

現象学と形而上学 —Phänomenologie und Metaphysik—

矢 島 忠 夫*
Tadao Yajima

序 論

現象学における「根源的受動性の肯定」について語られることがある。われわれは、フッサールが、はたしてそれを「肯定している」と言っているのか、また、いかなる意味でそれは可能であるのか、と問わざるをえない。なぜならば、根源的受動性の肯定はその存在根拠としての根源的能動性の肯定に至ってはじめて断固たる肯定となりうるはずであるがゆえに、この肯定によってフッサールの現象学は形而上学になりえたであろうし、またならざるをえなかったであろうと考えるからである。形而上学は「存在者を存在者として」対象とし、それゆえ「在るものが在ること」（存在者の存在）が何を意味するかを解明する学だと言われる。形而上学は、この「存在の意味」への問いが、「存在の方向」、「存在の起源」、「存在のアルケー」からのみ答えられるべきものとするであろう。もしそうであれば、現象学と形而上学の根本的差異を、現象学が「意味の発生」を問う「意味の系譜学」、「意味の考古学」に踏みとどまるのに対して、形而上学が「存在の発生」を問う「存在の系譜学」、「存在の考古学」へと踏み越える点に求めることも可能である。形而上学において「存在の意味」への問いが「存在の方向」への問いに転回せざるをえないのは、（存在の）「意味の方向」への問い、すなわち「意味の発生」への問いが結局「意味の意味」を問う意味論ないし「メタ・セマンティック」、すなわち「意味あるものを意味あるものとして」対象とする学の問いでしかありえないからである。

現象学が意味構成、意味付与を主題とし、「意味を付与する者」としての超越論的自我の自己解釈として展開されるのに対して、形而上学は存在構成、存在付与を主題とし、「存在を付与する者」としての神の自己解釈として展開される。たしかに、この対照は均衡を欠いている。一方の「意味贈与」が「超越論的自我」の「ライストウンク」にすぎないのに対し、他方の「存在贈与」は「神」の御業であるからである。この不均衡の意味を考察することによって、われわれは、現象学が、どのような仕方でも「根源的受動性」と遭遇するかを明らかにしたいと思う。

第一章 存在と贈与

およそ何ものかを与える者は、それをすでに、何らかの仕方でも持っていたのでなければならない。意味を与える者は、意味を持っている者であり、存在を与える者は、存在を持っている者である。しかしながら、意味を持っている者が、かならずしも意味を与える者でなく、存在を持っている者が、かならずしも存在を与える者でない、ということは可能であろう。だとすれば、（意味のみを与えて）「存在を与えない」者が、かならずしも「存在を持たない」者であるわけではない。それでは、「持つ」ことが「与える」ことを必然的に含意するのはいかなる場合であろうか。

「持つ」ことの二つの仕方を考えることができる。第一は、「自己自身のために」持っているのではないときであり、第二は、「それ自身のために」のみ持っているときである。前者においては、何かを持つ者は、それを何らかの仕方でも、自己以外の者へ与えるべきものとして、自己以外の者から与えられたのである。すなわち、占有すべきでないもの、伝達すべきものとして、委託されたのである。しかしながら、「他者によって与えられた」ことが「自己自身のために持つ」ことを、ただちに不可能にするわけではない。すなわち、起源における「他者によって」がつねに「他者のために」（対他）を不可避とし、「自己のために」（対自）の不可能を帰結するわけではない。他者から与えられたという痕跡を跡かたなく拭い去り、無垢の「自己自身の

ために」を享受する者を考え得ないわけではない。それゆえ、これが不可能となるのは、何か——何であれ、誰からにせよ——、「与えるべきもの」として与えられた場合のみである。そのとき、この「他者のために」の刻印が消し難いものとしてその与えられたものにするされ、「持つ」ことが「与える」ことを必然的にするであろう。これに対して、後者においては、「持つ」ことが「与える」ことを不可能にするように思われる。しかしながら、「自己自身のために」のみ持つ存在においても「与える」ことが必然になる場合を考え得ないわけではない。それはもはや、或るものが起源において「他者によって」、「他者のために」与えられたからではない。「自己自身のために」のみ持っている者にとっては、そのような起源における対他性の痕跡はまったく消え去っているはずである。この「他者のために」は、起源における対他性の痕跡の無から、純粹な「自己自身のために」の光によって、はじめて生まれでたのでなければならない。「与える」ことの必然性は、「誰から与えられたか」、「与えるべきものとして与えられたか」、そもそも「与えられたものか」否か、等々の、あらゆる因縁の鎖が断ち切られたところから、絶対的開始として生まれたのでなければならない。そしてこのことは、結局、その与えるべきものが、そこではじめて生まれ、けって他者から与えられたものではないことを意味する。

それゆえ、「持つ」ことが「与える」ことを必然たらしめるのは、(1)他に「与えるべきもの」として「与えられて」持っているか、(2)他に「与えるべきもの」として「生みだして」持っているか、いずれかの場合である。ところで、われわれは、(1)或るものを他に与えるべきものとして与えられて持っているにもかかわらず、その「持つ」ことによって「与える」ことを必然たらしめられない存在を考えることができる。また、(2)或るものを自ら生みだして持っていないが、「与えない」ことが必然であるような存在をすることもできる。前者は、いわば「交換の法則」を濫用する「悪人」である。後者は、「悪神」とでも呼ばるべきものである。それは、「対他」の影を(かりにそのようなものが在ったとして)「対自」の光によって解消し、まったく初めて何ものかを生みだす。しかし、他に与えるべき何ものをも生みださず、自己が占有すべきもののみを生みだす。およそ何ものも持たないものは存在しない。それゆえ、この存在は、存在するかぎり何ものかを持っている。それは、自らが無から生みだしたものである。それを他に与えるか否かは、まったくこの存在の自由であるかに見えるが、この存在は他に与えるべきものを何も生みださず、他に与えるべきでないもののみを生みだした。それゆえ、それを「与えない」ことがこの存在にとって必然なのである。

「持つ」ことが「与える」ことを必然たらしめ、それゆえ、あの悪人や悪神の「存在」を不可能にするのは、「生みだす」という概念がその厳密な意味で、すなわち「無からの創造」として、「存在の贈与」として理解されるかぎりにおいてである。根源的な「創造」は「無からの創造」である。「有からの創造」というものは一つの形容矛盾であり、むしろ「製作」ないし「変形」と呼ばるべきであろう。創造が「生産」と呼ばれることがあるとしても、それは「材料」(質料)の加工としての「生産」とは徹底的に区別されなければならない。「創造」によって生みだされるものは、何よりも「存在」である。それゆえ、創造の御業によって存在するに至ったものにとって、創造とは「存在の贈与」である。このとき、その存在を贈与される当の者が前もってあらかじめ存在していなかったということも、この贈与の事実を不可能にするのではなく、むしろそれを確証する。創造とは、存在を贈与される当の者の存在の創造として、存在の贈与である。また、このような創造者は存在するかという問いには、存在を与える者は存在を持ち、存在を持つものは存在する、と答えることができるであろう。むしろ、これは、「存在の贈与者が存在するならば、創造者は存在する」ということ以上を意味しない。いずれにせよ、われわれは、「創造」の概念の導入によって、「存在」と「所有」と「贈与」の間の連関を確保した。

すなわち、第一にもし創造者が存在するならば、その存在者自身の存在は決して他から与えられたものでありえず、その意味で「存在自体」である。そして、創造者であるかぎりでのこの存在自体の存在は、「存在を与える」ことにおいてのみ成立する。存在を与えない創造者は背理であり、必然的に非存在である。それゆえ、何も与えない創造者(悪神)は不可能である。第二に、もし創造者が存在するならば、被造者が存在しなければならず、その存在は創造者から与えられたものでなければならない。この存在にとって、「自己自身のために」のみ持つこと、自らの持つものを決して他者に与えないことは不可能である。なぜならば、創造者にとって存在の贈与は、それが存在することと同義であり、いわば創造者自身に存在を贈与することだ

からである。被造物の存在は、創造者へと贈り返されることなしには存在しない。

それゆえ、われわれは、「〈持つ〉ことが〈与える〉ことを必然とするのはどのようなときか」という問いに対して、「創造者が存在するときであり、またそのときのみである」と答えることができる。しかしながら、次のような反論が考えられる。すなわち、第一に、以上の考察は、創造者の存在によって、「持つ」ことが「与える」ことを必然たらしめるにせよ、それは「存在」についてのみであって、「意味」については何も語っていないのではないか、という疑問である。第二の異論は、創造者の存在によって「持つ」ことが「与える」ことを必然たらしめるにせよ、果して、創造者が存在するとき「のみ」だとまで言えるか、という疑問である。すなわち、「持つ」ことが「与える」ことを必然とするならば、創造者が存在する、と言えるかどうかはまだ答えられていないように思われる。

第一の問題に対しては、(イ)創造は無からの創造であり、それゆえ「すべての」創造であるのだから、「意味」もまた、この創造者によって、この創造者のために与えられたものであるはずである、あるいは、結局は同じことになるが、(ロ)何ものかを「持つ」者は「存在する」者であり、この存在は創造者によって、創造者のために与えられたものであるはずである、と答え得る。(ところで、「何ものかを持つ者は存在する者である」、ないしは「存在する者のみが何ものかを持つ」と言えるのは、この「何ものか」が「存在する何ものか」であり、この「存在する何ものか」を持つものは「存在を持つ」、「存在する」と言えるかぎりにおいてである。すなわち、いかなる意味でも「存在しない何ものか」を持っているということは、何ものも「持っていない」ことを意味する。)

第二の問題に対しては、創造者の存在が、所有と贈与の必然的連関を保証し、その逆でもあることが「創造」の定義である、とだけ言っておこう。それゆえ、創造者なしでは、「持つ」ことが「与える」ことを「事実上」必然たらしめることはありえても、「権利上」必然たらしめることはないであろう。したがってこの事実上の必然性のみから創造者の存在を帰結することはできず、また「この世界の創造」についても語り得ないであろう。

第二章 根源と創造

さて、存在を贈与する形而上学的創造者（神）と、意味を贈与する現象学的構作者（超越論的自我）との関係は、すべてを与える者、すなわち「存在を与えるがゆえに意味をも与える」者と、「意味を与えるのみで存在を与えない」者との関係である。それゆえ、後者は、その語の根源的な意味では決して「創造者」ではありえない。せめて、「意味の」創造者でありうるのではないか。否である。なぜなら、創造者は「無から」それゆえ「すべてを」創造する者でなければならないからである。「意味」のみを創造し、「存在」を創造しない者は創造者の名に値せず、存在の秩序においては「被造物」である。この者にとって「存在」は贈与されたものであり、それゆえこの被造物は「存在の根源的受動性」に遭遇せざるをえない。「意味」の創造者たる超越論的自我が遭遇する「意味」の根源的受動性は、この「存在」の根源的受動性の様態でしかありえないであろう。すなわち、「存在」の根源的受動性が「意味」の根源的受動性を必然的に含意し、またその逆でもある。

ところで、なにゆえ創造は「すべての」それゆえ「無からの」創造でなければならないのか。「一部分の」（無からの）創造は、なにゆえ可能でないのか。このような創造は、自己自身以外によって創造された、ないしは何故か知らぬがあらかじめ与えられた存在を肯定し、これに自己の創造分を付加する。この付加分がこの創造以前に存在しなかったかぎり、この付加分に関して、それは「無からの」創造である。しかしながら、古い存在の根源的受動性と新しい存在の根源的能動性の関係が、ここで決定的に問題とならざるをえない。すなわち、新しい存在の根源的能動性によって古い存在の根源的受動性が徹底的に壊滅ないし克服されないかぎり、したがって、新しい創造が存在の一部分の創造にとどまるかぎり、この創造は、新しい部分存在と古い部分存在とからなる全体存在の創造でも、それら部分存在間の関係そのものの創造でもありえないだろう。この創造は、新しい存在を、部分ないし付加分としてさえ創造したのではない。新しい存在と古い存在をあえて関係づけなければならない必然性はない、と言うことはできる。しかしながら、そのとき、この創造にとって、それ以前の創造とその被造物はまったく無関係であり、無きに等しい。すなわち、存在

しないのである。そのかぎりでの創造は、「すべての」、「無からの」創造にはかならない。

したがって、「意味」と「存在」をそれぞれこの「すべて」の一部と考え、それぞれについて別箇の創造の可能性を考えることは背理であることになろう。そのとき、「意味」と「存在」はそもそもどのような関係にあるか、ということも何ら問題となりえないであろう。創造は、「すべての」、「無からの」創造でしかありえないがゆえに、意味を与えるが存在を与えない者は、いかなる意味でも創造者ではありえない。創造については、「すべてか、しからずんば無か」の原理しか妥当しえないのである。それゆえ、この存在にとっては、自己自身の存在をも含めあらゆる存在は、存在の創造者（もしそれが存在するとすれば）によって「与えられた」ものである。唯一つのものを与えられた者は、すでにすべてを与えられた者である。被造者にとっては、すべてが「与えられた」ものであり、かつ、「すべてが」与えられたものである。すなわち、この存在にとっては、「与えられない」ものは「存在しない」のである。これが、「創造(者)が存在する」ということの意味である。すなわち、根源的ないし絶対的「能動性」なるものは唯一の創造者にのみ帰せられうるのであって、それ以外のあらゆる存在には根源的「受動性」の刻印が押される。このかぎりにおいては、「意味」の根源的受動性も「存在」の根源的受動性と何ら異なるところはない。つまり、創造者が存在しなければ「根源的」受動性について語ることはできないのであり、「根源的」受動性について語る意味を持ちうるのは、創造者が存在するときのみである。

すなわち、創造なしにも能動や受動は、したがって運動も存在しうるかも知れないが、「創造」なしに「根源」はなく、「根源」があれば「創造」があり、またその逆でもあるとわれわれは考えるのである。「根源」(Ursprung)は、「原=跳躍」、「原=湧出」、「原=裂開」である。「根源」ないし「源泉」とは、「すべて」のものの始まりであり、それ以前には「何もかも」無く、それ以後に「すべて」が在る。唯一の源泉のみが、それゆえすべてのものの源泉があるのみである。さもなければ、無限の源泉があり、すべてが源泉であることにならざるをえない。すなわち、源泉は何処にもないことになろう。

形而上学が「すべてか無か」を原理とするとすれば、現象学の原理は「あれかこれか」とであると言いうる。「あれかこれか」の原理は、「すべてか無か」の原理に照らして「すべてかつ唯一」が選ばれて初めて、その「すべて」の限界内においてのみ発動しうるであろう。現象学は非形而上学たらんとし、同時に、「学」たらんとする。「学」の理念と「第一哲学」の理念と「形而上学」の理念とは一つの同じものである。すなわち「自己自身の正当性の自己自身による確証」の理念がそれである。そのかぎりでは現象学は何か「非形而上学的形而上学」ないしは「形而上学的非形而上学」とでも呼ばるべき不可解なものとなる。しかしながら「第一哲学」の見果てぬ夢を追いながらも、現象学が現象学であり続けようとするかぎり、それは何か「非形而上学的非形而上学」ないし「現象学的現象学」と呼ばるべきものへと徹底しなければならぬであろう。現象学は、すべてがそこから開始する「根源」への遡行であると言われる。しかしながら、現象学においては、そのつど見出しされる「開始」、「源泉」、「原点」はいずれも「さしあたり」のそれだけでなく、決して永遠に「第一のもの」、「絶対的なもの」ではありえないであろう。なぜなら、創造者以外に、いかなる「根源」も存在しえないからである。自己自身を含め他のいかなるものも根源でありえぬことを知ることは、自己自身を含め他のいかなるものも創造者でありえぬことを知ることである。これは、すべてがあらかじめ与えられていることを意味する。したがって、「根源的受動性」の肯定とは、すべてを与える創造者の肯定へと果敢に逆転せよとせまる誘惑にはかならない。このいわば「回心」とも呼ばるべき転換をあえて遂行せず、「形而上学的形而上学」ないし「形而上学的形而上学」(創造の形而上学、存在の形而上学、根源的能動性、創造神の形而上学、真正の実在論)の必然性を眼前にしつつ、「現象学的現象学」ないし「現象学の現象学」(非創造の現象学、意味の現象学、根源的受動性、超越論的自我の現象学、真正の観念論)に踏みとどまり続けることに、いかなる意味があるのだろうか。

まず、根源的受動性の肯定から根源的能動性へのこの反転を完全に遂行するためには、その受動性が真に「根源的」受動性であるか否かを、それゆえ、どこが「根源」であるかをすでに知っていなければならない。しかしながら、「根源」への遡行をどこで終えるべきかをあらかじめ知っているなら、そのとき、この「反転」は無意味となろう。なぜならば、創造に関しては、根源的能動性と根源的受動性の「根源」は同一のものであるからである。かりに、この「根源」を知らずに、「現象学的現象学」から「形而上学的形而上学」への反

転を断行するならば、この現象学がその根源への廻行の道程において、いまだ真の根源ではないとして踏み越えて来た諸地点、すなわち、「現象学的形而上学」（非創造の形而上学、意味の形而上学、受動的能動性、制作神の形而上学、観念論的實在論）や「形而上学的現象学」（創造の現象学、存在の現象学、能動的受動性、絶対精神の現象学、實在論的観念論）への反転を成就しているにすぎないにもかかわらず、極限から極限への反転であると思ひこむおそれがある。「根源的受動性の肯定」が至難の業であるのは、それが、単にわれわれのがれ難く受動性の刻印を帯びている「こと」（意味）の肯定であるだけでなく、それが「根源」であること、さらに根源である「もの」（存在）の肯定を意味するからである。

すでに述べられたように、「あれかこれか」（現象学）の原理は「すべてか無か」の原理のもとで、「すべて」（根源）が選ばれて初めて「すべて」（創造）の限界内において意味を持つ、ということが依然真であるにしても、現象学は「すべて」（根源）が選ばれたか否かを、ただ「あれかこれか」（分析）の原理によって知りうるのみである。あらかじめ「すべてか無か」の原理を発動し、しかるのち「あれかこれか」の原理を機能させる現象学が形而上学的現象学であるように、あらかじめ「あれかこれか」の原理を発動させ、しかるのち「すべてか無か」の原理を機能させる形而上学は現象学的形而上学である。前者は、似而非受動性に、後者は似而非能動性にしか出会えないであろう。前者の分析は総合に、後者の総合は分析に汚染されている。これに対して、純粹現象学はひたすら「あれかこれか」の原理を、すなわち徹底的な（根源にまで達する）分析を選びとるであろう。この原理の主体は、決して、この原理を選びとるあれこれの「人間＝現象学者」ではありえない。「人間＝現象学者」は時としてそのつどの総合に「安息」を求めることだろう。自己の選びとった原理の意味を見失うことなく、その貫徹を自己の「使命＝責任」と感じ続けるかぎり、「人間＝現象学者」もまた安息を断念し、この原理の主体（化身）の支配に自己を委ね、果しない分析の苦界に踏みとどまるであろう。この原理の主体（ないしはこの原理の支配に徹底的に服する者）こそ、「超越論的自我」と呼ばれているものである。

第三章 現象学と哲学の理念

われわれは、「創造」と「根源」の等価性に依拠することによって、「形而上学」と「現象学」のいわば「権利上の」関係を、それゆえ図式的に提示して来た。「事実上の」関係において見るならば、「現象学的形而上学」ないし「形而上学的現象学」の、おそらく無限に多様な様態が可能であろう。しかしながら、われわれの考察にとっては、「純粹」形而上学と「純粹」現象学の「理念」のみが問題である。われわれは、意味構成における根源的受動性を「形而上学的事実」として承認することが、現象学の「純粹性」を必然的に蚕食し、それゆえ「不純な」現象学たらしめるわけではないことを明らかにしたかったのである。そうではなく、現象学の純粹性を脅かす最大の危険は、「派生的」受動性を「根源的」受動性と取り違えるところにある。そのとき、「経験的」限界が「形而上学的」限界と混同され、「経験的」自我と「超越論的」自我の区別が不可能となるであろう。現象学は、それが自己自身の根源ないし限界に、それゆえ真に根源的な受動的意味構成に到達しているか否かを、現象学の貫徹によってのみ知りうるものとして自己規定するとき、純粹なのである。現象学はその純粹性をそこなうことなしには、自らが単なる創造の「痕跡」（差異＝延期、エクリチュール＝聖書）ではなく、まさに創造の根源における「存在の誕生」、「生まる存在」に遭遇しているのだという絶対的確信を持つことはできないであろう。しかしながら、根源（創造）は永遠に与えられない、ということが真だとしても、根源（創造）が存在しない、ということが必然的に真であるわけではない。「根源への」ないしは「根源からの」のいわば指示ないし指令が、経験の必然的地平、パースペクティブとして与えられていることも可能だからである。すなわち、根源的受動性の肯定ということは、われわれの能動的構成の一定の限界を絶対化し、その断絶の彼方をいわば物自体として永遠の闇に放置し、不可避の受動性に耐えることで終ってはならない。われわれが「形而上学的事実」と呼ばれるものを限界として「耐える」（蒙む）ことができるのは、壁の彼方が無ではなく、われわれがそれと関係を結ぶことができるからであり、それゆえわれわれの能動性、志向の意味付与が何らかの仕方でも彼方まで及びうるからである。われわれの地平ないし水平線は、われわれとともに永遠に遠ざかることが可能である。それは「最も長い」道となるであろう。純粹現象学と純粹形而上学とは真の対極を成している。しかしながら、その対極は創造（根源）において合致す

る。それゆえ、「最も短い」道がある。超越論的自我は、自己自身に対して最小の距離にあると同時に最大の距離にある。

なにゆえ、現象学の主体は「超越論的自我」でなければならないのであろうか。なにゆえ、現象学の分析は「自我」の分析として開始された終らなければならないのだろうか。この自我が神（創造者）であれば、自己と自己の距離は「無」であると同時に「無限」（すべて）であることになろう。自己から自己へと無限の距離を歩むこと、ありとある存在を遍歴することは、自己にとどまることにほかならない。これに対して、現象学は、この「すべてか無か」ないしは「すべてかつ無」の原理を放棄することから開始される。われわれは、「現象学的還元」を、現象学の主体としての超越論的自我が創造者ではないことの決定的宣言として、現象学にとって不可欠のものであると考えることができる。「人間＝現象学者」が「創造＝根源」を知っている、あるいは知っていると思っていることはありうる。しかし、超越論的自我は「創造＝根源」をあえて知らない。超越論的還元は、創造と根源との永遠の訣別であり、「創造なき根源」への遡行という意味での「超越論性」の開始である。みずからは創造者ではなく、にもかかわらず根源への探求を敢行する超越論的自我にとっても、自己に最も近いものは「さしあたり」自己自身である。現象学はこのさしあたり自明な事実から出発する。ところで、創造者でない超越論的自我にとって、自己自身に最も近い自己への距離は「無」ではなく、かといって「すべて」でもない。この「無でなく、すべてでない」距離は、それだけとして見れば、単に「有限な」距離である。しかしながら、現象学が「根源」の探求であるかぎり、この「有限な」距離が同時に「無限な」距離であるのでなければならない。根源が、「すべて」のものの開始であるかぎり、根源への遡行は「すべて」を歩みつくす道でなければならないからである。「超越論的還元」とは、創造を排去しつつ根源を肯定し、「すべてかつ無」を排去しつつ「有限」から「無限」への転換を可能にするための操作である。すなわち、有限な経験的自我から無限な超越論的自我への転回である。しかしながら、この操作はまた、この世界が創造されなかった可能性を徹底的に排去することにもなる。それは、「すべてが同時に無となる」可能性を排去することによって、創造されてしまった（ないしは存在する）かぎりでのこの世界のなかに踏みとどまりつつ、すでになされてしまった創造の無限へとせまる唯一正当な道を確保することになろう。すなわち、根源的受動性ということは、すでにはじめから、超越論的還元そのものの意味のうちに含まれていたのである。それゆえ、根源的受動性の発見によって超越論的還元が不可能になるどころか、それは還元の徹底的遂行の道程において必然的に見いだされるべきだったのである。

以上の考察は、「権利上の関係」からすれば、形而上学が「創造と根源」の同時肯定であり、現象学が「創造なき根源」の肯定であると考えうることを明らかにしようと努めた。しかしながら、この「権利の配分」において、現象学が決定的に「分が悪い」ことは明らかである。現象学は、はじめから、「不利な戦場」で、「勝目のない戦い」を戦っているようなものである。それゆえ、現象学の権利根拠は、この「もの狂い」に似た選択の必然性を明らかにすることなしには、不可解なものにとどまるであろう。このような選択に、何の意味があるのであろうか。

現象学の命運は、「現象学的還元」の可能性いかにかかっている、と言われる。また、この還元の「事実上」の可能性が蝕まれているばかりでなく、「権利上」の可能性も崩壊しつつある、とも言われる。われわれとしては、現象学の権利は、あとから「事実」に照らして動揺するというより、むしろ、はじめから、「分が悪い」のだと考えたい。それゆえ、問題は、この「分の悪い権利」しか自らに与えないことに自らの唯一の正当な権利を求める現象学の「権利」は、いかなる「事実」に根拠を持つのか、ということである。

この問いに答えるために、われわれは、「哲学という事実」を、すなわち、「事実としての哲学」、ないし「事実上の哲学」ではなく「哲学の権利」ないし「権利上の哲学」を再検討しなければならない。もし、哲学の理念ないし権利が「第一哲学」であること、すなわち、「自らの権利（正当性）をそれ自身によって確証（正当化）する学」であることにあるとすれば、この「自己確証」の理念は、同時に、それ以外の「すべて」のものの正当化の権利の要求を含意するであろう。この含意関係のうち、哲学の「論理」ないし「生命」を見ることができる。すなわち、「すべてが一であり、一がすべてである」という論理が脈動しつつあるかぎりにおいて、哲学は生きている。みずからの死を望まないかぎり、哲学はその論理を「すべて」におよぼし、「すべて」を言葉にもたらさなければならないであろう。さもなければ「無」である。哲学にとってはそこ

に何も無く、哲学自身も存在しないに等しいことになろう。

「悪しき哲学」というものを考えることは可能である。それは、「すべて」のうちの一部をもって「すべて」とし、他の一部分をもって「無」とするという仕方でのみ、「すべてか無か」の原理を発動する哲学である。「二元論」が悪しき哲学であるのは、それが、二分された二つの存在のいずれか一方を、たとえ、ひそかに、ないしは、本意に反してであれ、「すべて」とし、他方を「無」とせざるをえないからである。なぜなら、同等の権利を持つ複数の存在の承認は、「自己を含め、すべてのものの権利を、自己自身によって確認する」という理念に反することになるだろうからである。この哲学の理念は、「一つの知が、(たとえ潜在的にせよ)すでにすべての知を含意している」ことを前提にすることによってのみ権利を持つ。この前提のもとで、二つの可能性を考えることができる。一つは、潜在性の顕在化によって「すべて」へと至る道であり、他方は「すべて」が顕在化されている地点から出発する道である。それらは、いずれも、ある決定的な「回心」とも呼ばるべきものによって、すなわち、「現象学的回心」と「形而上学的回心」とによってはじめて可能となる。前者は、いわば自覚的な悪の徹底であり、後者は、いわば自覚的な善の徹底である。両者は、相互に表裏をなしながら、永遠に一体となることはないであろう。すなわち、現象学と形而上学は、「一部をすべてとなす」という仕方では「すべてか無か」の原理を生かしえない「悪しき」哲学を回避するためにそれぞれの原理を徹底する道として、いずれも「極道」であるが、一方が「極悪」の道であり、他方が「至善」の道であることによって背離する。現象学が「極悪」であるのは、それが、「ただ一つのものですでに潜在的にはすべてのものを含意している」ことを前提にし、その知から出発しながら、「たとえ潜在的にせよ、ただ一つのものですでにすべてを含意する」ということが可能なのは、何ゆえか」を、あえて問おうとしないからである。現象学の極悪性は、この「あえて知らない」ことに、それゆえ「知の希求」という哲学の理念への叛逆性に存する。

しかしながら、「善良な」現象学もまた、現象学それ自身の企てを無意味かつ不可能にしてしまうだろう。なぜなら、ただ一つのものですでに、たとえ潜在的にせよ、すべてを含意していることを「知っている」ならば、ただ一つのもので与えられているときにはすでに、たとえ潜在的にせよ、すべてのものが与えられていることを、それゆえ、すべてのものを与える創造者が存在するということを、たとえ潜在的にせよ、「知っている」ことになるからである。この事実に対する「あえてする無知」が、「愛知」たる哲学の理念への叛逆であるがゆえに、現象学は「悪しき哲学」であった。「善良な」現象学とは、このような「不遜な無知」をあえて選択しない現象学である。それは、「ただ一つのものですべてをたとえ潜在的にせよ含意する」ということが、「創造者」の存在によってのみ可能であることを、「すなおに」認めることだろう。しかしながら、そのとき、この創造者は、顕在的な「ただ一つかつすべて」であるがゆえに、潜在的なものの顕在化としての「ただ一つからすべてへ」の運動を無意味にせざるをえないであろう。

だとすれば、われわれは、「至善」の形而上学を選ぶべきではないだろうか。なにゆえ、現象学にとどまらなければならないのだろうか。形而上学のみが、「一つのものですべてを含む」という理念の完全な実現を保証するはずなのだから。しかしながら、「われわれにとっての知」が問題であるかぎり、この選択に慎重にならざるをえないであろう。なぜなら、このような知は、ただ一つの知が、すべての知を、「たとえ潜在的にせよ」含意しているというだけでなく、まさに「ただ潜在的にのみ」含意しているかぎりではしか可能でないからである。かりに、ただ一つの知がすべての知を「顕在的に」含意しているとすれば、そこにあるのは「全知」、ないしは創造者たる神にとっての知であることになろう。

それゆえ、われわれは、二つの選択をせまられているわけである。第一に、「無知か知か」の、ないしは「端的な無知かあえてする無知か」の選択であり、第二に、「あえてする無知か全知か」の、ないしは「われわれにとっての知か神にとっての知か」の選択である。第一の選択は、ただ一つの知がすべての知を「たとえ潜在的にせよ」含意している、ということなしには、「それ自らを含め、すべてのものの権利を、それ自らによって確認する学」としての哲学の知ばかりでなく、およそあらゆる「知」そのものが不可能になることを意味する。すなわち、ある意味で、哲学の理念が背理であるということは、同時に、およそわれわれが何ものかについて何ごとかを知るということがすでに背理であることを意味するであろう。第二の選択は、すでに考察されたように、「たとえ潜在的にせよ」ただ一つの知がすべての知を含意している、ということを選ぶこ

とが同時に、そのような含意を可能にしている創造者の肯定を必然的に帰結するが、「われわれにとっての知」はあの含意が「ただ潜在的にすぎない」ことを要求し、それゆえあの必然的帰結の回避を要求していることを意味する。

「われわれが知るように知る」ことを欲するとき、すなわち、「何も知らない」と称する哲学や「すべてを知っている」と称する哲学ではなく「知りうるかぎりを知る」哲学を欲するとき、われわれが、この「あえてする無知」を選んでいることは明らかである。それによって、「すべてのものが——顕在化されるべき潜在性であるかぎり、そして顕在化されるかぎり——知りうるものとして、われわれのものとなる」だろう。「超越論的還元」を、この意味での「あえてする無知」の敢行として理解することは可能である。その還元によってはじめて、われわれは、「端的な無知と全知」の中間に、すなわち、われわれ人間が本来位置すべきものと考えられている位置に、真に位置することが可能となるのである。人間であるかぎりの人間がそれにもかかわらず「すべて」を知ることを可能にする視点を確保すること、そこにこそ「超越論的自我」への還元の意味を見ることができであろう。

結 論

以上の考察は、次のことを明らかにした。すなわち、第一章においてわれわれは、現象学における超越論的自我による意味構成の根源的受動性の肯定ということが、何を意味するかを明らかにするために、およそ何か「あらかじめ与えられている」ということが如何にして可能であるかを問うた。意味を与える者としての超越論的自我が、「すべて」の意味を与えることができないのは、なにゆえであろうか。それは、超越論的自我が、意味のみを与える者であって、存在を与える者ではないことの、必然的帰結ではなからうか。それとも、超越論的自我は、すべての意味を、また意味と存在を含めてすべてのものを持っていながら、何らかの理由から、それを与えることを差し控えているのであろうか。持つことが与えることを必然的に含意しないかぎり、与えないことが持たないことを必然的に含意するわけでないがゆえに、そのように考えることも不可能ではない。しかしながら、そのとき、超越論的自我がすべての意味を与えることができるわけではないこと、与えない必然性が不可解となる。意味構成の受動性は偶然的なものにとどまるであろう。それゆえ、われわれは、「持つことが与えることを必然的に含意するのは、いかなるときか」を問い、それは「創造者が存在する」ときのみであることを明らかにした。すなわち、超越論的自我にとっては、それが意味の創造者ではなく、したがって存在の創造者でないがゆえに、そして超越論的自我ならざる存在の創造者が存在するかぎり、すべての意味を与え得ないことが、あらかじめ与えられた意味を受納することが必然的になるのである。それゆえ、意味付与の根源的受動性の承認は、同時に、根源的に能動的な意味付与者の存在を、暗黙裡にであれ前提としてはじめて、可能となるであろう。

われわれは、第二章で、この根源的受動性と創造者との関連を、根源と創造という二つの概念の等価性を明らかにすることによって、捉えなおそうと努めた。根源への遡行としての現象学は、その探求を、「すべてか無か」(創造)の原理ではなく「あれかこれか」の原理の徹底によって遂行する。すなわち、現象学は、創造を、そう言ってよければ、「あえて」知らない。創造者以外にいかなる根源もありえないがゆえに、現象学によって見いだされるそのつどの開始は、決して絶対的なものではありえないであろう。みずからが絶対的な根源でありえぬこと、それが絶対的受動性の刻印をおびていることを知ることによって、現象学は絶対的能動性の形而上学への反転をせまられながら、依然として、果しない遡行の道をたどりつつけるであろう。

第三章は、もし創造なしに根源がなく、根源の肯定が同時に創造の肯定を意味するとすれば、創造なき根源への遡行という現象学の企てが背理となることが不可避であることを明らかにし、その背理性の意味を考察した。この背理性は、現象学が、「一部をもってすべてとなす」という意味においてではないが、ある意味で悪しき哲学であることを意味する。そのことをわれわれは、哲学の理念に依存することによって明らかにした。「それ自らを含め、すべてのものの権利を、それ自身によって確証する」という哲学の理念は、「一つの知が、すべての知を、たとえ潜在的にせよ含意している」ことを前提にしており、これはまた、あらゆる知の原理でもある。ところで、このような前提についての知は、同時に、「一つのものが与えられているときにはすでにすべてのものが、たとえ潜在的にせよ与えられていること」、それゆえ、その「すべてをあらかじめ

め与えている創造者の存在」についての知をも意味する。しかしながら、現象学は、そのことを「あえて知らない」。そこにわれわれは、現象学の極悪性を見るのである。しかしながら、この「あえてする無知」によって始めて、現象学は、われわれ人間にとっての知の正当なる位置づけを可能にする、ということを明らかにしようと努めた。

われわれがまだ明らかにしていないことがある。すなわち、われわれが定義したような「現象学の理念」に照らして見るとき、フッサールの現象学はどのように位置づけられるであろうか。フッサールの現象学において、いわゆる「形而上学的事実」と呼ばれているものは、われわれが定義した創造の概念と、どのような関係にあるだろうか。フッサールにとって、形而上学はいかなる意味を持ちえたか、等々の問題である。われわれは、これを、今後の課題とするであろう。