

第一章 実在するとはどういうことか

本章では、実在について哲学にはどのような問題があるのか、そのなかでも物体の実在性の問題はどのような問題として展開してきたのか、そしてそもそもわれわれが使っている実在あるいは実在性という言葉はどのような意味の言葉なのか、これらについて簡単に概観しておこう。

一 実在という言葉

実在¹ —— いったい何が問題なのか。紀元前の古代ギリシャにおいてプラトン (BC428? - 348?) が永遠普遍の知としてアイデアを希求して以来、愛知としての哲学の中で実在はさまざまに問題にされてきたが、それはいったい、どのような問題であったのか。哲学がギリシャから広くヨーロッパに展開していく近世の初頭、デカルト (1596 - 1650) は『省察』の中で次のように問う。

「…:物質的モノについて何か確実なことを得ることができるのであるか…。何かそのようなモノが私の外に存在 (existere) するのであるか…。」²⁾

ここでデカルトが問題にしているのは、物質的モノの在り方 (存在様式、存在性) である。すなわち、物質的モノは「私の外」に、つまり私の心の働きには依存しないでそれ自体で独立に存在しているのか。この問いをもって哲学の中に物体の存在性を問う物体の実在性の問題が生じた。ここで、デカルトが物質的モノ (res materialis) と言っているラテン語の res (レース) という言葉について触れておこう。というのは、われわれが使っている実在あるいは実在性という言葉は、翻訳語としてラテン語の res に由来するからである。

res は、通例、英語では thing (もの) ³⁾ が当てられる語であり、物質的なものだけを意味しない。それはさまざまなものやことを表しており、デカルトにおいても、物質だけでなく精神もまた、思考するモノ (res cogitance) である。したがって本書では、res が物や者ばかりかさまざまものを表すことを顧慮して、片仮名の「モノ」を当てることにしよう。そして res の形容詞が realis (レアリス、英 real) であり、抽象名詞が realitas (レアリタース、英 reality) である。今日、哲学の中では通例、前者の realis に「実在的」、後者の realitas に「実在・実在性」という訳語が当てられている。実在性とは翻訳語としてモノの抽象名詞である。そこで本書では、実在的および実在・実在性という流布した訳語と並んで、それが res (モノ) の形容詞であり抽象名詞であるという観点から、またこの観点を強調したいとき、「モノ的」および「モノ性」という言葉を使うことにしよう。モノ的とは、モノ

の形容詞であるという観点から、単純に「モノの、モノに固有の、モノに本質的な、など」を意味する。たとえば、この鉛筆が黒色で、黒色はこの鉛筆というモノに固有の性質であれば、黒色はこのモノのモノ的性質である。そしてモノ性とは、モノの抽象名詞であるという観点から、「モノのモノ的な固有性、本質性、存在性、など」を意味する。たとえば、この鉛筆が黒色であることが鉛筆というモノに固有な性質であれば、「鉛筆が黒色で在ること」は「鉛筆というモノのモノ性」である。これに対して、黒色は鉛筆というモノに固有な性質ではなくて光の屈折による現象であると言っているのであれば、黒色は鉛筆のモノ的性質ではなく、鉛筆が黒色で在ることは鉛筆のモノ性ではない、ということになる。

このようなモノ的という言葉は、西洋中世後期スコラ哲学の中で、人間の思考による主観的なものを表す志向的 (Intentionalis) の対立概念として、思考には依存しないモノの固有性・存在性を示す哲学用語として形成され、かくして西洋近世哲学に入ってデカルトにおいて私の外の物質的モノの在り方が物質的モノのモノ性の問題として、つまり外界あるいは物体の实在性の問題として生じた。

今日、日本において *realis* および *realitas* という語に実在的および実在・实在性という訳語を当てている場合にも、日本語の实在性は、その言葉の意味として、当のモノが単なる夢や空想としてでなく実際に存在しているという、存在の仕方として、つまり当のモノの存在性として、さしあたり理解できよう⁵⁾。かくしてデカルトにおいて生じた物体の实在性の問題とは、物質的モノが私の思考の中だけに存在する単なる思考の産物なのか、それとも私の外に、したがって私の思考には依存しないで独立に存在しているのか、という問いであった。ここで实在性は、物体の主観への非依存的存在性という

意味で理解される。

もちろん日本において、当初から *reality* に実在・実在性という訳語が与えられていたわけではない。明治に入って西洋哲学を受容する過程で、井上哲次郎は明治一四（一八八一）年に編んだ『哲學字彙』の中で、*Real* に「眞實」、*Reality* に「實體、眞如」という訳語を挙げ、そこに「起信論」から「當知一切法不可説、不可念、故名爲眞如」という一文を引いている。⁶西洋近世哲学の始まりにおいてデカルトが物質的モノに関して問題にしたモノ性は、日本にあつて、「實體」そして「眞如」という意味合いで受容された。こうして明治四三（一九一〇）年、西田幾多郎（1870-1945）は「實在に就いて」の中で次のように語る。

「眞の實在とは如何なる者なるかを明らかにせねばならぬ」⁷。

ここで彼は「眞の實在」ということで、デカルトがそのモノ性を問題にした私の外の物質的モノではなく、私の外と内、あるいは主と客、そのような「主客の未だ分かれざる獨立自全の眞實在」こそ「攻究」しようとした。⁸そして実在あるいは眞實在という言葉は、古代ギリシヤのプラトンによつて求められた永遠普遍のアイデアとしての存在を名指す翻訳語としても使われることになる。⁹ここでは実在は、物質的モノについてではなく、逆に非物質的・非感覺的な永遠普遍の存在について語られている。ここから、アイデアを求めた愛知としての哲学は実在を求める学であるという哲学観さえ形成されることになるうし、実在という言葉には、眞実、実体、眞如、そしてアイデアのもつ永遠普遍性などの

意味も含意されることになる⁽¹⁰⁾。

そして普遍的存在に關しても、その存在性は哲学の中で問題となった。たとえばこの鉛筆やこの人などの個物に対して、それらを包摂する「鉛筆」や「人間」という種概念や類概念などの普遍は、個物に先立ってそれ自体として存在（実在）するのか。それともいくつかの個物を思考によって抽象した後で得られた単なる名前にすぎないのか。つまり、普遍の実在性の問題である。この問題は中世における普遍論争として実念論 (realism) と唯名論 (nominalism) の間で典型的に生じた。そして近世に入って私の外の物質的モノの存在性の問題が、物体あるいは外界の実在性の問題としてデカルトにおいて典型的に生じ、実在論 (realism) と観念論 (idealism) の間で論じられた。すなわち、我の存在は「我思う、ゆえに我在り」という直観において明晰判明に現前し、したがって直接的な自己確実性を獲得するのに対して、我以外の物体、我の外の世界は、我の存在に依存することなくそれ自体で存在（実在）するのか、それとも我の心に依存する表象とか観念といったものにすぎないのか。ここでは実在という言葉は、イデアのもつ永遠的普遍的存在性というよりも、むしろ私の外の物体の存在性として、したがって物体の主観への非依存的存在性という意味で理解されていた。

このように実在性という言葉は、哲学の中でも問題の文脈に応じて多様な意味で理解される。しかも、日本においては明治初頭に当てられた訳語「實体」「眞如」そして「眞實在」という語に含まれた意味合いも絡み合い、また、西洋哲学においてはラテン語の *realitas* (モノ性)、そしてこれに由来する英語の *reality* やドイツ語の *Realität* など、各々の言語の中で醸造される意味合いも纏れ合っており、その意味は容易には解きほぐせない。加えて、今日語られているバーチャル・リアリティ (VR)

あるいは仮想現実という言葉は、それ自体が造語である英語の virtual reality の片仮名表記あるいは翻訳語である^①。しかもこれは今日のわれわれの日常の中に流布し、片仮名でいうリアリティという言葉には、哲学に限定された「実在」の意味では覆い切れないニュアンスも含まれていよう。たとえば、「あの映画はあまりリアリティが感じられなかった」など。

かくしてわれわれは改めてこう問わざるをえない。ラテン語に由来するモノの抽象名詞であるモノ性が哲学の中で問題になって以来、実在ということでは何が問題になっているのであろうか。そしてそもそも、実在するとはどういうことなのであろうか。

二 実在 —— 日常の中で

実在という言葉は多様に語られ、多様な意味で理解されている。われわれはその纏れた糸を解きほぐすためにも、まず、われわれの日常において実在するとはどういうこととして理解されているのか、この点から立ち入っていこう。

そうは言っても、われわれの日常生活の中で実在ということが話題に上ることはあまりない。そもそも実在という言葉さえ、日常的によく使われる馴染みのある言葉ではない。比較的よく見聞きする言い回しとして次のものがあろう。

「このドラマはフィクションであり、実在の人物、団体、等とはいっさい関係ありません」。

ここで言われている「実在の人物」あるいは「実在の団体」とは、「現実（実際）に存在している人物」あるいは「現実（実際）に存在している団体」という意味合いであろう。そうであれば、われわれの日常では、「実在」は、「現実（実際）に存在する」という「現実存在」と同義的に理解されていることになろう。つまり、実在とは現実存在という存在のある一つの様態を意味することになろう。言い換えれば、何らかの仕方でも存在しても、現実（実際）には存在しないものもあることになる。たとえば、一角獣は童話の中であれば存在するが、現実には存在しない、つまり、一角獣はフィクションであって実在しない、という具合である。したがって、「　が存在する」という言葉の使い方からすれば、現実には存在しないものでも「　が存在する」の主語に立つことができるのであり、さまざまに挙げられる主語の中のある特定のもの、すなわち、現実には存在するものについて、「実在する」と言われるのである。

このような言い回しを顧慮すれば、現実であれば、またフィクションの中であれば、さらにはある理論の中であれば、存在する（存在した、存在するであろう）と見なされ、その主語に立てられるような人物、団体、事件、歴史、また一角獣や神々、そして素粒子、さらには仮象や嘘、すべてをひっくり返して「存在するもの」つまり「存在者」と呼ぶことができよう。これは存在者という言葉のかなり広い使い方となる。要するに、無のほかは、つまり、非存在者のほかは、すべて存在者である。これはあと一歩進めば、端的な非存在者である無さえも、存在者をその全体性において境界づける、いわ

ば境界線として、存在者の側に帰属させることもできよう。これはハイデガー（1889-1976）に見出されるが、このように存在者という言葉の最広義の使い方に従えば、実在するとはどういうことかという問いに対して、われわれの日常の中ではもう答えは与えられている。すなわち、実在するとは、存在者と見なされるものの中のあるものが現実（実際）に存在することをいう。

以上は、いかなる仕方であれ存在すると見なされるものの領域をまず開いておいて、その中から、ある特定の在り方をした存在者、すなわち現実（実際）に存在するものを拾い上げる、という答え方である。しかしそうすると、存在者の領域がかなり広げられることによって、本来は存在者にふさわしくないものまで、そこに含まれてしまうのではないだろうか。その一例として、まっさきに無が挙げられよう。たしかにある言語では日常的な語りの中で「無、非存在者、いかなるものでもないもの（英 nothing, 独 Nichts）」について、存在すると言われる。ハイデガーを批判したカルナップ（1891-1970）は次の例を挙げている。

a 外には何があるのか。外には何もない。

(独 Was ist draußen? Draußen ist nichts.)

(英 What is outside? Nothing is outside.)

ここで言われる「外には何もない」は、さらに、直訳調で書き換えていけば次のようになる。

- b 外にはいかなるものでもないものが存在する。
 c 外には無が存在する。

かくして無が存在すると見なされるならば、無つまり非存在者は存在者である、ということになってしまふ。

この奇妙な書き換えは否定辞「ない (英 not, 独 nicht)」から名詞「無 (英 nothing, 独 Nichts)」が造られ、この名詞が動詞「存在する」の主語になっているという言語上の事情による。そうであれば、「外には何も無い」は言語的に別の書き換えも、もちろん可能であろう。

- d すべての或るものについて、その或るものは外にない。

$$(\forall x \sim F(x))$$

- e ある或るものについて、その或るものは外にある、ということはない。

$$(\exists x F(x))$$

われわれが日常、「外には何も無い」と言うとき、その意味はこのようなものであろう。何かを探して外に出て数え挙げてみたら零個だったのである。フレーゲ (1848-1925) が存在と数を類比的に捉えているのに従えば、無とは零のことであり、存在するとは零を否定することである。¹⁵⁾

そうであれば、何かを存在すると見なしたからといって、言い換えれば、何かを動詞「存在する」

の主語に立てたからといって、それが存在者にふさわしいとはかぎらない。右の流儀で存在者の領域を狭めていけば、嘘や普遍など、これらもまた、本来は、そして第一次的には存在者にふさわしいことになる。たとえば、

f 彼の話には嘘が存在する。

この文は、

g 彼は話の中で嘘をついた。

という意味である。ここで存在者としてふさわしいのは、嘘ではなく彼である。本来的に、そして第一次的に、彼が存在するがゆえに、彼の話しに関して「嘘が存在する」と語られるのであって、嘘が存在するがゆえに彼が嘘をついたのではない。基になるのは彼であり、嘘はそれに付帯するものであって、その逆ではない。

要するに、もうそれ以上他のものに付帯しないもの、「基にあるもの (*ὑποκειμένον*, subject)」であって「付帯するもの」とならないもの、言い換えれば、もっぱら「主語 (*ὑποκειμένον*, subject)」となるのみで「述語」とはならないもの、これこそが「存在者としての存在者」、本来的に、そして第一次的に存在者と見なされるにふさわしいものである。アリストテレスに従えば、それは実体 (*οὐσία*,

substance) であり、例としてある特定の人間やある特定の馬などが挙げられている。⁽¹⁶⁾ すなわち、「これ」あるいは「あれ」と言つて指示されているもの、この意味であれこれ個々のもの、個物である。もちろん、今見てきた「無が存在する」の書換えの例 (d および e) のように、最終的に主語となつて述語とならないものは「或るもの (x)」であろう。⁽¹⁷⁾ しかしここでは、まず言語的な側面から最終的に主語になるものを捉えているのではなく、存在者の側面、つまり、基に存在しているものとしての基体 (subject) をまず捉え、そこから言語的な主語 (subject) を捉えているのである。

さて、このように見れば、存在者の領域をあれほど広げる必要はなくなる。われわれは存在者の領域を開いた上で実在のものを拾い上げるといふ手続きそのものを捨て去ることができる。そして、直接、実在のものへ立ち向かえばよい。それは、主語となつて述語とならないもの、基体、代名詞などで指示されるもの、すなわち個物なのだ。これはわれわれの日常生活によく合った考え方である。たとえ言語的に主語となつて述語とならないものが最終的に「或るもの (x)」であつたとしても、存在者の的にわれわれが関わっているのは、この人であり、あの人であり、この物である。また、かりに一角獣の話にしても、それを存在者として数え上げてこの人やあの人と同じように付き合うわけではない。また、普遍としての貨幣が存在したからといって、現実のこの貨幣が存在しなければ、われわれは日々の生活をうまくやっていけない。同様に、この万年筆がある分子構造からできていたとしても、われわれが日々、文字を書くのはこの万年筆によつてであり、分子によつてではない。われわれが関わっているこの現実の個物、実際に目の前にある個々のもの、それが実在のものなのだ。実在するとは、個物として現実 (実際) に存在することをいう。これにはもう異論の余地がないように思え

る。実在、いったい何が問題なのか。

三 実在とモノ —— 哲学の中で

実在を現実（実際）の存在と理解し、これを介して実在のものを個物に求めたことは、われわれの日常の中での実在という言葉遣いに適っているよう見える。しかしかりにそうであったとしても、果たしてそれは実在という言葉の意味をどの程度まで汲み尽くしているのであろうか。というのは、たとえば冒頭で述べたように、実在という言葉にイデアのもつ永遠普遍の存在性が含意されるとき、事態はまったく逆転して理解不可能になってしまふからである。すなわち、日常において実在とされたあれこれの個物が生成消滅するとき、そのような実在のもの（実際に存在するもの）は実在（永遠普遍の存在）ではない、ということになってしまう。永遠普遍のイデアを実在として求めた哲学は、日常から見れば、まさしく逆転した世界になろう。かくしてわれわれは改めて次のように問わなければならない。すなわち、哲学の中では、実在するとはどういうこととして理解されているのであろうか。そこでいくらか言葉の由来を振り返ってみれば、本章一で見たように、実在あるいは実在性という言葉はラテン語の *res* (モノ) に由来していた。この形容詞の *realis* (モノ的) に実在的、抽象名詞の *realitas* (モノ性) に実在あるいは実在性が当てられているのであった。そうであればわれわれは、ほかならぬへモノーモノ的ーモノ性」という連関で言い表されている内実を捉える必要がある。しか

も、われわれが日常の中で辿り着いた実在のもの、すなわち個物に即して捉えてみよう。そのうえで、実在についていったい何が問題なのかを見届けることにしよう。しかもここでは、哲学の領域で物質的モノのモノ性が問題となったデカルトやロック (1632-1704) を中心にして見ていこう。⁽¹⁸⁾

さきにわれわれは実在のものを求めてアリストテレスにおける第一義的な存在としての実体概念に行き着いたが、この実体概念はデカルトやロックにも流れ込んでいると言えよう。デカルトでは、「実体とは存在するために他の何者をも必要としないで存在するモノ」⁽¹⁹⁾であり、ロックでは、「われわれが実体という語で意味しているのはわれわれが基体とか支持体としているモノ (thing)」⁽²⁰⁾である。いずれにおいても、付帯的なものの基にあるという基体性、言い換えればその存立のためには他に依存しないという独立性・自体性、さらには付帯的なものが変化しても基にあるモノは恒存的であるという恒存性、したがってその存在は疑いえないという真実性が含意されている。また、このような実体として挙げられるのは、デカルトにおいてもロックにおいても、神、物体、精神、である。しかしここでは、両者における実体の定義は類似していても、その定義を満たすものに個物が挙げられていないように見える。そこで、次のように考えてみよう。たとえば「このパソコン」と言って個物を指し示すとき、われわれはいったい何を指示しているのであろうか。もしそれが、「良く見なさい!」と言って特定の形や広がりのあるモノ、あるいは、「これだよ!」と手で触って固さを感じるモノ、そうしたモノであれば、デカルトやロックが言う物体に近づいてくる。

デカルトにとって「物体 (corpus)」とは「広がりのあるモノ (res extensa)」⁽²¹⁾であり、ロックにとって物体とは「固く、したがって部分に分割可能な凝集と、衝撃によって運動を伝達する能力のあ

るモノ⁽²²⁾である。アリストテレスに従って個物が質料と形相との合成体であるという観点からすれば、デカルトは、質料的側面を抽象した形相的側面から、しかも感覚に与えられる特定の形を抽象した広がり一般という、知性にのみ訴えられる側面から物体を規定している。これに対してロックは、形相化された質料的側面から、しかも固さという触覚に訴えられる側面から物体を規定している。とりわけロックの規定は、固さのある凝集という、触覚を通して抵抗感覚に訴えている点で、われわれが日常の中で経験する個物に良く適っているように思われる。

ここで注目したいのは、いずれにおいても物体が特定の性質から規定されているという点である。言い換えれば、われわれは特定の性質を介すことによつて実体としての物体を知ることができるのである。⁽²³⁾デカルトにおいてそれは広がりであり、ロックにおいてそれは固くて部分に分割可能な凝集と力能であった。どちらにおいてもそれは、物体に固有で物体から分離不可能な性質を指す。それはまた実体の属性（主要属性）⁽²⁴⁾とも呼ばれた。かくしてここに一つの枠組みが現れてくる。すなわち、〈物体（実体）―それに固有で分離不可能な性質（主要属性）〉という連関である。われわれはここから、〈モノーモノ的〉の内実を窺い知ることができるのではないだろうか。

物体にはそれに固有で分離不可能な性質があるという考え方は、一般的に言えば、モノにはモノに固有な性質があるということになる。ここから「モノ的」という形容詞は、さきに見たように、「モノの」、「モノに固有の」、「モノが持っている」ということを意味し、より嚴格に言えば「モノに固有で分離不可能な」ということを表すことになる。しかもそのようなモノ的な性質はモノの側にある性質であるがゆえに、われわれの思考活動の対象となつてもそれには左右されないのであり、したがつ

てわれわれの思考活動には非依存的に存在する。ここから、*realitas* (モノ性) の翻訳語としての実在あるいは実在性には、人間の思考活動への非依存的存在性が含意される。たとえば、個物の形や色、そしてデカルトやロックの言う広がりや固さも、日常的に見れば、モノに固有な性質であり、この意味でモノ的 (実在的) である。これに対して、個物の否定や個物相互の関係、さらには空想の産物は、思考によって考えられたものであり、したがって思考に依存しており、モノ的 (実在的) ではない。

そうであれば、われわれはここから、日常では同義的に理解されていた実在的と現実的の区分を見出すことができよう。というのも、モノ的 (実在的) だからといって必ずしも現勢的・現実的だとはかぎらないからである。それは潜勢的・可能的であってもよい。たとえば、砂糖にとって溶解はモノ的 (実在的) 性質であるが、砂糖を水などに入れないで空气中に置いておくかぎり現実的でなく、潜勢的・可能的である。したがってここでは、「実在する」と「現実存在する」は同義的ではない。実在的であっても、現実存在しないこともある。実在的は、思考活動 (したがって、単なるフィクションなど) との対置の中で語られる用語であり、現実的・現勢的は可能的・潜勢的との対置の中で語られる用語である。日常ではこの区別が曖昧で、実在と現実とは同義的にも使われている。たしかに実在的でありかつ現実的なモノはあるが、しかし双方は概念的に慎重に区別されなければならない。

実在と現実について本書で考えていくさいに、われわれはまず、この点を銘記しておく。

それでは、モノ的な性質が分離不可能とされているモノとはどのような内実をもっているのだろうか。ラテン語で言われる *res* (モノ) は単に物的なモノのみならず、精神もまたモノであり、事物、事件、環境、状態など、さまざまなものがモノであった。デカルトでは、実体として挙げられた

物体は広がりのあるモノであり、精神は思考するモノであった。このようなモノは、デカルトに先立つ中世スコラ哲学の中で、善、真、一、或るもの、と並んで存在の普遍性を表す最も普遍的な概念に数えられた。²⁶ それらは、アリストテレスが基体・主語へのさまざまな述語づけ (*κατηγορηματικαί* カテゴリー) を整理区分して、実体・性質・量・関係など、八あるいは十の範疇・カテゴリー (*κατηγοριαί* カテゴリー) を挙げたのに対して、そのようなカテゴリーの下にも包摂されることなくそれをも超えた超越概念、つまり、もはやそれに対しては述語づけが不可能な概念を意味する。たとえば、ソクラテスに関して「ソクラテスは色白で在る」と述語づけることができても、真理に関して「真理は色白である」という述語づけはもとより、人間によるあらゆる述語づけが不可能なのである。つまり、われわれにとつて「真理とは〜である」という述語づけは不可能であり、可能なのは、「〜は真理である」という言表である。そしてこのような超越概念としてのモノは、何性 (*quidditas*) から規定されている。²⁸ つまり、「これは何で在るか?」という問いの答えとなるような、そのような何性から規定されていないモノはモノたりえないのである。モノにおいては、その存在はその本質から規定され、そしてそのような本質に規定された存在は被造界において与えられるのである。

そうであれば、個々の物もモノの一つである。デカルトやロックの言う実体としての物体もモノの一つである。そして実体としての物体のモノ的な性質とは、われわれの思考には依存しないで物体の側にある性質のことをいう。ここでは、*モノーモノ的性質* はとりわけ *実体ー主要属性ある* は根源的特性として具体化されている。しかも、モノが超越概念として「モノとは〜である」という定義による述語づけが不可能であれば、われわれは定義によってモノを知ることができない。これは

デカルトにおいて実体がモノ的性質の側からしか規定することができなかつたのと同様であろう。われわれはこの点を銘記しておこう。それでは、へモノーモノ的^②に対してモノ性は、われわれの言葉では実在なし実在性は、どのように問題となり、またそのときモノ性とはどのようなことを指しているのだろうか。以下では個物としてのモノ、とりわけわれわれの触覚に与えられるロツク的な観点からの物体について見ていこう。

四 モノのモノ性 —— 哲学の迷路

(一) 問いの出発点 — 思考の枠組み

まず、物体の実在性が問題となつたデカルトを出発点にして、次のような場面を想定してみよう。

ある技師が精巧な機械を考案し、それを実際に作つたとしよう。私は実物を見ながらその技師から説明を受け、実際に動かしてみる。後日、その機械を思い浮かべようとすると、なかなかうまくいかない。つまり、実物を見たり触れたりして私が心に受け取つたあの感覚的な印象のうち、あるものは生気を失つて薄ぼんやりとし、あるものは跡形もなく消えてしまったのである〔以上、要約^②〕。

ここで、われわれが実物を前にして一定の形を見たり、それに触れて硬いと感じたりする、そうした精神の特定の働き方、デカルトの表現を使えば「思考の形相 (cogitations forma)³⁰⁾」、そしてそのような心の働きと共に心の中に与えられると思われる感覚的な像や色そして肌触りなど、しかも後日になっても記憶として心の中に残っているものなど、ロックの規定を使えば「心が思考において従事できるもの」、これらを彼らの言葉に倣って観念 (idea) と呼ぼう。そこで各々の観念を比較してみれば、実物を前にしたときの観念の方が、後日思い浮かべたときの観念よりも完全であろう。さらに、その機械について技師が持っている観念の方が私の持っている観念よりも完全であろう。そして、なによりも完全なのは、ほかならぬ実物としての機械であろう。

このような比較はわれわれの日常でもよくあろう。そこでこの事例で暗に前提にされていることを明瞭にしておこう。すなわち、この場面で導入されている観念とは、実物のことではなく、実物とは異なつて思考の形相あるいは精神が従事するものであるかぎり、精神活動に伴っているものである。もし精神が存在しなければ観念は霧散してしまふ。そうであれば観念は、精神に非依存的に精神の外にそれ自体で存在するのではなく、つまりこの意味で実在的に存在するのではなく、精神の中に存在している。そうであれば、われわれはここから物体の実在性の問題に直面する。すなわち、観念が心の中に存在しているのであれば、そして思考が従事して比較しうるものが観念であれば、観念を心の中に引き起したと思われるモノは心の外に、心には非依存的に存在 (実在) しているのであろうか。総じて、心の外は、外界は、物体は、実在するのであろうか。これが問いの出発点である。

しかもこの問いは、心に観念が与えられたとき、それを出発点にして、それを引き起したモノへ

廻つていく。われわれはこれを次のような枠組みとして表記できよう。すなわち、〈我―観念―物体〉という枠組みである。ここでとくに銘記しておきたいのは、物体の实在性の問題は、我から観念を介して物体へ廻るといふ方向性で、言い換えれば、観念を通してその外を透かし見るといふやり方で、設定されているという点である。したがつて〈我―観念―物体〉という枠組みの中で出発点になるのは、どこまでも、私の存在に関しては決して疑いえないという点である。デカルトの「我思う、ゆえに我在り」である。デカルトがすべてを疑う懐疑の直中で、そのように疑っている私の存在の自己確實性を獲得したのに対して、つまり「我在り」がほかならぬ我それ自身の意識活動に疑いえないものとして明晰判明に現前してくるのに対して、我以外のモノはそうではない。それでは、私の存在の自己確實性から見たとき、我以外のモノ（物体）の存在は確實であろうか。つまり、物体は私の心の中にある単なる主観的な観念にすぎないのであるか。それとも、心に依存しないでそれ自体として存在（实在）しているモノなのであるか。もしそうであれば、物体が実在することは、どのように示されるのであろうか。

(二) 一つの答え、あるいは迷路

もちろんわれわれの日常経験からすれば、個々の事物が存在することは私の意識に、直接、現前しているように見える。しかし、これと同じく日常経験に依拠するなら、たとえ実物は大きくても遠くになれば、それは近くの小さいものよりも小さく見えることがあろう。双方の見え、私に与えられている感覚的な見えは、たとえば私の机の上にある目前のパソコンのほうが太陽よりも大きい。要する

に、五感を通して与えられるさまざまな感覚は、モノそのものではなく、モノの観念にすぎない。かくしてモノと我との間に観念が介在し「我—観念—物体」という枠組みが形成される。そして出発点が確実な我に求められるのであれば、物体の实在性を求める問いも、まずは我の心の中にある観念に向けられる。すなわち、さまざまな観念の中でどの観念が外の物体の観念なのであろうか。たとえば一角獣の観念は、思考によって創作された観念であることは明らかであろう。それでは私の目の前にあるパソコンの色や熱さや固さの観念はどうであらうか。これらこそ私の外の物体のモノ的性質の観念ではないだろうか。

ロツクは次のような例を挙げている。⁽³²⁾ すなわち、私が火からほどよく離れていれば暖かいという観念を持つが、火の中へ手を入れればちりちりとした痛みの観念さえ持つ。とすればこのような観念は、それに対応する性質を物体の側に持っているのであろうか。つまり、熱さはモノ的性質であらうか。もしそうであれば、火そのものが暖かさと同様に痛みという性質を持つことになってしまう。そうかといってこの種の観念は、空想の産物、単に主観的なものだとも言えない。

かくしてロツクは次のような見解を提示する。⁽³³⁾ 物体は、それに固有で分離不可能なモノ的性質の観念を私の心に引き起こすと共に（第一次性質）、それが私の感官に働きかけるさいに変容してある種の観念を引き起こすことができる、そうした力能をも持っている（第二次性質）。前者の第一次性質には広がりや固さなどがあり、この観念がモノ的観念であり、しかもこの観念に対応する性質は、物体の側にあり、モノ的性質である。これに対して後者の第二次性質には暖かさとか痛さ、色や音の観念があり、このような観念も、それを私の心の中に引き起こした原因が第二次性質としてモノの側

にあるがゆえに、思考には依存しない観念、モノ的な観念である。しかし第一次性質とは異なって、これらの観念に対応する熱さとか色という性質を物体の中に求めても見出すことはできない。つまり、物体が色や痛さを物体に固有な性質として持っているわけではない。

かくして、物体が実在することを求める道は、空想的な観念を排除し、そして観念を選別してモノ的な観念にいたり、さらにそれらを選別して今や、モノに固有で分離不可能なモノ的性質（第一次性質）にいたる。ここからすれば、物体の実在性への問いとは、物体が単なる観念ではなく、我に非依存的なモノとして存在していることの証を求めた、モノに固有で分離不可能なモノ的性質への問いである、とも言えよう。そこで、終着点つまりモノとしての物体そのものへ直接向かおうとするとき、次のような問いが待ち受けている。すなわち、物体そのものの観念は心に与えられているのであろうか。たしかに、色や形あるいは固さなど、さまざまな観念は与えられているが、そのどれも物体そのものを表しているわけではない。それでは、もし物体そのものの観念が与えられていないとするならば、はたして物体は実在するのであろうか。すなわち物体は単なる名として思考に依存したものにすぎないのか、それとも思考とは独立に存在しているモノなのであろうか。端的に言えば、私の外のモノ（物体、外界）は実在するのであろうか。

もちろんここで、物体に不可分なモノ的性質の観念を持っていれば、これによって物体が実在していることは示されていると主張することができるかもしれない。しかしパークリー（1685-1753）はロックの第一次性質と第二次性質との区分さえ否定し、この主張を無効にする。すなわち、われわれが広がり（第一次性質）を知覚するとき、広がりはどこにあるのか。それはもちろん、色（第二次性質

質」と同じところにある。ところで、色がどこにあるかといえは、それはモノ的性質ではなく、観念としてわれわれの心の中にある。とすれば広がりもまた観念としてわれわれの心の中にある。第一次性質として挙げられた性質もモノ的ではなくなり、われわれの心の外にモノが実在しているわけではないことになる。何かが存在しているからといって、それは心とは独立に、心の外に実在しているのではなく、われわれに知覚された観念として心に存在しているのだ。端的に言えば、「存在するとは知覚されることである (esse est percipi)」。⁽³⁰⁾ こうして、物体・外界の実在性(モノ性)は問いに付されたのである。

(三) もう一つの答え

これに対してわれわれは通例、外界は存在し、個々の事物の観念は外から来ると考えている。先に挙げた機械の例でもそうであろう。しかしここで、機械のほかに、たとえば一角獣の観念や神の観念などを比較検討するならどうであろうか。一方の機械の観念は外から来るのであって機械は心の外に存在し、他方で一角獣の観念はそうではない、まして神は……と、どうして言えるのであろうか。ここで注目したいのはデカルトの考え方である。デカルトもまた、観念が心の外に存在するモノから来ているとするのは盲目的な衝動によると断じている。しかし彼はその一方で、それと「別の道」をも考えているのである。神の存在証明の過程で、彼は次のように述べる。

「あるモノの観念が私の内にあるとき、そうしたモノの中で何らかのモノが私の外に実在してい

るか否かを探求する別の道が、なおも私に開けてくる」⁽³⁶⁾。

デカルトが盲目的な衝動によるのとは「別の道」を歩むためにここで導入してくる考え方が、「表象 (representare)」と「観念の「投じられた」客体的実在性 (realitas objectiva ideae)」⁽³⁷⁾である。

表象とは、観念の本質的性質として特記されているものである。たとえば私が「暑い」と「感じる」とき、そのように「感じる」としての観念は「暑い (暑さ)」を表しているように、思考の形相としての観念は何らかのモノを表すことを本質的性質としている。そして「観念の客体的実在性」とは、次のように言われている。

「私は観念の客体的実在性ということで、それが観念の内にあるかぎりにおいて観念によって表象されたモノの存在性 (entitas) のことを理解する。これと同様に、客体的完全性、あるいは客体的技巧、等と言うこともできよう。というのは、観念の対象の中にあるとわれわれが知覚しているものはすべて、観念自身の中に「投じられて」客体的にあるからである」⁽³⁸⁾。

デカルトはここで、実在性という語でモノの存在性のことを理解している。これは、モノ (res) に対するモノ性 (realitas) のように、存在者 (ens) に対する存在性 (entitas) という語の連関になり、観念の実在性とは、観念の中にあるかぎりでのモノの存在性を、つまり、モノが表象されているかぎりでのモノの存在性が観念の中に含まれていることを意味する。

ここで注意したいのは、彼が「観念の対象の中にあるとわれわれが知覚しているものはすべて、観念自身の中に「投じられて」客体的にある」と言うさいに、「観念の対象」と「観念自身」の関係を実在性を軸にして因果的に考えている点である。

「結果は自らの実在性を、原因からでないとするといいたいどこから得るといのか。そして原因は実在性をすでに持っているのではないとするなら、どうしてそれを結果に与えることができるというのか」³⁹。

ここで語られる原因とは、物体が心に作用してその結果として観念を引き起す (efficiere) といふ、いわゆる「作用因 (causa efficiens)」となる。⁴⁰ 実在性という観点から観念とモノとの関係がこのように因果的に考えられるのであれば、結果を保持していることは、その原因が存在していることを意味する。かくして「観念の客体的実在性は、まさしくそれと同じ実在性を含んでいる原因を要求する」⁴¹のである。言い換えれば、観念が実在性 (モノ性) を持つとは、その観念がわれわれの思考活動によって産出された観念ではなく、われわれの思考活動には依存しないで存在しているモノが原因となつて、それから受け取つた観念であり、したがつてその原因となるモノが存在していることを意味する。

このことは先ほどの機械の例に即して観念の完全性を比較したことからも理解できよう。デカルトはそのように比較される観念の完全性を実在性と置き換えて考える。たとえば、「より完全なもの、

言い換えれば、自らのうちにより多くの実在性を含んでいるもの」という具合である。これに従えば、さきほど見た完全性の比較は次のようにも言い換えられる。技師の持つている観念は私の持つている観念よりも実在性が多く、つまりより多く実在的であり、そして最も実在的なのは、ほかならぬ機械そのもの、つまり実在物である。かくして観念の客体的実在性を引き起した物体の実在性は、「現実的すなわち形相的な実在性 (realitas actualis sive formalis)」と呼ばれる。観念の客体的実在性は、こうしたモノのモノ性が観念の中に引き起されたものである。たとえば私がこの機械を問近に見るとき、思考の形相としての観念は機械を表象しているものであり、この表象において、観念は自らのうちに機械の実在性、言い換えればモノの存在性を持つのである。

しかしここで注意しなければならないことがある。物体と観念との関係に原因と結果の関係を当てはめたとしても、物体の実在性を示そうとするさいに、因果関係に基づいて物体の存在を前提にしてしまったら論点先取の誤謬を犯してしまう。次章で見ると、ショーペンハウアーがデカルトを批判する点もここにある。たとえば、観念相互を比較して、どの観念がより多く実在性をもっているかを調べるときに、その試金石として物体そのものの実在性を観念の原因として前提にはできない。なぜなら、比較できるのは観念相互であり、観念と物体を比較することはできず、ましてやその比較によつてこの観念は物体から来ていると言うことはできないからである。言い換えれば、物体が存在するからこの観念には実在性がある、と言うことはできず、この観念には実在性があるがゆえに物体は実在する、と語るほかないのである。しかしこのようなことは可能であろうか。デカルトはそれを「表象」と「観念の客体的実在性」という用語を駆使して次のように説明する。

まず、われわれが思考の形相として持っている様々な観念（この機械の観念であれ、一角獣の観念、あるいは神の観念など）は、それが思考の形相という点ではみな同じであるが、各々異なつたモノを表象するという点でまったく異なる。しかも、ある観念が他の観念より完全であるとは、たとえば機械について技師の観念が私の持つ観念より完全であるとは、それがより完全にモノを表象しているということである。そしてより完全にモノを表象しているとは、その観念がそのモノのモノ性をより完全に持つているということを意味する。すなわち、その観念はより完全な客体的実在性を含んでいるのである。そしてある観念がより完全に客体的実在性を含んでいるとは、たとえば当の技師が機械の知識を十分に持つているということ、そしてその機械の製作に携わつて何度となく機械を見たり動かしたりしているということ、そうしたことを原因にしているのである。かくして観念がこうした実在性を持つことが、観念が実物の機械をより完全に表象しているということになるのである。「以上、要約」⁽⁴⁾。

われわれはこのような説明を聞くとき、その用語に関してきわめて奇異な印象を受けると同時に、その一方で、これはわれわれが日常の中で、たとえばある人から聞いた「ある話」が「単なるフィクション」か「実話」かを判別する手法によく類似しているように思える。しかもそれは、その話を聞いたかぎりにおいて判別する手法である。言い換えれば、その話の原因となるような事実をあらかじめ前提にしないのである。それを前提とするかぎり、その判別は論点先取の誤謬を犯すことになるからである。デカルトは観念とそのモノとの関係を因果的に考えても、原因の存在を前提にしているの

ではなく、結果からその原因が存在するか否かを推し量るのである。これと同様に、われわれは日常、人からある話を聞いたとき、それが「より完全にモノを表象している」か否かによって、たとえば日時に不都合はないか、矛盾はないか、等々、その話の内容を仔細に検討することによって、それは実際に為されたことを（原因）にした話であるか否かを、つまり話が真実であるか否かを判定する。デカルトの言う「観念の客体的實在性」とは、そのような話の内容にかかわってフィクションか実話かを見極めさせる要素（たとえば、話の完全性）に比べられよう。われわれが日常の中で話の内容からそれがフィクションか実話かを判定しているように、物体が実在しているか否かは表象の仕方がより完全であるか、つまり観念の客体的實在性によるのである。

かくしてわれわれはここに「我—観念—物体」という枠組みの中で物体の實在性を求める一つの答えを見出すことができるように思える。しかしながら、観念の表象と客体的實在性ということによって、われわれはなるほど外のモノへ到達するように見えるが、はたしてそれは物体が実在することの知となりえているのであろうか。むしろ、我から観念を介して物体に向かうという方向性を貫くかぎり、外の世界へは、どうしても出られない仕組みになっているのではないだろうか。「我—観念—物体」という枠組みで我から出発するかぎり、観念に留まってその外には到達できないのではないだろうか。それはちよūd、先の例で言えば、ある人から聞いた話がその内容だけではフィクションなのか実話なのか判断できない事態に比べられよう。実際われわれは、よくできた話には騙され、誤ることがある。しかも話の真偽を判定する基準を心とは独立の物体に求めるすべはないのである。

かくしてデカルトは物体の存在証明において、「外から」とわれわれが信じていることを正当化し

て知の領域に組み入れるための最終的な根拠を、神の誠実さに求める。それを簡単にまとめれば以下のようにしよう。

証明の出発点となっているのは、感覚的なものの観念とそれを受け取った受動的な力が私の中にあるという事実である。ここから、そうした観念を引き起こした能動的な能力をもったモノがなければならぬことが推論される。しかも、感覚的なものの観念は外の物質的なモノから来ていると考えざるを得ないような心の傾きが私の中にある。ところで私の存在は神に創造されたものであり、創造主たる神は誠実であり私を欺きはしない。それゆえ、外の物質的モノから来ているという私の心の傾きは真であり、物質的モノは外に存在する「以上、要約」^[4]。

五 物体の実在性 —— 経験の中で

それでは、われわれは神の助けを借りなければ外界の存在を証明することができないのであろうか。哲学が愛知としてどこまでも知を求める学問であるならば、われわれの外部の事物の存在を「単に信念のうえでしか想定せざるをえない」のは「哲学のスキャンダル」^[5]になろう。そうであればわれわれはここで問題を改めて振返って、「我—観念—物体」という枠組みにおいて観念の客体的実在性および表象という考え方を再考する必要があるのであろうか。物体は実在すると答えるにはどのように考

えたらよいのであろうか。ところで、日常からすれば、物体あるいは外界の実在性への問いは、詰まるところ、通常は実在すると思つていながらもかかわらず、ある一定の思考様式・枠組みからすると実在しないことになってしまうという、いわば日常感覚と特定の思考様式との間のずれから生じてくるとも言えよう。そうであれば、そのように生じた問いに対しては、おそらく、再び日常の経験へわれわれを連れ戻す方向で答えが見出されることにならう。つまり、ずれをなくするのである。

二つの方向が考えられるであらう。①問いが生じてきたへ我―観念―物体」という思考の枠組みを撤回し、したがって問いを消去し、別の思考様式の中で問いを立て直す。②その枠組みの中に留まりながらも、日常に回帰すべく思考の道筋の方向転換を試みる。前者の道はハイデガーに見ることができ⁴⁶る。彼はへ我―観念―物体」あるいは端的にへ主観―客観」という枠組みの中で人間を捉えるのではなく、人間の存在を「世界―内―存在」としてすでに世界へ、つまり外へ出ているものとして捉える。それと共に、実在性をさまざまな存在状態の一つに数えることによつて、それらを包摂する存在一般の意味への問いを提示する。この道筋は本書の第三章「実在性の問題」について「および第四章「実在性と存在一般」で触れることにしよう。そして本章および第二章「夢と現の狭間」では、へ我―観念―物体」という枠組みの中に留まってみよう。というのは、日常の経験の中で、モノとの交渉はやはり何らかの仕方で見覚や触覚などの感覚を介していることは疑念の余地がないように思われるからである。以下では、ロック、カント（1724―1804）、そしてデイルタイ（1833―1911）を経由しながら、物体そして外界が実在することの証を求めてみよう。

ロックの答え方は次の通りである。⁴⁷すなわち、われわれがあれこれのモノに触れて、そこに固くて

凝集した感覚を持つとき、この感覚が、モノの実在を確信させてくれる。ロックの見解はわれわれの日常経験に良く適ったものとして理解することができよう。机をドンと叩いて、その手ごたえの中に、私の外の、私ならざるモノの実在が示されている。個々の事物が我には非依存的に存在すること（実在すること）は感覚によって知られる。これがロックの答えである。

しかしこの答え方は、先に見たように、第一次性質と第二次性質の区分に基づいていた。つまりこの答えが成り立つためには、固さなどがモノに固有で分離不可能なモノ的性質でなければならなかった。これは一見、当たり前の前提のように思えるが、このような区分そのものがバークリーによって批判された。その一方でロックは、実体としてのモノそのものの観念を複合観念として説明しようとする⁴⁸。たとえばこの鉛筆に関する色や固さなどのさまざま単純観念はバラバラに四散せずの一つに集成されており、しかもその集成は、恣意的ではなく、この鉛筆というモノを基にしている。したがって、こうして集成された複合観念が鉛筆というモノの観念なのだ、という具合である。しかしこのような複合観念はあくまで色や固さなどの観念の集成であり、そこに物体としてのモノそのものの観念が新たに付け加わったわけではないことを言えば、この説明も批判されざるをえない。ライプニッツ（1646-1716）は次のように批判する⁴⁹。物体の観念がたとえ複合観念として説明されたとしても、固さや色などの単純観念がモノ的と言われるのと同じ意味でモノ的観念だとは言えないのだ。要するに、我の存在をまず確保し、そして固さなどの感覚を観念として私の心の中に取り込み、さらにこの観念の方から心の外のモノの存在を証明しようとすると、どうしてもうまくいかないのである。とすれば、日常的な感覚経験を保持しながらモノの実在を首尾よく示すためには、我から観念へ、

そしてモノへ、という方向とは逆の方向、つまりモノを何らかの形で前提にして初めて私の存在の確実性にいたることができるという道筋、あるいは感覚経験を中心に据え、そこから我へいたると同時にモノへいたるという道筋、この二つの道筋を想定できよう。前者に類似したものはカントにおいて、後者はデイルタイにおいて見出すことができよう。

まず、カントにとって、デカルト的な「我思う、ゆえに我在り」という意識の内的経験は外的経験を前提にして初めて可能になる。「デカルトにとって不可疑なわれわれの内的経験ですら、外的経験を前提にしてのみ可能になる」⁽⁵⁰⁾。言い換えれば、私の存在の経験的意識それ自身が、私の外にあるモノの実在を証明しているのである。その骨子は次の通りである。

「我在り」という場合、我は自らを時間の中で規定されたものとして意識している。そして時間規定は、その変化に対して恒存的なモノの知覚を前提にしている。ところで、私の内にあつて私の存在を規定するもの、たとえば疑いにせよ思考にせよ、これらは時間的に規定されたものである。とすれば、恒存的なモノの知覚は私の外のモノによって可能になる「以上、要約」⁽⁵¹⁾。

以上の答え方は背理法を使って次のように書き換えることができよう。もし、私の外のモノ、実体としての物体、したがって変化に対してその基に恒存的に存在するモノ、こうしたモノがなければ、我は恒存的なモノの知覚さえ持ちえない。とすればまた、恒存的なモノに対して時間的に規定された私の存在の意識さえ持ちえない。ところで、我はそうした意識を持っている。それゆえ、私の外のモノ

は実在する。

しかし以上の論証にはバークリー的な反論が予想される。すなわち、恒存的なモノの知覚それ自身が、我の内にある観念であり、この観念に対応するモノが我の外に実在することは何も決定されていないのだ。もちろんこれに対してカントは次のように反論しよう。人間には神のような能動的な知的直観はなく、受動的な感性的直観があるにすぎない。言い換えれば、我に感覚を与えるモノは、我の内に我自身が能動的に創造したのではなく、我の外にあるモノとして表象しうるにすぎない。しかもこの外的直観による外的経験が、我在りという内的経験と不可分に結合しているのである。カントのこのような答え方は、先の例で言えば、次のようになろう。机をドンと叩いて痛いと感じるとき、我ではないモノによって受動的におこされた痛みの経験（外的経験）は、ほかならぬ私の痛みの経験であり、痛みを感じている私が存在するという経験（内的経験）と不可分である。

このような内的経験と外的経験の不可分性をさらに押し進めて、我と物体、内と外という二つの項が意識に上る以前、つまり未分化の意識状態にまで遡る道も考えられよう。デイルタイの道がこれである。彼はそうした意識状態を「心的生 (Seelenleben)」と名づける。これは、さまざまな衝動や意欲などの意志力が充実や満足を求めて、いたるところにいわば触手を伸ばしている心的状態のことをいう。たとえば乳児が空腹のために泣き、母親の乳房を求めて手を伸ばしている状態などである。ここでは、生がいまだ自己の生として、したがってそれ以外のものがほかならぬ自己ではない他者として、明瞭に意識されていない状態にある。デイルタイはこのような主客未分の意識状態を出発点にして主客の区分がどのように意識されるのかを説明する。すなわち、心的生における欲求充足を指し

た意志インパルス⁽³³⁾に対して、それがある感覚を介して阻まれたとき、阻止が意識される。意志インパルスと阻止、これら二つの意識状態から抵抗経験⁽³⁴⁾が生じるのであり、この抵抗経験の中である力が「外的力」として現前する。かくして「外的力の現前」によって、自己と他者、自己と外界という区別が意識されるのである。

ここでデイルタイの言う抵抗経験は、ロックにおける固さの感覚やカントにおける感性的直観の受動性を連想させる。しかし、双方は決して同じではない。固さの感覚がどこまでも触覚という器官に限られた感覚的なものであるのに対して、抵抗経験は、感覚の出現を媒介しながらも、意志的志向とそれに対する阻止が意識されている状態である。それは、子供が暗い部屋に閉じこめられて泣き叫び、戸をドンドン叩いているとき、あるいは、ある人物に出会って衝撃を受けるとき、そのときの生の経験の領域にある。このような抵抗経験の中で初めて、ある感覚をほかならぬ「固い感覚」あるいは「ドンドンと叩く感覚」あるいは「打ちのめされる感覚」として、特定の意味づけを持った感覚として知覚することが可能になるのである。

六 実在するとはどういうことか

さて、哲学の領域の中でいくつかの答え方を見てきたが、われわれはここで我と我以外のモノとの間の感覚の位置づけに注目したい。それは我と我以外のモノとの「接点」として性格付けることがで

きよう。接点とは、我と我以外のモノを結びつけていると同時に別のモノとして隔てている地点であり、いわば、我と我以外のモノのいずれにも属すと同時にいずれにも属さない境界線である。われわれが我以外のモノに関して、それは実在する、と言うためには、我とモノを結びつけていると同時に隔てている、両者の接点となる感覚、そしてその感覚を介した抵抗経験は欠くことができないと思われる。受動的な感覚を介して私ならざるモノのモノ的性質が与えられていないなら、やはりそれは空想の産物にすぎないであろう。しかもその感覚を惹起しているモノは、抵抗経験の中で私ではない（他なるもの）として出現する。

かくして、実在するとはどういうことかという問いに対してデイルタイに範をとるならば、次のように答えることができる。実在するとは私に非依存的に存在することとして、それが私の受動的な感覚を介して、私に抵抗経験を引き起こすことをいう。抵抗経験が実在性経験となる。しかしこの答えは、こう言つてよければ、われわれの日常の中では自明でさえある。先の日常的な答えでも、実在するとは個物として現実に存在することであり、しかもわれわれはこの机をドンと叩く、その感覚を介した抵抗経験の中で、この机が私の意のままにならないで私に非依存的に存在していることを知る。そうであれば哲学における物体の実在性の問題は、そもそも、それほど問うに値いする問題だったのであるか。われわれの日常では、やはり、実在に関して何の問題もないのだということに落ち着くのであろうか。

それとも、ハイデガーによる日常性の分析⁽⁵⁵⁾に手がかりを求めて言えば、われわれの日常的な在り方が、ほかならぬ実在性への問いを封じ込めているということはないであろうか。言い換えれば、日常

をうまくやっていくためには実在が問いとなつては困るのではないであらうか。たとえばわれわれの生を全面的に否定する死は、葬式という儀式によってほどよく覆われ、これによってわれわれは次に続く日々の生活へうまく橋渡しされる。日常の生にとつて死が問いであり続けては困るのである。実在性への問いも、もしかしたらそうした問いかもしれない。そこで、近世哲学において実在性の問題が実体としての物体の実在性の問題として具体化されていたことに注目してみよう。

すでに見たように、物体の実在性の問題はモノのモノ性の問題として生じ、そしてへモノーモノ的性質」という関係がデカルトやロックでへ実体ーそれに固有で分離不可能なモノ的性質（主要属性）という関係として展開されたのであった。しかも問題はへ我ー観念ー物体」という思考の枠組みの中で、我の存在を出発点にして観念を介してモノ的性質にいたり、そしてモノそのもの、物体へ向かった。したがって物体の実在性の問題は、物体が一つの実体であるかぎり、実体への近づき方の問題でもある。すなわち、はたしてわれわれは実体へ到達できるのであろうか、という問題である。しかも、実体概念にはすでに指摘したように、基体性・恒存性・真实性が含意されていた。これに応じて言えば、さしあたりわれわれに与えられるモノの性質（色など）は実体に付帯する性質であり、そこには変化や消滅、依存性が含意されていよう。したがって実体への接近とは、これら変化や消滅する性質（色など）を通過し、モノに固有で分離不可能な性質（固さや広がり）へいたり、かくしてそれらの基にあつて恒存的な実在の物体、すなわち実体へ達しようとするのである。

とすれば、近世において生じた物体の実在性の問題は、それが実体への近づき方の問題でもあるかぎり、実体概念に含意されるへ基体性・恒存性・真实性」とへ付帯性・生成消滅・仮象性」との対置

図式の中で展開されてきたことになる。物体の実在性の問題を生じさせた（我―観念―物体）という枠組みそのものが、このような対置図式の中に置かれているのである。それをより日常的な場面で言うなら、留まるものと移ろうもの、確固としたものと脆いもの、本当のものと仮のもの、そうした相反するものの中で、物体の実在性の問題が生じてきたのである。そうであれば、物体の実在性の問題において実在性が我への非依存的存在性という意味で理解されていても、そこには、より高次の対置図式において語られる実体の持つ（基体性・恒存性・真实性）という意味が、より日常的には（留まり、確固とした、本当・真実のもの）という意味が、暗黙のうちに含まれていることになる。こうして、物体の実在性（主観への非依存的存在性）の問題は、より広い意味での実在性（留まり、確固とした、本当・真実のもので在ること）の問題を暗黙のうちに含んでいることになる。

これは本章一で述べたように、日本語の実在がプラトンのアイデアを表すの訳語に当てられ、永遠普遍の存在性という意味を含んでいることから窺えよう。しかもこれは、英語の *being* においても同様であろう。すなわち、英語の *being* は、モノ的の意味するだけではない。むしろモノ的という元来の意味は希薄になり、そこには「現実の、実際の」そして「真実の、本当の」という意味合いが込められている。これまで例にあげた「実在の人物」は「現実（実際）の人物」を意味し、また、「真実の、本当の」という意味合いで実在的という言葉を使うこともできよう。たとえば「実在（本当）の自己と出会う」。さらには、死すべきわれわれにとって死こそが「真実」であるとも言われよう。

「死や虚無も実在的と言える。…そしてそういう虚無や死の前では、一切の存在や生は実在と

して、確かさや重みを失って、かえって非実在的に見えてくる⁽⁵⁶⁾」。

これらの言い回しで語られている「実在的」の意味は、もはや元来のラテン語の語義に即した「モノ的」では覆い切れないように見える。むしろ実体概念に込められている意味合いをも顧慮しなければ理解できないのである。そうであればわれわれはここで、物体の実在性の問題を、実体概念に含まれる意味合いからも特徴づけておく必要があるろう。

まず、物体の実在性が問いとして生じてきたのは、〈我―観念―物体〉という枠組みの中で、観念からモノ的性質へ、そしてモノへ、つまり実体としての物体へいたろうとするときであった。言い換えれば、実体としての物体そのものの正体は捉え難いのである。われわれが捉えることのできるのは、実体の属性や諸性質である。したがって、先に銘記しておいたように、実体はその固有性質からしか捉えられないのであった。言い換えれば、実体の捉え方は、実体を基体すなわち主語にして、そこに述語づけるというやり方である。たとえば、「物体は広がりを持つ」という具合である。このことは物体的なモノにかぎらず人間的なモノに関しても同様であろう。たとえば身近な「この人」を、われわれは普通、その述語づけによって知る。「この人は身長が一六五センチで、趣味が写真で、性格が暗い」など。そして「この人」と日常的に親しくなるにつれて、述語づけが増える。

しかしながら、そうした述語づけが増えるにつれて、かえって主語となる「この人」はさまざまな述語づけの陰に隠れて見えなくなることがないであろうか。つまり、その述語づけは「身長が一六五センチで、写真が趣味で、…の、この人」という具合になり、「この人そのもの」、「この人として

「この人」は、述語づけに覆われていくのである。「私」という個物も同様である。私について私があるかぎりでの私ではない。要するに、諸性質の述語付けを介するかぎり、モノそのもの、モノのモノ性（実在性）は捉えられていないのである。そこで捉えられるのは述語づけから捉えられたかぎりでの主語・基体であり、主語・基体であるかぎりでの主語・基体、すなわち第一義的な存在としての実体は、問いに付されたままである。かくしてわれわれは、物体の実在性の問題と共に、先に触れたアリストテレスの実体概念に帰来する。基となる実体において物体の実在性は問いに付されているのである。

そうは言っても、事物であれ人物であれ、以上のように述語づけを媒介にした把握こそ、まさしく日常的であり、日常ではそれで十分事が足りるのではないだろうか。しかもこれに加えてわれわれは、述語づけによって捉えることによって、本来は捉えていない第一義的な基体としての基体、モノそのものまで捉えていると思ってしまうのではないだろうか。もしそうであれば、物体の実在性の問題は、日常的な述語づけによって封じ込められているのではないだろうか。これに対して、述語を介したやり方ではどうしてもモノそのものへ到達できないということが露になるとき、したがって日常の思いなしが崩れるとき、この物、この人、この私が、不可解な捉えどころのないモノとして現れて来るのではないだろうか。言い換えれば、われわれがモノをモノとして捉えることができないうえに、モノそのものはそのモノ性（実在性）において日常のへ基にあるものから、つまり日常の根元から、問いとして出現せざるをえないのである。すなわち、モノが実在するとはどういうことか。

これに対して、受動的な感覚を介した抵抗経験は、物体の実在性（我への非依存的存在性）と共に、实体概念に含意された意味（留まり、確固とした、本当の存在性）をも経験させてくれるかもしれない。しかしそれは、どこまでも抵抗経験においてである。しかも感覚を介した抵抗経験は、述語づけによる把握に比べ、脆くて移ろいやすく、日々の生活の中で風化しやすい。われわれは知人や友人、そして私自身と、さらには目前の机や万年筆に対して、その抵抗すら意識しないほど慣れ親しんでいる。それらは抵抗経験において私に非依存的な私の外の「他なるモノ」として現れてくるというより、ほかならぬ「私のモノ」、「私の世界」として現れているのである。言い換えれば、それが「他なるモノ」であるというモノの実在性、モノの他性は、慣れ親しんだ日常の中では風化してしまっている。そうであるからこそ、そうしたモノの実在性を再び取り戻すためには、風化の「基」から風化を打ち破って問いが出現して来なければならないのである。すなわち、実在するとはどういうことか。

しかもここで注意したいのは、「実在」と「現実」とは決して同義的ではなかったという点である。そして「現実の」と「本当のもの」もまた、必ずしも一致しない。われわれが日常の中で触れる現実の個物が、必ずしも本当のものとはかぎらない。それはまさしく「実在」とは対置された「移ろうもの」、脆いものゝであり、「仮のもの」あるいは「贗のもの」でさえあるかもしれない。最愛の人の死を目の当たりにして、どうしても越え難い壁が生を全面的に否定するものとして意識されるとき、「死や無こそがわれわれの生において実在的（「真実のもの」である）」と言われるかもしれない。そこでは逆に、現実のこの生それ自身の実在性が消失していくのである。それはこの生が夢に喩えられるときに頂点に達する。夢は「実在」に対して「移ろいやすく、脆く、仮のもの」であり、まさしく我に非依

存的な実在のモノではなく、私の内にもみある観念とか表象のようなものである。もしこの生が夢だとしたら、現実の生活はいったい何になるのであろうか。その時、現実の生活に向けて、やはりこう問わざるをえない。実在するとはどういうことか。

この問いは、答えがさまざまに与えられているにもかかわらず、われわれの生のへ基へから、生活の根元から、そして現実のこの生と死との狭間から、問いとして生じざるをえないような問いである。実在への問いがこのような問いであるなら、日常の生のへ基へとは、日常の生の実在性の基となる地点であると同時に、実在性が消失していく地点でもあろう。問いはその地点から生じ、そしてまたその地点へ消失していく。そうであれば、われわれは問いを問いとして保持しながら、そのような地点を目指してみよう。そこでまず、「夢」と「現」の狭間で「実在」の縛れた糸を解きほぐしていこう。ラテン語の *realitas* (モノ性) に含まれる意味合い、そして西洋近世哲学において生じた物体の実在性の問題におけるへ主観への非依存的存在性へ、さらには実体概念に含意されるへ基体性・恒存性・真实性へ、これらの縛れた糸を解きほぐしていこう。

注

- (1) 本書において「実在」あるいは「実在性」という語は、ラテン語 *realitas*・英語 *reality*・ドイツ語 *Realität*・フランス語 *réalité* に当っている。また、「VR (virtual reality)」には、すでに定着している訳語「仮想現実」を当てているが(本章注(11)を参照)、その *reality* を問題にするときは「実在」あるいは「実在性」と表記している。また、「現実」あるいは「現実性」は、第七章で触れるように、ラテン語では

actualitas に當つてゐる。そしてこれにあたるドイツ語は Aktualität と Wirklichkeit があるが、本書では第三章および第五章以下で見えるようにデイルタイの用法に注目して現実性概念と実在性概念を「作用 (wirken)」から捉える意図で、「現実」「現実性」は Wirklichkeit に當つてゐる。

(2) Descartes, AT7, p.63.

(3) 「res (モノ)」の辞書的な意味としては、物・者、対象、物質、出来事、環境、条件、行為などさまざまであらう (Cf. DeFerrari, 1985, pp.968-9)。

(4) 翻訳語としての「実在性」が当てられているラテン語 *realitas* は、後期スコラ哲学のドゥンス・スコトゥスにおいて哲学用語として確固とした表現として使われるようになったとされている (Eucken, 1879, S.68)。さらには、バーチャル・リアリティの *virtual* もまた、*reality* と同様に哲学用語として形成した人としてドゥンス・スコトゥスを挙げ VR 論を展開したものとして次を参照。Heim, 1993, p.132. 本書では、近世初頭から問題になった外界の実在性の問題を主題とし、スコラ哲学とりわけドゥンス・スコトゥスにおける用法、そしてスコトゥスとデカルトの用法との比較検討に立ち入ることはできない。

(5) たとえば手近な辞書では「実際に存在すること」(西尾実ほか編『岩波国語辞典』第四版、一九九〇年)。また、『日本国語大辞典』(小学館、昭和四九年)では、「実際に存在すること、現実にあること」として夏目漱石や芥川龍之介のほか漢籍では墨子の用例「以爲實在」が挙げられるとともに(諸橋轍次『大漢和辞典』(大修館書店、修訂版昭和五九年)においても「実際に在る」の用例として墨子が挙げられている)、哲学における意味としては、「想像・幻覚ではなく、客観的に現実存在するもの」と「絶えず生成変化する現象の奥にあると考えられる、常住不変の実体。たとえばプラトンのイデアの世界」の二つの意味が挙げられている。後者の用例では、井上哲次郎、西田幾多郎が挙げられている(第九卷六三九頁)。これについては本文以下で明らかにしていく。また本章注(9)、(10)参照。

- (6) Inoue, 1881, p.76. なお、『大乘起信論』からの一文は、第三段第一章「顯示正義」における心真如門の第一段落目最後に見られる(『大乘起信論』岩波文庫、二二六頁)。
- (7) Nishida, 1910, p.2.
- (8) *Ibid.*, p.17.
- (9) Yamamoto, M., 1977, p.127. ハッでは、プラトンのアイデアとしての存在を名指すのに「実在」あるいは「真实性」が使われている。τοῦの訳語として「実在、真实性」が挙げられている。また、Fujisawa, 1978, p.20. では、「実在(実有)」という訳語も見られる。
- (10) 本文で触れたように、明治一四年に井上哲次郎が編んだ『哲學字彙』では、Realの訳語は「眞實」であり、Realityの訳語は「實體、眞如」であった。
- また、「実有性」という訳語が与えられることもある(Hou, 1930; 1938, p.982)。「実有」は、οὐσίαの訳語として「実体」と共に使われることもあり、ここでは、「実在」は「実体」と同義的に不変的存在を表わす語として理解されている。たとえば「是に於てわれわれは其對象すなわち物に就て此の如き欠点を有せざる常住不変な部分を……物の真実の状態と考えたくなる。私は今此部分を物の「體」と名づけて置くが、古来本體、實體、實在(Nounenon, Substance, Being)等の名を付している所のはすなわち之を指すものにはかならぬ」(Kuwaki, 1930, p.35. 引用に際しては一部新仮名遣いに改めてある)。ここに挙げられているSubstanceは、今日「実体」と訳すのを通例としていることからすれば、「古来」の「實在」という語は、reality(実在)と共に substance(実体)の意味をも含んでいたと見ることができよう。
- 以上のように訳語から見ると、日本における西洋哲学の受容期にあつては、realityは仏教的な真実・真如という意味を含みながら実体概念と一体となって理解されてきた。これに対して、西洋近世哲学において生じた物体の実在性の問題においても実在性概念の意味が実体概念の意味と不可分に展開された

ことは、本章五で触れる。なお、訳語の問題は、明治期における西洋哲学の受容・理解の問題に関わり、本書では仔細に立ち入ることはできない。

- (11) 国立国語研究所による外来語の言い換え提案によれば、英語の *virtual* は「実質上」などと訳されているが、外来語「バーチャル」はこれと大きくずれた意味で受け入れられており、言い換えとしては「仮想」が適当であるとして、「バーチャル」は「仮想」、そして「バーチャルリアリティー」は「仮想現実」「人工現実感」が言い換えとして提案されている (http://www.kokken.go.jp/public/gairaigo/Teian2/Words/virtual_gen.html, 最終更新日 2003-11-13)。

しかし、本文で見るように、バーチャル・リアリティはコンピュータ技術の飛躍的進歩の中で造られた語として、バーチャル・メモリ(仮想記憶)と同じように物質的実在(リアリティ)からすれば「仮想」であっても「実質」として物質的実在と同等に機能するものとして開発されてきたのである。したがって本書では、「バーチャル」は、「単なる仮想」ではなく、「仮想であっても実質的に実在と同等に機能する」という意味合いを強調している。詳細は本書第七章を参照。

- (12) 前掲注(5)を参照。
- (13) Heidegger, *NI*, S.277.
- (14) Carnap, 1959, p.70(\$5).
- (15) Frege, 1990, S.64f. (\$53).
- (16) Aristotle, *Cat.*, 2a11-13. ここでは立ち入らないが、『形而上学』中での実体の規定は以下のとおりである。「要するに、実体には二つの意味があることになる。一つは、もはや他のいかなる基体・主語にも述語付けられることのない最終的な基体・主語である。もう一つは、これ、と指示されかつ離れてある存在である。すなわち、各々のものの原型あるいは形相がこつしたものである」(Met., 1017b23-26)。

- (17) 言語的に「或るもの(x)」から捉える試みはクワインに見られる。すなわち、「何が存在するのか(What there is?)」とどう問いに對して、「在るといふことは、変項の値で在るといふことである (to be is to be the value of a variable)」(Quine, 1963, p.15) という答えが提示される。本書は言語からというよりも存在者からのアプローチである。
- (18) 物体・外界の実在性の問題の出発点をデカルトに求める人として、第二章で見えるようにショーペンハウアーが挙げられるが、それ以外としてはラッセルが挙げられる。Russell, 1912; 1983, pp.7. ラッセルはこの問題を英国経験論の中で展開されたように知識と信念の問題として展開しているが (Russell, 1992) 本書は知識(信念)の問題ではなく、存在(物や我の在り方)の問題から展開している。
- (19) Descartes, AT8-1, p.24.
- (20) Locke, E, 1-4-18.
- (21) Descartes, AT8-1, p.25. 哲学用語としては通例「延長」と訳されているが、本書では「広がり」と訳してゐる。
- (22) Locke, E, 2-23-17.
- (23) Descartes, AT8-1, p.25.
- (24) *ibid.*
- (25) 本書では以上の哲学用語の概念史を意図していないので詳細は立ち入ることができない。第七章注(3)を参照。
- (26) Thomas, 1990, p.24. および同書訳注12 (p.21) を参照。
- (27) 『形而上学』では、本質・性質・量・関係・能動・受動・場所・時間が挙げられ (Met., 1017a24-27) ことに状況・所有が加わり (Cat., 1b25-27) 合計十になる(参照、出訳『形而上学』訳注第五卷第七章

(2))。

- (28) do., 1935, p.13-4. Cf. Deferrari, 1985, p.968.
- (29) Descartes, AT8-1, p.11.
- (30) do., AT7, pp.160.
- (31) Locke, E, 1-1-8.
- (32) *ibid.*, 2-23-17.
- (33) *ibid.*, 2-8-9-15.
- (34) Berkeley, 1975, pp.65-8.
- (35) *ibid.*, p.78.
- (36) Descartes, AT7, p.40. なお、本文以下で述べるデカルトの「別の道」、そして「表象」「観念の客体的実在性」¹⁾ *それらには、それらによる知の在り方については以下を参照。* Murakami, 1996, pp.156-9.
- (37) 「客体的実在性 (realitas objectiva)」の言葉は、「客観的実在性」「对象的実在性」あるいは「思念的実在性」とも訳されているが、本書では、次章で挙げるショーペンハウアーの「意志の客体 (Objektum)」という用語との連関から、もっぱら本書の文脈に基づいて「客体的実在性」と訳している。すなわち、ここでは、物質的モノがへ基体・主体 (subject) へとなつて、その実在性が人間の心に向けて投げ (object) られ、そしてこのようにして心に「投じられた実在性」はへ基体・主体へに対するへ客体 (object) へとして「客体的実在性」となる。もちろん、ここでの主体と客体は、今日の理解とは逆である。今日では、人間の心がへ主体・主観へで物体がへ客体・客観へとされる。しかしここでは、物質的モノがへ基体・主体・主観へである。

(38) Descartes, AT7, p.161.

- (39) *ibid.*, p.40.
- (40) たとえば、結果と原因との関係を説明するさいに次のような言い方をする。「……作用的で全体的な原因のうちには (in causa efficiente & totali) 〃その原因の結果のうちにあるのと少なくとも同じだけの実在性がなければならぬ……」(Descartes, AT7, p.40.)
- (41) *ibid.*, p.165.
- (42) *ibid.*, pp.40-41.
- (43) *do.*, AT8-1, p.11; AT7, pp.40-1.
- (44) *do.*, AT7, p.79.
- (45) Kant, *KdV*, S,XXXIX, Anm.
- (46) Heidegger, SZ, §43.
- (47) Locke, E, 2-23-29.
- (48) *ibid.*, 2-23-1, 2.
- (49) Leibniz, PS5, pp.127-8.
- (50) Kant, *KdV*, S,275. なお本章では第二版のみに基づいており、第二版との相違および第二版への展開につきは触れなす。
- (51) Kant, *KdV*, S,274ff.
- (52) 以下のティルタイの説については、引用・参照箇所も含めて本書第三章および第五章で詳述する。
- (53) 「意志インパルス (Willensimpuls)」。Impulsは、通例、刺激や衝動さらには運動神経線維における活動電位を意味しているが、ここで扱っているティルタイの『外界の実在性論考』の中では、意志インパルスは「純粹に心的な作用」として (Dilthey, GS5, S.100) 〃志向 (Intention)」と同義的に使われており (*ibid.*,

S.102)、個々の具体的な感情や衝動というよりも、それらを貫いている生理学的な心的作用を表しているため、本書では通例の「刺激」や「衝動」等の訳と区別して片仮名で「インパルス」と表記する。

- (54) 「抵抗経験 (Widerstandserfahrung)」。経験と体験という用語については、本書第三章注(40)を参照された。

(55) Heidegger, SZ, §25-27.

- (56) Nishitani, 1961, p.18. なお引用文は新仮名遣いに直してある。

第二章 夢と現の狭間

実在するとはどういうことか。この問いはわれわれの生の〈基〉から生じ、そしてそこへ消失していく。その捉え難い地点を目指して、本章では夢と現の狭間で実在性概念の纏れた糸を解きほぐしていく。すなわち、シヨーペンハウアーに手掛かりを得て、実在と非実在、実在と観念、現と夢といった区別について考えてみよう。というのも、シヨーペンハウアーは、われわれが第一章で明らかにした二つの道筋、すなわち外界の実在性が物体の我への非依存性の問題として展開した道筋と、それが実体概念に含意される〈基体性・恒存性・真实性〉と〈付帯性・生成消滅・仮象性〉との対置図式の中で展開した道筋、これら二つの道筋をわれわれとは別の観点から提示しているからである。

まず、シヨーペンハウアーの哲学が近世哲学に始まる物体の実在性の問題の展開の、どの地点に位置づけられるのか、この点から見ていこう。

一 ショーペンハウアーと実在性の問題

ショーペンハウアーは『意志と表象としての世界』の中で自らの哲学の出発点をカントに求め、カントが現象を物自体から区別したことをカントの最大の功績としてあげる。このようなカント評価は、ショーペンハウアー自身の哲学観、あるいは、世界をどのように見るのかという意味での彼の世界観に基づいている。彼にとつて哲学の基礎は、われわれに直接与えられている確実なもの、つまり意識の事実⁽³⁾に求められる。そうであれば彼にとつて重要となるのは、意識に依存して存在しているもの（観念）と意識に依存しないでそれ自体で独立に存在しているもの（実在）との区別、すなわち、観念的なものと実在的なものとの区別、したがってカントにおける現象と物自体との区別である。これに⁽⁴⁾応じてショーペンハウアーの言う「意志 (Wille)」と「表象 (Vorstellung)」を区分すれば、「意志」は実在的なもの、物自体の側に、「表象」は観念的なもの、現象の側に割り振られる。そうであれば、彼が提示する『意志と表象としての世界』は、実在的なものと観念的なものとの区別という哲学的問題に対する一つの解答として見ることができよう。本章はこの観点から彼の哲学を解釈して⁽⁴⁾いこう。それは、ショーペンハウアー自身が「観念的なものと実在的なものに関する学説史の素描」⁽⁵⁾において、その学説史の中での自分の哲学の位置づけを試みていることから明瞭に読み取ることができる。それを見ながら彼の位置を明確にしよう。

問題の出発点とされているのはデカルトである。

「デカルトにおいて初めて、それ以降すべての哲学的思索が主題的に論じた問題が意識された。それは観念的なものと実在的なものの問題である。それは、われわれの認識において何が客観的で何が主観的なものか、つまり、われわれの認識においてわれわれと異なるならかの事物に帰せられるべきものは何か、またわれわれ自身に帰せられるべきものは何か、という問いである」⁶。

ここでショーペンハウアーが言う「観念的なものと実在的なものの問題」とは、何が観念的で、何が実在的かという、区分ないしは割り振りの問題として考えられている。ここから、デカルトにおいて生じた物体の実在性の問題も、物体が観念的なものなのか、それとも実在的なものなのかという問題として受け取られる。しかも彼は、第一章で見たようにデカルトが物体の存在証明の根拠を最終的に誠実な神に求めたこと⁷の不当性よりもむしろ、そうせざるをえなかったということが「問題を解決することがいかに深刻で困難かを示した」⁸と見なす。そうであるがゆえに彼の見るところでは、デカルト以降の展開もその証明がうまくいかず、結局、物体は観念的なものに入れられてしまう。この展開についてショーペンハウアーが提示する学説史とその中の自らの位置づけについて、次の三つの段階を確認しておこう。

デカルト以降の展開の第一段階は、デカルトと同時代のロックが第一次性質と第二次性質という区分を提示することによって、実在的なものと観念的なものの区分を試みた段階である。すなわち、広がりや固さなど（第一次性質）は物体に固有で不可分な性質であり、色や味など（第二次性質）は第一次性質が主観に受け取られるさいに変容したものである⁹。したがって、普通は物体に固有な性質と

見なされている色などが、第二次性質として、観念的なものに加えられたのである。そして第二段階においては、カントがロックの言う第一次性質までも観念的なものに数え入れることによって、われわれに認識できるのは現象だけであるという地点にいたった。というのはカントからすれば、第一次性質もすべて時間、空間、因果性という規定から成り立っており、それらは主観の規定、主観の形式にはかならないからである。こうして第一次性質も観念的なものに編入されることによって、カントにおいては、「実在的なもの、物自体は、まったく未知なもの、単なるXという状態になっている」¹⁰。要するに、意識の事実から出発したデカルトでは、実在的なものとして物体が挙げられたが、それはうまく証明できず、ロックではその第二次性質が、カントではその第一次性質までもが観念的なものに算入され、実在的なものの座は、いわば空席になってしまったのである。かくして第三段階が最終段階であり、ショーペンハウアーの段階である。すなわち、「この地点「カントの地点」から私は遂に、あと一歩進めたのであり、これが最後の歩みだと信じる」¹¹。

自分の位置をこう自負するショーペンハウアーの説はいたって明解である。すなわち、空席になった実在的なものの座に意志を据えるのである。それでは、なぜ意志なのであろうか。その答えもいたって明解である。すなわち、カントの言う物自体は、それが自体的に存在しているかぎり、主観の表象を媒介して与えられることはなく、つまり直観を介して外からわれわれに与えられることはない。そうであれば、物自体はわれわれの意識の内部で、直接、意識される以外にない。しかもそれはまた、自体的に存在しているかぎり、因果律に支配されはしない。因果律は原因と結果の関係性であり、それに服するものは相対的なものとなるからである。このように、時間・空間的直観を介さず、因果律

に支配されないで自体的に存在しているもの、それは、われわれの意識の内に見出される意志以外にない。意志は他によって拘束されることのない自由な自発性の能力であり、認識主観の形式である時間・空間・因果律を免れているからである。したがって問題の出発点となったデカルトにおいて獲得された確実に直接的な自己意識は、ショーペンハウアーにあつては、二つの要素から成り立っていることになる。認識する知性と、認識される意志である。かくしてデカルトから展開してきた最終段階のショーペンハウアーにあつては、実在的なものと観念的なものとの問題は意志と表象の問題になる。

このように「意志と表象としての世界」こそ、彼の主要関心事を表す著作名であると同時に、デカルト以来展開してきた実在的なものと観念的なものとの問題に対する「最後の歩み」を言い表している。実在や物自体という言葉は、ショーペンハウアーにあつては意志を名指す語となる。したがってデカルト以来の物体の実在性の問題において、実在性という言葉が主観への非依存的存在性を基本的に含意しているのであれば、ショーペンハウアーにおける物自体としての意志は、主観の形式である因果性を免れていること、したがってカントの言う絶対的自発性という意味を含蓄することとなる⁽¹³⁾。すなわち、実在的なもの、物自体であるもの、それは、意志であり、因果律を免れた自発的なものである。これがショーペンハウアーの基本的見解になる。このことは「観念的なものと実在的なものに関する学説史の素描」の最後に次のように言われている通りである。すなわち、「実在的なものとしての意志だけが残っている」⁽¹⁴⁾。「物自体は常に、意志である」⁽¹⁵⁾。

このような見解は『意志と表象としての世界』においても同様である。すなわち、「……どのような種類のものであれすべての表象、つまりすべての客観は現象である。しかし物自体であるのは、意

志のみである⁽¹⁶⁾」。また、「意志は人間において実在的で本質的なものである⁽¹⁷⁾」。「それぞれの個体は内面を見つめることによって、自らの本質である意志に、物自体を、したがっていたるところで唯一の實在的なものを、認知する⁽¹⁸⁾」。

われわれはここで、問題の転換を認めなければならない。すなわち、デカルトにおいて提示された問いは、物質的モノは実在するのかという問いであったのに対して、ショーペンハウアーの問いは、何が實在なものなのか、つまり實在なものあるいは物自体という言葉で何が名指されるのかという問いである。そしてこの問いに対してショーペンハウアーは意志を挙げる。このような問い方の転換は、以上に見たように実在的なモノと観念的なものの区別の問題の変遷の中で必然性をもって、と言えるかもしれない。言い換えれば、ショーペンハウアーは問題の流れを一つの必然性をもって、しかも自分が最終者になるように描き出した、と言うこともできよう。本章ではこの点にこそ注意したい。というのは、言葉の指示対象の変遷（物質的モノから意志へ）はその言葉の意味内容にまで変容をもたらしたかもしれないからである。実際彼は、實在性の問題に二つの起源を見出し、その意味内容の相違を際立たせるのである。

二 物体の實在性の問題の二つの起源

實在性という言葉は、第一章で触れたように、ラテン語 *res* (モノ) の抽象名詞 *realitas* (モノ性)

に廻り、デカルトにおいて生じた物体の实在性の問題はモノのモノ性の問題として生じた。しかも問題は「我―観念―物体」という枠組みの中で生じ、ここでは物体の实在性は我への非依存性を含意した。

この意味に従えば、实在的なものとは、主観と客観の関係において、主観と独立に存在するモノおよびそのモノに固有な性質等を名指すことになり、主観的な観念や表象、したがってまた、シヨールペンハウアーの言う表象としての世界は、すべて観念的なものとして、非实在なものに数えられるように思える。しかしながら彼は、「实在的」という形容詞を表象に対しても使い、「直観的な表象」を「实在的な客観」に置き換えたりする。⁽¹⁹⁾つまり、直観的な表象もまた实在的と考えられている。これはさきに見たシヨールペンハウアーの基本的考えに反するように見える。彼にとって实在的なものとは意志のみだからである。それでは、表象が实在的と見なされるのは、どのような意味においてなのであるか。われわれはここで、デカルトにおいても同様のことが生じていたことを思い起こすべきであろう。すなわち、観念が实在的と見なされるのは、デカルトにおいても生じていたことではないか。

デカルトの言う「観念の客体的实在性」⁽²⁰⁾がそれであった。この点から問題を解きほぐしていこう。

まず、デカルトにとって観念の客体的实在性とは、第一章四で見たように、観念が外から来たことを示すために表象と共に語られた概念であった。すなわち、観念は当のモノのモノ性を観念自身の内に持ち、観念はこれによって当のモノを表象しうるのであった。観念が含むモノ性、それが観念の客体的实在性であった。したがって観念が客体的实在性を持つということは、その観念を引き起したモノが心の外に存在していることを意味していた。逆に言えば、観念がそうした实在性を持たないとき、

それは単なる空想的な観念になる。そうであれば、もし、主観に依存しないでそれ自体で存在する実在的なモノ、この意味での物自体、こうした実在的なモノが何もないとするならば、観念はすべて主観の産物になり、实在性が消失することになる。もし事態がそうであるとすれば、デカルトにとつても、そして実在的なものと観念的なものを区別して意志と表象としての世界を唱えるショーペンハウアーにとつても、この世界は単なる主観の産物、主観的な表象の世界となり、实在性が消え失せ、したがって私の夢と本質的に変わるところがなくなってしまうであろう。そして、デカルトが懷疑の中で問題にしたのとまったく同じように、ショーペンハウアーにとつても、夢と覚醒との区別はつかなくなってしまうのである。

このように実在的という言葉が観念あるいは表象を形容するとき、そこには必ず以上のような問題が隠されている。それは、実在的なものが存在しなければ、私の表象としてのこの世界の実在性は消失してしまうのではないか、という問題である。これこそ、意識から出発し、哲学は観念論的でなければならぬとするショーペンハウアーに対して突きつけられた問題である。彼は「世界は私の表象である」という命題を提示し、それを次のように説明する。

「この命題によつて世界は、少なくとも一面から見ると夢に類似している。いやそれどころか夢と同じ種類に入れられるべきだ、と認めざるをえない。……二つの世界「夢と覚醒」は、それらの材料「質料」は異なるが明らかに一つの鑄型「形相」から鑄造されている。その鑄型とは知性であり、脳機能である」。

そうであればデカルトと同様にショーペンハウアーにとつても、表象が単なる主観的な幻影ではなく、実在性を持ち、実在的な客観であるためには、表象に実在性を与えるモノ、主観とは独立にそれ自体で存在する実在的なモノ、カントの用語を使えば現象に対する物自体が、必要になる。彼はそれを次のように語る。

「直観された客観は何かそれ自体のものでなければならず、単に何か他のもの「主観」に対するものであつてはならない。というのは、さもなければそれは単に表象にすぎず、そしてわれわれは絶対的観念論を採ることとなり、最後には理論的エゴイズムとなり、ここでは、すべての実在性が脱落し、世界は単なる主観的幻想となるからである。∴∴∴実在的側面は、表象としての世界とは全面的に異なるもの、すなわち、それが物自体であるものでなければならぬ²²⁾」。

このようにショーペンハウアーが意識の事実から出発するとき、意識に与えられている観念だけで事足りりとするなら、世界から実在性が消失し、主観的な幻想になってしまう。つまり「現象はそれだけでは虚無的 (nichtig)²³⁾」であり、自体的なものがなければ表象は実在性を持ちえないのである。したがって彼の用語として、表象としての客観に「実在性」あるいは「実在的」という言葉が付される場合には、デカルトと同様、その表象が夢のごとく単に主観的で虚無的でないことを意味している。そうであればここでは、観念的なものと実在的なものの区別の問題は、夢と覚醒の区別と同種の問題として引き受けられることになる。言い換えれば、外界の実在性の問題は、夢と覚醒の区別の問題

として引き受けられるのである。もちろんここで注意しなければならないことがある。それはデカルトもショーペンハウアーも夢と覚醒の区別を問題にしたが、外界の実在性の問題に対する答え方はまったく異なるということである。それどころかショーペンハウアーは、外界の実在性の問題を二つの起源から理解し、そうすることによってデカルトの答え方を退ける。

一つは思弁的な起源である。ここでは、外界の実在性の問題は、外界が主観に非依存的にそれ自体で存在しているのかという問いとして提示され、しかも主観と客観の間に認識の根拠律が適用され、思弁的に解決される。つまり、主観の存在の確実性が発点にされ、客観の存在が証明によって導出される。これがデカルトの歩んだ道、物体の存在証明の道であった。これに対してショーペンハウアーは、外界の実在性を外界の主観への非依存性として無反省に説明するのは、独断の実在論だとし、これを拒み、そうした意味での外界の実在性の問題を否認する。そうかといって彼は、バークリーに見られる主観的観念論に向かうのでもない。そうではなく、彼は思弁的な問題設定自体に含まれている誤謬を指摘する。すなわち、思弁的な問題設定では客観（モノ）と主観（観念）の關係に原因と結果の關係が適用され、証明は主観の存在の確実性を出発点にして客観の存在が帰結とされているが、これはそもそも根拠律の誤適用である。根拠律が適用されるのは客観と客観との關係であつて、主観と客観との關係ではない。なぜなら、カントと同様にショーペンハウアーにおいても、根拠律は主観の形式であるかぎり、主観自身には適用できないからである。「主観は根拠律の妥当範圍の外にある」²⁴。しかも、客観と客観との間の關係は生成の根拠律に従っている。それゆえ、外界の実在性の問題を根拠律に従つて主観と客観の間で考えることは、そもそも、問題設定自体が誤っているのであ

る。⁽²⁵⁾

これに対してもう一つは経験的な起源である。ここでは、外界の実在性の問題が夢と覚醒の区別の問題として理解される。

「われわれは夢を見る。もしかすると生の全体が夢なのではないか、……あるいはもつと限定して言うなら、夢と現実、空想と実在的客観、これら双方の間に確固とした標識はあるのだろうか」。⁽²⁶⁾

これはデカルトの懐疑の道でもあった。デカルトもまた、夢と覚醒が確かな標識によって区別されないと見なすことよって、身体そして物体一般の存在を懐疑した。⁽²⁷⁾しかしデカルトは懐疑を通して確実な存在として我の存在を確保した後、神の存在を証明し、そして物体の存在を証明しようと試みたのであった。そうであれば、デカルトは外界の実在性の問題に関して、経験的な起源をたしかに持つてはいたが、その解決にさいして思弁的な道を歩んでしまったことになる。この点をショーペンハウアーは批判する。したがって、ショーペンハウアーはもはやデカルトと同じ道を歩むことはできず、あくまで夢と覚醒の問題圏に留まって問題を解決しなければならぬことになる。

そうであれば、彼の言う実在性の意味内容もまた、デカルトの場合と基本的に異なってくるのではないだろうか。実在性を主観と客観の間で因果律にそって考えたデカルトにおいては、物体の実在性は主観への非依存的存在性を含意したのに対して、ショーペンハウアーがこのような思弁的な道を拒

むのであれば、彼の言う實在性の意味内容は、夢と覚醒の区別の問題を典型にして理解されねばならないであろう。観念的なものと實在的なものの区別、表象と物自体の区別は、彼にとって、夢と覚醒の区別と同種のものとして取り扱われなければならない。

ここで、夢と覚醒の区別、そして哲学で問題になる観念的なものと實在的なものの区別、さらはその回答として彼が提示した表象と意志の区別、これら三つの区別を整理しておこう。まず、表象と意志の区別も、夢と覚醒の区別も、彼にとっては同じように観念的なものと實在的なものの区別になる。しかし他方で、夢の世界と覚醒の世界は、いずれも表象である以上、表象と意志の区別のうちの表象に含まれる。要するに、彼にとって世界は意志（實在的なもの）と表象（観念的なもの）に区別され、後者がさらに覚醒（實在的な表象 \parallel 實在的なもの）と夢（虚無的な表象 \parallel 観念的なもの）に区別される。⁽²⁸⁾このように、意志と表象の区別は、實在的なものと観念的なものの区別という観点からすれば、覚醒と夢の区別と同じになる。これに応じて實在性の意味内容を明らかにするために、まず、夢と覚醒の区別から立ち入ろう。彼はこの区別をどのように考えたのであろうか。

三 夢と現の区別

夢と覚醒の区別が問題となるとき、デカルトはその標識を求めるのではなく、思弁的な道を歩み、物体の實在性の証明へ向かった。これに対してショーペンハウアーは、ほかならぬその標識を求める。

それは、われわれが先に見た彼の言葉の中に隠されている。すなわち、先には、夢と覚醒は「鑄型」が同じだが「材料」が違うと言われていた。ということは、夢と覚醒を区分するものは材料である。材料という言葉は、ドイツ語で *Materie* であり、物質とも訳される。物質こそ、夢と覚醒を区別する標識になる。

「実在的事物を、これもやはり表象にすぎない空想から区別するのは、ひとえに、物質性 (*Materiälichkeit*) である」。

デカルトは思弁的道において「物質的モノ」⁽³⁰⁾の实在性を証明しようとしたのに対して、シヨーペンハウアーはその道を拒み、物質こそ夢と覚醒を区別する標識だと言うのである。ここでいくらか物質という観点から問題を整理しておこう。物質ということでは何が言われているのであろうか。

まず、彼は物質という言葉を二つの観点から使う。一つは、物質は様々な性質や自然力を備え、われわれに経験的に与えられるという点。もう一つは、物質はそうした性質等の乗り物にすぎないという点⁽³¹⁾。前者は自然学が対象とする物質であるのに対して、諸性質の乗り物としての物質とは、感覚に与えられる諸性質を取り除いた後に残ったもの、したがってわれわれの直観的経験を越え出たもの、この意味で「純粹な物質」⁽³²⁾、「思考の対象」⁽³³⁾、「単なる抽象物」⁽³⁴⁾を指す。

前者の物質は複数形でもろもろの材料とも言い換えられている⁽³⁵⁾。たとえばこの机であれば木が材料としての物質である。このような具体的な物質は、常に特定の形を取っている。質料と形相という対

概念を使えば、質料は常に形相化されている。形相化された質料とは、ショーペンハウアーの言い回しでは、「物質の状態」に当たる⁽⁶⁾。このように、具体的な物質は常に特定の状態を持っているので、物質は特定の状態を持った物質としてしか、すなわち、個々の事物としてしか経験されない。彼はこのような物質の本質を、他の物質に結果を引き起こすこと、自らの状態が原因となって他の物質の状態変化を引き起こすこと (wirken) に見出す。ここで言うドイツ語の動詞 wirken は、「働く、作用を及ぼす、影響する」等の意味を持ち、名詞 Wirkung と成って「作用」と共に作用による「結果」を意味し、また形容詞の wirlich と成って「現実的」を意味する。このような意味合いに従えば、物質はまさしく因果的であり現実的である。このゆえにショーペンハウアーは、物質の本性を言い表すためには、ラテン語 realitas (モノ性) に由来するドイツ語 Realität (实在性) という言葉よりも、ドイツ語 wirlich (現実的) の抽象名詞である Wirklichkeit (現実性、現実) という言葉の方がよいとする⁽⁷⁾。

要するに、彼にとって個々の物質は「結果を引き起こすもの (Wirkendes)」という意味で「現実的なもの (Wirliches)」である。しかも物質は、因果的であるならば主観の形式である因果律に従っており、主観の表象にほかならない。そうは言っても、表象としての物質は思考が作り出した空想ではないし、心の中にあるとされるかぎりでの観念でもない。表象としての物質は、主観的形式に従って主観によって「表象されたもの (Vorgestelltes)」である。それは表象というドイツ語 Vorstellung の語義「前に一立っている (Vor-Stellung)」に即して言えば、主観(我)の「前に立てられたもの (Vorgestelltes)」であり、主観に「対して一立っているもの (Gegen-Stand)」としての「対象 (Gegenstand)」であり、客観である。

われわれはここで、これまでラテン語 *res* (モノ) の抽象名詞 *realitas* (モノ性) に遇って理解していた实在性が、ショーペンハウアーにおいてはドイツ語の作用概念を介した理解に転じているということに注目したい。そして、次の二点を銘記しておこう。まず、物体の本性が因果性として理解されることによって、モノの固有性・本性・存在性を表すモノ性(实在性)は、作用概念から理解されることによって現実性を取って代わられた。次に、われわれが表象と翻訳しているドイツ語 *Vorstellung* は、デカルトにおいて観念の本質的性質として挙げられた表象 (*representare*) と異なり、我の前に立てられた客観としてある。つまり、物質的モノは、ショーペンハウアーにとつて、表象であり、主観に対する客観である。それでは以上の二点は、モノのモノ性に由来する实在性の意味内容にどのような変遷を引き起こしたのであろうか。しかも实在性(モノ性)という言葉が現実性を取って代えられてしまったのであれば、ショーペンハウアー自身の言う实在性はどのような意味内容になるのであろうか。それを明らかにするために、もう一つの物質、純粋な物質に注目しよう。

まず、ショーペンハウアー自身が注意を促しているように、⁽³⁸⁾ 根拠律に従って変化する物質は、あくまで個々の物質の状態であつて、物質そのものではない。すなわち、状態を取り除かれた物質そのもの、つまり形相化されていない質料には、変化ということがない。このような物質が、諸性質の単なる乗り物として語られた物質である。特定の状態を持った物質は個々の事物としてわれわれの経験に与えられるが、いかなる状態をも持たない物質そのものは、もちろん、経験に与えられない。「純粋な物質はまさしく空間と時間と同様に、経験の対象ではなく、経験の条件なのである」⁽³⁹⁾。そうであれば、純粋な物質は、因果律に服さず、むしろそのつどの具体的な因果関係を可能にする条件として因

果性そのものになる。⁽⁴⁰⁾より適切に言えば、主観的悟性の形式としての因果性が客観的に捉えられたものが、純粹な物質にはかならない。⁽⁴¹⁾

とすれば、ショーペンハウアーにおいて虚無的表象から区別されたかぎりでの客観的表象としての世界は、因果律を形式とした悟性（知性）、その客観化である純粹物質、これら双方によって、いわば枠組みが形成されていることになる。彼はそれを次のように言う。

「表象としての世界、客観的世界は、……認識主観と物質という、いわば二つの極からなる球の如くである」⁽⁴²⁾。「物質は知性の表象であり、知性は物質がただその表象として存在するところのものである。双方は一緒になって、表象としての世界を形成する」⁽⁴³⁾。

これに従えば、表象としての世界において、物質は主観の前に立てられた表象として因果律に従うものであり、因果性に従わない表象は物質的でない表象、つまり夢のごとく空虚な表象にすぎないことになる。私が目の前に立てている表象が夢か現かは、その表象が物質的か否か、すなわち因果的か否かによって決まる。これが夢と覚醒の区別を物質に求めるショーペンハウアーの見解になる。彼は、思弁的に物質の実在性（主観への非依存性）を証明しようとしているのではなく、そもそも物質性ということをラテン語的なモノのモノ性としてではなく、ドイツ語の作用概念に基づいて因果性・現実性として理解することによって、物質性（因果性）が夢（虚無的な世界）と覚醒（現実の客観的世界）を区別する試金石になっていることを説いているのである。

このように、彼は伝統的な外界の实在性の問題に対して決定的な思考の転換を図る。そうであれば、物質の固有性を表すのに現実性を取って代わられた实在性は、この転換と共に、表象としての世界とは別の側面から把握せざるをえないことになる。それがほかならぬ意志としての世界ではないだろうか。われわれはここで、彼の言う「意志と表象としての世界」の見取り図を描いておこう。

まず、表象としての世界の成立は二つの観点から考えられている。一つは今見たように、表象としての世界が主観と純粹物質という二つの極から形成されているという点、もう一つは、表象としての世界が「意志の客体」であるという点である。

ここで注意しておきたいのは、「客体 (Objektivität)」という用語である。ドイツ語の Objektivität は、デカルトの用語「realitas objectiva ideae (観念の客体的实在性)」の「客体的」と同根である。⁽¹⁵⁾ すなわち、ラテン語の *objectere* (英 *object*) は「反対する、〜に対して投げる」等の意味があり、この意味に応じて、デカルトの「観念の客体的实在性」は、物質的モノが「基体・主体」となってそのモノ性が心へ対して投じられた实在性であり、この「投じられた实在性」が「基体・主体」に対する「客体的实在性」であった。これと同様にシヨーペンハウアーの意志の客体も、意志が「基体・主体」となってそれが人間へ対して投じられた姿であり、この「投じられた姿」が「基体・主体」としての意志に対する「客体」であり、人間的主観の外的知覚に対して可視的になった「現象」である。端的に「意志の現象 (*Erscheinung des Willens*)」と言われるのと同義的である。⁽¹⁶⁾ しかも、デカルトにおいてモノから心の中に投げられるのがモノ性 (实在性) であったように、シヨーペンハウアーにおいても自らを投げて人間的主観に対して可視化・客体化する意志は、まさしく「最も实在的なもの」、

「実在性の核」⁴⁷にほかならない。

そうであれば、表象界の両極としての物質と主観、そして表象界を自らの客体とする意志、これらはどれも因果律には服さない。とすれば、二つの極は、へ主観―客観」という枠組みとして現象界を形成し、その意味で現象界の中にあるが、因果律に服さないという観点からすれば自体的な意志へ通じる門にもなっていると見えよう。

「物質は意志としての世界と表象としての世界の絆である」⁴⁸。言い換えれば、「物質は、意志が単に可視的になつた姿 (Sichtbarkeit des Willens)⁴⁹である」⁴⁹。そうであれば「意志が客体的表象という形式を取るかぎり」⁵⁰、「物質は意志そのものである」⁵¹。

つまり、物質は意志と表象の絆として意志の可視的姿であるという観点からすれば意志そのものではないが、逆に、意志が物質だというわけではない。物質と意志の間には、以上のような限定された意味での同一性が成り立つ。とすれば、これはもう一つの極である人間の主観に関しても成立するはずであろう。われわれはそれを、ショーペンハウアーが最高の意味での哲学的真理として挙げた「意志と身体との同一性」に見出すことができよう⁵²。身体は表象としての世界に属しながらも意志の客体という観点から意志と同一である。これは物質が意志の可視的な姿とされたのとまったく同様である。すなわち、彼は物質が意志の可視性であり、この意味で意志そのものであることを述べたあとで次のように語る。

「これとまったく同様に、われわれの身体はわれわれの意志が可視的になった姿にはかならない」⁽³³⁾。

このように、覚醒の世界を夢から区別するものは因果的な物質に求められ、しかも純粋な物質は、身体と共に、表象としての世界と意志としての世界を結ぶ絆である。ということは、われわれは以上をとりまとめて次のように言ってもよいであろう。すなわち実在的なものとしての意志が表象として客体化し、可視的になるとき、一方で、意志は表象に実在性を与え、これによって表象は実在的客観となり、しかもその一方で、意志は因果性としての純粋物質を介して現象するがゆえに、実在的客観は夢から区別されて因果的現実の世界となる。

それではこのような地点で語られる実在的あるいは実在性という言葉は、どのような意味内容を持つていたのであろうか。これは、意志と表象の絆をどのように考えるか、そして双方の関係を示している可視化あるいは客体化ということをどのように考えるかにかかっている。

四 意志と表象の絆

シヨーベンハウアーは現象（表象）の世界と物自体（意志）の世界とを結ぶ絆として物質と身体を挙げた。これは同時に、哲学の問題である観念的なものと実在的なものとの区別、したがってまた双方の連関の問題を、物質と身体を手掛かりにして考えるということを意味する。しかも彼は、この問

題を夢と覚醒の区別の問題と同類と見なし、区別の徴表を、一方の絆である物質性に求めた。これに對してもう一つの絆である身体こそ、實在性の問題を解決する鍵と見なす。すなわち、彼は最高の意味での哲学の真理として身体と意志の同一性を挙げ、「外界の實在性の問題が持つ本来の意味」を次の問いに求める。

「表象としての客観は身体と同様に意志の現象であるのだろうか」⁽⁵⁴⁾。

彼の論旨を確認しておこう。⁽⁵⁵⁾

まず、彼が身体に着眼するのは、身体がわれわれに二様に与えられるからである。われわれの身体的行為は、一方で外的に知覚され、他の客観の状態変化を動機にして為されたと見ることができ。しかし他方で、行為は内的に知覚され、意志的に為されたと見ることができ。要するに、身体は外的知覚においては表象として、内的知覚においては、直接、意志として与えられるのである。したがって表象を意志の客体化・可視化として考えるとき、それは二つの項を設定したうえで双方の関係を述べているのではない。哲学の最高の真理として意志と身体との同一性が語られていたように、^へ同一のものが内的には意志として知覚され、外的には表象として知覚されているのである。

そうであれば、デカルトにおいて實在的なモノと観念との関係が因果的に考えられていたのに対して、それを批判するショーペンハウアーにとつては、観念と實在、表象と意志、身体と意志との関係は因果的關係でないことは明らかであろう。意志が原因となつて身体的行為が帰結するわけではない。

私がパソコンのキーボードを叩いているのは、何らかの意志状態を原因にしてキーボードを叩く身体的動作が帰結するわけではない。そうではなく、キーボードを叩いているという身体的動作が意志活動にほかならないのであり、双方は同一なのである。

「身体活動は、客体化された、すなわち、直観の中に入ってきた意志作用にほかならない」のであり、「身体全体が、客体化された、すなわち、表象になった意志にほかならない」⁽⁵⁶⁾。

彼にとって、現象とイデアの関係、現象と意志の関係は、根拠律に従った因果関係ではなく、また基礎づけ関係でもなく、あるいは現象とその背後に隠れる物自体との関係でもない⁽⁵⁷⁾。そうではなく、表象としての世界は意志の客体であるかぎり、意志としての世界と同一である。それは身体（表象）と意志との同一性が語られたのと同様であり、双方の相違は内的に知覚するか外的に知覚するかの違いである。すなわち、表象は意志が外的知覚に対して可視化・客体化した姿である。それを彼は次のように説明する。「私は客体化という言葉で、実在的な物体界における自己提示ということを理解している」⁽⁵⁸⁾。

ここで注意したいのはショーペンハウアーが進めた方向である。彼は人間という一つの個体において意志と身体との同一性を見出したのに留まらず、それを現象一般と意志一般との同一性、表象としての世界と意志としての世界との同一性へと拡張する。すなわち、われわれが内的に知覚する意志は知性に媒介されて自己意識にまで高まった形態における意志であるのに対して、⁽⁵⁹⁾「自然は知性

に媒介されずに活動し、吹き荒れ、創造するものである。こうしたものは、われわれがわれわれの中に意志として見出すものと同じである」⁽⁶⁰⁾。かくして、「認識を欠いた意志が、事物の実在性を基礎づけている」。このように彼は、自らの自己意識のうちに意志を認め、それを高度な意志形態と見なすことによって、そこから認識を欠いた盲目的意志という段階を設定し、意志を、物体一般を含む表象としての世界の自体的なもので見なすのである。かくして表象は意志の客体であるかぎり単なる主観的な表象ではなく、実在的な客観となる。これが物体の実在性の問題に対するショーペンハウアーの答えにほかならない。

われわれはここで、ショーペンハウアーが行った一つの逆転を想起すべきであらう⁽⁶²⁾。それは、スピノザの空中を飛ぶ石に関する逆転である。スピノザは、空中を飛ぶ石に意識があるなら自分の意志で自由に飛んでいると思うだろう、という例を挙げて、たとえ自分では意志的であり自由だと意識していても実は必然的なだと主張しようとする。すなわち、たとえ意志があつたとしても石の運動は必然的であり、この必然性を人間にまで敷衍しようとする。ショーペンハウアーはこれを逆転して解釈する。すなわち、たとえ因果的に必然的であつても人間の行為は意志的であり、この意志を石にまで拡張するのである。

ショーペンハウアーがなしたこの逆転は二つの方向に及んでいる。一つは、スピノザに対する意志(自由)と表象(必然)との関係の逆転である。彼は言う。

「私が考察するのは内的本質である。あらゆる実在的な必然性(すなわち、原因からの結果)は、

その内的本質を前提にして初めて意義と妥当性を得る。その内的本質とは、人間においては性格、石においては性質、と呼べるが、それらは同じものであり、直接認識される場合には、意志と名づけられる⁽⁶³⁾。

もう一つは、石から人間へという方向を、人間から石へという方向に転じる。これについて彼はカントとの関係で次のように述べる。

「私は、カントが人間の現象だけについて語ったことを、すべての現象一般へ置き移したのである。現象一般が人間の現象と異なるのは度合いだけである。すなわち、現象の本質自体は絶対的に自由であるもの、すなわち、意志である⁽⁶⁴⁾。「われわれは自然をわれわれ自身から理解することを学ばなければならない。その逆であってはならない⁽⁶⁵⁾」。

そうであればショーペンハウアーが歩んだ道は、人間をミクロコスモスとして中心に据え、それに擬してマクロコスモスを創るという道である。「ミクロコスモスの中にはマクロコスモス全体があり、マクロコスモスはミクロコスモス以上のものを含んでいない⁽⁶⁶⁾」。しかも、ミクロコスモスとマクロコスモスを結ぶ絆となるのが、最高の意味での哲学の真理とされた身体と意志との同一性である。カントから最後の一步を進めたショーペンハウアーの道とは、人間を自然一般の中心に据え、人間の自己意識に見出された意志を自然一般へ拡大するという道にほかならない⁽⁶⁷⁾。したがって彼の言う「意志と

表象としての「世界」とは、人間を中心に於て得られた、優れて人間的な世界だと言えよう。しかも彼はこのような世界の中で外界の実在性の問題を解決したのである。そうであれば、実在性概念の意味もこのような世界の中で求められなければならないであろう。

五 実在性概念の意味展開

実在性概念についてショーペンハウアーの用法を明瞭にするために、デカルトとカントを振り返っておこう。デカルトの思弁的な道において物体の実在性が「我―観念―物体」という枠組みの中で問題になるとき、それは我への非依存的存在性という意味を含んだ。しかも、実在性が問題になっているのは、ほかならぬ精神としての我に對する物質的モノであった。そうであれば、物質的モノのモノ性は、思考するモノの精神性に對する物質性にこそ求められることになる。かくしてカントにおいては純粹悟性概念に数えられた実在性は「事象性」⁽⁸⁸⁾と同義的に理解され、実在性で名指されているのは、「感覺一般に對應しているもの」、「あらゆる対象の超越論的物質」であり、より具体的には、「實在的なもの」は「外的直観のあらゆる対象の質料」である、と言われることになる。⁽⁸⁹⁾もちろん、デカルトとカントには決定的な相違がある。カントにおいて實在的なものが物質的なものであっても、それは主観にとっての客観として存在する。これに對してデカルトの場合には、物体としてのモノは主観に依存しないでそれ自体で存在する。

以上の二人と比べてみれば、ショーペンハウアーはいわばその中間的位置あるいは両者を統合する位置にあると言えよう。すなわち、彼は「世界は私の表象である」と語るかぎりカント的であり非デカルト的である。実在的な客観はショーペンハウアーにとつても、私の表象であり、カントの言葉を使えば現象である。それでは、そうした客観の実在性はどこから汲み取られてくるのであろうか。カントにおいて実在性の源泉ともいふべきものは、主観の条件である純粹悟性概念にある。われわれの主観的な認識が単なる仮象ではなく客観的実在性を持ちうるためには、純粹悟性概念に基づいていなければならぬ。認識が客観的実在性を持つのは、それが対象にかかわっている場合にかぎり、しかもその対象は主観にとつての客観として、時間と空間そして純粹悟性概念を条件にした超越論的統覚の総合統一に基づいている場合にかぎる。現象がこのような条件の下でのみ成立しているからこそ、「外的な諸現象の実在的なものは、知覚の中でのみ現実的であつて、他のいかなる仕方でも現実的たりえない」ことになる。これに対してショーペンハウアーにおいて客観が実在性を持ちうるのは、それが自体的な意志の現象・客体である場合にかぎられる。このように主観に非依存的で自体的なもの（意志）が観念（表象）に実在性を与えるという点で、ショーペンハウアーはデカルト的である。しかし、デカルトにおいて物体と観念が因果的に考えられていたのに対して、ショーペンハウアーにおいてはもちろんそうではなかった。自体的な意志は因果律の適用範囲外にある。因果律が適用されるのは、相互に作用する個々の客観であつた。

このように実在性に関するショーペンハウアーの考えは、実在的な客観を主観の表象と見なす点で、カント的であり非デカルト的である。その一方で、表象の客観的実在性の源泉を主観ではなく、それ

に非依存的で自体的なモノに求めようとする点で、デカルト的であり非カント的である。では、物自体と表象との関係が因果的でないとしたら、客観は物自体としての意志からどのように実在性を得るのであろうか。そしてそのさいの実在性は、現実性概念と対照してどのような意味を持ちうるのであろうか。この問いに対してショーペンハウアーは、意志と表象との間にもう一つの介在者としてアイデアを挙げて答える。そのさいに引き合いに出されるのがプラトンである。

ショーペンハウアーがプラトンを引き合いに出すのは、カントとの類似性においてである。すなわち、カントの物自体とプラトンのアイデアとの類似性である。ショーペンハウアーにとって、物自体は意志とされ、そしてアイデアは意志の直接的な客体とされる。²²したがって物自体と、自然界の個々の事物との間には、アイデアが介在することになる。言い換えれば、個々の事物は、物自体がアイデアを介して間接的に客体化したものである。²³それゆえ、アイデアは物自体と現象との間にあつて、現象を支配する根拠律から免れているが、かといってアイデアがすなわち物自体だというわけではない。アイデアは根拠律からは免れているが、表象としての世界を成り立たせているへ主観「客観」という枠組みに従つて、主観に対する客観に位置づけられる。このようにアイデアは、個性性を免れたものとして、そして根拠律に従つた時空的規定を免れた恒存的なものとして、しかも主観にとっての客観として、規定される。

それではアイデアは、同じく主観に対する客観に位置づけられた物質とどのように関係しているのであろうか。それを個的な客観の側から見れば次のようになる。まず、個物は特定の形と特定の材料からなる。そして、一方の特定の形からその特殊性を捨象することによって得られるのが、その個物

を包摂する種あるいは類としてのイデアである。他方、個物の特定の材料からその特殊性を捨象することによって得られるのが、純粋な物質である。イデアと純粋な物質は、いずれも純粋な思考の客観であり、しかも意志の直接的な客体である。かくして個物は、したがって表象としての世界は、イデアと純粋な物質を介した、意志の間接的な客体になる。

このような枠組みの中で、個々の客観を現実的な客観として単なる夢や空想から区別するものが物質性であったのに対して、イデアについてシヨーペンハウアーは、まず、プラトンがイデアを名指すときに使うギリシャ語「ὄντως ὄν (存在の中の存在)」をドイツ語で「wahrhaft Seiend (真実に存在するもの)」と訳す⁷⁴⁾。また、プラトンの洞窟の比喩で言われる影絵との関係でイデアを「影絵の實在的な原像⁷⁵⁾」として捉える。彼はここで、イデアを現象に対する實在的原像と言うのである。かくして次のように言う。

「实在性は、事物の恒常的な形相つまりイデアにのみ帰せられる」⁷⁶⁾。

さて、シヨーペンハウアーが「真実に存在するもの」という訳をつけている ὄντως ὄν は、プラトンにおいてイデアを名指す語として「存在の中の存在」あるいは「本当に存在するもの」とも訳される。ὄντως は εἶναι (to be) の分詞 ὄν (being) から作った副詞として「本当に、実際に (really, actually)」が通例の辞書的な訳である。また、シヨーペンハウアーがここで洞窟の比喩に連関して語った「實在的な原像」は、プラトン『国家』の洞窟の比喩の箇所では、洞窟の外にあるものとして、影に

対する「真実のもの (wahrhaftig) ⁽¹⁷⁾」とされている。要するに、プラトンがイデアを「真実のもの」としたのに対して、ショーペンハウアーはこれを「実在的な原像」としているのである。ここでは、「実在的」という言葉は、「本当の」あるいは「真実の」という意味で理解されている。

このようにショーペンハウアーにおいて、物質性は因果性という観点から作用概念を介して現実性として捉えられ、ここから物質性が表象としての世界に現実性を与えたのに対して、イデアは実在性の源泉となつて表象としての世界に実在性を与えるのである。しかもその意味は、真実の存在として理解されている。彼は「真実の (wahrhaftig) ⁽¹⁸⁾」という語をイデアに対してよく用いる。たとえば次のとおりである。

「あらゆる関係性の外にあり、またそれとは独立にあり、世界の、ひとり本来的な本質を持つものの、世界の諸現象における真実の内容、いかなる変化にも服さず、したがって永遠に、等しい真実性 (Wahrhaftigkeit) をもつて認識されるもの、一言でいえばイデア、つまり、物自体である意志の直接的で十全な客体 ⁽¹⁹⁾」。

プラトンそしてショーペンハウアーにとってイデアは真実の存在である。しかもショーペンハウアーはここで、プラトンとカントの教説の内的意味はまったく同じであると次のように説明する。

「両者「カントとプラトン」は可視的世界が現象であると声明している。現象とはつまり、それ

だけでは虚無的であり、可視的世界のうちで自らを表出するもの（一方では物自体、他方ではイデア）によって意義を持ち実在性を借りてくるのである^⑧。

ここで注意したいのは、引用文中で「意義」については単に「意義を持つ」と言われているのに対して、実在性については「実在性を借りてくる」とされている点である。これはプラトンの分有思想を想起させる。これに応じてショーペンハウアーは、現象がイデアから実在性を借りてくると表現する。そうであるならば、それだけでは虚無的な存在としての現象に対して真実の存在としてのイデアから実在性が与えられるのであれば、実在性とは、真実の存在から虚無的存在に対して与えられるへ存在の真実性へあるいはへ真実の存在性として理解できよう。

このように見ることができれば、ショーペンハウアーの使う実在性という言葉の意味は、デカルトにおいて現れたラテン語のモノのモノ性よりも、プラトンのイデア思想に由来しており、したがってその意味は、主観への非依存的存在性、事象性や物質性よりも、現象の虚無性（虚ろ、見え）に対する存在の真実性（実、真相）にあると言えるのではないだろうか。だからこそ彼は、実在性の問題をデカルトと異なつて夢と覚醒の問題圏に留まりながら、夢の虚無性に対する現の真実性の問題として引き受けたのではないだろうか。

われわれはここで、デカルトにおいて生じた物体の実在性の問題が実体概念の持つへ留まり、確固とした、真実のものへとへ移ろい、脆く、仮のものとの対置の中で展開されていたことを想起すべきであろう。ショーペンハウアーにとって実在性は、プラトンにおける実体概念（イデア）を介して、

真実性として理解されている。表象としての世界はアイデアを介した意志の客体であるかぎり、実在的であり、真実に存在しうるのである。

六 意義と実在性

実在性という言葉の意味は意志と表象としての世界の中で存在の真実性として理解されている。これに加えてあと一つ考慮しなければならないことがある。それは先ほどの引用の中に示唆されている。もう一度引いてみよう。

「両者〔カントとプラトン〕は可視的世界が現象であると説明している。現象とはつまり、それだけでは虚無的であり、可視的世界のうちで自らを演出するもの（一方では物自体、他方ではイデア）によって意義を持ち実在性を借りてくるのである」^(註)。

われわれは先に、この引用文の「実在性を借りてくる」という語句に注目したが、もう一方の「意義を持つ」という点にも注意しなければならない。

まず、引用文中の「一方では物自体、他方ではイデア」という文面は、明らかにカントとプラトンを念頭に置いたものである。そうであれば、これは次のように読めるのではないだろうか。すなわ

ち、カントにおいて現象は物自体によって意義を持ち、プラトンにおいて現象はイデアから実在性を借りてくる、と。そうであれば、一方の実在性は、プラトンからの受容としてイデアが源泉となり、他方の意義は、カントからの受容として自体的な意志が源泉になっていると推察できよう。それでは、意義は意志と表象としての世界の中でどのように位置づけられるのであろうか。そして実在性と意義はどのように関係しているのであろうか。

さしあたり言えることは、「意志と表象としての世界」がこれまで見てきたようにプラトンとカントから等分の影響を受けているなら、彼自身の問題設定においても意義と実在性は同程度の重要性を持つてはいるはずである。実際、彼は意義についても実在性と同様に次のような問いを立てる。

「われわれが知りたいのは、表象の意義である。すなわち、もし世界が表象にすぎないのであれば、世界は空虚 (*wesenlos*) な夢や幽霊の幻影のようにわれわれの傍らを次々に移り行くものにすぎず、考察に値しないことになる。それとも世界は、表象と何か別のもの、それ以外のものであるか。そうであればそれは何か⁽⁸⁾」。

これは「意志と表象としての世界 正編」第一七章、すなわち第一巻「表象としての世界の第一考察」が終って第二巻「意志としての世界の第一考察」に入る冒頭の章である。つまり、右の引用文は、表象としての世界から意志としての世界へ移行した章で語られている。われわれはここで、彼が表象の実在性ではなく、表象の意義について語っている点に注目したい。「われわれが知りたいのは表象

の意義である」、と彼は言うのである。

たしかにこの世界が単なる表象にすぎないのであれば、世界は「空虚 (wesentlich) な」、つまり「存在性を欠いた (wesentlich)」、夢や幽霊の幻影のように、われわれの傍らをつぎつぎ移行行くものにすぎないであろう。しかしこれこそ、意義の問題ではなく、夢と覚醒との区別の問題としての実在性の問題にはかならないのではないだろうか。しかも第一章で見たように、この問題こそ、実体という語に含意されていたへ留まり、確固とした、本当のものへとへ移ろい、脆く、仮のものとの対置の中で生じていたのであった。プラトンにおいてこの対置は、イデア界と現象界との対置になる。かくしてショーペンハウアーはイデアの持つ存在の真实性を實在性概念に含意させた。彼は、夢と覚醒の区別を物質性に、そして覚醒における表象の實在性をイデアに求めたのであり、物質性を現実性として理解し、實在性を存在の真实性として理解したのであった。しかも、イデアも物質性も、自体的な意志の直接的な客体であった。それでは、意義はこのような文脈にどのように関わってくるのだろうか。

そこでわれわれは次のように考えてみよう。われわれは實在性の源泉がイデアに求められているという点で、實在性概念の意味もプラトンに遡って求めた。これに対して、意義が先の引用に見られるようにカントの物自体との関係で語られているのであれば、問題となる場面は物自体に関わりうる実践理性すなわち意志の自由に求められよう。そうであれば意義とは、表象としての世界における身体的行為、しかも意志的行為における意義として理解できよう。とりわけショーペンハウアーが物自体の位置に意志を据えたのは、それが因果律に服さないからであり、言い換えれば自由だからであった。

しかしながら表象としての世界にあつては、人間の行為は自然現象と同様に外的に知覚される身体的活動であるかぎり、表象として、根拠律に従う。それは自然の生成の場合と同様である。その根拠律は、行為の場合には動機づけであり、自然の生成の場合には因果律であり、形態は異なるにしても表象が根拠律に従つて必然的に結合されるという点に変わりがない。そうであれば、宙に投げられた物体が必然的に落下するのとまったく同じように、われわれの行為も根拠律に従つて必然的になされていることになる。落下や行為の説明は根拠律による説明で汲み尽くされていることになる。しかし果してそれだけであろうか、という問いがショーペンハウアーの先の問いではないだろうか。すなわち、われわれの行為、表象としての世界は、根拠律に従うのみで、そこには何の意義も見出されないのだろうか。

このように、行為が因果連鎖の中に組み込まれて必然的になるなら、そこに自由はなく、行為の意義を問うことすらなくなるであろう。そうであれば行為の意義は、行為が単に必然的に継起する表象としてではなく、自由な意志的活動である場合にのみ語ることができよう。われわれはこのような観点からはじめて、彼が「意義」を「行為の道德的意義」として語り、しかもこれを現象と物自体との区別に次いでカントの第二の功績に数えた彼の真意が明確になる。彼は次のように言う。

「カントは意志に、直接、物自体を認識しなかつたが、その認識にいたる偉大で先駆的な歩みを進めた。つまり彼は、人間の行為の、否定しえない、道德的意義を、現象の法則とまったく異なつたもの、そしてそれには依存しないで、それによって説明され得ないものとして、つまり物自体

に直接接触れるものとして提示したのである」⁽⁸³⁾。

そうであれば、ショーペンハウアーは観念論的に意識の事実から出発して「世界は私の表象である」と述べはするが、そのような表象としての世界に道徳的意義を付与するものこそ求めていたことになる。もし道徳的意義が求められないとするなら、われわれの一切の行為は「夢や幽霊の幻影」と同じになってしまう。彼が「世界は私の表象である」という命題を立てたとしても、同じく意識の事実からの出発を説いたデカルトの命題「我思う、ゆえに我在り」と根本的に異なる。すなわち、「デカルトの命題は主観の直接性を強調しているが、私の命題は客観の間接性を強調している」⁽⁸⁴⁾。強調点が客観の間接性にあるならば、ここで求められているのは、客観の間接性に対して意識に直接的に客体化するものであり、表象としての世界に意義を与えるものである。彼にとってそれが意志に求められるとき、意義は単に人間だけに与えられるわけではない。表象としての世界が意志の客体であるかぎり、表象としての世界全体が道徳的意義に満ちるのである。彼は言う。

「自然の中で働き活動している力は、われわれの中の意志と同一である。これによって、道徳的世界秩序は、実際、世界の現象を生じさせる力と直接関係を持つことになる。…世界は、独自の力で存立しているが、みな道徳的傾向を受け取る」⁽⁸⁵⁾。

意志と表象としての世界は、人間を中心にして開示された、優れて人間的な世界であり、このゆえに

行為の世界であり、道德的世界である。

しかしここで、道德的意義を強調すると、もはや実在性という概念は不要になってしまふように見えるかもしれない。しかし実は、意義について語ろうとすればするほど、実在性は不可欠になる。たとえば次のように言われている。

「われわれの内的意識の証言によれば、道德的なものが一切の要かなめであり、それは個人の意志の方向として個人にのみ宿っている。実際、個人の人生航路にのみ、統一、連関、真の有意義性がある。すなわち、人生航路は一つの教訓と見なすことができるのであり、教訓の意味は道德的な意味である。内的事象は意志にかかわるかぎり、そのみが真実の実在性を持っているのであり、現実的な出来事である。意志のみが物自体だからである」⁽⁸⁶⁾。

表象としての世界の意義と実在性は、物自体としての意志から与えられ、しかも意義はとりわけ個人の行為の道德的意義として語られている。かくしてわれわれは次のように言ってもよいのではないだろうか。個人の行為が道德的意義を持つためには、そもそも、その行為が置かれている表象界が現実の世界でなければならぬし、実在的（真実の）世界でなければならぬ。さもなければ、行為の意義について語ること自体が無意味になってしまう。一般的に言えば、表象界が単に因果律に支配された世界に留まるのではなく、意義に満ちた世界となるためには、それはまず、夢のごとく虚無的な世界ではなく、現実の実在的な世界、現実の眞実の世界でなければならぬのである。

七 意志と表象としての世界

以上のように、行為の道徳的意義は意志によって、そして実在性（真实性）は意志の直接的な客体であるイデアによって、そして現実性（因果性）は意志の直接的な客体である物質性によって、この世界に与えられる。これが意志と表象としての世界であり、われわれの住んでいる世界である。われわれはこの世界の内で、物質性によって覚醒（現実）を夢から区分し、実在性（真实性）によって現実の表象を虚無性から区別し、意志的行為によって道徳的意義を語る。ショーペンハウアーの描くこの世界は、プラトンのイデア界と現象界との対置の中で、したがってへ留まり、確固とした、本当のものへとへ移ろい、脆く、仮のものとの対置の中で、へ自体的な意志へとへそれだけでは虚無的な表象としての世界として形成されている。外界の実在性の問題もまさしくこの世界の中にあつて、へ覚醒とへ夢との対置として引き受けられ、解決が目指された。これに應じて実在性の意味は、存在性を欠いた表象の虚無性に対する存在の真实性として理解されることになった。しかも意志は根拠律を免れた自体的なものとしてカントの用語で物自体とも呼ばれた。それでは実在性概念のこの変遷、そして物自体が意志に求められたことは、この世界に対してどのような帰結をもたらしたのであるろうか。

まず彼の道筋を振り返ってみよう。彼にとってこの世界は表象としての世界であり、なおかつそれだけであるなら虚無的世界となってしまう。これが「世界は私の表象である」という命題に含意されることであり、彼が哲学的問題の伝承から引き受けた出発点である。しかし、というよりはそうであ

るからこそ、彼は自体的なもの、つまり主観に相対したかぎりでの客観とは別なものとしての自体的なものを要求し、それを意志に求め、しかも人間における意志と身体の同一性を起点にして世界全体に意志を見出した。かくして因果性を免れた自由な意志こそ、夢や幻影、虚無性に対して真実なものであり、この世界は意志の現象であるかぎり物質性によって現実性（因果性）を、イデアによって実在性（真実性）を、そして自由な意志的行為によって道徳的意義を獲得することができたのである。

このような道筋は確かに首尾一貫していると言えよう。しかもこの道筋の延長線上で、表象が意志から実在性を受け取ることによってかえって表象としての世界は再び一種の虚無性へ転換してしまうという事態が起こっているのではないだろうか。すなわち、この世界は意志から実在性を受け取り、道徳的行為によって意義に満ちるが、その一方で、世界が意志の客体化であることによってかえって苦悩の世界へ転換してしまう。なぜなら、意志は生への意志として、満たされることのない満足を求めて止むことがないからである。それは安らぎにいたることのない苦悩の源でもある。意志的行為は道徳的意義を獲得する反面、苦悩の源ともなる。世界は苦の世界となる。意志が世界の真実であるかぎり、この世界は意志からイデアを介して実在性（真実性）を受け取ることによって苦の世界に転じる。苦がこの世界の真実となる。かくして、苦悩からの救済を求めて苦悩の源としての意志を滅却しようとするれば、それはこの世界の実在性（真実性）の源を滅却することになり、この世界は再び虚無性に転換してしまうのである。⁽⁸⁷⁾

そうであれば、虚無性と実在性との転換を繰り返す意志的表象的世界こそ、われわれの世界の真実の姿にはかならないことにならう。この世界が虚無性と実在性との転換を繰り返すがゆえに、前章で

挙げた問い、実在するとはどういうことかという問いも、ほかならぬこの意志的表象的世界から、へ留まり、確固とした、本当のものへとへ移ろい、脆く、仮のものとの対置の根元から生じてくるのではないだろうか。われわれは今やその根元を、ショーペンハウアーが自体的なものとして見出した意志に求めることができよう。意志が一方でこの世界に実在性を与え、他方でこの世界を虚無性に陥れる源である以上、虚無性と実在性との転換は意志を巡って反転的に生じざるをえない。実在性と虚無性のこのような反転的転換こそ、ショーペンハウアーが見届けたこの世界のへ真相へではないだろうか。

そうであれば、物体・外界の実在性の問題は哲学の問題としても、デカルトの歩んだ思弁的な道においてではなく、このようなへ意志的表象的世界の中でこそ適切に仕上げられるべきではないだろうか。次章では、外界の実在性の問題をまさしく意志という観点から考え、いわゆる「実在性の主意識」を唱えたデイルタイとシェーラー、そしてそれを批判的に吟味したハイデガー、これら三者の議論を吟味しながら、実在するとはどういうことなのかを哲学の議論として考えてみよう。

注

- (1) Schopenhauer, SW², Vorrede zur ersten Auflage, S.11.
- (2) Ibid., S.494f.
- (3) do., SW³, S.5.
- (4) ショーペンハウアー哲学に関する基本的理解は主として次の書に負っている。Kamata, 1996; 2000.

- (5) Schopenhauer, SW5, S.1–32.
- (6) *ibid.*, S.3.
- (7) Descartes, AT7, pp.78–80.
- (8) Schopenhauer, SW5, S.5.
- (9) Locke, E, 2–8–9, 10.
- (10) Schopenhauer, SW5, S.2.
- (11) *ibid.*
- (12) *do.*, SW3, S.22, 225.
- (13) Kant, KdV, S.562.
- (14) Schopenhauer, SW5, S.21.
- (15) *ibid.*
- (16) *do.*, SW2, S.131.
- (17) *do.*, SW3, S.241.
- (18) *ibid.*, S.689.
- (19) *do.*, SW2, S.71; SW1, S.1.
- (20) Descartes, AT7, pp.40, 161.
- (21) Schopenhauer, SW3, S.4.
- (22) *ibid.*, S.216.
- (23) *do.*, SW2, S.202.
- (24) *ibid.*, S.16.

注

- (25) *ibid.*, §5.
- (26) *ibid.*, S.19.
- (27) Descartes, AT7, pp.18–20.
- (28) 簡単に次のような区分になろう。
- 世界
- 意志 (実在的なもの)
- 表象 (観念的なもの)
- 実在的表象 (実在的なもの)
- 虚無的表象 (観念的なもの)
- (29) Schopenhauer, SW2, S.528.
- (30) Descartes, AT7, p.63.
- (31) Schopenhauer, SW3, S.36.
- (32) *ibid.*, S.52.
- (33) *ibid.*
- (34) *ibid.*, S.216.
- (35) *ibid.*, S.36.
- (36) *ibid.*, S.4.
- (37) *do.*, SW2, S.1.
- (38) *do.*, SW3, S.49.
- (39) *ibid.*, S.52.
- (40) *ibid.*, S.52, 55.
- (41) *do.*, SW5, S.19 ; SW2, S.4 ; SW3, S.348.

- (42) do, SW3, S.18.
 (43) *ibid.*, S.19.
 (44) do, SW2, S.12.
 (45) 「観念の客体的実在性」という訳については、第一章注(37)を参照。
 (46) Schopenhauer, SW2, S.129. 以下では、「意志の現象」と「可視的になること」と「意志の客体」の三つの語が同義的に並列されている。
 (47) do, SW3, S.300.
 (48) *ibid.*, S.349.
 (49) *ibid.*, S.49.
 (50) *ibid.*, S.35.
 (51) *ibid.*, S.35.
 (52) do, SW2, S.122.
 (53) do, SW3, S.35.
 (54) do, SW2, S.124.
 (55) *ibid.*, S.18f.
 (56) *ibid.*, S.118f.
 (57) 意志と表象(現象)との関係、とりわけ意志をどのように理解するかは、ショーペンハウアー理解にとって要となる。この点については、ショーペンハウアーがカントの用語「物自体」を使って、物自体を意志としていることから、意志はあたかも表象界の背後にある「真実在としての実体」のごとくに考えられてきたことに対して、実体論的解釈を排して超越論的認識論の立場からの再解釈が試みられている

(Kamata, Saito, Takahashi, 2000)。これに対して本書では意志を、因果性における原因と結果、表象界における主観と客観、これらの相対性を免れた基体の自体性として理解するのを基本としている。詳細は以下を参照されたい。Yamamoto, I., 2003.

- (58) Schopenhauer, SW3, S.277
- (59) *ibid.*, S.22.
- (60) *ibid.*, S.34.
- (61) *ibid.*, S.35.
- (62) *do.*, SW2, S.15.
- (63) *ibid.*, S.25.
- (64) *ibid.*, S.595. Vgl. SW3, S.293.
- (65) *do.*, SW3, S.219.
- (66) *ibid.*, S.5-6.
- (67) ハイデガーは、ニーチェが一切を力への意志として把握したことを捉えて、一切の存在者の人間化だと解釈する (Vgl. Heidegger, NI, S.653f.)。われわれがこの解釈を追遂するさいには、意志の系譜として、ライプニッツのみならず、カントからショーペンハウアーそしてニーチェへとという流れも考慮する必要があろう。
- (68) Kant, KdV, S.182.
- (69) *ibid.*, S.146, 317.
- (70) *ibid.*, S.123.
- (71) *ibid.*, S.317.

- (72) Schopenhauer, SW2, S.201.
- (73) *ibid.*, S.206.
- (74) *ibid.*, S.201f.
- (75) *ibid.*, S.202.
- (76) *do.*, SW3, S.552.
- (77) Plato, Rep, 516a.
- (78) Schopenhauer, SW2, S.202, 205, 217. また、自己についても生への意志における「真実の自己」という言葉の回しが使われたりもする (*ibid.*, S.441)。
- (79) *ibid.*, S.227.
- (80) *ibid.*, S.202.
- (81) *ibid.*, S.202.
- (82) *ibid.*, S.118.
- (83) *ibid.*, S.499f.
- (84) *do.*, SW5, S.4.
- (85) *do.*, SW3, S.678f.
- (86) *ibid.*, S.506.
- (87) ショーペンハウアーにおける意志の否定は、伝統的には、ドイツ神秘主義者のエックハルトに遡る。そしてこの伝統を受け継いだものとしてハイデガーも挙げられる。本論ではこのような広範囲な問題には立ち入ることができない。拙稿を参照されたい。Yamanoto, J., 2001, 2003.

第三章 「実在性の問題」について

実在するとはどういうことか。われわれはこの意志的表象的世界の中で問いが生じてくる根源に遡りながら改めて次のように問うことにしよう。実在性という言葉でどのような事柄が意味されているのであろうか。また、実在性の問題という言い回しで、それが哲学の中でどのように問題となっているのであろうか。これに対する一つの答えとして、われわれはすでに第一章においてデイルタイを引き合いに出しながら実在性の意志的な抵抗経験を挙げておいた。これは第二章において明らかにされたように、われわれの世界が意志的表象的世界であることによく適っているように見える。シヨーペンハウアーにあつても表象に実在性を与えるのは意志であり、意志は「最も実在的なもの」、「実在性の核」にほかならなかつた。しかし、デイルタイそしてシェーラーにおいて展開された実在性の問題は、ハイデガーによって存在一般の意味への問いという基礎存在論の文脈の中で批判的に吟味されることになる。そして実在性は存在者の一つの存在様態として存在一般のもとに包摂され、しかも人間に固有な存在理解に還元される。実在性の問題は、存在者とは区別された存在論的問題になる。

しかしながら、デイルタイやシェーラーにおいて実在性が問題として生じてきた当の場面では、実

在性は主意的な抵抗経験において自己とはへ他なるものとして現れる事態であって、存在理解によつてへ理解されたものとして自己へ還元しえない事柄、したがつて理解可能な存在一般のもとには包摂しえない事柄、言い換えれば存在者と区別された存在の問題に追いやつてしまふことのできない事柄ではないだろうか。しかもハイデガー自身もまた、以下で見るように基礎存在論から存在者論への旋回の中で存在者の抵抗経験を語るとき、デイルタイやシェーラーと同様な実在性の問題に直面したのではないだろうか。

さしあたりデイルタイとシェーラーに対するハイデガーの批判的吟味から見ていくことにしよう。そして本章では、三者がそれぞれ独自に問題を設定するさいの枠組みや方向性に注目したい。というのは、デイルタイやシェーラーが提示する実在性の問題、そしてハイデガーによる批判的吟味、さらにはシェーラーからの反論、これらは、各自固有の問題設定と枠組みの中で遂行されており、批判や反論にかなりのずれが生じているからである。それにもかかわらず、三者の間には親近性あるいは相似性といったものがある。三者の議論のずれに留意しながら相互の親近性あるいは相似性にこそ注目することによつて、実在性の問題がどのような地点から問いとして生じてきたのか、言い換えればその問題がどのような地点を目指して展開されてきたのか、本章はそれをへ実在性の源泉と名づけ、その地点を目指そう。

一 ディルタイとシェーラーへのハイデガーの批判

実在性という言葉が当てられている英語 *reality* やドイツ語 *Realität* は、第一章で見たように、その語源となっているラテン語 *res* に基づいて *res* (モノ) - *realis* (モノ的) - *realitas* (モノ性) という語連関から理解すれば、モノ性に置き換えられた。この場合に、デカルトにおいてそうであったように、モノということで精神(思考するモノ)も物体(広がりのあるモノ)も理解されていた。そうであればハイデガーからすれば、人間の存在にせよ事物の存在にせよ存在一般は、モノで在ること、つまりモノ性(実在性)の意味で理解されていたことになる。²『存在と時間』におけるハイデガーの意図は、このような動向に反対して、人間の存在をモノ性(実在性)と区別して実存 (*Existenz*) あるいは現存在 (*Dasein*) として分析することにあつた。これに応じて存在一般も、人間の存在としての実存と、それ以外の存在を表す実在性、これら双方を包摂したものとなる。³かくして、実存と実在性とを包摂した存在一般の意味を問うという、「存在一般の意味への基礎存在論的問い」⁴の内部で、ハイデガーはディルタイやシェーラーの提示する実在性の問題を批判的に吟味したのである。それを確認しながら、ハイデガーの基本的な枠組みや解釈の方向性をまず明確にしておこう。

実在性の問題に関するハイデガーの吟味は、現存在の存在体制である世界内存在と存在理解を論拠にして遂行されており、およそ次の三点にまとめられよう。

第一に、そもそもの実在性の問題という言い回しについて、それが外界は精神としての我に非依

存的に存在するののかという問題を意味するのであれば、その問い自体が無意味である。なぜなら、現存在は世界内存在としてすでに世界へ、つまり外へ出てしまっているからである。第二に、実在性がモノとしての存在者の存在性を名づけているならば、問題は存在の問題、存在論的な問題になる。そうであればデイルタイやシェーラーのように実在性を抵抗経験に求める場合も、実在性は抵抗性として、抵抗する存在者の存在様態になる。かくして、抵抗経験とは抵抗する存在者とその存在様態において発見することであり、そのためには存在論的に世界が開示されていなければならぬ。したがって、抵抗経験そして実在性意識は世界内存在の一つの様式となる。そして第三に、実在性が存在者の一つの存在様態であるならば、それは現存在の存在理解において理解されており、現存在の存在（関心 *Sorge*）に基づいていることになる。「以上、要約」⁶。すなわち、「実在性は、存在論的な基礎づけ連関と、範疇的実存論的な証示可能性との順序において、関心という現象に差し戻される。実在性は存在論的に現存在の存在に基づく……」⁶。

このようにハイデガーは、実在性の問題を存在の問題として捉え直すことによって、実在性を一つの存在様態として現存在の存在に還元する。ここには二つの方向性がある。一つは、存在と存在者を区分し、その上で実在性を存在の方向へ還元する。もう一つは、そうした存在としての実在性を現存在の存在理解へ還元し、実在性の関心への依存性を説く方向である。このような二つの方向性こそ、『存在と時間』の中で基礎存在論を展開するさいの彼の思索の基本的枠組みを成している。より一般的に言えば次のようになる。すなわち、一つは、存在者の存在はそれ自身一つの存在者ではなく、

存在は存在者によつては説明されえない⁷⁾。もう一つは、存在一般の開示は現存在の「自身のため」(Worum-willen)の投企に基づく存在理解に求められる⁸⁾。

たしかに『存在と時間』における二つの基本的方向性からすれば、「実在性は現存在の存在に基づく」というテーゼは当然帰結するであろう。それにもかかわらず、別の脈絡からすればこのテーゼは奇妙に聞こえる。というのは、物体の実在性の問題に関する実在論と観念論との対立という文脈においては、実在性という言葉の意味はハイデガーの場合とまったく逆になるからである。すなわち、実在性とは外界が人間の主観には依存しないでそれ自体で独立して存在していること、つまり、客観の主観への非依存性を意味していたからである。もちろんハイデガー自身はこのような外界の実在性の問題を批判的に吟味する。すなわち、外界は実在するのかわり問い自体を無意味なものとして退ける。そして、客観の主観への非依存性については、問題を存在者と存在とに区分するという、彼の基本的方向性に沿って次のように答える⁹⁾。

まず、ハイデガー自身としては実在性を一つの存在様態として存在の側に還元して、「実在するもの」ではなく、実在性の「関心への依存性」を主張する。その一方で、非依存性ということも存在者の側に割り振って、存在者(実在するもの)の関心への非依存性(実在性)に関する問いを次のように切り捨てる。外界が現存在に非依存的にそれ自体で、つまり現存在が存在しなくても存在するかどうかという問いは、現存在が存在しなければそもそも何も答えられない。

存在と存在者との区分に基づいたこのような解決法は、実在論と観念論に対するハイデガーの態度決定に顕著に現れている。ここでは三つの言表が提示されている。

- a ハイデガーの実存論的テーゼ「存在者は現存在と共に開示される」
- b 実在論のテーゼ「外界は実在的に現存する」
- c 観念論のテーゼ「実在性は意識の内のみある」

これらに対するハイデガーの見解は次の通りである。実存論的言表において存在者の現存が否認されていないかぎり、それは実在論のテーゼと一致する。その一方で、観念論のテーゼが存在は存在者によつて説明されえないということを言っているのであれば、そのかぎり観念論の方に優位があり、哲學的問題の真正な可能性がある。このように彼は、実在論のテーゼを存在者に関する言表として捉え、その一方で観念論のテーゼに対しては、そこで語られている実在性を存在の問題として捉える余地を残しているのである。

しかしながら、実在性の問題は、問いが出現してきた地点では、存在と存在者とを区別しておいて存在の側に一方的に追いやつてしまうことのできる問題だったのであろうか。もしそうでないなら、実在性を存在理解に基づいて現存在の存在（関心）に還元することもできなくなる。存在と存在者との区別とは別の区分を立てて実在性の問題を扱うシェーラーは、まさしくこの点に反論を加える。すなわち、現存在の存在である関心、そして関心を開示する不安は、実在性経験の源泉ではない、と反論する¹⁰。

二 シェーラーの反論

ハイデガーが存在者と存在とを区別して実在性を存在の方向に還元するのに対して、シェーラーは実在論と観念論との対立という文脈の中で別の区分を導入している。彼は『観念論―実在論』の冒頭でそれを次のように言う。

批判的実在論も意識観念論も「現実存在 (Dasein)」と「様態存在 (Sosein)」とを不可分なものとして前提にした上で議論しているが、実はその前提が誤っている。「すべての様態存在は知と意識とにとって……内在的でありうるが、……現実存在は決してそうでなく、知と意識に超越的で、知と意識に疎遠で非依存的である……」¹¹⁾。

彼がここで言う「現実存在」、すなわち人間主観には非依存的に存在するという意味での実在性¹²⁾こそ、もろもろの存在様態の中の一つの存在様態では決してなく、それらの存在様態とは区分されるべきものである。この区分の仕方では注意したいのは、様態存在が知と意識に内在的であるのに対して、実在性はそうではないという点である。「すべての可能な知的働きの相関者はもっぱら様態存在であり、決して現実存在ではない」¹³⁾。このように、シェーラーの理解する実在性が知の相関者にはなりえないのであれば、それは存在者と存在を区分して存在を現存在の理解に還元するというハイデガーの基本的枠組みには当てはまらないことになる。ハイデガーの言う理解という語を使うなら、シェーラー

の言う実在性は決して理解の相関者ではなく、したがってハイデガーによって現存在の存在として分析された関心に還元されえないことになろう。

そうであれば、ハイデガーが実在性は関心に基づくと言うときの実在性と、シェーラーが関心は実在性体験の源泉ではないと反論するときの実在性とは、その意味が根本的にずれているのは明らかであろう。ハイデガーにおいては、実在性は存在者の一つの存在様態として解釈され、しかも存在であるかぎりハイデガーの枠組みでは当然のこととして、現存在へ自身のためへの投企に基づいて理解可能となる存在である。これに対してシェーラーの場合には、実在性は事物等が主観に非依存的に存在することを意味し、しかも、このような非依存的存在性としての実在性によって、理解などの働きでは近づきえない存在者の在り方が言われているのである。この相違をさらに際立たせてみよう。

ハイデガーは実在性をモノの存在の呼称として一つの存在様態にすぎないと見るとき、彼自身の用語で、「モノ」を「現存する事物連関」、「モノの存在」を「眼前性 (Vorhandenheit)」として解釈する。われわれの日常的な見直しは身の回りの「手許に在るもの (Zuhandenes)」を発見しているが、それが理論的学的態度において観察や注視に変わると、手許に在るものは注視にとつてただ単に「眼前に在るもの」として、あるいは注視というへ視への目前に一様に「広がりのあるモノ」として出現するわけである。ここでは、モノ的存在としての実在的存在は眼前存在を意味し、理論的学的注視に基づく存在理解においてのみ与えられることになる。これに対してシェーラーの方向性はちよどここれと正反対である。彼にとつての「実在的存在は、対象存在ではなく、……源泉の自発性に対する抵抗存在¹⁵⁾」にほかならない。ここでシェーラーが「抵抗存在」そして「源泉の自発性」ということで示

そうとしたのは、実在的存在は抵抗においてのみ根源的に与えられ、しかも実在性経験を仲介するのは自然に対するわれわれの欲求（衝動、意志）インパルスであつて、自然への純理論的な知的関係ではない、という点にある。¹⁶

「実在性は……世界への衝動的な主意的態度において与えられる」¹⁷。

それゆえに実在性が与えられる抵抗経験とは、「われわれの内なる非精神的な衝動の原理の経験」、すなわち「われわれの内における生の欲動 (Lebensdrang) の経験」である。¹⁸

このように生の欲動において実在性が意志的な抵抗経験の中で与えられるとする説を実在性の主意説とすれば、ハイデガーの言う眼前存在としての実在性は、純理論学的な注視によって理解された一つの存在様態として非主意的である。ハイデガーが理解した実在性は、シェーラーから見れば実在的存在と区別され、知性によって捉えられる様態存在の一つにすぎないことになる。これに対してシェーラーの実在性は、知性的方向とは逆の、われわれの生の奥底にある衝動や意志や欲動の方向に求められている。このような相反する方向性を、シェーラーに倣つて「上方」と「下方」そしてその「中間」という表現を使つて捉えれば²⁰、シェーラー自身の枠組み、そしてそこから見られたハイデガーの枠組みは次のようにならう。

まず、シェーラーは上方に知性的働き、そしてその相関者である本質存在等の様態存在を配置し、下方に衝動や意志などの働き、そして彼の言う現実存在としての実在的存在を配置し、その「中間」

にわれわれの日常を位置づける。言い換えれば、上方と下方がちようど合わさった地点にわれわれの日常が成立する。したがってこの中間状態としての日常の中で見出される存在者の存在は、実在的存在と様態存在が合わさった存在となる。ハイデガーが日常的在り方に即して分析した現存在の存在としての関心は、シェーラーの枠組みでは、上方と下方とが合わさった中間状態に位置づけられる。そうであれば下方における実在的存在は、中間状態に先立つ存在として、現存在の関心に先立っていることになる。ここから、関心や不安は実在性体験の源泉ではないというハイデガーへの反論が出てくる。中間状態が上方と下方との融合によって成立するのであれば、それは下方の実在的存在の源泉にはなりえないからである。しかしわれわれがここで注目したいのは、このような批判や反論の適否よりも、そこに現れている両者の親近性である。それをシェーラーの枠組みの中で次のように際立たせてみよう。

まず、シェーラーの見るところでは、ハイデガーの言う関心は上方と下方とが合わさった中間状態に位置づけられた。とすれば、シェーラーの言う上方は、知性とその相関者である様態存在の方向であり、これはハイデガーでは存在理解における存在の投企の方向になる。そして下方は、意志や衝動や感情など実在性の方向であり、これはハイデガーでは情態的な被投態の方向になる。これら相反する二つの方向において、すなわち被投的投企において、存在者に対する日常的な態度が成り立つ。このようなシェーラーから見たハイデガー理解を前提にして初めて、シェーラーが示したハイデガーへの反論と同時に親近性が明瞭になる。その親近性とは、両者共に不安が沸き起こって来る地点を下方に求めている点である。というのは、ハイデガーにおいて不安は被投態を開示し、そしてこの被投

態はシェーラーの枠組みでは下方、つまり実在的存在の方向に当たるからである。しかもシェーラーは、「不安は可能的抵抗の領域としての世界の抵抗から出現する」⁽²¹⁾として、ハイデガーで言えば被投態の方向において抵抗そして実在性を考えているのである。しかしこの親近性にもかかわらず、実在的存在と不安のどちらが先行するかという観点から、シェーラーはハイデガーに反論する。シェーラーにとっては、実在的存在が不安に先行する。『存在と時間』の中でハイデガーの言う次の一文、すなわち「不安になることは、根源的、直接的に、世界としての世界を開示する」⁽²²⁾という一文に、シェーラーは「不安になることは実在性所有の結果である」というコメントを残す⁽²³⁾。

このようにシェーラーにおいて実在性を語りうる地点は、ハイデガーにおける存在理解とはまったく逆の方向に位置づけられ、その地点からハイデガーへの反論がなされている。元を正せば、ハイデガーが存在と存在者を区別して実在性の問題を存在の方向に、そして現存在の存在理解の方向に追いやってしまったからである。こうしたずれにもかかわらず、シェーラーから見ればハイデガーの言う被投態の方向性に実在性の領域がある。この親近性にこそ注目しよう。実際ハイデガーも被投態の方向において、ある決定的な地点で抵抗経験を語ることになる。それを以下で見届けよう。

三 ハイデガーの方向転換

ハイデガーは『存在と時間』の中で抵抗経験を批判的に吟味し、世界内存在の一

つの仕方として解釈したのに対して、『存在と時間』公刊から一年後、一九二八年の夏学期講義の中で抵抗経験を積極的な意味で語る。そこでは、『存在と時間』で展開しようとした基礎存在論に加え、存在の問題をより先鋭化するために「全体としての存在者 (Seiendes im Ganzen)」を主題にする存在者論へ還り行くという「存在者論への旋回」、そして基礎存在論と存在者論との統一による形而上学の構想が明らかにされている。²⁴ この構想は、「存在者論 (Ontik)」という用語にせよ、存在者全体へ向かうという方向性にせよ、シェーラーの構想を想起させる。それによれば、シェーラーはあらゆる知の基礎に「世界存在者論 (Weltontik)」という原現象²⁵を考え、しかもその地点で実在性の問題を考える。これはシェーラーの『認識と労働』の中で明らかにされている構想であり、ハイデガーが『存在と時間』の中で実在性の問題を批判的に吟味するさいに『認識と労働』を典拠として挙げていた点を顧慮するならば、『存在と時間』公刊直後における存在者論の構想の中に、シェーラーの言う「世界存在者論」の構想を読みとることができよう。²⁷ かくしてハイデガーは基礎存在論から存在者論への旋回において、シェーラーと同様に存在者の抵抗経験を次のように語る。

「超越する現存在がそれに対しては無力なものとして、現存在は抵抗において初めて存在者を経験する²⁸」。

ここでまず注目したいのは、ハイデガーの場合には抵抗経験が現存在の超越と共に語られている点である。存在者を抵抗において経験するのは「超越する現存在」である。しかも「超越する現存在」

は、抵抗において経験する存在者に対して「無力」である。「無力」は超越における現存在の在り方そのものを示している。²⁹ すなわち、被投態において現存在は全体としての存在者の直中に在ってそれに捕えられている。それゆえにここでは、超越は世界への超越（世界投企）として世界を超越の契機としていると共に、³⁰ 全体としての存在者の直中に在る」ということも超越を形成している。³¹ 前者の世界投企が存在者の存在の理解を可能にする点で基礎存在論を可能にする現存在的根拠だとすれば、「直中に在る」は全体としての存在者に捕えられているという点で存在者論を可能にする現存在的根拠だと見ることが出来る。それゆえにこそハイデガーは、基礎存在論と存在者論との統一としての形而上学を「現存在として生起する形而上学」³²として、あるいは「現存在における根本生起」³³として語り、形而上学の可能根拠を現存在の超越に求めたのである。

以上のような二つの方向性、すなわち、世界投企と「直中に在る」、これら二つの方向性の統一において超越が生起するとき、存在者は抵抗において経験される、とハイデガーは言うのである。これは次のように理解できよう。一方の世界投企は「自身のため」の投企としてあり、「自身のために基づく超出は、そのようなものとして自己自身の諸可能性へ自己を投企する意志においてのみ生起する」³⁴。他方の「直中に在る」という方向性において現存在は、意志に基づいて可能性を投企しつつ存在者を超出するのとは逆に、存在者によって捕えられている。それゆえに、これら二つの方向性の統一において超越が生起する瞬間とは、一方で現存在を捕えている存在者全体が、他方で現存在によって投企された世界の内に、侵入して来る時にほかならない。超越が生起する瞬間とは、存在者の「世界侵入 (Weltengang)」が生起する時にほかならず、³⁵ このような存在者の世界進入が現存在に

とつて抵抗として経験されるのである。ハイデガーにおける抵抗経験とは、意志に基づいた世界への超出に対する存在者による捕獲的引き留めの経験、したがって、これら相反する二方向の緊張関係の中で生起する存在者の世界侵入に対する経験を語り出している。

そうであれば、抵抗経験の中で出会う存在者とは、日常の回り世界の内です手許に在る道具として存在している個々の内世界的存在者ではなく、回り世界が投企される以前から、したがって存在者が世界へ侵入する以前から、すでに存在していた存在者、したがって世界を投企する現存在が存在しなくても元々存在していた存在者、ということになる。このような存在者こそ、実在論と観念論との対立という文脈の中で用語を使うならば、主観には依存しないで存在する存在者ということになる。もちろん先に見たように、実在論の主張する実在性（非依存的存在性）については現存在が存在しなければ何も語れない、とハイデガーが批判するのであれば、われわれはより適切に次のように言うべきであろう。すなわち、それが世界へ侵入する瞬間にこそ、つまり、現存在の捕獲的引き留めにおける抵抗経験の中でこそ、それはへすでに存在していた、あるいはへ元々存在していた、という仕方ではなく経験されないのである。このように、世界へ侵入する瞬間にへすでに存在していた、存在者を抵抗において経験し、それを主観には非依存的な実在的存在と呼ぶならば、このような実在的存在は様々な存在状態の中の一つの存在状態ではなく、したがってまた、そうした一つの存在状態として現存在の関心に還元されるものでもない。これは世界侵入における世界という観点から見れば以下のようになろう。

まず、存在者論への旋回の中で語られている世界とは、全体としての存在者がいかに在るかという、

全体としての存在者の在り方、存在体制を意味する⁽³⁶⁾。しかもこうした世界が、現存在の超越において投企された存在、理解された存在にはかならない。

「…世界は、存在理解において理解された存在、つまり存在者に世界侵入を受ける存在、すなわち存在者を存在者として理解させる存在、である」⁽³⁷⁾。

世界が理解された存在であるなら、世界としての存在は、シェーラーの区分からすれば主観に内在的な存在としての様態存在にはかならない。したがって、様態存在から区分される実在性とは、現存在による世界投企がなされる以前にすでに存在していたという存在、したがって現存在には非依存的に存在していたという存在を標示していることになる。より適切に言えば、それは現存在が超越しつつ世界を投企して存在者がその世界の内に進入してくる瞬機にへすでに存在していた～としてしか言いようのない存在を名指していることになる。そしてハイデガーはその瞬機にすでに在った存在者の経験を、現存在の被投態における無力として、シェーラーと同様に、抵抗経験として語ったのではないだろうか。

そうであれば、抵抗経験そして実在性意識は『存在と時間』における基礎存在論の文脈では単に世界内存在の一つの仕方として解釈されていたが、『存在と時間』公刊直後に明らかにされた存在者論の文脈では、超越という現存在の根本的な生起に関わり、したがって現存在の世界内存在という存在体制そのものの成立に関わる事柄である。そうであれば、ここでの抵抗経験とは、個々の手許に在る

存在者へのある一つの態度ではないし、世界内存在のある一つの仕方ではない。したがってまた、抵抗経験の中で与えられる実在性もまた、存在者の単なる一つの在り方ではなくなる。そうであれば実在性の問題もまた、現存在の存在理解を軸にして存在の側に一方的に押しやられるべき問題ではないことになるう。

それでは、実在性の問題が問いとして生じてきた地点では、どのような事柄がどのように問題となっていたのであろうか。この点を改めて見極めるために、ハイデガーとシェーラーの両者が批判的に掲げたデイルタイの論文、しかもハイデガーは基礎存在論の文脈から批判し、シェーラーは実在性の主義説という同じ立場から批判したデイルタイの論文「外界の実在性についてのわれわれの信念の起源とその正当性」とに関する問いを解決することへの寄与」（以下、『外界の実在性論考』と表記）に立ち返ってみよう。そのうえで、われわれが今到達したへすでに存在していたものゝあるいはへ元々存在していたものゝについて次章「実在性と存在一般」の中で考えることにしよう。

四 シェーラーとデイルタイ

シェーラーが実在性を語りうる地点は、世界の存在者総体という原現象、生に即して言えば意志や衝動インパルスなどの生の欲動に見出された。デイルタイにおいても外界の実在性の問題が扱われるさいの出発点となる地点は、シェーラーの生の欲動に相当する心的生 (Seelenleben) に見出される。

「動物——人間の生の統一体は、いかなる段階においても内面から見れば意欲と同じく衝動、不快の感情の束である。飲食物への衝動、性衝動、子供を求める衝動、防御・保護・復讐の衝動、運動・静止の欲求、それらに結びついている社会的知的な感情、そして意欲、これらは皆共々、人間の意志力を形成しており、この意志力が充実と満足を求めていたるところに、いわば触手を伸ばしている」⁽³⁸⁾。

このように心的生とは、衝動や感情や欲求による意志力の束からなり、しかも外界と自己生 (Eigenleben) との区別がまだ意識されていない状態をいう。そして意志力のもつ意志インパルス⁽³⁹⁾がある感覚を介して阻止されたとき、抵抗が経験されるのである。つまり、意志インパルスの意識と感覚を介した阻止の意識、これら二つの意識状態によって抵抗経験が形成され、この抵抗経験の中で外界の实在性が与えられるのである⁽⁴¹⁾。

「阻止そして抵抗の経験の中である、力の現在がわれわれに与えられており、その場合、われわれはこの力をわれわれから分離したある外的な力として把握せざるをえないのである」⁽⁴²⁾。

このようにデイルタイにおける抵抗経験とは、我から分離したもの、したがって我以外のへ他なるものゝがへある力の現在として経験されることにほかならない。われわれはまずこの点を銘記しておく。

そしてここでもう一つ注意したいのは、デイルタイが意志インパルスと志向の阻止という二つの意識状態の媒介者として圧覚という感覚を挙げる点である。⁽⁴³⁾つまり、意志インパルスにおける志向と共に、圧覚を介した志向の阻止が意識されることによって、抵抗経験が生じる。抵抗経験が感覚を媒介にしているという点について、デイルタイは一八九〇年の『外界の実在性論考』に先立つ一八八〇—一八九〇年頃に起草した『精神科学序説第二巻のための草稿』においても、その第四巻第二章を「外界の実在性」に当て、『外界の実在性論考』以上に感覚とくに触覚の重要性を説いている。

「触覚は、事物性（実在性、物質性）を確証する根本感官である」⁽⁴⁴⁾。

したがってここで語られている「事物性（実在性、物質性）」を確証する触覚が、『外界の実在性論考』においては圧覚という形態をとって抵抗経験の媒介者に位置づけられたと見ることができよう。

しかし圧覚を媒介者としたことがシェーラーに批判される。というのは、意志的衝動的生がすべてに先行するのであれば、意志およびそれに基づく抵抗経験は感覚的知覚に先行するのであって、逆に感覚によって条件づけられることはないからである。それにもかかわらず圧覚を抵抗経験の媒介者とするなら、感覚の先行を認めることになってしまう。かくしてシェーラーは、「デイルタイは圧覚の凝集をまさしく抵抗経験の『予備条件』に挙げている」⁽⁴⁵⁾と批判し、意志的な抵抗経験の直接性を説いて感覚による媒介を排斥する⁽⁴⁶⁾。

この場合に、抵抗経験の中で実在性が与えられるのであれば、抵抗経験に感覚を介在させるか否か

という問題は、まずもって、実在性概念の意味の相違として現れてくるはずである。実際、今見たように、触覚は事物性を確認する根本感官であるとデイルタイが言うとき、事物性は実在性あるいは物質性とも置き換えられており、実在性概念は事物性や物質性と同義的に理解されている。これはカントの用法を想起させる。カントは実在性を「事象性」とも言い換え、主観との対応関係から「実在性は純粹悟性概念においては、一般に感覚に対応するものである」とした。このように実在性を事物性や事象性、物質性として理解するとき、この意味での実在性とは、ラテン語のモノ (*res*) に由来するモノのモノ性として、基本的に、物体としてのモノへの帰属性、モノのモノたるゆえん、モノの固有性質ということの意味であろう⁴⁶。しかもそのさいに、二つの点に注意する必要がある。

まず、事象性としての実在性がモノに即してモノに固有な性質等として理解されたとしても、モノは単に外界の事物に限定されている言葉ではなかった。言い換えれば、近世になって生じた外界・物体の実在性の問題は、モノの中でもとりわけ、精神としての主観に對置されたかぎりでの物質的モノが問題にされた。これはデカルトにおいて端的に現れたように、出発点が自我の意識存在の自己確実性に求められたこと、ショーペンハウアーの言い方では、哲学の基礎が觀念論に求められたこと、このゆえに、意識存在と非意識的物質的存在との對置関係の中で、意識の外にある物質の、意識への非依存性(実在性)が問題になったのである。そうであればここから、とりわけ物体の実在性には事物性・物質性等の意味が含意されることになろう。デイルタイも外界の実在性を問題にするとき、実在性をこの意味でも理解しており、したがって彼もまた近世に生じたこの問題の流れの中に位置づけられる。彼自身もまた觀念論的問題設定からの出発を自覚していたのである⁴⁷。

しかし第二に注意したいのは、デイルタイがその一方でカントの実在性概念を批判している点である。すなわち、デイルタイは、カントにおいて実在性が純粹悟性概念の一つとして主観の悟性機能の概念的形式へ還元されており、このようなカント的試みが実在性を現象へ制限してしまう現象主義に由来するとして排斥する⁽⁸⁾。デイルタイにとって「実在性とは、…：自己の外部での自立的存立を意味する⁽⁹⁾」のであり、しかもそれは感覚を介した抵抗経験の中で与えられる。それゆえにこそ、実在性に関してデイルタイが問題にしているのは、どこまでも外界の実在性であり、外界の物体の実在性である。

しかしシェーラーが圧覚と共にデイルタイを批判するのは、まさしくこの点である。シェーラーの批判は次のとおりである。

デイルタイは抵抗経験に圧覚という触覚を介在させることよつて実在性の問題と外界の問題とを同一視あるいは混同してしまつた。感覚の介在を排除して意志における直接性を説けば、実在性の問題は触覚的に知覚可能な外的事物に限定されはしない。たとえば、過去の事象についても実在性は問題になる「以上、要約」⁽¹⁰⁾。

このようなシェーラーの批判に対して、さしあたりシェーラーの挙げた例に注目するならば、デイルタイ自身も実は、過去の事象の実在性を取り扱っている。すなわち、過去の歴史上の人物に関して次のように述べている。

「たとえばルター等の実在性は……われわれ自身の自己への彼らの絶え間のない作用から、それゆえ、歴史の中でますます広い範囲におよんで作用し続けるこの強力な人格の意志によってわれわれ自身の自己が規定されているということから、核になるような高揚したエネルギーを受け取るのである」。

この文面を見るかぎり、シェーラーのデイルタイ批判にもかかわらず、何に関して実在性を語る事ができるのかという点で両者の相違は見当らない。意志インパルスに作用することのできるもの、それが実在的だ、という点で両者は一致している。デイルタイは過去の人物に関して右の文面に続けて次のように言う。

「彼らの偉大な人格が力強い意志でわれわれ「自身の自己」に作用を及ぼすがゆえに、彼らはわれわれにとって実在性のある人々なのだ」。

シェーラーにおいても同様である。

「作用し得る力がある (wirken) ものすべてが、実在的である」。逆に、「空間は作用しないがゆえに実在性を決して持たない」。

そうであれば、実在性経験にとつて重要なのは、感覚が介在するか否かというよりも、意志インパルスへの作用という点にあるようにも思える。両者にとつて実在性概念は、「作用し得る力があること (Wirkfähigkeit)」、あるいは端的に、「作用 (wirken)」から理解されている。この理解に基づけば、実在性は、作用の「作用性 (Wirklichkeit)」とつう意味での「現実性 (Wirklichkeit)」と同義的になる。⁵⁷⁾ここで作用と訳したドイツ語 *wirken* には、「活動する、影響を及ぼす、結果を引き起こす、映える」等の意味もある。これに応じて言い換えれば、歴史上の人物はわれわれの中で生き生きと働き、われわれに影響を及ぼしているかぎり、実在的であり、実在性を持っている。かくしてここでは、作用するものは現実的であり実在的である。しかも彼にとつては、意志インパルスに作用・活動しうる事物や人物などの総体、つまり「自己」に對峙した「他なるもの」の総体が、外界とされているのである。⁵⁸⁾

われわれはここにいたつて、前章で明らかにしたことを想起すべきであろう。すなわち、ショーペンハウアーは物体の本性を表すのにラテン語「realitas (モノ性)」に由来する「Realität (実在性)」に代えて、因果性における「結果・作用 (Wirkung)」をも含意するドイツ語「Wirklichkeit (現実性)」という用語を使った方が適切であるとした。そして彼は、実在性の意味を意志における存在の眞実性に求めたのであつた。かくしてわれわれは、ショーペンハウアーにおいて現実性概念に取つて代えられた実在性概念が、ドイツタイにいたつて意志的な抵抗経験の中でまさしく作用性としての現実性という意味を獲得したのを見届ける。これはどのようなことを意味するのであろうか。われわれはそれを、ドイツタイにおける問いの変遷を詳細に見届けることによつて明らかにしよう。そしてそこに到

達するために、われわれはさしあたり次のように問うことにしよう。シェーラーが批判する感覚の存在は、實在性の抵抗経験の中でどのような位置をもっているのでしょうか。そしてシェーラーの批判は實在性の問題にどのようなことを帰結させるのであろうか。この点はまだ不透明なままである。

五 實在性の抵抗経験

まず、ディルタイとシェーラーの議論を整理しておこう。

ディルタイは圧覚と抵抗経験を同一視しているのではなく、ある点で区分している。すなわち、「抵抗の印象の中でわれわれはまず、圧覚を判別する」⁽⁸⁹⁾。しかも圧覚は、「指先に局所づけられる」ような「生気のない局部的な感覚であり」、「抵抗における生き生きとした力の経験については何の帰結ももたらさない」⁽⁹⁰⁾。しかしその一方で彼は、圧覚の凝集を、抵抗経験の媒介者とした。あるいは、圧覚を、抵抗経験における志向の阻止が意識されるための予備条件とした。これがシェーラーに批判されたわけである。この場合に予備条件あるいは媒介者とは、意志インパルスから、その志向の阻止という新たな意識状態を生じさせる媒介者のことを意味する。言い換えれば、抵抗経験が意志インパルスとその阻止という二つの意識状態によって形成されているなら、圧覚の凝集は、この二つの意識状態の中間項に位置づけられる。したがってディルタイの見解では、シェーラーと同様に圧覚だけでは何の意味も持たず、ましてや圧覚がまず存在して、それが意志インパルスあるいは抵抗経験を条件づけ

るのではない。あくまで意志インパルスが先行し、圧覚の凝集を介して阻止の意識が生じるのである。したがって抵抗経験に媒介項あるいは中間項として圧覚が加えられたからといって、圧覚が先行して抵抗経験を条件づけているわけではない。逆に、生気のない局部的な感覚をほかならぬ圧覚として条件づけているものこそ、それに先行する意志インパルスであり、その志向の阻止の体験、すなわち抵抗経験にはかならない。それゆえにディルタイの強調点は、圧覚の抵抗経験への介在にあっても、圧覚そのものにはない。彼は次のように言う。

「出現してくる一つの感覚連合は、インパルスとは独立に現れ、私の衝動的生を阻止し、私の欲求を満足させない。それゆえこのような諸作用の中にはある力が私にとって現在化している。この力のいわば外側が感覚連合である。……感覚連合の中には客観がある。……したがって、自己も客観もいづれも、意識の内部にある。なぜかといえば、意志と感情に対する諸作用の中で外的力が現在化しているからである」⁽⁸²⁾。

ここからも分かるように、ディルタイの強調点は感覚の介在による外的力の現在化にある。そして「この力のいわば外側」が「感覚連合」である、とディルタイは言う。われわれはここで「外」と「内」という使い方に注意したい。「感覚連合」は「外」である。ここでは感覚は観念として心の「内」に取り込まれるのではなく、「外側」である。その理由は、それが「インパルスとは独立に現れ、私の衝動的生を阻止」しているという点に求められよう。そうであれば、われわれが先に銘記してお

いたように、感覚連合は意志インパルスに対して「他なるもの」として出現し、インパルスを阻止するものとして意識される。かくして「ある力」が意志や感情の意のままにならないものとして、つまり「他なる力」として意識されるのである。これが「外的力の現在」である。そうであれば、「自己」も「外的力」も、したがって「外的力」としての「客観」も、それが意識されている限り意識の「内部」にあることになる。かくして意識の「内部」において意のままにならない「ある力」が「外的力」として意識されるのである。これが、外界の「実在性の意識の出現⁽⁶³⁾」である。

そうであれば、このようなやり方は、あらかじめ外部の事物を設定した上で、それが圧覚を引き起こし、かくして抵抗経験が成立するというものではない。こう言つてよければ、どこまでも意識の内部にあつてその外部を語るやり方、より適切に言えば、意のままにならない力の現在を意識することによつて「他なるもの」と同時に「自己なるもの」、意識の「外部」と同時に「内部」を区分するというやり方である。このようにして外的力が意識の内に現在化するかぎり、「自己」も客観もいづれも、意識の内部にある」と言われるのであり、圧覚を媒介項に差し挟んではいるが、それにもかかわらずシエラーと同様に「抵抗の経験は……やはり意識の内における直接性という性格を帯びている⁽⁶⁴⁾」のである。

このように見るならば、シエラーの批判は、「予備条件」や「抵抗感覚⁽⁶⁵⁾」という言い回しを使つたデイルタイ自身にも一因はあつたにせよ、誤解によるのは明らかである。シエラーはデイルタイの言う「予備条件」を「抵抗経験に先行する前提条件」と解してしまつたのである。しかし実はそうではなく、シエラーと同様に、抵抗経験は直接性を持つてゐる。

とはいえ、抵抗経験が意識の内部にあるかぎり、シェーラーの批判する感覚の位置づけよりもさらに困難な問題が生じるのではないだろうか。それはすでにハイデガーが実在性の問題そのものに向けられた批判である。もう一度繰り返し返しておこう。すなわち、外界の実在性の問題とは、「我」があたかもカプセルの中にいるように「世界を欠いた、あるいは自分の世界を確信していない主観」^⑥として想定されたとき、外界は主観と独立に存在するのか否かという問いとして生じてきた問題である。しかしハイデガーからすれば、これは問題設定自体が誤っている。なぜなら、人間は世界内存在としてすでに世界（外）へ出ているのだから。

このようなハイデガーの批判に対して、意識の内部にあつてその外部を語るデイルタイのやり方は、結局、世界を欠いた主観を想定することに等しいように見えるかもしれない。このゆえにデイルタイにおいても「実在性は自己の外における自立的存立を意味する」と言われていたのであるか。しかしながら、われわれはデイルタイの中にもう一つ、作用性（現実性）という意味での実在性概念をも見出した。そうであれば、ハイデガーとは別の方向から、つまり独立性あるいは非依存性という意味での実在性の問題とは別の観点から次のように問うこともできるのではないだろうか。すなわち、実在性が作用性として理解されているならば、そのような作用の源泉はどこに求められているのであろうか。そのような作用の源泉を「実在性の源泉」として表示するならば、「実在性の源泉」はデイルタイおよびシェーラーの枠組みの、どの地点に位置づけられるのであろうか。そしてその地点から見たとき、デイルタイが意識の内部でその外部を語ることは、ハイデガーが批判するような「世界を欠いた主観」を想定することに等しいのであろうか。

六 実在性の源泉 — デイリタイ

デイリタイの分析が意識の内部にあることは、これまで見てきた「実在性の意識の出現」あるいは「抵抗の意識」などの言い回しからも明らかであろう。これが顕著に現れているのが現象性の原理である。意識の分析から出発することを説いているのが、現象性の原理である。

「哲学の最高の命題は現象性の原理である。それによると、私にとって存在するものはすべて、それが私の意識の事実であるという最も普遍的な制約の下にある。したがって、各々の外的事物もまた、私にとってはただ意識の諸事実あるいは諸過程の結合として考えられる。対象、事物は、意識にとつてのみ、意識の中でのみ存在する」⁽⁶⁸⁾。

したがって外界の実在性の問題を「外的力の現在化」による「実在性の意識の出現」という仕方でも、最終的に現象性の原理に依拠している。しかもデイリタイは『精神科学序説第二巻のための草稿』の中で現象性の原理に関して一つの問いを立て、それに対して次のように自ら答えている。まず、その問いとは、現象性の原理自体は直接的な明証性を持つのか、それとも思考の制約に基づいているのか、という問いである。そしてこれに対する答えとして彼は、外界の実在性と区別された「意識の事実の実在性」を語り、この「意識の事実の実在性についての知」が「直接的な知」であることを説く。つまり、意識の事実の実在性は直接的な明証性を持ち、したがって、現象性の原理も

何らかの思考によって演繹的に導出された命題ではない、と答えるのである。⁽⁹⁾

ここで注目したいのは、デイルタイが外界の実在性に対して「意識の事実の実在性」ということを語っている点である。これこそ自己確実的で世界を欠いた主観を想定することになるのであるのか。

まず確認しておきたいのは、デイルタイの分析の出発点が心的生にあったという点である。そこでは、自己生と外界との区分は未だ意識されていない。したがって現象性の原理における意識の事実とは、自己意識において自己とその相関者としての外界を区分した上で外界の存在が私にとって意識されている、と言っているのではない。しかも心的生における把握の仕方は、自己自身あるいは意識自身を対象として捉える自己意識の反省的な自己観察ではない。それはデイルタイにとって、内的観察や反省意識とは区別された「覚知 (Inwerden)」という「直接的な知」に求められている。覚知とは、反省的な内的観察とは異なり、たとえば「痛い!」と感じた時の、意識する働きとその内容がまだ区分されていない意識のことを意味する。⁽¹⁰⁾したがって、現象性の原理において「対象が私にとつて存在する」と言われる場合も、これは覚知によって把握されていることを意味する。⁽¹¹⁾意志インパルスによる抵抗経験の中で語られていた「抵抗の意識」、「阻止の意識」、そして「実在性の意識の出現」も、覚知によって把握されているのである。⁽¹²⁾

そうであればデイルタイが意識の内部ということも語ったとしても、それは内部と外部とをあらかじめ区分しておいたかぎりでの内部を意味するのではなく、覚知されているということ（覚知の事実）を意味している。この意味で、たとえば星が存在することも意識の事実である。この場合も、実在論と観念論との対立で言われるような、観念としての星と区別された実在としての星が意識の外部

に想定されているわけではない。実在性の抵抗経験も同様である。それは覚知における意識の事実としてある。つまり、抵抗経験において自己ならざる力が覚知されたとき、それが外的力として覚知されると同時にこの覚知の働きの意識の内部として語られているのである。以上がデイルタイの言う意識の事実である。デイルタイにとって、「意識はあらゆる実在性が宿る座であり、あらゆる実在性を編むための素材である」⁽²³⁾。

したがってデイルタイにとって「内」と「外」は、実在論と観念論との対立における観念の所在としての「内」と実在の所在としての「外」ではなく、先に見たように、「自己」と自己ならざる「他なるもの」を意味している。そして彼の問いはまさしく、「自」と「他」との区分が未だなされていない心的生からその区分がどのように生じてくるのかという問いにある。言い換えれば、「他」の総体としての「外界」の実在性の意識がどのように出現するのかという問いである。したがってこれは同時に、「自」の実在性の意識がどのように出現するのかという問いでもある。実在性の意識の出現において、外界の実在性の意識の出現は同時に自己の実在性の意識の出現である。デイルタイはそれを次のように言う。

「外界は自己意識と共にわれわれに与えられる」、言い換えれば、「自己意識は外界の相関的事実である」⁽²⁴⁾。

そうであれば、外界の実在性の意識の出現を求めるデイルタイの問いは、ハイデガーによって批判

された伝統的な外界の実在性の問い、すなわち主観はいかにして外へ出て行くのかという問いとはまったく異質な問いである。デイルタイの問いは実在論と観念論とが対立する場面とは別の場面で生じている。そうであれば、『外界の実在性論考』は、外界の実在性を問題にしているが、自己と外界は相関的な意識の事実であることを示すことによって伝統的な問題設定をまさしく擬似問題として消去しているのである。⁽¹⁵⁾かくしてデイルタイはそのような「自」と「他」とが相関的に生じる場面を二通り述べる。

一つは『外界の実在性論考』の題目になっている外界としての「他」が生じる場面である。デイルタイの描写は次の通りである。

子供が部屋に閉じ込められている場合を考えよ。子供がそこで戸をバタバタ叩いているとき、意志的生は外界の圧力を感じとっている。突き破ることのできない事実という壁が自己をとりまいている。こうして阻止の意識が帰結する。外界は子供の生を阻止している。このような場合、外界の実在性は密であり、子供がそこで経験していることは成人の全生涯を貫いている「以上、要約」⁽¹⁶⁾。

この描写を見るかぎり、デイルタイにとって外界とは、「自己を取り巻く壁」のごとくに経験される。しかもそれは「突き破ることのできない」ものとして「圧力」をおよぼし、この抵抗経験において自己生と自己ならざるものとしての外界との区別が生じる。外界とは、特定の部屋や戸のみを意味

するのではなく、それと共に現れている自己以外のものの全体を意味する。それは端的に、〈自己〉に對する〈他〉と言つてもよいであろう。

実在性が語られるもう一つの場面は、このような〈他〉の中から現れてくる特定の事物や人物などである。そのさいに、物体的客觀に比べて人物のほうが、たとえば赤ん坊に對する母親は、実在性が一層強力に、かつ第一次的に出現する、とデイルタイは語る。しかし、彼の叙述を見るかぎり、外界の圧力による外界の実在性と、個々の事物や他者の実在性との關係は問題として主題化されていない。ただ次の言葉から一つの示唆を得ることができるとはしないだろうか。

「自己」と他者とを区分する最初の経験は……インパルスと抵抗とにおいてなされる。我と世界、およびそれらが区別される最初の胚は、ここにある。こうして「インパルスと抵抗は自己と客觀との分離の胚を含んでいた。この胚が芽を出すのは、自己が固有の目的全体として自分を隔絶することによつてである。すなわち今や、自己を取り巻く力表出のオオスの遊動から他者もまた解き放たれる。というのは、われわれに出現する、一つの全体に属している最初の客觀の連関は、一人の他者の連関だからである。子供のゆりかごに身を屈め、子供を抱き上げ授乳する母は、子供にとつて最初の充実した実在性である。この実在性は背景となる感覺的オオスから出現し身体的となったものである。というのは、子供が経験する各々の阻止や欲求の中での、意欲と作用の子供固有の諸経験に應じて、自己には力が現在化しているからである」。

ディルタイはここで、「自己」を取り巻く力表出の「カオスの遊動」を「背景」として、そこから母の实在性の力が解き放たれて現在化する様子を描いている。つまり、個々の他者は外界から出現する。言い換えれば、外界は「一つの全体」として個々の他者や事物の「背景」となる。われわれはここから实在性に関するディルタイの思考の道筋を次のように描くことができよう。

まず、出発点になっているのは心的生である。そこではへ自とへ他は区別されていない。そして心的生における抵抗経験が、その区別の胚となる。それが外界の实在性の抵抗経験である。ここでは、外界の实在性は「密」になり、「自己」を取り巻く力表出の「カオスの遊動」として現在化する。これはもちろん、自己と外界が区別されてしまった状態ではなく、その区別の胚の状態である。したがって「自己」を取り巻く力表出の「カオスの遊動」と言われるさいの「自己」は、意志インパルスからなる心的生としてあり、カオスの遊動の直中でその作用を受け、意志インパルスの阻止を経験している「自己」である。このような状態が、「外界の实在性」が「密」になっている状態、言い換えれば、自己生と客観との分離の胚がまさしく芽を出そうとしている状態である。このような胚が芽を出すときは、心的生が自己生としてそこから自らを隔絶し、それと同時に他者もそこから解き放たれるときである。かくして自己は一つの連関を持った生の統一体 (Einheit) として、つまり自己生として、もう一方の統一体としての個々の他者に対峙するのである。

このように、自己生とそれに対する外界および個々の客観は、同じ起源から出現してくる。それが心的生であり、「自己」を取り巻く力表出の「カオスの遊動」にはかならない。したがって、实在性が与えられる抵抗経験とは、この同じ起源から自己生と外界および個々の客観との分離を経験することに

ほかならない。言い換えれば、外界の実在性の経験とは、自己を取り巻く力表出のカオスの遊動が意志インパルスに作用していることの経験（外界の経験）であり、そこから解き放たれた個々の客観が作用していることの経験（個々の客観の経験）であり、心的生が意志インパルスとして生動性（Lebendigkeit）に満ちて作用していることの経験（自己生の経験）である。

かくしてわれわれは、実在性の源泉という言い回しで作用の源泉を理解するなら、デイルタイにおいて実在性の源泉は生動的に作用する心的生に求められると同時に、それと一つに作用している「自己を取り巻く力表出のカオスの遊動」に求められよう。そして第二次的には、そこから解き放たれた個々の客観の作用に求めることができよう。しかも個々の客観の実在性がカオスの遊動から解き放たれたものであるなら、後者は前者の背景として個々の客観に対するわれわれの態度を可能にする〈基〉ともなっている。それが背景であるがゆえに、かえってわれわれは外界の圧力をめったに意識しない。しかしその一方で、一人の人物との対峙の中でまさしく自己ならざる外界の圧力を、いわゆる外圧を、意識しうることもある。一つの客観の実在性が外界の圧力のカオスの遊動から解き放されたのであれば、その作用の中に外界総体の作用をも経験しうるのである。

デイルタイが語る外界の実在性を以上のように理解するならば、それは心的生が自己生として他者と交渉しうるための地盤を形成していることになる。言い換えれば、それは自己生と他者との区分という枠組みそのものを形成する地盤である。ここでハイデガーの用語である世界内存在という言葉を使うなら、デイルタイの言う外界の実在性の抵抗経験は、心的生が世界へ出て自己生として存在しうる体制（世界内存在）を形成する地盤となるものであり、決して世界内存在の単なる一つの在り方

はない。したがってまた、心的生ということでは「世界を欠いた主観」を想定しているわけではない。彼は世界と主観とが分離してくる源を問題にしている。そうすることによってデイルタイは、ハイデガーと別の仕方、外界の実在性に対する伝統的な問題設定を擬似問題として消去し、〈実在性の源泉〉に遡源しようと試みているのである。

それでは、実在性の問題は外界に限定されない、とデイルタイを批判したシェーラーの場合はどうであろうか。シェーラーの批判はどのような地点からなされているのであろうか。そして彼にとつて実在性の源泉はどこに求められているのであろうか。

七 実在性の源泉 —— シェーラー

シェーラーの場合には、先に見たように上方と下方という表現が使われて、上方には知性的働き、そしてその相関者としての様態存在が、下方には衝動や意志などの働き、そしてその相関者としての実在的存在が配置され、われわれの日常はこれら両方向が交差する中間に位置づけられていた。そして実在性の抵抗経験は下方における生の欲動の経験であった。しかもこのような方向性はさらに壮大な枠組みの中に設定されている。すなわち、彼は世界根拠として神を考え、そして神の一つの属性を「超単一的⁽⁸⁾精神」、もう一つの属性を「無限の像をはらんだ全能の欲動⁽⁸⁾」と見なし、生の感情欲動による実在性の抵抗経験を後者の属性との連関で考えている。すなわち、世界根拠の一つの属性としての

欲動は「実在性を創る (realitätschaffend) 原理⁽⁸⁾」とされる。われわれの言葉で言えば、欲動は実在性の源泉となる。したがって、上方と下方との中間に位置づけられた日常も、このような神の持つ二つの属性の相互貫通による世界創造の中に位置づけられている。

それでは、このような枠組みの中に位置づけられる実在性は、どのような意味で語られているのであろうか。シェーラーはそれを具体的に次のように説く。

実在性の印象は世界の抵抗経験としてわれわれの中心にある生の欲動にとつてのみ経験される。この実在性の印象は次のように考えれば良い。すべての色を抜き取り、すべての形態と関係とを消去し、すべての物的統一形相を曖昧にせよ。こうして最後に、いかなる性質からも自由で赤裸々なものが実在性の強力な印象である「以上、要約⁽⁹⁾」。

この説明によってわれわれが見出しうるものとして、アリストテレスのいわゆる第一質料があらう。もちろん、実在性の源泉を即座に質料に求めることはできない。これはシェーラー自身が禁止している⁽⁸⁾。すなわち、彼は精神に関する古典的理論としてプラトンとアリストテレスを挙げ、彼らにあっては非存在や第一質料から世界を創り出す諸力がイデアや形相に求められているとして、この点で彼らは誤りを犯した、と批判する。シェーラーにとつては純粹な精神ほど無力であり、力はしたがって精神を生命化する欲動の側にある。彼はそれを次のように言う。

「世界の中で最も強力なのは、この欲動の最下位の作用点としての無機質的世界の力中心、理念・形相・形態に対して『盲目的』な力中心である⁽⁸⁵⁾」。

ここで言われる「欲動の最下位の作用点」、「無機質的世界の力中心」、さらには「盲目的」な力中心」という表現は、デイルタイの語った「自己を取り巻く力表出のカオスの遊動」という表現を想起させると共に、さらにはショーペンハウアーの「生への盲目的な意志」を想起させる。しかもショーペンハウアーにあつては、前章で見たように、このような意志こそ、实在性の源泉として、物質性を介したこの現実の世界を实在的世界にしているのであった。シェーラーにあつても「無機質的世界の力中心」は「理念・形相・形態に対して盲目的」であり、したがってそれはまた「カオス」とも言われる⁽⁸⁶⁾。このような「力中心」あるいは「作用点」こそ、シェーラーにとつては「实在性を創る原理」として、第一次的な作用の源泉、实在性の源泉にはかならない。

これに対して二つの原理の相互貫通によって成立する日常の中で出会ふ個々の存在者のことを、彼は「出来上がった实在性」と言う⁽⁸⁷⁾。これはデイルタイが語つた個々の事物・人物に関する实在性に対してシェーラーが批判的に述べた言い回しである。最下位の作用点としての实在性を作る原理からすれば、日常の中で出会ふ個々のものは、貶められた意味での、出来上がった实在性とならう。

われわれはここで、デイルタイにおける实在性の概念を改めて想起すべきであろう。というのは、デイルタイは『精神科学序説第二巻のための草稿』の中で实在性を事物性あるいは物質性としても理解していたからである。これに対して『外界の实在性論考』の中には物質性という意味での实在性は

語られていなかった。双方の相違、したがって前者から後者への思索の変遷をわれわれは先に次のように解釈した。すなわち、『精神科学序説第二巻のための草稿』の中では物質性としての実在性を確認するものとして触覚が挙げられ、そしてこの触覚が意志インパルスへの作用として覚知されること⁸⁸によって、触覚は『外界の実在性論考』にいたって抵抗経験の中間項としての圧覚として語り出された。このように解釈できるとするならば、われわれはシェーラーから振り返ってさらに次のような道筋をつけることもできるのではないだろうか。

すなわち、シェーラーは古典的理論に反対して質料性・物質性に「盲目的な力中心」を求め実在性の源泉とした。このような「無機質的世界の力中心」は、デイルタイにあつては個々の人物や事物の「実在性」が出現してくる背景としての「外界」に当たる。すなわち、「自己を取り巻く力表出の力オース的遊動」である。そうであれば、『外界の実在性論考』においては作用性の背後に退いて明示的に語られなかった物質性としての実在性は、このような作用性が含意された「外界」の実在性に姿を変えて語りだされたと見ることもできよう。しかも物質性(質料性 *Materialität*) 概念に作用性を含意させることこそ、ショーペンハウアーが物質の本質を表すのにラテン語的な実在性 (*realitas*) に代えて作用性としての現実性という言葉を使った真意であつた。かくして、ショーペンハウアー、デイルタイ、そしてシェーラーにいたつて、物質性としての実在性概念は意志的作用性を獲得する。これはシェーラーの命題に端的に現れていた。すなわち、「作用しうる力があるものすべてが、実在的である」⁸⁹。

このように、作用性という意味での実在性概念に定位するならば、実在性の源泉は、デイルタイで

は心的生における「自己を取り巻く力表出のカオスの遊動」に、シエーラーでは欲動における「無機質的世界の力中心」に求められよう。そして質料と形相という古典的な枠組みからすれば、両者ともに質料的方向に、しかもそこに意志的力を加えることよって実在性の源泉を求めらる。しかも両者において実在性の源泉は、それが第一次的であるがゆえに第二次的な「出来上がった実在性」の中に隠され、抵抗において経験されることがない。シエーラーはこの点を次のように説明している。

人間は精神において抵抗中心を個々の対象へ高めてしまっているがゆえに、知覚・感覚等の生の諸能力の背後に隠れている暗い欲動、ならびにこの欲動における実在性の抵抗経験は、対象へと高められた領域においては赤裸々になつていない。それが赤裸々に体験されるのは不安においてである「以上、要約」。「現実的なるものの現実存在としての現実性「実在性」自身は、われわれにとって不安と結びついた普遍的抵抗の中で、あるいは、抵抗の体験の中でのみ与えられる」。

かくしてわれわれは、ハイデガーによるデイルタイおよびシエーラー批判を出発点にして、シエーラーの反論へ向かい、そして実在性の源泉を求めてデイルタイからシエーラーへ進み、シエーラーが述べる不安に到達する。そして不安という地点から、再び、ハイデガーへ立ち返る。すなわち、ハイデガーにおいても、われわれは不安の中で全体としての存在者と出会い、その世界進入の瞬間に現在はその抵抗において経験するのであった。われわれは次節で、これまで明瞭になってきた三者の親近性に注目しよう。そしてそこから、実在性の問題がどのように展開しているのか、その方向性を

見極めよう。

八 実在性の問題

さてこれまで、実在性の問題に関するハイデガーの批判的吟味を発端にして、シューラーの反論、そしてデイルタイおよびシューラーの枠組みや方向性を、とりわけ三者の親近性あるいは相似性という観点から各々の説を捉え直してきた。しかもわれわれは彼らの語る抵抗経験に注目してきた。もちろん、同じく抵抗経験と言われても、各々の枠組みの中にそれ固有の位置づけを持っている。デイルタイにあつては精神科学の基礎づけの中に、シューラーにあつては世界根拠による世界創造という彼の形而上学の中に、ハイデガーにあつては基礎存在論から存在者論への旋回の中に、各々の位置を保持していた。これらの相違にもかかわらず、抵抗経験という共通の地点から見るとき、しかも作用性という意味での実在性概念から捉え直すとき、三者の枠組みは親近性をもつて現れてくる。それを実在性の抵抗経験における「実在性の源泉」という言葉で表せば、「実在性の源泉」は、デイルタイにおいては心的生と一つになった「自己を取り巻く力表出のカオスの遊動」に、シューラーにおいては欲動と一つになった「無機質的世界の力中心」あるいは「世界存在者論という源現象」に求められており、これに対応してハイデガーにおいては「全体としての存在者」に求められると言えよう。いずれにおいても、存在者全体の方向に、古典的には形相化される以前の質料性あるいは物質性全体の方

向に、しかもそこに生き生きと作用する力が込められた地点に、实在性の源泉が求められている。かくしてわれわれはこの地点から、实在性の問題に対するハイデガーの批判的見解に反対して次のように言うことができよう。

ハイデガーが基礎存在論の文脈の中で吟味した实在性は、デイルタイとシェーラーにおいては、たしかに抵抗存在あるいは非依存的存在性という意味で理解されていた。しかし、作用性という意味でも理解されていたのである。この点に注目するなら、作用性はたしかに何らかの存在者の在り方として理解可能であったとしても、それを存在者から区別された存在の側に追いやってしまうことはできない。というのは、作用の源泉は、ハイデガーで言えば存在者論が扱う全体としての存在者にこそ求められているからである。そうであれば、实在性の問題も単に存在論的問題ではなくなる。むしろわれわれは作用性という観点から实在性が問いとして生じてくる道筋を次のように描くことができよう。

まずデイルタイにおいて、第一次的な作用の源泉は個々の事物や人物の中に自らを解き放ち、これによって自己生と対象との区分が成立し、そして個々の事物や人物は实在性の第二次的な作用の源泉となる。これはハイデガーに即して言えば、世界内存在という現存在の存在体制によって、個々の存在者に対する態度が可能になることを意味する。しかしこのことは同時に、シェーラーが指摘したように、第一次的な作用の源泉は個々の事物や人物の中に隠れることを意味している。つまり、個々の人物や事物に面しているわれわれには、第一次的な作用の源泉が隠れているのである。このゆえに、まさしくこのような事態から、モノは实在するのか、外界は实在するのか、そしてそもそも实在するとはどういうことか、という問いが生じて来るのではないだろうか。これは第一章でも見たように日

常の（基）から沸き起こってくる問いであり、個々のモノの中に隠れた第一次的な作用の力中心を尋ね求める問いにはかならない。

次に、第一次的な作用の源泉が個々の事物や人物に自らを隠すことによってこのような問いが生じるのであれば、実在性を求める問いは、シェーラーの言葉を使えば「出来上がった実在性」を備えた個々の実在的人物・道具を前にしても、また、世界内存在として外へ出ているときにも、生じるべくして生じる問いではないだろうか。

さらにこの問いは、モノが現存在の注視に対して単に眼前に在り、注視の目前に一樣に広がるモノとなったときにこそ、生じるのではないだろうか。それは、広がりのあるモノに対して自己確実的な「世界を欠いた主観」が設定されたという理由からではなく、第一次的な実在性の源泉が隠され、しかも個々の事物が単に眼前に在るものとして「出来上がった実在性」の力すら失ってしまっているからである。このゆえに、まさしくモノを眼前にしてモノは実在するののかという、一見奇妙な問いが生じてくる。それは第二章でショーペンハウアーに即して見てきたように、表象としての世界が一樣に因果的に支配されているだけの世界として見立てられ、意志による意義と実在性を失った世界、ヘリァリテイへの消失した世界にはかならない。

われわれは意志・意欲を生るの根底に置くショーペンハウアー、デイルタイ、シェーラーに即して実在性の問題を以上のように解釈するならば、実在性という言葉が多義的であっても、この三者の中で顕在化してきた作用性という観点から実在性概念に一つの筋道をつけることができよう。それをラテン語 *res* (モノ) に即して描き出せば次のようになる。

まず、実在性の語源となるラテン語 *res* (モノ) は、単に個々の物的な事物ばかりか、精神的なモノも含んでいた。そして、モノにはそれぞれ固有な性質が考えられる。たとえば、個々の物質的モノには質料や広がりがあり、精神的なモノには思考などがある。このようなモノの固有性質は、当のモノと不可分で、他のモノに依存しない。このような固有性質をモノ的な性質、そしてそのモノへの帰属性・存在性をモノ性(実在性)として表記するならば、しかも物体としてのモノのモノ性が精神との対置の中で問題になるとき、カントそしてデイルタイが実在性を事象性そして物質性と同義的に使用した用法が出てくる。つまり、モノの中から非物質的な精神としてのモノを取り出し、それ以外の物質的なモノを精神に対置させ、かくして物質の精神への関係に注目すれば、物質に固有のモノ性は、精神への非依存的存在性であると共に、物質性こそが物質的モノのモノ性になる。かくしてここに、物体の実在性の問題が生じると共に、実在論と観念論との対立という舞台が形成される。

これに対してショーペンハウアー、デイルタイ、シェラーは、主観への非依存性という意味でも実在性という言葉を使っており、一見するとこの議論に加わっているかのように見える。しかし実は、これまで見てきたように、彼らは実在論と観念論との対立という舞台からは身を引き、それと一線を画している。ショーペンハウアーにとって実在性の問題は夢と覚醒の区別の問題に差し戻された。デイルタイやシェラーにとって自己は単に思考主観ではなく、感情や意欲など、意志インパルスあるいは生の欲動として、主観と客観とが未分化の心的生から捉えられていた。

このように彼らにとつての実在性の問題は実在論と観念論との対立舞台の外にあるがゆえに、彼らにおいて語られた実在性という言葉には、物質性、主観への非依存性という意味に加えて、新たな意

味が含まれることになる。それは、まずショーペンハウアーにおいては、夢の虚妄に対する現実の眞実性であった。と同時に、物体の世界（表象としての世界）の本質は、ラテン語のモノに由来するモノ性としての実在性から、因果的な作用の結果という意味をも含みうる作用による現実性に求められ、その一方で世界の実在性の源泉は意志に求められた。次にデイルタイにおいては、心的生が意志の束として語られ、そしてシェーラーにあっては世界の一方の原理が欲動に求められ、各々が実在性の源泉とされた。ここでは、実在性は意志的な作用性から理解されていた。すなわち、生の欲動あるいは意志インパルスにおいて、客観の主観に対する独立性は生の「意」のままにならない「他なるもの」として出現し、しかもその出現の仕方は生の生動的な「意志」に作用する抵抗経験に求められた。彼らにとつて、作用するモノが実在的なモノである。

しかもここで、作用の第一次的な源泉がわれわれの日常の中で隠されるとき、モノは単なる眼前に在るモノになる。そしてこのような眼前に在るモノという存在の仕方を、伝統的な用語を使ってモノの本質存在 (essentia) に対する現実存在 (existentia) として表記するならば、現実存在という語もまたモノの存在性としての実在性という意味で使用されることになる。こうしてシェーラーは現実存在という伝統的な語を使って実在性を意味させた。ハイデガーもまた、本質存在から区分された現実存在を眼前性という語で表示し、この眼前性という用語によって実在性の問題を解釈したのであった。

以上のように錯綜した実在性概念の意味の中でもとくに作用性という意味に注目するならば、われわれは実在性の問題を次のように特徴づけることができよう。すなわち、実在性の問題とは第一次的な「作用の源泉」すなわち「実在性の源泉」が個々の事物や人物の中に自らを隠すがゆえに生じる問

いであり、まさしくモノに直面してモノは実在するのかという問いは、それゆえに、隠された源泉から生じ、かつその隠された源泉を尋ね求める問いにはかならない。そしてこのような「実在性の源泉」が、デイルタイにおいては自己と個々の事物や人物との対峙が生じてくる地盤にあり、シェーラーでは世界創造の一方の原理にあり、そしてハイデガーでは超越における世界内存在という存在体制そのものを可能にしている生起にある。

そうであるならば、作用性としての実在性は、一定の様態存在、あるいはハイデガーの言う「理解された存在」としての世界ではなく、シェーラーが言うように、そうした諸存在とは区別され、なおかつそれらを可能にする存在である。それゆえ、ハイデガーの言う「存在一般」が現存在の存在理解に基づいた諸存在を包摂するものであるならば、作用の第一次的意味での実在性はその下に包摂されることはない。むしろ、実在性の源泉という地点から見るとき、存在一般への問いと実在性への問いは、一方の問いが他方の問いに吸収・包含されたり、あるいは一方が排斥されたりするのではなく、いずれの問いもそれ固有の仕方で開催が可能になるのではないだろうか。

したがって、われわれは実在性の源泉に到達することによって、そこから、ハイデガーの存在一般の意味への問いとわれわれの実在性への問いが、各々固有な問いとして分岐してくるのを見届ける必要がある。われわれは次章で、それをハイデガーの存在一般の意味への問いに即して示してみよう。実在性への問いはそこからどのように分岐し、そしてどのような方向を目指して展開しうるのだろうか。その上でわれわれは次々章において、本章で顕在化してきた作用性としての実在性概念へ、とりわけデイルタイにおける実在性の源泉へ向かうことにしよう。

注

- (1) Schopenhauer, SW3, S.300.
- (2) Heidegger, SZ, S.201.
- (3) *ibid.*, S.314. 詳細は本書第四章「実在性と存在一般」で扱う。
- (4) *ibid.*, S.196, 406, 436.
- (5) *ibid.*, §43.
- (6) *ibid.*, S.211f.
- (7) *ibid.*, S.6.
- (8) *ibid.*, S.147.
- (9) *ibid.*, S.212.
- (10) Scheier, GW9, S.277f.
- (11) *ibid.*, S.185f.
- (12) シェラーにおいて「現実存在」という用語は「実在性」と同義的に使われている。たとえば「実在的存在（私の言う現実存在）」(Scheier, GW9, S.283; Vgl. S.285)。このような実在性の多様な意味の連繫については本章八で触れる。
- (13) *do.*, GW8, S.372.
- (14) Heidegger, SZ, S.201, 211.
- (15) Scheier, GW8, S.363.
- (16) *ibid.*, S.281.
- (17) *do.*, GW9, S.209.

- (18) do, GW8, S.360.
- (19) シェーラーはこれを「現実存在の主意説 (die voluntative Daseinstheorie)」と呼ぶ (Scheler, GW9, S.112, Anm.1)。¹⁾ ハイデガーもこの呼称を使う (Heidegger, SZ, S.210, Anm.1)。²⁾
- (20) Scheler, GW9, S.276f.
- (21) ibid., S.270f.
- (22) Heidegger, SZ, S.187.
- (23) Scheler, GW9, S.321.
- (24) Heidegger, GA26, S.196f.
- (25) Scheler, GW8, S.281.
- (26) Heidegger, SZ, S.210, Anm.1.
- (27) ハイデガーが一九二七年に公刊した『存在と時間』および一九二七年夏学期の講義 (全集第二四卷) の中で「存在者論」という語はもとより「形而上学」について積極的な意味でまったく語っていないかったことを思えば、一九二七・二八年冬学期の講義 (全集第二六卷) の中で語られた存在者論および形而上学の構想はあまりに唐突である。もちろん『存在と時間』の中の次の一文に注目すれば彼の道筋を予想できるかも知れない。すなわち、「世界構造一般とその可能的な転化態との具体的な仕上げは、可能的な内世界的存在者の存在論が存在一般の理念の解明に十分確固として定位している場合にのみ着手可能となる……」 (Heidegger, SZ, S.366)。³⁾ 「存在一般の理念」の「解明」を基礎存在論における解明として理解し、その一方で「可能的な内世界的存在者の存在論」をまさしく存在者論として受け取るなら、『存在と時間』第一部第三編として予定されていた「時間と存在」の中で存在者論は展開されるはずであったと解釈することができよう。しかもその具体化が、「全体としての存在者」について積極的に語られている一九二九年

における一連の三著作「形而上学とは何か」「根拠の本質について」「カントと形而上学の問題」の中で試みられていると理解することもできよう。実際、右の引用文中における構想では、存在一般の理念を解明し、それに定位して「可能な内世界的存在者の存在論」を展開し、かくして「世界構造一般とその可能な転化態の具体的な仕上げ」をする、という順序になっているが、最後の「世界構造一般とその可能な転化態の具体的な仕上げ」が、「根拠の本質について」第二節「超越」における「世界構造と現存在へのその連繫」の解明の中で展開されていると理解することができよう（詳しくは以下の拙論を参照されたい。Yamamoto, I., 1985）。

しかしながら、ハイデガーは右に見るように「可能な内世界的存在者の存在論」の展開を予定はしたが、その当初から存在者論として、また形而上学として構想していたとは即断できないであろう。もしその構想を『存在と時間』執筆当初に抱いていたとするならば、『存在と時間』第二章「存在の問いの仕上げの二重の課題」のなかで明かされていると見るのが順当であろう。そうであればハイデガーにおける形而上学の構想は、『存在と時間』公刊以降、しかも「形而上学」が積極的な意味で語られている一連の三著作以前（これらが講演等をもとにしていることを考慮すれば一九二八年以前）に練られたことになろう。とすれば、一九二七年末にケルンでもたれたシェーラーとの対話を基にしてハイデガーが形而上学を構想するにいたったと推定することが十分可能であろう。当時のハイデガーとシェーラーとの交流について、シェーラー全集第九巻の編者フリックス（Manfred Frings）は、編者後記で次のように報告している。「すでに一九六四年にマルティン・ハイデガーが編者に伝えているように、マックス・シェーラーはとくに現存在、時間性、そして死という問題系に取り組んでいた。また、マルティン・ハイデガーが伝えているように、ケルンでの一九二七・二八年の冬学期に二人の哲学者は、マックス・シェーラーの形而上学、現象学への彼の見解、これらとの関係で『存在と時間』の問題設定を究明した」（Scheler, GW9, s.362）。

- (28) Heidegger, GA26, S.279.
- (29) do., WG, S.54.
- (30) *ibid.*, S.20.
- (31) *ibid.*, S.45.
- (32) do., KP, S.208.
- (33) do., WM, S.41.
- (34) do., WG, S.45.
- (35) *ibid.*, S.39; GA26, S.249ff.
- (36) do., WG, S.36; GA26, S.222.
- (37) do., GA26, S.282.
- (38) Dilthey, GS5, S.96, Vgl. S.102.
- (39) 「意志インパルス (Willensimpuls)」。「インパルス」については、第一章注(42)を参照。
- (40) 「抵抗経験 (Widerstandserfahrung)」。「ディルタイは、経験主義 (Empirismus) と思弁とに反対して自らの哲学を「経験と現実の哲学」(GS18, S.193-201) という具合に語るさいにも「経験」という概念を使っており、ここでの「経験」は、本章五および第五章三で詳述する精神科学の基礎付けの出発点となる「意識の事実」に即して使われている。つまり、私に与えられるということが、経験されるということであり、したがってこのような意識の事実が経験されている事柄となる。すなわち、「気づくこと」「覚知すること」と与えられてあること、経験されていることとわれわれにとつてあること、これらは一致した概念である」(*ibid.*, S.193)。そしてこの時期にはこのような経験概念と体験 (Erfahrung) 概念が同義的に使われている。したがって体験は、意識内容に限定されたものではなく、表象的・感受的・意志的な生の経験を意味する。

以上、この時期の経験概念については次を参照。Lessing, 1984, S.191f.

そして、この時期以降のデイルタイの解釈学において語られる「体験・表現・理解」の体験概念は、心的生における意識の事実の体験から歴史的・社会的現実・歴史的作用連関の体験へと深まっていくが、本書では抵抗経験が語られている時期に限定している。また、一九世紀のドイツ文学・哲学そしてデイルタイにおける体験概念の変遷については以下を参照。Sauerland, 1972. とくにデイルタイにおける体験概念については、その一三三頁以下を参照。また、体験の統一については以下を参照。Loft, 2003, S.107ff. そしてフッサールの体験概念との相違については以下を参照。Bollnow, 1985, S.44f. 本書では以上の広範囲な問題に立ち入ることはできない。

- (41) Dilthey, GS5, S.102.
- (42) *ibid.*, S.131.
- (43) *ibid.*, S.103.
- (44) *do.*, GS19, S.175.
- (45) Scheler, GWS, S.366, Vgl. GW9, S.211.
- (46) シューラーのデイルタイ批判についてボルノーは次のように評価している。すなわち、シューラーのデイルタイ批判は本質的な事柄をつくもものではなく、その前景となっているいくつかの定式に関するものであり、基本的にはデイルタイの考えを先に推し進めようとするものである (Bollnow, 1955, S.55, Anm.1. ボルノー、一九七七年、一一三頁、注)。本章でも同様の見解であるが、シューラーの具体的な批判として抵抗経験における感覚の介在を挙げると共に、感覚の介在の有無の重要性にこそ着眼するのが本書の方向性である。この点については本書の第五章を参照。
- (47) Kant, KdV, S.182.

- (48) Vgl. Heidegger, GA26, S.45f; GA9, S.451.
- (49) 第五章で詳述する。
- (50) Dilthey, GS5, S.91f.
- (51) do., GS19, S.177.
- (52) Scheier, GW8, S.370; GW9, S.212f.
- (53) Dilthey, GS5, S.114.
- (54) *ibid.*, S.114.
- (55) Scheier, GW9, S.236.
- (56) *ibid.*, S.215.
- (57) Wirklichkeit は通例、「現実」あるいは「現実性」と訳されているが、本書以下では、実在性概念との連関で作用に注目するときに「作用性」と訳す。これに対して、伝統的な *realitas* (実在・実在性) と *actualitas* (現勢態・現実性) との連関を問題にするときは、*actualitas* のドイツ語訳としての Wirklichkeit を「現実」あるいは「現実性」と訳す。本書の意図は、このような *actualitas* と *realitas* に由来する「現実 Wirklichkeit」と「実在 Realität」との連関を「作用」から捉えるところにあり、この意図から Wirklichkeit の訳語をこのつと作用性と現実性とは分けている。
- (58) Dilthey, GS19, S.61.
- (59) do., GS5, S.101.
- (60) *ibid.*, S.102.
- (61) *ibid.*, S.103.
- (62) *ibid.*, S.132.

- (63) *ibid.*, S.131.
- (64) *ibid.*, S.104.
- (65) *ibid.*, S.102.
- (66) Heidegger, SZ, S.204.
- (67) Dilthey, GS5, S.102.
- (68) *ibid.*, S.90.
- (69) *do.*, GS19, S.84ff.
- (70) *ibid.*, S.66f.
- (71) *ibid.*, S.60.
- (72) *ibid.*, S.175.
- (73) *ibid.*, S.39.
- (74) *ibid.*, S.178.
- (75) デイルタイの『外界の実在性論考』は、伝統的な問題を「擬似問題」として「消去」するものであると
 いう見解については以下を参照。Lessing, 1984, S.225f.
- (76) Dilthey, GS19, S.105.
- (77) *do.*, GS5, S.110ff.
- (78) *ibid.*, S.105.
- (79) *ibid.*, S.125.
- (80) Scheler, GW9, S.39.
- (81) *ibid.*, S.55.

第3章 「実在性の問題」について

- (82) *ibid.*, S.52
- (83) *ibid.*, S.43; GW8, S.363f.
- (84) *do.*, GW9, S.45ff.
- (85) *ibid.*, S.52.
- (86) *ibid.*, S.53.
- (87) *ibid.*, S.214.
- (88) Dilthey, GS19, S.175.
- (89) Scheeler, GW9, S.215.
- (90) *ibid.*, S.31f., 34f.
- (91) *ibid.*, S.16f.
- (92) Heidegger, SZ, S.42.