」も示しているかもしれない。さらにはその ab は、sich abheben のように、「際立つ」・「明示される」ことも示しているかもしれない(引

用で「はつきりと表わされてくる」と訳されている sich ausdragen にも同様の含意がある。他方、einbilden の ein は「中に」・「内部に」といった意味をもつ。そして、bilden は「かたちづくる」という意味をもつので、einbilden は——通常は「構想する」とか「空想する」を意味するが——ここでは「形式を内部に刻み込む」あるいは「内部にかたちづくる」といった意味になる。それは広い意味で「かたち」を与えるのである。そうすると、abbilden と einbilden という語によって、すでにひとまとまりに総合されている直観・知覚的な（ノエマ的）意味を一度分解し、派生的に模写しつつ言語形式を刻み込んで意義としてより明示するといったことが、上記で語られていることになる。これが「志向的媒体」の媒体機能（「仲介する」機能）である。これによって直観から言語的表現が成立する。

上記は一九一三年の『イデーニー』における記述（のより深く踏み込んだ解釈）だが、フッサールはすでに一九〇一年の『論理学研究』において上記と同様の機能を Formung（「形式化」と直訳できるが、「かたち」を与えることなので「形式賦与」でもよさそうである）と呼んでいた。

このように、カント的な Einbildung あるいは Einbildungskraft とフッサールの einbilden や Formung には一定の類似性・親和性⁽⁴⁾が見られる（本稿冒頭で略述した Gestaltung も思い出してよいだろう。これは、単なる感覚を越えた、ある意味で不思議な「かたち」の成立に関わる⁽⁴²⁾）。そうすると、引用したフッサールの志向的媒体の分析はフッサールのな着色における「構想力」論だとみなすこともできるだろう。こうした、感性（直観）と悟性（言語）のあいだで「かたち」を与える仲介・媒体的な機能の分析は、その用語も含めて、カントの構想力と一脈通しているとも言えよう。いや、それどころか、フッサール

ルの好む「構成 (Konstitution)」という語も、「かたちづくる」ことを意味している。これらの概念は、その発展性において見れば、（あらかじめある）なにかにただ「かたち」を与えるというだけでなく、なにかを始める（かたちづくる）（なにかがそれであることをはじめて可能にする）という可能性も拓くだろう。ただし、これらの概念によって示される事態には、その機能に一定の限界あるいは有限性も認められる、と補足しておきたいが。

三、フッサールにおける対象の受動的綜合

上記は、直観的に構成される対象——カント的な言い方では経験の対象と見てよい——の構成と言語的表現の構成とのあいだで志向的媒体が働くことを示した。しかし、対象の構成それ自体はどうだろうか。フッサールは、自然的・経験的には、対象はそれ自体で（超越的に）存在していると信憑されるとしても（彼はその存在信憑をエポケーするわけだが）、超越論的には、そうした対象は「志向的体験」において構成されると見る（それだけでなく、すでに右のことから暗示されているように、フッサールは、対象の構成と言語の構成は、かたちの刻み込みによる相違はあっても、基本的に同型だと見る）。

フッサールの対象構成論は以下のような枠組みをもつ。すなわち、まず「感覚 (Empfindung)」、「感覚与件」、「感覚的なもの (das Sensuelle)」——「ヒュレー」でもよい——が与えられるが、それはそれ自体としては「意味」をもたない。あるいは、それ自体は「志向性」を持たない。「感覚的なもの」は「それ自身のうちに、寸毫も志向性を持たない」⁽⁴³⁾。それはまだ「志向的体験 (intentionales Erlebnis)」の志向性を受け取っておらず、また、「体験 (Erlebnis)」が「生

「Leben」を（すでに両者の綴りが示すように）含意するならば、まだ生を与えられておらず、それゆえまだ生きていない。それが志向的体験において「生化（beselen）」される、あるいは「魂（Seele）」を与えられて「魂ふり」される。それでどうなるか。それは対象の「現出」として構成される。この現出は「意味」を含み、あるいは一種の「意味」であり、対象（通常の語義での対象、すなわち、端的な対象、あるいは経験の対象）を指し示す。対象「の」現出、対象「の」意味、この「の」が成立する。このとき、もろもろの現出・意味はひとまとまりに総合されて「ノエマ」（意味の綜合体）として構成され、そのノエマを媒介・突破する仕方では端的な対象が志向的に構成される。誤解を避けるために述べておけば、ノエマは、終着点ではなくて、（あくまで媒介・突破される）「意味」として、対象を指し示すのである。それゆえ、『イデーニー』のフッサールは「感性（Sinlichkeit）」と「意味（Sinn）」との区別を促すが、それは、前者における「感覚的なもの」が意味ないし志向性をもたないからである。

さて、ノエマ的な意味は、「見る」や「聞く」のような構成作用（ノエシス）のなかで成立する。それゆえ前者は後者から不可分である。構成作用（ノエシス）は「意味賦与（作用）」とも「モルフエー」とも呼ばれる。ヒュレーおよびモルフエーはアリストテレスの術語だが、フッサールの「モルフエー」は「かたち」を与える作用、「かたちをつくる」作用だとも言える。「かたち」を与えるのであれば、これも広義の einbilden ではなからうか。そうであれば、直観から言語への移行よりも（以前）にすでに直観的な対象構成において広義の（より根源的な） einbilden が働いているとも言えるだろう。

その後のフッサールは感覚の生化を發生的な過程として捉え直し、それを發生的現象学において説明していく。このとき「受動的綜合」

が働いていることが示される。『受動的綜合の分析』の冒頭で、フッサールは「外的知覚は「……」なしえないことをなし遂げ「る」とする不断の僭越行為である」と言うが、これは「知覚（Wahrnehmung）」の語が「真に（wahr）」と「受け取る（nehmen）」から成り立っていることを考えれば、知覚は、真に受け取るのではないもの（おのれが構成するもの）も真として受け取る（といつも僭称している）、というように理解できる。外的知覚は単に受容的・受動的ではなく、構成的（ある程度生産的）でもあり、そうではありえない——このことがすでに知覚（直観）における einbilden を示唆するだろう。ただし、外的知覚はたいていそのことを忘れていて、おのれ自身は真に受け取っているだけだ、と思いついでいる。

フッサールの受動性は能動性の前提となるものを指すが（これらは受容性および自発性となる程度まで重なるが、完全に重なるわけではない）、この概念は二義的である。まず、（通常の時間的意味で）以前の構成が以後の構成に影響を与える。たとえば、以前のハサミの構成は次にハサミを構成する際に「連合（Assoziation）」（連想）を引き起こし、以後の構成をいわば容易にする。後者にとつて前者は受動的な前提となる。後者はある種の再生産を含む。しかしながら、最初の構成の場合には、この意味での連合は働かない。では、何が働くか。フッサールの術語で言えば「原連合（Urssoziation）」が働く。これは連合に比べて「より根源的」であり、前提という点で「より受動的」である。

この場合の出发点も「感覚的なもの」である。『イデーニー』の「感覚的なもの」は志向性をもたないとされた。だが、いまや、それは「みずから際立ってくるもの（für sich Abgehobenes）」⁴⁶だとされる——この「みずから（für sich）」という表現が重要である。感覚的なものは、自我がそれを構成する（以前）に自我を触発する。たとえば大

きな音やまぶしい光も自我を触発するが、しかしまた、満天の星空で七つの星々が柄杓のかたちにとまりながら（いわばみずから綜合しながら）みずから際立つてくるときにも、それは（たとえ物理的刺戟としては弱くても）自我を触発する。このような、（柄杓型に）みずから際立つてくるもの、そしてそのみずから際立つてくるという運動は、それ自体としては自我の作用に先立ち、少なくとも能動的な志向性に先立ち、これに依存しない。自我はまだ能動的でなく、受動的である。この運動はいわば「かたち」が現れてくるような仕方での運動である（「おのれ自身にかたちを与える」という能動態を変形させたような表現よりも「かたちが現れてくる」というような、あるいは「かたち一つくられてくる」というような、中動態的な表現のほうがおそらくベターである）。ただし、この運動は、この段階では未完成である。それに触発されて自我が振り向き、それを注視する。そして、それに対して、自我は（自発的に構成するというよりも）「応答的 (antwortend)」に構成して（その限定のもとで「より能動的」になって）それを明示化し、（言語（以前）にすでに直観において）「より明示的」に現れさせるのである。⁴⁸

これが先述のモルフェーの機能の発生的な發揮である。いまや、それは、よりいつそう明確に「かたち」を与える機能だとも言えるだろう。言い換えれば、こうした受動的綜合の過程全体は、自我が応答的に参与しつつ「かたち」がより明示的に現れてくる連続的な運動でもある——ここでもひとつ補足するが、仮に自我が瞬間忘却的であったならば、あるいは自我が瞬間ごとく別個の自我であったならば、この連続的な構成運動は不可能であり、むしろ自我は（おのれ自身が非分裂的・統一的なものとして）この過程を「把持的 (retentional)」に記憶していなければならぬ。さて、そうだとすれば、この受動的綜合の（対象側と自我側の）過程全体に「より根源的」な einblenden を見るこ

とができるのではなからうか。そして、そのようにしてすでに綜合された（統一的な）対象あるいはノエマを一度（そのいくつかの成分に）「解体」しつつ「模写」しながら言語の形式を刻み込むのが、より派生的な、しかし、より高度な（直観と言語表現のあいだで働く）einblenden であろう。

こうした発想は他方で「超越論的論理学」とも関わる。フッサールの意味での超越論的論理学は、形式論理学を基礎づけるもの（超越論的な学問論だとも言える）である。フッサールはヨーロッパ諸学の危機を見ていたが、その危機は諸学の基礎である論理学の危機でもあり、これに対抗して、論理学それ自体を直観から基礎づけようというのである（この点からすれば、フッサール現象学とは超越論的論理学であると言ええる）。この作業は、ある意味でカント的なカテゴリーを——それが一種の形式論理学的なものとみなされるならば——その主要部分に関して直観から基礎づけるということにもなる。⁵⁰ このかぎりでは超越論的論理学は（直観性をもたない形式論理学とは異なって）直観性をもつ。

四、フッサールにおける時間と自我の構成

もうひとつ、フッサールにおける時間の構成について述べておかない。フッサールは、時間の構成を説明するために、それ自体で存在するとみなされている時間（「世界時間」などと呼ばれる）を、その可能性の条件である「現在」——「生き生きした現在」——へと還元する。これは、時間それ自体の受動的綜合の分析だとも言えるだろう。

筆者は時間の構成についてはすでに何度か述べたことがある。こ

では基本事項を「再確認」——これは予確認的・偵察的な認識に転ずるかもしれないが——することにしたい。

時間的な経験は、原印象 (Urimpression)、把持 (Retention)、予持 (Protenion) という、意識の働き (これらは受動的であるので、作用と呼ぶといささかミスリーディングではあるが作用と呼ばれる) によって可能となる。まずは、客観的時間の構成である。原印象的に現れる音 (たとえばドの音) のような感覚はただちに消滅せず、把持される。把持されることよってそれは把持的位相に移行し、あるいは把持的変様をうける。他方そのときには新たな原印象的感覚 (たとえばミの音) が現れている。そして、この原印象的感覚は、次に新たな原印象 (たとえばソの音) が現れると、同様に把持的位相に移行し、あるいは把持的変様をうける。それ以前に把持された感覚 (ド) は、さらに把持の把持の位相へ移行し、対応する変様を受ける。これらは、把持の重層化よって順序系列のなかに置かれる。かくしてメロディーが可能になる。(そうでないと、それぞれの音は瞬間的に忘却されるか、あるいは一気に和音として聞かれるだろう)。こうした仕組みが生き生きた現在を可能にしている。(補足しておけば、このようなもろもろの感覚が、対象の諸現出として生化され、これらが順番に綜合されて——移行綜合とも呼ばれる——ノエマが成立し、そのノエマを媒介・突破して、あるいはそれを超越して、対象が構成される。このような超越を可能にしているものはすべて、内在的であり、しかしまた——超越を可能にする条件という意味で——超越論的でもある。)

生き生きた現在はこのようにいわば幅をもつが、しかし、その幅を抜け出した感覚はどうなるか。それは、フッサールの表現では、もはや生き生きたてはないが、それでもただ消滅するのではなく、「貯蔵庫」に入る。それを「再生産」(再生) する作用が「再想起」であ

る。これが「過去」の構成を可能にする。過去がすでに存在するのではなく、過去という時間地平・時間野がはじめて構成されるのである。

未来についてもある程度まで同様である。生き生きた現在を支える予持を出発点としつつも、その射程を越える未来は「予期」によつて構成される。この場合も、未来があらかじめ存在するのではなく、未来という時間地平・時間野がはじめて構成されるのである。

対象は、このような時間 (これはまずもって体験の流れとしての内在的時間である) のなかに位置づけられ、それから媒介・突破によつて、客観的・超越的に存在するメロディーとして構成される。内在的時間それ自体も、同様に、客観的・超越的に存在する時間 (世界時間) として構成される。(この構成は、基本的に忘却されているので、対象も時間もそれ自体で存在すると信憑されているが、還元がそれをいわば——通常の想起とは別の意味で——回想させる、とも言える。)

しかし、時間がこのように構成されるのは、時間を構成する作用——といつても、時間を構成するための専用の作用があるのではなく、〈見る〉や〈聞く〉などの作用がそれ自体、時間を構成する作用である——による。では、この作用それ自体は、時間の外部に位置するのだろうか。あるいは、それは (時間内で) 意識されないのだろうか。フッサールによれば、時間を構成する作用それ自体が、それが構成した内在的時間のなかに現出するのである。フッサールは「流れの自己現出 (Selbsterscheinung)⁵¹」と言う。作用は自己自身を構成する、それゆえ自己自身をかたちづくる、と言いかえてもよからう。とはいえ、フッサールは、この自己現出が、作用のいわばあますところなき自己現出だとは見ていなかった。そこに、現出しないいわば〈隠れるもの〉も示していた、すなわち、まさに暗示していた。⁵²これはきわ

めて面白い事象分析（暗示的明示でもある）だと言えるだろう。

さてしかし、現出の面においては、そうした現出は、ノエマと似た仕方、原印象的位相、把持的位相、そして予持的位相においても、移行しつつ（すなわち「流れつつ」）順序系列を形成する。それが総合されることで、内在的時間が構成される。この時間は作用それ自身の流れの（それなりにかたちつくられた）うつつだとも言えよう。いや、たつたいま、ノエマと似た仕方、と言ったが、むしろ逆である。先述のノエマの超越論的な構成は作用（ノエシス）のなかで行われるわけだが、その作用それ自体が内在的時間を構成しているからこそ、ノエマは時間性格をもつことができるのである。⁽⁵³⁾

しかも、右の自己現出は作用それ自体の「自己」（「私」）の構成につながる。すなわち自己現出は、それ自体が把持などの諸位相に「流れつつ（strömend）」移行するが、作用はそのつどごとの構成の原点として「立ちとどまり（stehend）」ながら、自己自身を総合すること「自己」（「私」）が成立する。かくして「流れつつ立ちとどまる自我現在」が成立する。⁽⁵⁴⁾ この「私」の（受動的な）成立をフッサールは「自」共同化（Selbstgemeinschaft）とか「共同（Gemeinschaft）」などとも表現する。それはノエマ的なものの総合（Synthese）と重なるとともに、いささか異なる。すなわち、ノエマ的なものが「対象」へと「超越的」に（本来の意味で）構成されるのに対して、「私」は、諸作用（ノエシス）の共同化によってひとまとまりのものとして個々の作用を「越えて」、あるいは個々の生き生きした現在を「越えて」広がるものとして構成されたものであり、それぞれどこか、それが内在的時間全体を構成しているかぎりその射程において時間全体と重なってしまうものであるが、それでも「内在」に属したままだという意味では（本来の意味では）構成されていない。それゆえ、それは「一つの

特殊な——或る意味では、構成されたのではない——超越物、つまり内在的場面の、中に潜む一つの超越物」だとも言われる。⁽⁵⁵⁾

しかし、フッサールはこの自我を究極的なものとみなさなかった。さらに、より受動的、より根源的、より超越論的なものに還帰した、と言ってもよい。「内的時間意識についての私の古い学説では、私は、ここで証示された志向性（『目標』をめざす衝動志向性）を、まさに志向性として扱った。すなわち、予持として予描され、把持として変様されるが、しかし統一を保っているような志向性として、である。しかし、私は自我については語らなかつたし、その志向性を、自我的な志向性（最広義での意志志向性）として特徴づけることはしなかつた。後になって、私は、この自我的な志向性を導入したが、それは、没自我的な志向性（『受動性』）のうちに基づけられている志向性としてであった。」（Hua XV S594f）つまり「没自我的な志向性」——先自我的と呼んでもよい——が、より根源的なのである。こうしたものに晩年のフッサールの問いは遡る。なぜそれに遡るのか。それは、現象学の志向性の考え方からすれば、「自我」がそうしたものを「遡り示す（zurückweisen）」からである。より深い還元がその導きにしたがって遂行される。⁽⁵⁶⁾

現象学の方法は、それが現象学的方法において首尾一貫したものであるかぎり、「自我」が遡り示している（zurückweisen）ものにしたがつて、われわれを「先自我的なもの」へ導く。そして、この先自我的なもの、（いまや還元が深められているとはいえ）おそらく先述の意識作用それ自体の（隠れたもの）と重なる。そうしたものは、フッサールが作用の「自然の基盤（Naturuntergrund）」⁽⁵⁷⁾ という語で示唆していたものとも重なりそうである。とすれば、フッサールは、根源としての意識作用を自己閉鎖的に捉えず、むしろそのより根源的な根源

としての「自然」に開き、それにであつていた、とも解釈できる。

ただしフッサールは自我の構成をこうした（自然との関係のなかでの）自己構成だけで捉えていたわけではなく、それを他者との関係のなかでこそ本来的に可能となる（自我は他者を介してこそ本来的な自我になるとも言える）と見ていた。しかも、他者にはやはり、と言うより、よりいっそう（隠れるもの）が伴う。そうであつてこそ、他者である。自我は、自我であるかぎり、すでに（以前）に、その（隠れるもの／自己を隠すもの）としての他者にであつて——筆者としては、「あう」という概念でこれらの事態を捉えたいと思つてゐる。この概念が示すのは、すでになんらかの経験（超越論的な経験あるいはより超越論的な経験）が生じているということである。そして、その経験のなかで、自我は、純粹に形式的なものであるにとどまらず、（連合にもとづく）習慣性のような、一種の内容的なものを成立させるだろう。これはただ書き流して（聞き流して）よい問題ではないが、本稿では扱えないので、暗示として書きとどめておきたい——本稿の末尾でもわずかに反復的に暗示するが。

五、カントの構想力の現象学的解釈

フッサールが言うように、カントが感性と悟性をあまりに陰しく切り分けたのであれば、カントでは、感性（直観）それ自体に自発的な総合機能はまったく備わっていないはずである。しかし、もし、ハイデガーが言うように、感性と悟性の共通の（根源的な）根が構想力であるならば、どうだろう。（根源的な）構想力が総合機能をもつならば、（派生的な）感性にもその機能が働いてもおかしくないだろう。こうした可能性をより明示的に見るためには、感性と悟性との「あい

だ」で働く構想力と、より根源的な構想力とが区別されねばならない。しかも、それは、カントが主題化する三つの側面——「把握の総合」、「再生産の総合」、「再確認における総合」——のなかでとくに「再生産の総合」において働く（派生的な）構想力とも区別されるものでもなければならぬ。

さて、演繹に戻るが、カントは、「三つの主観的認識源泉」として「感官」、「構想力」、「統覚」を認める。他方、「私たちがカテゴリーを介してのみ対象は思考されうる」ということから、「思考する唯一の能力、すなわち悟性以上のものがかわりあつており、しかも悟性自身も、対象と関連すべき一つの認識能力として、この連関の可能性に関する説明を同様に必要とするゆえ、私たちは、経験の可能性のためのア・プリオリな基礎をなす主観的な諸源泉を、それらの経験的な性質にしたがつてではなく、それらの超越論的な性質にしたがつて、まず考究してみなければならぬ」と言う。要するに、（言語的な）悟性が（直観的・感性的な）対象にうまく適合するための条件が問われる。感官は対象の成立のための条件であるが、感官には多様性が含まれる。ばらばらな多様性が（まとまって）「通覧」されるためには、多様な「総合」が必要である。つまり、単なる「受容性」だけでなく、「自発性」による総合が必要である——そうすると、悟性が自発的であるのはよいとしても、感官・感性においてもすでに自発性が働いていることになる。このことから発して、すべての認識には、（直観における心の変様としての）「諸表象の把握」、「構想における諸表象の再生産」、「概念における諸表象の再確認」という「三重の総合」が必要だが、その「根拠」となるものがこの自発性である。そして、「これら三者（Ⅱ把握の総合、再生産の総合、再確認の総合）は三つの主観的認識源泉（感官、構想力、統覚）へと導いていく」⁶⁰。

カントは、感官、構想力、統覚について「それ自身は心のいかなる他の能力からも導出されえない三つの根源的源泉（魂の性能ないしは能力）」⁶¹だとも言っている。構想力は第二の綜合において働くが、この引用の言い方では、それは、感官、統覚とともに、他の能力から導出されないということになる。しかしながら、ハイデガーのように構想力を感性と悟性の共通の根だとみなすならば、感性と悟性は構想力から導出されることになり、その場合、この構想力は第二の綜合における構想力よりも根源的だということになるので、二つの構想力が区別されるだろう。ここにハイデガーの解釈の特徴がある。

ここでやや先走って記すと、右の引用箇所、三つの綜合（および三つの主観的認識源泉）はその能力（ないし機能）によって区分されている。ところが、ハイデガーは後述のように三つの綜合を時間の三つの位相の区分（すなわち現在、過去、未来）に対応させる。このときハイデガーは、三つの綜合について、「純粹覚知（＝純粹把握）」としての純粹綜合、「純粹再生（＝純粹再生産）」としての純粹綜合、「純粹再認（＝純粹再確認）」としての純粹綜合⁶²のように、いずれにおいても「純粹」を強調して解釈する。これは純粹時間の捉え方と深く関連している。これもハイデガーの解釈の特徴である。ただし、ハイデガー的な解釈を持ち込まなくても、さしあたり、第一と第二の綜合についてはそれぞれ現在と過去に関わるといことは言えそうである。しかるに、第三の綜合——もちろんハイデガーはその正当性を示す解釈・説明を与えてはいるが——はどうだろうか。これは（たしかに時間にも関わるが第一義的にはやはり）機能ないし能力の区分に対応するのではなからうか。これらをむしろフッサールの的に解釈すると、この問題自体がよりよく見えてくるかもしれない——本稿ではこれがより重要である。そしてそこからさらに、ハイデガーの右の解釈の正

当性や、ハイデガー自身がそのように解釈したその根拠も、新たな光のもとでよりよく見えてくるだろう。

把握の綜合

上述のことを念頭に置きつつ、まず、カントが「把握（Apprehension）の綜合」と呼ぶものについて見てみよう。これは、感官、直観に関わる。「あらゆる直観は或る多様なものをそれ自身のうちに含んでいるが、しかしこの多様なものは、心が次々におこる諸印象の継続において時間をたがいに区別することがなければ、そのようなものとして表象されるにはいたらないであろう。なぜなら、一瞬間のうちに含まれているものとしては、あらゆる表象は、絶対的統一⁶³「他のものと相対化される、それゆえ他のものと関係しうる「一」ではなく、一瞬間ごとの絶対的な、他のものと無関係な「一」以外の何ものでもけつしてありえないからである。ところで、この多様なものから直観の統一が生ずる（たとえば空間の表象におけるように）ためには、まず第一にこの多様性が通過され、ついでこの通過〔Durchlaufen〕⁶⁴がとりまとめられることが必要であるが、私はこの働きを把握の綜合と名づける。」⁶⁵

これは何を言っているのか。フッサールの読んでみよう。現在（生き生きした現在）において、次々と原印象的な感覚与件が現れる。それらは瞬間に現出し、瞬間に消滅する、ばらばらなものだろうか。しかし、それらはたえず原印象的位相から抜け出しながら、それにもかわらず把握されつづけ、そのようにしてその把持的な時間様相という点で（すなわち一方で原印象的な位相からも、他方で把持の把持のよなより先行的な諸位相からも）区別されながら、それでも（諸位相の諸与件から綜合された）ひとまとまりのものとしてかたちつくられてい

ると言うことを言っているように読める。既述のようにメロディーの構成がわかりやすい具体化であろう。ひとつひとつの音が、それぞれとしては一瞬間しか与えられないならば「一」だとしても、それぞれが失われずに把持されつづけて、それゆえ、諸位相の順序系列（時間様相）においては区別されながらばらばらにはならず、むしろ、移行綜合においてひとつのメロディーとしてとりまとめられる。そうだとすれば、「把持 (Retention)」が生じているのでなければならぬし、さらに把持の把持が生じているのでなければならぬし……、しかも、それらはたえず新たに登場してくる現印象的与件とひとまとまりに綜合されるのでなければならぬ。とすれば、この把持の綜合は、感覚与件の単なる「受容」だけでは成り立たず、一定の「自発性」が働いて、まさに綜合が生じていることよってこそ成り立つだろう。（ちなみに、ここでの綜合は、フッサールの見れば、通常の意味での過去の「連合・連想」——これはイギリス経験論からの借用だろうが——ではなく、「原連合」に対応しそうである。）

上記のことはもう少し後のいわば本格的な論述にも対応する。「私たちに与えられる最初のものとは現象であり、この現象は、それが意識と結びついているときは、知覚 [Wahrnehmung] と呼ばれる。「……」しかし、あらゆる現象は多様なものを含んでおり、したがってさまざまな知覚は心のうちでそれ自体では個々ばらばらに見いだされるゆえ、それらの諸知覚の結合が必要であるが、この結合を諸知覚は感官自身においてもつことはできない。それゆえ、私たちのうちにはこの多様なものを綜合する或る活動的な能力があるのであって、私たちはこの能力を構想力と名づけ、また直接的に諸知覚で行使されたこの構想力の働きを私は把捉 [Apprehension] と名づける*。すなわち、構想力は直観の多様なものを一つの形象 [ein Bild] たらしめ

るべきである。それゆえ、あらかじめ構想力は印象をおのれの活動のうちへと取りこまなければならない、言いかえれば、把捉しなければならない。⁶⁵⁾

ここでは「知覚 (Wahrnehmung)」が語られているが、この「知覚」の語法も「真に受け取る」と解することができる（これはさらに「意識」と関わるが、その点については後に考察する）。「知覚」は、フッサールのには、生き生きとした現在において成立する。ただし、これは、カントでは経験（以前）のものだから、対象は構成されていないが、しかし、対象の可能性の条件が示されている。経験（以前）において（ある意味で主観内部の受け取りとしての）「知覚 (Wahrnehmung)」が成立しなければならぬが、これは、フッサールならば、（直観される）内部知覚としての「体験 (Erfahrung)」に対応しそうである。そこにおいて構想力 (Einbildungskraft) が「多様なもの」を「一つの形象 (ein Bild)」に綜合すべきだとすれば、この「一つの形象」は、ゲシュタルトでもありうるし、また諸現出の綜合体・統一体としてのノエマに対応するかもしれない。どちらにしても、対象の構成のいわば準備が経験（以前）に成り立っていないければならない、というように読める。⁶⁶⁾ フッサールにとって、経験の対象は「超越的」であり、それを可能にするものは「超越論的」であるから、これは対象の超越論的な可能性の条件だということになるだろう。

さらに、この引用箇所では「諸知覚の結合」とも言われている。また、この引用箇所のすぐ後には「心が或る知覚から他の知覚へと移行」⁶⁸⁾するということが語られる。これはフッサールのには「移行綜合」と呼ばれるものに対応しそうである。⁶⁹⁾ このことからして、生き生きとした現在の内部の原印象と把持、把持の把持……といった順序系列をカントも捉えていたように思われる。そしてまたカントは、「あら

はじめ構想力は印象をおのれの活動のうちへと取りこまなければならぬ、言いかえれば、把握しなければならぬ。」と述べているが、この生き生きした現在の「構想力」は——後述の再生産の総合における構想力ではなく、把握の総合における構想力だから——（より根源的な）構想力だということになりそうである。¹⁰⁾

この箇所でカントは次のように補っている。これは上記の議論のより詳細な説明だと思われるが、念のため、確認しておこう。「*構想力が知覚自身の一つの必然的成素であるということ、このことに考えおよんだ心理学者はおそらくいまだかつてなかった。こうなったのは、一つには、構想力というこの能力が再生産作用にだけ制限されたからであり、一つには、感官が私たちに諸印象を提供するのみならず、それらの諸印象をそのうえ合成しさえし、だから諸対象の〔諸〕形象〔Bilder〕をもたらすと信ぜられたからであるが、そのためには、疑いもなく諸印象の受容力のほか、さらに何かそれ以上のものが、すなわち、それらの諸印象を総合する或る機能が必要である。」¹¹⁾ここでは、「諸印象の合成」あるいは「諸印象を総合する或る機能」として（より根源的な）構想力が、一方で（時間的な）再生産とは区別されて、他方で受容力とは区別されて、捉えられている。とすれば、生き生きした現在における「原連合」に近いものとして（より根源的な）構想力が捉えられていたのだろう。こうした（より根源的な）構想力の働きを、カント自身、みずからの新たな発見だとして誇っている（にもかかわらず、ここからカントは「退避」した）。

このように見てくると、カントが「把握（Apprehension）」と呼んだものはフッサールの「統握（Auffassung）」に対応するとみなすことができる。加えてフッサールの発生的現象学の発想を持ち込めば、原連合あるいは受動的総合に対応する働きが（より根源的な）構想力の

働きとして捉えられている、とみなすことができる。カントの演繹をフッサールの還元に近いことは、それほど奇妙でもなさそうである。とすればまた、カントはこの演繹をひよっとすると直観的にも捉えていたのかもしれない、という推察も生じる。

もうひとつ注意すべきことがある。それは「純粹」ということとも結びついて、カントが「把握のこの総合はまた、ア・プリオリにも、言いかえれば、経験的ではない諸表象に関しても行使されなければならない」と述べていることに関わる。把握の総合あるいは（より根源的な）構想力は一種の動詞的な作用（ノエシス）であるが、この作用的な側面においてそれが（経験〈以前〉の、それゆえ「経験的でない諸表象」として）自己自身に関係もすると解釈されるからである。この作用の自己関係は、フッサールでは「自己現出」と呼ばれるものに該当するだろう。これは時間構成的な作用——と言っても先述のように、「見る」とか「聞く」といった作用がすでにそれ自体として時間構成的な作用でもある¹²⁾——の（生き生きした現在における）自己現出である。より詳細に言えば、作用（ノエシス）は基本的にすべて原印象、把握、予持といった時間的機能をもち、これらは、その作用的側面に関して（ノエマ的側面とは別のことがらとして）無意識的である——まったく現出せずに隠れている——というのではなく、その作用自身が（それが構成する）生き生きした現在として／のなかに現出して意識され、しかも、そのように自己現出した作用自身の諸位相全体をひとまとまりに統一する。他方、カントは「それゆえ私たちは把握の純粹綜合をもっている」と述べているが、この総合はあくまでも「純粹」綜合であって、ノエマ的側面とは別のことがらとして、作用（ノエシス）的側面が自己現出して自己自身を総合するということだと解釈される。この作用の自己現出によって、瞬間的現在ではなく、狭い

にせよある程度の時間幅をもつ現在野それ自体が、それぞれの位相（原印象の「今」の位相、把持の「たった今」の位相、把持の把持の「たった今のたった今」の位相……など）に區別されながら、統一的に構成されるのである。繰り返すが、時間的な対象の構成ではなく、時間野（現在野）それ自体の構成である。経験（以前）に（超越的な対象の構成（以前）に）この時間野（現在野）が構成されていればこそ、経験が始まった（以後）には、そのなかでたとえばメロディーのような対象も、それぞれの位相が區別されながら（この位相の區別がないならば、メロディーは、ただのばらばらの音になるか、ただの同時的な和音になってしまうか、だろう）総合的に捉えられる。こう読めば、カントの演繹的な議論とフッサールの還元的な議論は大きく重なる。

再生の総合

次は「再生の総合」である。ここで構想力——より根源的でない派生的な構想力——が働く。「それゆえ、構想力は一つのア・プリオリな総合の能力でもあつて、そのために私たちはそれに生産的構想力という名称をあたえるのであるが、だから、構想力が、現象のすべての多様なものに関して、現象の総合における必然的統一以上の何ものをも意図しないかぎり、この必然的統一は構想力の超越論的機能と名づけられる。だから、なるほど奇怪ではあるが、これまで述べたところからなんとしても明白なのは、構想力のこの超越論的機能を介して〔vermittelst〕のみ、諸現象の親和性すら、それとともに連想（＝連合：Assoziation）も、最後に、この連想をつうじて、諸法則にしたがう再生産〔Reproduktion〕も、したがって経験自身も可能となるということである、というのは、構想力のこの超越論的機能なしでは対象についての諸概念が合流して一つの経験となることは全然ない

であろうからである。⁷⁴」

「連想」（連合）や「再生産」は、「生産的構想力」の働きとして、ある意味で狭い生き生きした現在を越えた、その外部の時間における過去のものの再想起などを可能にする。しかも、これが「純粹」だとすれば、それは対象（以前）に、（生き生きした現在を越えた）時間全体を可能にするだろう。それゆえ、この働きは（生き生きした現在を越えた）時間全体の（ただし、あくまでも経験（以前）の）総合に関わるだろう。これをカントは「構想力の純粹な超越論的総合」と呼ぶ。この構想力は、生き生きした現在ののみならず、それを越えて、時間全体を「純粹」に総合するのである。このように（経験（以前）に）時間全体が純粹に総合され、そのなかで（経験（以後）に）対象がふさわしく構成されるだろう。

ただ、ここで注目しておきたいのは、「……」把捉の総合は再生産の総合と離れがたく結合している⁷⁵ということである。これは、綜合作用と次の綜合作用との連続性を述べていると解されるが、それに応じてまた、把捉の総合（より根源的な構想力）によって成立する生き生きした現在も、再生産の総合（構想力）によって成立する時間全体と連続的につながっている、ということをも意味するだろう。

もうひとつ、「そして前者（＝把捉の総合）はすべての認識一般（経験的認識のみならず、ア・プリオリな純粹認識をも含めて）の可能性の超越論的根拠をなすから、構想力の再生産的総合は心の超越論的働きに属しており、この超越論的働きを顧慮して、私たちはこの能力をも構想力の超越論的能力と名づけようと思う」とカントは述べる。（経験（以前）の）生き生きした現在の構成は（経験（以前）の）時間全体への構成に先立ち、後者を（再生産的な再想起による総合によって）可能にするので、前者がいわばより超越論的であり、後者はその逆（より

超越論的でない)になる。しかし、そもそも前者ですら、より超越論的な構想力(受動的綜合)から発生すると考えれば、後者は、その逆のさらにもう一段階派生的な(より、より超越論的でない)ものになる。そういう意味で、ここでの構想力は、より根源的な構想力からすれば、より、より派生的だということになるだろう。とはいえ、それでもこれもまた構想力の超越論的能力であることに変わりはない。

再確認の綜合

さらに「再確認の綜合」について見るが、その前にカントの三つの綜合は、感官、構想力、統覚の区別に対応しているように「思われる」。そうすると、再確認の綜合は統覚に対応するだろう。実際、カントのこの綜合についての論述では、概念、悟性、思考が中心になり、それはまた意識および自我へとつながっているように思われる。「概念における再確認の綜合について」という見出しのもとで、カントは書く。「私たちが思考しているものが、私たちが一瞬間以前に思考したものとまさに同じものであるという意識がなければ、諸表象の系列におけるすべての再生産は無益となるであろう。なぜなら、私が思考しているものは、現在の状態における一つの新しい表象となってしまう、この表象は、表象を次々と産出したはずの作用には全然属さないことになってしまい、だからそうした表象の多様なものはつねにいかなる全体をもなさなくなるにちがいないからである。というのは、この多様なものは、あの意識のみがそれにあたえうる統一を欠いたからである」⁷⁷。

この議論によれば、再生産までだけでは(とりあえず過去の表象の再想起までだけでは、と言いかえる)経験の統一にはまだ十分でない。過去の諸表象がすべて「私」の表象でないならば、そもそも再想起でき

ないだろう(多重人格の場合、ある人格は他の人格の表象を自分の表象として再想起できないだろうが、それはそもそも再想起が自分の表象の再想起でしかないからである)。だから、(再生産された)諸表象の統一には「私」が必要である。引用において「あの意識」と呼ばれるものは(超越論的統覚の)「私」に対応するだろう。すなわち、この「私」(自我)こそが諸表象の多様なものの(最終的な)統一を可能にする。このように読むのがおそらく常識的であろう。

ところが、ハイデガーの解釈は異なる。彼は「私」に関する考察をいわば後回しにし、その直前の箇所を重視して、言う。「綜合のこの第三の様相(「概念における再確認の綜合」は未来を「形成する」のでなければならぬ)」。彼は未来の構成に力点を置くのである。再確認の綜合はほんとうに未来を構成するのだろうか。彼の議論を確認しよう。先述のように、それを彼は(作用の側の)「純粹綜合」の面において捉える。「……」この純粹綜合が再認(「再確認」する場合、「……」綜合はあらかじめ保持する可能性一般の地平を探索することをいうのである。この綜合の探索は、純粹なもの(「純粹綜合」としてこのあらかじめということ、すなわち未来を根源的に形成することなのである)。⁷⁸この点についての三木清の(ハイデガーの議論にしたがった)「再認(「再確認」Rekognoszieren)」の説明を参照しよう。すなわち、「それは先んじて偵察し(erkunden, rekognoszieren)といふ語は兵學上かかる意味を有する)、豫め同一的なものとして把持されておなければならぬものを探索する(durchspähen)、これによって覺知(「把捉」)的並びに再生的綜合は一般にその中で自己の働きの得る存在者の完結的領域を先発見し得るのである」⁸⁰。そうだとすれば、Rekognitionの「再確認(再認)」という訳語が不適切なのであり、それは兵學的な語、すなわち(本隊の到着以前に探索する)斥候の役割と

しての「偵察」のような訳語で語られるべきものだろう。つまり、この綜合は「偵察の綜合」だということになるだろう。これが純粹綜合（作用の自己關係）において「未来」の時間地平・時間野をあらかじめ生産するということになる。

このような解釈によつて、ハイデガーは、一方で、時間の「時熟（Zeitigung）」（筆者としてはこの語には「時間の時間化」すなわち「時間がまさに本来的・固有的な時間として現れてくる」といった意味が含まれていると思うが）が未来から可能になる、という『存在と時間』の議論につなげなかったようである。というのも、彼は「もしこのような外見적으로는まったく時間から背いた概念における純粹綜合のカントの分析において、時間は第一義的に未来から時熟するというまさに根源的な時間の本質が出現してくるとしたらどうであろうか。」とハイデガーは述べているからである。ここで、未来から時間が時熟するという『存在と時間』の議論は、死と結びついていたこと、そして非本来的な自己と本来的な自己の問題と結びついていたことを思い出すべきだろう。これについては、最後に考察しよう。

さて、以上のようなハイデガーの解釈に対して、筆者は、じつに面白いと思うと同時に、後述のように、おのれ自身は立ちとどまりつつ時間を構成する「私」の成立をカントは語っているとフッサールの解釈してもよいと思う。そして、このことはいわば背面として、未来の構成は「再生産の綜合」によつてすでに可能になっている——つまりこの綜合は過去と未来の構成を可能にする——とも考えられる。たしかに再生産の綜合は過去（全体）の構成だけを可能にするという解釈も可能であつて、それというのも「再生産」は第一義的には「（再）想起」を意味するだろうからである。とはいえ、そこに「予期」を加えても、それが一種の変様した再生産だとすれば筋が通らないわけ

はない。カントは事例として「私が「……」或る日の正午から次の日の正午までの時間を考えようとして」みることを出しているが、この場合の「或る日の正午」が昨日の正午であり、「次の日の正午」が本日（現在の）正午だといふのであれば、これは過去だけに關わることになる。この場合、「次の日の正午」は、明日の正午すなわち未来であることができなくなつてしまふ。カントはそういうことをこの文章で表現したのだろうか。むしろ、過去と未来の両方の構成を表現したのではなからうか。過去と未来の両方を含む時間全体に關わるからこそ、ここで働く構想力は、「再生産」が第一義的には過去の再想起を意味するならば／としても、「再生産的構想力」ではなく「生産的構想力」と呼ばれたのではなからうか。そして、先に把握の綜合においてすでに生き生きとした現在の構成が示されていたので、これらによつて時間全体（現在、過去、未来）の構成が示されたのではなからうか。とはいえ、この解釈と、ハイデガー的な未来の構成の解釈とは、カント解釈の一貫性という点では問題になるにせよ、矛盾というまでにはならないだろう。

しかし、もうひとつの問題があり、むしろそれを強調したい。すなわち、このような時間全体の構成は一種の「客観的」時間野（順序系列だけをもつ時間と言つてもよい）の構成であり、それだけでは、「今・ここ・私」という絶対的な原点が——ここではもちろん時間的な絶対的な原点「今」が重要だが——欠落している。それなしには「或る日」が「この今」にならない。それなしには「私」にとつての「時間」が成り立たない。しかし、絶対的な原点としての「私」は單純に客観的時間のなかの一点だけに位置することはできない。というのも、それはすべての時点においてつねに（時間全体を綜合する、作用側の同一なものとして）いわば立ちあつてはいるはずのものだからである

——こうしたものは座標では示されない。「再確認の総合」は、時間野全体を総合するこの「今・ここ・私」の構成を示しているとも解釈可能である。

時間野全体を総合するこの「今・ここ・私」は通常の（ノエマを媒介・突破して構成される）対象ではない。これは、作用（ノエシス）それ自体の自己構成体である。これが、自己構成によって統一的に現れてくるのでなければならぬ、あるいは、成立するものでなければならぬ、あるいは、かたちつくられるのでなければならぬ。しかも、これは、言語が活動するときにこそまさにそれとして現れてくる。言語は悟性に対応する。それゆえ、この「再確認の総合」は、構想力のなかでも、とりわけ悟性のノエシスの機能に深く関わるもの（概念の機能に深く関わるものと言ってもよい）を示しているように思われる。こうした「私」（自我）の統一がなかったならば、たとえ客観的な時間全体が構成されていたとしても、それだけでは、それぞれの時間点が「この私」⁽⁸⁾（すべての時点にノエシス側で立ち会い・立ちとどまっている私）に属するとまでは言えない。しかし逆に、この条件が満たされれば、「この私」は客観的時間をおのれに所属させることができる。そして、経験（以後）には、「把握の総合」と「再生産の総合」とで整えられていた条件にしがたって成立する対象を、あらためて言語的・悟性的・概念的に総合することができる。この総合によって成立するものは、そのようにすべての時点に立ち会い、その意味ですべての時点を射程に収め、しかもその射程の外に出ることのない（超越論的な）「私」にとつて「普遍的」である——仮にも他者から見たら、それは「普遍的」でなく「個別的」であると言われるだろうが、しかし、そもそもこの「私」は、時間の一区間だけに置き入れられる通常の語義の「個別・個人・個体」としての「私」ではなく、他者から見られる

ものでもない。カントは、この「再確認の総合」をこうした「私」（自我）の成立へとつなげているのではなからうか。

そこで「私」（自我）の成立へ進まねばならないが、その前に、ここで述べた「再確認の総合」の機能をもう一度まさに再確認しておきたいと思う。すなわち、経験（以前）に（普遍的な）「この私」が成立してこそ、経験（以後）の対象の構成——生き生きした現在における対象のみならず、時間全体にわたる対象の構成——が可能になる。だから、そのためには、純粹総合においてすでに「この私」が成立していなければならない、ということである。

そのうえで筆者の「より強い」解釈も述べさせていただきたい。「この私」は（対象がそこに位置づけられる）客観的時間の全体に対してノエシス側で（同一なものとして）立ちあい・立ちとどまっている。これはまったく独特な、いや唯一の同一性であり、文字どおり比類なき同一性である。しかし、「この私」がノエシス側・作用側に見いだされることと対応して、客観的時間野全体が「この私」の作用の射程内に収められる。そうすると、その客観的時間野全体において不変のままにとどまる普遍的な対象も、その作用の射程内に収められる。普遍性全体（この場合は「この私」にとつての普遍性がそのままの普遍性である）がその射程内に収められる。普遍的なものはア・プリアリだとするならば、そしてその普遍性が客観的時間野の全体と射程を等しくするならば、ア・プリアリとは非時間性、無時間性、超時間性というよりもむしろ「全時間性（Allzeitigkeit）」として捉え直される。全時間性は、時間全体を構成しつつ立ちとどまる「この私」と（独特な意味で）相関的である。カントをフッサールの解釈し直せば、こういう方向が拓かれる（こう解すると、カントのカテゴリーの普遍性も全時間性として、時間を共通軸にして「より時間的」に捉えられるだ

ろうが、そのためにはカントには還元の方法が欠けていたとするフッサールの見解を修正することが必要になりそうである。少なくともフッサールはそうした方向に進んだ。

六、カントの「私」(自我)の現象学的解釈

さて、構想力から(超越論的統覚の)「自我」へのカントの議論の展開を追おう。この自我(「私」)は経験に先立ち、ア・プリオリで、超越論的である。それは、作用(ノエシス)の側に立ち、しかも、感性よりも悟性の側に接近した立ち位置において、経験の統一の最終的な保証を与える。

「……」不変不動の自我(超越論的統覚という) [das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)] は、表象が意識されることがいやしくも可能であるかぎり、あらゆる私たちの表象の相関者なすのであって、すべての意識が一つの包括的な純粹統覚に属するのは、表象としてのすべての感性的直観が、一つの純粹な内的直観、つまり時間に属するのとまったく同様である。ところで、この統覚は、純粹構想力の機能を知性的たらしめるために、この純粹統覚に付け加わらなければならないものである。⁸⁵⁾

引用の最後の箇所では、「この統覚」すなわち超越論的統覚の自我が「純粹構想力」に「付け加わる」(のでなければならぬ)とされている。そして、それが付け加わることによって純粹構想力の機能が「知性的」になる。これは、(感官・感性による把握よりも上位の)言語・悟性による再確認の機能の成立を指しているように読める。すなわち、これが登場する(以前)にすでに対象の表象の総合は成立しているのだが、それを「知性的」に「再確認」するためにはこの統覚

が、それゆえ自我が、必要になる⁸⁶⁾、というように読める(この場合は、訳語として「偵察の総合」よりも「再確認(再認)の総合」がやはり適切だということになるだろう)。

しかしまた、右の箇所から、カントは、この統覚が付け加わった純粹構想力と、それ(以前)に対象の表象の総合を可能にする純粹構想力(より根源的な純粹構想力)とを区別していたということも言えるだろう。統覚(以前)の純粹構想力は、もはや/いまだ、より根源的・より超越論的な構想力ではないとしても、これは(自我(以前)に働くという意味で)「先自我的」かもしれない。カントはそれを認めるだろうか——少なくともフッサールの発生的現象学は「先自我的」なものを認めるが。

では、ハイデガーは「私」(自我)の成立をどのように解するか。ハイデガーは、一方で先の「不変不動の自我 [das stehende und bleibende Ich]」、他方で「時間は経過することではなく [die Zeit verläuft sich nicht]」、変易しうるものの現存在が時間において経過するのである。それゆえ、それ自身変易せず存続しつづける時間 [Jdler Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist] に現象において対応するのは「……」⁸⁷⁾というカントの論述における「時間は経過することはなく」や、(時間は)「それ自身変易せず存続しつづける」という箇所を引き合いに出し、さらにまた、「それゆえ時間は、諸現象のあらゆる転変がそのうちで思考されるべきものではあるが、恒存しており (bleibt)、転変することはない [wechset nicht]」⁸⁸⁾というカントの論述における(時間は)「恒存している」や「転変することはない」という箇所を引き合いに出す。これらの箇所における「私」と「時間」のいわば述語規定(本質述語)がほぼ同じであることから、ハイデガーは「私」と「時間」とを同一視し、かつまた両者は

ともに「時間のうちに」あらぬ」と言う——この場合、「私」と同一視される「時間」は、客観的時間全体のなかの一部ではないだろうか、それは「客観的」時間のうちに「あらぬの」だろうか。

では、ここでの「時間」はどういうものだろうか。それは経験（以前）の時間であるから、対象のない、かつまた対象でない時間それ自体である。しかし、それは、たとえば（デカルト以来の）座標のx軸に示されるようなものであるから、その座標軸それ自体は、その座標内に置かれる（可動的な）対象とは違って動かないということが言われているのではないか、という反論も可能だろう。『純粹理性批判』の超越論的感性論で示されるような時間はそうしたもののようにも読める。とすると、ハイデガーの解釈は成り立たないのだろうか。しかし、もし時間が「時間化する時間」とでも呼べるようなものだったらどうだろうか。以下、検討したい。

フッサールを引き合いに出すと、フッサールは、時間を構成する自我それ自体は本来、時間のうちにあらぬ、と見ていた。そして、そうした自我を「立ちとどまる (stehend)」とか「とどまる (bleibend)」という規定において捉えていた——これは先のカントの引用で「不変不動 (stehend) und bleibend」⁹¹と訳されていた事態に対応する。このフッサールの自我の捉え方は、先述のように『内的時間意識の現象学』の分析に由来する。そもそも、時間構成する作用は、時間のなかに現出する必要性をもたない。では、それはいわばいつも現象の背後に隠れたままであり、まったく現れず意識されず、無意識のままなのだろうか。ところが、『内的時間意識の現象学』のフッサールは、そうした時間構成する作用それ自体が、おのれが構成する内在的時間のうちに現出してきてしまう、と述べていた。時間のうちにあらぬものが時間のうちに現出してしまうのである。構成するものが、構成さ

れたもののように自己現出する。

時間構成する作用は、その作用自身の構造（原印象、把持、予持）から時間を構成する。構成される時間は、時間構成する作用の派生的な「うつし」である。時間の順序系列は時間意識の構造のうつしである。しかし、その作用それ自体は、その構成に立ちあいつづけ・立ちとどまりつづけながら、おのれが構成する内在的時間のなかに自己現出して、自己自身を総合・共同化する。自己共同化によって自我（私）が成立する。かくして、自己現出する時間構成的な作用は、時間構成的な自我として捉え直される。すなわち、純粹自我のようなもの、超越論的自我が認められることになる（この面に限定すれば、時間構成する自我にとっては時間のなかで自己の「死」を「直観する」ことは背理となり、その意味でその自我は不死になる。さらにまた、先にも示唆したように、フッサールの場合、自我が他者との関係のなかにある⁹⁰ということも同様に重要であるが、ここでは脇に置く）。これが時間のなかにたえず自己現出し、たえず生き生きした現在から流れ出しながら、それでも「立ちとどまって」いる。要するに、流れつつ立ちとどまる。

このフッサールの分析がハイデガーの（カントにおける時間と自我の同一性の）解釈にある程度重なるだろう。そして、この時間構成する作用の自己構成および自我の自己構成の動的構造を、ハイデガーはカントのなかに読み取ろうとしたように思われる。それを確認してみたい。

ハイデガーは、「カントは「……」空間と時間は対象についての表象の概念を「つねに触発しなければならぬ」と述べている」と（言いかえつつ）記して⁹¹、この文言を解釈する。「対象についての表象の概念」とは、（ノエシス的な）表象作用それ自体の一般の特徴のことを言う。その特徴とは「…を対立化させること

「Entgegenstehenlassen von …」である。これは、たとえば「対象 (Gegenstand)」を「前に立てる」＝表象する (Vorstellen) や「用象 (Bestand)」を「用立てる (Bestellen)」⁹⁸、さらには制作物を「打ち立てる」＝制作する (Herstellen) といった作用と無関係でないだろう。こうした特徴をもった作用それ自体が触発される、とハイデガーは解するるのである。

では、この作用それ自体は何によって触発されるのか。ハイデガーの答えは、時間によって、である。どういうことか。いくつかの解釈が可能であろうが、本稿は以下のように解する。時間全体は、そもそも、それを立てる作用 (対立化させる作用) によって可能となる。しかしながら、この作用によって立てられた時間それ自体が、その作用を触発する。これは、立てられたものから、立てるものへ還帰・再帰する運動である。これは、時間化する時間が、それによって立てられた時間を鏡にして、還帰・再帰する運動である。時間化する時間がこのこと (自己触発) によって自己自身に再帰して、自己自身を現出させる。時間化作用は、(おのれの構造を派生的にうつす仕方) 時間化された時間を鏡にして、自己自身に本来的に再帰する。そして、これはまた、『存在と時間』における現存在 (ここでは自我と重なる) 自身の運動と同じである。すなわち、自我は、(おのれの構造を派生的にうつす仕方) で成立した 自己を鏡にして、自己自身に本来的に再帰する。とすれば、両者 (時間と自我) は、この運動構造において同じ述語規定 (本質述語) をもつもの、同じものである。

ハイデガーの説明に補足を加えることによって上記の解釈を補強しよう。ただ、あらかじめ次のように捉えておく (とはいってもすでに示唆しておいたが)、理解しやすいと思われる。すなわち、自然 (natura) には能動的な能産的自然 (natura naturans) と受動的な所産

的自然 (natura naturata) が区別されるときにも両面は一体であるのと同様に、(筆者流の造語で表現すれば)⁹⁹ 時間 (tempus) にも能動的な能産的時間 (tempus temporalis) : 時間化する時間 と受動的な所産的時間 (tempus temporalisatus : 時間化される時間) が区別されるときにも両面は一体である、というように、である。時間はこの両面から成り立つのである。

以下の箇所を、右の捉え方で補って引用してみたい。「時間〔tempus〕は、時間〔能産的時間＝時間化する時間＝時間化作用… tempus temporalis〕がそれ自身から継起の光景〔所産的時間＝時間化される時間＝時間野全体 : tempus temporalisatus〕を前もって形成し、そしてその光景そのものを形成的受容として自己に関係させるという仕方でのみ純粹直観である。この純粹直観は、その中で形成された直観されたもの〔所産的時間＝時間化される時間＝時間野全体〕とともに自己自身に関係するが、しかし、それは経験の援助なしに〔経験〈以前〉に〕関係する。時間はその本質上時間自身の純粹触発である。いやそれ以上に、時間はまさに、一般に「自己から出て…を指す」というような或るもの〔能産的時間＝時間化する時間＝時間化作用〕を形成するものであり、しかもそれはそのように形成される目指されたもの〔所産的時間＝時間化される時間＝時間野全体＝自我〕が、前述の…を指すもの〔能産的時間＝時間化する時間＝時間化作用＝自我〕を立ち戻って見てしかもその中に入り込んでゆくという形で形成するのである。」⁹⁹ このようにハイデガーは論じていたように思われる。

そのうえで、彼は言う。「カントは、その形而上学の根拠づけに際してはじめて時間をその都度それ自身で、「私は考える」をもまたその都度それ自身で徹底して超越論的に解釈したが、その徹底性をもつ

て両者をそれらの根源的自同性の中への統合した——むろんこの自同性そのもの自身を明示的に見ているわけではないが。』さらに、念を押すように、「常住不変の私」は、「心的実体」などではなく、「ただたんに……に向かうという関係だけでなく、……の中に立ち戻るという相関関係⁹⁷⁾」である、と言う。これは右の時間の動的構造と同型である。超越して再帰するという二重性から、時間化作用と自我（「私」）は同じものだということになる。

このようにして、この両面的な「時間」が「私」に重なりと解釈される。すなわち、ハイデガーは、「時間と「私は考える」は「……」同一のものである」⁹⁸⁾、「自己はまさしくそのもつとも内的な本質において根源的に時間自身である「……」⁹⁹⁾」と言う。

以上によって「私」（あるいは「自己」）の成立も説明された。右のような超越と再帰（現出）の運動こそがはじめて「自己」（あるいは「私」）を成立させるのである。その自己が立ちとどまるためには、運動しつづけることが必要だと言つてもよさそうだし、あるいはむしろ、立ちとどまることと運動しつづけることがひとつになって自己を成立させるのである。ここに（経験（以前）の）超越論的統覚の自我の成立が見られる。

*

さて、時間は感官・感性・直観に属するわけだが、このような動的な性格あるいは広義の総合的（フッサールの言えは共同化的）な機能をもつ。それはなぜか。それは、そもそも時間が、より根源的な、より超越論的な構想力によって支えられているからだろう。少なくともハイデガーは、こうした時間と自我が、根源的時間でもある「より根源的」な構想力——これは根源的時間すなわち発現して、くる時間であり、いわば、「根源」という語それ自体の「より根源的」な語義とし

ての「発現的」の語義における、「より根源的」な時間である——に由来するとみなしていたように思われる。

すなわち、カントは「それゆえ私たちは、すべての認識の根底にア・プリオリにある人間の魂の根本能力〔Grundvermögen〕として、純粹構想力をもっている。この構想力を介して〔vermittelst〕私たちは、一方では直観の多様なものを結合し、ついで他方ではこの多様なものを純粹統覚の必然的統一という条件と結合する。二つの両極端、すなわち、感性と悟性とは、構想力のこの超越論的機能を介して〔vermittelt〕必然的に脈絡づけられなければならない。』¹⁰⁾とも言うが、ハイデガーは、この「根本能力」としての「純粹構想力」を、感性と悟性の「あいだ」で働くものとしてというよりも、感性と悟性の共通の根として両者を可能にするものとして捉えようとした。そこからして、「……」超越論的構想力という外見にはたんに媒介的・中間能力にすぎぬと見えるものは、根源的時間に他ならぬ。』¹⁰⁾。さらに、この超越論的構想力＝根源的時間（＝時間化作用）は、離脱的かつ還帰的である。そして、自我もまた同様である。そこからハイデガーは時間と自我を同一視する。これはまた、超越論的統覚も超越論的構想力に属するということを意味するだろう。この解釈に沿うならば、カントの哲学は、少なくとも超越論的構想力＝根源的時間に迫っていた『純粹理性批判』第一版においては、第二版よりも「より超越論的」な哲学でもあった、ということにもなるだろう。

七、ハイデガーのカント解釈の解釈

さて、こうしたハイデガーのカント解釈それ自体をより深く解釈してみよう。時間（時間化作用）と同一である自我それ自身の同一性は、

どういふ同一性なのだろうか。離脱と再帰の運動であるかぎり、その自我の同一性はたとえば「心的実体」の同一性ではない。その同一性は、(未知なる)より根源的な構想力に由来するものとして、ひよっとすると(隠れる)ものを持ち、それに支えられているかもしれない。ハイデガーは、カントの『人間学』などを迂路として、それに迫る道を求めているように思われる。

そしてそれは、人間あるいは理性の「有限性」とも関わっているように思われる。本稿では示さなかったが、ハイデガーは、このような作用の離脱・再帰運動のなかに自己自身を(生産するというだけでなく)受容する——時間を含む感官は受容的であった——という二重の契機があることから、有限性を読み取っている。しかし、それはおそらく糸口にすぎず、有限性に関してハイデガーは『存在と時間』における死の分析——死は「終わり(Ende)」として「有限性(Endlichkeit)」を示す——を(ここで考慮に入れている)。

といつても、『カント書』では死はほとんど出てこない、と言われるかもしれない。語としてはそうである。しかし、「実存(Existenz)」が語られている。この「実存」は「脱存」とも訳されるが、有限性を軸にして訳せば「生存」でもある。『カント書』では人間が問題にされているが、人間は、人間自身でないものによって「ある」ような存在者である。人間は、ハイデガーでは「現存在(Dasein)」でもあり、それはまた「ある(sein)」「存在」がそこに「現(Da)」われるからでもある。しかし、ここでの文脈での「現存在」は「実存」≡「生存」をも意味する。人間は、おのれ自身で「ある」のではなく、(とりわけ自然的・自然学的・形而上学的な)「ある」(存在)の動詞的な運動のなかに巻き込まれて、現存在として生存しているのであり、それから死すべきものとしての運命(Schicksal)を送られて(schickenされて)

有限的に「ある」。この意味で、ここでは実存、現存在の語が、有限性を示している——この場合、死を送ってくるものは、人間と(切り離されず近いとしても)完全には重ならず、むしろ人間より根源的である⁽¹⁶⁾。

しかも、そのことを人間・自我が(その運動のなかで stehen して)「理解(verstehen)」するためには、おそらく二重の運動が必要になる。ひとつには、非本来的・非固有的・非自己的(unägentlich)な自己へといわばあらかじめ離脱した自己が、死へと関わる存在、有限な存在として、自分自身の(eigenな)自己に再帰することではじめて本来化・固有化・自己化するということが必要になる。このことが『存在と時間』では重視されている。『カント書』においてこれと同様の運動をカントから読み取るために、ハイデガーは、時間化された時間から、時間化する時間に再帰するという運動を語っているのだろう。これがおそらく「再確認の総合」の独特の解釈とつながっている。まずは、(時間化する時間によって)現在、過去、未来から成る時間化された時間が成立し、そこから自己触発的に、(時間化する時間が)自己に再帰してこそ、時間が成立する。こうした時間(時間化)の再帰運動全体・自己現出運動の全体が「私」と重ねられた——これは、「私」も非本来的に自己化された自己から自己化する自己へ再帰する再帰運動全体・自己現出運動全体だということを意味する。しかし、自己の本来化は、未来の死によって非本来的な自己が再帰することによって可能となる。これを考えると、「再確認の総合」において(時間のなかでも)「未来」の時熟・時間化が特別扱いされたのは、未来の死が現れてくること・迫ってくることによって、有限的な、人間の実存≡生存、人間的現存在の本来化する再帰運動が可能になるということと対応するように考えられたからだろう。

他方、これまで参照してきた『カント書』——厳密には『カントと形而上学の問題』——では、こうした人間（現存在）の再帰運動を越えて、もうひとつの再帰運動が語られているように思われる。ハイデガーは、カントは人間的主観性の根底に構想力を見たが、そこから「退避」したと解釈している。ハイデガーの言明を引こう。「しかしカントは超越論的構想力より根源的な解釈を遂行しなかった。いや、彼自身によつてはじめて認識されたこのような分析への明瞭な予備的指示にもかかわらず、けつしてその解釈に着手さえしなかった。その反対に、カントはこうした不可知な根から退避している。」¹⁰⁷そして、「もし純粹理性が超越論的構想力へと急転するとすれば、「純粹理性批判」からはそれ自身によつて主題が奪われるのではなからうか。このような根拠づけは、一つの深淵の前へと導くのではないだろうか。……」彼は不可知なものを見たのである。彼は退避しなければならなかった。「……」このように強化されてゆく純粹理性の問題性は構想力一般を押し除け、そしてそのことによつてはじめて本当にその超越論の本質を蔽い隠さなければならなかった。」¹⁰⁸

一見すると、この「退避」ということで、ハイデガーはカントを単純に（「より根源的なもの」に「突進する」¹⁰⁹）という、なすべきことを「未遂」にしたままいわず敵前逃亡したと、非難（*vorwerfen*）しているように思われるかもしれないが、おそらくそうではない。むしろ、ハイデガーはそれをカントの「本来的成果」だと見ている。「この退避もまた成果に属するのではなからうか。」¹¹⁰「いまやはじめて次のことが示される。つまりカントの、彼自身によつて開示された根拠、超越論的構想力からの退避は、——純粹理性の救済、すなわち固有の地盤の確保を意図して——地盤の陥没およびそれと共に形而上学の深淵を頭わにするとこの哲学することのあの運動であるということである。」¹¹¹こ

こでハイデガーの言いたいことは、おそらく「退避する（*zurückweichen*）」という、何度も使われる語（ことば）自体に暗示されている。これを——本稿冒頭で示した——「廻り示す（*zurückweisen*）」という語と結びつけてみたい。派生的なものは根源的なものを廻り示す。ハイデガーはカントの「形而上学」を重視していたが、「形而上学」は、元来、自然学との連関のなかで、自然的な「ある」それ自体を（ハイデガー的には、人間がその「ある」という運動そのものに巻き込まれながら）思索するものである。カントは、人間的・主観性の内部で認識を（その根源から）根拠づける形而上学を求めた。人間的・主観性の側から求められた超越論的な構想力は、（自然の、かたち・つくる作用でもある）「ある」を廻り示して（*zurückweisen*）いる。しかし、カントはそれを前にして（人間のほうに）*zurückweichen*した。もうひとつ付け加えれば、さらに、カントは（周知の三つの問いの最後に）「人間とは何であるか」という問いを立てたが、これも「ある」——より根源的にはやはり自然的な「ある」——を廻り示して（*zurückweisen*）おり、カントはそれに「応答」して根拠・根源としての「ある」に還帰しようとしたはずなのに、それでもそれを完遂せず、むしろそれを前にして *zurückweichen* した（この行為もまたそれなりの「応答」であったのだろう）。しかし、まさにそのようなカントの「根拠づけにおいて起こっていること」¹¹²にハイデガーは注目するのである。

ハイデガーにとつては、廻り示しにしたがって、より根源的な「ある」に再帰・還帰すること、そしてそれをふたたび／あらたに取り戻すこと（「ある」の運動の内部で「ふさわしく応答して（*entsprechend*）」¹¹³）哲学すること、これが、ハイデガーがカントに読み取る「形而上学の形而上学」にもつながる）が最終的な狙いであつただろう。そう見ると、カ

ントの「本来的成果」である行為 (zurückweichen すること) を、さ
らに zurückweichen という (zurück を含む) ことばにかたちづくり、
それを何度も反復するハイデガールの言語行為は、それ自体が、zurück
の運動をより明示的に際立てて、非本来的な zurück からより本来的
な根拠・根源をより明示的に zurückweisen し (ただし、より非本来的
なものを介してしかより本来的なものを廻り示すことはできない)、かくし
て、人間に、それに立ち戻るより、本来的な、zurück の運動を (差異を
再生産しつつも) 取り戻し・反復するように——しかしそれでもなお
控え目 zurückhaltend に——促すものではないか。

いや、これはひよつとすると、ハイデガー自身の (その当時を「原
点」として見ると)「未来」の「転向 (Kehre)」——あるいは「歩み戻
り (Schritt zurück)」——をいわば vorweisen^(註)あるいは rekonoszieren
するものでもあったかもしれない。人間がその指し示しにしたがつ
て、人間にふさわしくその根源 (あるいはより超越論的なものと呼ん
でよからう) に歩み戻るとき、むしろ、その根源が (自己を隠しつつ) 発
現する運動がふたたび／あらたに生起する (はず?) である。いや、
筆者としては、ここに「あう」の生起が見られると思うのだが。

終わり (の未遂) に

本稿は、論題で暗示したように、より超越論的な哲学の可能性を問
うた。この問いは、純粹に自発的に (あるいは純粹に恣意的に) 立てら
れたものではない。いや、退職記念論集を機縁としたと言いたいので
はない。まずもって事象それ自体がなにか (隠れた事象を) 廻り示す。
問いは、それ自体が「応答」の運動のなかにあり、事象によっていわ
ば受動的に触発されてこそ発動するのである。本稿もまさにそうであ

り、このことが本稿のいわば隠れた前提だった。そして、本稿はその
事象としての、より超越論的な事象に向かう／戻することを試みたのだ
が、そのことがここで (諸賢には最初から予確認・偵察されていたかもし
れないが) より明示的になったかと思われる。

このことに応じて、本稿の目的は、カントの哲学を現象学から——
すなわちフッサールとハイデガーを介して——解釈することだった。
これによって一方でカントの哲学が、他方でフッサールとハイデガー
の現象学的な哲学が、より明示的になったとすれば幸いである。しか
し、この作業は、より超越論的な事象を廻り示すことにもなったかと思
われる (じつは、これのほうが、本稿の隠れた前提に対応する)。

最後に、カントに対するフッサールの評価の遍歴を示しておくこと
は「再確認」(いや、これも予確認・偵察なのかもしれない) の意味で興
味深いだろう。フッサールは書簡で書く。「私はカントとは比べもの
にならないほど多くをヒュームから学びました。カントに対しては、
私は最も奥深い反感をいだいていたのです。そして、そもそも (もし
私が正しく判断しているならば) カントが私を規定することはまったく
ありませんでした」^(註)。これだけ読むと、本稿の (フッサール経由でハイ
デガールの読む) カント解釈はほぼ的外れだったことになる。ところが
フッサールは次のようにつづける。「しかしながら、今では、カン
トは私にとっても偉大な人物であり、そしてその格においてもヒュ
ームを凌駕しています」^(註)。

さらに、新カント学派の E・カッシーラー宛書簡で、より詳しく次
のようにも述べている。「そしてまた私は、現象学的還元によってす
べての認識の源泉の領野を拓いたのですが、こうなったときに、私は
つぎのことを認めざるをえなくなりました。すなわち、私の収穫物と
なりつつある学問は、本質的に別様な方法において、カントの問題系

全体（それは今や始めて、深く明確な意味を受け取ったのです）を包括していたということ。そして、この学問は、カントの主要な成果を、厳密に学問的な根拠づけと限定において確証していたということ、をです。^⑩

フッサールは自分自身の事象分析によって現象学を展開させたのだが、それがある程度完成してきたときにカントを読み直して、カントの先駆性／ポテンシャルが見えてきたのだろう。ただ、それは、ケルンが示したようなフッサールとカントの研究（フッサールは演繹における総合の規則や法則性を重視したという点について筆者はケルンから学んだが）で十分に明らかになったとは筆者には思えなかった。それが、本稿においてフッサールとハイデガーの、総合を軸にした哲学的な解釈作業を経由することで、わずかであれ、より明示的になったか、とも思われる。

何がより明示的になったか。ごく簡単にまとめると次のようになる。フッサール、ハイデガー、カントの哲学を重ねつつ解釈するならば、かたち一つくる超越論的な機能としての構想力は受動的総合と、哲学的な内容において重なる。そして、その機能は、最終的に、より根源的・より超越論的な私たち・つくる機能としての自然に向かう／帰る、あうということであった。

しかし同時に、この解釈作業が言語に大きく依存しているということも（明示されたというよりも）暗示されたと思う。とりわけ、西洋語で展開された哲学を日本語で解釈する場合、この間言語的・間文化的な問題が浮かび上がる。本稿に関係するところでは三木清の作業は先駆的だったが、同様の問題は今も重要であるし、今後もそうであろう。いや、より深く捉えるならば、この問題は、言語が関係するどんな場面でも（すなわち哲学以外の場面でも）生じているのではなからう

か。

本稿で示されたように、時間の時間化（かたち一つくる構想力の機能とも捉えられる）という現象は意識作用（超越論的統覚の自我の成立に関わる）それ自体の基底としての「自然」（「自然の基盤」）に向かう／帰るが、ここから、右のことを踏まえてさらに哲学的に考えたい問題として、この運動は、意識作用が「身体」（ただし身体は「言語」を「文身」されていると筆者は見る）を介して自然と文化に開いていることと相即不離だということが浮かび上がってくる。

この開けのなかで「私」は自然に「応答的」である。「応答」は、自我と自然とのあいだの（一定の法則性が介在するとはいえず、不一致と、そこにおける一定の自由の可能性を示唆する。それは大きくいえば、自然から文化を分化させる。そのとき異他性と自己性・固有性が、より明示的になる。ここには、星空を見上げる「私」を強化して（共通性として）コスモポリタン化させるだけでなく、間言語的・間文化的な現象のなかで〈自己を画す／隠す事象〉がある意味で逆説的に現れるときに同時に自己を鑑みる（鏡を見る・かがんで見る）「私」として捉え直す可能性も垣間見られるはずである。いや、ひよつとすると、後者のほうが前者（より以前）に生じるのではなからうか。

「応答」は、呼ぶもの、指し示すものに、鏡の関係において「こたう」（こたふ）こと、「ことーあう」（ことーあふ）ことであるが、しかし他方で、それは（言語自体においてさえ）、「ことあう」ことができないようなことから「ことわり」を立てる可能性も暗示している。そして、このことは、間文化的な／に自他が「であう」（であふ）場合においてのみならず、内文化的な／に自他が「であう」（であふ）場合においても（どちらがより明示的かは別にして）言えることである。そうしたであいのあいだに展開する哲学を筆者は「構想」している。^⑪

しかし、その道はまだまだ遠い。その途上ではあるが、本稿では、北尾先生のご退職の機に、カント、フッサール、ハイデガーを手掛かりにして、哲学の（これは「私」の哲学であるか、それとも……）展開のポテンシャルの一端を予確認・偵察的に示したつもりである。

文献表（主要なもののみ）

- エトムント・フッサール：*Husserliana*, Martinus Nijhoff (Den Haag), Kluwer Academic Publishers (The Hague / Boston / London). (Huaと略し、巻数とページ数を記す仕方で、引用箇所を示す。邦訳のあるものは、それも示す。また、*Husserliana Dokumente* についても同様にする。)
- インマヌエル・カント：*Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag (Hamburg) 1958. (Krvと略し、第一版(A)、第二版(B)の頁数を記す仕方で、引用箇所を示す。また、邦訳は原佐訳『純粹理性批判(上)』理想社、一九八一年を用い、その頁数を示す。)
- マルティン・ハイデッガー：*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Vittorio Klostermann GmbH (Frankfurt am Main) 1991. (GA 3と略し、頁数を記す仕方で、引用箇所を示す。また、邦訳は門脇卓爾、ハルトムー・ブフナー訳『カントと形而上学の問題』創文社、二〇〇三年を用い、その頁数を示す。)

*引用文中の「……」は中略を示し、「〔 〕」は筆者による補足を示す。

注

- (1) この *Prätkabilien* (準賓位語) は『オプス・ポストウム』の位置づけにおいて重要な役割をもつという近年の研究もあるらしい。加藤泰史『オプス・ポストウム』のコンテキスト』『新・カント読本』法政大学出版局、二〇一八年、二六〇頁参照。
- (2) Krv A 81f. B 107f. 邦訳一八〇頁。
- しかし、能動態・受動態とともに中動態もアリストテレスのカテゴリリーに含まれている(この中動態がこれまで誤解されて捉えられてきたというのが、後述のバンヴェニストの指摘であるが)。そして、もし古代ギリシャ的な「ある」が基本的に中動態的に捉えられていたら、どうだろうか。と

りわけ「自然によってある」がそうだったら、どうだろうか。そしてまた、能動態・受動態が「技術によってある」と関わっていたら、どうだろうか。カントは、中動態を準賓位語に入れるだろうか。

- (3) 「そこで、アリストテレスが一般的かつ恒久的な諸条件の一覧表として示しているものは、ある一定の言語状態の概念的投影にすぎないということになる。」(E・バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』川村正夫他訳、みすず書房、一九八三年、七八頁) それでは、カントのカテゴリリーはどうだろうか。カント自身はそれを「一般的かつ恒久的な諸条件の一覧表」と見たと思われるが、「ある一定の言語状態の概念的投影」であることはないだろうか。いや、このバンヴェニスト的な問いそれ自体についても同様の問いが向けられてよいかもしれない。
- (4) カントの場合、「関係」のカテゴリリー(これは時間と深く関わっている)に因果性が含まれるが、後述のように、フッサールはこれを重視している。しかし、アリストテレスでは「より大きい」のような(時間とは関係しない)概念もそこに含まれる。
- (5) 比較級が面白い理由は、ひとつのものの絶対的な規定ではなく、それと他のものとの(相対的とか相関的と言つと平板化されてしまう危険があるが)「あいだ」の規定だからである。「あいだ」の関係が先行してこそ、個々のものの比較級的な規定が可能になる。
- (6) カントの(とりわけ批判期)の哲学が「批判的」なのか「超越論的」なのか、などの問題は脇に置きたい。
- (7) Hua XV, S. 587.
- (8) カントはこの語を批判的な意味でしか使わなかったらしいが、フッサールは(独自の意味においてだが)積極的にも使っていた。
- (9) Iso Kern: *Husserl und Kant - Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff (Den Haag), 1964, p. 62ff.
- (10) 思考の傾向としてフッサールがブレントラーノから影響を受けていることはまちがいない。ただ、フッサールの「現象学」の「語」の由来としてブレントラーノの「記述的現象学」があげられたこともあったが、これについてはおそらく正しくない。むしろマッハの「物理学的現象学」の語がフッサールの語に近いが、とはいえフッサールの現象学は心理学的でも物理学的でもない「超越論的」現象学である。
- (11) マッハはゲシュタルト心理学の樹立に関わったエーレンフェルスに影響を与えたことでも知られている。しかし、フッサール——マッハから「読後の残響」があったかもしれないと述べている——は『算術の哲学』におい

て自分の学説がエーレンフェルスの「ゲシュタルト質について」よりも一年早く作られたことを述べている。こうしたことから、ゲシュタルト概念とフッサール現象学との関わりが見える。

- (12) ここでは、スピエゲルバークの著書からシフトウンプフとゲシュタルト心理学の関係についての記述を紹介しておきたい。「ことにシフトウンプフのアプローチは、主としてヴォルフガング・ケーラー (Wolfgang Kohler) / マックス・ヴェルトハイマー (Max Wertheimer) / クルト・コフカ (Kurt Koffka) などを通じてゲシュタルト心理学者たちの研究に、クルト・レヴィン (Kurt Lewin) を通じてグループ・ダイナミクス運動に、さらに間接的にはあるがドナルド・スニッグ (Donald Snygg) およびアーサー・W・コムズ (Arthur W. Combs) の新しい『現象学的心理学』などの研究にまで浸透している。」(Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff Publishers (The Hague / Boston / London, 1982, third revised and enlarged edition, S. 62ff.; 邦訳 H・スピエゲルバーク『現象学運動【上】』立松弘孝監訳、世界書院、二〇〇〇年、一二八頁)

- (13) 「物理的 (physisch)」は physis (自然) に由来し、「自然 (学) 的」でもある。「形而上学的 (metaphysisch)」もこれに関わる。「心理的 (psychisch)」も自然学的でありうる。ゲシュタルト化は、自然的作用なのか、心の作用なのか、いやその場合の自然、心とは何なのか。本稿は、じつはこの問題に関わる。

- (14) この経験論的な文脈からすれば、G・ドゥルーズのように、どちらかと言えばヒューム的な方向から受動的総合という概念を展開することも可能であろう。

- (15) マツハは感覚要素の複合体として、物体の色、音などを ABC……、身体のを KLM……、意志、記憶像のそれを $\alpha\beta\gamma$ ……、とする。そして、最後のものを自我と重ねて、「ABC……を自我の内に参入する権利は、どこまでおし進めても熄まないことが判つて来る」と言い、自我がつかには全世界を包括する、としてこれを批判する。彼にとつて、感覚複合体はどれも対等であり、重要なのは諸要素の関連だけである。そしてこの関連を彼は函数的関連として捉えていただろう (エルンスト・マツハ『感覚の分析』須藤吾之助、廣松渉訳、法政大学出版局、二〇一三年、九頁以下)。

- (16) ただし、フッサールは新カント学派のなかでも P・ナトルプを高く評価していたが、おそらくその哲学の内容以上にその哲学する姿勢——「自分自身で考える人 (Selbstdenker)」としての——が重要だったのだろう。

- (17) この点に関して、本稿の趣旨とかなり重なる、坂部恵先生 (客員教授として、北尾先生とともに立命館大学に貢献された) の次の言葉を引用しておく。「……」おなじ『純粹理性批判』第二版のカテゴリーの演繹において「カントは「構想力の総合の基本的な位置に関する所説を大幅に後退させ、いまや「我思う」(Ich denke) と等置された超越論的統覚を前面に押し出すかたちで、演繹の議論をあらためて整理し直したことはよく知られている。この書き直しの過程を改良とみるか改悪とみるかについては、よく知られているように、古来、論者のあいだで意見が分かれるところだが、ここでわれわれの読解の方向からすれば、第二版のカントが、「我思う」と等置された超越論的統覚の統一という、今日のことばでいえば「強い構造」を正面に押し出すことによって、統覚の統一よりもより基本的かつ原初的な構想力の統一(ないし三段階の総合を垂直に貫く総合)の「弱い構造」がそのうちにはらんでいた(間主観的)ないし(相互主体的)空間あるいは場への傾性を完全に押し殺してしまったことは、そのことをどう評価するかということとはさしあたって独立に、ここではつきり見定めることができることがらにぞくするとわたくしは考える。」(『坂部恵集』岩波書店、二〇〇六年、三七九頁)

- (18) これはもちろんハイデガールのカント解釈とつながる。ハイデガーは、「形而上学の根拠づけ」という中心の問題に関して「第一版は第二版に対して原則的に優位に値する」(GA 3 S. 197; 邦訳一九三頁)とさえ言う。

- (19) KIV A 85; B 117; 邦訳一八八頁。

- (20) KIV A 86; B 119; 邦訳一八九頁。

- (21) フッサールの『論理学研究』第一巻における強い心理学主義批判はこのことと関わる。

- (22) カントは「下から」(直観・感性から)の哲学と「上から」(悟性・統覚から)の哲学を区別するが、フッサールの哲学は「下から」ともに「内から」(還元はその外部に出られない「内」を確保する)からの哲学でもある。

- (23) ケルンによるとフッサールは「カントには現象学的還元概念が欠けている」として批判していた(ケルン前掲書九二頁以下)。この欠落が心理学主義にもつながる——三木清ならばこれは「先験心理学」だと言うかもしれないが、しかし、本稿ではむしろカントの演繹が還元に近いものをもって、他の可能性を示したいと思う。

- 他方、ハイデガーは『純粹悟性概念の演繹』の課題は、カテゴリー一般の根源的な存在論の本質の露呈にある、すなわち、カテゴリーの純粹に述定的な構造契機において見られる、純粹総合の本質の内的可能性の露呈に

ある」(GA 25, S. 305)と述べており、これはむしろ純粋な構想力を露呈し、さらには(一種の作用・運動としての)「ある」それ自体へ廻ろうとする方向を示しているように思われる。

- (24) ケルン前掲書一六四頁以下。ただし、ケルンによるとフッサールは「演繹」において主にカントの「類推」(経験の類推)を中心に捉えていたようである。これは、客観性の構成の可能性の条件として「因果性」や対象の「同一性」が必要だということと重なる。しかし、それは結局、ある種の規則性・法則性が客観性を支える(それがなくとも経験が可能にならず、客観的なもの・超越的なものとしての経験の対象が可能にならない)という方向に向かう。ケルンは言う。「そうしたなかで、彼(フッサール)は、カントおよび新カント学派との、とりわけ対象を「表象結合の規則」として捉えるマールブルク学派との、直接的な近さのうちに位置する。」そこで、「そうした規則などの」ア・プリアリの構築可能性(「理論構築的に捉えることの可能性」が問題になり、「……」フッサールはたしかにア・プリアリの構築について語るが、しかしその際、彼が考えているのは、カント主義者と対立して、直観的な構築なのである)(ケルン前掲書一七四頁以下)。かくして、直観性の重視が中心になる。これは本稿の議論においても重要である。しかし本稿は、これとは異なる方向をとり、「総合」を重視する。
- (25) もう一言つけ加えれば、これは *produzieren* (生産する)を *reduzieren* (上記の逆方向の運動)する試みだとも言える。
- (26) *KrV A 84ff; B 116ff*: 邦訳一八七頁。
- (27) ほんやりとした記憶では、永井均の言葉だったかと思う。他方、ハイデガーは「も、「経験的に確定可能な諸事実や諸固有性の意味での事実」とは異なった「現存在の存在論的な本質存立成分の意味での事実」に注目しつつ、「まさに権利問題ではなくて事実問題こそが、超越論的演繹の問題の中心なのである」(GA 25, S. 330)と述べている。
- (28) 本稿における〈以前〉は、カント的には経験に先立つこと(先験的)を意味するが、それは同時に経験の対象に先立つことを意味する。フッサールのには、超越的な対象の構成に先立つことを意味するが、それは同時に、超越論的な経験の次元において超越的な対象が構成されること(そしてその構成が直観されること)を意味する。
- なお、〈以前〉という概念が一種の比較級であることはおそらく説明不要であろう。
- (29) *Hua II, S. 62*: 邦訳『現象学の理念』立松弘孝訳、みすず書房、九二頁。ちぢみい、ハハ)は、möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine

Intuition というように möglich の「最上級」が使われているが、しかし、悟性と直観の関係では、これは両者の「比較級」だとも解せる。

- (30) フッサールは、知覚(現在化とも呼ばれる)以外の直観を、準現在化(思い浮かべる作用)と呼び、以下のように述べる。「準現在化は、それ固有の現象学的本質において知覚を廻り示している(*zurückweisen*)」(*Hua III/1, S. 233* (Id. S. 209): 邦訳『イデーニーⅠ/Ⅱ』渡邊二郎訳、みすず書房、一九八四年、一五四頁)。邦訳書では、*zurückweisen* は「逆に関係づけられている」と訳されているが、本稿では「廻り示す」と訳す。
- (31) ついでに述べておくと、フッサールにとって経験の対象は「超越的」である(言い換えれば「内在的」でない)。そして、この超越的な対象の構成を(内在性において)可能にするものが「超越論的」である。この語法もカントと重なる部分と重ならない部分をもつが、しかし、そもそもフッサールの語法はカントを転用したもの——転用にはなんらかの類似性が前提される——である。
- (32) *KrV A 19, B 33*: 邦訳一七頁。
- (33) *GA 3, S. 21f*: 邦訳三二頁。
- (34) *KrV A 15*: 邦訳一三頁以下。
- (35) カントは『人間学』第三二節でも、これを思わせるようなことを記している。
- (36) ハイデガーは言う。「この根源的に形成的な中間項(「構想力」)が、かの二つの幹の「知られざる共通の根」であつたらどうか。」(*GA 3, S. 137*: 邦訳一三九頁)
- (37) フッサールも *Einbildung* の語を使う。ただし『論理学研究』では、その主要な語義は、存在措定的でない、中立的な作用を指す。『イデーニー』でもほぼ(「ケンタウルス」の場合のような)単なる「空想」と重なる意味で使われる(*Hua III/1, S. 16* (Id. S. 13), S. 49f. (Id. S. 42): 邦訳『イデーニーⅠ/Ⅱ』渡邊二郎訳、みすず書房、一九七九年、六九頁、一一五頁)。また『第一哲学』ではヒュームの語義(*Imagination* の意味)でこの語が使われる(*Hua VII, S. 179*)。これらの語法から見ると、フッサールはカントの『純粋理性批判』第一版の語法とは無関係にこの語を使っているように思われる。しかし、以下に引用する箇所は、単なる空想ではない、カントにも近い、独特の意味で *einbilden* の語が使われている。
- (38) *Hua III/1, S. 286* (Id. S. 257): 邦訳『イデーニーⅠ/Ⅱ』一三六頁。
- (39) ここでは詳論できないうが、「機能」を示す *Funktion* の語は「函数・関数」の意味する。

(40) 三木清は、ハイデガーの論述 (GA 3, S. 175: 邦訳一七二頁以下) をほぼ忠実になぞりつつ、以下のように記す。「カントは形而上學講義において、構想力或るひはそこにいふところの形成力 *die bildende Kraft* を分析して、この能力は、或るひは現在の時間の表象を、或るひは過去の時間の表象を、或るひはまた未来の時間の表象を産出すると述べてゐる。かくて形成力は、一、現在の時間の表象であるところの現形成 *Abbildung* の能力 (*Facultas formandi*) から、二、過去の時間の表象であるところの追形成 *Nachbildung* の能力 (*Facultas imaginandi*) から、三、未来の時間の表象であるところの先形成 *Vorbildung* の能力 (*Facultas praevitendi*) から成つてゐる。このように *Einbildung* (構想) の形成 (*Bildung*) は時間に関係するのである。従つて右の三様の綜合がいづれも時間の地盤において成立するとすれば、それらは共通に構想力に關係すると考へられるであろう」(『構想力の論理』岩波書店、一九六七年、三四五頁)。「この場合 *Abbildung* とは模寫の意味ではなく、対象そのものの形相の直接的な観取の意味における形成である。」(三四六頁)

右の引用で、三木の *Abbildung* の訳語「現形成」——邦訳書では「写像」——は興味深い。これは単純な模寫ではなく、形成である。他方で「対象そのものの形相」が見えるのは、全体としての対象からそれだけを取り出して捉えるときだとすれば、ここには一定の解体的な契機も含まれるように思われる。しかしながら (ハイデガーも右のように述べてはいるが)、この *Abbildung* が作用それ自体の *Abbildung* だとしたらどうだろう。これが純粹直観であれば、*abbilden* されるものは、時間を産出 (形成) する作用それ自体であつてもおかしくない。言いかえれば、*abbilden* するものとされるものが同じであつてもおかしくない。ただ、そうはいつても、その作用それ自体が一定の解体において自己自身を現形成するのであれば、その作用自身が全面的に自己形成するわけではない、という可能性も残る。これは、フッサールにおける、時間構成する作用それ自体が自己現出する、という場合にも言えることであろう。では、自己現出しな残余 (と言つてよいなら) は何であるのか。こう問うと、同時に「ある」(存在) に先立つ「先存在」が問われることになる。問いは「存在論」を越えた問いとなる。また、自己現出しな残余は、直観的にも言語的にも現出しな問いとすれば、そもそも問いが成り立つのか。あるいは、その (より根源的な構想力による) 自己現出に巻き込まれているもの (私) が、その自己形成・自己現出の運動のなかで (そこから脱出できない仕方) で、その過去の現出をたえず想起し、その未来の現出を予期するののか。

(41) 「親和性」という概念も構想力と絡む概念である。

(42) いや、そもそも「単なる感覚」という要素主義的発想それ自体が問題なのだろう。それにちょうど応答する仕方、(単なる感覚ではかたつかない) 「かたち」の成立を強調する傾向が強まるように思われる。*Einbildung* もその一例であるが、さらに (ゲーテ的な) *Morphologie* などにもこれに加えてよいかもしれない。日本語で言えば、「かたち」の語の「ち」は、「いのち」の「ち」のような呪力的・生命的な意味をもつらしい。「かたどる」(象る) は元来「形取る」である (これはむしろ *abbilden* に関わるかもしれない)。この連想・連合で見ると、フッサールの「モルフェー (*Morphe*)」も「生化 (*Beseelung*)」も「体験 (*Erfahrung*)」も同じ傾向を示す。これらの語は、近代の要素主義的、機械論的な「説明」とは異なるものに目を向けさせる。

(43) *Hua III/1, S. 192 (Id. S. 172)*: 邦訳『イデーニーⅠ/Ⅱ』九二頁。これは、当時のフッサールによる感性と悟性の険しい区別だとも言えるだろう。

(44) *Hua XI, S. 3*: 邦訳『受動的綜合の分析』山口一郎、田村京子訳、国文社、一九九七年、一三頁。邦訳書の訳文を一部変更した。

(45) そもそも「受動的」の概念は「能動的」の概念と比較級的な関係にある。すなわち、「能動的」とは「より能動的」であり、「受動的」とは「より受動的」である——極限化された概念としては絶対的にも使われるとしても。

(46) *Hua XI, 131*: 邦訳一九一頁。

(47) フッサールはたとえば「对象的な (＝厳密には後に対象として構成されるものの側からの) 刺激に対して応答する傾向」(*Hua XI, S. 166*: 邦訳『受動的綜合の分析』二三八頁: この語は「対応する」と訳されている) と言つ。この概念は、この引用箇所で積極的に展開されているわけではないが、しかし、重要である。「応答」という捉え方は、ゲシュタルト化が「私」と無関係に (いわば機械的に) 起こるわけではなく、むしろ感覚的なものと「私」との「あいだ」で起こることを示唆する。ゲシュタルト化は、一定の法則をもつとしても、自然法則のように固定的なものではない。その「あいだ」で「習性」が生まれ、あるいはまたその変化も生じうる。

(48) この両面的な運動はつねにすでに始まっているとも理解できる。自我 (という語が不適切ならば意識) がまったく関与しないで、ゲシュタルト化は起こるだろうか。

(49) ここでの諸成分は、基体 X、ノエマの意味、時間性格、存在性格を指すだろう。これらが言語 (の諸成分) の基礎となる。さらに、そこには他の諸対象の構成、そして当該の対象とそれらとの関係の構成が関わってくる。しかしながら、すべてのノエマの (いわば図としての) 構成には、その背

- 景・地としての「世界」の構成（あるいは逆構成）が含まれる。これについては詳論できない。この問題はさらにカントの「世界」と絡めて（またフイックの解釈も含めて）考察されるべきであろう。
- (50) この根拠づけについては、前註において述べたノエマの諸成分の（解体的な）抽出が関わってくるが、さらに詳しいことは、拙著『意識の自然』（勁草書房、一九九八年）を参照いただければ幸いである。他方、ハイデガーはカントの演繹にこの根拠づけに似た役割を見たように思われる。
- (51) Hua X. S. 83: 邦訳『内的時間意識の現象学』拙訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、二〇一六年、三二〇頁。
- (52) このことを暗示しているのは、「〔時間構成する〕意識流の諸位相のなかで、まさに当の意識流〔それ自体〕の諸位相がおのれを現象的に構成するが、そうした〔前者の〕意識流の諸位相は、それらの構成される諸位相と同一的ではありえないし、そして実際にもそうでない。」（同前）というフッサールの言葉である。フッサールはさらにつづける。「意識流の（瞬間的—現下のな相面）のなかで現出にもたらされるもの、それは、まさにその意識流〔それ自体〕の把持的な諸瞬間の系列のなかの（意識流の過ぎ去った諸位相）なのである。」これは、時間構成する作用それ自体が自己現出するとはいえ、その原印象的位相において完全に自己現出するわけではなく、むしろ隠れており、それは把持的位相に移行してこそ自己現出しよう、というように理解されるし、J・デリダはそのように解しているだろう。
- (53) 『内的時間意識の現象学』の第十節や第四十三節で示される時間図表で説明すれば、そもそも、（対象に関わる成分をおのれのうちを含む）作用は、それ自体、自己現出して、（現出するやいなや）垂直方向に（下向きに）流れつつ、その諸現出をとりまとめている。これが縦の志向性の役割である。そして、それに含まれた（それゆえやはり垂直方向に下降していく）感覚の成分は、まずノエマとして総合され、さらにノエマを媒介・突破する仕方、図表の水平方向に対象として措定される。また、時間それ自体も水平方向に客観的時間として措定される。これが横の志向性の役割である。横の志向性は、媒介・突破的である。（なお、対象構成に関わる感覚の成分は、まず作用それ自体に含まれたまま垂直方向に下降し、そこから媒介・突破的に水平方向に向かうが、このことが誤解を招きやすいので注意が必要である。）
- (54) おそらく、立ちどまりにも自己現出——と言うのが不適切だとしても自己意識であろう——が伴うだろうが、「流れる」ことへ移行するときその現出はより強まるだろう。逆に言えば、「立ちどまる」作用それ自身は、その現在において、より深く隠れる。
- (55) Hua III./S. 124: 邦訳『イデーニ—I』二四五頁。この自我すらも客観的・超越的な時間のなかに、身体とともに措定されると、いわゆる「人間の自我が構成される」。
- (56) ここでの文意を示すために、最後の引用箇所より、ある意味で、より適切かと思われる箇所もあるが、そこには解釈上の問題が含まれるので、この註で示す（とはいえ、さらにより適切な記述もおそらくほかにあるだろう）。「原初的現在（立ちどまりつつ）(stehend) 生き生きした（流れる (Strömen) など）の構造分析は、われわれを自我構成へ、そして、自我構造を基礎づけている恒存的 (ständig 「立ちつづける」) な下層、没自我的な（流れる）ことという下層へ連れていく。この（流れる）ことは、首尾一貫した遡問 (Rückfrage) によって、（沈没した能動性をも可能にし、また（この遡問においては（根源的なものを遡り示す）沈没した能動性を）前提するところのもの）へ、「すなわち」（ラディカルに先自我的なものへ）「われわれを」遡って導く (zurückleiten)」（Hua XV, S. 598）この引用箇所では、（自我に先立つ）生殖的発生といった事象への（現象学の方法に関して首尾一貫して進められる）遡問が遂行されており、その意味で「ラディカル」な遡及が登場する。ただし、引用文中で「」で補った箇所については解釈上の問題がある。ただ、少なくとも、「遡問」「遡及」がフッサールにとって重要であり、しかも、それが事象そのものによる「遡り示し」が重要だということは、右の引用からも理解されるだろう。
- いずれにしても、没自我的なもの、先自我的なものへの還元は、初期のフッサールが自我を原理としない立場をとっていたことと、深く結びついているだろう。そうしたものは、それでもやはり自我を承認したうえでしか、適切に問われることがないのである。そして、まさにそれゆえに根源的なもの（没自我的・先自我的なもの）は、派生的な「自我」の名を継承することになる。
- (57) Hua IV. S. 338: 邦訳『イデーニ—II』立松弘孝、榊原哲也訳、みすず書房、二〇〇九年、一九七頁。この言葉は重要であり、フッサールの分析をより深くへ導いたが、ただし、当時のフッサールの考察は不十分だったと筆者は考えている。
- (58) Krv A 97: 邦訳二〇一頁以下。
なお、ケルンによるとフッサールの一九二〇年代の草稿 (AV 21) に「先所与的な質料、形式化 (Formung)、ゲシュタルト化 (Gestaltung) からの、諸対象の創造の、自然の創造のイメージ (Bild)」と書かれているよ

うである。これは、受動的総合と関わっている可能性がある（ケルン前掲書二七〇頁以下）。

- (59) KrV A 97: 邦訳二〇二頁以下。
 (60) 同前。
 (61) KrV A 94: 邦訳一九五頁。
 (62) GA 3, S. 176ff.: 邦訳一七四頁以下。
 (63) この語の原語を示したのは、フッサールもこの語を使うからである。フッサールの語法の由来は定かでないが、カントであってもおかしくはない。
 (64) KrV A 99: 邦訳二〇五頁以下。
 (65) KrV A 120: 邦訳二四一頁以下。
 (66) 蛇足的な再確認だが、右の引用箇所ではカントは *Einbildungskraft* の語と *ein Bild* の語を相関的に使っているだろう。
 (67) 「一つの形象」をノエマと捉えるか、対象と捉えるか。おそらくカントは（還元しないので）その区別をしていない。フッサールを見ると、対象は、「超越的なもの」の経験という意味での経験に属するのに対して、ノエマはそれに属さない。他方、ノエマは、狭い意味での志向的体験から構成されたものとして、広い意味で志向的体験に属す。この広い意味での志向的体験がフッサールの意味での超越論的経験（還元された経験）と重なる。カントには還元の方法が欠けていたというのがフッサールの見解だが、もしカントが還元を遂行していたら、この区別を立てたかもしれない。おそらく、ここがカントとフッサールの「超越論的」の概念の相違点である。しかし逆に、カントの演繹をフッサールの還元と重ねて捉えると、この相違点がいわば関連点に変わる（ただし、本稿はむしろ「より超越論的なもの」に向かうが）。
- (68) KrV A 121: 邦訳二四二頁。
 (69) フッサールのには、諸把持の移行的な連続性のなかで、ひとつのノエマが総合される。この発想をフッサールはおそらくライプニッツから得たが、しかし還元後のフッサールはカントとも共鳴したかもしれない。
 (70) 派生的な構想力は感性と悟性という二項を媒介する。しかし、根源的な構想力は、そもそもその二項それ自体を、「かくす（画す）」仕方、かたちをつくる。そして、そのときにおのれ自身を「かくす（隠す）」。そうした媒体である。
- (71) KrV A 120: 邦訳二四二頁。
 (72) KrV A 100: 邦訳二〇六頁。
 (73) ついでに言えば、そうした作用は、ノエマに（時間構成による時間性格の

みならず）存在性格を与える作用でもある。

- (74) KrV A 123: 邦訳二四六頁以下。
 (75) KrV A 101: 邦訳二一〇頁。
 (76) KrV A 102: 邦訳二一一頁。
 (77) KrV A 103: 邦訳二一一頁以下。
 (78) GA 3, S. 183: 邦訳一八〇頁。
 (79) GA 3, S. 186: 邦訳一八三頁。
 (80) 三木清前掲書三五五頁。なお、*durchspähen* の *spähen* はまさに軍隊用語で「偵察する」を意味し、さらに遡るとインド・ヨーロッパ祖語の *spēk*（見る）に由来し、英語の *spy* やドイツ語の *Spion*（いわゆるスパイ）もこれから派生した。
- (81) *Rekognition* の総合に関して、ハイデガーは (*Rekognition* の語が「再」を意味することが多い *re* を含むことを念頭に置きながら)「それゆえ、この総合を予確認（「予認」(*Prä-cognition*)) の総合として言い表すのが、事象にふさわしいだろう」(GA 25, S. 56A)と述べている。この解釈はたいへん面白いが、他方で「再確認」の訳語にも一理ある、と筆者は思う。
 ちなみにフランス語・英語で「偵察」は *reconnaissance* であり、これにも *re* が含まれるが、「再」を意味せず、むしろ「予」を意味する。有人探査のための「予」(偵察)としての火星探査衛星の名称 *Mars Reconnaissance Orbiter* が思い出されるかもしれない。
- (82) GA 3, S. 187: 邦訳一八三頁以下。
 (83) ハイデガーはこの点も（あえて言えば）「先刻承知」である。ハイデガーは、再生産が生産的だと解釈する。それは、再生産が、過去のものを再生産するからではない。そもそも、なにかが過去のものでありうるのは、過去という時間地平・時間野がすでに成立しているときのことであって、それゆえ、(過去のものが過去のものであるための条件としての) 過去という時間地平・時間野それ自体が前もって生産されていなければならないが、まさに再生産はそれを生産するから、生産的だと解釈しているようである (GA 3, S. 182: 邦訳一七九頁参照)。しかしながら、そう解釈するならば、未来という時間地平・時間野それ自体を生産する作用も生産的であるし、現在という時間地平・時間野それ自体を生産する作用も生産的であろう。となると、再生産の総合においてことさらに「生産的構想力」ということが語られる理由がなくなりそうである。筆者の見るところでは、構想力は、より根源的な構想力も、もちろん生産的だといえれば生産的ではあるが、しかしいわば根源生産的であり、これは自発性という概念にすでに含まれて

いることであって、それに対して再生産の総合の構想力は「より生産的」であり、これこそが「生産的」という語に適切なので、再生産の総合においてこの語が登場するのではないだろうか。

また、カントは『人間学』で構想力を「生産的」と「再生産的」に分けるとしても、この箇所では区別されていないように読める。なお、三木清は、『人間学』などを参照しつつ、「この場合注目すべきは、カントが先見力 *Vorherschungsvermögen* 即ち或るものを未来のものとして表象する能力を再生産的構想力に属せしめてあるといふことである」と述べている（『構想力の論理』三三三頁）。

- (84) ここで「この私」という語を使いたい。これは、まったく代替不可能という意味でかけがえのないものである。これはデカルトに由来するが、D・ヘンリッヒがこの語の伝統について語っている。もちろんカントもその伝統のなかに立つ。これを筆者はフツサールにまでつなげるのは正当だと考える。

(85) KrV A 123: 邦訳二四七頁以下。

- (86) ただし、カントはこの統覚の意識が「弱い」ということも認めている (KrV A 103f: 邦訳二二三頁)。自我は自我にとって主題的とはかぎらず広義で隠れていることもある。

(87) KrV A 123: 邦訳二四七頁。

(88) KrV A 144: B 183: 邦訳二七〇頁。

(89) KrV A 182: B 224f: 邦訳三〇七頁。

- (90) そうすると、先述の「この私」にとつての普遍性が、ここで修正されなければならなくなる。「この私」(唯一的な自我)が「一個の私」ともなることが重要である。「唯一の私」と「一個の私」は、たがいに交替的に現出しながらも、その運動全体のなかで、謎に満ちた「同一性」をもちつつづけるだろう。

- (91) ハイデガーが引用した箇所を少し広く引用しておく。「……」空間と時間は、ア・プリアオリな純粹直観の多様なものを含むが、それにもかかわらず、私たちの心がそのもとでのみ諸対象についての表象を受け取りうるどころの、私たちの心の受容性の諸条件に属しているのであって、したがってこれらの諸条件はそれらの諸対象の概念をもいつでも触発しなければならぬ。しかしながら私たちの思考の自発性は、この多様なものが、まず或る仕方、貫通され、受容され、結合され、かくしてこのことから一つの認識がつけられることを要求する。この働きを私は総合と名づける。(KrV A 77: 邦訳一七六頁) このように、カントは「それらの諸条件はそれらの

諸対象の概念をいつでも触発しなければならない」と述べているが、ハイデガーはここで「対象についての諸表象の概念を「つねに(いつでも)触発しなければならない」と述べている。

- (92) これらの *Vorstellen* や *Bestellen* や *Herstellen* の語法は、ハイデガーが認識と(技術・芸術的な)活動とをある程度連続的・一体的に捉えていたこと示すだろう。しかし、それにしても、こうした語との連関を示すのであれば、ドイツ語には文字どおり *Stellen* を共有する *Entgegenstellen* の語があるにもかかわらず、なぜハイデガーは (*Stehenlassen* による) *Entgegenstellen* を選んだのだろうか。前者のほうがより適切ではなからうか。ハイデガーの語法に意味がないとは考えにくいので、解釈してみたい。

前者は通常の「他動詞」であり、通常の目的語をとる。しかし、(ハイデガーの解するカント的な)自己触発の場合は、自己を目的語とみなすと、不適切になるだろう。それは、むしろ「自己」それ自体を成立させる、あるいはむしろ、自己が(いわば自然に)成立してしまうままにしておく、と考えられるからである。しかし、そうした自己は、作用の意のままになるものではないだろうし、ハイデガーはそれを——対象 (*Gegenstand*) とは異なるとはいえ——一種の抵抗 (*Widerstand*) として捉えているように思われる (ハイデガーはこのテキストの先行箇所 [GA 3, S. 73: 邦訳八一頁] でカントの *was dawider ist*「それに抵抗的であるもの」[KrV A 104] からこの概念をすでに取り出していた)。

もうひとつ加えると、「抵抗」に当たるドイツ語 *Widerstand* にちょうど対応する動詞としては、自動詞の *Widerstehen* (抵抗する) はあるが、他動詞の *Widerstellen* はなく、この *Widerstand* とだけ対応させるならば、*Widerstehenlassen* でもよさそうだが、ハイデガーは、*Entgegenstehenlassen* によって、もっと射程の広い作用を示そうとしていたように思われる。すなわち、右のような *Stellen* よりも「より根源的」で、それらを根底において支え、ある意味で包括しているような作用である。こうした意味ですべての作用を支え包括する根源的な作用として彼は *Entgegenstehenlassen* を選んだのかもしれない。

わざわざ「*von*」と、*Entgegenstehenlassen von* … の *von* … についても付言すれば、彼は、この…を、目的語というよりも主語に近い意味で示すために、*von* を用いたのかもしれない。すなわち、「…を対立的に立たせる」というよりも「…が対立的に立つがままにしておく」といったニュアンスである。しかも、そのように立つのは、ここでは、その作用それ自身であ

- るとすれば、それは主語的であり、同時に（ある程度）目的語的である。
- なお、ハイデガーの *Stellen* の語法に関連しそうなこととして、フッサールは *Gegensand* に対応する作用を *Darstellen* と呼ぶことがある。
- (93) ラテン語としては不適切かもしれないが、「ご容赦いただきたい。」
- なお、ハイデガーが超越論的構想力を「時間化する時間」（時間を生じさせる時間）の意味で解釈している箇所を示しておく。「純粹直観としての時間」「時間化する時間」は、それと一つになって、その直観されたもの（「時間化された時間」の形成作用である。」また「……超越論的構想力は時間（＝時間化された時間）を今の系列として生じさせ、そしてそれ故——このように生ぜしめるものとして——根源的時間（＝時間化する時間）なのである。」（GA 3, S.175: 邦訳一七三頁）
- (94) 自然が「ある」ということ（存在）それ自体と重なるならば、ここでの「能動」「受動」は準賓位語よりも重要なカテゴリーになるかもしれない。いや、より本来的には「中動態」こそそうかもしれない。
- (95) GA 3, S. 189: 邦訳一八六頁。
- (96) GA 3, S.192: 邦訳一八八頁。
- (97) GA 3, S. 189: 邦訳一八九頁。
- (98) GA 3, S. 192: 邦訳一八八頁。
- (99) GA 3, S. 195: 邦訳一九二頁。
- (100) KrV A 124f: 邦訳二四八頁以下。
- (101) GA 3, S.134: 邦訳一三六頁。
- (102) GA 3, S. 196: 邦訳一九二頁。
- (103) ハイデガーは「形而上学の根拠づけ」を軸にしてカントを読む。そして、それにとつて「理性の人間性、すなわちその有限性が本質的となる[……]」（GA Bd. 3 S. 21: 邦訳三一頁）と論じる。
- (104) 人間的現存在が時間的に有限であるならば、時間全体は人間的現存在の射程を越えているだろう。そうした時間の時間化的構成は、自然的な「ある」に依拠しそうである。
- なお、「有限」とは「かぎりある」ことだが、「かぎり」は元来「日切り」だったらしい。これは時間的な概念である。死も日切りであろう。この点では東西のことばがことあふ。
- (105) 人間には死が送られてくるが、送るもの、より根源的なものは、不死かもしれない（「谷神不死」であろうか）。
- (106) カントにおいて自我は言語的な「悟性（Verstand）」と結びついており、自我は「立ちとどまる（stehen）」と結びついている。「立ちとどまる」こ

- とは、フッサールのには「流れる」ことと逆説的に結びつき、ハイデガー的には「死ぬ」ことと逆説的に結びついているように思われる。
- (107) GA 3, S. 160: 邦訳一五九頁以下。ハイデガーは、不可知な根に向かつて進む者のみが戻る・退避することができる、と考えていた。
- (108) GA 3, S. 168: 邦訳一六六頁。
- (109) GA 3, S. 215: 邦訳二〇九頁。「突進」の能動的な一直線性が批判されるのだろう。ちなみに、フッサールはデューラーの描く騎士のように一直線に目標に向かう態度を好んだが、ハイデガーはそれを批判しているのかもしれない。
- (110) これに対して、カントの退避を擁護しようとする試みもあるようだが、それは本稿の論旨とは異なる。
- (111) GA 3, S. 214: 邦訳二〇八頁。
- (112) GA 3, S. 215: 邦訳二〇九頁。
- (113) 私は何を知らうるか、私は何を為すべきか、私は何を望んでよいか。しかし、人間とは何であるか、の場合には、主語が「私」ではなく、「人間」である。この違いは、小さくないように思われる。
- (114) GA 3, S. 214: 邦訳二〇八頁。
- (115) 「ある」が人間的現存在にとつて一種の「超越」（人間的現存在の支配力に取まらず、コントロールできず、むしろ逆に——オイディプスの「父殺しである」のように——人間的現存在を圧倒的に支配する超越）だとすると、それへと関わる人間的現存在は「超越論的」だとも言えよう。しかし、そういう関わりが可能なのは、人間的現存在が「ある」に関わるより（以前）に、「ある」が人間的現存在に関わってくるからだと見るならば、「ある」が「より超越論的」だということになるだろう。これは、本稿の解釈のいわば（隠れた）趣旨でもある（そのため註にいわば隠し）こととして記す。
- (116) ここでは、「あらかじめの指し示し」という（通常とは異なる）意味でこの語を使う。その意味はもちろん *rekognisieren* とも重なる。
- (117) ハイデガーは、このことを *sich ereignen*（「性起」なども訳される）ということばで示すだろうが、そこには脱性起が伴うとも言う。
- また、このときにこそ、人間とは何であるか、すなわち、人間の本质（*Wesen*）も、はじめて（動詞の意味で）本質現成（*wesen*）してくる、とハイデガーは考えるだろう。
- (118) 人間が非本来的な自己から本来的な自己へ還帰してまさに本来的な自己として（自然的な「ある」に属するものとして）現れてくるときに、自然的な「ある」それ自体が非本来的な「ある」から本来的な「ある」へ還帰し

てまさに本来的な自然的な「ある」として（おのれが産出した人間を媒介
 することでおのれが現れるものとして）現れてくるとすれば、どうだろう。
 これは自覚の二重運動かもしれない。

(119) *HuaDok III, IV (Husserliana Dokumente, Briefwechsel Bd. IV), S.412.*

(120) 同前。

(121) *HuaDok II, V, S. 4.*

(122) この自我の強化は、現象界と英知界の両方において同一である住人として
 の同一性において最上級に達するだろう。

(123) このようにかがみ「見るときにも」一種の *Stellen* としての *Feststellen*（確定

する）が発動してしまい、自己の確定が生じてしまうのではなからうか。
 しかしまた、それを、取り上げ直して、「それ以上」のものへ向け直す運動
 も生じるだろう。

(124) 有限性の問題のポテンシャルとして、ここで暗示されたように、有限性に
 は、死以外にも、自然と文化と言語が絡んでいる。これらは全体として
 「他者」とも絡んでいる。そう私は考えている。この思索はまだ終わらな
 い。

（本学文学部特任教授）