慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	意識の志向性と対自存在 : サルトル研究1
Sub Title	L'intentionalite de la conscience et l'etre-pour-soi : Une etude sur la pensee de J.-P. Sartre (1)
Author	池上, 明哉(Ikegami, Haruya)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1963
Jtitle	哲學 No.44 (1963. 10) ,p.21- 49
JaLC DOI	
Abstract	La theorie de la conscience de J.-P. Sartre se compose de deux concepts: l'intentionalite et le pour-soi. "L'intentionalite" derive de la phenomenologie de Husserl et "le pour-soi" de la dialectique de Hegel. Comment s'unissent ces deux concepts dans la philosophie de Sartre ? C'est le probleme que nous allons poser dans cette etude. La phenomenologie constitue le fondement methodologique de l'existentialisme sartrien. Mais la phenomenologie de Husserl demeure dans la position essentialiste. Elle se borne a analyser statiquement la correlation de noese et de noeme en tant qu'elle renferme la conscience dans "l'Ego transcendantal." Dans "la transcendance de l'Ego", Sartre refuse au contraire l'idee de l'Ego par l'approfondissement de l'intentionalite et par la il expulse tout le contenu de la conscience. Ainsi, la conscience non positionnelle (de) soi est possible, et par laquelle l'absoluite et la spontaneite de la conscience sont etablis. La theorie de l'image de Sartre reste toujours fidele a ce point de vue de l'intentionalite-spontaneite de la conscience et par consequent de l'expulsion de tout contenu de la conscience. C'est ce que les termes de "l'analogon" et de "la degradation" qui se trouvent dans "L'imaginaire" indiquent. Mais l'expulsion de tout contenu de la conscience a une consequence importante par laquelle la methode fondamentale husserlienne de "la reduction phenomenologique" devient impossible. Ainsi, le passage de la phenomenologie a l'ontologie dans "l'etre et le neant" se realise. Or, tourne a l'ontologie par la rejection de la reduction, il reste toujours a la position phenomeaologique de l'intentionalite, et introduit le concept de " l'etre-en-soi" comme l'etre transphenomenal du phenomene. D'autre part, par la neantisation de la conscience "l'etreen-soi" massif va apparaitre comme phenomenes multiples. Mais, est-ce possible que la conscience neantise l'etre, alors qu'elle est rien. Cest par la conscience non positionelle (de) soi ou le cogito prereflexif. En tant que la conscience non positionnelle (de) soi, elle n'est pas ce qu'elle est. Mais, c'est en tant qu'elle est la conscience positionnelle d'objet transcendant qu'elle a conscience (de) soi. Comme la consciense d'objet, elle est ce qu'elle n'est pas. La structure de "l'etrepour-soi" est ainsi compose: etre ce qu'il n'est pas et ne pas etre ce qu'il est. Sartre a apprit, sans doute, ce conception dans la dialectique hegelienne. Par cette neantisation du pour-soi, il depasse l'instantaneite du cogito reflexif qui constitue l'essentialisme de Husserl. Sartre a ouvert ainsi le chemin pour l'existentialisme. A suivre
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000044-0021

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

意識の志向性と対自存在

——サルトル研究1——

池　上　明　哉

まえに本誌 41 集によせた「虚無意識の構造についての試論」において，私は虚無意識を，人間存在の無化的構造としての無が，人間的連帯性を欠如した社会的現実を通じて現れたものとして捉え，そこから「虚無意識から社会参加への転換」という問題を提出して置いた．この問題を追求する上に，人間的主体性を最も明確なかたちで捉え，これを社会的実践の方向に推し進めているサルトルからは，多くの学ぶべき点があると思う．だが，人間の主体性を歴史的社会的現実による客観的規定をのりこえるものとみる彼が，それを社会参加（アンガジュマン）の方向に導くのにどれだけの理論的根拠があるだろうか．いまなお創造過程にあるサルトルの思想に対する根本的な批判は差し控えるとして，このアポリアの原因は彼のとつた現象学的方法にあると思う．いうまでもなく，現象学はエポケーの方法をとり，現実を単に意識の志向的相関者として現象するかぎりにおいて扱い，その客観的把握を遮断するからである．だが，サルトルの現象学的方法は必ずしもフッサールのそれと同じではなく，ヘーゲルの弁証法と結びつこうとするものであり，そこに彼の思想の革新的性格がある訳である．それ故，サルトルの思想における現象学的方法と弁証法的方法の結びつきを捉えることは，彼の社会参加の根拠を方法論的側面から明かにし，もしそこに問題があるとすれば，それを解決する鍵を与えてくれるであろう．以上のようなことを念頭に置いた上で，本稿では，サルトルがフッサールから受けついだ

「志向性」の概念が，ヘーゲルの「対自存在」の概念に結びつくにいたるまでの過程を，たどつてみたい．

1. 自 我 の 破 壊

サルトルの実存主義がフツサールの現象学をその方法として採用していることは，一見奇妙なことである．何故なら，現象学が本質学であるのに対し，実存主義はこの本質に対する実存の優位を宣言するものだからである．フツサールの本質主義的現象学は，一体いかにしてサルトルの実存主義と結びつくにいたつたのだろうか？

サルトルは処女作「想像力」(1936)のなかで，ヴュルツブルグ学派の心理学に関連して，フツサールの「論理研究」第1巻「純粋論理学へのプロレゴーメナ」(1900) について語つている．(L'imagination, pp. 73-74. 以下 IM 1 と略称)．彼がその著作のなかでフツサールに言及しているのは，これが最初である．サルトルはこの処女作のなかで意識の在り方(対自存在)と事物の在り方（即自存在）とを峻別し，イマージュは意識であるという立場に立つて，イマージュを再生感覚として意識に内在する一ケの事物とみなす従来の心理学，とくに連想説の立場を批判している．このような立場に立つ彼にとつて，ヴュルツブルグ学派の心理学は，イマージュ＝事物という伝統的錯覚に捉われているとはいえ，先行する心的内容からその発生を説明できない意味的な意識の存在を実験的に証明した点で，高く評価すべきものであつた．そして，このヴュルツブルグ学派に影響を与えたのが，さきにあげたフツサールの著作における心理主義批判なのである．フツサールの心理主義批判の根底にあるのは，実在的なものと理念的なものとの峻別である．前者は経験的・時間的であり，後者は純粋客観的・超時間的である．そして，心理学的法則を前者に，論理的法則を本質的には後者の領域に属すものとするところに，フツサールの純粋論理学が成立す

る．心理主義的誤謬は，この実在的と理念的という基本的区別を忘れ，認識作用を認識内容と混同し，真理を認識に還元してしまうことから来る．フッサールのこのような心理主義批判は「想像力」におけるサルトルの連想説批判に対応する性質のものであろう．純粋論理学の成立地盤である理念的領域とサルトルのイマージュ理論が成立すの意識の存在領域とは，ともに心理学的意識を超越するからである．そればかりでなく，実存は意識の自己超越性における人間の主体的な在り方を意味するものとして，対象的実在として把握された心理学的意識を超越する．この意味において，サルトルがその著作の上でフッサールに最初に言及したのが，その心理主義批判に関してであつたことは偶然でなかろう．だが，純粋論理学と実存主義とでは，その超越の方向を異にする．純粋論理学は理念的客体をめざし，実存主義は人間の主体性を追求する．純粋論理学においては，まだ客観的論理学（ボルツアーノ），対象論（マイノング）の影響下に，超越的（先験的）領域の対象的側面のみが重視されている．それ故，現象学と実存主義の結びつきをみるには，フッサール自身の純粋論理学から純粋現象学への転向をまたねばならない．対象論は実在判断を超越する純粋対象を捉えることによつて現象学の対象面を構成するが，そこには対象論的内容が何によつて捉えられるかという方法論的考察が欠けていた．「論理研究」第2巻は作用的側面をも問題にするが，その立場はいまだ記述的心理学たるにとどまるといわれる．純粋対象の超越によつて生じた意識と対象の間隙を埋めるためには，心理学的意識を純粋意識に超越しなければならない（務台理作「対象論と現象学」・「現象学研究」弘文堂 昭和15所収 参照）．この純粋意識の領域において，対象は心理的なものから純化されたかたちで明かにされるのである．そして，そのためにとられた方法が，「純粋現象学及び現象学的哲学へのイデーン」（1913）における現象学的（先験的）還元の方法であつた．ここにいたつて，純粋対象への超越は純粋意識への超越に相即する．サルトルがフッサールと結びつくのも，まさにこの点におい

てである．

では，フッサールの問題とする「純粋意識」（イデーン）ないし「先験的主観性」（デカルト的省察）と，サルトルにおける意識の存在，すなわち「対自存在」とは，全く相おおうものであろうか．フッサールの問題とするのは形相的還元によつて得られる意識の本質であり，サルトルの問題とするのは意識の存在（実存）であるという相違はここでも残る．しかし，本質といつてもフッサールの問題とするのは，プラトンのイデアのように経験的世界の彼岸に実在するものではなく (Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Bd. 1, §22.), またカントにおけるように認識主観の先天的形式でもなく，具体的体験そのものの本質である．それ故，現象学は数学や論理学のごとき従来の形相学のように理念的対象のみを問題とするものではなく，日常生活や科学の対象をも扱い，ただその自然的存在措定を共に遂行しないだけである．従つてそれは，純粋意識の体験の本質特性をまさに時間性として捉えるのである．フッサール的時間性は，原印象（ウアインプレツシヨン）を原点として，過去志向 Retention と未来志向 Protention によつて，体験流としてみずからを構成する純粋意識の本質特性である．だが他方，意識は対象への同一的志向関係としてノエシスーノエマの対応を持つ．この「横の志向性」Quer-Intentionalität と，さきの「縱の志向性」Längs-Intentionalität (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein, S. 435-436.) との関係はどうか？ フッサールは，「今」は直ちに「たつた今」（ソーエーベン）に変じ，原印象はただちにその過去志向に移行するというが，それは何故か？ フッサールによれば，原印象は意識の時間的変様の絶対的始源として，他の全てはその変称として捉えられるが，それみずからは他によつて生み出されることのない偶然発生（ゲネシススポンタネア）である (ibid. S. 451). このような原印象によつて把握せられる「今」は，必然的に点的なものとして，つぎつぎに現れる新しい資料に対していつまでも変らぬ（フェアハルレンデ）形式である (Ideen, Bd.I.S. 199.). だが，いかにしてこのような「瞬間的コギト」[1]から過去や未来へ超出する

ことが可能だろうか？　フッサールにおいては，ある時点から他の時点への移行としての時間性そのものの根源的発生が充分に説明されていないように思う．そして，それが説明されないかぎり，フッサール的時間性はそのつどの今にもとづいて，横の志向性をいわば縦に置きかえたにすぎぬかたち（過去志向・未来志向）で，そのつど構成されるものにすぎないといえるのではないか．そうである以上，自我の発生的構成が問題とされても（Cartesianische Meditationen, IV.），それはそのつどの現在の観点から反省によつて構成されたものにすぎないというべきであろう．それというのもフッサール現象学の方法（現象学的還元）が本質的に反省的方法だからであり，彼の純粋意識は反省によつて固定化された意識としての「先験的自我」の枠内でその体験として捉えられている．こうして彼は，体験のノエシスーノエマ的対応を自我の枠内で瞬間的に固定された様相において静態的に記述するにとどまり，時間性においてたえずみずからをのりこえてゆく対自存在としての意識のダイナミックな在り方（実存）を把握するにいたらなかつた．われわれはそこに，フッサール現象学の本質主義的制約を認めざるを得ないのである．それ故，フッサール現象学が，心理的なものとその内容をなす客観的現実とをのりこえる意識の超越的な在り方を捉えるものとしてサルトルの実存主義と結びつくには，何よりもまずフッサールにおける「先験的自我」が破壊される必要があつた．そして，そのことは同時に，現象学的還元による存在のカッコづけを撤去して，ハイデガーにおけるようにわれわれを世界の内に投げかえすことを意味するであろう（本稿 35 頁参照）．だが，ハイデガーが意識の地盤を捨てて直ちに現存在分析にとりかかつたのに対して，サルトルがフッサールを批判するのは，あくまで彼に忠実に，「意識の志向性」という現象学の根本概念から出発することによつてであつた．

サルトルは「想像力」のなかで，志向性についてこう語つている．「志向性とは，あらゆる意識の本質構造そのものである．そこから当然，意識

と意識がそれについてあるところのものとの間に，根本的な区別が生ずる．意識対象は，それがどのようなものであろうと，原理的に意識の外にある．すなわち，それは超越的である．フッサールは，意識内容をもつて世界を構成しようとする内在主義の誤謬と闘うために，倦まずにこの区別に立ち戻つている．」(IM. 1, p. 144) 志向性のこのような意味は，サルトルを待つまでもなく，フッサールにおいてすでに明かなことである．だが，フッサールは「デカルト的省察」において，先験的自我の内部における他我の構成を通じて相互主観性による客観的世界の構成へと進み，世界はその意味と存在妥当とを先験的主観性からのみ受けとるという観念論的方向をとる．それ故，さきの引用は，対象の超越性の強調によつて，サルトルにおける志向性概念の展開を一貫して方向づけるものとして注意さるべきであろう．そこではまだ意識内容そのものは否定されていない．だが，志向性概念が内在主義批判の方向において徹底されるとき，それはフッサールにおける先験的自我とその意識内容の容認と衝突せざるを得ない．そこに書かれたのが「自我の超越」(1937) である（以下「自我の超越」竹内芳郎訳・人文書院版全集「哲学論文集」所収 183–187 頁参照．以下「自我論」と略称）．

一般に先験的自我の存在は，意識の統一性を説明するのに必要なものとして正当化されて来た．だがサルトルによれば，現象学的にいえば意識はつねに何ものかについての意識なのだから，意識はその超越的対象においてこそ統一を見出す．意識の流れがその外に対象を措定し得るためには，持続における統一をも必要とするといつても，意識は過去志向及び未来志向というかたちで自分で自分を統一づけている（本稿 24 頁参照）．それ故意識の現象学的概念は，自我の統一化的役割を必要としない．それどころか，自我は意識からその絶対性を奪うものとして，邪魔物でさえある．意識の実存が一つの絶対者であるのは，意識が自分自身を意識しているからであり，だからこそ，意識のなかでは全てが明晰であり透明なのである．

その意味で，意識は自分自身に対してつねに現れている．だが，この意識の意識は，反省の場合のように，自分を対象として措定的(ポジショネル)に意識するのではない（非措定的自己意識）．意識が自分を意識するのは，それが超越的対象の意識であるかぎりにおいてであり，意識は意識ならぬ存在に支えられてのみあり得る．そして，このように「ある」être と「現れる」apparaître とが一つのことにすぎないという意味において，意識は自分自身を絶対的内面性としてのみ知るのである（自我論 185–186, 222 頁）．意識は実存すると同時に自分が何であるかを知つている．その意味で，意識とは，その本質がその実存を含んでいるような存在である，ともいい得る．かくして意識は，決して対象となることなく，各瞬間ごとに自己の実存を決定し，それに先き立つ何ものをも考えることのできない純粋自発性 pure spontaneité であり，この意味で意識は一つの非実体的絶対者 un absolue non-substantiel であるといわれる．サルトルが，意識は非存在なるが故に絶対的存在者であるとか，意識は何ものでもない rien が故に一切 tout であるとか，いうとき（自我論 186, 232 頁），これらの逆説的表現によつて彼の意味するところは以上のような事柄であろう．ところが，自我のような不透明的実体を意識のなかに持ち込めば，意識は凝固し重くなり，その絶対性・自発性を失なつてしまう．何故なら，このような実体は反省によつて対象的にのみ知られ，対象は超越的なものとして意識に対し不透明なものであるから，意識は自分自身に対して不透明なものになるからである．もともと自己の非措定的意識が対象の措定的意識と同時的に成立し，そこに存在と現象の一致としての絶対的内面性が得られたのは，意識が何ものでもないものだつたからである．それ故，フッサールのように先験的自我とその意識内容とを認めれば，意識は自分を意識するのに自分自身を対象として措定せねばならず，ひいては自己意識は対象意識と両立し得ず，むしろそれにおくれて反省的次元においてはじめて成

立することになる．そうすれば意識は反省の悪無限に陥入り，相対的たるを免れないであろう．かくして，意識の志向性の概念を徹底して先験的自我の概念を破壊し，それにともない意識から一切の内容を追放したことこそ，非措定的自己意識を可能にし，それに基く意識の絶対性・自発性を確立するものであつた[(2)]．この意識の志向性・自発性の立場は，サルトルの実存主義全体の基礎をなすものであろう．それ故，われわれは次に，初期サルトルのイマージュ理論の検討を通じて，この立場の展開をみてゆこう．

註(1)　サルトルは，この「瞬間的コギト」という言葉によつて，意識自身を対象として実体化するデカルト——フッサールの反省的立場を攻撃している（本稿 42 頁参照. L'être et le néant, p. 116, 127, 144-145, 149, 152-153）．フッサール自身デカルトの実体論的傾向を鋭く批判している以上，両者を同列に置くことには問題があろうが，サルトルはフッサールのデカルト批判の方向を徹底しつつ，反省の明証にもとづいて主観を客観に対立させるデカルト以来の全近世哲学に対決しようとしているのだと思う．そして，そのために彼が出発点としたのが，反省的コギトに対する前反省的コギト——非措定的自己意識である（本稿 26-28 頁参照）．

註(2)　「イマジネール」「存在と無」においても，「心的内容」contenu psychique (IM 2, pp. 75-76 etc.)，「内在」immanence (L'être et le néant, pp. 24, 29, 118, etc.) 等の言葉がときどき用いられているが，それは「絶対的内面性」（本稿 27 頁参照）同様，非措定的意識によつて意識の何であるかがつねに自分自身に対して現れているということ，意識のこの自分自身に対してあるという在り方による自己の自己に対する絶対的内在を意味し，決して意識が対象への直接的関係を離れて自己の内に無生気的内容を所有しているということではない．したがつてまた，「イマジネール」において「ノエマ」という語が用いられても，それはフッサールにおけるように対象の内在を意味せず，単に意識の志向的超越的対象の意味にとらるべきであろう．

2.　イマージュの志向性

サルトルが「想像力」において，イマージュの観念を根本的に革新する地盤としたのは，意識の志向性の概念である．

「イマージュもまた，何ものかのイマージュである．それ故，われわれは，一定対象に対する一定意識の志向的関係を問題にしている訳である．一言でいえば，イマージュは心的内容であることをやめるのである．」(IM 1, p. 146.)

「イマージュは一ケの志向的構造となることによつて，意識の無生気的内容の状態から超越的対象と関係する一にして綜合的な意識の状態へ移行する．私の友人ピエールのイマージュは，ピエールの知覚によつて私の意識のなかに残されたあいまいな燐光や航跡ではない．それは独自の仕方で私の友人ピエールにかかわる一つの組織化された意識の形式であり，ピエールという現実的存在をめざす可能的仕方の一つである．かくして，想像力の働きにおいて，意識は意識のなかにある幻影を介してでなく，真接ピエールにかかわるのである．」(IM. 1, pp. 147–148.)

だが，志向性概念の徹底が，すでにみたように，意識内容の否定に至らざるを得ないとすると，問題となるのは，フッサールが志向的体験におけるヒュレー（素材）の実的内在を認めたことであろう．そこでサルトルは彼を次のように批判している．フッサールはイマージュと知覚とをその志向的構造において区別したが，志向性が異なるだけでは両者を区別するのに十分ではない．イマージュと知覚とはその素材（マチエール）を異にするのでなければならない．しかるにフッサールは，イマージュのヒュレーを再生的感覚印象に求める点で，問題の根本的革新の地盤をみずから放棄してしまつている (IM. 1, p. 152, 158)．そこから，「想像力」は残された問題として次の三つの課題をあげている (IM. 1, pp. 158–159)．

(1) イマージュの志向的構造．

(2) 物的イマージュと心的イマージュの関係．

(3) 心的イマージュの固有ヒュレー．

そしてこれに応じて，「イマジネール」(1940) は，冒頭にイマージュの四つの特徴を掲げている (L'imaginaire, pp. 14–26. 以下 IM. 2 と略称)．

(1) イマージュは一つの意識（志向性）である．

(2) イマージュは擬似観察 quasi-observation の現象である．

(3) 想像的意識はその対象を無 néant として措定する．

(4) イマージュは自発性を持つ.

第一，第四の特徴が結局ひとつのものであり，「想像力」及び「自我の超越」の立場の再確認であることはいうまでもない．この立場から素材の問題を扱うこと（第一部 II・第二部）により，おのずから擬似観察性という第二の特徴が出てくる．そして，そこから当然，対象を無として措定するという第三の特徴が結果する（第四部）のであつて，これによつてイマージュの志向特色の問題が答えられたことになろう．それ故，われわれはまずイマージュの素材（マチエール）の問題について，意識の志向性・自発性の立場，したがつてまた意識内容否定の立場がどこまで徹底して貫かれているか，を検討してみよう．

イマージュは，その素材が事物（肖像・物真似・素描等）の世界から得られたか心的世界（知識・感情・運動等）から得られたかにしたがつて，物的イマージュ image matérielle と心的イマージュ image mentale とに分たれる (IM. 2, p. 34). そこでまず，物的イマージュの素材についてみよう．これについてはすでに「想像力」において，「外的イマージュの意識とそれに対応する知覚的意識とは，志向に関しては全く異なりながらも，同一の印象的素材を有している」(IM. 1, p. 151) といわれている．たとえば，ピエールの肖像をながめたとする．私はこの肖像を通してピエールその人のイマージュを思い浮べることもできれば，この肖像を画布の上に彩色された一枚の絵として知覚することもできる．だが，そのことを肖像の知覚がピエールのイマージュを喚起 évoquer したのだという風に理解するならば，われわれはイマージュを意識のなかに簇生する幻影とみなす内在的錯覚 illusion d'immanence (IM. 2, pp. 14–15) に陥入ることになろう．物的イマージュと知覚とが同一の印象的素材を有するということは，その知覚がそれに対応する物的イマージュを形成する基礎になるということでは決してない．サルトルはいつている．「それ（肖像の素材）は何よりもまず中性的な要素であつて，知覚的意識の支えとしても想像的意

識の支えとしても機能し得るものである.」(IM. 2, p. 72) それ故，イマージュと知覚とは志向を異にするというサルトルの主張からすれば，物的イマージュにおいて，事物（たとえば肖像）は知覚によつて与えられる具体的対象であることをやめてイマージュの素材として機能し(IM 2, p. 35, 37)，意識はその素材を通して à travers 不在の対象(たとえばピエール)を志向することになる．いいかえると，その場合，事物はそれ自身で存在するかわりに，不在の対象の代理物 représentant の役を果すのである (IM 2, p. 33)．それ故，サルトルがこの代理物を「類比的代理物」représentant analogique 又は単に「類比物」analogon と呼び，「イマージュとは，そのものとしてではなく，めざされた対象の『類比的代理物』の資格で与えられる物的乃至心的内容を通して，不在乃至非存在の対象をその具象性においてめざす作用である」(IM 2, p. 34) というとき，この representant analogique 乃至 analogon という言葉によつて彼は，物的イマージュの素材の非知覚性を意味しているものと思われる．かくして，知覚と同一の印象的素材の上に成り立つている物的イマージュといえども，知覚の廃滅(アネアンテイスマン) (IM 2, p. 156) の上に成り立つていることが，これによつて明かである．物的イマージュが対応する知覚と同一の素材を有するということは，その素材の知覚が記憶的再生を通じて意識内容としてイマージュ形成の基礎となるということではない．イマージュは知覚対象ともなり得る意識の外にある物的素材をアナロゴンとして，同じく意識の外にあるがそこに与えられていない不在の対象を志向するのである．そして，知覚と同一の印象的素材をイマージュとして生気づけるのは，知覚と異なつた独自の自発的志向，イマージュ的意識であつて，物的イマージュのうちにすでに含まれているこの自発性の故にこそ，種々の中間形式（アラベスク・眼球内光斑等）を通して漸層的に物的イマージュから心的イマージュに移行することが可能なのである．

では心的イマージュの場合はどうか．心的イマージュもまた，ある対象を通してそれと類似せる他の対象を志向するというイマージュとしての特質を有するかぎり，そのアナロゴンを持つ．ただ，物的イマージュのアナロゴンが外在性を持ち，したがつて知覚可能であるのに対して，心的イマージュのそれは意識対象であるかぎり超越的ではあるが，その超越性は外在性を意味しない．したがつて，心的イマージュのアナロゴンは想像的意識の消滅とともに消滅し，そのアナロゴンとしての機能によつてしか知られない (IM 2, pp. 75-76). それだけに，心的イマージュの場合，そのアナロゴンをなす心的内容に外在性・空間性及び事物の持つ全ての感覚的性質を移譲することにより，心的イマージュをわれわれのなかの物的イマージュにすぎないもの (IM 1, p. 148) とする内在的錯覚に陥入りやすいといえよう．

ところで，イマージュはそれを構成する知識なしにはあり得ない．ただ，心的イマージュの形成に際して，純粋に意味的な意識としての純粋知識は，根本的に変様して表象化され，想像的知識 savoir imageant となることによつて，イマージュのアナロゴンを構成する．この場合，知識は表象的性格をそなえることによつて感情性 affectivité に感染し，感情は対象を独立した諸性質の総体としてでなく，みずからが与えた新しい意味において不可分の全体として表象する．更に，心的イマージュの形成に際しては，運動感覚 sensation kinésthésique が知識を顕在化すること（たとえば指で図形を描くごとき）によつて，イマージュに支えを与える．運動は，感情が想像的知識の類比的相関者として対象の性質を与えるのに対して，知識の相関者として対象の形態を与える．かくして，知識・感情・運動が心的イマージュのアナロゴンを構成する（以上第二部参照）．

だがこれを，意識内容としてのそれらが，記憶的再生を通じてイマージュ形成の基礎となるのだという風に理解してはならない．フッサールは知識とイマージュとの関係を「充実」Erfüllung として捉えた．純粋な状態

における知識は規則・関係についての空虚な意味意識であるが，イマージュはそれを直観的に充実するものだというのである．だが，それではイマージュはそれ自体充実したものとして，意識の外からそれを「充実」しにやつてくる一ケの事物となつてしまう．イマージュはそれ自体ひとつの意識であつて，知識はイマージュの形成に参与することによつて根本的変様を蒙る． この変様を，サルトルは「充実」という語に対比する意味で，「ぼかし」dégradation と呼んだ (IM 2, p. 81.)．ここでは知識の dégradation についてのサルトルの精緻な分析は省くとして，この分析を通じて彼が明かにしていることは，知識はイマージュが構成される以前にすでに変様を蒙つているということ (IM 2, p. 82.)， 知識はそれみずからイマージュに変様することを期待していること，知識とイマージュとの間には連続性があるということ (IM. 2, p. 85.) である．すなわち知識が空虚な意味意識としてまず存在していて，ついでそれがイマージュという具体的印象内容によつて直観的に「充実」されるのではなくて，知識そのものが本性的に変化してイマージュとなるのである．したがつて，知識はイマージュ的形態においてなおその志向性を保持している．イマージュと知識乃至思惟は異質のものではなく，イマージュはその構造そのもののなかに想像的形式のもとにおける判断を含んでいるのである．イマージュの持つこの判断作用を，サルトルは「象徴機能」fonction symbolique と呼んでいる (第三部 I・II) が，これは dégradation の観念とともに，心的イマージュの素材が内容ではなくして作用であることを明確に示すものといえよう．

以上，われわれはイマージュの素材の問題に関して，意識の志向性・自発性の立場，ひいては意識の無内容性の立場が，一貫してつらぬかれていることを知つた．この立場から，最初にあげたイマージュの他の特徴が出てくる．心的イマージュの素材の分析を通じて明かとなつたように，イマージュは知識と表象の綜合である (IM 2, p. 19, 22, 27)．それ故，イマージュは知覚と同じく陰影(プロジェクション)をもつて与えられ，それ故，観察を必要とするかの

ように見えながらその周囲をめぐつて学習する必要がなく，思惟におけると同様にそれがあるところのものとして直接確実に与えられる．したがつて，知覚対象が意識を無限にはみ出し観察を必要とするのに対して，イマージュは一定の知識を含む綜合作用の相関者として，ひとが意識する以上のものではなく，何事も教えず，決して新しい印象を与えない．その意味で，イマージュは「擬似観察」現象であるといわれる．冒頭に掲げられたイマージュの第二特徴がこれである．だが，このようにイマージュとしての対象が対象の全き存在の再生であるとすると，それに対しては見地（ペルスペクティヴ）の法則が当てはまらず，イマージュは個別化と同一性の原理にしたがわずに，外からも内からも見られる非現実的対象であるということになる（IM 2, p. 22, 57-58, 119-122)．知覚対象が現実的対象であるのに対してイマージュ的対象は非現実的対象であり，その時空的規定も非現実的である(第四部)．イマージュは対象を非存在 inexistant として，不在 absent として，どこかよそにあるもの existant ailleurs として措定するか，或は存在するものとして措定しない（中和化する neutraliser）か，の孰れかである (IM 2, p. 24, 232)．その意味でイマージュは対象を「無」néant として措定する．イマージュの第三特徴がこれである．

ところで，イマージュのこのような非実在性定立 thèse d'irréalité の条件は何か．サルトルは「イマジネール」の結論的部分において，「想像し得るためには意識はいかにあるべきか？」というカント的接近法（批判的分析乃至遡及的方法）によつて，この問題に答えている．すなわち，想像的意識の本質的条件である非実在性定立に共通な性格は，否定 négation である．この否定は対象の実在性にむかう．ところで，対象の実在性を否定するということは，全体として把握された実在に対して後退することprendre du recul によってのみ可能である．そして，イマージュを措定するということは，この現実的なものの全体の枠の外に対象を構成することであり，それは結局，現実に対して距離をとり，そこから身をふりほど

き，現実を否定することである．かくして想像力は，全体としての世界の「無化」néantisation によつてのみ可能である．

ここでわれわては，「存在と無」(1943) における基本的概念である「無化」についての先駆的敍述に出会う．しかし，もはや存在論的地盤に属すこの問題に立ち入る前に，想像力の問題をめぐる初期サルトルの現象学的立場から「存在と無」の存在論的立場への移り行きを考えてみよう[(1)]．われわれは初期サルトルの想像力に関する研究を検討することによつて，彼が「自我の超越」における志向性概念の徹底による自我の破壊を前提として，意識は何ものでもないもの rien であるという立場を堅持していることを知つた．だが，先験的自我の破壊による意識からの一切の「内容」の追放は，フッサール現象学の根本をなす現象学的還元を不可能にするという重大な結果をひき起す[(2)]．というのは，還元とは自然的世界を先験的主観性の意識内容に還元するということであるが，先験的自我の否定とそれにともなう一切の意識内容の追放は，たとえノエマというような志向的非実的なかたちにせよ世界のこのような内在化を許さず，意識を直接世界に直面せしめるからである．意識を何ものでもないものとしながら，それでもなお世界の存在についての判断を停止することは，何も措定しない意識への反省となり，これは意識の志向性という考え方にもとるということになろう．サルトルはフッサールの現象学的還元の方法を廃棄することによつて，かれの意識の志向性という考え方まで捨ててしまつた訳ではない．それどころか「志向性」という概念は，サルトルにとつて，意識が「内部」なるものを持たないものとしてつねに自分自身の外にあり，じめじめとした内面性から解放されて対象にむかつて炸裂し，世界のなかに投げ出されていることを意味している (Sartre, Une idée fondamentale de la phenomenologie de Husserl, L'intentionalité, 1939. (Situations I). 還元法の廃棄はこの志向性概念の徹底による自我の破壊の結果なのであり，世界の存在は意識の志向性という事実のうちに証明されているというのがサルトルの

立場である.「意識が何ものかについての意識である，ということは，超越が意識を構成する構造であるということ，つまり，意識は意識ならぬ存在に支えられて生ずるのだということを意味している．われわれはこれを存在論的証明と呼ぶ．……意識が何ものかについての意識であるということは，何ものか，すなわち超越的存在の開示的直観であるというこの明白な義務をそとにしては，意識は存在し得ないことを意味している」(L'être et le néant, pp. 28-29, 以下 EN と略称) 意識は志向性として世界との相関においてのみあり得るのだから，みずからを否定しないかぎり，世界の存在を否定することができないのである．かくしてサルトルは，初期の現象学的立場から「存在と無」の現象学的存在論へと進む.

註(1) 本文では主題にかんがみ問題の方法論的側面のみを取り扱つたが，内容面からいえば，サルトルの思想全体において彼の初期の想像力研究が占める位置が問題となろう．これについては，想像力は知覚とならぶ志向的体験とされると同時に，意識の本質的条件であるともいわれている (IM 2, pp. 236-239.). だが，後者は，想像力が知覚を含めてあらゆる意識作用の土台であることを意味するのか，それとも想像力の可能性の条件が意識の本質的条件に根ざしていることを意味するにすぎないのか，「存在と無」において想像力の問題がすつかり影をひそめ，その条件である無化の概念がこれにとってかわるだけに問題となるところであり，想像力と自由，美と倫理の問題として後に尾をひく問題である.

(2) サルトル自身は，その著作のどこにおいても，現象学的還元ないしエポケーの方法をあからさまには否定していない．むしろ，それを肯定するかのような言葉さえ散見する (たとえば「自我論」竹内訳 238-240 頁，L'être et le néant, p. 61, 65, 117.). だが，存在論的立場に立つサルトルが，もはや対象の超越的存在の排去というフッサール的意味におけるエポケーをおこなつていないことはいうまでもない．ただ，意識の志向性という現象学的視点から出発する以上，存在は意識の志向対象として現象するかぎりでのみ問題とされるのであり，そこに存在から意識をその被規定性において客観的に把握する道が閉ざされているという意味では，サルトルの哲学もある意味でエポケーの方法に立脚しているといえよう (III. 註 2 参照).

III. 対自の無化的構造

では，現象学的還元を廃棄して存在論へとすすみながら，しかもなお意識の志向性という現象学的立場を保持することは，いかなる結果を生み出すであろうか？　まず，問題の対象的側面からみてゆこう．対象は，もはやフッサールにおけるように，意識内容としてノエマ化された単なる現象ではあり得ない．といつて自然的見方に共通するように，現象の背後にあつて認識によつて創造・構成乃至模写されるような本体的実在でもない．意識の志向性から出発する以上，存在は意識の志向的相関者としての現象を離れては問題となり得ない．現象の背後には何ものもなく，存在とはそれが現れるところのものであり（ハイデガー），現象はそれがあるとうりにみずからを開示する．いいかえると，現象はそれが現れるとうりに存在する．それ故，現象はそれ自身の存在を，つまり「現象の存在」être du phénomène を持つ (EN, pp. 12–14)．だが，存在とは現れるところのものであるから，現象の存在についてはその現象が，つまり「存在の現象」phénomène d'être が考えられねばならない．この存在の現象と現象の存在とは一体同じものであろうか？　同じだとすれば，存在は現象に，したがつてまた意識に還元されることになろう．だが，意識を何ものでもないものとするサルトルの立場からすれば，それは認めがたい．たしかに，存在は現象の背後にある本体のごときものではなく現象の存在であるという意味では，存在と現象とは同じ拡がりをもつている coextensif (EN. p. 16)．だが，現象がみずからを存在者の意味乃至諸性質の総体として指し示すのに対して，存在はこれらすべての開示性の条件 condition de tout dévoilement である (EN, p. 15)．それ故，いかなる意味にせよ開示されたものはその開示性の根拠として存在を必要とし，この存在そのものは決して開示されることがない．かくして，存在の現象は現象の存在の超現象性を要求する (EN, p. 16)．現象乃至意識を超越するこの現象の存在を，サルトルは「即自存在」être-en-soi と呼んだ．サルトルが現象の背後に何ものもない

としながら，存在の超現象性を認めたことは，一見矛盾しているかのようにみえる．だが，それは小説「嘔吐」にみられるような実存体験であると同時に，意識の志向性という考え方から必然的に出てくる論理的帰結である．現象学的立場に立つて意識の志向性から出発するかぎり，サルトルは意識の志向的相関者として現象するかぎりでの存在のみを問題とする．だが，もし彼が考えたように，意識の志向性ということが，先験的自我を拒否し，意識が何ものでもないことを意味するならば，現象学的還元はもはや不可能であり，現象はもはやフッサールにおけるように意識に内在するものではあり得ない．しかも，意識は志向的なものとして現象する存在なしにはあり得ないとしたら，意識に対して現象しながら現象の開示性の条件乃至根拠としてそれみずからは決して現象することなき現象の超現象的存在が考えられねばならない．そこに即自存在が問題となつた訳であり，「即自存在」という概念は，意識の志向性という現象学的概念から出発しながら，還元法によるフッサール現象学の観念論的傾向を回避しようとするところに，必然的に結果したものといえよう[(1)]．ところで，即自存在はいかにしても意識に対して開示され得ないものであるから，ただ「ある」としかいい得ない集塊的 massif なものである．では，どうして意識に対して多様な現象が存在するのか？ 即自は集塊的なものとして否定的なものを中に含まず，それ故いかなる意味でも移行乃至生成し得ないものである．それ故，即自が多様な現象として現れるには，意識の側からの働きかけがなければならない．そこに，存在のなかからひとつの存在を限定的に切り取るもの découpage limitatif（又は個別化的限定）(EN, p. 43.) として，即自存在を多様な現象として現出させる意識の「無化」作用が必要となつてくるのである．問題はこうして意識の側面に移る．

では，「無化」néantisation とは何か？ 以下すこし長くなるが，「存在と無」第一部第一章における「無化」に関する叙述を要約してみよう．サルトル流にいえば，無化とは何かと問いかけること自体が，その中に無乃

至非存在を宿している．何故なら，「問」は，問うもの（人間）における知の非存在，問われるもの（超越的存在）における非存在の可能性，問われている事柄（真理）における限定という非存在を条件としているからである．ところで，存在そのものは無をそのうちに含まない．そこで，無は判断の性質として否定判断から由来するもののようにみえる．だが，問は単なる疑問判断ではなく，問うものと問われるものとの間の前判断的な存在論的関係である．それ故，逆にむしろ，否定判断は，存在者の全体を背景 fond として構成する無化と，その上に求める形態 form を何ものでもないものとして投影する無化との二重の無化を前提している．したがつて，判断性質としての否定が無の起源ではなく，逆に存在構造としての無が否定判断の根拠なのである．だが，すでにみたように存在が全き肯定性として無をその中に含むことができないとしたら，無は一体どこから来るのか？ 無は存在しない，ということをいうために，無は「みずからを無化する」se néantiser（ハイデガー）といういい方が考え出された．だが，みずからを無化するにはまず存在しなければならないから，無はみずからを無化することはできない．無はみずからを無化するのではなく，「無化される」est néantisé のである．そこで，無を無化することを特性とする存在，それによつて無が諸事物に到来するような存在がなければならない．このような存在は，無を外から受けとることはできない．それにはまた別の存在が必要となるからである．といつて，それは無を生み出すこともできない．全き肯定性である存在は，自分の外に無を創造することはできないからである．それによつて無が世界に到来する存在は，その存在において無を無化するのでなければならない．だが，このようにいつても，無を一ケの内在的超越者とする危険が残る．そこで，このような存在は，その存在においてその存在の無が問題であるような存在である，といわねばならない．すなわち，それによつて無が世界に到来する存在は，自分自身の無であらねばならない l'être par qui le néant vient au monde doit

être son propre néant のである．では，このように自分自身の無であることによつて世界に無をもたらす存在とは何か？　無は問によつて開示された．問うものは人間である．故に，無を世界にもたらす存在とは人間である．では，問を発することによつて無を世界にもたらすためには，人間はいかなるものであるべきか？　人間が存在に対して問を発し得るためには，人間は自分自身を存在の外に置き，存在を全体として視野の下に置くのでなければならない．だが，このように世界から身を引き離し得るためには，人間は本性的に自己自身からの離脱 arrachement à soi であらねばならない．それは時間的経過における自己との関係であるが，この関係は因果的なものではあり得ず，意識があらゆる先行規定なしに自分自身を構成するために，結果をたえず原因から外すこと un perpétuel décrochage de l'effet par rapport à la cause である．勿論，意識の時間的経過に中断のあろう筈はない．先行する意識を後からくる意識から分つものは，まさに何ものでもないもの rien である．先行する意識は動機としてつねにそこにある．だがそれは，われわれがそれを意識しているというそのことによつて凝固し，無効となり，現在の意識に対して原因としての働きを失ない，超出されている．それ故，われわれはこの無力化された過去を意識から遮断し，カッコに入れることができる．これによつて，直前の心的過去と現在との間に裂け目 coupure が生ずる．そして意識は，自分の現在を，この裂け目によつて自分の過去全体から分たれたものとして，みずからつくり出してゆくのである．かくして意識は，それ自身では「何ものでもないもの」として，自己のうちにたずさえている無を分泌しつつ，たえずみずからの無化としてのみ存在するのである．

以上の論述において問題とすべきは，サルトルが，意識は「何ものでもないもの」であるということから，ただちに「無化」という概念を導き出している点であろう．一体，意識が何ものでもないもの（無）であるとすれば，それはどうして無化するという働きを持ち得るのだろうか？　以上

の要約でも明かなように，「存在と無」第一部における無化の概念は，問の可能性の条件の問題からはじまつて，一貫して遡及的方法によつて追求されている．これは「イマジネール」結論における無化の叙述にも見られたところである（本稿 34 頁参照）．それは何ものかの下部構造としてのみ与えられるという無の問題の宿命であろうが，このようにして権利的 en droit に要求された「無化」という形而上学的概念は，初期サルトルの現象学的著作において明かにされた意識の構造——志向性概念の徹底による先験的自我の破壊と，その結果としての意識の無内容性，そして，そこに成立した非措定的自己意識——とどう結びついているのであろうか？ それを明かにするには，「存在と無」第二部における意識の存在構造の分析から，いままでの叙述にもう一度照明をあててみねばならない．サルトル自身，第二部をはじめるにあたつて，「序論」で提示された前反省的コギトの地盤に立ち戻らねばならないとしている (EN, p. 115).

「前反省的コギト」cogito préréflexif とは，まえにも非べた非措定的自己意識 conscience non positionnelle (de) soi のことである（本稿 26–28 頁参照・以下の一節については, EN, Introduction III, 参照,）．サルトルがくりかえし述べているように，意識はつねに何ものかについての意識である．ということは，何らかの超越的対象を措定しないような意識は存在しないということである．だが，意識がその対象についての意識であるための必要且つ十分な条件は，意識が自分自身を意識しているということである．しかし，この意識の意識は意識の認識ではない．意識の認識とは，反省乃至意識の措定的意識である．だが，意識が反省によつてはじめて自己を意識するのだとすると，意識の中に認識にとつて不可避的な主体—客体の関係が導入されることになろう．そして，反省する意識が意識するのは反省される意識の側であつて反省する意識自身ではなく，反省する意識が意識されるためにはまた新たな反省を必要とする，というように無限遡行（悪無限）に陥入ることになろう．意識の意識，すなわち自己意識は，自分自身

を対象として措定するのではなく，この意識の志向は，それがそのものの意識であるところの意識（対象の措定的意識）とともに，あくまでも意識の外にある対象にむけられている．否，意識が自分を意識するのは，まえにも述べたように，それが或る超越的対象の意識であるかぎりにおいてである．その意味で意識の意識は，それがそのものの意識であるところの意識と一体であり，その構成要素をなしている．何ものかについての意識は，つねに同時に，そのようなもの（何ものかを意識するもの）として自分自身を意識することなしにはあり得ない．かくして，対象の措定的意識は，つねに同時に，自己自身の非措定的意識である．この非措定的自己意識は，反省によつて新たにつけ加えられる一つの新しい意識ではなく，何ものかについての意識にとつて唯一可能な存在様態である．そこでサルトルは，意識のこの根源的構造を，デカルト——フッサール的な反省的コギトに先き立つてそれを条件づけるものとして，「前反省的コギト」と呼んだのである．そして彼は，このコギトの中に，デカルト——フッサール的コギトの瞬間性（本稿 24–25 頁参照）を脱して，人間存在が構成する存在全体へと導く弁証法的手段を発見しようとしている (EN, p. 116.)．それはいかにして可能か？　われわれはまず，前反省的コギト，すなわち自己の非措定的意識ということが，意識の存在論的構造において何を意味するか，ということから検討してみよう．

意識は，自己を非措定的に意識するかぎり，「それがあるところのものでない.」ne pas être ce qu'il est. それは何故か．自己を非措定的に意識するということは，意識が存在すると同時に自分が存在するということを意識していること，意識は存在することの意識としてのみ存在するということを意味している．その意味で，「意識の存在とは，それにとつて，その存在において，その存在が問題であるような存在である.」(EN, p. 116.) この場合，AはAである，というような同一律は当てはまらない．意識の存在は存在することの意識であるということは，意識がそれにむかうとこ

ろの自己の存在を変様してしまうからである (EN, p. 116.). たとえば，信仰はつねに同時に信仰（の）意識であることによつて，もはや信仰ではないものとなつてしまうのである (EN, p. 110, 117.). かくして，意識とは，自己自身と一致し得ないかぎりにおいて実存するように規定された存在，自分自身に対して他在 ailleurs というかたちでしか実存し得ず (EN, p. 121.)，自分がそれであるところのものを脱け出して，それを自分の前にもたらし出すところの「自己への現前」présence à soi (EN, p. 119.) であるこの自己現前というかたちで自己に対して存在するということが，意識の存在論的法則であり，その故に，意識は存在論的に「対自存在」être-pour-soi と呼ばれるのである．ところで，対自（自己現前）は，自己に対する距離を，存在の自己に対する剝離 décolement を，存在のなかにすべり込んだ裂け目 fissure を含んでいる．だが，この裂け目は，空間的距離や時間的経過（ラップ）のようにポジティヴなものを持つものではなく，それが否定するところのものを外にしては何ものでもない純粋にネガティヴなものである (EN, pp. 119-120.). このどこにもない距離が，まえに述べられた「無」であり，この無によつて意識は，自分の過去全体から分たれつつ，たえず自分の過去存在の無化として生きるものとされたのであつた．それ故，何ものでもないものとしての意識が，実在を全体として無化するという否定の力を獲得するのは，まさに自己意識によつてであるということが，いまや明かである．かくして意識は，自己を意識するというこの否定の力によつて，つねにすでに「それがあるところのものでない」ものとして，たえず自分自身をのりこえてゆく．それ故，自己への現前という意識のこの第一の側面を，対自の超越性 transcendance と呼ぶ．

だが，対自のこの超越を，意識は「それでないところのものではない」ne pas être ce qu' il n'est pas という純粋超越——もはや何ものへもみずからを乗り越えることのない凝固せる超出 (EN, pp. 96-97.)——の意味に解するならば，それは自己偽瞞 mauvaise foi（第一部第二章）に陥入る

ものであろう．というのは，意識が自己を非措定的に意識することによつて「それがあるところのものでない」のは，くりかえし述べたように，それが超越的対象を措定的に意識するかぎりにおいてである．そして，意識がつねに超越的対象についての意識であるということは，「意識とは，それにとつて，その存在において，この存在が自己以外の存在を含むかぎりにおいて，自己の存在が問題となるような存在である」(EN, p. 29.)，ということを意味している．これはいいかえると，意識は自己のうちに自分が「それでないところのもの」を含むかぎりにおいて，それがあるところのものである，ということである．そこで次のようにいわねばならない．

意識は，超越的対象を措定的に意識するかぎり，「それでないところのものである」être ce qu'il n'est pas. 意識がそれ自体では何ものでもなく，自分がそれでないところのものに支えられてのみ生ずるということは，即自の対自に対する存在論的優位 (EN, p. 713.) を意味している．即自は全き充溢として何ものも基礎づけ得ないが，それは自分を基礎づけようとして即自としての自己を失ない，対自へと転落することによつて，もはやすでに即自であらぬかぎりでのみ自己自身の根拠である (EN, p. 121, 124)．このことは，即自が対自を基礎づけるということではなく，即自は対自のなかに全く自分を解消してしまうのであり，この意味で，無化された即自 (EN, p. 124) としての対自のみが，自分で自分を基礎づけるのである．だが，対自のなかに呑み込まれたこの即自は，対自の核心にその根源的偶然性としてとどまつている (EN, p. 125, 127.)．対自は，自分が選んだのではない一つの世界，一つの状況のなかに投げ出されているかぎりにおいてある (EN, p. 122.)．いいかえると，対自は自分のなかに自分がその根拠でない何ものか，つまり世界への現前 présence au monde があるかぎりにおいて存在する．その意味で，対自は自分によつて実存するものでありながら，同時に自分自身の存在の根拠ではないということになる．何故なら，対自は自分自身の存在を基礎づけるには，自分から距離を置いて存

在せねばならないが，そのことは対自が基礎づけようとしている自分の存在を，自分が「それでないところのもの」として無化することになるからである．それ故，対自は自分自身の無の根拠ではあつても，その存在の根拠ではあり得ない (EN, p. 123.)．対自がみずから基礎づけ得ないその世界における現存を，対自の事実性 facticité と呼ぶ．

しかしまた，この事実性を，「それがあるところのものである」être ce qu'il est という単なる即自の意味に解するならば，それは誠実 sincérité をよそおつた自己偽瞞となるであろう (EN, pp. 98-108.)．たしかに，私はつねに何ものか（サルトルの例でいえばカフエのボーイ）であらざるを得ないが，それは事物と同じ仕方においてではない．われわれは，自分を一定の存在として措定するや否や，この措定するというそのことによつて，この存在をのりこえ，自分の存在についてのイメージにしたがつて，それであることを演ずるにすぎない．それ故，誠実の理想は達成不可能な課題である．何故なら，誠実の理想は，ひとがあるところのものであるということであるが，意識があるところのものであるのは，すでにみたように，「それがあるところのものでない」という仕方においてだからである．

かくして意識は，「それでないところのものであり，それがあるところのものでないような存在」un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qui il est である．意識の事実性と超越性という対自存在のこの二つの契機の一方を，他方からそれだけ切り離して考えることは，自己偽瞞である．この両項は，意識がそれでないところのものであるのは，それがあるところのものでないという仕方において sur le mode de であり，それがあるところのものでないのは，それでないところのものであるかぎりにおいて en tant que であるというように，相互転換して意識の統一性を形成している．サルトルは意識の両項のこの相互転換的統一を，「反映から反映するものへ，反映するものから反映への無限の差し戻し」un renvoi perpétuel du reflet au reflétant, du reflétant au reflet (EN,

p. 121.）として捉えている．意識は，何ものかについての意識として，反映 reflet であるが，反映である以上，それは反映するもの réfléchissant (reflétant) であり，われわれがこの反映するものを捉えようとすると，それは消え失せて，われわれは反映に送り戻されてしまうのである(EN, p. 118). それ故，意識の存在，すなわち対自存在の統一は，二重性を含む統一性，定立と反定立という抽象的契機を止揚した綜合ではなく，統一性である二重性，それ自身の反映作用である反映 (EN, p. 118.) であつて，反映——反映するものというこの全体性は決して到達され得ず，無化された全体，現象の消失的統一 (EN, p. 125.) としてのみそこにある．

対自の統一のこの不安定性は，それが欠如存在であるということから来るものである (EN, 2e partie, chap. I, III.). まえにも述べたように，意識は自分がその根拠でない存在を契機として含むかぎりにおいてのみ存在するが，このことは，対自がそれ自身一ケの欠如であることを意味している．ところで，「欠如」manque は三つの契機からなる．第一に，「欠如しているもの」すなわち欠如者 manquant であり，第二に，「欠如しているものを欠如しているところのもの」すなわち存在者 existant であり，そして第三に，「欠如によつて分解され，欠如者と存在者との綜合によつて回復される全体」すなわち被欠如者 manqué である．欠如のこの三つの項は，欠如存在としての対自において，いかなるものであろうか．まず，存在者はいうまでもなく対自自身である．そして対自が欠如しているものは，対自が即自の無化としてのみあるかぎり決して基礎づけ得ない即自存在としての自己 soi-comme-être-en-soi である．そこで対自は，何とか自分に欠けている自己（即自）と一致し，しかも対自的にそうであろうとすることによつて，自分で自分を基礎づけようとする．対自がそうであろうとするところのこの被欠如者は，それ故，対自と即自との綜合，すなわち即自—対自 en-soi-pour-soi である．だが，このような全体性は，自己のうちに即自と対自という両立不可能な性格を集約しているが故に，本性的に

与えられ得ないものである (EN, p. 133.). それは，対自がそれへとかかわらされることによつてのみ存在するが，決して実在化され得ないものとして，対自がそれへと投企しつつ，たえずみずからを乗り越えるところの対自にとつての価値である．対自が自己となるために欠いているもの，すなわち欠如者は，それ故，対自そのものの可能に他ならない (EN, 2e partie, chap. I, IV.). 対自とその可能との関係を，サルトルは「自己性の回路」circuit de l'ipséité と呼んでいる (EN, p. 146.). 対自は，即自—対自から自分を欠如として規定し，自分に欠けている即自を対自的に回復して即自—対自となるために，自己の可能性へとたえずみずからを無化し超越する．対自のこの無化的—脱自的構造から，対自存在に固有な存在様態としての時間性そのものの根源的発生が導き出されるのであり（第二部第二章），これによつて，フッサール的コギトの瞬間性とその実体論的・本質主義的限界（本稿24-25頁参照）は克服されることになる．「実存は本質に先行する」という実存主義への道は，ここに開けるに至つた．

「即自」・「対自」・「即自—対自」という三つの契機からなる以上のような意識の運動が，ヘーゲルから学びとられたものであることは明かであろう[(2)]．いま両者の連関に深く立ち入る用意はないが，「実体は主体である」という基本命題から出発して，実体喪失（疎外）からの主体の自己回復の運動として展開する「精神現象学」の弁証法は，サルトルの以上の思想展開にとくに重要な影響を与えていると思われる．サルトルは「存在と無」第一部第一章 III・IV で，ヘーゲルが存在と無とを論理的抽象概念としてしまつたことに反対して，具体性を重んずるハイデガーの現象学的立場を支持しながらも，ハイデガーが現存在記述に専ら肯定的な用語を用いてその否定性をおおいかくしている点を批判し，精神の否定性を把握したヘーゲルに正当性を与えている．これは，サルトルの哲学が現象学的方法と弁証法的方法の相互否定の上に成り立つていることを，端的に示すものであろう．そして，「意識の志向性」という現象学的概念を「対自存在」と

いう弁証法的概念に結びつけ，意識の否定性の獲得によりフッサール現象学の本質主義的性格の克服へと導いたものこそ，志向性概念の徹底による先験的自我の破壊と，それによつてもたらされた無としての意識把握において成立する措定的自己意識（前反省的コギト）の視点であつた．それ故，対自の無化作用の把握に導いた「非措定的自己意識」という見地は，サルトル哲学における現象学的方法と弁証法的方法の結節点として，サルトル研究のカギになるものだと思う．われわれは，以上のような方法論的見地にもとづいて，サルトルの思想における中心テーマである自由の問題，ついでこの自由による社会参加の問題を取り上げ，最後にこれらの具体的問題において展開される彼の弁証法の全面的検討におもむきたい．

（未　完）

註(1)「即自存在」は，最も理解に困難な概念だつた．ここでは一応，サルトルが意識の志向性という現象学的立場から出発しながらフッサール的還元法を廃棄するところに結果した現象の超越的存在を意味するものと理解して置く．だが，現象の超越性を意味するのに，何故，現象と存在とを区別し，存在の超現象性を主張する必要があるのか，問題が残る．後日の検討をまつて再論したい．

(2) サルトル自身は，即自・対自・即自—対自の三者をヘーゲル的に定立・反定立・綜合の関係において捉えることに反対している (EN, p. 138.). 実際，即自と対自は，対象と意識という相互に移行し得ない質的差異項として志向的に関係するのみで，即自—対自とは概念の本性上両立し得ないものとして実現不可能な綜合である．対自は即自の無化としてのみあり得るとしても，即自からの対自の出現は存在論的に答えることのできない出来事である (EN, pp. 713–715). その意味では，サルトルにおける即自と対自の関係は，弁証法的（対立的）というよりはやはり現象学的（相関的）である．対自存在の概念に導いた無化という概念にしても，現実を状況として行動の単なる背景とすることによつて，意識に対するその客観的規定を排除するというエポケーの役割を果している（本稿 40 頁参照）．だが同時に，この無化作用により，無化（対自化）された即自としての事実性と対自そのものである超越性とを対立契機として，対自が即自を根拠に自分自

身との間におこなう遊 戯——事実性を止揚して自己自身と一致しようとする対自のたえざる自己超出——は，ついに不幸な意識に終るとはいえ，弁証法的な否定運動であるといえよう．

参考文献および同略符号

Husserl, Logische Untersuchungen, erster Band. Prolegomena zur reinen Logik.

Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch.

Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.

Husserl, Cartesianische Meditationen.

自我論　サルトル「自我の超越」竹内芳郎訳 人文書院版全集「哲学論文集」所収

IM 1　Sartre, L'imagination.

IM 2　Sartre, L,imaginaire.

EN　Sartre, L'être et le néant.