

時間についての存在論的考察

——フッサール及びハイデッガーを経たサルトルの時間論——

西
井
元
昭

一、序	一
二、生存と生存時間	一六
三、情況性に於ける時間	一七
四、了解の時間性	一八
五、無と自由	一九
六、現前について	二〇
七、時間性について	二〇
八、反省に於ける時間性	二六
九、結論	二七

一、序

我々が時間というとき、一般には量的に測り得る時間を指すことが多い。併し、事物の運動によって知覚される物理的時間、物の状態の変化に伴って知覚される時間等も、我々の生存に於ける周囲世界とのかかわりに於いて意識されるべき直観時間として図式化され、たとえそれが認識論的態度に於いてにせよ、内感の形式という框となるべき直観時間に固定化され得ないであろう。だからといって、生存時間が如何に具体的であろうと、分散された心的時間にのみとどまるならば、如何なる時間論も成立しないし、人間存在の意味も見出だされないであろう。また、それが単なる客観的な時間的前後関係としてのみ抽象されるならば、人間存在は他の諸存在と並存的に、時の流れの中に埋没してしまい、僅かにミイラ化された残骸を風雨にさらし、廃墟と化した遺跡と共に化石となった動物達と何等撰ぶところがないと言わざるを得ない。我々の生存に於ける周囲とのかかわり方が時間的であることは言うまでもないのであって、我々の諸状態・諸行動・諸性質は心的な時間性を通して知覚されると同時に、或る種の反省をも可能にすると言ひ得よう。我々が純粹な反省のうちに見出だすべき根源的時間へ遡ることを要するのは、意識と存在との根源的關係を明らかにする為である。その際に、先驗的と称する認識能力の検証や、現象学的還元という操作を要するのであるか。成程、經驗的な時間の本質を純粹直観の時間と見做し、質料と形相との關係に於いてとらえることは可能であろう。併し、かかる純粹直観の形式としての時間をアプリアリな本質とみることによって、經驗的な時間を先驗的に限定することは、認識批判の次元からは必要であつたとしても、意識と存在との根源的關係を明らかにする為には、認識の批判乃至反省だけではなく、意識の純粹な反省を通した存在そのものへの反省を要するのではな

かろうか。所謂「コギト」のもつ存在論の意味は、サルトルに於いては此の意識の純粹な反省を通して自己を時間化することに他ならなかった。成程、反省も或る種の認識と考えられよう。併しその場合、反省するものが内在的に反省されるものである。反省するもの（主観）が反省されるもの（対象）であるということになる。もしカントの言うように、反省される対象を、内感の対象——現象としての我とするならば、それは一般的な認識に於ける主観——客観（対象）の関係での対象ではなく、即ち直観の形式たる空間・時間の内、外感の形式である空間を要せず、単に内感の形式である時間にのみかわる対象ということになるであろう。此の反省されるものが、意識にとって即ち反省するものにとって、一つの外部として定立され指定されるならば、それは単なる即自に固定化されてしまうこととなる。かかる反省は純粹ならざる反省となるといよりもむしろ、反省の意味すらもたなくなってしまう。反省とは、サルトルによれば、それは自己自身についての意識的対自であるのであった⁽¹⁾。従って、カントに於けるように、如何にして種々なる表象が一つの意識の内に統握されることが出来るかという省察が反省であるとすれば、反省する意識と反省される意識との統一（意識統一）が先ず最初に附与されているのでなければならぬであろう。そもそも、反省するものと反省されるものとの最初の関係は、存在論の次元に於いては、思惟するものと表象との関係のように一元的な関係ではない筈である⁽²⁾。しかも、反省するものと反省されるものとは、内的な存在関係として即ち存在の一本の絆によって離れ難く結びつけられている。「反省するものは、反省されるものである。ために存在する。est-pour-etre……」⁽⁴⁾とこうサルトルの表言によっても明らかであるように、反省が認識である場合には、反省されるものは反省するものに対して対象となり、存在を分離する二元性をさらけ出すことになるのであって、意識統一の先附与によって一元化を図っても単なる存在分離の二元性は消滅され得ないであろう。それに反して、両者に於ける存在の絆

による結合というのは、意識と存在との根源的關係を、対自の内部構造(存在様相としての)に基づいて明らかにすることによって説明されねばならない。そもそも、反省するものと反省されるものとは、無——何ものでもないもの、によってしか分離され得ない。そして、「一つの無が反省されるものと反省するものとを分離する限りに於いて、自己自身からその存在を引き出し得ない此の無は、『存在^④される』“*«être été»*”べきなのだ。』^⑤そういう意味に於いて、唯一元的な存在構造だけが、「それであるべきだ」という型の下に“*sous forme d'avoir à l'être*”自己自身の無であり得るのであった。即ち「反省は、……自己自身の無であるべきである一存在である」^⑥と同時に、「対自が自己のうちに実現する内部構造の一変様^⑦」であった。かくして、対自は「反省するもの——反省されるもの」という存在様相に於いて自己を存在させる、即ち対自は、歴史性を、世界内存在を、更には自己性の巡路を、「反省するもの——反省されるもの」という存在様相に於いて生きるのである。従って、反省とは対自の無化——対自があるべきである無化ということになるであろう。

我々が日常的生存に於ける反省の動機を顧るとき、即ち我々の生存に於ける周囲世界とのかかわり方に、そのまなざしを向けると、物の変化・状態の変移・状況の推移・私や他人の行動・もろもろの性格・心的なこころの動き等々に気付くのであって、ここに反省の二重の働き——対象化と内化との同時的作用をみる事が出来る。「コギト」をかか二重の同時的働き即ち対象化と内化との両面的作用としてみるならば、そこには明らかに不純な反省しか見出だせないであろう。対自がそれ自身、自己であり乍ら、他者たらんとする結実しない対自の努力としてのかかる反省は、所謂「構成的反省」と称されるものであった。我々は先ず最初に与えられる此の反省を通して生存時間をあらわにすることによって、根源的時間へと遡ることにしたいと思う。その為には、単なる反省以前の「コギト」に於

ける自己への現前よりも、更に一層深化された対自の無化の働きを明らかにせねばならないであろう。

二、生存と生存時間

「生存」なる語を我々が使用するとき、かのハイデッガーの現存。「Dasein」を意味する場合が多い。というのも、生存が、自己とかかわり乍ら生きる、即ち「自己の存在に於いて自己自身の存在が問題である処の存在者……*„Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, ……”*」⁽⁸⁾として、自己の存在にかかわる存在者であり、本質的にその都度「自己の可能性*„seine Möglichkeit”*」であるとするれば、サルトルの「意識」乃至「対自」と殆んど同一のものを指すことになるからである。サルトルも意識を論ずる際に、ハイデッガーの現存在の定義を意識に当てはめてみるとことわっている。唯、その相異は「此の存在がそれ以外の存在を引き入れる限りに於いて*„étant que cet être implique un être autre que lui”*」⁽⁹⁾という条件が付されている点にある。此のことについては何れ後程触れてみたいと思うが、かかる現存在を見做すことは言語の上からは一応避ける方がよいように考えられるのであるが、併し、生存は一方に於いては周囲世界とかかわりを意識し乍ら、他方では、潜在的にかかる自己を問題にする意識の働きをもつ限りに於いて、明らかに現存在に他ならない。日常的な関心や配慮も、単なる周囲世界とかかわりとしてのみ生ずるのではなく、自己とかかわりなしには生じ得ないであろう。

周知の如く、ハイデッガーに於ける現存在は構造的に、世界内存在。「In-der-Welt-sein」とも、自己開示性。「seine Erschlossenheit」とも言われ、「本質的に世界内存在によって構成されている存在者は、それ自身その都度自己の『現に』である(存在する)」「*Das Seiende, das wesentlich durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist*

selbst je sein *》Da¹²⁾《*」のであった。現に“Da”というのは普通、場所的乃至空間的に用いられているのであるが、總体的には「存在」或は「場」を表わすものと考えられよう。ハイデッガーは更に、「一つの『我——ここに』という『ここに』は、此の存在へ、距離をとり去り——向かいつつ——配慮する存在という意味に於ける手もとにある『そこ』から、いつか解されるのである。’Das *》Hier¹³⁾《* eines *》Ich-Hier¹⁴⁾《* versteht sich immer aus einem zuhandenen *》Dort¹⁵⁾《* im Sinne des ent-fernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem.」と述べている。(ここに於ける ent-fernend は、遠ざける、距離をおくという意味ではなく、接近・或は「その都度存在者に近づいて出会う、’je Seiendes in die Nähe begegnen¹⁶⁾」という意味に於ける ent-fernend であることは勿論である。)何れにしても、かかる總体的場は、世界内存在を意味すると同時に、自己開示性をも意味すると考えられる。現存在のかかる Da-sein が、自己の存在に於いて自己自身の存在が問題である処の存在者である限り、それは生存の根源的な存在の仕方の意味するのであり、Da というのが總体的場であるとすれば、(一)、世界性と時間性とをその存在構造としてもつ対自の存在様相と、(二)、生存が周囲世界とかかわり乍ら、内世界的に出会われるもの即ち並列的に存在するものの唯中において、時間的前後関係のうちに埋没するような日常的な存在の仕方との両面が此の語の内に含まれている¹⁷⁾と考えられよう。

処で、我々が生存についてかかる両義的なとらえ方をするとしても、先ず最初に我々が出会う自分は、或は他者は、後者即ち日常的存在様相を示す所謂 Das Man の在り方をもつ存在者に他ならない。従って、それは少くとも対自の存在様相とはかけ離れた存在——彼の言葉によれば「日常的相互共同存在 “alltägliches Miteinandersein”」であり、誰でもよい誰か、否「誰でもないもの “das Niemand”」であって、自分にとって自己自身の存在が問題に

はなっていない存在者・全く客体化された即自的存在と同じ地平に棲息するものと言い得よう。世界の唯中にある他の存在者と並列的に存在し、人類に属し人種・民族の中の一人であるに過ぎず、そして生年月日順に並べられた戸籍や名簿の中に番号付で登録されたものに過ぎない。かくして、他の人との外面的な「差異性」「Abständigkeit」に心をくだき、他者の「支配権」「Botmäßigkeit」に身を委ね乍ら、「平均化」「Durchschnittlichkeit」に配慮して生きている。これをハイデッガーは「あらゆる存在可能性の均等化」「die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten」と名付けている。我々が日常的生存に於いて、「公衆性」「Öffentlichkeit」とかいふ名のもとに自己の責任をとろうとはせず(免責性)。「Entlastung」やたらと他者に迎合する(迎合性)。「Entgegenkommen」のも、生存のもつ日常性に慣れきった類落態。「Verfallenheit」に他ならない。併し乍ら、かかる生存の日常的相互共同存在が単なる事物性としてのZuhandenheitやVorhandenheitと異なることは言うまでもないのであって、内世界的に出会われるものに対し、絶えず配慮し、日常的関心をもつことは、同時に、暗々裡に自己の存在にかかわる実存的な関心をもっていることになるのである。不安は正にこれを如実に物語っている。日常的な関心——「Interesse」・配慮——「Besorgen」から不安——「Angst」・実存的な関心——「Sorge」への転換は、サルトルに於いては、反省以前的な意識の次元から反省的意識の次元への意識の志向転換を意味することになる。

処で、日常的生存の時間に於いては、かかる具体的な心的状態から直接に、想起「Wiedererinnerung」乃至記憶「Erinnerung」とか、予期(期待)「Erwartung・Gewärtigen」という意識が生ずる。此の記憶にしてもまた予期にしても、何ものかについての記憶・何ものかについての予期でないような記憶や予期は考えられないという意識の性格を備えている。これがフッサールの言う「過去指向(把持)」「Retention」や「未来指向(先把持)」「Protention」

によって示される志向性“Intentionalität”なる意識性格なのであった。¹⁷⁾此の日常的生存に於ける意識にとって、知覚の対象には持続。“Dauer”がある場合でも、現象“Phänomen”には変移。“Wechsel”が生ずることとあれば、客観的には共に“Koexistenz”が認められる場合に於いても、主観的には時間的継続性。“zeitliches Nacheinander”を感ずることもあり得るのである。従つてまた、持続の知覚そのものが知覚の持続を前提して始めて可能となるのであつて、知覚そのものが時間性を所有しているのてなければならぬ。変化。“Veränderung”や恒久。“Verharren”についても同様のことが言ひ得るのであつた。¹⁸⁾フッサールに於てはかくの如く、知覚は意識の志向作用にとつて重要な位置を占めているのである。何れにせよ、かかる持続や継続。“Sukzession”を、そして変化を知覚するうちに継起。“Forge”が意識されるようになる。即ち、或る一定の時間形式——(以)前。“Vorher”と(以)後。“Nachher”との關係をもつ時間延長。“Zeitstrecke”——を伴つた二つの持続する与件の継起が意識されるのである。持続乃至継続の意識が原初の能与的意識であると同時に、継続の前後關係についての知覚でもあつた。かかる知覚の再生的変様。“die reproduktive Modifikation”が想起づあり、持続する客観の發生の際の源泉点。“Quellpunkt”たる原的印象。“Urimpression”を通つて、(顯在的)今の生氣ある地平。“der lebendige Horizont des (aktuellen) Jetzt”が構成されると共に、それは絶えず過ぎ去つたものとして変移し、最初の(一次的)記憶。“primäre Erinnerung”たる過去指向に於いて、「たつた今過ぎ去つた“soeben vergangen”」という意識へと変様する。このようにして、最初の記憶(一次的)は、体験の継起・継起の記憶・想起・更にその記憶・想起という具合に繰り返され、二次的記憶。“sekundäre Erinnerung”——想起乃至想像。“Phantasie”とつての現前化。“Vergegenwärtigung”をもたらすのであつた。

処で、「あらゆる記憶は、その（期待志向の）充実によって現在へと導かれる処の期待（予期）志向。“Erwartungsintention”を含んでいる。どの根源的な構成の過程も、将来するものそのもの。“das Kommende als solches”を空虚に構成したりとらえたり充実させたりする処の未来指向によって生氣を与えられるのであり」そして想起する意識に於ける充実は、正に記憶指定の変様に於ける再—充実。“Wieder-Erfüllung”を意味していた。フッサールに於ける充実というのは、空虚な意味志向（直観のな）“anschauungsleer”が対象関係をうち立て、客観——志向の対象が顯在的に意識されるときに用いられるのであって、かかる充実作用を「意味充実的作用“bedeutungserfüllende Akt”乃至「意味充実“Bedeutungserfüllung”と彼は名付けている。かくして、我々は想起の際に、前以って向けられた期待（或は予期）“vorgezeichnete Erwartung”をもつものであって、想起は期待や予期ではないにしても、それは、想起されたものの未来に向けられた或は指定された地平をもつものであった。

以上の如く、何ものかを意識するとき、今現在する。“jetzt gegenwärtig”は、すぐさま、たつた今過ぎ去った。“soeben vergangen”（今しがた存在していたこと）“Eben gewesen sein”へと変様する。従って、「今“jetzt”」は絶えず「たつた今“eben jetzt”」へ変移する。それにも拘らず、我々はいつも過去・現在・未来の三つの時間的な経過—流れを、何ものかの推移—周囲世界の変化に伴って意識している。日常的な時間に左右され乍ら、非反省的に生存し、我の存在は、僅かに他の人々（他者）との外面的差異性に於ける一人称単数として、暗々裡に意識されているに過ぎない。その意味に於いて、かかる無自覚的日常的生存時間に繫縛されている限り、我という存在は単なる存在するものの地平にしか生存していないことになるであろう。我々は、未来より現在へ、現在より過去への客観的なそして日常的な時間の通過としての時の流れに浮きつ沈みつし乍ら、それでも何等かの期待乃至予期・希望を抱きつ

つ、現在から未来への時間を測定し、あと何年たてばとか何ヶ月後にはとか算え乍ら時を過ぎたり、あれから何日経ったという具合に記憶をたどり、想起によって現在から過去へと遡ってみたいものである。その際、人がかわっている時間は、所謂客観的時間であるか或は世界時間であるであろう。併しそれは同時に、それを意識している限り内的時間意識を我々はもっているものでなければならぬ。何ものかについての意識は同時に自己についての意識でもあり得る、たとえそれが措定的でないにしても。日常的な関心・配慮は根源的には実存的な関心に関係するのでなくしては、生存の——人間存在の意味は見出だされ得ないであろう。併し乍ら、一方に於いては、自己の可能性を単に、我と汝(他者)・我と他の人々・我と環境・我とその時間的位置・我と社会等々の相関関係によって測り、偶然的な出来事や運命などに身を委ねる他律的な非自立性。“Unselbständigkeit”に於いて人は生存することが多い。かかる生存こそ、ハイデッガーに言わせれば、正に「死からの日常的頹落的逃」“das alltäglich verfallende Ausweichen vom Tode”としての「死への非本来的存在“ein uneigentliches Sein zum Tode”なのじであつた。それはまた、「よし当り出会われる内世界的存在者の存在(手もと性)“das Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandensein)」や、「よし当り出会われる存在者を通して独自に発見される経過をたどって眼前に見出だされ規定され得る処の存在者の存在(眼前性)“das Sein des Seienden (Vorhandenheit), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird」』とは勿論区別され乍ら、しかもそれらに関心し配慮し続ける。「先ず通常では、関心は回視的な配慮“umsichtige Besorgen”である」ということとか、「回視的——計算的な配慮が先ず時間を発見し、時間計算の形成へ導く」とか、「回視の配慮的発見“das besorgende Entdecken der Umsicht”は、その時間を計算して

つ、時間の中で発見された手もとにあるもの及び眼前にあるものに出会わせる」というように、内世界的存在者は内時間性。“Innerzeitigkeit”なる時間限定をもっている。しかも、生存が関心―回視的配慮を為すというその性格から、周囲世界を um-sehen し乍ら生きる生存、そして日常的に時間を用いている生存は、「内世界的に出会う手もとにあるものや眼前にあるものに於いて先ず時間を見出だす」のであった。

かくの如く、生存の日常的な存在の仕方は、所謂「すべての日々、“alle Tage”・「日々(日常)“Alltag”・「一生“zeitlebens”とか「昨日の如く今日も明日も“wie gestern, so heute und morgen”とつたふうに相も変らず習慣に従い、まあまあという具合に生存している、変りないのが何よりだ」という言葉が示す如く。何ものにも心を傾けず、何ごとをも起こさず、その日その日となるがままに任せて暮らす所謂「無関心“Gleichgültigkeit”こそ、「最も卑近な配慮という日常的な気分“alltägliche Stimmung des nächsten Besorgens”であり、そこに忘却“Vergessen”とか自己忘却(忘我)“Sichvergessen”という態度が見られるのであって、「すべてであるがままに『存在させておく』という何となくことなしに生きること(生活)“das Dahinleben, das alles sein läßt“, wie es ist”に於いて、「被投性“Geworfenheit”」と「忘却的に自己を委ねること“ein vergessendes Sichüberlassen”」が見られるのである。そして、かように時間を算え、時を過ごす生存の状態こそ、ハイデッガーの言う非本来的日常的な生存の在り方であり、das Manとしての頹落態に他ならないのであった。

三、情況性に於ける時間

併し乍ら、日常的生存の仕方が、具体的に関心や配慮という心的状態をあらわすと同時に、更にそれらより恐怖と

か不安という情況を生ずるのである。ハイデッガーに於いては、「恐怖の何に面して(対象)・『恐ろしいもの』」“das Wovor der Furcht, das »Furchtbare«”はその都度いつも、手もとにあるもの・眼前にあるもの或は共同存在。“Mildasein”という存在の仕方で内世界的に出会われるもの⁸⁰なのであった。だが一面、周囲世界を um-sehen すること即ち「回視が恐ろしいものを見かける(に会う)」、というのもそれは恐怖という情況性。“die Befindlichkeit der Furcht”のうちに⁸¹あるからであり、恐怖という怖れる原因が存在者そのものにあるのであった。即ち「自己」の存在に於いてこの存在それ自身にかかわりをもつ(かわる問題である)処の存在者丈が、それ自身恐れ得る“Nur Seiendes, denn es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.”⁸²のであって、恐怖は情況性の様相としてあらわれるのであるが、情況性とは「その中に『現に』の存在が自己を保持している処の実存的諸構造の」“eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält”と見做されている。そして、かかる情況性と共に「解性。“Verständigkeit”乃至「解。“Verstehen”とが等根源的に“gleichursprünglich”現存在を構成しているのであった。⁸³

処でサルトルはそれに対し、「恐怖“la peur”というのは、超越的なものについての非反省的気づき。“appréhension irréflechie du transcendant”であり、不安“l'angoisse”とは「自己についての反省的気づき。“appréhension réflexive du soi”である⁸⁴」と語っている。因みに此の「気づかい—appréhension」は、所謂「了解乃至「解性—compréhension・Versehen, Verständigkeit」に於ける「解以前の日常的「気分—humeur・Stimmung」に相当するように思われる。ハイデッガーも、「情況性という表題で我々が存在論的に示す処のものは、存在的に極めて周知の・最も日常的なものの即ち気分・(或る)気分⁸⁵にさせられていること。“Gestimmtheit”なのである。」と述べ

ていることから、かかる「気づかい」は気分と同様、情況性の存在的日常的な一面の現われと解することが出来る。しかもそれと同時に、此の情況性というのは、了解性——自己と世界とについての存在了解・世界内存在という了解等々——と共に、現存在を根源的に構成するという重要な意味をもっていたのである。

ひるがえって、サルトルが不安を語るとき、キェルケゴールやハイデッガーに於ける不安の影響が大きいことは言うまでもない。併しサルトルに於ける不安についての特徴を簡単に触れないわけにはいかない。彼は「将来に面した不安“l'angoisse devant l'avenir”」と「過去に面した不安“l'angoisse devant le passé”」という二つの不安について具体的な例を挙げて説明しているのであるが、その前段階として彼も亦、恐怖という情況性を物語っている。

即ち、断崖絶壁上の幅狭い小径に立った時の恐怖について、小径のもろい土が足下に崩れて、深淵にころがり落ちることを予想して恐怖におののく姿を描き、そういった深淵にころがり落ちる可能性が全く受動的で、自分自身一物体として引力の自然法則に身を委ねざるを得ない状態（可能性）が外部からやって来る。恐怖はそういう情況から起ってくると言うのである。此の際に於ける我は、超越的なものの可能性としての我に過ぎないのであり、そういう意味で「恐怖は超越的なものについての非反省的気づかい」と言われているのであろう。

処で、それに対応するものが所謂「自己についての反省的気づかい」即ち不安であって、「世界の脅迫を私から遠ざけるのに、予定された数々の未来の諸行為を、私は私の前に投企する」⁸⁸、此の行為が「私の諸可能性“mes possibilités”」なのであった。それらの行為というのは具体的には、断崖上の小径にころがっている小石に注意を払うであろうし、崖縁から可能な限り離れるであろう。また、出来る丈安全と思われるしっかりした地面に足をふんばり、踏む処が危険であれば崩れ難い地盤に生えている草や木の幹とか枝或は岩石の端を握りしめ、身を確実に支えようと

するであろう。そして、その諸行為と共に、それらと矛盾する行為の可能性やそれらと反対の行為の可能性を含む論理的諸可能の全体。“l'ensemble des possibles logiques”が背景(地)となることによって、始めて或る一つの行為が図として浮き立つてくる——私の可能(性)としてあらわれ得るのであった。しかも、私がとる一つの行為が私の可能であるが故に——私の可能でしかないが故に、不安であるのでなければならない。かかる可能としての行為が未来に属していることは言うまでもないが、更に此の行為の結果が未来に属することも確かである。かかる不安を彼は「将来に面した不安」と言うのである。ここに於いてもサルトルは既に存在の無化的状況をとらえている。即ち、未来の私の存在と現在の私の存在との間には一つの関係——存在関係があるのであって、両者が「未だあらず」という形に於いて切り離されている限り、一方は他方の否定として存在することになり、ここにその存在関係は無化的な関係にあることとなる。かくして、我々の到来すべきものに直面した不安について、彼は「あらずという在り方で自己自身の将来であるという意識が正に、我々が不安と名付けるであろう処のものなのだ」と言うのであった。

今一つの不安——「過去に面した不安」についても、色々な事象に触れ乍ら彼は詳述する。所謂「賭けをする人の不安“l'angoisse du joueur”」によつてそれが説明されている。即ち『もう賭けはしない』という以前の決意がいづれそこに(現に)ある“La résolution antérieure de «ne plus jouer» est toujours là”にも拘らず、賭博台“tapis vert”を前にしてその以前の決意がぐらつき始める。「……その際、彼が不安のうちにとらえるもの、それこそ正に過去の決意の総体的無効性。“la totale inefficience de la résolution passée”である。それ(過去の決意)は確かにそこに(現に)あるが、しかし私がそれについて意識しているという事実そのものによつて、それは凝結し無効であり超出されている。私が絶えず時間の流れ。“le flux temporel”を通つて、私の私自身との同一性(自己

同一性) “*mon identité avec moi-même*” を実現している限りに於いて、それ(過去の決意)はなお我であるが、しかし、それが私の意識に対してある。“*elle est pour ma conscience*” という事実からは、それはもはや我ではない⁽⁴⁰⁾のであった。彼はここに明らかに、「過去に面した不安」を、単なる日常的な態度に於いてとらえることなく、根源的な自己性のもつ対自の様相に於いてとらえている(尤もその点に関してもケルケゴールやハイデッガーの不安に通ずると言い得よう)。何れにしても、賭をするかしないかは自分の意中にかかっている。もう二度と再び賭はしないという過去の決意と賭の自分に対する新たな誘惑との間に立って、選択を迫られる場合、過去の決意が幻の如く「もはやない」という形で消えうせんとする瞬間——賭を禁ずるものは何もないことに気づくその瞬間に不安があらわれる。かかる不安が自由の一つの特殊意識。“*une conscience spécifique de liberté*” としてあらわれるのであった⁽⁴²⁾。

かくして、不安のあらわれる状況は、日常的な態度に於いてではないということが明らかになったのであるが、単なる偶然的気分としての不安はむしろ恐怖という心的状態をあらわしているのであって、可能性を自己の可能性として受けとめる時に起る不安とは別のものでなくてはならない。また、超越的なものに対する恐怖を、所謂「体験された恐怖として“*comme peur vécue*”」再構成しても、その体験は所詮自己自身の把握とはならないであろう。そしてその可能性は飽くまで、外部からの全く受動的な可能性であって自己の可能性ではないのであった。ハイデッガーも、恐怖の対象は内世界的に出会われるものであり、不安の対象は内世界的存在者ではなく、「世界内存在」そのものである⁽⁴⁴⁾、と述べている。その上、「不安の存在は関心として自らをあらわにする」⁽⁴⁵⁾のであった。普通我々が関心というとき、或はかかわりをもつというとき、周囲の環境即ち内世界的に出会われるものにかかわることをいうのであ

るが、同時に「現存在は、自己の存在に於いてその存在そのものにかかわる存在者、なのである」のであって、かかる関心の両義性は、現存在のもつ存在様相に於いて解明されねばならぬであらう。ハイデッガーはクラ(関心)“cura”の両義性というのは「被投的投企というその本質的・二重構造に於ける一つの根本状態 “eine Grundverfassung in ihrer wesentlich zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs”」を意味すると言う。存在するものの原性によって現存在は配慮された世界に引き渡されていること——被投性。“Geworfenheit”という存在性格をもっているであり、従って関心は、自己自身の可能性たる投企と、内世界的に出会われるものの可能性として世界に投ぜられる被投性との二つの意味をあらわしていると言えよう。

要するに、日常的な生存の在り方としての、自己と内世界的に出会われるもの——手もとにあり眼前にある処のもの・相互的に共同生存するもの——とのかわり、即ち日常的な関与によって生ずる一般的な関心。“Interesse”乃至見回わす“um-sehen”こと——回視。“Umsicht”や、顧慮。“Fürsorge”によって気を配る。“fürsorgen”こと——思ひやり。“Nachsicht, Rücksicht”による配慮という心的状態が、日常的生存時間即ち内時間性。“Innerzeitigkeit”なる内世界的存在者の時間限定をあらわにしている。内世界的存在者は自己を「時間の中にあるもの “in der Zeit seiend”」として措定する。従って、「回視的に算えられた配慮が先ず最初に時間を発見する “das umsichtig-rechnende Besorgen entdeckt zunächst die Zeit”」その時間は、「内世界的に存在するもの “innerweltlich seiend”」の時間——サルトルの言う心的乃至心理的物理的時間——に他ならなかった。先述の如く関心。“Sorge”の二重の意味の内、配慮された世界に引き渡されている現存在の被投性をあらわす関心は、周囲世界。“Umwelt”に対する所謂「配慮的—顧慮的 “besorgend-fürsorgend”」な関心であって、日常的生存の心的状態を端的に物語って

いるのである。

処で、ハイデッガーは関心の第一的脱自。“primäre Ekstase”として、了解性・情況性・頽落というのが、夫々時間の三次元——将来・現在・現在の形をとってあらわれることを示している。そして、生存に於けるその存在可能としての所謂「何のために何“Worumwillen”」という了解性と、その自己指示的性格より諸々の連関に於いて「について示す“be-deuten”」作用を見る処の有意義性。“Bedeutsamkeit”（世界の構造としての）——これは亦、Wozu, Wofür, とか Wobei, Worauf, 更には Womit, Worin, というハイデッガーの「存在の可能根拠（何を期待しての何）“Woraufhin des Seins”」としての自己指示的了解が有意義性を意味づけている——とは、現存在が「世界内存在」として自己自身にかかわる（関心する）存在者であることを意味しているのであった。かくして、了解とは「その為にいつも現存在が実存する処の存在可能へ投企的に存在すること“entwerfend Sein zu einem Sein können, worumwillen je das Dasein existiert”」をいうのであった。そのように関心が自己自身にかかわることであり、それは現存在が存在可能へ自己を投企する存在であるという了解をあらわすものと考えられることから、彼は此のかかわるという在り方を、「自己に——先立って——あること“Sich-vorweg-sein”」とか「自己に——先立って——既に——一つの——世界——の中に——あること“Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt”」と言っている。「自己に先立ってある」は「自己へ向けて到来させる“auf sich Zukommen lassen”」即ち「到来すること（将来）“Zukunft”」の了解が含まれている。併し乍ら、そうであるのは、それが「その都度既にあった如くに“wie es schon war”」あり「既に“Gewesen, Gewesen-sein”」であり得る限りに於いてであった。かかる了解に於いてこそ存在可能としての自己の可能性が明らかになるのである。処で一面、了解性は被投的存在可能としての現存在の非本来的在り方

をも示しているのであって、了解の第一次的脱自は将来的であった。併し、根源的時間性にとっては、了解は更に關心の脱自的統一として、等根源的に既在性と現在性にも規定されていなくてはならないのである。(此の点に関しては何れ根源的時間性のところで触れてみることにする。)

我々は更にハイデッガーに従って、情況性に於ける時間を被投的存在としての現存在の存在様態から考察せねばならぬ。先にも触れた「或る気分にさせられていること」は、現存在が世界の唯中へ投ぜられているという存在様態——被投性を端的に物語っている。被投性とは「引き渡されていること」という事実性“Faktizität der Überantwortung”⁵⁹を意味しているのであって、勿論それは、「眼前にあるものの無感覚な事実」という事実性“die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen”⁶⁰とは区別されねばならないのである。それは、引き渡され世界へ投ぜられ乍ら、自己の存在の可能性としての投企性をもつという現存在の存在性格に由来するのであり、被投性のうちに於いて自己を見出だす——取り戻す処に、「世界内存在」の意味があるのである。従って、情況性というのは、単なる心的状態を反省的に把握したものというよりも、「配慮された『世界』へ無反省に引き渡され且投げ出されていること」のうちに“im reflexionslosen Hin- und Ausgegehen an die besorgte Welt”⁶¹含まれた現存在の存在様相に他ならないのである。かくして、情況性は現存在の世界への被投性と、その都度出会われる世界への依存性(にたよること)“Angewiesenheit”とによってあらわれる。彼は此の情況性なる現象を、恐怖と不安という現象に限定して情況性の時間を示そうとしている⁶²。そして、「情況性は先ず最初、既在性に基づいている」ということから、情況性は第一次的には、その都度既在性の様相をあらわすことに他ならなかったのである。

ひるがえって、先に我々はサルトルの恐怖と不安についての解明によって、恐怖は超越的なものについての非反省

的気づかいであり、不安は自己についての反省的気づかいであることを知った。ハイデッガーも、「恐怖はその動機“Veranlassung”を周囲世界(的)に配慮された存在者のうちにもつ。それに対して不安は現存在自身から湧出する。恐怖は内世界的なものからこちら(自己)へ不意におそってくる。不安は死への被投的存在としての『世界内存在』から起こる」と言っている。ハイデッガーは併し、先述の如く、恐怖の対象“Wovor”は内世界的に出会われるものであるが、恐怖の原因“Worum”は恐れる存在者そのものにあるのであった。何れにしても、恐怖は配慮された手もとにあるもの・眼前にあるものの周囲に於いて接近してくる処のおびやかすものについて恐れることをいうのである。「恐れることは日常的・回視“alltägliche Umsicht”という仕方でおびやかすものを開示する」のであった。かかる恐れることというのは、日常的・非本来的には、近づいてくる災禍“ankommendes Übel”——将来の災禍“malum futurum”を期待することであり、『時間の内で』最初に近づいてこられる(到来される)ものという意味に於ける『将来的なもの』に“auf Zukünftiges in der Bedeutung des in der Zeit erst Ankünftigen”かわることに他ならない。併し乍ら、「……を(の前で)恐れること“das Fürchten vor……”とは、その都度「……の為に(について)恐れること“ein Fürchten um……”であり、その後者のうちにこそ恐怖の気分・性格“Stimmungscharakter”や情緒・性格“Affektcharakter”があるのであった。そして、その恐怖の実存的・時間的意味“existenzial-zeitlicher Sinn”は自我(自己忘却)“Sichvergessen”によって構成されている。忘我とは自己の事実的存在可能——おびやかされている「世界内存在」が自己の存在可能として手もとにあるものを配慮しているのであるが——から狼狽して逃亡すること“das verwirrte Ausweichen”であった。」「狼狽は忘却に基づいている。事実に決意する存在可能から忘却的に逃亡することは、あらかじめ回視的に既に発見されている処の免れていることや

回避してゐるものの可能性に依存してゐる。『Die Verwirrung gründet in einem Vergessen. Das vergessende Ausdrücken vor einem faktischen entschlossenen Seinkönnen hält sich an die Möglichkeiten des Sichrettens und Ausweichens, die zuvor unsichtig schon entdeckt sind.』かくいつて、恐怖は自己の実存的脱自的統一の様相として、忘却によって説明されるとする。即ち、忘却は既在性をあらわしていると同時に、恐怖の時間性は、一つの予期的—現前的な忘却“ein gewärtigend-gegenwärtiges Vergessen”なのであった。

それに対して、不安は先述の通り、その対象が「世界内存在」そのものであって、決して内世界的存在者ではなかった。『おびやかすものがどこにもないといふこと“daß das Bedrohende nirgends ist”が不安の対象の特質を示している。従つて、日常的に内世界的に出会われるものは、不安の対象としては「それは無でありどこにもないといふこと“das »Nichts ist es und nirgends«”なのである。不安の対象は無。Nichts”即ち世界そのもの。die Welt als solche”であり、世界内存在」なのである。そして、不安が現存在に於いて「自己本来の存在可能への存在、即ち自己—自身を—選ぶこと—とらえることの自由としての自由であること“das Sein zum eigenen Seinkönnen, d.h. das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und-ergreifens”をあらわにする」と共に、「世界内存在」として世界に引き渡されている存在——被投的存在——をもあらわにする。かくして、不安が何の為に“worum”不安がるかという不安の根拠は、不安が何に面して“wovor”不安がるかという不安の対象即ち世界内存在そのものであって、不安の対象と根拠との同一性。Selbigkeit”更には開示と開示されるものとの実存的同一性。die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen”がここに見られるのであった。不安があらわれることによって、生存の平均的日常性“das Manの日常的公衆性の中へ類落的に埋没す

ることから連れ戻し、日常的親密性“alltägliche Vertrautheit”が自ら瓦解してしまう。此のようにして不安のもつ「無気味さ」「Unheimlichkeit」とか、「落ち着かないこと」「Nicht-zuhause-sein」とかいう現存在の様相を呈するのである。不安というのは「無気味さ」の中へ投ぜられたものとして、裸の現存在の為に“um das nackte Dasein”不安がることづ、それが「自己本来の個別化された被投性という純粹なもの」「auf das pure Daß der eigensten, vereinzelt Geworfenheit」自己をつれ戻すのであり、そのつれ戻しは決して逃亡的忘却なんかではなくて、「可能的に取り戻し得るもの」として“als mögliche wiederholbare”被投性へ自己をつれ戻すのである。

此の「取り戻し得ること」「Wiederholbarkeit」こそ、「不安という情況性を構成する既在性の特殊な脱自的様相“der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit”」に他ならなかった。不安の情況性は既在性に基づいていると同時に、その既在性から将来と現在とが「時熟する“sich zeitigen”」のであって、「無気味さ」へのつれ戻しは「無気味さ」に昏迷させられはするが、此の昏迷“Benommenheit”が現存在を世界の可能性から引き戻し、本来的自己の存在可能たる可能性を現存在に附与することになるのであった。

要するに、恐怖と不安との二つの様相をもつ情況性は、先ず第一次的には既在性に基づいているのであるが、関心の総体として各その都度の「時熟“Zeitigung”」の点から考察すれば、不安は決意性の将来“die Zukunft der Entschlossenheit”から起こるのであるうし、恐怖は恐れ乍ら頹落して行く処の現在から生ずると言われている^㉓。それというのも、生存時間が根源的時間性によって支えられているからであって、現存在が本来的自己の存在可能を取り戻し、その実存的脱自的統一に於いて不安や恐怖の情況性があらわれるとき、所謂「時熟」として根源的時間性を示

すようになるのである。唯ここでは、生存時間として第一次的脱自に於ける時間を考察することが必要なのであり、不安や恐怖、更には諸々の気分や情感(情緒)——即ち倦怠。“Überdruß”。悲哀。“Traurigkeit”。憂う。“Schwer-mut”。絶望。“Verzweiflung”。或は無気分。“Ungestimmtheit”等々が、既在として即ちその誘因乃至対象を、自己または世界の過去(近接過去——「たった今」を含む)にもつのであって、かかる気分や情感の移り行きは、過ぎ去ったもの・過ぎ行くもの・過ぎ去るべきものとして既在性という性格をもつのであった。従って、喜び。“Freude”。熱狂。“Begeisterung”。陽気(上ぎげん)。“Heiterkeit”も亦同様であり、希望。“Hoffnung”と雖も、未来の幸福。“bonum futurum”への期待とどう一般の日常的な心的現象としてではなく、実存的な意味に於いて「自分」に対して——熱望すること“Für-sich-erhoffen”を意味しているのであり、既にある状態乃至状況に対して、即ち既在的存在の様相の中でそれへの反撥——重荷を負うていることへの反対的感情——として希望があると考えられている。従って、希望も同様に既在性に基づくものに他ならなかった。

ハイデッガーによる生存時間——第一次的エクスターゼ(脱自)としての了解性・情況性の時間は、夫々将来と既在とをあらわしていた。そして、関心の第三の構造契機としての頹落。“Verfallen”の実存的意味は現在。“Gegenwart”にあったのである。頹落の時間性をあらわすものとして、彼は好奇心。“Neugier”を挙げている。勿論、好奇心は「視ること“Sicht”と関連があるのであって、「見る(作用)“Sehen”」という日常的な働き——特殊な存在傾向——が好奇心のあらわれであろう。見ることは同時に世界への出会いと考え得る。それは認識の場合に於いては、直観的作用——根源的には純粹直観——による存在把握となるであろう処のSichtに他ならない。併しハイデッガーに於いては、現存在の実存的存在構造が此の好奇心を通して如何に了解され得るかが問題であった。現存在はそれが

「世界内存在」として、始めは「配慮された世界“besorgte Welt”」の唯中にあらわれる。「好奇心は、それによつてそれ(現存在)が見る可能を配慮している処の現存在の特筆的存在傾向である“Die Neugier ist eine ausgezeichnete Seinstendenz des Daseins, gemäß der es ein Sehenkönnen besorgt”」のであつて、手もとにあるものや眼前にあるものと、身を以つて“leibhaftig”出会う、その出会い“Begegnung”乃至出会ひをせむこと“Begegnenlassen”が現在を意味するのであった。かかる内世界的に出会われるものの唯中にあり乍ら、その眼前にあるものを「それ(好奇心)は、単に見る為に且見てしまふ為にのみ見ようとする“sie sucht zu sehen, nur um zu sehen und gesehen zu haben”」のである。好奇心は、「かかる自分自身の内にとらえられている現前とつて“als dieses sich in ihm selbst verfangende Gegenwärtigen”」あらわれるのであるが、それは同時にそれに対応する将来と既存性との脱自的統一に於いて成り立っている。好奇心というとき一般的には将来にかかわるように思われるが、もともとそれは可能性の予期乃至期待というものではなく、可能性への渴望。“Gier”の中にあり乍ら、それでも尚現実的なものとして“als Wirkliches”熱望されているのであった。好奇心はとらわれの現前・支えのない現前“ungehaltenes Gegenwärtigen”によつて出現し、可能性の予期乃至期待からの逃亡であり、かかる逃亡的現前“entspringendes Gegenwärtigen”によつて「予期(乃至期待)の一つの脱自的変様“eine ekstatische Modifikation des Gewärtigen”」なるいふ。顔落は事実、種々な現象―誘惑“Versuchung”・慰安“Beruhigung”・疎外“Entfremdung”・捕囚“Sichverfangen”等々の時間的意味も、逃亡的現前として、脱自的傾向により自己自身時熟せんとする(自己を時間化しようとする)あらわれであった。現前化“Vergegenwärtigung”はそれ自身逃亡的であり、且つまた予期的・忘却的である。第一次的な最初の脱自が、かかる顔落に於いて、本来的な将来や既存性に基

づく本来的自己の存在可能から疎外され、自分自身に世界の唯中でとらわれ、頽落への絶えざる誘惑にさらされ乍ら、そして慰安的な非本来的落ち着きに身を任せ乍ら、それでも尚、現時的に暗々裡に自己を了解している。にも拘らず、頽落が飽くまで頽落である限り、現前化はいつも好奇心による新しきもの。“Neues”への追隨となることによって、自己への還帰——自己の取り戻しはなされずに絶えず新たな気安めを繰り返すのである。その生存の状態は正に誘惑的慰安の中での、自己疎外と自分へのとらわれとの頽落の姿を物語っている。かくの如く、慰安はいやが上にも自己を逃亡へ追いやるのであって、かかる逃亡という時熟様相。“Zeitigungsmodus”こそ、「有限的である処の時間性の本質“das Wesen der Zeitlichkeit, die endlich ist”」に基づくものである。そして、非本来的な現在が現前であるとすれば、本来的な現在⁵は瞬視(瞬間)“Augenblick”であると彼は言うのであった。ハイデッガーにあっては、本来的な死への存在としての実存的な決意性に於いて始めて、現在は瞬視——瞬時のまなざし乃至瞬間となり得るのであるが、併し生存時間に於ける非本来的な現在は現前なのであった。何れにしろ、第一次的脱自に於ける現存在の生存時間に於いては、将来——先駆。“Vorlaufen”乃至予期には了解性が、そして既在——取り戻し乃至忘却には情況性が、更には現在——現前乃至瞬間には頽落があらわになるのであった。此の事はまた、関心の全体的意味——脱自的統一の次元に於いては、従って根源的時間性の上からは、了解はその都度「既在的現在“gewesende Gegenwart”」であり、情況性は「現時的将来“gegenwärtigende Zukunft”」として時熟するし、現在としての頽落は「既在的将来“gewesende Zukunft”」に起因する。従って、「時間性はどのエクスターゼに於いても完全に時熟する、即ち時間性のその都度々々の完全な時熟の脱自的統一に、実存・事実性及び頽落という構造全体の全体性、即、関心構造の統一が基礎を置いている“Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, d.h. in der ekstatis-

chen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturanzes von Existenz, Faktizität und Verfallen, d. i. die Einheit der Sogestruktur.”⁸⁵ のであって、時熟と云うのは決して脱自の⁸⁶終起⁸⁷“Nacheinander der Ekstasen”を云うのではなく、時間性は「既在的—現前的な将来“gewesende-gegenwärtige Zukunft”」として時熟するのであり、根源的時間性はそれ自体、現存在の根源の様相の意味であり、時熟は時間性の本質的脱自様相としての現存在の在り方の統一様相でもあった。サルトルはこれを「自己を時間化する“se temporaliser”」とか、「時間化“temporalisation”」という表現であらわしているのであって、対自の存在様相としての根源的な時間性のあらわれであったのである。（後述）

四、了解の時間性

我々は、生存時間についてハイデッガーに従って、関心の全体的構造の把握を通して、主として第一次的脱自としての時間性——了解・情況性・頽落が夫々将来・過去・現在に基づくこと——を見て来たのであるが、サルトルは、ハイデッガーの関心について、「彼の意図は、それ（現存在）を直ちに関心“souci”として、即ち自己投企“le projet de soi”に於いて、それ（現存在）がそうである処の諸々の可能性へと自己を脱出するものとして示すことなのである」と述べている。サルトルは必ずしもハイデッガーの関心の構造全体に敢えて触れようとはせず、唯、了解の意味についても自己の外への投企として自己脱出の一面のみをとらえることしかなかったのではなからうか。（それ以外の点では多くを自分の存在論へ導入しているのであるが。）了解に関しては、それは了解についての意識“la conscience de compréhension”としての意味をもつのであって、先ず最初から意識たる次元“la dimension《consci-

ence》”を看過することは出来ない⁸⁰と言うのである。ここに我々は、それ以来彼がその中で苦闘せねばならなかった意識と存在との分離・対自と即自との二元性を見ると共に、その統一乃至一元化は対自の努力にも拘らず、絶えず空しく挫折に終るといふ彼の言葉がそのまま彼自身の存在論にも当てはまりはしないだろうか。そこに彼は投企による自己超出を必要としたし、両者綜合への全体化の作用として、事態乃至状況の乗り超えとして、投企的―実践的了解を新たに要するようになったのであらう。彼は、人間の行動の意味“le sens d'une conduite humaine”をとらえるのに、ドイツの精神医や歴史家が了解“compréhension”と名付けた処のものを利用せねばならないと言っている。更に彼は「此の認識（了解という）は唯単に行爲を、出だしのその諸条件の下に、終局的なその意味によって説明する処の弁証法的運動“le mouvement dialectique”なのである⁸¹」と続ける。サルトルは、そこに一つの例を挙げ、閉め切った室内に居る私と一人の友人との二人が暑くるしい状況にある場合を想定して物語っている。その内の一人——友人が窓の方へそれを開くべく歩んで行く時、二人の眼前で一体化の綜合的行動が展開される。窓を開ける為には、窓辺の机を別の場所へ移動せねばならない。かかる物質的状況“la situation matérielle”をもとにして了解されるのは、次々に行われる振舞（行爲）を超えそこに与えられる一体性を認め得るのは、極めて暑くるしい雰囲気や涼気の要求としてまた空気を呼ぶこととして、私が私自身実感しているのでなければならぬという意味に於いてであった。そこに於いては、我々（二人）の物質的状況の生きた脱出を私自身が必要とする。そして、部屋の中の窓とか机とかは、他人の仕事（労働）によって意味を附与されるのであって、それらは「（何らかの或る）他人にとっての諸道具・諸可能性“des instruments, des possibilités pour un autre (quelconque)”となるのであった⁸²」。「そのことは、私がそれらを既に道具的諸構造として、且つ向けられた活動の諸産物として了解していることを意味する“Cela

signifie que je les comprends déjà comme des structures instrumentales et comme des produits d'une activité dirigée⁸³」のであり、了解という運動は、目的的结果の方へ前進的であると同時に、始めの条件の方へ私が適るという意味で適行的でもある。更にまた、了解というのは、「私のレエルな生、即ち私の隣人・私自身及び周囲環境を、進行中の客観化の総合的統一の中に寄せ集める処の全体化の運動 “ma vie réelle, c'est-à-dire le mouvement totalisateur qui ramasse mon prochain, moi-même et l'environnement dans l'unité synthétique d'une objectivation en cours”⁸⁴に他ならぬのであった。彼の言う「全体性 “totalité”」というのは「全体化の一規制的原理 “une principe régulateur de la totalisation”⁸⁵でしかなく、全体性と全体化との相異は、前者が全体化される。“être totalisé”のに対し、後者は自己を全体化する。“se totaliser”という点にあると言う。自己を全体化するとは自己を時間化することを意味する。彼にとって、歴史が自己を時間化する一つの全体化であるならば、文化というのはそれ自身、「時間化し且時間化される全体化 “totalisation temporalisante et temporalisée”⁸⁶なのである。ここで言われている私の文化とは、「客観的文化への内面性に於ける或る参与 “une certaine participation en intériorité à la culture objective”⁸⁷と考えられている。そして、文化的全体化への此の内面性のきづなを反省的にとらえる正にそのとき、文化的個人というものは消え失せ、文化畑。“champ culturel”とかいうもののへの各人の総合的なきづなとして自己をあらわにするのであった。「かかるきづなそのものが、全体化並びに時間化としての文化それ自身に到来せしめる。そこから私は、人間の出来事の全体化され且つ全体化する過去によって、弁証法的に条件付けられていることに気付くのである⁸⁸」と言う。また、私の実践的企て。“mes entreprises pratiques”⁸⁹というものを了解すること、それを全体化することを、私に可能ならしめる処の図式とは、「顕在的なものに於ける過ぎ去っ

たもの“passés dans l'actuel”であり、「その効果からは現在のものの“présents par leur efficace”・「その生成された歴史からは過去のなもの“passés par leur histoire devenue”なのであった。かくしてサルトルにとって、了解は「実践のそれ自身に対する半透明性（透視性）“la transparence de la praxis à elle-même”に他ならなかったし、「行為の了解。“la compréhension de l'acte”といふのは（生産されまたは再生産された）行為によって自らを作り出すことであり、活動の目的論的構造。“la structure téléologique de l'activité”は、その目的によって即ちその将来によってそれ自身自己を規定する処の一つの投企。“un projet qui se définit lui-même par son but, c'est-à-dire par son avenir”に於いてのみ自らをとらえることが出来るのであって、またその投企は此の将来から現在まで立ち戻り、超出された過去の否定。“négation du passé dépassé”としてこれ（現在）を照らし出す」のであった。

五、無と自由

以上、サルトルの了解についての記述に於いて、我々は、それが物質的状况を乗り超え自己を全体化の様相に於いてとらえ直す行為のうちにそれがあらわれることを見るのであった。そしてそのことはまた、自己を時間化することである、即ち自らの将来によって自己を規定する投企に於いて行為は活動する目的論的構造をもつということである、超出された過去の否定としての現在を明らかにする為、将来から現在へ立ち戻る処の投企として、自己の行為を従って自己を了解するのである。いみじくも、ハイデッガーが自己並びに世界の了解として関心の一構造を明示した点と、対自（意識）の無化的構造を通してサルトルが到達した弁証法的理性の批判論的立場に於ける了解とが、その構

造上から類似して来たことは決して偶然とは言い得ないであろう。サルトルの存在論は、意識の反省論的な構造を明らかにする上で、認識論を通過せざるを得なくなり、批判的経験論を経て、意識と存在との問題を新たな領域に於いてではあるが、再び喚び起しとらえ直さねばならなかったのであろう。それに反し、ハイデッガーは「現存在の存在は関心である」ということによって、端的に現存在を、その存在論的構造に於いて出現させたのであって、意識に附与されていた従来の特権的なものを決して認めることなく、心とか精神とかいうものと同様、存在者の存在を問うときに却って何の助けにもならないと、即ち、たとえ意識の事物化。"Verdinglichung des Bewusstseins" から免れ出ているとしても、存在論的に自己自身を言い表わすものとしては除かるべきだと考えたのではなからうか。（尤も、彼も意識の存在が積極的に構造化され、その事物化に終止符がうたれることを願っていたのではあるが。）

処で、サルトルにとって、意識の存在と存在の意識とは決して別のものではなかった。即ち、意識から事物を追いはらい、意識と世界（事物存在の世界）との関係——意識が世界の定立的な意識であるということを明らかにするのが哲学の最初の手続きであると言う。彼に於ける原初的な意識というのは、何ものか——超越的対象（事物）についての措定的意識であると同時に、自己についての非措定的意識であった。そして「意識している存在はすべて、存在するという意識として存在する "toute existence consciente existe comme conscience d'exister"⁸⁵」し、「意識は存在から自己を引き出す」のである。ここでは一見、意識に対して存在が優位を示しているようであるが、併しそれは意識が事物（存在）の定立的意識である限りに於いてであった。しかるに、ハイデッガーの現存在の定義というものをサルトルが意識に当てはめて、「意識というのは、此の存在がそれ以外の存在を引き入れる限りに於いて、それにとつてその存在に於いてその存在が問題である処の一つの存在なのである」と言う時、正に即自と対自・超越的存在と意

識との二元が、實在論的にも觀念論的にも互に閉ざされた交通不可能な存在領域に分かたれているにも拘らず、それらを意識の存在として現象学的存在論の上から統一しようと試みたのであらう。ここで、ハイデッガーの現存在の存在様相から、彼は多くの点を学びとり、特に「世界内存在」としての在り方を彼の意識存在に導入して行ったことは自明である。唯、意識の本質的な働きとして、彼独特の否定性即ち存在に對する無化的作用を挙げるのである。意識は対象を自己でないものとして自己を超えて、超越的对象に向かう志向性をもつと共に、反省的に對自として——自己を超越的对象でないものとして自己に向かう（反省されるものに向かう）志向性をもつのであった。（尤も此の志向的对象の二面性についてはフッサールに負うものである。）そして、人間乃至自己と存在との関係は特殊な存在関係であつて、それらの間に超越がなくてはならない。一つの或る存在はそれであつて、それ以外の何ものでもないと同時に、その存在と自己との関係が一つの存在との間に結ばれた個別化的限定の関係である限り、その存在に非存在“non-être”の不斷の可能性のあらわれとしての脆弱性を到来させる。そして、非存在が我々の内部や外部に於いて絶え間なき現前“une présence perpétuelle”となると、つまり無が存在にこそきまつてゐる。“le néant hante l'être”ということが、否ということの可能である為の必要条件なのであった。彼の否定的契機はそれをヘーゲルに負う所が多い。特に存在と非存在の概念並びに無というものを弁証法的に取り扱おうとして、ヘーゲルの言葉をあれこれと引き合いに出している。併し結局は、ハイデッガーの無ついて、サルトルは「無は、現存在にとつても同様、無に面と向かつて自己を見出だし、それ（無）を現象としてあらわにするという不斷の可能性である、即ちこれが不安なのだ」と言うに至る。ハイデッガーによれば、先にも述べた如く、不安の対象は無であり、どこにもないということだと言っているが、サルトルの無とは、それと共にハイデッガーの「非性“Nichtigkeit”」乃至「非“Nicht”」

に相当するものを併せもっているのである。ハイデッガーによれば、現存在は、自己であり乍ら即ちそれ自身の根拠であり乍ら、自己として被投的存在者である即ち自己自身。非性。“Nichtigkeit seiner selbst”である存在者を意味しているのであった。⁹⁹従って、「投企は、その都度被投的なものとして根拠存在の非性。“die Nichtigkeit des Grundseins”によって規定されているばかりではなく、投企そのものとしても、本質的に非的。“wesenhaft nichtig”なのである。此の規定は……、投企する……、存在構造の一つの実存的構造契機。“ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwurfs”を意味する¹⁰⁰）であり、要するに、被投性という構造にも、投企という構造にも、共に此の「非性」が存在しているのであって、現存在そのものの存在様相——関心自身が本質的に非性によって浸透されているのであった。かかる「非性」こそサルトルの無に最も近いものと言い得よう。サルトルは「無は存在しない、それは自らを無化する（無化される）、それは超越によって支えられ且つ条件付けられている¹⁰¹」と言う。彼にとってはまた、世界を世界としてとらえるということは、その無化的把握。“l’appréhension néantisante”であり、更には無が否定を根拠付けけるということは、無が自らのうちにその本質的構造として「非」を包含しているということであった。即ち、「それ（無）は、それが存在としての否定。“la négation comme être”であるが故に、行為としての否定。“la négation comme acte”を根拠付けける。無は、それが明白に世界の無として、“comme néant du monde”自己を無化するような場合にのみ無である。即ちその無化に於いて、無が世界の拒否として自らを構成する。“se constituer comme refus du monde”為に明白に此の世界へ向かう場合にのみ無であり得る¹⁰²」のである。処で、サルトルはハイデッガーの無を所謂「外——世界的無“néant extra-mondain”」と称して自分の言う「無」と区別している¹⁰³。成程、サルトルの言うように、否定の根拠としての無を存在させるには、即ち、自己を――

意識を——超越的な対象でないものとして、また、超越を意識が自己を超えて対象へ向かうという意味に於ける超越として、両者が定立され乍ら、自己と超越的世界との間に無が挿入される、というよりも自己が世界に無を到来せしめる限りに於いて、「存在の襖そのものの内に、その核心に於いて“au sein même de l'être, en son cœur,”⁽³⁴⁾」という形で無が与えられるのでなければならなかった。それを彼は名付けて、「内——世界的無“néant intra-mondain”⁽³⁵⁾」とも、また「超——世界的無“néant ultra-mondain”⁽³⁶⁾」ともいふ。無を根拠付けるものは存在であり、「無は『存在される』『le Néant «est été»」・「無は『無化される』『le Néant «est néantisé»」のであった。自己性の存在様相によってあらわれる存在が、絶えず無を支えているのであって、「それによって無が諸事物に到来する処の一つの存在“un être par quoi le néant vient aux choses”⁽³⁷⁾こそ無の根拠であり、且つまた、その一つの存在こそ自己自身の無であるべきであった。かかる存在の存在論的な性格または存在様相としての無化的作用が、無を世界に——超越的な事物に到来せしめるということに他ならない。併し人間存在が眼前するもの全体をなくする“anéantir”ことは不可能なのであって、人間存在が変えることが出来るのは自己とそれ以外の存在者との関係なのである。かかる存在者の唯中から無の³⁸かなたに“par delà un néant”退くことによって、人間存在の可能性としての自由が世界にあらわれる。即ち、人間の存在と人間の「自由である“être libre”」ということとは根源的に同じことを言っていることになる⁽³⁸⁾。ハイデッガーも先に述べ如く、現存在の投企するという存在構造の一つの実存的構造契機として所謂「非性」のもつ意味をあらわそうとし、更には「かかる意味での非性は、その実存的可能性にとつて、現存在の自由であることに属する。だが、自由は単に、一つのもの(可能性)の選択の内にある、即ち他のもの(可能性)を選んだのではないこと。“Nichtgewählthabens”や選ぶことと選え出来な³⁹ことと“Nichtauchwählenkönnen”

“nens”を負うている⁽⁹⁾」のであると言っている。即ち、現存在の存在の根源の様相としての関心が、被投的投企として非性の根拠であることを意味するのであった。その意味に於いて、自由は非性という現存在の存在性格によって、従ってその被投的投企に於いて、自由たり得るのであったが、同時に、自由は、本来的な死への存在或は終末への存在という現存在の有限性の実存的了解に於いて出現するのである。処で、無が現存在に於ける被投的投企という存在様相に基づくのであるならば、更に一層深化された存在者の無化は存在の根源的な無化作用としての積極的な意味をもつのであった。何れにしても、サルトルはハイデッガーの無を更に積極化して、人間存在の根源的存在様相として対自の無化作用を位置付ける。従ってまた、対自——意識存在・人間存在の無化は時間化であり、自己を超えて世界をあらわにし、更には此の世界の無化を通して物質的狀況を乗り越えて自己を全体化の様相に於いてとらえ直すことによって、無化は一層深まった根源的時間性をあらわすのであった。ひるがえって、サルトルにとって、疑問や疑いが一つの行為として時間的働き。“une opération temporelle”を意味しているというのは、問いかけが人間存在によってのみ為されると同時に問いかけそのもののうちに否定性を含んでいること、及び最初は諸存在（者）の唯中に憩う——従って問いかけも疑いもない——存在者が、人間存在の本質的構造としての無化によってそれ（諸存在）から自己を無理に引き離す。“s'en arracher”ということなのであり、この無化作用とは、時間的経過の中の自己と諸存在との一つの関係をいうのであった。自分の現在の状態が自分の以前の状態の単なる延長であるとすれば、否定を滑り込ませ得るようなすぎ間はないのであって、「無化の心的過程 “le processus psychique de néantisation”」というのは、真近かな心的過去と現在との間の割れ目を物語っており、此の割れ目こそ無なのであった⁽¹⁰⁾。処で、かかる時間的な意識経過としての流れは実際には中絶がないのであり、以前の意識と後の意識との間を分離するものは何。

もない。“être rien”のである。以前の意識は「『過去性』という様相化を伴うとはいえ」いつもそこにある“être toujours là (encore qu'avec la modification de 《passéité》)»⁽¹¹⁾——過去性の変様という性格をもち乍ら常に現に存在する——のであって、人間存在が、自己の現在を自己の全過去から分離するなにも。も。も。ないもの。“rien”として、自己の内に無をもつ限りに於いて、その存在は世界について否定し得るのである。かくの如く無が否定の根拠であり、無は存在としての否定であるが故に、「意識する存在は、自己の過去に対してこの過去から一つの無によって分離されたものとして、それ自身自己を構成する “l'être conscient se constitue lui-même par rapport à son passé comme séparé de ce passé par un néant”⁽¹²⁾」のであって、意識する存在と云うのは、「意識の一構造としての存在のかかる割れ目の意識 “conscience de cette coupure d'être comme une structure consciente”⁽¹³⁾」であった。我々の心的生活に於ける如何なる際にも、常に否定的乃至疑問的作用が少くとも意識の付随的構造として現れるものであって、自己の過ぎ去った存在の無化として意識が自らを生きるものであり、かかるものとしての人間存在が自由たり得るのである。彼に於いては、自由は意識の存在という意味をもつ即ち意識は自由の意識として存在するのであり、人間存在は、それが自由であるが故に、無化という様相に於いて自己自身の過去であり自己固有の将来でもある。しかも、人間が自己の自由に気付く（意識する）のは不安に於いてであり、不安が存在の意識——但し自己の存在の意識——としての自由の存在様相であって、自由がその存在に於いて自己自身に対して問題であるのは不安に於いてであった。⁽¹⁴⁾

処で、不安と自由については勿論キェルケゴールやハイデッガーも既に問題性的に取り扱っていることは周知の通りであり、サルトル自身もその影響下にあったことは言うまでもない。そして既に述べた如く、サルトルは将来及び

過去と現在の自己の存在との間に無を、分離的否定的な関係として即ち分離する何ものもないという形で、滑り込ませることによって、不安を「将来に面した不安」と「過去に面した不安」とに分けて説明しているのである。そして、人間の自由こそ、疑問——問いかけの必要条件であり、不安は自由の特殊な意識なのであって、不安によってあらわれる自由は、諸動機と行為との間に“entre les motifs et l'acte”そっと入り込む無いもの——無によってその特徴があらわになるのであった。即ち、諸動機の構造が結果を生まないということが自由の条件なのであるが、併しかかる無効なものとしての動機は、決して無動機を意味するのではないことは言うまでもない。動機はそれ自身としては無効なものであり、意識にとってしかその存在の意味は見出だされ得ない。しかるに、意識が動機付けを行うや否や、それはかかる動機から逃亡するのであって、この意識から動機を分離する何ものでもないもの——「無いもの“le rien”」は「内在に於ける超越“transcendence dans l'immanence”」という特徴をもつ、即ち「無いもの」が意識そのものに対して超越として意識を存在させるというその「無いもの」を意識が無化するのは、内在として意識そのものが出現することによってであった。彼は超越的否定の条件としての無を、先ず初め二重の無化によって明らかにしている。一つは、前反省的なコギトのもつ無化的構造、即ち超越的対象についての措定的意識であると同時に、自己についての非措定的意識である処の第一次的意識の無化作用であり、もう一つは、意識が自己に面するとき——それが自己についての意識として現れるとき、意識がそれ（自己）であらぬという様相で存在する。“être sur le mode du n'être-pas”即ち意識そのものと意識との「無いもの」による分離であり、意識が自己の過去並びに自己の将来に面したときの存在様相でもあったのである。自己を時間化するとは、正に人間存在がこの無であるということに他ならない。¹⁵⁾

六、現前について

サルトルに於いては、「世界への現前 “*présence au monde*” とか「自己への現前 “*présence à soi*” とかいうのは対自によってもたらされるものなのであった。周知の如く、矛盾律に於ける一つの存在とそれでない存在との間の否定的な関係は、所謂外的な関係なのであって、意識乃至対自の即自存在に對する現前と雖も決して単なる外的な関係によつてとらえられるのではないのである。存在の内的関係としての「……への現前」というのは、それが現前である限り何等かの割れ目が生じているのではなくてはならないが、その割れ目とは「無いもの」による分離なのであって、ここに無があらわれるのである。意識存在の内部に於けるかかる割れ目は、その存在の内的否定以外の何ものでもない。存在の無である此の否定的なものこそ、無化の働きとしての無そのものに他ならなかった。

処で、フッサールに於いては、それが現。在。化。“*Gegenwärtigung* (*Gegenwärtigen*)”と現。前。化。“*Vergegenwärtigung* (*Vergegenwärtigen*)”とに分けられている。現在化というのは、知覚が対象——手もとにあるもの・眼前にあるもの——を感覺することによつて身を以つて存在者をとらえる(具体的統一に於いてそれをとらえる)現。示。作用。“*Präsentieren*”乃至現。示。“*Präsentation*”を言う¹⁵⁾。即ち「知覚の志向的性格は、想像の単なる現。前。化。“*das bloße Vergegenwärtigen der Imagination*”に反し、現。在。化(現。示。作用)“*das Gegenwärtigen (Präsentieren)*”なのである¹⁶⁾」のであって、現在化は統握による感覺与件¹⁷⁾の活化。“*Beseelung des Empfindungsdatums*”と共に、即ち知覚と共に始まる¹⁸⁾のである。知覚によつて感覺内容たる感覺与件をとらえ、知覚の対象——意識の志向的对象たらしめることが現示或は現在化を意味すると言えよう。従つて、感覺は現在化する時間意識でもあり、かかる現在化

的時間意識は、所謂「今——現在化 “Jetzt-Gegenwärtigung”」の意識と共に、「たった今——現在化 “Soeben-Gegenwärtigung”」の意識に他ならないのであって、それらは共に具体的な現在化意識に属するもの⁽¹¹⁹⁾であった。そうすると、原的印。象 “Urimpression” 乃至印。象 “Impression” と第。一。次。記。憶 “die primäre Erinnerung” たる過。去。指。向 “Retention” とが此の現在化意識に含まれるように考えられるのであるが、厳密には、感覚的印象（原的印象）のみが本質的に現在化なのであって、所謂「彗星の尾 “Kometenschweif”」にたとえられた第一次記憶乃至過去指向と雖も、それが過去の記憶意識である限り現在化とは言い得ないのである。原的意識に含まれるものは、「今——現在化」と、非常に強い感覚所与の直後に残る瞬時の残像としての「たった今——現在化」とであって、これらこそ「現在化意識」乃至「第一次意識」としての印象に他ならない⁽¹²⁰⁾。

要するに、人間の意識は先ず知覚すること（現在化）によって始めて第一次記憶——過去指向をもち得るのであって、もし「その内にあらゆる『根源』があり、それを原的に構成する処の働きを我々が知覚と呼ぶなら、第一次記憶は知覚である。というのは、第一次記憶の内に於いてのみ我々は過。去。た。ま。もの “Vergangenes” を見、その内に於いてのみ過去が構成されるからである⁽¹²¹⁾」のであった。かかる「今に直観的に先行したものの “ein dem Jetzt intuitiv Vorangegangenes”」の「たった今存在した “soeben gewesen”」ということは、第一次的な過去意識即ち過去指向たる意識様態を現わすのであって、それは現。示。的 “präsentativ” ではあるが、再。現。示。的 “repräsentativ” ではなかった⁽¹²²⁾。従ってフッサールに於いて、それは想起や想像 “Phantasie” に於ける現前化即ち再——現。示。 “Re-Präsentation” とは明白に区別されていると同時に、知覚（現在化）に直接結びつく「彗星の尾」として現在化的であり、原的意識に近いもの、言わば「準現在化」と考え得よう。唯、厳密な意味に於いては先にも彼の論述に従って触れた如

く、「今—現在化」とは異り、それが過去のであり記憶である限り、現在化とは言い得ないのであるが、「たった今—現在化」の過去指向的知覚作用——（準現在化）と考えることが出来るのではなからうか。尤も時間客観の把握に於いて、知覚する意識と記憶する（過去指向的）意識——知覚と第一次記憶との間の区別に対し、客観の側では「今現在の（現在する）“jetzt gegenwärtig”」と「過去の（過ぎ去った）“vergangen”」との対立を見るのであるが、此の時間客観は本質的には現在と過去とを夫々構成しているのであって、かの第一次記憶と同様、第一。次。期。——未。来。指。向。——“primäre Erwartung—Protention”も亦知覚—原的意識とかかる区別をもつのである⁽¹²³⁾。それというのも、「予。期。直。観。——“Erwartungsanschauung”」は逆⁽¹²⁴⁾のままの記憶直観“umgestülpte Erinnerungsanschauung”である⁽¹²⁴⁾からであった。

しかるに、第二次記憶としての想起に於ける時間的現在“die zeitliche Gegenwart”は「記憶され現前化された現在“erinnerte vergegenwärtigte Gegenwart”」であり、同じく時間的過去“die zeitliche Vergangenheit”は「記憶され現前化された過去」である⁽¹²⁵⁾。従って現前化—再現示⁽¹²⁶⁾というのは、客観を「心像の中でさながら眼前に示す“gleichsam im Bilde vor Augen stellt”」かの如く現れさせる働きをいうのであった。そして想起とは、知覚の再生⁽¹²⁷⁾的変様“die reproduktive Modifikation der Wahrnehmung”であり、想像も亦現前化——再生の性格をもっているのである。但し、想起と想像との相異については、今こゝでは我々にとって問題ではない。唯、現前化が何らかの意味に於いて、心像化⁽¹²⁸⁾的変様“verbildliche Modifikation”であったことを我々は知るのである。何れにしても、これらはどれも意識作用である限り、何ものかについての印象・何ものかについての知覚（それが外部知覚であれ内部知覚であれ）でなくてはならず、また何ものかについての想起・想像でないそれらは考えられ

ないのであった。そしてこれらを要約すると、一、現在化（現示）—感覚・二、それと密接につながる処の第一次記憶と第一次予期（過去指向と未来指向）・三、措定的現前化“die setzende Vergegenwärtigung”——措定的再生（第二次記憶—想起）及び共現前化並びに再現前化“Mitvergegenwärtigung und Wiedervergegenwärtigung”（予期乃至期待）・四、非措定的現前化—非措定的再生（想像—現前化——単なる想像“pure Phantasie”）⁽²³⁾といった各時間意識の形態をフッサールは詳しく述べているのである。（尤も、これらもブレンターノから批判的に伝承されたものを多く含んでいるが。）彼にとっては、かかる内的時間意識の作用性格を開示し現象学的に記述することがその目的であって、サルトルの如く存在の意識を意識の存在としてとらえる存在論にまでは至っていなかったことは勿論である。

その点、ハイデッガーに於いては、現存在の周囲世界的に現存するものとの行為的出会い“das handelnde Beingenlassen des umweltlich Anwesenden”は、存在者の現在化（存在するものを現前すること）に於いてのみ可能であった⁽²⁴⁾。此の行為的出会いと存在者への現前（ここではフッサールに於けるような現在化と現前化との区別はない）との関係は正に存在関係であって、現存在は自らの決意性によって状況の中へ現前的に自己を投企する、これこそ所謂「世界への現前」に他ならない。かかる現前は彼に於いては、「非本来的現前（現在化）“das uneigentliche Gegenwärtigen”であって、「配慮された世界への頹落“das Verfallen an die besorgte Welt”」の時間的開示によって明らかになる。頹落については先述の如く、手もとにあるものや眼前にあるものと有体的に（身を以って）出会うことが、視ること“Sicht”に始まる回視的配慮によってとらわれていることを意味するのであり、それこそらわれの現前、更には逃亡的現前であって、頹落の時間的意味は、逃亡的現前として現存在の脱自的存在様相によ

り、自己自身時熟しようとするあらわれに他ならなかった。即ち現前化。“Vergegenwärtigung”はそれ自身逃亡的“entspringend”であり、そして予期的・忘却的“gewärtigend, vergessend”であるという時間的性格をもつてであった。^{C130}

ここまで我々は、フッサールに於ける意識の時間性格から由来する現前(現在化)や現前化と、ハイデッガーに於ける現存在の存在様相——世界内存在——からもたらされる現前乃至現前化との相方を見て来たのであるが、前者はそれらが意識の現象学的記述に於いてとらえられているのに対し、後者はそれを現存在の存在論的解釈としてとらえていると言うことが出来よう。サルトルはこの両者の意識と存在との二面的方向を統一するのに、存在の意識と意識の存在とを同一のものとしてとらえようとしたのである。従って、彼はハイデッガーの現存在に対して、人間存在としての意識の存在論を確立しようと試みたのであるが、それは同時に、彼の主著「存在と無」に於ける副題が示すように現象学的存在論についての試みという形で、サルトルの現象学即ち本質に先行する現象の学(本質を存在する現象の学)——還元の替りに否定としての無・存在の根拠としての無——無化作用を、人間存在の根源の様相として存在の内部に滑り込ませる——を立てようとしたのである。そして最も普遍的な存在の型として、対自と即自との二元を意識によって相互否定的に存在させ、遂には意識存在に對自の存在性格を付与するに至るのであった。(尤も、サルトルは以後かかる絶対的意識の存在から脱するのに、最大のしかも無効な努力を払わねばならなかったのである。)更にはこのような対自たる意識を自己として立てるのである。(そこでまた、デカルトのコギトの意味の再検討、カントの認識批判論・ヘーゲルの弁証法的存在論並びにベルグソンの心像論や意識論の批判的超克をも試みる必要があったのであろう。)

かくして彼は、誰もが一度は立ち戻らねばならなかったコギト・前反省的コギトから再び出発する。現前が単に相対的關係乃至相関關係に過ぎないならば、超越的対象から出発しようと、超越論的（先験的）自我から出発しようと、別に問題はないのであるが、現前が何ものかへの現前であるという意識することであるが故に、彼にとっては意識——意識存在（人間存在または現存在）から出発すべきことは当然であろう。彼は人間存在を端的に意識存在——意識して在ること“l'être-conscient, Bewußtsein”と言う。しかも意識存在の定義は、以前にも少し触れたように、ハイデッガーの現存在の定義をそのまま当てはめたもの即ち「意識は……、それにとってその存在に於いてその存在が問題である処の一つの存在である」⁽¹³¹⁾のであった。併し、サルトルでは「此の存在がそれ以外の存在を引き入れる限りに於いて」⁽¹³²⁾という条件が付されている点が相異している。そこには、意識存在以外の存在者——超越的対象についての措定的意識をもつ限りに於いて、同時に自己についての非措定的意識をもつという前反省的コギトの次元に於ける基本的な意識の存在の仕方があらわされていると言ひ得る。ハイデッガーに於いても、自己の存在にかかわる——関心は、当然、手もとにあるもの・眼前にあるものへの回視的配慮や、共同現存在としての他者への顧慮、という形の現前化——世界への現前を含んでいるのでなければならぬから、現存在の存在様相としての全関心に、自己以外の存在者との關係が否定的な關係としてあらわれねばならないことが勿論考えられるのである。

何れにしても、現象学が自己に対して、自己にとって、現在的に或は現前的にあらわれる現象を通して、自らがあらわれないという形で自己を開示することが主要な目的の一つであり、存在論は、自己の存在様相を他の諸存在とのかかわりの中でとらえると共に、自己の存在に於いてその存在そのものを問題とすることが課題であるのであって、自己の存在根拠が根拠をもたない根拠であると同時に、無につきまとわれた存在として自己の存在をあらわにするこ

によってその存在に意味を付与することになるのであった。かくして、サルトルに於いてここでは、自己というのは反省されたもの。“un réfléchi”乃至被反省的意識。“la conscience réfléchie”である。此の自己について彼は文章構成上から、再帰的代名動詞(または再帰動詞)の補語代名詞——自己(を)——を以て説明している。その場合の主語に送り返される自己は主語と単なる同一のものではなく、それを指示しているに過ぎない。従って主語はそのまま自己ではあり得ないが、さりとて主語は全然自己でないとはい得ない。自己は主語の記号であり、自己は主語の記号として自己自身それを指し示すのである。つまり、自己は主語の内的な距離として無によって分離させられているという対自の存在様相をもっている。それが、所謂「自己への現前 “présence à soi”」という「意識の存在論的根拠としての対自の存在法則 “la loi d'être du pour-soi comme fondement ontologique de la conscience”⁽³⁾」なのであった。潜在的分離としての二元性は現前(……の現前)の一つの型であり、またそれは「存在の自己に対する分離 “un décollement de l'être par rapport à soi”⁽³⁴⁾」でもあって、単なる即自存在に対して現前する・世界の内に拘束されている人間存在にあらわれる外的並びに内的な関係を成り立たしめているのは、自己への現前という仕方をその存在の根拠として、従って無がその存在の割れ目にそっと滑り込んでいるような存在・自己が完全な意味で(同一律的に)は自己にあらずという形で分離しているような対自の存在様相——「自己への現前」によってであった。その意味に於いてかかる「自己現前 “sa propre présence à soi” (自己自身の自己への現前)こそ正に、内——意識的な割れ目 “la fissure intra-conscientielle”」はそれが否定する処のものを除いては何もないもの・見えざる存在である、という存在の無——存在されるような無としての対自の存在様相なのである。かくして前反省的なコギトには、自己現前としての無は見出だされないのであって、存在するものは単に自己にとって「別もの “un al-

leurs”」でしかなく、未だ被反省的意識としての自己はあらわれてはいない。従って「自己への現前」という対自の様相があらわになっていないのである。併し、対自が一つの世界の内に投げ出され、一つの状況の内に放棄されている限りに於いて、対自は存在するのであり、「何故此の存在はかく在り且つ別の仕方で在るのでないのか」。“Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement?”⁽³⁵⁾ という根源的な問いが対自について設定される限り、その存在が純粹な偶然性である限りに於いて、対自は存在する。即ち対自が「反射—反射するもの “le reflet-reflétant”」として、それ自身の内にその（対自の）「世界への現前」がある限りに於いて、対自は存在するのであった。要するに「……への現前」は前反省的コギトに於けるよりも、反省的コギトに於いてとらえられる対自の存在を一層明白にあらわにする。即ち、存在に相対して存在の欠如として存在をとらえるというかかる存在理解は、最初は「コギトによる自己自身の偶然性の捕捉 “une saisie par le cogito de sa propre contingence”」⁽³⁶⁾なのである。処で、サルトルは「我思う故に我在り。我は何か？（それは）自己自身の根拠ではない一つの存在・存在としてそれが自己の存在を解き明かさないう限りに於いて、それが在る以外のものであり得るであろう処の一つの存在（である）」と言う。自己の不完全性・対自の存在欠如という様相、対自がそれ自身自己の存在根拠ではないような在り方に於いて、対自は自らをあらわす。「自己は差し向け返す “Je soi renvoie”」⁽³⁷⁾即ちそれは「反射—反射するもの」である。対自は自己への現前として自己に面し、自己を反射し、反射としての自己の影像に空しく自己をとり戻そうとする。かかる存在の無化としての存在様相に於ける存在こそ対自であり、その限りに於いてそれは無の根拠であり得たのである。反省的コギトとは正に此のような無化的行為に他ならないのであった。かくして「自己への現前」乃至自己現前は、反省的なコギトに於ける無化的行為として、対自によって根拠付けられることなく自己へ現前することである。その意味に

於いて自己は対自であると同時に、対自が自らを超えて空しくそこへ向かう処のその自己でもあるのであった。その存在分離は無によってのみ分離されているのであって、無が対自の存在様相として存在を分かち限りに於いて、意識の存在たる対自は、所謂「ある処のものであらず、あらざる処のものである」という形で存在するのである。従って、対自は自己であると同時に自己であらぬということなのである。というのも、対自“le pour-soi”は自己に対している・自己へ向かつて在る即ちêtre pour soiのであるにも拘らず、また自己が全体的自己を意味する限り対自は自己であるからである。反省的コギトに於けるまなざしが、対自を出現させるその時、自己を自己として出現させることになる。しかもそれは、「反射—反射するもの」という無化的な内的関係に於いて・自己現前の形に於いて、対自をそして自己を同時にあらわにするのであった。反省的意識は「反省される体験“l'expérience réfléchie”をその欠如という本性に於いて措定する」⁽¹³⁸⁾のであり、かかる欠如としての対自(体験)はそれ自身自己たり得ない。対自は自己と距離をおいて(但し何ものでもない——無によって)、自己に対して在る。自己の不完全性・欠如としての対自は、「自己」の或る合致の欠如“manque d'une certaine coïncidence avec soi”⁽³⁹⁾であり、「それ(対自)が自己であるためにはそれと合致すべきであろう処のものの現前“la présence de ce avec quoi il devrait coïncider pour être soi”⁽⁴⁰⁾によってつきまとわれている。かかる形に於いて対自は「自己への現前」なのである。尤も、対自と自己との合致は、たとえば人間の欲望と等しく満たされたかにみえるその瞬間、既にその飽満から脱れ出て新たな欲望を産出するのと同じように、対自の可能性は絶えず新たな可能の地平を産み出し、完全な自己との合致は対自の努力にも拘らず空しく彼方に消え失せるのである。それというのも、対自は常に無によって自己から引き離されているからであった。かかる無によって対自が自己から引き離されている処の無限な存在距離“distance d'être infinie”は、

その彼方に対自が自己との合致を企てる処のものであり、それは正しく、自己性の巡路。“*Je circuit de l'ipséité*”によって乗り超えられるべき存在の全体性としての世界でもあったのである。従って、対自と対自の可能性との関係としての巡路を、自己は自らの内に含んでいると同時に、対自が「自己への現前」また「世界への現前」という形に於いて自己でもあり得るような、しかも対自の完全な自己との合致を決してみない（万一、対自と自己との合致が完全に実現すれば対自は即自と化する——それは人間の死によって実現される）ような存在様相こそ、対自の根源的な存在の仕方であり、対自と存在との本来的な存在関係であった。此のような意識の存在構造——対自の「自己への現前」という不断の世界への逃亡は、そのまま対自の現在的な一構造——私がそれを生きる処の構造であり、対自は時間的超出に於いて、対自の諸可能へ向かって自らを脱出して行くのである。かくして我々が現前または現在化とか現前化とか言うとき、既に時間性がそのうちに含まれていることを我々は意識し始めているのである。ハイデッガーに於いても、現前は非本来的現在として存在可能からの逃亡的現前であり、更には、逃亡が予期の脱自的変様であると同時に、予期が現前に追隨的に湧出する限りに於いて現前はまた予期的でもあったし、またあらゆる頽落の様態は一つのとらわれの現前である限りに於いてその現前は忘却的でもあった。要するに、我々は、現前がそれ自身対自の存在の様相であるが故に、それが同時に時間的超出という存在様相をも呈することに気付いたのである。そして反省的コギトに於いてこそ、対自の時間性（ハイデッガーでは存在の時間性）があらわになるのである。

七、時間性について

先にも述べた如く、ハイデッガーに於いては、現存在の一次的脱自の構造としての時間は、予期から将来が（了解

性に基づいて、忘却から既在が（情況性に基づいて）、更には現前から現在が（頽落に基づいて）あらわれて来るということによって示されるのであったが、これらは飽くまで非本来的な現存在の様相であった。そして本来的には、先駆より将来が、瞬視（瞬間）より現在が、且つ取り戻しより既在（過去）が現存在の了解性そのものに基づいて明らかにするのであった。そのようにして、関心の全体的意味としての脱自的統一の次元（本来的な自己の存在可能に於ける）に於いては、根源的時間性というのは、既在的現時的将来として時熟することに他ならなかった。彼の言によれば、「時間性はどの脱自の中でも總体的に時熟する、即ち時間性のその都度々々の完全な時熟の脱自的統一に、実存・事実性及び頽落という構造全体の全体性、即、関心構造の統一が基礎を置いて⁽⁴¹⁾」のである。ハイデッガーに於いては、時間はもはや単なる内的時間意識の現象学的記述の対象ではなく、現存在の存在構造からとらえられる時間性、即ち根源的時間性乃至根源的時熟。“ursprüngliche Zeitigung”としての時間性からとらえられねばならなかった。それに対して、サルトルは時間の三つの次元——過去・現在・未来——の漠然とした意味を、前存在論的並びに現象学的に明確に把握した上で、その存在論的意味を引き出して行くという順序をとるのであった。彼は、時間の三つの次元を夫々、その非自立性に於いて、時間的全体性という背景の上に、“sur le fond de la totalité temporelle”対自の脱自的統一という存在様相そのものから明らかにして行ったのである。

過去についての記述に於いては、先ず「一つの過去の存在の存在はどのようなものであるか？」という問いからサルトルは出発する。過去はもはや存在しないとすれば、想起。souvenir”は我々の存在の現在的变化。“modification présente de notre être”でなくてはならない。想起が再生するのは、現在に於いて、現在の過程に従ってそれが起るとしても、また厳密に心的で等しく現在のな一現象——意識に於ける「心像—想起 “l'image-souvenir” とする

現出として想起を説明するとしても、「もしすべてのもの（想起）が現在的であるのなら、想起の受動性、即ち、その志向の際に思い出す当の意識が、出来事をそれがあった時点で照準を合わせるのに現在を超越するという事実、を如何に説明するのか⁽¹⁴²⁾」という問いにぶつかるのであった。また、過去が再生し得ること、そして我々につきまとい得る——我々にとって存在し得ることに対する解明が為されねばならないのである。ここにフッサールの過去指向を持ち出してみても、此の現在的意識としての過去の存在は明らかにされ得ないというのである。もともとこの過去指向というのは、「たった今」の現在化の意識が、「今」の現示的現在化意識に密接に離れがたく結びついている意識の様相を現象学的に表わしたものであって、顕在的「今」が「たった今」へ、更にそれが「たった今のたった今」へと変様する、即ち印象から過去指向へ、その過去指向は更に変様された過去指向へと意識は変化し、かくの如く持続的に体験されるその意識の連続性に於ける一継起が過去指向なのであった。⁽¹⁴³⁾ 併し、それらは内的時間意識の作用性格として現象学的に明らかにされているのであって、存在論的に人間の存在様相として時間を考えてはいない為に、我々にとって過去が如何にして存在し得るかという問いは、過去指向や現在化または現前化という意識の作用のみによっては解き明かされ得ないであろう。即ち、過去そのものに過去の存在を認めるということとは、「過去は存在しないものとして“comme n'étant pas”我々にとって存在する筈である⁽¹⁴⁴⁾」ということの意味しているが故に、過去を単なる過去としてそれ丈では、即ち我々の現在との関連なしに過去を論じてみても無駄であることは論を俟たない。

処で、「世界への現前」としての現在に自らを置き乍ら、自分を内世界的存在（者）の内にあるものたらしめるとき、「もはや存在しないもの“ce qui n'est plus”」と「存在しないもの“ce qui n'est pas”」との差別はなくなる。内世界的に存在しないものは如何なる形に於いても存在しない。内世界的存在（者）は、「存在は存在する」・「存在す

るものは存在する(ものである)」という即自の肯定的な堆積的充実をあらわすのであって、所謂内世界的に出会われるものの存在は、唯単に存在するだけであり、また存在しないものは単に存在しないだけである。それにも拘らず過去が存在し得るのは、唯過去と現在の存在との「橋が切りおとされている」「les ponts sont coupés」という仕方に於いてであった。所謂忘却という形ですらつながりはないのであって、過去は存在から滑り去ったのである、恰も夢想の如くに⁽⁴⁵⁾。此のようにサルトルは述べているのである。一人の人間の過去は、「それ(そんな)であったことがある」「l'avoir été」という仕方、体験の存在そのもの(現在の存在)として存在するのであった。即ち「過去それ自身は、現在のにはそれはボールの・即ち此の体験の過去であるという意味で存在する」⁽⁴⁶⁾のであった。かかる個別化された具体的な過去、即ち何ものかの過去・私という存在の過去の一つ一つが結びついて普遍的な過去を形造って行くのである。併し此の現在の過去という関係は、普通の所有関係の如き外的な関係としては、両者は全く切り離された次元の異なるものであって、現実的―實際的には交通の遮断された状態にあるのである。にも拘らず、それが現在の過去として存在するのは、相互の内的な関係、即ちその存在様相に於ける内的関係として自己の現在から過去が存在せしめられるのでなくてはならない。彼の言葉によれば「その背後に・彼方に自己の過去であることなしには存在し得ない処の現在にとつてのみ、過去が存在する、即ち自分に過ぎ去ったということが自分の存在に於いて問題であるような諸存在・自分の過去であるべきである諸存在のみが、過去をもつのである」「Il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire: seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui ont à être leur passé.⁽⁴⁷⁾」のやあった。人間存在にとってのみ過去の存在が意味をもつことは言うまでもない。それというのも、人間存在はそれが

存在する処のもの（存在者）であるべきであるからであり、対自によってのみ過去が世界の内に到来するからである。

「それ（対自）の『私は在る』は『私は私を存在する』“《Je me suis》”という形の下にある⁽¹⁴⁸⁾」というサルトル独特の表言は、対自の在り方をそういうふうに言い表わしたもので、先にも述べた主語と補語との関係に於いて、自動詞 *être* を他動詞として使用したのである。要するに、彼は過去について、既に *L'avoir été* なる複合過去の形で自己の体験の過去としての過去の存在を示すことによって、個別的化された具体的な自分の過去の過去というものから普遍的な過去への糸口を見出だそうとしていた。そして、自己の存在に於ける内的な関係として、現在と過去とを結びつけるぎづなを見出だそうとするのであった。そこにまた、対自が、そして対自の無化的様相・存在の無があらわれるのである。

更に彼は、「あった “*était*” という半過去（三人称単数）の形に於いて過去を別な面からたどるのである。先の複合過去の場合には「それであったことがある」という形で、自己の体験の過去として、過去の存在は現在ののであるのであったが、半過去の形に於いては例えば「彼は疲れていた」というように、また「彼はよく或る場所へ行ったものだ」というように、顕在的に現在の彼は過去で疲れをもったまた或る所へ行ったというその責任が彼にはあるのであって、その意味に於いて「現在の存在が自己自身の過去の根拠であり、*était* があらわにするのはかかる根拠の性格である⁽⁴⁹⁾」と言い得たのである。更に彼は「……現在の存在は、自分自身此の過去であり乍ら、自己の存在に於いて自分の過去の根拠であるべきだ “*j'être présent a à être dans son être le fonderment de son passé en étant lui-même ce passé*”⁽⁵⁰⁾」と言った。「過去の内への現在の存在論的飛躍 “*le saut ontologique du présent dans le passé*”⁽⁵¹⁾」とか、「時間性のこれらの二様相の根源的綜合 “*une synthèse originelle de ces deux modes de temp-*

oralité”⁽¹⁵²⁾」としての「あった」が我々にあらわすのは、「私は私の過去である “Je suis mon passé.” ということつまり「私の過去との私の存在連帯性 “ma solidarité d'être avec mon passé”⁽¹⁵³⁾」を保持することなのであった。個々別々には此の存在連帯性が否定されたとしても、私の生活全体にとっては此のような存在連帯性は肯定されねばならない。併し、私の死の瞬間に於いては、「私はもはや私の過去に過ぎないだろう “je ne serai plus que mon passé”」と言い得るのであった。死の瞬間と共にその過去は「それは唯単に存在する」という即自に永遠に変化してしまう。何故なら、対自そのものが永久に自らを脱け出たまま、すっかり過去の即自的事実性へ滑り込みとけ込んでしまうからである。かかる私と私の過去との即自的合体こそ死に他ならない。しかし、生きている限り、時間を生きる限り、このような私と私の過去との即自的な合体——同一性としての在り方は考えられない。即ち、私が私の過去であり乍ら私の過去について何の責任もないような即自的な私・死せる私(故人)では私はあり得ないし、私が私の過去であるが故にこそ私は私の過去に対して責任があるのでなければならぬ。それというのも、私が私の過去であるからというよりも、絶えず私が自分の過去を取り戻し、過去を存在すべく支えるからであった。「私は此の世に私の世界を到来させる処のものであり」⁽¹⁵⁴⁾ 更には「私が私の過去であるからこそ、私の過去が世界の内に入ってくるのであって、その世界内存在からこそ、……私は私の過去を再生することが出来るのだ」⁽¹⁵⁵⁾と彼は述べている。処で一方では、私は私の過去であったという限りに於いては、私は私の過去であるとは言い得ないのである。その意味に於いては、即ちそれが「もはやない」という形に於いて「私は私の過去ではない “je ne suis pas mon passé”」と言わざるを得ないであろう。それにも拘らず、私と私の過去との内的な存在関係に於いては、即ち私自身によって存在させられている対自の無化的綜合の統一 “l'unité d'une synthèse néantisante” に於いては、私が私の過去で

あるべきであるのでなければならなかった⁽¹⁵⁶⁾。元来、存在と非存在との結合関係は内的な関係であって、非存在は存在の内に於いてあらわれるのであるが、同時に存在も亦非存在のうちにあらわれるものである。そして、「自己自身の存在の無である処の存在の湧出 “un surgissement de l'être qui est son propre néant d'être”⁽¹⁵⁷⁾」に於いてこそ、即ち対自の出現によってこそ、「私がそれ（私の過去）であらざる為にそれ（私の過去）であるべきであり、私がそれ（私の過去）である為にそれ（私の過去）であらざるべきである “j'ai à l'être pour ne pas l'être et.....j'ai à ne pas l'être pour l'être”⁽¹⁵⁸⁾」という形があらわになるのであって、私が私の過去に對し、また私が私の存在に對し、「あらず」という内的な関係の仕方に於いてあるのが対自の存在様相であった。かくして、過去というのは、背後から私が存在する処のもの（存在者）であることを私に余儀なくさせる此の存在論的一構造に過ぎないのであり、対自は、その存在から対自が距離をおいている処のかかる存在の取り戻し。“une reprise de cet être” によってのみ、自己の存在を引き受けることが出来るのである。過去の取り戻しに関しては、ハイデッガーの所謂 *Wiederholung* が現存在の先駆による根源的存在可能のうちへ自己を取り戻すことを意味し、本来的な時間性（根源的時間性）の脱自の様相として、既在—過去としての此の「取り戻し」によって、非本来的な既在（過去）としての「忘却」から自己を取り戻すことを既に我々は見て来た。それは亦、実存的な本来的脱自としての可能性の取り戻しでもあった。サルトルは、ハイデッガーのかかる「取り戻し」を同様に対自と過去の存在との間の関係に摘要したのである。更に「超出される限りに於いて私がそれである処の即自 “l'en-soi que je suis en tant que dépassé”⁽¹⁵⁹⁾」としての過去は、それ自身私がその存在の取り戻しを通して引き受け得る過去であった。処で、「対自は、それが自分のもの（対自）である為に自己を即自の行き詰まりたらしめる限りに於いて、自己自身の根拠である “Le pour-soi est son propre fondement en tant

という対自の様相を示すのであるが、それらがあったという限りに於いては、それはあった処のものであり、それは過去に凝結し固定化され、即自のもつ恒常性や不変性を呈するに到るのである。そして、苦悩や羞恥のもつ対自的な様相が明白になるのは、現在に於いてであり、それが私のものであってこそである。処で、過去の存在としての苦悩や羞恥は、一つの固定状態に於いて対自の即自化されたものであると同時に、私の過去として私につきまとう限りに於いて、私とその過去の責任者であり、新たな対自の様相を私に負わせるのである。かくして、過去は即自であると共に即自化された対自でもあった。尚、サルトルは過去について次に挙げるような種々の表現をとっている。即ち、

「転倒された価値 “la valeur inversée”」

「即自によって取り返えられた対自 “le pour-soi repris par l'en-soi”」

「即自によって凝結させられた対自 “le pour-soi figé par l'en-soi”」

「即自の完全な密度によって浸透され盲目にされた対自 “le pour-soi pénétré et aveuglé par la densité plénière de l'en-soi”」

「即自によって重厚にされた対自 “le pour-soi épaissi par l'en-soi”」

「価値を実現しようとし且つ自己の絶えざる不在が自己に与える不安をのがれようとする対自によって、目指される対象 “l'objet visé par un pour-soi qui veut réaliser la valeur et fuir l'angoisse que lui donne la perpétuelle absence du soi”」

「各々の対自の固有な事実 “le fait propre de chaque pour-soi”」

「私がそれであった処の偶然的且つ不変的事実 “le fait contingent et inaltérable que j'étais”」等々⁽¹⁶⁵⁾

此のように、過去は即自によって取り返えされ浸触させられた対自であり、またそれは対自の存在論的法則の一つの在り方でもあったし、更には対自の過去への転移は存在変様。“modification d'être”であって、現時的対自と存在との所謂存在関係に於いて始めて現在と過去との関係が明らかになるのであった。

次に現在は端的に対自の様相に於いてあると言い得る。というのも、現在は、普通「未だない」未来と「もはやない」過去とに対して存在すると思われているからでもある。成程、時間の三次元的な形に於いては、未来と過去との間に介在する現在は両方を分かち存在ではあろう。併し、現在は無限小の一瞬にしか過ぎず、しかもフッサールの言葉によれば「現在は一つの限界点である“Gegenwart ist ein Grenzpunkt”¹⁶⁾」。従って、現在は過去と同じように存在するのではない、つまり厳密には、現在は存在しないという形で存在すると言わざるを得ない。即ち、「ある処のものであらず、あらざる処のものである」という対自の存在様相が正にこの現在なのであった。先にもサルトルに従って述べた如く、「……への現前」という現在の乃至現前的な在り方に於いて現在は第一義的に過去や未来から区別されるのである。現在は即ち対自は所謂「世界への現前」を通して先ず即自存在に対して現前的である。しかも、かかる現前は存在の内的関係を示すものであった。

即自は唯存在する、即自それ自身としては過去のでも現在のでもないのである。また、即自と即自との同時性・共在性があらわれるのは、これらの即自に対し共通現前的。“coprésent”である存在・自己自身に於いて現前の能力をもつ存在の観点からでなくてはならない。だから、「現在は対自の即自存在への現前以外ではあり得ないだろう：“le Présent ne saurait……être que présence du Pour-soi à l'être-en-soi.”¹⁷⁾」。対自が自己を対立として立てることが同時に自己を存在への現前として立てることなのである。つまり、対自は存在への現前・即自存在への現前という

様相に於いてあるのであって、かかる即自存在への現前は、単に個々の即自存在がそこにあるという形に於いてではなく、即自存在という或る全体を存在させる形に於いての現前なのである。即ち一つの世界への現前なのである。サルトルの優れた表言によれば「諸々の存在は、現前と名付けられている自己の脱自的な此の全体的犠牲によって、自己自身の血で以ってそれらを結合させている処の一つの世界の内に、共通現前的なものとしてあらわになる」⁽¹⁶⁸⁾のであった。そして、対自が世界の内に現在を（自己を）投げ入れることによって、対自が即自存在に対して現前的であり得るのであり、かかる即自存在への共通現前を我々は現在と呼んでいるのである。併し、かかる対自の世界への現前は、更に根源的には、対自の「自己への現前」によってこそ、真の「世界への現前」たり得るのであって、対自は自己自身に対して自分との共存の証人である限りに於いて、存在への現前乃至世界への現前でもあり得たのである。しかも、対自は自己の存在の証人であると同時に、それが志向的に自己の外部に即ち存在の方に向かうとき、此の存在に対して現前的である。その際、対自が存在に密接に粘着するのであるが、併し勿論対自と存在とは同一化されはしない。対自と存在との此の根源的^なかわり（因縁）“une liaison originelle”の内に対自が自己に対して生ずるのであった。対自と存在とのかかる根源的^なかわりは現前的という内面性の絆によって結ばれた関係であり、此の内面性の絆（内面的な関係）は否定的な絆（関係）でもあった。従って「それは、現前的存在について、それが現前されている存在であることを否定する“il nie de l'être présent qu'il soit l'être auquel il est présent”⁽⁶⁹⁾」。此の否定は併し乍ら、一般的な意味での対自と存在（即自）とが異なるということ——並列的差異ではなくて、存在の仕方の差異——次元^的差異としての否定であり、しかも根源的には、否定的^なかわりとしての内面性の絆によって結ばれているという内面的な存在関係——対自の存在論的關係としての否定であった。彼の有名な言葉、「志向性並びに自己性の基

本構造、それこそ対自の事物への内的関係としての否定である」⁽¹⁷⁰⁾は、正にこのことを端的に物語っている。かかる対自の内的否定は、対自自身の内的分裂と存在の否定という二面的な——二重の存在脱出を意味する。対自が「存在への現前」と「自己への現前」との二面的な様相をもつことは既に述べた通りであるが、これらは二面的であり乍ら対自の様相としては一つのことである。従って、対自は逃亡という形に於いて存在に對し現前的であるからして、現在は存在に面しての絶えざる逃亡(自己脱出)なのである。ハイデッガーに於いても既に述べた如く、現存在の頹落(現在)の時間的意味は、現前的逃亡という脱自的存在様相に於いて時熟しようとするものであった。併し、サルトルに於いては現在の瞬間の存在論的意味は認めない。即ち「現在の瞬間は、対自の實在化的且つ事物化的概念“une conception réalisante et chosiste du Pour soi”から出てくる」⁽¹⁷¹⁾と言う。対自は決して實在的事物——即自存在ではあり得ないのであって、かかる概念化された対自から生ずる現在の瞬間というものは、断じて対自の現在とは言い得ない。現在を単に存在する時間という形での所謂「契機“le moment”」と考えるとき瞬間があらわれるのであるが、けれども現在は単に存在するのではない。現在は即自ではない。「それは逃亡という形で自己を現在化する」⁽¹⁷²⁾のであった。

処で、対自は、自己の背後にその存在を自分の過去であったという形でもつと同時に、自己の前にその存在を自分の未来であるであろうという形でもっている。そして、現在は共通現前的な一つの存在の外部への逃亡であると共に、自分がそれであった存在(過去)から自分がそれであるであろう存在(未来)への逃亡でもあった。勿論、未来が世界の内に到来するのも人間存在或は対自によってである。しかも、「将来が世界の地平にくっきり浮かび上がるのは、自己自身の将来である一つの存在、即ち、自己自身に向って到来すべきである“être à-venir pour lui-meme”」一つ

の存在・その存在が自分の存在の自己への到来によって構成される処の“dont l'être est constitué par un venir-à-soi de son être”一つの存在によってのみ可能である²⁷³⁾のであった。尤も、此の「自己自身に向って到来する」とか、「自分の存在の自己への到来」とかは、ハイデッガーの所謂 *Sich-auf-sich-zukommenlassen* や *Zu-kunft* をそのまま引いて来たのであろう。何れにしても、対自の脱自的な内部構造を物語っているのであって、自己の存在であるべきである一つの存在——対自のみがその将来をもち得るのである。従って、対自の最初の存在関係としての自己と存在(即自)との否定的なつながりと共に、二次的な自己に対する対自の根源的な関係に於いて始めて将来があらわになる。その将来が客観的な時間の将来でないことはこれによっても明らかであろう。将来乃至未来は決して即自ではないのであって、それは、私がそれであらざる限りに於いて私がそれであるべきである処のものであるが故に、言わば「対自的」なのであった。

ひるがえって、「対自は、存在に面して、此の存在でないものとして、また過去では自己の存在であったものとして、自己を現在化する“Le Pour-soi se présente devant l'être comme n'étant pas cet être et ayant été son être au passé”²⁷⁴⁾という現前の様相は対自の逃亡的な様相でもあった。先にも述べた如く、二重の逃亡というのは、自己がそれであらぬ処のものからの逃亡と、自己がそれであった処のものからの逃亡とをいうのである。そういう意味で対自は欠如の形に於いてある。可能とは対自が完全に自己と合致するのに欠けた部分をいうのであり、現前とは「自己の存在へ向っての、即ち、自分に欠けているものとの合致によってそれ(現前—対自)がそれであるであろう処の自己へ向っての逃亡“fuite vers son être c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque”²⁷⁵⁾であって、未来とは「欠如たる限りに於いて、現前の即自からそれ(現前)を引き離す処の欠如“le

manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la Présence¹⁷⁶」なのである。従って、現前を現前たらしめているのは欠如としての欠如であって、対自は常に欠けた部分たる可能による自己との合致を目指して、投企的脱出を企てる。かくして、対自が自己の存在であるべきであるが故に、未来が存在するのであった。併し乍ら、かかる欠如たる対自と欠けた部分である可能とは、同時的出現に於いて統一されることはあり得ないのであって、「未だ—ない “pas-encore”」という形に於いて対自はそれ自身欠如であり、「未来は、対自が未だそれでないものとして。 “comme ce que le Pour-soi n'est pas encore” 対自に顯示される¹⁷⁷」のである。それも、自己が未だそれでない処のものへ向っての対自の投企によってのみ未来が顯示される。それと同時に、対自が対自そのものに對する顯示として自己自身問題になる存在だけが未来をもち得るのである。かくして、対自が存在のかなたに存在への現前としてあるべきである処のもの、これこそ対自そのものの可能性なのであり、「未来は、事実性(過去)・対自(現在)とその可能(将来)との急且つ無限な圧縮が遂には自己を対自それ自体の存在としてそこに生じさせるであろう処の理想的な時点¹⁷⁸である。 “Le Futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du Pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le Soi comme existence en soi du Pour-soi.¹⁷⁹” 従って、未来は決して後から追いつかれるようなことはない。追いつかれたら未来は未来でなくなることは当然で、そのままいにしえの未来として過去へ滑って行ってしまう。その意味で、過去は私がそれであらざり得る可能性は全くなく、私はあったという形に於いてそれであるという即自的な存在であるのに対し、未来は、その存在に於いて私がそれであるべきである限りに於いて、私がそれであり得るという存在なのである。それ故、未来は対自の可能性の企てとして私の現在の対自の意味を構成するのであるが、対自はいつも自分の無の根拠であるとい

う無化¹⁷⁹的義務“obligation néantisante”の内に放棄されているのであり、更には「未来は、私が自由であるが故にのみ私がそれであるべきたり得る処のもの」“ce que je ne peux avoir à être que parce que je suis libre”である¹⁷⁹のであった。未来は対自の無化的存在様相に於いてあらわれるからして、私はそれであらざり得るという可能性の不断の展望に於いて私の未来であるのであり、対自は唯問題的にのみ自己の未来たり得る。というのも、対自は自分自身、無によって自分の未来から引き離されているからである。従って対自は自由なのであり、「自由であるというのは自由であるべく断罪されている“Être libre, c'est condamné à être libre.”¹⁸⁰」ことなのであって、未来は「対自の意味“le sens du Pour-soi”として自己を可能化するのであった。即ち、「未来は、現在の対自の意味として、此の意味が問題的であり且つそれがかかるものとして現在の対自から根元的に逃亡する限りに於いて、諸可能の不断の可能化なのである“Le Futur est la possibilisation continue des Possibles comme le sens du Pour-soi présent.”¹⁸¹」。

以上、我々はサルトルによる時間の三つの脱自的存在の現れ方を見て来たのであるが、かかる時間の三次元は共に現在の対自の存在様相を通してあらわれるのであった。時間性の構造は、一般的な過去・現在・未来という個々別々の時間の分け方によるのではなく、その全体的構造に於いて明らかにされなければならないことは言うまでもない。そこでサルトルは、時間性の存在論として、「静的時間性“La Temporalité statique”と「時間性の動態“Dynamique de la Temporalité”」と名付ける両面から時間性を取り扱っている。

静的な時間性に関して、彼はそれを時間の形式的構造、言わば「時間の順序“l'ordre du temps”」として即ち

「前―後 “avant-après”」の順序として考察し、それを一つの系列に於ける継起。“la succession”としてとらえる場合と、同じ系列に於ける連続性。“la continuité”及び持続。“la durée”としてとらえる場合とについて記述し乍ら、「時間性とは溶解させる力ではあるが統一する行為の内奥に於いてである」⁽¹⁸²⁾という結論に達する。即ち時間性とは「統一の内奥に於ける分離の素描 “une ébauche de dissociation au sein de l'unité”⁽⁸⁵⁾」であつた。時間の継起はそれが継起である限り夫々の時点の分離を意味する。「時はがじり且つうがち、それは分離し、それは逃亡する “le temps ronge et creuse, il sépare, il fuit.”⁽⁸⁴⁾」のであり、「それ(時)が回復させるのも、分離するものとしてである “c'est encore à titre de séparateur……qu'il guérit”⁽⁸⁵⁾」のである。併し、時間性の分離的能力。“le pouvoir dissolvant de la temporalité”のみを切り離しつつあるなら、世界は「諸瞬間の無限な粉塵 “une poussière infinie d'instants”」に崩れ去ってしまう。並列的に置かれた諸瞬間は、それ自身としては互に結ばれる糸をもたない。というのも、「何ものでもないもの」によって分離されているに過ぎないからである。即ち、時間性の分離は特殊な型の分離であつて、単なる即自的な瞬間の並列的狀態を指すのではないのである。瞬間はそれ自身無時間的。“intemporel”であつて、前の瞬間と後の瞬間との間の継起的結びつきとは考えられない。即自と即自との結びつきとしての前後関係は単なる外的な関係に過ぎないのであつて、「各々の状態が他の状態の前に或は後に存在する為に、かなたに自己の外部に存在するであらう」⁽¹⁸⁶⁾ような脱自的統一が時間の継起を示すのは、無時間的な即自存在を排除して、自己を時間化する対自の存在構造から来る時間性の分離形式によらねばならないであらう。

処で、時間は一面、広大な経過の連続性。“une vaste continuité d'écoulement”であつて、かかる連続性はまた粘着の関係。“un rapport de cohésion”をあらわすのである。連続性を連続として時間にもたらしめるのは同時に、

それを前後に分離する処の連続に於ける一列の中間項でもあった。しかし、かかる中間項は何ものでもないものであり、それ自身脱自的な本性をもつものとして、此の前後に分離されたものを連続性に於いて脱自的に統一する存在、即ち対自としてあらわれるのである。故に連続性は決して同一性ではない。そのような連続性が同一性に変化するとき、分離は即自的分離として、前も後も中間項も共に同一的・同質的即自となり、時間性は消失し単なる並列的存在のみが残るに過ぎない。従って、連続性とは、対自による——何ものでもないものによる分離に於ける脱自的統一としての時間性に於ける連続性なのである。そして持続は連続性よりも更に粘着的であり滲透的である。併しその粘着や滲透も、脱自的統一の時間性に於いてのみ、即ち統一的分離というディアスポラの対自の存在様相に於いてのみ了解されねばならない。それ故、時間性とは「自己を増殖する統一“une unité qui se multiplie”⁽¹⁸⁷⁾であり、「同一の存在の内奥に於ける存在関係“un rapport d'être au sein du même être”⁽¹⁸⁸⁾」であつて、「或る存在構造をもつ存在のみが、自己の存在の統一に於いて時間的であり得る“Seul un être d'une certaine structure d'être peut être temporel dans l'unité de son être.”⁽¹⁸⁹⁾」のであった。従って、時間性は対自の内部構造としてのみ存在し得るのであり、対自が存在することに於いて自己を時間化する、換言すれば対自は時間的な形でしか存在し得ないと考えられる。即ち、対自のディアスポラの（分離——粘着的）且つ無化的な内部構造に於いて自己を時間化する様相が、所謂根源的時間性なのである。その意味で時間性はまた自己性という構造をもっている。そして、脱自とは「自己との距離“la distance à soi”」であつて、かかる距離こそ何ものでもないものであり、無によってへだてられているということに他ならなかった。此の脱自的な三次元の各々の次元というのは、「自己へ向って空しく自分を投企する仕方“une façon de se projeter vainement vers le Soi”⁽¹⁹⁰⁾」であると同時に、「我々が無のあなたに（それを）存在する

処のものであるという在り方“une façon d'être ce qu'on est par delà un néant”⁽¹⁹¹⁾、更には、「対自があるべきである処のかかる存在沈下・かかる存在失効であるような異った様式“une manière différente d'être ce fléchissement d'être, cette frustration d'être que le Pour-soi a à être”⁽¹⁹²⁾」であるといふことに於いて、夫々、未来・現在・過去であるのであった。そして、自己の存在を現在・過去・未来の三次元に同時に分散させ乍ら、対自は自己を無化することによって時間的たり得るのであり、しかも現在こそ、時間性の全総合的な形式に欠くことの出来ない非存在という空洞“le creux de non-être”なのであった。⁽¹⁹³⁾

続いて、時間性の動態についてサルトルは、これを時間性の実質的経過“l'écoulement matériel”或は時間の流れ“le cours du temps”として考察してみようとする。かかる時間的経過は、「それ(対自)を過去にならせる処のそれ(対自)の存在変様“la modification de son être qui le fait devenir Passé”⁽¹⁹⁴⁾」を対自が蒙ることであり、「あの過去の現在になる為に新しい対自が無からあらわれる“un nouveau Pour-soi surgit ex nihilo pour devenir le Présent de ce Passé-là”⁽¹⁹⁵⁾」ことでもある。併し、変化するものと停止するものとの統一、変化と恒常性乃至不変性との統一がなければ、変化を変化として構成することが出来ないことは言うまでもない。この点に関してはサルトルも、ライブニッツのモナド論⁽¹⁹⁶⁾やカントの純粹悟性の原則論⁽¹⁹⁷⁾からそれらを批判的に引き出して来ている。即ち、外的な関係に於ける統一は意味をもたないこと、変化と恒常性との脱自的統一に於いてそれら諸現象が規定せられ得ること、を彼は力説する。恒常性が変化を根拠付けるといふことなどは全くノンサンスであるという。即ち、変化するものは「あった」という過去のな在り方でその旧状態であるが故に恒常性は無用となる。従って、存在変様としての変化は、「それが過去に『あった』という在り方であるであろう処の先の或る状態に対する変化として、そ

れでもやはり構成されるであろう。“ne s'en constituera pas moins comme changement par rapport à un état antérieur qu'il sera au Passé sur le mode du 《état》”⁽⁵⁵⁾ といふことになる。

ここで我々は、フッサールに於ける個々の具体的な存在に於ける原理的な変化。“Veränderung”についての記述を参考せねばならぬ。彼に於いても、事柄の経緯(経過)“Vorgang”には変化の経緯。“Veränderungsvorgang”とか静止。“Ruhe”とかがあり、持続する客観そのものは変化するものか休止しているもの。“ein sich verändern des oder ruhendes”であって、原理的には変化の各々の位相は静止へと拈げられ、静止の各々の位相は変化へと導かれるのであった。かかる変化と静止との関係はやはり現象として一つの流れを構成しているし、かかる流れの各々の位相は夫々一つの射影連続性。“eine Abschattungskontinuität”でありはするが、だからといって原理的には、それは連続的継起。“ein kontinuierliche Folge”へと拈げられはしないのであった⁽⁵⁶⁾。しかるに、流れの中で構成された統一としての個体的客観はどれも持続し、時間の中で連続的であり、「かかる連続的に存在することに於いて同一的なもの“Identisches in diesem kontinuierlichen Sein”であるのであって、時間の内部に即ち内的時間意識に於いて連続している処の「経過する際に持続するものの統一性がそれ自身分離し得ないようになっている処の経緯(経過)の統一“Einheit des Vorgangs, der Einheit des Dauernden im Vorgehen unabtrennbar mit sich führt”⁽⁵⁷⁾」を示すものと考えられている。そして、一つの流れの内での此の統一性に於いて内在的な客観が構成されるのである。多の統一とはすべて意識内部の一つの流れに合流することであって、「未だーないから今く“von Noch nicht in Jetzt”とか“今からはやーなく“von Jetzt in Nicht-mehr”とかいう変廻の法則。“das Gesetz der Umwandlung”というものもすべて今という共通の形式に結合され、統一されているということが重要な意識

様態であつたのである⁽²⁰¹⁾。

サルトルに於いても、意識の存在それ自身が時間性を含んでいるのであって、現在の意識(対自)にとって新たな現在の過去になるという絶えざる必然性がそこに存在し、かかる必然性は意識の存在それ自身を根拠としているのであるが、その意識は同時に、恒常的な即自への対自の絶対的に空虚な現前でもあり得るのであった。従つて、変化の根拠としての対自の時間性が問題であるが故に、「ここで問題になるのは、恒常性が実質的にとどまり乍ら瞬間から瞬間へ転落(継起)して行くという恒常性に関する必然性ではないのであって、それが何であろうと、形式・内容共に同時に完全に自己を変形するという、過去の中に落ち込んで行くと同時に、無から未来へ向つて出現する(自己を産出する)という、存在に関する必然性なのである。"ce qui fait question ici, ce n'est pas la nécessité pour une permanence de cascader d'instant en instant tout en demeurant matériellement une permanence: c'est la nécessité pour l'être, quel qu'il soit, de se métamorphoser tout entier à la fois, forme et contenu, de s'abîmer dans le passé et de se produire, à la fois, *ex nihilo*, vers le futur."⁽²⁰²⁾」要するに、時間的生成の現象というのは総体的な変様であつて、それは意識変様乃至意識存在の変様に他ならない。サルトルに於ける変様は、フッサールの各種の変様——例えば中和性変様。"Neutralitätsmodifikation"・現前化変様。"Vergegenwärtigungsmodifikation"乃至再生的変様。"reproduktive Modifikation"等々——を意識の存在様相としてとらえているのである。変様されることはフッサールに於いても様相化されることであり、それ自身意識の志向性という存在性格のうちにあらわれる存在様相を示すものであった⁽²⁰³⁾。因みに、サルトルの前反省的コギトに於ける意識、即ち超越的なもの(何ものかの何)についての措定的意識が同時に自己についての非措定的意識であるときのその意識、の存在性格(志向性)は、

存在様相としてそれ自身時間的変様を蒙るのである。対自のあらざる処のものでありある処のものであらずという存在性格は、かくある限り一つの様相化として、即ち存在変様を蒙るものとして存在する。先にも述べた如く、対自は時間的な形に於いてでしか存在しないのであり、対自の内部構造としてのみ時間性があらわれるのであった。対自即ち意識の存在が、既にかくある——存在自体の無化という対自の独特な存在様相に於いてある（存在性格）——限り、それ自身総体的な変様を蒙る（存在変様）のである。それ故過去への移り行きは存在変様であった。かくして現在とは、この過去の現在でなくてはならないし、此のような変形によって現在も過去も未来も共に影響を蒙るのであり、過去性の変様を蒙った現在の過去は、過去の過去（大過去）になって行くのであって、これら過去や大過去は共に、現在の対自によって結びつけられ、過去の系列として支えられているのである。未来も同様に、対自の外部に前に休止しているかに見えるが、未来は過去の未来（前未来）になってやって来るのである。併し、かかる到来すべき未来は、過去に對するこの未来であるものとして、“comme étant ce Futur par rapport au Passé”は現在であり、過去の前未来という様相で自己の過去の現在でもある。即ち、現在の対自は過去の前未来であり、またそれは現在である限り未来ではないのであった。従って、「それ（原初的な未来）は、過去に對しては絶えず未来であり乍ら、現在に對してはもはや未来ではない」⁽²⁰⁴⁾のであって、それは現在にとって実現され得ない共通現在——全体的理想性。“une idéalité totale”をもっている。そこに於いて対自の可能性への投企という全体化の（但し実現され得ない空虚な）運動、自己との全面的な一致への不断の超出があらわになり得るのは、自己にかかる未来の欠如したものとして構成することによってであり、自己の可能性としての未来が与えられるのも、このような対自の存在様相に於いてであった。併し、未来は、それが現在によって冒されない限り、単に与えられた未来・理想（但し部分的）としての未来となるのであり、

かかる所与性・理想性は即自的である。未来が現在の対自の意味として自己を可能化しない限り、未来そのものは単なる即自的な理想性に過ぎないのであった。そして、過ぎ去った現在という現在の過去化は即自への転移(移り行き)であるが、新たな現在の出現乃至到来は即自の無化であり、未来のもつ即自的な所与性・理想性は崩れ去るのである。その意味に於いて現在にはあらざる処のものであり、存在のかなたにある処のものであると同時に、ある処のものである。それ故、過去は(あったという)現在の存在である。しかも先にも触れたように、現在と過去との関係は存在関係であり、その変形は存在変様であった。死はそういう意味に於いて、「すべての体系の過去化による時間性の根本的停止 “l'arrêt radical de la Temporalité par passéification de tout le système”」⁽²⁶⁵⁾であり、「即自による人間の全体性の取り返し “ressaisissement de la Totalité humaine par l'En-soi”」⁽²⁶⁶⁾であるということになる。かくして、時間性の動態というのは、「自己自身の無であるべきである存在と解された対自の本質的な一構造 “une structure essentielle du pour-soi conçu comme l'être qui a à être son propre néant”」⁽²⁶⁷⁾であって、対自の無化的作用そのものが時間性の動態としてあらわれることになるのであった。そして対自の逃亡こそ、対自を自己自身の無の根拠であるものとして構成する行為であり、即自的偶然性の拒否に他ならない。それと同時に、此の逃亡の際の逃亡されるものを偶然性として構成するのである。対自の此の二面性、即ち「逃亡するもの―逃亡されるもの」という対自の無化的統一は、以前にも挙げた「反射―反射するもの」の無化的統一の動的な面(動態)をあらわしているのであり、時間化の全体性は決して完成されることのない全体性・同一の出現に際しての自己からの分離としての全体性・自己を与える際に自己の此の与件のかなたにある処のとらえ得ない全体性・自己を拒否し逃亡する全体性なのである。要するに、「意識の時間というのは、それそのものとしては自己自身の未完成である処の全体性と

して、自己を時間化する人間存在である」⁽²⁰⁸⁾。かくして、時間性は瞬間の拒否に於いて総体的に自己を時間化するのであった。

八、反省に於ける時間性

反省とは、序文で述べた如くサルトルに於いては、「自己自身の意識的な対自『*le pour-soi conscient de lui-même*』であった。心的持続のあらゆる過程は反省される意識に属するのであり、従って心的な時間性も反省される意識に属するのである。そして、反省は反省されるものに存在の絆によって結合されており、『反省的な意識が反省される意識である（を存在する）』*“la conscience réflexive est la conscience réfléchie”*⁽²⁰⁹⁾」であった。併し、反省するものと反省されるものとが全く合致してしまえば反省現象は消え失せるのであるから、それは対自の「反省するもの—反省されるもの」という形に於いての反省でなくてはならない。これが、存在分離であると同時に存在粘着であるという対自独特のディアスポラ的な存在様相に他ならない。というのも、対自を反省するものと反省されるものとに分離するものというのは、何ものでもないもの——無であるからであるが、無そのものは自己自身の根柢ではあり得ないが故に、無は「存在される“être-été”」のなくてはならない。しかも、「一元的な存在構造だけが自己自身の無であり得る、それであるべきである」という形に於いて「*Seule une structure d'être unitaire peut être son propre néant, sous forme d'avoir à l'être*」⁽²¹⁰⁾であって、反省は、自己自身の無であるべきである存在の様相乃至変様・即ち「対自が自己の内に実現する処の内部構造の変様“une modification intrastucturale que la pour-soi réalise en soi”⁽²¹¹⁾」であった。前反省的コギトの段階に於ける、従って超越的対象についての措定的意識

であり自己についての非措定的意識である場合に於ける対自の「反射—反射するもの」という原初の様相から、第二次的に、反省的コギトに於ける、従って自己についての意識(自己の意識)の次元に於ける対自の「反省するもの—反省されるもの」という更に深化された対自の無化作用に於ける存在様相・自己を時間化する存在の仕方がここに開示されるのである。繰り返して言うならば、対自の「反射—反射するもの」という原初的な構造が、反省の次元に於ける対自の二次の様相たる「反省するもの—反省されるもの」という対自自身の時間化の様相を可能ならしめている。即ち、「反省を可能にするのが非反省的意識である⁽²⁾」のであった⁽²⁾。そういう意味に於いて反省は、対自が自己の内に実現する処の内部構造的変様であったのである。かくして、「反省の動機付けは対象化と内化の二重の同時的企ての中に存する“La motivation de la réflexion consiste en une double tentative simultanée d'objectivation et d'intériorisation.”⁽²¹³⁾」であり、内化という絶対的統一に於ける「即自—対象“l'objet-en-soi”」として自己自身に對して存在することこそ、「反省—存在“l'être-réflexion”」があるべきである処のものなのであった。しかも反省の現象は対自の絶えざる可能性でもあり、当然時間性をもっているものでなければならぬであろう。

サルトルに於いては此の反省を純粹な反省と不純な反省とに分けて時間性が考察されている。純粹な反省というのは「反省的対自の反省される対自への單純な現前“simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi”⁽²⁾」であり、反省の根源的な且つ理想的な形であって、不純な反省がそこから現れる根拠でもある。そして不純な反省は純粹な反省を包み込みはするが、それは純粹な反省を超出するのであった。反省するものは全く内在に於いては反省されるものである。従って、反省されるものは反省にとって単なる対象ではなく、「即自的—にあらざる“ne-pas-êre-en-soi”」とこう形での対象、言わば「準—対象“quasi-objet”」であって、反省される意識は意識の外部にあるの

ではなく、従ってそれに対して我々が一つの観点に立つことは出来ない。反省される意識は飽くまで対自であり即自存在ではない。それ故、反省は普通の意味での認識ではなくて、反省するものと反省されるものとが同時に、或る意味で「一種の絶対的親近性 “une sorte de proximité absolue”⁽²¹⁵⁾」に於いて与えられるのであって、もし反省を認識というならばその認識は全体主義的 “totalitaire” な認識、つまり主観が対象であることになり、主観―客観を全体的にとらえる認識ということになってしまふ。そもそも反省に於いて開示される存在は、認識に於ける対象の開示のように所与として開示されるのではなく、「既に開示された “déjà dévoilé”」という形で開示されるのであって、所謂「再認 “reconnaissance”」なのであった⁽²¹⁶⁾。処で、反省するものが反省されるものであるとすれば、反省されるものそれ自身としては、反省するものの過去でありまたその未来でもある。そして、反省するものは、あらずという仕方、それである処の反省されるものの全体によって取り囲まれている。従って、反省というのは、「永久的未完成に於ける全体性として、自分自身自己を取り戻そうとする対自 “le pour-soi qui cherche à se reprendre lui-même comme totalité en perpétuel inachèvement”⁽²¹⁷⁾」の時間化のあらわれでもあろう。即ち、時間化として存在する反省は対自の存在様相から出てくるのである。従って、反省はそれ自身、自分の過去でもあり自分の未来でもあるような存在の仕方である。その上、「反省するものと反省されるものとが、その存在統一に於いて区別されるのは未来と過去によってである」⁽²¹⁸⁾。しかるに、「自己への現前」たる対自は、自己の脱自的なすべての次元（三次元）への現在の現前であった。既に我々は、対自の分離―粘着的な存在の仕方に於いての時間の三次元に関する脱自的様相を見て来たのであるが、ここに到って反省にもそれを当てはめることが出来るのである。反省それ自身は脱自的存在である。但し、反省が自己の過去や自己の未来への逃亡そのものへの逃亡の現前としてあらわれる限りに於いて、

それは脱自的である。かくして、反省も「一つのディアスポラの現象 “un phénomène diasporique”⁽²¹⁹⁾」と云ふことが出来るし、それは脱自的な三次元についての意識、更には「経過（流れ）の非指定的意識 “conscience non théorique (d')écoulement”⁽²²⁰⁾」であると同時に、「持続についての指定的意識 “conscience théorique de durée”⁽²²¹⁾」でもあった。それというのも、持続についての意識は持続する意識についての意識であり、かかる心的持続（持続する意識）は反省される意識であると共に、その持続する意識たる心的持続についての意識は反省する意識であって、それ自身経過であり乍ら経過する処の対自たる自己についての非指定的意識でもあるからであった。

処で、我々が日常的に経験する心的持続は併し乍ら、「組み立てられた時間的形式の継起 “succession de formes temporelles organisées”⁽²²²⁾」、換言すれば「流れ（経過）の心的諸統一の具体的な連鎖（織物） “tissu concret d'unités psychiques d'écoulement”⁽²²³⁾」であり、此の流れの心的諸統一——心的な諸状態・諸性質・諸行為の夫々の統一——に於いて、時間の前後関係が立てられ、日付が付されるのである。かかる日常的な存在として諸々の心的なものに出会う場合の反省は、不純な反省としてあらわれるのであった。それに対し、純粹な反省は、先ず対自の根源的非実体性——即自的に存在することの拒否——に於いて時間性をあらわし、自己性のユニークな比類なき存在様相——歴史性として自己を開示することによって時間性を出現させるのである⁽²²⁴⁾。かくして、サルトルは不純な反省に於いて心的時間性が、そして純粹な反省に於いては根源的時間性があらわれるとする⁽²²⁵⁾。言う迄もなく、非反省的な意識にとって時間性は現れないのであり、反省的意識の次元に於いて始めて時間性が出現するのである。即ち、非反省的な対自の様相は単に世界に対する脱自的現前であって、反省的な対自の様相に於いてこそ自己に対する現前として時間性があらわになるのであるが、先ず最初は反省にとって心的時間性が現れる。かかる心的時間性たる心的な事実の継

起——プシケを構成するのが「不純なまたは構成的な反省 “la réflexion impure ou constituante”」であつた。サルトルがプシケと言ふとき、自我及びその諸状態・諸性質・諸行為を指すのであり、心的なものの世界や心的な対象の世界を意味する。自我は超越的心的統一としての人格であり、その諸性質はあらゆる潜在・潜伏・潜勢の全体として一般に性格とか習性とかいうものを構成しているのであつたし、その諸状態は現勢的に存在するものとしてあらわれる。愛・憎・嫉妬・病等々の如く外部から人格にくつつく数々の特質が、自分の生存につきまとうとき状態となる。従つて、性質というのは「私の人格を性格付けるのに役立つ処の生具的乃至後天的氣質 “une disposition d'esprit innée ou acquise qui contribue à qualifier ma personne”」であり、状態はそれよりずっと偶発的且つ偶然的 “beaucoup plus accidentel et contingent” であつて、「私に到来する或るもの “quelque chose qui m'arrive”」であつた。更に、諸行為というのは、「それ（対自）が生きねばならぬ超越的な心的綜合 “une synthèse psychique transcendante qu'il doit vivre”」としての「人格の全綜合的活動 “toute activité synthétique de la personne”」⁽³³⁰⁾ 言わば「目的の為の手段の全配置 “toute disposition de moyens en vue de fins”」⁽³³¹⁾ を指すのであつて、対自と世界との關係に於ける一般的な日常的行為として現れる。そして心的なものは、反省的な対自の行為を通して与えられるのである。かくして、「世界にもたらすべき変様は、現前的な事物に於いて、その実現の道具として我々の身体を借りて実現さるべきである処の客観的な潜在性として、措定的に与えられる “les modifications à apporter au monde se donnent thétiqnement dans les choses présentes comme des potentialités objectives qui ont à se réaliser en empruntant notre corps comme instrument de leur réalisation.”」⁽³³²⁾ からして、行為は「反省的意識の仮構的（潜在的）対象」⁽³³³⁾ として起るのであつた。要するに、彼の言うプシケと

いうのは「不純な反省への永続的行列を為す処のこれら仮構的(潜在的)且つ超越的存在の組み立てられた全体性“la
 totalité organisée de ces existants virtuels et transcendants qui font un cortège permanent à la réflexion
 impure”⁽²³⁴⁾」を意味したのである。そして、反省される意識を通して諸性質・諸状態・諸行為を我々はとらえ得るの
 であり、かかる諸性質・諸状態・諸行為は、「反省される意識の即自のうちへの投影“l'ombre portée d'une cons-
 cience réfléchie dans l'en-soi”⁽²³⁵⁾」即ち、反省される意識の即自のうちへの客観化に他ならなかった。このような反
 省される対自の投影たる心的対象というのは、「対自が全体欠如的(分離的)な全体性というディアスポラの統一に於
 いて自己を存在させる所(そこ)に、完成された蓋然的な全体性としてあらわれる“apparaît comme une totalité
 achevée et probable là où le Pour-soi se fait exister dans l'unité diasporique d'une totalité détotaïsée”⁽²³⁶⁾」
 のであって、心的なものは、時間性の脱自的三次元を通して出現すると同時に、過去・現存・将来の綜合によって構
 成されたものとして出現するのであった。反省する意識は、時間的三次元を具備した心的なものを投影すると共に、
 それは時間的三次元を唯単に、「反省されるものがそれであった処のものでびつて“avec ce que le réfléchi était”⁽²³⁷⁾」
 構成するが故に、「未来は既に存在する“la Futur est déjà”⁽²³⁸⁾」し「それは未だ与えられつゝなり、“il n'est pas
 donné encore”⁽²³⁹⁾」——「未だ開示されていなく或る一つの『今』“un 《maintenant》 qui n'est pas encore dé-
 voilé”⁽²⁴⁰⁾」でもあり、現在も亦、「そこに(現に)ある“être-là”」というレベルな性質に於いて現在ではあるが、そ
 れは「そこに—あった“ayant-été-là”」という形で構成される。そして、心的なものは「並置(並列的存在)という
 安穩な無関心に於いてそれ(未来)である“…….le sont dans la tranquille indifférence de la juxtaposition”⁽²⁴¹⁾」
 からして、「瞬間が持ち来り持ち去る処の『今』“un 《maintenant》 que l'instant apporte et remporte”⁽²⁴²⁾」が

現在であるとすれば、未来より現在へ、現在より過去への今の通過は、今にとって何の変様も起りはしないのであって、今は既に過去のるのであった。

かくして、心的な形式は「既に作られている“être déjà fait”のであって、「それは、『あった』という在り方で、既に完全に、過去・現在・将来である“elle est déjà tout entière, passé, présent, avenir, sur le mode «a été»」⁽²⁴³⁾」のであった。かかる心的な形式には矛盾する二様相が共存している、即ちそれは「既に作られている」し、或る組織の粘着的統一に於いてあらわれると同時に、夫々即自に孤立しに向かう処の今の継起によってのみ存在し得るという様相を心的なものもっている。処で、此の心的なものの密着性は、即自のうちへの実在化された対自の存在統一なのであって、それ故心的なものは所謂「存在される“être-été”」⁽²⁴⁴⁾のでなければならぬ。そして、「心的なものは、一種の惰性（無気力）によって反省するものに面して支えられている」⁽²⁴⁴⁾のであり、心的な形式の統一は所与の性格をもつものである。即ち、心的なものは「惰性（無気力）という・受動的所与というその性格“son caractère d'inertie, de datum passif”」⁽²⁴⁵⁾をもっているのであって、存在についての意識であることなく存在するのであった。従って、心的時間性も所謂「惰性的所与“un datum inerte”」⁽²⁴⁶⁾ということになる。かかる所与は内的粘着を受けると共に、不斷に時間化されるのである。そして、心的なものの統一とは、「対自の存在論的且つ脱自的統一の投影“la projection de l'unité ontologique et ek-statique du pour-soi”」であり、それは勿論即自のなかへの投影である。それ故、心的時間性は、即自と対自とに同時に参与するため、乗り超えられない矛盾を孕んでいる。というのも、心的時間性は不純な反省によって産み出されたからである。尤も、心的なものは、内的な性質・自己の形式を与えられた性質としての、その上自己の粘着する力から切り離し得ない性質としての自発性をもっている。何故なら心的な

ものは対自の客観化であり、「先行形式によって産出されたものとして“comme produit par la forme antérieure”²⁴⁷⁾」は出現し得ないからであって、「それ(かかる自発性)は、他の諸々のもの(存在者)の間にあって或る所与的存在者の限定としてのみとらえられる“elle n'est saisie que comme détermination parmi d'autres d'un existant donné”²⁴⁸⁾」のであった。従って、心的なものは、「過去の・現在の・未来的諸形式・しかも『それであった』という在り方すべて存在する処の、且つ互に距離をおいて影響し合う処の諸形式の継起“des successions de formes passées, présentes et futures, mais qui existent toutes sur le mode de ‘l'ayant-été’, et qui s'influencent à distance les unes les autres”²⁴⁹⁾」とつてあらわれる。そこに彼の言う「魔術的影響“influence magique”」なるものが見られる。サルトルによれば、魔術的影響というのは「浸透“pénétration”」と「動機化“motivation”」という二重の作用をいうのであって、二つの心的対象は夫々、一つの心的な状態の動機としての他の先行する心的状態をもつ限り、動機化としての影響を及ぼすことになるという全くの魔術的非合理性をもつのであり、最初は何々に与えられた二つの心的対象を相方の綜合に於いて一つの対象としてとらえたり、両方が夫々孤立した対象としてとらえられ乍ら、相互に他を侵し合うというのも亦魔術的である。もともと心的な状態の時間的継起に於いて、心的な諸状態間の合理的因果性の絆を、知的分析によって見出だそうとしても無駄であって、心的な対象は全体的非合理性を根拠として“sur un fond d'irrationalité totale”²⁵⁰⁾ 解明され得るのである。即ち、「かかる因果性というのは、自分の場にそれがある処のものであるという或る即自のうちへの、自己から距離をおいて自己の存在であるという脱自的な或る対自の、魔術的な類落である“cette causalité est la dégradation en magique, dans un en-soi qui est ce qu'il est à sa place, d'un pour-soi ek-statique qui est son être à distance de soi”²⁵¹⁾」

のであって、距離を置いて影響を及ぼす此の魔術的作用は、「存在の絆のかかる弛みからの必然的結果 “Le résultat nécessaire de ce relâchement des liens d'être”⁽²⁵¹⁾」なのであった。

要するに、反省的意識が持続の意識として自己を構成することによって、心的持続が意識にあらわれるのであり、心的時間性は根源的時間性の即自のうちへの投影。“projection dans l'en-soi de la temporalité originelle”⁽²⁵²⁾であるからして、その心的時間性というのは、「それ（対自の脱自的時間化）が反省によってとらえられる限りでは、その幻影的経過（時の流れ）が絶えず対自の脱自的時間化を伴う処の仮構的（潜在的）存在である “...est un être virtuel dont l'écoulement fantôme ne cesse d'accompagner la temporalisation ek-statique du pour-soi, en tant que celle-ci est saisie par la réflexion”⁽²⁵²⁾」のである。心的な時間は単に「それは存在する “il est”」のであるが、根源的時間性は「これは自己を時間化する “celle-ci se temporalise”」のである。そして心的時間性というものは「諸々の具体的対象の在り方 “un mode d'être d'objets concrets”⁽²⁵³⁾」として、「諸々の時間的対象の連結されたコレクション “la collection liée des objets temporels”⁽²⁵⁴⁾」としてあらわれるし、またそれは過去という形で構成される、即ち「空虚な前—後という形式が実体化されそして諸々の等過去の対象間の関係を順序立てる」⁽²⁵⁵⁾という形で、現在も未来も等しく過去の形であるのであった。かくして、心的時間性は「存在される」のであり、「並置的多数性と脱自的対自の絶対的粘着との間を終始不安定に揺れ動き」⁽²⁵⁶⁾、「それらに割り当てられた場に居坐り、しかもそれら全体のうちでは互に距離を置いて作用し合う、処の諸々の存在した『今』で混成されている」⁽²⁵⁷⁾のであって、不純な反省の次元に自分の身を置くと直ちに、或る一つの全き世界が出現して、それが心的時間性を増殖させるのであった。かかる世界こそ、対自の仮構的（潜在的）現前としての、そして私の反省的志向の蓋然的对象としての世界であ

り、所謂「プシュケー」という言わば理想的存在である。此の幻影的世界は一面「私の影 “mon ombre”」であると共に、「対自のレエルな状況 “situation réelle du pour-soi”⁽²⁵⁸⁾」としても存在する。更には、「反歴史的無関心たる無限の生成の中に安住する処のかかる超越的世界 “ce monde transcendant qui se loge dans le devenir infini d'indifférence antihistorique”⁽²⁵⁹⁾」が、内的または質的と言われている時間性(心的時間性)を伴って、存在の仮構的・実質的統一として構成されるのであって、此のような心的時間性は飽く迄、根源的時間性の即自への客観化に他ならないのであった。

九、結 論

対自が非反省的な次元にある場合、時間性はあらわれない。というのも、非反省的な意識は勿論、自己についての非措定的意識であり単なる事物についての措定的意識に過ぎないが故に、唯単なる客観的時間乃至相対的時間を意識するにとどまるのである。

処で、不純な反省がカタルシスの変様とでもいうべき形で純化されるとき、心的時間性は消え失せ、純粹な反省というよりもむしろ、「浄化的反省 “la réflexion purifiante”⁽²⁶⁰⁾」に場所を譲ることになる。併し乍ら、サルトルに於いて常に問題となっているのは、不純な所謂「共犯的反省 “la réflexion complice”⁽²⁶¹⁾」なのであった。というのも、「自己にとどまり乍ら他者たらんとする対自の結実しない努力 “un effort avorté du pour-soi pour être autrui en restant soi”⁽²⁶²⁾」としての反省、また反省が「即自としての対自の直観(対自を即自と直観する) “intuition du pour-soi en en-soi”⁽²⁶³⁾」としてあらわれる場合の反省、が不純であり共犯的なのである。反省するものが反省される

対自の背後に現れた超越的対象ではあらぬと言い得るのも、此の対象によってなのであって、これは存在の影・反省されるものの影なのである。心的時間性があらわれるのも、かかる不純な反省の対象たる「心的事実：“*le fait psychique*”」に於いてであった。元来、自己についての措定的意識としての反省は、本来的には純粋な反省なのであって、反省的意識に於ける反省する対自の反省される対自への反省でなくてはならない。しかるに、かかる反省される対自の、幻影的世界の存在への頹落即ち対自のうちへの対自の投影されたものへ向かう反省が、所謂「自己にとどまり乍ら他者たらんとする」という不純性をもつに到るのである。従って、反省する対自が、かかる即自的な存在としての影ではないものとして定立され、反省する対自と反省される対自との間の分離が「何ものでもないもの」によって即ち無によっての分離であり乍ら、それ自身「反省するもの——反省されるもの」という様相に於いて、「自己への現前」——反省される対自に対する反省的対自の現前という反省の根源的形式をあらわにすることが純粋な反省であり、そこに、対自の脱自的意識の根源的非実体性——対自の即自的に存在することの拒否、に於いてあらわれる時間性こそ根源的時間性に他ならないのであった。純粋な反省とは従って、対自の純粋な内的否定、対自の根源的な無化の働らきなのである。対自が「存在の無“*néant d'être*”」と規定されるのはかかる意味に於いてである。内的否定というのは、彼の定義によれば、「他方の存在によって否定される或る存在がその不在そのものによりその本質の中核に於いて他方の存在を性質づけるという二存在間のかかる関係“*une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au cœur de son essence*”⁽²⁶⁴⁾」を指しているであって、此の内的な否定こそ「本質的な存在の絆“*un lien d'être essentiel*”⁽²⁶⁵⁾」なのであった。

処で、対自は「あった」という形で自己の過去であるべきであり、対自は、それがあった処のものの意味

を、自己の将来によって自己に告知する存在である。従って、いつも或る時間的次元の意義を他の時間的次元のうちに求めねばならない。対自の様相がディアスポラ的であるというのは、対自が自己たる統一のうちにあり乍ら、自己を彼方に外部に条件付けることによるのであり、また所謂「時間的三次元の脱自的卷添え」²⁶⁵⁾“l'implication ek-statique des trois dimensions temporelles”²⁶⁶⁾というのにかかる意味に於いてである。そして、単なる現前としては存在しない処の純粹な否定は、自己の背後に過去乃至事実性としてその存在を有するのであって、かかる否定は「反射—反射するものたる様相で、このものの否定として、それがある処の過去から逃亡するために、存在に出現する“…… se produit à l'existence, sur le mode reflet-reflétant, comme négation du ceci, pour échapper au passé qu'elle est”²⁶⁷⁾と共に、「それは、自分の存在のうちで将来へとそれ(過去)を逃れることによって、このものから自己を取り戻す(解放する)ために、過去から逃亡する“elle échappe au passé pour se dégager du ceci en le fuyant dans son être vers l'avenir”²⁶⁸⁾と二重の「のためにある“être pour”」の統一に於いて、否定が出現するのである。そのことはまた、「それ(対自)は、それがそこから逃れる処の一つの世界への現前として、自己自身の内世界的存在(世界の真唯中にある存在)から逃亡する“il échappe à son propre être-au-milieu-du-monde comme présence à un monde qu'il fuit”²⁶⁹⁾と二重の対自の世界からの二重の逃亡をも意味するのである。可能とは此の不斷の逃亡の拘束されない限界なのであり、「可能とは対自の意味である“le possible est le sens du pour-soi”²⁷⁰⁾」のであった。しかも、「私の可能は、私の過去の拘束されない(自由な)取り戻しである、かかる取り戻しがそれ(過去)を根拠付け乍らそれ(過去)を救い得る限りに於いて“Mon possible est la reprise libre de mon passé en tant que cette reprise peut le sauver en le fondant”²⁷¹⁾であり、また可能と二重の「対自が自己をそ

あらしめる欠如“*le manque que le pour-soi se fait être*”⁽²⁷²⁾・「それ（否定）が性質化的否定（即ち自己の外部に過去に自分の性質をもつ処の否定）である限りに於いて、現在の否定に欠けているもの“*ce qui manque à la négation présente en tant qu'elle est négation qualifiée (c'est-à-dire négation qui a sa qualité hors de soi au passé)*”⁽²⁷³⁾であった。従って、渴望は「三次元的“*tridimensionnel*”であり、対自があつた処の空虚の状態からの現在の逃亡“*fuite présente d'un état de vide que le pour-soi était*”⁽²⁷⁴⁾であつて、此の逃亡——「……に向つての逃亡」こそ、所与の状態に空虚乃至欠如という性格或は意味を附与する処のものであつた。別の言い方によれば、かかる逃亡は「それ自身、自己を形成している処の欠如“*elle-même manque qui se fait*”⁽²⁷⁵⁾即ち「欠如もしくは潜在性としての、所与の過去への構成“*constitution au passé du donné comme manque ou potentialité*”⁽²⁷⁶⁾であると共に、『反射—反射するもの』という形に於いて自己を欠如たらしめる処の、即ち欠如の意識としての、対自による所与の拘束されない（自由な）取り戻し“*reprise libre du donné par un pour-soi qui se fait manque sous la forme «reflet-refletant», c'est-à-dire comme conscience de manque*”⁽²⁷⁷⁾に他ならぬ。そして、可能は「飽満（満足）の指標“*indication de réplétion*”であり、渴望は所与であると共に取り戻しである。過去の—現在の脱目的関係の意味が渴望という構造なのであつた。かくして、『実現すべき存在としての不在は、かかる存在が私に欠けている処の『存在—可能』“*l'être-possible*”の相関者である限りに於いて、世界の内に自己を開示する⁽²⁷⁸⁾』のであつて、対自にあらわれる時間性に対応して『世界時間乃至普遍的時間“*le temps du monde ou temps universel*”』が出現する。此の時間は勿論相関的ではあるが、同時にこれも意識と存在との根源的な関係を離れては解明され得ないであろう。何度も繰返した如く、意識は対自として「存在の無」である、対自の即自であることの拒

否としての無化的作用によって自らをとらえると共に、自己を「反省するもの―反省されるもの」という在り方に於いてとらえるとき始めて時間性があらわれる。併し乍ら、対自は、それが超越的対象についての定立的意識・自己についての非定立的意識をもつという非反省的な次元に於いては、外部にあなたに、更には世界に時間性を見出だすのである。けれどもその場合、既にあったように対自は自己を時間化するのであるが、そうすることによって世界に時間をもたらすのである。即自存在そのものは時間性をもたないということは言うまでもないが、かかる存在はそれ自身、時間性であることの拒否を通して、単に時間を反映するのみである。彼はこれを「存在の無時間性」「*imtemporalité de l'être*」乃至「存在の非―時間性」「*la-temporalité de l'être*」と名付ける。即ち、存在のもつ「恒常性は、無時間的同一性と時間化の脱自的統一との間の和解として、非時間的不変性を保つ処の或る存在の表面に、即自的な諸瞬間の・互に分離されしかも単なる外部の関係によって再び結合された諸々の小さな無の、唯単なる地滑りの如くにあらわれるだろう」「*La permanence, comme compromis entre l'identité intemporelle et l'unité ek-statique de temporalisation, apparaîtra.....comme le pur glissement d'instant en soi, petits néants séparés les uns des autres et réunis par un rapport de simple extériorité, à la surface d'un être qui conserve une immuabilité atemporelle.*」⁽²⁷⁹⁾とサルトルは言う。時間性が客観的にとらえられるとき、それは単なる即自のなかへの幻影にしか過ぎない。そして、自分が普遍的時間たる世界時間に属するのは過去によってであり、かかる普遍的時間から逃亡するのは現在と未来とによってであった。処で、対自の現在というのは「存在への現前」であり「存在の開示」「*dévoilement de l'être*」である。現在根源的時間性を通して普遍的存在として開示されると共に、それはまた「存在に沿っての唯単なる地滑り」「*pur glissement le long de l'être*」⁽²⁸⁰⁾・「唯単なる無」「*pur néant*」⁽²⁸⁰⁾

でもあった。更にまた、根源的未来というのは、「レエルな即自の彼方にある一つの即自への、現実の彼方で私がそれであるべきである処にかかる現前の可能性“possibilité de cette présence que j'ai à être par-delà le réel à un en-soi qui est par-delà l'en-soi réel”⁽²⁸¹⁾」であって、私の未来は、未来の到来すべき共通現前として、或る未来的世界の素描を生じさせるのである。即ち、かかる未来的世界は私があるであろう処の対自に開示されるのであり、対自の可能性は「反省的まなよし“le regard réflexif”⁽²⁸²⁾」によつてのみあらわれ得るのであって、即自の未来は、「変様を蒙った現在の即自“l'en-soi présent modifié”⁽²⁸³⁾」であるが故に、世界の未来が私の未来に対して開示されるのであった。

かくして、時間的三次元を通して、無時間的なこのものがその非—時間性そのものを伴って我々に与えられるのであるが、その時間的三次元は「それらが対象の上にあらわれる場合、新たな諸性質を帯びる」⁽²⁸⁴⁾のであって、かかる諸性質とは「即自—存在・客観性・無差別な外面性・絶対的分散“l'être-en-soi, l'objectivité, l'extériorité d'indifférence, la dispersion absolue”⁽²⁸⁵⁾」をいうのであった。要するに、「時間は、それが自己を時間化する処の脱自的時間性に対してあらわれる限りに於いて、到る処、自己超越（自己を超越すること）であり、且つ前から後へまた後から前への送り返しである“Le temps, en tant qu'il se découvre à une temporalité ek-statique qui se temporalise, est partout transcendence à soi et renvoi de l'avant à l'après et de l'après à l'avant.”⁽²⁸⁶⁾」が、時間が即自の上にとらえられる限りに於いて、その時間はこの自己超越であるべきではなく、かかる超越が時間のうちに存在されるのでなければならぬ。そもそも時間のもつ粘着は、唯単なる幻影即ち自己へ向つての対自の脱自的投企たる人間存在の動きとしての粘着の客観的反映であって、かかる時間の粘着は、単に時間そのものとしてはその存在

理由をもたないし、諸瞬間たる絶対的多教性に瓦解してしまうのであり、その時間的本性を失って、このものという唯単なる全くの非——時間性に戻ってしまうことになるであろう。時間が世界に到来するのは飽く迄自己を時間化する対自によってであった。というのも、「不斷に自己から距離をおいて自己に對して存在する処の或る存在の唯一の（一元的な）存在様相 “le mode d'être unitaire d'un être qui est perpétuellement à distance de soi pour soi”⁽²⁸⁷⁾」つまり対自の独特な在り方としての時間性に対応する形で、存在に・世界に時間を発見するのであり、かかる客観的時間はこのもの——即自の上に反映された時間であった。そして、存在の無時間性は、此のような「時間の絶対的且つ幻影的無性 “la néantité absolue et fantômale du temps”⁽²⁸⁸⁾」という性格によって、外的な時間性としての「絶対的分散」とか「無差別な外面性」とかいふ即自の性質をあらわしつつ、諸々の瞬間が同一存在時間の存在統一に於いて再び結合されるのである。それというのも、かかる時間は対自と即自との二重の根拠の上に出現するからである。そして、「私が共通現前的存在の彼方に於いて私の可能性であることによってこそ、私は、私の可能から私を分離する処の無の、世界の内なる相関者として、客観的時間を見出だすのである “c'est en étant mes possibilités par delà l'être coprésent, que je découvre le temps objectif comme le corrélatif dans le monde du néant qui me sépare de mon possible.”⁽²⁸⁹⁾」かかる時間の無差別的背景の上に脱け出で浮かび上がる独特な形・無限な分散の内奥に組織された有限な形としてあらわれるのが、時[。]の[。]経[。]過[。]。“laps de temps—lapsus temporis”としての期間、即ち客観的時間形態であった。先ず我々が客観的時間をとらえるには実践的把握によらなくてはならない。かかる意味に於いて、此の客観的時間形態乃至期間は「私の行為の弾道 “la trajectoire de mon acte”⁽²⁹⁰⁾」という形容によってあらわされている。

処で、既述の如く、行為は対自が生きるべき超越的な心的綜合としての人格の全綜合的活動、乃至目的の為の手段の全配置をいうのであったが、同様に、「行動するというのは世界の相を變様させることであり、それは或る目的の為に手段を配置することである“agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin”⁽⁸⁾」のであった。そして或る意識的な投企としての行動は志向的であるのでなければならぬ。「一つの行動は原則的に志向的である“une action est par principe intentionnelle”⁽²⁹²⁾」。というのも、過去はそれ自身で或る行為を産出することが出来ないし、過去を照らし出そうとして過去の方へ自己を向かわせる処の目的を定立することも出来ないのであって、意識乃至対自には、「自己自身の過去と斷絶をするという、その過去から自己を引き離すことによって、非—存在という光でそれ（過去）を考察し得ると共に、その過去がもたない処の或る意味の投企からそれのもつ意義を過去に授け得るという、不變の可能性“la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d'un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu'il a à partir du projet d'un sens qu'il n'a pas”⁽³⁰⁾」が存在しなければならぬのである。そして、或る理想的なものの状態を現在的な單なる無として定立すると共に、かかる理想的なものの状態に対して現実的狀況を無として定立するという二重の無化即ち、現在的狀況に再び立ち戻り此の無の光でその狀況を照らし出すという現在の狀況の無化は正しく対自の無化作用によるのである。此の無化作用が或る目的の定立の一部分を為す以上は、「全行動の不可欠且つ基本的条件こそ行動する存在（行動して在ること）の自由である“la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant”⁽³¹⁾」ことを承認せねばならないのである。そもそも行動はすべて志向的であるが故に、行動は当然或る目的をもつのであり、目的はその動

機に係わるのであって、目的の従って未来の時間化が或る動機とか動因を巻き添えにする、つまり未来の時間化は過去へ向って指示すると同時に、現在に於いては行為の出現となってあらわれるという三次元の時間的脱自の統一が行動の時間的構造であった。即ち、動機乃至動因・行為・目的が構成されるのは、唯対自による、「即自の単なる時間化的無化作用“pure néantisation temporalisante de l'en-soi”⁽²⁸⁵⁾」としての、かかる三つの構造の組織的全体性の出現によるのであり、行動乃至行為こそ自由の表現に他ならなかった。かくして、「自由は対自の存在と一つでしかなかった“la liberté ne faisait qu'un avec l'être du Pour-soi”⁽²⁸⁶⁾」し、人間存在が自己自身の無であるべきである限り自由であった。人間存在は自己を時間化すること、いつも自己自身から距離をおいて存在すること——対自たることによって、自己自身の無であるべきであり、従って人間存在は、その過去によって、あれこれの行為について規定されるままに身を任せてしまはいし、所謂「根源的に投—企である一存在“un être qui est originellement pro-jet”⁽²⁸⁷⁾・「自己の目的によって自己を規定する一存在“un être qui se définit par sa fin”⁽²⁸⁸⁾」であった。

処で、我々の時間化の展開に際して、或過程がそれに先立つ過程の瓦解の上にあらわれる場合、我々は瞬間を産出し得るのであるが、瞬間というのは或る過程の始めが同時に先の過程の終りであるような限界点であって、それは丁度、一つの投企の始めが他の投企の終りであるという瞬間であるとも言い得る。その意味からして、かかる始めはそれに先立つものの無によって限定されて居り、又その終りとは後に来るべきものの無によって限定されているという両義的な時間的実在が瞬間としてあらわれると考えられよう。かくして、或る行為の際に、「我々の基本的な投企の根本的変様“une modification radicale de notre projet fondamental”⁽²⁸⁹⁾」が為されるとき、そこに瞬間が生まれ

るのであり、此の様な変様という自由な選択。“*le libre choix*”によってこそ、我々がある処の投企を時間化し、我々が選択した処の存在を或る未来によって我々に告知させるのである。かかる純粹な現在。“*le présent pur*”は、始めとしては新しい時間化に属するのであるが、たった今現れたばかりである処の未来から始めというその固有の本性を受けるが故に、我々は未来によってのみ、それに始めという性質付けをするのに純粹な現在に再び帰り得るのであった。しかも、その新しい時間化を伴う自由な選択は、やはり二重の無によって限られているのであり、人間存在の脱自的統一のうちに或る割れ目を生じさせるのであって、かかる割れ目こそ無としての瞬間に他ならない。併し、それは連續的時間化。“*une temporalisation continue*”として我々にあらわれ、此の連續的時間化は、我々のまなざしの方角によって、それと共にその最終極限（終り）を含むたった今過ぎ去った完了的閉鎖的系列の形に於いてか、又は、始まる処のそしてその最初の極限（始め）が未来の可能性によって引き入れられ卷添えにされる処の生き生きした時間化の形に於いて、あらわれるのである。故に、すべての行為の基本的選択は自己を時間化することから生ずると共に、「追究—追究される“*la poursuite-poursuivie*”」という形をとるのであって、無化作用とは正に自由な不⁽³⁰⁰⁾断の選択乃至自己を絶えず追究することに他ならない。此の場合、瞬間という時の間はもはや存在しない。従って、「私の選択は自由であって、自由によって不断に取り戻されるが故に、私の選択は自由そのものをその限界としてもっている」のであった。我々が自分の選択を取り戻すであろう限り、その過程の過去化は、現在との完全な存在論的連續性という形をとるのであり、此の過去化された過程というのは、体験され内化された意義乃至意味という形で、現在の無化に組織的につながっている。そして新しい選択に際して、自己自身の過去を対象として定立する。従って、かかる直接的過去の対象化と、或る目的のための新たな選択とは、全く一つの働きである筈であった。

何れにしても、人間存在とは「諸行為の或は『諸行動』の組織的統一(体)“une unité organisée de conduites ou de 《comportements》”³⁶²⁾」なのであるが、かかる行為とか行動とかは、或る状況の把握——既に過去化された状態と未来の目的との関係をとらえること——を意識しつつ自由な選択を行うことから始まるのである。というのも、自己を時間化しないような行動は考えられないからである。その意味に於いて、行動的乃至行為的志向とは正に目的の選択に他ならない。そして、世界を自分に顕示するものは「目的の志向的選択“le choix intentionnel de la fin”³⁶³⁾」であり、「目的——それが世界を照らし出す——とは、獲得すべき且つ未だ実在しない世界の一状態である。志向は目的についての措定的意識である。しかるに、それ(その意識)は、自己を自己自身の可能性についての非措定的意識たらしめることによってのみ、そうであり得る“La fin, éclairant le monde, est un état du monde à obtenir et non encore existant. L'intention est conscience théique de la fin. Mais elle ne peut l'être qu'en se faisant conscience non-thétique de sa possibilité propre.”³⁶³⁾」のいふことだ。

併し乍ら、未来へと自己を逃れる処の自由は、過去なしにはそれ自身自分(自由)を産出することが出来ないばかりか、自分自身の過去であるべきであり、かかる過去は償い得ないのである。というのも、「過去は手の届かぬ所にあるものである“le passé est ce qui est hors d'attente”³⁶⁴⁾」からであって、過去は決して我々の自由たるべき行動を決定しはしないとはいえ、過去からでなくしては新しい決心を我々はとり得ないのである。私の過去に対する否定、更には私の過去の終着点こそ、正に新たな行動への決意の起点でなくてはならないのであって、その意味に於いて私の過去は重要な意味をもつのであるが、過去にかかる意味を附与するものはやはり対自の投企に他ならないのであった。従って、「私は過去なしに私を考察することが出来ないだろうし、より明確には、私は私についてもはや何ら考

えることも出来ないであろう。“je ne saurais me concevoir sans passé, mieux je ne saurais plus rien penser sur moi”⁽³⁰⁵⁾”ということになる。そして、自由は、“それが投—企する処の目的“la fin qu'elle pro-jette”⁽³⁰⁶⁾・“それがあつべきである処の未来“le futur qu'elle a à être”⁽³⁰⁷⁾”によって限定されるのであるが、同時に、“未来は「それである処のもの、未だ—あら—ざる—処の—状態」⁽³⁰⁸⁾であるが故に、その未来は、それである処のものとの緊密なつながりに於いてのみ考察され得るのである。即ち、それである処のものが所謂「欠如」であり、それに何か欠けているということを明らかに示すものは目的でなくてはならないのであつて、それである処のものが如何なるものであるかは、到来すべき目的によって自分に告知されるのでなければならぬであらう。前述の如く、それである処のものは過去であるが故に、それに意味が附与されるのは、将来へとそれが超出されるときに於いてである。「過去」というのは、『改変されるべきもの』として、将来の選択に欠くことが出来ない。“le passé est indispensable au choix de l'avenir, à titre de «ce qui doit être changé»”⁽³⁰⁹⁾」ものであつて、過去からこの自由な超出。“le dépassement libre”が為され得るし、又過去のものつ「償い得ない」という性格は、或る未来の根源的選択によって始めて過去に附与されるのであつた。従つて、自由は過去とのつながり（但し割れ目による）に於ける或る目的の選択であつて、過去の意味は私の現在の投企に緊密に依存している。即ち、「私は諸目的に向つて私を投—企することによつて、私は私と共に過去を救ひ、そして私はその（過去の）意味を行動によつて決定する“en me pro-jetant vers mes buts, je salue le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification”⁽³¹⁰⁾」のであると同時に、過去が生きているか死んでいるかは未来によつて決定されるのであつて、過去は「私の存在の現在的（顕在的）出現として、根源的には投—企である“……est originellement pro-jet, comme le surgissement actuel de mon être”⁽³¹¹⁾」の

であった。要するに、人間存在は不斷に、「期待の状態にあった“*était en attente*”」し、又期待の状態に「あるであらう“*sera*”」が故に、過去は無限に「猶予の状態に“*en sursis*”」あることになるのであり、かかる期待とか猶予とかの状態は、自由をその根源的な構成要素としてもっていることは明らかである。そして、「対自の過去は猶予の状態にある“*le passé du Pour-soi est en sursis*”」・「それ(対自)の現在に或る期待である“*son présent est une attente*”」・「それ(対自)の未来に或る自由な企てである“*son futur est un libre projet*”」という対自の三つの脱自的次元のあらわれは、その存在様相をあらわす処の夫々別の表言に過ぎないのであって、それらは唯一つのことをあらわしている。即ち、対自はそれ自身、「一つの全体分離的—全体“*une totalité-détotalisée*”」であり、対自は対自たるべきであることなしには、何ものでもあり得ないという性格からして、対自は、人間存在として生きる限り不斷に無化作用を続けるであらうし、現在の対自が未来の欠如としてあらわれるが故に、自己との全面的な一致への不斷の超出が行われるのであって、対自の未来が自己の可能性としての自由な投企の形をとるのにかかる意味に於いてであった。

我々は長々とサルトルの時間についての存在論的考察をたどって来たのであるが、彼の言葉「私の存在は私の存在に於いて問題となる——そのことは、選択されない何ものも私に到来しないということの意味する“*mon être est en question dans mon être—cela veut dire que rien ne me vient qui ne soit choisi*”」から帰する処は、自由な選択こそ対自の無化作用の最も端的なあらわれであって、過去は「償い得ない」という意味を附与され、又未来は目的への自由な企てとして私に到来するのであり、そして現在の対自の存在様相こそ、自由な選択による根源的投企に他ならなかったのである。処で、かかる存在論の根拠は、彼に於いては飽く迄、人間存在が意識の存在であると

いうことであつた。即ち、「存在の意識でない何ものも意識のうちに存在しない」「rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être⁽³⁾」し、意識は所謂「存在することの意識と」つ存在する。「……existe comme conscience d'être⁽⁴⁾」のであつて、その存在の意識は又意識の存在でもあつた。そもそも最初の非反省的意識の次元に於いては、それは超越の対象についての措定的意識であると共に自己についての非措定的意識であつた。或るものについての措定的な意識は、暗々裡に——非措定的にはあるが自己の意識をもつていた。そこで意識にあらわれる時間は、事物の先後関係とか事物の運動・変化とかに伴う意識の変様としてとらえられるのであるが、それは既に反省的意識の段階に入っているのであつて、その意識変様そのものは反省される意識に属するのである。従つて時間性はいつも反省的意識の次元に於いてしかあらわれない。単なる客観的時間として意識から時間を切り離してしまうと、それは時間性の意味をもたなくなってしまう。従つて、サルトルに於ける時間性は、どこ迄も反省的意識によってとらえられるものであつた。即ち、対自の「反省するもの——反省されるもの」という存在様相そのものが時間的であり、根源的に時間性の存在性格をもつていてと考えられていたのである。しかもそれが、反省される対自に対する反省的な対自の現前という反省の根本的な形式によって明示されたのであつた。そして、存在の意識——存在についての意識は、第一次的な超越の対象（即ち存在）についての意識（但し暗々裡に自己の意識をもっている）と、第二次的な自己（意識する存在）についての意識・反省される意識（第一次的意識）に対する反省的意識との二面をもつのであるが、第一次的な非反省的意識も第二次的な反省的意識も共に存在の意識であることには変りはないのであつて、反省を可能にするのが非反省的意識でありはするが「反省するもの——反省されるもの」という対自の無化的様相を出現させるのは第二次的反省意識に於いてであつた。何れにしろ、これらは存在の意識であると同時に意識の存在であり、

かかる意識して在る処の存在様相——意識存在の様相を構造的にとらえることがサルトルの存在論なのである。換言すれば、自己を対自の即自に対する内的な否定的関係として即ち存在の無としてとらえることによって、彼は意識と存在との関係を示そうとしたのである。従って勿論、彼の時間論も亦意識と存在との否定的な関係によって論じられて来た。彼に於ける時間は、存在に即してではなく、意識と存在との関係に即して存在したと言い得よう。

処で、我々は再び全体的に存在に即して時間をとらえ直すことが必要ではなからうか。即自と対自・意識と存在との二つの次元を判別し乍ら、それらの関係(たとえそれが否定的であるにせよ)の上に絶対的な意識の存在を置くような所謂弁証法的措定の仕方は、何れにしてもヘーゲルの存在論への逆もどりのそしりを免れ得ると誰が断言来よう? その意味に於いて、我々は存在の問題を今一度(勿論不断に)問い直すことが必要である。我々が時間を生きる限りに於いてどこ迄も存在は問われ続けねばならないであろう。

- (1) conf., Sartre, J.-P.: *L'être et le néant*, Gallimard, (suiv, E.N.), P. 197
- (2) vgl. Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, B., (K.V., usw.), S. 316 ff., S. 324 f., S. 351
- (3) conf., E.N., P. 197 (4) E.N., P. 202 (5) E.N., p. 199 (6) id. (7) id.
- (8) Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, (S.Z., usw.), S. 42 (9) ibd.
- (10) E.N., P. 29 (11) id. (12) S.Z., S. 132 (13) ibd.
- (14) vgl., S.Z., S. 105 (15) vgl., S.Z., S. 133 ff. (16) S.Z., S. 127
- (17) vgl., Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, [Husserliana, Band XI], (Hua., X., usw.) S. 29 ff., S. 52 ff.
- (18) vgl., Hua., X, S. 8 (19) vgl., Hua., X, S. 22 f. (20) Hua., X, S. 52
- (21) vgl., Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, (L.U., usw.), II-1, S. 37 f.

- 271 S.Z., S. 259 272 S.Z., S. 88 273 ibd.
 274 S.Z., S. 333 275 ibd.
 276 S.Z., S. 405 277 vgl., S.Z., S. 370 278 vgl., S.Z., S. 345
 279 S.Z., S. 140 280 S.Z., S. 141 281 ibd.
 282 S.Z., S. 142 283 vgl., ibd. 284 E.N., P. 66 sq.
 285 E.N., P. 67 286 E.N., P. 70 287 E.N., P. 66 sq.
 288 conf., E.N., P. 71 289 vgl., S.Z., S. 140 290 id
 291 S.Z., S. 182 292 S.Z., S. 191 293 S.Z., S. 134
 294 vgl., S.Z., S. 83~S. 87 295 S.Z., S. 199 296 S.Z., S. 186~S. 189
 297 S.Z., S. 135 298 ibd. 299 S.Z., S. 333 300 S.Z., S. 268
 301 S.Z., S. 340 302 S.Z., S. 344 303 S.Z., S. 192 304 ibd.
 305 vgl., ibd. 306 S.Z., S. 342 307 vgl., ibd. 308 S.Z., S. 186
 309 vgl., ibd. 310 vgl., S.Z., S. 188 f. 311 S.Z., S. 343 312 ibd.
 313 vgl., S.Z., S. 344 f. 314 vgl., S.Z., S. 345 315 S.Z., S. 346 316 ibd.
 317 S.Z., S. 347 318 S.Z., S. 348 319 S.Z., S. 350 320 vgl., ibd. 321 E.N., P. 128
 322 conf., Sartre, J.-P.: Critique de la raison dialectique, Gallimard, (suv., C.R.D.), P. 96 323 conf., id
 324 id. 325 id. 326 C.R.D., P. 97 327 conf., id. 328 conf., C.R.D., P. 143
 329 C.R.D., P. 144 330 id. 331 id. 332 conf., id.
 333 C.R.D., P. 160 334 vgl., S.Z., S. 437 335 E.N., P. 20 336 E.N., P. 22
 337 conf., E.N., P. 46 sq. 338 E.N., P. 53 339 E.N., P. 53 340 vgl., S.Z., S. 284 341 S.Z., S. 285
 342 E.N., P. 53 343 E.N., P. 54 344 conf., E.N., P. 55 345 E.N., P. 58
 346 E.N., P. 57 347 E.N., P. 58 348 E.N., P. 57 349 S.Z., S. 285
 350 conf., E.N., P. 61 351 S.Z., S. 285 352 conf., E.N., P. 62 sqq.

111	E.N., P. 65	110	id.	110	id.				
110	conf., E.N., P. 65 sq.	110	conf., E.N., P. 71 sq.						
110	vgl., Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie, I, [Husserliana, Band III], (Hua., III, usw.), S. 92 ff.								
109	L.U., II-2, S. 116	108	vgl., Hua., X, S. 110	108	vgl., Hua., X, S. 107				
108	vgl., Hua., X, S. 32 f., S. 90	107	Hua., X, S. 41	107	vgl., ibd.				
107	vgl., Hua., X, S. 39	106	Hua., X, S. 55 f.	106	vgl., Hua., X, S. 36	106	Hua., X, S. 41		
106	vgl., Hua., X, S. 51 f.	105	vgl., Hua., X, S. 107	105	vgl., S.Z., S. 326	105	vgl., S.Z., S. 347 f.		
105	E.N., P. 29	104	id.	104	E.N., P. 119	104	id.		
104	E.N., P. 122	103	id.	103	E.N., P. 118	103	E.N., P. 139	103	E.N., P. 145
103	S.Z., S. 350	102	E.N., P. 151	102	vgl., Hua., III, S.199				id.
102	E.N., P. 153	101	conf., id.	101	E.N., P. 155	101	E.N., P. 157	101	id.
101	E.N., P. 158	100	id.	100	id.	100	id.		
100	E.N., P. 159	99	id.	99	conf., E.N., P. 161	99	id.		
99	E.N., P. 162	98	id.	98	id.	98	id.		
98	E.N., P. 163	97	id.	97	conf., E.N., P. 164	97	Hua., X, S. 69		
97	E.N., P. 165	96	E.N., P. 166	96	E.N., P. 167	96	id.		
96	E.N., P. 168	95	id.	95	E.N., P. 170	95	id.		
95	E.N., P. 171	94	E.N., P. 172	94	E.N., P. 173	94	E.N., P. 174	94	id.
94	E.N., P. 181	93	id.	93	E.N., P. 175	93	E.N., P. 176		
93	E.N., P. 179	92	E.N., P. 181	92	id.				
92	E.N., P. 181 sq.	91	E.N., P. 183	91	id.	91	id.		
91	conf., E.N., P. 188	90	id.	90	id.	90	id.		
90	vgl., Leibniz, G.W.: Monadologie (sogenannte) [Die philosophischen Schriften, Olms, 6] S. 608 f., S. 614								

- 0970 vgl., K.V., S. 218~S. 256, S. 291~S. 293, S. 316 ff.
 0969 E.N., P. 189 sq. 0969 vgl., Hua, X, S. 74
 0968 Hua, X, S. 73 f. 0968 Hua, X, S. 76~S. 79 0968 E.N., P. 190
 0967 vgl., Hua, III, S. 257~S. 280, Hua, X, S. 37 ff., S. 52, S. 88 ff., S. 99 f.
 0966 E.N., P. 191 0966 E.N., P. 193 0966 id. 0966 id.
 0965 E.N., P. 196 0965 E.N., P. 198 0965 E.N., P. 199
 0964 E.N., P. 20 0964 E.N., P. 200 0964 E.N., P. 201
 0963 E.N., P. 203 0963 id. 0963 E.N., P. 204 0963 id.
 0962 E.N., P. 205 0962 id. 0962 conf., id. 0962 id.
 0961 conf., E.N., P. 206 0961 id. 0961 E.N., P. 209 0961 conf., id.
 0960 E.N., P. 210 0960 id. 0960 id. 0960 id.
 0959 E.N., P. 210 sq. 0959 E.N., P. 211 0959 E.N., P. 212
 0958 id. 0958 id. 0958 id. 0958 id.
 0957 E.N., P. 213 0957 id. 0957 E.N., P. 214 0957 id.
 0956 E.N., P. 215 0956 id. 0956 id.
 0955 E.N., P. 217 0955 id. 0955 id. 0955 id.
 0954 E.N., P. 218 0954 id. 0954 id. 0954 id.
 0953 E.N., P. 670 0953 id. 0953 E.N., P. 208 0953 id.
 0952 E.N., P. 223 0952 id. 0952 E.N., P. 252 0952 id.
 0951 E.N., P. 253 0951 id. 0951 E.N., P. 253 sq. 0951 id.
 0950 E.N., P. 254 0950 id. 0950 id. 0950 id.
 0949 E.N., P. 256 0949 E.N., P. 260 0949 E.N., P. 265
 0948 E.N., P. 266 0948 id. 0948 E.N., P. 267 0948 id.

080	E.N., P. 255	080	E.N., P. 257	080	E.N., P. 267	080	id.	000	
090	E.N., P. 508	090	id.	090	E.N., P. 511	090	id.	090	
095	E.N., P. 513	095	E.N., P. 529	095	E.N., P. 530	095	id.	095	
099	E.N., P. 544	099	E.N., P. 545	099	E.N., P. 555	099	E.N., P. 557	099	id.
004	E.N., P. 577	004	id.	004	id.	004	id.	004	
008	E.N., P. 578	008	id.	010	E.N., P. 579	010	E.N., P. 580	010	
012	E.N., P. 583	012	id.	010	id.	010			
019	E.N., P. 578	019	id.	019	E.N., P. 20				