HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	全一体におけるイデア的なものと時間的なもの ： セミョーン・フランクの『知識の対象』におけるフッサールとベルクソン
Author(s)	北見, 諭; Китами, Сатоси
Citation	スラヴ研究, 62, 137-171
Issue Date	2015-07-15
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/83656
Type	departmental bulletin paper
File Information	62-06_137-171.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

全一体におけるイデア的なものと時間的なもの

―― セミョーン・フランクの『知識の対象』における ――
フッサールとベルクソン

北　見　　論

はじめに

本論文は、20 世紀ロシアの代表的な思想家の一人であるセミョーン・フランクの最初の主著、『知識の対象：抽象的な知識の基盤と限界について』（1915）を取り上げ、その認識論的、および存在論的な問題を考察しようとするものである。この研究は、20 世紀初頭のいわゆる「ロシア・ルネサンス」の時代に現われた一連のロシア思想に関してこれまで行ってきた研究を継続発展させることを目的としている。そのため、本論の主題であるフランクの思想の検討に取り掛かる前に、まずは次の第 1 節で、われわれがこれまでロシア・ルネサンスの思想に関して明らかにしてきたことを概観し、それを背景として、今回のフランク研究が有する意義とわれわれの研究全体におけるその位置づけを明らかにしておくことにしたい。その後、第 2 節から第 5 節までを使って、フランクの『知識の対象』を、とりわけフッサールとベルクソンの哲学との関連で読み解いていくことにしたい。

1. 問題設定

1-1. これまでの研究の概観

まずはわれわれがこれまで行ってきたロシア・ルネサンスの思想に関する研究を振り返っておこう。われわれがこれまでに取り上げたのは、ヴャチェスラフ・イワーノフ、ロースキー、ベルジャーエフ、セルゲイ・ブルガーコフなど、ロシア・ルネサンスの時代を代表する思想家たちである [(1)]。こうした思想家たちの思想を検討することで明らかにしたのは、一見すると互いにほとんど共通性を持たないように見える彼らの多様な思想が、ある種の共通性を持っていることである。われわれが特に注目したのは、こうした思想家たちによる西欧の「生の哲学」の受容のプロセスであった。この時代の思想家の多くは、生の哲学、とりわけニーチェのディオニュソスやベルクソンの持続の概念に強い影響を受けており、そうした概念が有す

1　主なものだけを上げておく。北見論「ディオニュソスと認識：ヴャチェスラフ・イワノフのニーチェ批判」『神戸外大論叢』55 巻、第 6 号、2004 年、49–69 頁；北見論「ロースキーの直観主義とベルクソン哲学」『スラヴ研究』56 号、2009 年、37–62 頁；北見論「ブルガーコフの言語哲学におけるカント批判のモチーフについて」『神戸外大論叢』62 巻 第 3 号、2011 年、49–73 頁；北見論「象徴秩序の彼方へ：ベルジャーエフの思想における自由と人格の概念をめぐって」『スラヴ研究』60 号、2013 年、1–28 頁。

る絶え間なき生成や創造のイメージに基づいて自己の思想を展開させている。しかし、そのように強い影響を受けながらも、ロシアの思想家たちはある点では生の哲学に対して徹底して批判的であり、そうした批判を介して彼らは生の哲学とは対立するプラトニズムに接近していくことになる。われわれは、生の哲学の受容のプロセスに見られるこうした特徴的な動向に注目しながら、この時代のロシア思想が共有する思考の枠組みを明らかにすることを試みてきたのであった。

それによって明らかになったのは、表面上はまったく異なる性格を持つこの時代の様々な思想が、最終的には同じような矛盾した実在のイメージに辿り着くということである。つまり、この時代の思想家たちは、一方では実在を動的で創造的な生成の流れという生の哲学に由来するイメージで捉えておきながら、他方では、時間を超えて同一的であり続けるようなイデア的な存在というプラトンに由来するイメージ、そして明らかに生の哲学とは矛盾するイメージをそこに付け加えようとするのである。ロシア・ルネサンスの時代の思想の多くは、論理的な矛盾や飛躍を犯しながらでも、そうした矛盾したイメージ、時間的な生成でありながら同時に時間を越えたイデア的なものでもあるというイメージを実在に帰属させようとする傾向を持っている――われわれがこれまでの研究で明らかにしてきたのはそのようなことであった。

1-2. ロシア・ルネサンスの思想とフランクの思想

本論文では、これまでのこうした研究を背景としながらフランクの『知識の対象』を取り上げるが、あらかじめ予想される通り、われわれは最終的にはフランクの思想もまた同じような矛盾した実在のイメージを形成しているという結論に辿り着くことになる。しかし、そのようにあらかじめ予想可能な結論に至るためだけなら、わざわざ詳細な分析を行うまでもない。例えば次のような言葉を参照すれば十分である。「絶対的な存在それ自体は、（…）静止と生成の統一を自己の内に包摂している。永遠であることは死んだ不動のものであることを意味するのではなく、永遠の生、永遠の創造であることを意味する」[(2)]。また、「主体と客体の認識論的統一としての存在の内には、時間的なものと非時間的なもの、具体的なものと抽象的なものの対立を越えた統一も含まれている」（325）。明らかなように、ここでは実在は、さまざまな対立物（静止と生成、永遠と生または永遠と創造、主体と客体、時間と非時間、具体と抽象）を包摂し、それらを矛盾的に統一するものとしてイメージされている。フランクの思想もまた、時間的な実在という生の哲学に由来するイメージと、時間を超えたイデア的な本質というプラトンに由来するイメージを「絶対的存在」という根源的な世界イメージの中で矛盾的に結合しようとする典型的なロシア・ルネサンスの思想なのである。

しかし、このように最終的には同じような矛盾した実在のイメージに辿りつくとはいえ、フランクの場合には、そこに至るまでの経路が他の思想家の場合とは異なっている。他の思想家たちの場合は、最初は生の哲学の影響のもと、実在を時間的な生成と見なすところから出発しながら、後にその実在に時間を越えたイデア性というそれとは対立する特徴を加える

2　*Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 343. 以下、『知識の対象』からの引用は引用の後に、このテキストの該当ページを括弧をつけて記すことにする。

ことで矛盾した実在のイメージを形成するわけだが、フランクの場合は逆に、実在を時間を超えたイデア的な存在と見なすところから始めながら、後にその実在にそれとは対立する時間性や生命性を加え、それによって矛盾した実在のイメージを形成することになる。他の思想家たちが生からイデアへ向かうのに対して、フランクは逆にイデアから生に向かうのである。では、なぜフランクだけがこのように逆の経路を通るのか。それは、おそらくフランクが生の哲学ではなく、フッサールの現象学から出発しているからである。ロシア・ルネサンスの思想が矛盾的に結合しようとする二つの対立する特徴の内、生の哲学が時間的な生成と結びついているのだとすれば、フッサールの現象学は、逆に時間を越えたイデア的なものと結びついていると言える。だから、フッサールから出発するフランクは、他の思想家たちとは違ってイデアの方から思考を開始することになるのである。

このことからもわかるように、フランクの思想をロシア・ルネサンスの思想的な文脈の中で考察する際には、フランクが生の哲学ではなく、フッサールの現象学から出発していること、そしてフッサールの現象学が時間を超えたイデア的なものと結びついていること、これらのことがきわめて重要な意味を持つことになる。前者の問題、フランクとフッサールの関係については次節で詳しく検討することにするが、後者の問題、フッサールの現象学とイデア的なものの関係については、ここで、あくまでも本論の問題関心に関わる範囲内で簡単に触れておこうと思う[(3)]。

フッサールの初期の哲学は、心理学主義と論理学主義の対立という当時の思想状況から考察されることが多い[(4)]。それによれば、フッサールは最初の著書『算術の哲学』（1891）を執筆した際には心理学主義の立場に立っていたが、フレーゲからの批判を契機に論理学主義に立場を変え[(5)]、『論理学研究』第一巻（1900）ではそれまで自身の立場であった心理学主義を徹底的に批判するようになるということになる。では、ここで問題になっている心理学主義と論理学主義とはどのようなものなのか。

心理学主義というのは、論理法則のような普遍的で理念的なものも含め、すべてを人間の心の働きによって説明しようとする立場である。フッサールが引用しているリップスの言葉で言えば、「認識作用が心の中でのみ起こり、また認識作用の中で完成される思考作用が心的出来事であることが確実である以上、論理学は一個の心理学的学科である」[(6)]。認識作用や思考作用は人間の心の中で初めて成立する心的出来事であり、そうである以上、認識作用

---

3 ついでに言えば、本論ではフッサールはフランクの『知識の対象』と関わる範囲でしか取り上げない。つまり、『知識の対象』が書かれた 1915 年の時点でフランクが参照しえたと考えられる著作、具体的には『イデーン I 』とそれ以前に公刊された著作だけに考察を限定することにする。フッサールの現象学は初期の「静態的現象学」から後期の「発生的現象学」に発展すると言われるが、その言い方で言えば、本論では「発生的現象学」は考察の対象にしないということになる。

4 この問題については主に以下のような文献を参照した。斎藤慶典『フッサール：起源への哲学』講談社、2002 年；榊原哲也『フッサール現象学の生成：方法の成立と展開』東京大学出版会、2009 年；J. N. モハンティ（貫成人訳）『フッサールとフレーゲ』勁草書房、1991 年など。

5 榊原やモハンティはこの間の事情がそれほど単純ではなかったことを明らかにしつつ、この点について詳細な検証を行っている。榊原『フッサール現象学の生成』23–40 頁；モハンティ『フッサールとフレーゲ』29–67 頁。

6 エドムント・フッサール（立松弘孝訳）『論理学研究 I 』みすず書房、1968 年、72 頁。

や思考作用によって成立する論理学も、心の働きの分析によって初めて解明される。したがって論理学は心理学の一部門であるということだ。

一方、論理学主義はそれとは対立する立場である。それは、論理学が扱うような理念的、普遍的なものは、人間の心理のような経験的、偶然的なものとは無関係に成立しているとする立場である。論理的なものやイデア的なものは、いつ、誰が、どこでそれに関わるのかといった偶然的な状況に左右されることはなく、時間や空間を超えて普遍的に妥当し、常に真理であり続ける。例えば、三角形の内角の和が二直角に等しいということは、人間の心の働きとは無関係に真理であり続けるのであり、たとえ誰一人その真理を知らないとしても、あるいはすべての人がその真理を忘れたとしても、つまりそれに関わる心理的な働きが存在しなくても、真理であり続ける。論理的なものは心理的なものとは次元を異にするのであり、論理学は心理学には解消できないということである。

心理学主義と論理学主義は以上のようなものだが、フッサールの立場について繰り返せば、彼は心理学主義から出発しながら、フレーゲの批判を契機に論理学主義に移行したということになる。しかしもう少し正確に言うべきである。フッサールは論理的なものが心理的なものから独立に成立するという論理学主義の正しさを認めるが、だからといって心理的なものに関心を失ったわけではない。心理的なものと異質であるはずの論理的なものが、なぜ、そしていかにして、心理的なものと関わり、その中からわれわれの経験が生じるのか、そうした問題がフッサールにとって重要な問題となる。そしてそのような問題を考える中で、現象学という新しい学問が生まれるのである。

フッサールの現象学の成立に関わる状況は以上のようなものだが、ここでわれわれが注目しておくべきなのは、フッサールの現象学が論理学主義の考えを受け入れつつ成立していること、そのため、論理的なものや理念的なもの、時間を超えて妥当するイデア的なものが、人間の心という経験的で事実的なもの、時間的に生成するものとは無関係に成立するという立場をとっていることである。フッサールはこれ以降の現象学の発展に際しても、常に、われわれの経験には意識の流れを構成するその内在的な諸要素（実的成素）とともに、経験的な心の働きとは次元を異にするもの、イデア的なものが関わっているとする立場をとっている。フッサールの現象学は意識の純粋記述であるが、フッサールによる意識の純粋記述は、意識の内に常に、経験的な意識の流れには解消されないもの、経験的なものを超えたイデア的なものが関わっていることを見出すのである。

ロシア・ルネサンスの思想との関係で見たとき、フッサールの哲学が何を意味するのかは明らかだろう。生の哲学が時間的な生成と結びついているのと同様に、あるいはそれとは逆に、フッサールの現象学は時間を越えたイデア的なものと結びついているのである[7]。しか

7　このことに関連するが、フッサールは『イデーンⅠ』の「あとがき」の中で、生の哲学に批判的に言及している。フッサールはそこで、生の哲学などの側から現象学に対して「主知主義」とか「合理主義」などの批判が寄せられていることに触れたうえで、これらの潮流を「現代の反動的思潮」と呼んで反批判している。生の哲学から見ると、盲目的な生成の流れこそが根源的な世界のありようなのであって、時間を超えて妥当するイデア的な本質は、人間の知性の産物でしかない。そのようなものが人間の意識とは独立に成立することを認めるフッサールの哲学は主知主義的である。しかし逆にフッサールから見れば、われわれの経験の成り立ちを厳密に考えようともせず、

し、生の哲学から出発する他の思想家たちと同じように、フッサールの現象学から出発するフランクも、いずれも、最終的には時間的なものとイデア的なものという対立する二項を併せ持つような矛盾した実在のイメージに辿り着くことになる。ロシア・ルネサンスの思想は、どこから出発しようと、最終的には同じような帰結にたどり着くのである。われわれはフッサールから出発するフランクの思想を検討することで、そうした示唆的な事態を明らかにできることになるのである。

しかし、今回のフランク研究は、ロシア・ルネサンスの思想的文脈を解明するための一事例という意味しか持たないわけではない。逆に、これまでの研究で明らかにしたロシア・ルネサンスの時代の思想的文脈のほうから振り返ってみることで、きわめて難解であるがゆえに、いまだほとんど解明されていない『知識の対象』という書物に一貫した解読の筋道を与えること、それが本論の課題とするところである。そしてわれわれがそのための参照項として特に重視するのが、フッサールとベルクソンの哲学である。これから明らかにするように、フランクの思想は、独自に解釈されたフッサールの現象学と、独自に解釈されたベルクソンの持続の理論が交差する地点に成立している。フランクの思想がその両者とどのような関係にあり、その結果としてどのような実在のイメージを形成しているのか、本論が明らかにしようとするのはそのようなことである。

そして最後になったが、あらかじめ指摘しておかなければならない。上に述べたことからも明らかなように、本論にとってはフランクがどのようにフッサールの現象学を援用し、どのようにしてそこから逸脱していくのかという問題が重要な意味を持っている。しかし、『知識の対象』においては、フランクは実はほとんどフッサールを参照しておらず、彼がフッサールの枠組みを用いて思考しているということ自体が、実はわれわれがフランクのテクストの解読を通じて証明しなければならないことなのである[(8)]。このことが事態を複雑にしている。しかし後に明らかにするように、フランクの思考を丁寧にたどっていけば、彼の思考を導いているのが、明示的に言及されるベルクソンや新カント派の哲学ではなく、フッサールの現象学であることがわかってくる[(9)]。われわれは特に次の第二節でそのことを明らかにし、フ

すべてを生というカオスで説明する生の哲学は無責任な思想的な反動に思えるだろう。こうした相互の批判は二つの立場の対立を鮮明に表している。エトムント・フッサール（渡辺二郎訳）『イデーンⅠ－Ⅰ』みすず書房、1979 年、12–15 頁を参照。

8 本論と同様に、フランクと現象学の関係を扱っているアリャーエフは、次のように述べている。「われわれの知る限り、研究者の誰一人として、彼の哲学を現象学的なものと規定していないし、フランクのことを、シュペートやローセフをそう呼ぶように、フッサール主義者と呼ぶものはいない」。*Аляев Г.Е.* О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 201. このような状況は、フランクがなぜかフッサールを明示的に参照することを避けているために生じるものである。

9 そのことは、フランクがフッサールにはほとんど触れていないにもかかわらず、少なからぬ先行研究が『知識の対象』を論じながらフッサールに言及していることからも伺える。明示的な参照がないにもかかわらず、『知識の対象』にはフッサールの現象学を連想させるような何かがあるのである。フッサールや現象学に言及している文献としては次のようなものがある。*Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 242–300; *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М., 2007. С. 321–380; *Назалова О.А.* «Онто-феноменологический» проект Семен Людвиговича Франка // Семен Людвигович Франк / Под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 212–231.

ランクの思想を解読するための前提を作ることにしたい。

1-3. 先行研究について

しかし、本論を開始するのに先立って、『知識の対象』に関わる先行研究を概観し、フランク研究における本論の位置付けとその意義を明確化しておくことにしよう。

同時代の他の思想家の場合と同様、フランクの研究もソヴィエト時代にはほとんど行われていなかったが、そうした中で、ロシアではゼンコフスキーの『哲学史』の該当部分[10]、西欧では、ソ連崩壊後になるが、ブッバイヤーのモノグラフが先駆的な研究として挙げられる[11]。しかし、本論が対象とする『知識の対象』について言えば、ブッバイヤーは重要なポイントを手堅くまとめているものの、踏み込んだ議論は行わないままに終わっているし、ゼンコフスキーに至ってはまったく論じることさえしていない。このことは、フランクの思想が社会思想や宗教思想の文脈で捉えられることが多く、認識論や存在論への関心が薄かったことと関連しているのだろう。しかし、ゼンコフスキー自身がフランクを「最も傑出したロシアの哲学者」と述べているように[12]、フランクの認識論や存在論の重要性は多くの者が認めているのだし[13]、『知識の対象』はそのフランクの哲学の要をなす著作なのだから[14]、『知識の対象』の検討を回避した状態で研究が行われてきたことは極めて大きな問題であると言わざるを得ない。

しかも、『知識の対象』の検討を回避する傾向は、実は比較的最近のフランク研究にも認められる。例えば、2000 年に出版されたネクラーソワの著書『フランク』は『知識の対象』にまったく触れていないし[15]、2008 年のソリウォーダの研究書も、『知識の対象』がフランクの思想の全体系を導く役割を果たしたという正しい指摘を行いながら[16]、その『知識の対象』をしかるべく検討する作業を行っていない。こうした状況を見れば、フランクのこの難解な著作がこれまで不当に等閑視されてきたことがわかるはずである[17]。

---

10 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 157–179.

11 Philip Boobbyer, *The Life and Work of a Russian Philosopher 1877–1950* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1995).

12 *Зеньковский.* История. С. 158.

13 例えばエヴランピエフはゼンコフスキーの評価を受けてさらに、フランクは「20 世紀のロシア哲学だけではなく、世界哲学の天空に輝く第一級の星である」と述べている。*Евлампиев И.И.* История Русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000. С. 338.

14 フランクは晩年の著書『理解不可能なもの』の序文で、『知識の対象』について、それが「自分の哲学的世界観の体系の最初の叙述」であったと述べるとともに、後の一連の著作はその世界観を心理学や社会哲学や宗教哲学に適用したものだと述べている。*Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 183.

15 *Некрасова Е.Н.* Франк. М., 2000.

16 Stephanie Solywoda, *The Life and Work of Semën L. Frank: A Study of Russian Religious Philosophy* (Stuttgard: ibidem-Verlag, 2008).

17 『知識の対象』に関しては、ロースキーやベルジャーエフなど、同時代の思想家によって詳細な書評が数本書かれているが、それらの書評は現代の研究にまったく劣らない質や密度を持っている。

しかし、こうした状況は変わりつつある。近年には20世紀初頭のロシア思想の全体像を問題にする研究が現われ始めているが、それらはフランクを重要な思想家として取り上げることはもちろん、多くの場合『知識の対象』にもしかるべき検討を加えている[18]。さらにわれわれにとって興味深いのは、そうした研究の中に、フッサールや現象学に言及する研究が現れ始めていることである。『知識の対象』にはフッサールへの参照がほとんどないにもかかわらず、それらに言及する研究が増えているということは[19]、『知識の対象』に対する哲学的な読みが確実に深まっているということを意味するだろう。

しかし、フッサールや現象学への言及は見られるものの、それとの関連で『知識の対象』を解読するところまで問題を深めている研究はいまだ存在しない。エヴランピエフやガイデンコの研究は、『知識の対象』をもっとも詳細に扱った研究だと言ってよいが、彼らが主に参照するのはソロヴィヨフである。もちろんソロヴィヨフとの関係が重要なのは言うまでもないが、この著作の意図を読み解くには、われわれはフッサールやベルクソンとの関係を考察することが不可欠であると考えている。それによって、この著作に含まれるさまざまな難解な問題が解読可能になるからである。

われわれは、そうした観点から、以下の部分でフランクの『知識の対象』を、とりわけフッサールとベルクソンの哲学との関係から解読することを試みる。フランクが両者の哲学をどのように結びつけ、その結びつきからどのような思想を生み出しているのか、そうしたことを明らかにするように努めたい。

2. 知識の対象としての全一体

この第二節では、フランクが知識の「対象」とは何かを問い、フッサールの現象学の枠組みを利用しつつもそれを屈折させ、対象を絶対的存在、あるいは根源的な実在としての全一体として明らかにすることになる『知識の対象』第一部を検討することにする。

2-1. 対象と射映

フランクはまず、知識は対象と内容という二つの要素からなるとする。知識は何かについて何かを語るものだが、この時「何かについて」の「何か」にあたるのが対象であり、その対象の「何を語るのか」の「何を」にあたるのが内容である[20]。そのように述べたうえで、フランクは知識の「対象」とは何かを明らかにするため、「AはBである」という単純な判断を執拗に分析し始めるのだが、それによって彼が何をしようとしているのか、たいていの読者には判然としないと思われる。まずはその議論を簡単に追ってみよう。

---

18 すでに言及した、*Евлампиев.* История Русской метафизики や *Гайденко.* Владимир Соловьев; *Мотрошилова.* Мыслители России などがそうした研究の代表的なものである。

19 ついでに言えばハイデガーに言及する研究も増えている。『知識の対象』より10年以上後に出版された『存在と時間』がこの当時のフランクに影響を与えているはずはもちろんないが、『知識の対象』にハイデガーの思想とある種の近さがあることはたしかである。

20 フランクの言う「対象」と「内容」は、フッサールに即して言えば、「対象」と「意味」に相当する。

「A は B である」という判断の主語は A であるように見えるが、フランクによればそうではない。孤立した A が主語であれば、「A は A である」にしかならないはずだからである。「A は B である」と言えるためには、主語である A にあらかじめ B が含まれていなければならない。だから「AB は B である」というのが正しい判断である。しかし、さらに正確に言わなければならない。「B である」という規定がなされる前の主語の段階では、B はいまだ B ではなく、未知の *x* だったはずであり、上の判断はより正確には、「A*x* は B である」となる。A と結びついていた未知の *x* が B として特定されたということである。しかしさらに言えば、この判断の主語 A*x* も一つの判断を含んでいる。「*x* は A である」、つまり *x* という未規定のカオスから、最初の規定性として A が分節されるという判断である。この判断を組み込むと、「A は B である」という最初の判断は、「A である *x* は同時に B でもある」となる。言い換えれば、「*x* は AB である」となる。ここでわれわれはようやく最初の問いに対する解答を得たことになる。「A は B である」という判断における真の主語、つまり知識の対象は、未知の *x* である。知識というのは、未知の対象 *x* に対して、そこに含まれている A、B、C…のような内容を順次規定していくことなのである。

フランクはざっとこうした議論を展開しているが、彼がこれによって何をしようとしているのか、おそらく多くの読者には判然としないと思われる。しかし、フランクがフッサールの現象学を下敷きにして思考していることを理解していれば、この不可解な議論にもフッサールの理論とのつながりがあることがわかってくる。われわれが念頭においているのは、フッサールの「射映」についての理論である。

射映というのは、意識に対して事物が与えられる、その与えられ方のことである。われわれが何かを知覚するとき、それは常に対象のある側面からの知覚になる。例えば、あるものを正面から見て、横から見て、最後に裏から見たとする。普通われわれは同一の対象を三つの角度から見たと考える。しかし現象学的にはそうは言えない。三つの現われがわれわれに与えられたことは事実である。しかし、その三つの現われが同一の対象に帰属するのかどうかは問題含みである。われわれに与えられているのは三つの現われだけであって、その三つの現われを自己の属性として持つような実体、つまり対象は、われわれには決して与えられていないからである。フッサールの言い方で言えば、三つの現われは意識の「実的成素」、つまり意識に直接与えられた意識の構成要素であるが、それら三つの現われのもとになっているものとしてわれわれが想定してしまう「対象」は、意識の実的成素ではない。「対象」は意識に直接与えられるものではなく、与えられたさまざまな現われが統握された結果として、意識が志向し、その志向に対する相関者として意識に志向的に内在するものである。

われわれが普通に考えるように、まず統一体としての対象があり、それがわれわれに対して様々な射映として現われるのではなく、まず与えられているのは多様な射映であり、それらが統握されることで対象に対する志向が生じ、その志向に対する相関者として対象が構成されるということになる。われわれが通常そうするように「対象」があらかじめ与えられているという想定から出発すると、われわれの思考は根拠のない臆見を含んでしまうことになる。ヒュームが主張するように、われわれに与えられている現われ（ヒュームの言い方で言えば「印象」）を生み出す元になっている「実体」や、それらの現われの「因果的」な結びつきを保証するものは何もないのである。それに対して、われわれに多様な現われが与えら

れていること、その現われが現実であろうが妄想であろうが、ともかく何かがわれわれの意識に現われていること自体は疑いようがない。フッサールはこの疑いようのない事実から出発する。そしてヒュームが意識に与えられたこの現われの多様にとどまるのに対して、フッサールはそうした現われとは異なるもの、意識に与えられていないはずの「対象」や「意味」が、それでも現われとともに意識に内在していることに着眼し、そうしたものが意識に内含されるメカニズムを解明しようとする[21]。それを説明するためにフッサールが用いるのが志向性の理論であり、この理論とともに現象学が成立することになる。

話を戻すと、フッサールの言う「射映」というのは、対象が構成されるのに先立って意識に直接与えられる対象の現われである。対象はわれわれに対して一気にその全体が現われることはなく、われわれがそれを経験するその都度の状況に応じて、ある種の側面から現われてくることになる。それが射映である。

そしてこの射映の概念を念頭に置くと、先ほどの「A は B である」という判断をめぐるフランクの分析が、対象と射映をめぐるフッサールの議論と一定の重なりを持っていることがわかるはずである。われわれの意識に直接的に与えられているのは、対象そのものではなく、対象に含まれる A や B や C…のような個別の内容だけである[22]。しかしわれわれの意識に与えられた A や B や C といった多様な現われから遡っていけば、それらの多様な現われの背後に未知の *x* が想定されることになる。この未知の *x* と A や B のような規定された意識内容の関係は、フッサールの対象と射映の関係と類比的なものだと言えるだろう。

そして、この重なりはさらに指摘することができる。フランクは上述のようなやり方で知識の対象が未知の *x* であることを明らかにした後、知識の内には二つの謎があると指摘する。一つは、われわれは対象について、つまり未知の *x* について、「A は B である」という判断を行っている。つまりわれわれは未知のものを知っているということである。それが一つ目の謎である。もう一つは、私たちの知っていることの基礎には *x* という未知の何かが常につきまとっていること、つまりわれわれの知が未知の何かに基づいているという謎である。

フランクがここで言おうとしているのは、多様な現われの背後に想定される未知の *x*、つまり対象が、意識に直接与えられることがないにもかかわらず、何らかのやり方で意識に内在し、われわれの知識の成立に関与しているということである。フッサールの言い方で言えば、直接には与えられない対象が、志向的内在というやり方で意識に入り込んでいるという

---

21 フッサールはヒュームについて以下のように述べている。「ヒュームは、断じて通常の意味における心理学者ではなかったのであり、むしろ彼の「人性論」は、一つの真に「超越論的な」現象学であり、ただしそう言っても感覚主義的に顛倒された現象学である」。フッサール『イデーン I - I』36 頁。

22 フランクが判断論を問題にしていることを考えれば、A や B などの記号で表されるものは、射映ではなく、対象に含まれる「意味」としての性格を持っていると言える。しかし、この段階では詳述できないが、これはフランクがフッサールの現象学を独自に屈折させて、その対象概念に変更を加えているために生じている事態である。ここでわれわれが見ておきたいのは、フランクが未知の *x* として取り出してくる「対象」が、フッサールの場合と同様に意識に直接与えられるのではなく、志向的に内在するものであること、そして A や B や C のような規定された本質と x としての対象との間に、フッサールの対象と射映に見られるのと同じような関係、全体と部分の関係があるということである。

ことである。こうして見れば、フランクがAやBやxなどの記号を用いて展開する判断論が、フッサールの射映や志向性の理論をなぞるように形成されていることがわかるはずである。フランクはこのようなやり方で、フッサールの現象学的な「対象」概念をモデルとして、それと類比的な独自の対象概念を形成していくわけである。

しかし、今類比的といったが、フランクの対象概念がフッサールのそれからはっきりとしたずれを持っていることは、この時点でもすでに明らかである。両者は超越的な対象が意識に直接与えられることがないにもかかわらず、志向的内在というやり方で意識に含まれると考える点で一致している。しかし、フッサールがその対象を、意識に与えられたさまざまな現われから超越論的に構成されるものと見なし、その構成が行われる純粋意識の領域を問題にしようとするのに対して、フランクは対象xを、多様な現われの背後にある実在として想定し、純粋意識に向かうフッサールとは逆に、その外にある実在の領域を問題にしようとするのである。

フッサールが純粋意識を問題にしようとするのは、われわれにとって確実なのは意識に射映が与えられていることだけだからである。実在的な対象は意識に与えられておらず、与えられた射映に基づいて意識が志向しているだけである。だからフッサールは実在という疑わしい対象を括弧に入れ、意識の内に見いだされるもののみから経験の成り立ちを解明しようとするのである。それに対してフランクは、明らかに意識の外に実在としての未知の対象xを想定している。だから、AやBのような現われから遡っていけば、それらを属性として自己のうちに含む未知の対象にたどり着くはずだという彼の判断論の想定が可能になるのである。フランクは、AやBがあってそこからxが構成されるとは考えない。対象xという実在が意識の外に存在し、それがAやBのような意識内容となって意識に現われると考えるのである。

フッサールとフランクのこうした差異は、『知識の対象』の第二章を参照すればより明瞭になる。フランクはそこで近代哲学史を批判的に概観しているのだが、彼はそこでフッサールの現象学にも触れている。それは、『知識の対象』の中でフランクが直接フッサールについて言及している例外的な箇所であるが、そこでフランクは、経験論、カント、新カント派、内在哲学などに対してフッサールの志向性の理論が優位を持っていると主張し、それを高く評価している。フランクによれば、対象は意識に対して超越的なものでありながら、同時に何らかのやり方で意識に内在してくる。しかし、従来の哲学は対象と意識のそうした複雑な関係をうまく捉えることができていなかった。この関係は、ブレンターノからフッサールに継承された志向性の理論によって初めて正しく捉えられるようになったのである。

しかし、フランクによれば、その志向性の理論の対象概念もいまだ十分なものではない。志向性の理論は、「対象」が意識に直接与えられる多様な現われとは質的に異なるものであることを明らかにした点では評価されるべきである。しかし、なぜ意識に与えられないものが意識に内在するのか。志向性の理論はそれを説明していない。だから、意識を越えたものが意識に内在するというこの事態は「奇跡」にとどまってしまっている。しかし、この奇跡は説明されなければならない。「超越的な対象」という概念に依拠する以上、その「超越的な対象」そのものを説明しなければならない。フランクは志向性の理論をそのようなやり方で批判するのである。

前にも言ったように、フッサールは意識の内側から経験の成り立ちを解明しようとするため、われわれが実体として想定してしまうような対象を括弧に入れ、それについての判断を停止する。そうすることで初めて、意識に外在する事物というような疑わしいものを遮断することができ、厳密な学としての現象学を成立させることが可能になるわけである。しかし、フランクはそれを志向性の理論の不徹底として批判するわけである。

フランクは、そのような不徹底な現象学を評して、現象学は心理学から生まれたもので、今もその出生の刻印を残していると表現している。彼が言いたいのは、フッサールの問題は論理学主義の立場から心理学主義の誤りを明らかにし、心理的なプロセスから独立したイデア的なものを明らかにすることだったはずなのに、心理学主義から出発したフッサールは、結局それを克服できず、心理学主義の残滓を残してしまっているということである。つまり、フッサールの現象学は、たしかに志向的内在の理論によって、意識の内に意識を越えたものが内在してくることを明らかにし、意識の内には心理学が扱えないものが見いだされることを確認している。それは論理学主義の趣旨に添うことである。しかし、フッサールはその意識を超えたもの、外から意識に内在してくるもの、つまり対象そのものやイデアそのものを括弧に入れてしまい、結局はその現われしか問題にしていない。フッサールは心理的なプロセスには解消できないものを見出しておきながら、結局は心理的なプロセスの分析に終始してしまっているのである。

現象学に対するこうした評価からも再確認できるように、フランクはフッサールと同じような対象概念を形成していながら、フッサールとは逆の方向に、つまり純粋意識ではなく超越的な実在の方に向かおうとしている。フランクはフッサール的な枠組みを用いて思考を展開しながら、すでに最初からフッサールとは別の方向に向かって進み始めているわけである。それを端的に示すように、フランクの「現象学的な」分析には現象学的還元がない[23]。つまり、フランクは実在に関わる判断を停止しないまま、純粋意識に移行する操作を行わないままに、現象学的な分析を進めているのである。

しかし、このように現象学的還元を行わず、実在の世界を想定したまま思考を進めることは、現象学的な方法からの決定的な逸脱である。現象学の本質は、物自体のような実在を前提せず、あくまでも純粋意識から出発し、そこに内在する要素だけで経験や世界の成り立ちを説明するところにあるはずである。そうだとすれば、意識の外に実在を前提にするような理論は現象学的な理論とは言えないはずである。そのような理論は、現象学の本質を理解できていないか、あるいは現象学とはまったく別のところで思考を行っているか、そのいずれかであるように思える。

しかし、われわれは必ずしもそうではないと考える。フランクはフッサールの現象学の意味を理解したうえで、意識的にそれを屈折させているのではないかと考える。というのは、詳細は次節に回すが、フランクが意識ではなく実在に向かうとき、彼は意識と実在、主体と客体という現象学以前の素朴な対立に戻ろうとしているわけではないからである。フランクが想定する実在は、それを表象する意識を外部に想定するような、意識と対立する実在では

23 先行研究のいくつかがこのことを正しく指摘している。例えば、*Аляев.* О философском методе С.Л. Фланка. С. 202; *Гайденко.* Владимир Соловьев. С. 39 などを参照。

ない。それは自己の内に意識を包摂するような実在である。フッサールは超越論的な領域である純粋意識を「絶対的存在」と呼んでいるが[24]、実はフランクも同じように実在の領域を「絶対的存在」と呼んでいる。フッサールが純粋意識を絶対的存在と呼ぶのは、意識の外に物自体のような実在が想定されない以上、意識はその外部に何ものも持たず、世界を成り立たせるために必要なすべてのものを自己の内に含む絶対者だからである。フランクの場合も同じである。実在は、それを表象する意識も含めてその外部に何ものをも持たず、自己の内にすべてを含む絶対者である。このような平行性からも明らかなように、フランクは現象学の本質を理解していないから実在を想定するのではなく、フッサールがやろうとしていることを理解したうえで、彼が純粋意識という形で見出した絶対的存在を、そのまま実在へと反転させようとしているのである。フランクは現象学の本質を理解していないのではないし、現象学とは別のところで思考しているのでもない。彼は現象学的に思考しながら、意識的にそこから逸脱することで、フッサールとは別の世界を開こうとしているのである。

2-2. 絶対的存在＝全一体としての世界

では、フランクは絶対的存在としての実在をどのように導出してくるのか、『知識の対象』第一部の第三章と第四章によりつつ明らかにすることにしたい。

フランクは第一章では「A は B である」という判断の分析を行っていた。それはフッサールの射映の概念と重なり合う議論であったが、フランクがそのことを明示していないので、おそらく多くの読者には不可解であろうと思われる議論だったが、第三章でも同じようなことが繰り返される。ここでもフランクはそれを明示しないままフッサールの考えを下敷きにして議論を展開している。ここでフランクが下敷きにしているのは、フッサールの「地平」の概念である。地平とは何か。おそらくフランクが参照したと考えられる「イデーン Ｉ」から引用を行いながら、その概略を示しておこう。

フッサールによれば、「顕在的な知覚野の周りには、それと一緒に現在しているものがあって、これが不断に知覚野を取り巻いている。この一緒に現在しているものは、明瞭にあるいは曖昧に、判然とはしない仕方で直観されている」。われわれが何かを知覚するとき、注意が向けられている中心的な対象だけではなく、その周辺にあるものも、ぼんやりとではあれ、われわれの意識の中に入ってくる。顕在的な知覚野を取り巻くこのぼんやりとした潜在的な知覚野が、まずは地平である。しかし地平はそれにとどまらない。地平は潜在的な知覚野の外にも広がっている。「顕在的に知覚されたものや、また多少とも明瞭な仕方でそれと一緒に現在していてかつ規定されているものなどは、未規定的な現実という曖昧に意識された地平によって、一部は浸透され、一部は取り巻かれている」[25]。顕在的な知覚野が潜在的な知覚野に取り巻かれているだけではなく、潜在的な知覚野の周囲には、さらに「未規定な現実」が広がっているということである。

フランクがフッサールの「地平」概念を参照しないままに挙げている例で言えば、部屋の赤い壁紙に小さな肖像画が掛かっていて、われわれがそれを見ているという状況を想定する

24　フッサール『イデーン Ｉ - Ｉ』210–214 頁を参照。
25　フッサール『イデーン Ｉ - Ｉ』127 頁。

場合、まず壁に掛かった肖像画が顕在的な知覚野となる。そしてその周辺の壁紙、ぼんやりと意識に入っているが、周辺に行くに従って次第に曖昧になる赤い壁紙が、潜在的な知覚野であり、まずはそれが「地平」である。現在知覚されているものはそれで尽きるが、われわれは自分が知覚しているそうした空間の外にも何かが存在することを常に確信している。フランクの例では、ぼんやりと知覚されている壁の外には他の壁があり、それらの壁が家を形成しており、その家の外には他の家々があり、それらが街を形成し、その街の周囲には野原が広がっている、というように、われわれが今現に知覚していないところにも何かが存在し、それが無限に広がっていることを、われわれは、実際には知覚していないにもかかわらず、常に確信している。この無限の背景もまた「地平」である。

さらに、フッサールはこうした地平は知覚が行われる「今」の外側にある未来と過去にも広がっているという。「私が以上で追跡してみたものは、空間的現在という存在秩序における世界であったが、時間の系列における存在秩序の点でも、世界については事情は同様である。〔…〕この世界は、二つの方向でその無限の時間的地平を持つ。すなわちその過去と未来がそれである」[26]。われわれは、知覚野の空間的な外に何かが存在することを確信しているのと同様に、過去にも何かが存在したし、未来にも何かが存在するであろうと常に確信している。時間的にも空間的にも極めて限定されたわれわれの知覚は、時間的にも空間的にも無限に広がる背景を伴っている。フッサールはそうした背景を地平と呼ぶのである。

ではフッサールにとってこの「地平」という概念にはどのような意味があるのか。『イデーンⅠ』においては、フッサールはこうした地平概念を、第二編第一章「自然的態度のなす定立とその定立の遮断」において導入している。この表題からもわかる通り、ここで問題にされているのは「定立」とその遮断についてである。われわれは何らかの対象を知覚すると、その対象の射映が意識に現われたことを確認するだけではなく、その射映の元になっている対象が存在することを根拠なく確信してしまうが、こうした確信を与える主観の働きがフッサールの言う「定立」の作用である。フッサールはこうした確信がどこから生じるのかを明らかにするため、われわれが日常的に意図することなく行っている定立を「遮断」する。それがエポケー（判断停止）であり、定立が止められることによって意識の外に何かが存在しているという確信が消え、すべては意識に対する現われとなって純粋意識の領域が開示されることになる。それが超越論的還元である。

このように、上述のような「地平」概念は、われわれが何も意図することなく、つまり「自然的態度」において行っている定立と、その定立を遮断するエポケーという現象学に固有の方法が述べられている箇所に出てくる。このことを考えれば、「地平」は自然的態度が常に行っている一般定立のありようを説明するために導入されているのだと考えられるだろう。つまり、われわれは現に今知覚しているものだけではなく、その空間の外にあり、知覚野に入っていないもの、さらには過去のものや未来のものまで含めて、定立によって世界全体を一気に「存在」として確信してしまうということである。フッサールが地平概念によって明らかにしようとしたのは、そうした働き方をする定立の作用と、その結果としてのわれわれの確信のありよう、つまり知覚していないものも含めて世界全体を一気に存在として確信してし

26 フッサール『イデーンⅠ - Ⅰ』128 頁。

まうという事態だと考えられる。フッサールはそのことを明らかにした後で、そのような定立の働きをいったん止め（エポケーし）、その定立の発生の由来を明らかにしようとするのである。

それに対してフランクは、すでに指摘したように、超越論的還元を行わない。彼は純粋意識に向かうのではなく、実在の方に向かうのであり、エポケーなど行う必要がないのである。彼は定立が働いたままの状態で、つまり意識の外に何かが存在するという確信が成立している状態で分析を進める。フッサールが地平の概念のもとで描いているような状況、知覚していないものも含めて世界全体の存在が確信されている状況は、フッサールの場合にそうであるように、臆見に満ちた自然的態度なのではなく、そこに事態の本質が現われている本来的な状態であることになる。それは、事態を正しく捉えるためにエポケーすべき見せかけの状態ではなく、存在と意識の関係を正しく理解するうえで出発点とするべき状態だということである。

では知覚野の外にまで広がっていく存在の確信を、フランクはどのように意味づけるのか。フランクは今現に知覚されているものとそれ以外のものを区別し、前者を「与えられたもの данное」と名付けるのに対して、後者を「把持されたもの имеющееся」と呼んでいる[27]。後者の「把持されたもの」は、いま現に知覚されてはいないが、それでもわれわれがそこに何かが存在しているはずだと確信している知覚野の外にある世界の全体である。空間的なだけではなく、過去も未来も含め、時空の両次元にわたってわれわれがその存在を確信している世界の全体である。つまり、フッサールが知覚野と呼ぶものが「与えられたもの」であり、その背景をなす地平が「把持されたもの」だということになる。

そして重要なのは、知覚野とその背景というこの二つの領域を、フランクが先ほどの射映の問題と結びつけていることである。「与えられたもの」は、われわれの意識に今現に与えられているもの、意識の流れをなしているものである。それに対して「把持されたもの」は、今は意識に与えられていないが、それにもかかわらず、何らかのやり方でわれわれが把持しているものである。つまり、この「把持されたもの」、言い換えれば、今現在の知覚野の外に広がっている世界全体こそが、意識に志向的に内在するもの、つまりフランクが問題にしようとしている対象 x であることになる。

前に射映に関して説明したように、対象はその全体が一気に与えられることはなく、常にその一側面しか与えられない。しかし、与えられない対象の全体は、志向的内在というやり方でわれわれの意識に取り込まれる。「与えられたもの」と「把持されたもの」の関係もこれと同じである。世界はわれわれの身体の「今ここ」に相関して、常にそれに対応するその一側面しか捉えられない。われわれの意識に現われるその一側面が「与えられたもの」であ

27　フランクは「把持されたもの」という用語を導入する際、注で、ドイツ語には «das Vorhandene» という便利な言葉があるが、ロシア語にはそれに対応する言葉がないと述べているが、実はこの言葉はフッサールが地平を説明する際に用いている言葉である。邦訳では「手の届く向こうに存在して」と訳されている。ここからも、フランクがフッサールの『イデーンⅠ』を参照していることは明らかだが、それにもかかわらず、フランクはここでもフッサールに言及しないまま議論を行っている。フランクがなぜここまでフッサールへの言及を避けるのかも一つの問題になるだろうが、本論ではそれは不問にしておく。

る。しかし、今現に与えられているのは世界の一部だが、残りの世界全体も、その部分的な知覚に伴って、常に「存在」として確信され、われわれのもとに「把持されている」。つまり、あらゆる知覚に際して常に世界全体が意識に志向的に内在し、われわれの経験的な世界の成立に関わっているということである。

このようにフランクは地平の問題を射映の問題と重ねるわけだが、それによってフランクの「対象」概念がフッサールのそれとはまったく異質なものになっていることがわかるはずである。フッサールの場合、「対象」概念によって念頭に置かれているのは個別の対象であり、その対象が意識に対して現われる時の多様な諸側面が射映である。それに対して地平と対象を重ねるフランクの場合、対象は、知覚野に入ってはこないが、その外に存在しているものと確信されている世界全体である。そしてその世界全体の内、今現に知覚によって捉えられているその一部分が射映に相当するものであることになる。対象が意識に直接与えられず、志向的に内在すると考える点で両者は一致している。しかし、そのとき対象として想定されているのは、フッサールの場合には個別の対象であるのに対して、フランクの場合には潜在化した状態でわれわれに把持されている世界全体なのである。

このようにフランクはフッサールが遮断する「地平」を、還元することなくそのまま現象学的分析に持ち込むことで、「対象」概念を世界全体にまで拡大している。そして対象概念のこの拡大の後、フランクは次の第四章で改めて意識と対象、「与えられたもの」と「把持されたもの」の関係を問い直し、そこから絶対的存在の概念、あるいは全一体の概念を導出することになる。われわれも、その第四章の議論を考察することにしよう。

第四章で、フランクは前章で導入した「与えられたもの」と「把持されたもの」という二つの領域を、それぞれ「小さな意識」と「大きな意識」と言い換えている。前者は世界の一部だけを顕在的に捉えている意識であり、後者は世界全体を潜在的に把持している意識であるという意味だが、フランクが純粋意識からすべてを説明するフッサールを「心理学的」として批判していたことを考えれば、彼が世界全体に等しい「把持されたもの」の領域をも意識と見なすのは、少し奇妙であるように思える。そうだとすれば、この世界のすべてが意識になってしまうからだ。しかし、この点については後に触れることにして、まずは二つの意識から始めるフランクの議論を追っておこう。

大小で区別される二つの意識は、一方が他方を包摂する関係にあるように思える。「把持されているもの」（大きな意識）が世界全体に一致するのに対して、「与えられたもの」（小さな意識）はある時点で顕在的に知覚されている世界の一部分を意味するので、前者が後者を包摂すると考えるのが自然である。しかし、フランクはそれでは不十分だと言う。大きな意識が小さな意識を包摂するのは確かだが、志向性の理論が明らかにしたように、逆に大きな意識が小さな意識に「内在」してもいるからである。二つの意識は互いに含み含まれる関係にあるということである。そうした指摘を行った後フランクは、「そうした点から言えば、「大きな意識」は意識としては余計なものである」（152）と述べる。この部分も決してわかりやすいとは言えないが、フランクが言いたいのは次のようなことだと考えられる。つまり、小さな意識の方が大きな意識を内包している（志向的に内在させている）場合には（①）、含むものも含まれるものも、いずれも意識として想定されている。二つのいずれもが意識であるがゆえに、小さなもの（本来の意識）が大きなもの（意識内容としての世界全体）を内

包するという逆説的な事態も可能になるのである。それに対して大きな意識の方が小さな意識を包摂する場合には（②）、言い換えれば、世界（大きな意識）の中に意識（小さな意識）があると言う時には、二つの領域は明らかに意識ではなく、存在として捉えられている。ここで念頭に置かれているのは、世界という存在の中に意識という存在がその一部として含まれているということである。こちらのほう（②）が念頭に置かれている場合には、フランクが言うように、「われわれが「大きな意識」と呼んだものは、実はまったく意識ではない」(155)ということになる。「大きな意識」は、たしかに「小さな意識」に内包されている限りでは（①）、意識あるいは意識内容であるが、「小さな意識」に志向的に内在する前の、意識をもその内側に含むとき（②）の「大きな意識」は、まったく意識ではないのである。それは存在と呼ばれるべきものである。

フランクが言おうとするのは、以上のようなことだと考えられる。しかし、そうであるなら二つの領域を「小さな意識」と「大きな意識」などと呼ぶ必要はなく、最初から意識と存在、あるいは意識と対象と呼べばよいように思える。しかし、フランクがそうしないのは、おそらく彼がここでもフッサールを念頭に置いているからである。フランクが示したいのは、フッサールは含み含まれる関係にあるこの二つの領域を、小さな意識が大きな意識を志向的に内在させている場面（①）でしか考えていないということである。それとは別に、もう一つ問題にすべき場面がある。つまり、大きな意識が小さな意識を包摂している場面（②）、存在の場面である。意識の場面だけではなく、存在の場面においても、含み含まれる関係にある二つの領域の関係を考えなければならないということだ。われわれは前に、フランクが現象学的還元を行わないのは、現象学を理解していないからではなく、フッサールの問題を意識から実在へと反転させるためではないかといったが、この部分ではそれがよく理解できる。フランクはおそらく自分が問題にしようとしていることとフッサールのそれの関係を明示するために、まずはフッサール的な地盤に立って二つの領域を意識と呼び、その後、それを反転させて、それらを存在の関係として捉えなおそうとするのである。

そして、フランクはこうして絶対的存在の概念にたどり着くことになる。それはフッサールが純粋意識の内に見出した絶対的存在、「大きな意識を志向的に内在させた小さな意識」を反転させたもの、つまり「小さな意識を自己の一部として包摂する大きな意識」である。あるいは、この場合の「大きな意識」はもはや意識ではないのだから、「意識を自己の内に包摂する実在の世界全体」といった方がいいだろう。しかしさらに正確に言うべきである。一方が他方を包摂するという空間的な言い方は適切ではない。フランクは「絶対的存在」の概念によって、意識と意識されるものという対をなす二つの領域が未分化状態で融合している原初の統一体を考えている。それは意識と対象、主体と客体の分離に先立つ根源的な統一体である。それは、意識と対象的な存在が派生的に分離してくる手前にある実在であり、両者の基盤になっているような根源的な統一である。だから、それは自己の内にすべてを含んでいる。フッサールの純粋意識は自己の外部に物自体のような実在を想定せず、したがって自己の内にすべてを含む領域であり、その意味で「絶対的存在」と呼ばれていたが、同じようにフランクの思考が辿り着いた全一体としての実在も、それを表象する意識を自己の外部に想定するような対象的な存在ではなく、意識をも自己の内に未分化状態で含んでいるような実在である。全一体もやはり自己の内にすべてを含み、その外には何も想定しないような

存在であり、そうしたものとして「絶対的存在」なのである。

フランクは『知識の対象』第一部（第一章から第四章まで）では、この絶対的存在あるいは全一体の概念に辿り着くところまで論を進めている。全一体の概念が明らかになった今の時点から振り返ってまとめ直すなら、以下のようになる。つまり、フランクにとっての根源的な実在は全一体である。この全一体が分裂することで、意識（与えられたもの＝小さな意識）と対象的存在（小さな意識を除く世界全体）という二つの領域が、相関する二項として派生してくることになる。そしてそうした派生状態にあっては、意識は対象的存在である世界を一気に捉えることはできず、自己に対して現われたその一部分しか捉えることができない。つまり、全一体としての世界は、意識に直接与えられることはなく、「射映」してくるのである。しかし、そのように世界が射映してくるとき、必ずそれに伴って世界全体が対象 x として意識に志向的に内在する（世界全体が一気に存在として定立される）。われわれはそのように意識に内在してくる全一体を背景として（地平として）、顕在的に与えられた世界の一部分を認識する。フランクが第一部の認識論的な場面で想定している事態をまとめれば、以上のようになるだろう。それを確認した上で、われわれは次に『知識の対象』第二部に進むことにしよう。

3. イデア的本質と全一体

本節では『知識の対象』第二部を考察する。上に見たとおり、フランクは第一部ではフッサールに言及しないままフッサールの現象学的な枠組みを利用し、さらにはそれを独自に屈折させることで、全一体という、その内にすべてを含み、その外部には何ものも想定しないような実在の領域に辿り着き、この領域を、フッサールが純粋意識をそう呼ぶのと同じように、「絶対的存在」と呼んでいた。この全一体、あるいは絶対的存在こそがフランクの想定する根源的な実在である。

フランクはこうした第一部での議論を受け、次の第二部や第三部では、第一部で認識論的なやり方で明らかにした全一体としての実在を、今度は存在論的な場面で問題にし、この実在におけるイデア的なものと時間的なものの関係を考察していくことになる。つまり、イデア的なものと時間的なものという対立する二つの契機を実在の中で矛盾的に結合しようとするロシア・ルネサンスの思想に特有の試みが行われているわけだが、この段階になると、とりわけ時間の問題に焦点が当てられる第三部になると、第一部で暗黙のうちに利用されていたフッサールに代わって、今度はベルクソンが、とりわけその持続の概念が決定的に重要な意味を持つようになってくる。

本節で考察する『知識の対象』第二部は、フランクの思考がフッサールからベルクソンへ、認識論から存在論へと移り行く中間的な段階にあたっている。フランクはここで、一方ではフッサールに添うような形で、意識に志向的に内在する「意味」、つまり時間を越えて同一的であるようなイデア的な本質と、それらが形成する共時的な知識の体系を問題にしているが、他方ではそうしたイデア的な秩序には収まらないもの、共時的な体系からは逃れ去っていくものにも目を向けている。本節では、そうした意味を持つ『知識の対象』第二部を考察し、フランクにおいてフッサールとベルクソンがどのように関係しているのか、時間的なものと

イデア的なものがどのように結合されるのかという本論の中心問題を考えるための手掛かりを作っておくことにしたい。

3-1. 全一体とイデアの体系

もう一度確認するが、フッサールにおいては、意識に直接的に与えられるのは対象の現われだけであり、対象そのものは意識に直接与えられることはなく、志向的内在というやり方で意識に含まれるものである。そのような性格は、「意味」というイデア的本質に関しても当てはまる。「赤い」とか「丸い」などのように、「～である」と規定される本質、時間を越えて、また多様な現われを貫いて同一的であり続けるようなイデア的本質としての「意味」は、直接与えられるものではなく、志向的なやり方で意識に内在するものである。

それはフランクの場合も同様である。フランクもまた、イデア的本質としての「意味」（フランクの言い方では「内容」[28]）は、「対象」と同じように、意識に直接与えられるのではなく、志向的に内在するものだと考えている。しかし、話が複雑になるが、フランクの場合には「対象」が意識に志向的に内在するという場合と、「意味」が志向的に内在するという場合とでは、その重要性や性格がいくぶん異なっているように思える。

問題は、フランクの場合には「対象」として想定されているのが、フッサールの場合のように個別の対象ではなく、その中にすべてを含み、その外には何ものも想定しないような全体、つまり全一体であるということである。このことが重要なのは、全一体が世界のすべてを含むものである以上、そこにはイデア的な本質も含まれているはずだからである。しかも、単にイデア的本質が含まれているというだけではなく、そこには世界に備わるすべてのイデア的本質が含まれているはずである。なぜなら、全一体には世界に帰属するすべてのものが含まれているはずだからである。したがって、フランクの場合には、「対象」が意識に志向的に内在するときには、それに伴って、世界に備わるすべてのイデア的な本質が「対象」に含まれた状態で一気に意識に内在してくるということになる。

「対象」の志向的内在と「意味」の志向的内在の重要性や性格が異なるといったのはこのためである。通常の意味志向の場合には、世界に備わるすべてのイデアのうち、一部しか意識に内在しない。その時々の意識には、射映の構造によって世界の一部の現われしか与えられていないが、意識はその与えられた一部の現われに対応するような「意味」しか志向しないと考えられるからだ。だから、この場合には、現われにおける射映の場合と同じように、あるいはまさにその射影の構造に対応して、世界の一部のイデアしか意識に内在しないのである。それに対して「対象」が志向的に内在する場合には、世界のすべてが内在するわけだから、イデアに関しても、世界に備わるイデアのすべてが意識に内在することになる。同じイデアの志向的内在でも、通常の「意味」志向の場合と、「対象」志向に伴う場合とでは、「対象」の射影と「対象」そのものの志向的内在との間に見られるのと同じような関係、つまり

28　対象と意味の関係を扱った『イデーン』第四編第一章ではフッサールも「意味」を「内容」と呼んでいる。ちなみに、ここでフッサールは対象 X とそれに担われる多様な「意味」の関係を問題にしているが、われわれが本論第二節で考察した、対象 *x* とその内容 A や B に関わるフランクの理論は、直接的にはこの部分のフッサールの理論に由来するものだと考えられる。

部分と全体の関係があることになるのである[29]。

このように、「対象」として世界全体を想定するフランクの場合には、フッサールとの間に、イデア的本質の志向的内在の問題に関して明らかな違いが生じてくることになる。そして、この違いはさらに続くことになる。二種類のイデアの志向的内在のうち、イデアが「対象」とともに内在する場合には、世界に備わるすべてのイデアが一気に意識に内在すると考えられるわけだが、このとき内在するイデア、世界に備わるすべてのイデアは、ばらばらな本質の集まりとしてではなく、それぞれが互いの差異によって相互に規定しあうような関係論的な全体としてイメージされているのである。フッサールの場合には、「対象」として想定されるのは個的な対象なので、対象の内に多様な本質が含まれているにしても、それらの諸本質がその内部で閉じた体系を構成することはない。この場合には、イデア的な本質は個的な対象の範囲を超え、さまざまな対象を貫くようにして同一的な本質を形成するはずである。それに対してフランクの場合には、「対象」である全一体はその内にすべてを含み、その外部には何も持たないような閉じた全体である。そのため、そこに含まれる諸本質はその内部で完結した閉じた体系を形成することになるのである。

たとえばフランクは次のように述べている。「規定が唯一的であるのは、それが諸内容からなる体系の中で、確定された場所、つまり残りのすべてのものとは異なる唯一的な場所を占めているからである」(223)。「～である」という対象の「規定」、つまりイデア的な本質としての「意味」は、「諸内容（＝意味）の体系」の中で、他のすべての要素との差異の関係によって独自の場所を占めるのであり、その独自の場所によって、他とは異なる独自の内容（＝意味）となるのである。また同じことだが、「全一体はイデア的な場所の体系であり、その中で思考される各々の部分的な内容が独自の内容となりうるのは、それが全一体の中で独自の唯一的な場所を占めているためである」(232)。閉じた全体である全一体は、一つの関係論的な体系をなしている。その体系の構成要素が個々のイデアであり、それらは互いの差異によって互いを規定しあうような体系、フランクの言い方で言えば「場所の体系」を構成しているのである。

このように、フランクはフッサールとは違って、世界全体を「対象」として想定しているため、「対象」の志向的内在とともに世界に備わるすべてのイデアが意識に内在するとされたり、そのイデアの総体が、ばらばらのイデアの集合ではなく、閉じた体系をなすひとつの全体としてイメージされたりすることになる。こうした点で、イデアに関わるフランクの思想はフッサールのそれとは明らかに異質である。しかし、たしかに異質ではあるものの、フ

29 注 22 で触れたことと関連するが、フランクの判断論における A や B は、射映としての現われよりも、イデア的本質としての「意味」を表しているようにも思える。そうだとすれば、われわれが本論「2-1. 対象と射映」で行ったように、それを射映の構造と重ねることには問題があるように思えるかもしれない。しかし、ここでの議論を踏まえれば、そのような重ね合わせに根拠があることがわかるはずである。フランクの場合には、イデアの体系と個別のイデアの間にも、対象とその現われの場合と同じような全体と部分の関係がある。対象のすべてが与えられず、その一部が射映してくるのと同じように、イデアの体系は通常の意味志向によってはその全体が意識に含まれることはなく、個別のイデアが内在するだけだが、対象志向によって全一体が内在するときには、全一体とともにイデアの体系全体が一気に内在するのである。

ランクが進もうとしている方向がフッサールの方向、いわば論理学主義的な方向と重なり合っていることも間違いないところである。フランクもまた、意識の流れに解消されることがないものとしてイデア的なものを想定し、そのイデア的なものを思考の対象にしているのである。フランクはある点ではフッサールから外れているものの、方向性としては、この時点ではフッサールと同じ方向を向いているわけである[30]。

しかし本節の最初に述べたように、『知識の対象』第二部においては、上に明らかにしたようなイデアの体系が問題になるのと同時に、そのような共時的な秩序からはみ出してしまうものがすでに視野に捉えられている。全一体は、イデア的な存在であるだけではなく、それには収まらない、それとは矛盾する性格をも併せ持っているのである。そして、イデアの体系がフッサール的な思考の延長線上にあるのだとすれば、そこからはみ出してしまうものはベルクソン的な思考に対応している。フランクは、今度は方向性としてもフッサールから外れていくことになるのである。では、フッサールから外れたところにあるベルクソン的なものとはどのようなものか、次にその問題を検討することにしよう。

3-2. 質的多数性としての全一体

イデア的本質は、「*x* は A である」とか「*x* は B である」というときの A や B に当たるものであったが、そうだとすれば、A、B、C…と、対象 *x* に含まれるすべてのイデア的本質を順次挙げていけば、原理上、それによって全一体の完全な記述が可能になるはずである。しかし、フランクによればそうではない。なぜかといえば、全一体の中に含まれているイデア的本質は、フランクによれば、A、B、C…というあり方をしているのではなく、a、b、c…というあり方をしているからである。全一体に含まれているイデア的本質、小文字的なあり方をしている本質は、われわれが「意味」として捉えている本質、大文字的なあり方をしている本質とはその性質を異にしているのである。

では、フランクは大文字と小文字の差異によって何を表現しようとしているのか。上に見たとおり、全一体の中の諸本質は差異の体系を構成しており、他の要素との関係で自らの意味を規定しているが、大文字と小文字の差異は、個々の要素が他の要素との間に持つそうした関係のあり方の違いを表している。大文字で表された諸本質は、すでに完全に分節化された状態にあり、明確な輪郭によって他の諸要素から区別されて一つの完結した単位となっている。それに対して小文字で表される本質は、いまだ他の要素から完全には分離されておらず、それらの諸要素との間に明確な境界を持たないままに互いに融合しあった半ば未分化の状態で全体を構成している。

われわれの知識は A や B のような完結した状態にある顕在的なイデア的本質から構成されている。そうした知識を、フランクは「抽象的な知識」と呼ぶ。それはイデア的本質から

30　もっとも重要な違いは、フッサールがイデア的本質を意識の内で超越論的に構成されるものと見なしているのに対して、フランクがそれを実在としての世界に固有に備わっているものと見なしている点にある。この差異は決定的な差異だが、フランクがイデア的なものを意識にではなく実在に帰属させようとするのはイデア的なものの存立をより強固にするためであり、やはり論理学主義的な方向を志向しているためなのである。その意味では、フランクはやはりフッサールと同じ方向を向いていることになる。

成る知識であるがゆえに時間を超えて妥当する知識であるが、そのような顕在化したイデアを前提とする限り、a、b、c…のようなあり方をする潜在的な全一体を十全に捉えることはできない。抽象的な知識は、例えば ab という状態、つまり小文字の a と b という二つの要素が未分化状態で結びついている事態を、「A は B である」というように、規定された本質である A や B を用いて表現する。しかし元の ab という有機的な統一を分解してできた A と B という要素を後になって結びつけても、元の統一である ab を再現することはできない。A と B を結合すれば、A ＋ B という機械的な加算は得られるが、それは ab という二つの要素が明確な境界もなく融合している原初の有機的な統一とは異なるものなのである[31]。フランクの言葉を引用すれば、抽象的な知識は「真の内容の一面的で不完全な代理物、形象や記号の役割を果たすだけの、対象そのものの不完全な類似物」（260）にすぎないのである。

ここで確認しておくと、完結した諸要素の加算から作られる全体と、諸要素が融合しつつ未分化状態で作り上げる全体の差異に関わるこうしたフランクの考えは、明らかにベルクソンの思想と重なり合っている[32]。ここでフランクが大文字と小文字の違いで表している差異は、ベルクソンの言葉で言えば、「量的多数性」と「質的多数性」の差異に相当する[33]。量的多数性は、完結した状態にある自立した諸要素が加算されることで、その総和として構成されるような全体である。このような全体は、部分に分割することも、いったん分割した諸部分から改めて全体を構成し直すことも可能である。そうした操作を行っても、部分も全体もその性質を変えることはない。それに対して質的な多数性は、それを構成する諸要素が相互に浸透しあい、融合しているため、それを分割して諸部分を取り出すと、それらの諸部分は性質を変えてしまう。それに、いったんばらばらにした諸部分を後になってから結合しても、元の融合状態にある全体を再構成することはできない。

ベルクソンがよく用いるメロディーの例で言えば、メロディーは複数の音から構成されるものだが、決してそれらの音の機械的な結合ではない。それらの音が相互に浸透しあい、未分化状態で融合して一つの流れを生み出すことではじめて成立するものである。メロディーを個々の音に分解すれば、確かにメロディーを構成していたすべての音を取り出すことができる。しかしそこで取り出された音は、それらがかつて持っていた前後の音との結びつきをすでに失っており、メロディーに含まれていた時とは異質なものになっている。そして重要なのは、全体を分割することで取り出された個々の音を後になって寄せ集めても、それだけでは元のメロディーは再構成されないということである。メロディーはそれらの音の機械的な総和では作られない。それらが相互に浸透しあって一つの流れを作り出し、そうした融合状態の中から新たな質を生み出した時に初めて生じるものである。

---

31 注 28 で触れたように、フランクの対象 *x* は、おそらくフッサールの『イデーン I 』第四篇第一章に見られる対象 X の概念に由来すると考えられるが、フランクがフッサールの大文字の X を小文字の *x* に書き換えることで、そこにどのような意味を込めようとしたのかも、ここから推察することができる。

32 フランクは第二部ではほとんどベルクソンを参照していない。しかし、フッサールの場合とは違い、ベルクソンに関しては、次の第三部では明示的に参照を行ったうえで、その理論が援用される。

33 ベルクソン（合田正人、平井靖史訳）『意識に直接与えられたものについての試論』ちくま学芸文庫、2002 年、90–106 頁を参照。

よく知られているように、ベルクソンはこのように異質的なものが融合しながら作り出す連続的な流れのことを「持続」と呼んだ。フランクが全一体に見出そうとしているのは、まさに質的多数性であり、持続的なものである。したがって、フランクの想定に従って言えば、次のようになる。主体と客体の分離に先立つ根源的な実在としての全一体は、完結した諸部分の総和からなるような量的多数性としての全体ではなく、諸部分が未分化状態で融合している質的多数性としての全体である。この全体の中から、そこに含まれているイデア的な本質を取り出すことは可能だが、そのようにして全体から切り離された個別の本質は、完結し、孤立したものになってしまい（大文字の本質）、全一体の中に含まれていた状態の本質（小文字の本質）とは異なるものになってしまう。したがって、それらの完結した本質を組み合わせることで作られた抽象的な知識によっては、元の全一体を捉えることはできない。なぜなら、全一体は持続的なもののみが有する質を備えているのであり、そうした質は大文字化した諸イデアが形成する共時的な差異の体系によってはすくいとることができず、そこからあふれ出してしまうからである。

ここからもわかるように、フランクの議論はイデア的本質からなる共時的な体系ではすくい取れないものを問題にし始めると、フッサールを離れてベルクソンの理論との重なりを見せ始める。上に見た質的多数性の他にも、例えば、フランクはゼノンのパラドックスを解き明かそうとするベルクソンの有名な試みに触れ、それを全一体と抽象的な知識の齟齬の問題に重ね合わせているし、人間知性を映画に例えたベルクソンの比喩を引用しつつ、それに基づいて、全一体を捉え損なう抽象的な知識の性格付けを行っている。こうしたベルクソンとの重なりは、あることを示唆している。つまり、全一体の中に含まれていながら抽象的な知識では捉えられないもの、今フランクはそれを問題にしようとしているわけだが、それはベルクソンの哲学と結びついたあるものだということである。つまり、それは時間であり、生成であり、持続なのである。時間を越えたイデア的な本質のすべてを含む全一体は、同時に時間や生成や持続といったベルクソン的な特徴をも併せ持っているのである。

そうした事情は、抽象的な知識に対するフランクの次のような定義にも示されている。「抽象的な知識は、別の言い方をするなら、対象からその内容を分離して取り出したような知識である」(220)。フランクの言う「内容」は、フッサールの言う「意味」、つまりイデア的な本質に該当する。フランクが言いたいのは、抽象的な知識は「対象」、つまり「～がある」という形で存在する事実存在から、「～である」として規定される本質存在だけを抜き出し、言いかえれば、通時的な流れとしてあるものから時間を捨象した共時体系だけを抜き出し、それによって構成された知識にすぎないということである。顕在的なイデアの体系としての抽象的な知識は、根源的な実在が持つ、時間的に生成し、持続するという事実存在としての性格を捨象し、実在を非時間的な本質存在へと還元することで成立した派生的な知識にすぎない。全一体は、非時間的な本質存在の要素を含んでいるだけではなく、時間の中で持続し、生成する事実存在の要素も含んでいるのである。

では、時間的であると同時に非時間的でもあるという実在の矛盾的なあり方は、どのようにして可能になるのか。フランクは次の第三部で、ベルクソンの持続の概念に基づきながら、イデア的な本質存在である全一体が、同時に時間的に生成する生命的な存在でもあることを明らかにしようとしている。われわれも次節で『知識の対象』第三部に目を向けることにしよう。

4. 知識＝生としての全一体

前節では、フランクが『知識の対象』第二部で、根源的な実在である全一体のうちにイデア的な体系が備わっていることを明らかにしながら、同時にそのような時間を越えて同一的であるような体系からははみ出してしまうもの、時間的なもの、生命的なものにも目を向けていることを見てきた。こうした議論、時間を越えたイデアと時間的な生成という二つの対立するものに関する議論は、次の第三部に引き継がれ、ベルクソンを介して両者の統合が試みられることになる。

ところで、イデア的なものと時間的なものを統合しようとする試みは、われわれが別の論文で明らかにしたように[34]、フランクと同時代の思想家であるニコライ・ロースキーがすでに行っている試みである[35]。そこで明らかにしたように、ロースキーもロシア・ルネサンスの思想の文法に完全に従った形で、プラトン的なイデアとベルクソン的な持続、つまり時間を越えて同一的なものと時間的に生成するものを矛盾的に結合しようと試みている。しかし、ロースキーはこれら二つの対立物を[36]、論理的な手続きを踏むことなく、半ば強引に結びつけているだけであった。それに対して、これから見るフランクの場合には、ベルクソンの持続の概念を独自に解釈しつつ、基本的にベルクソンの思想に沿った形で二つのものを論理的に統合しようとしている。しかし、時間的なものと時間を越えたものを論理的に結合することがどのようにして可能なのか。『知識の対象』第三部の議論からそれを明らかにしよう。そしてこの問題を検討する中で、フランクがフッサールとベルクソンをどのように接続しているのか、そしてその接続の中からどのような実在のイメージを形成しているのかという本論の中核をなす問題についても検討することにしよう。

4-1. 持続と統一

まずは、フランクがベルクソンの持続をどのように解釈しているのかを明らかにしておく。すでに確認したように、持続というのは時間的なものである。プラトンは時間的なもの、生成変化するものを見せかけの存在と見なし、時間を越えた永遠に不動のものを真実在と見なしていたが、ベルクソンは逆に生成変化し続ける時間的なものをこそ真の実在と見なし、その時間的なものを持続と呼んだのであった。不動なものではなく動的なもの、完結したものではなく創造的に変化するもの、空間の中に広がっているものではなく時間の中を流れてい

---

34 北見論「持続とイデア：ロースキーの形而上学におけるベルクソンとプラトン」根村亮編『プラトンとロシア II』［21 世紀 COE プログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集 20］スラブ研究センター、2007 年、66–84 頁。

35 *Лосский Н.О.* Интуитивная философия Бергсона. М., 1914. ちなみに、ロースキーは『知識の対象』が修士論文として提出されたときの審査員を務めた人であり、また公刊された『知識の対象』にも詳細な書評を発表するなど、フランク、および『知識の対象』との結びつきが強い思想家である。

36 前の論文でも触れた通り、ベルクソン自身が自分の立場をプラトンのそれとは対照的なものと見なし、実在を不動のものと見なすプラトンを批判している。ベルクソン（松波信三郎、高橋允昭訳）『創造的進化』白水社、1966 年、354–370 頁を参照。ロースキーはそういうベルクソンのプラトン批判を批判した上で、ベルクソン的な持続とプラトン的なイデアは決して対立するものではないと主張する。

くもの、そうしたものが持続である。

すでに指摘した通り、フランクもこうした持続を自己の実在の概念に取り込もうとするわけだが、その際に、彼は持続に独自の解釈を加える。フランクによれば、ベルクソンの持続は、ベルクソンの主張に反して実は純粋に時間的なものではない。フランクによれば、持続にはたしかに時間の契機があり、それゆえに持続は生成の流れとなり、新しいものを絶え間なく産出する創造性を持っている。しかし、持続はただ生成し流れていくだけのものではない。それは、同時に蓄積していくものでもある。持続においては、絶え間なく生成するものはただ流れ去り、消え去っていくだけではなく、流れの中にとどまり、蓄積していく。だからその流れは持続し、連続性を形成するのである。生成したものが蓄積しなければ、ただ新しいものが現われては消えるだけで、連続的な流れは形成されない。持続には生成の流れを生み出す純粋な時間の契機とともに、現われては消えていくものを保持し、それらが蓄積していくたびに、それらを完結した全体へとまとめていくような統一の契機が備わっているのである。フランクは持続を、純粋な時間の契機とともに統一の契機をも備えた、二つの契機からなるものとして解釈するのである。

ベルクソンの持続が、多様なものが次々に現われては消えていくだけの諸瞬間の継起としての流れではなく、過ぎ去ったものが維持され、蓄積されていくような連続的な流れであることはフランクの言う通りである。メロディーは、それを構成する個々の音が順番に現われては消えていくだけでは成立しない。過ぎ去った音が消え去らずにとどまり続け、新しい音と融合して連続的な流れを形成する時に初めて生じるものである。持続においては、古いものは新しいものと交代して消えてしまうのではなく、新しいものと融合しつつ残存するのである。持続の内には、フランクが言うように単純な生成消滅のプロセスとは異なるもの、現われたものが消え去らずに蓄積していくような性格があるのである。

すでに明らかだろうが、フランクはこのように二つの契機を併せ持つ持続こそが真の実在であると見なしている。フランクの解釈に従えば、持続は時間的な生成の契機と、時間的に生成するものを統一する契機、つまり時間を超えて働く契機の二つを併せ持っているのであり、そのように二つの契機を併せ持つものが真の実在なのである。イデア的なもの、時間を越えたもののみを真の実在と見なしたプラトンは、実在に備わる二つの契機の内の一方だけを真のものとし、他方を見せかけにすぎないものとする点で誤っている。それに対してベルクソンは、時間的なものと時間を越えたものの統一を「持続」という概念によって正しく捉えているが、しかしその持続の概念を適切に理解しておらず、それを純粋な時間と取り違えている。そのために、イデア的なもの、時間を越えたものを人間知性の歪曲と見なして否定するという誤りを犯してしまった。しかし実際には、彼の持続の概念そのものの中に時間を超えて働くものがすでに備わっているのであり、そのように二つの対立する契機を統合しているものとして持続を理解したとき、持続は時間的でありつつイデア的でもあるという実在の矛盾したあり方を正しく捉えた概念となるのである。

このように、フランクはベルクソンとプラトン、時間的なものと時間を越えたものの統合という問題を、意外な形で解決してしまう。彼はベルクソンの持続に独自の解釈を加えることで、ベルクソンとプラトンを結合するのではなく、ベルクソンの内にプラトンを統合してしまうのである。ロースキーの場合には、持続を時間的なものと捉え、そこに欠けているイ

デア的なものを外から結合しようとするために、そこに不可避的に飛躍が生じることになる。それに対してフランクは、基本的にベルクソンの論理に逆らわずに、しかし持続に独自の解釈を加えることで、持続を時間的であると同時に時間を越えたものをも含んでいるものに書き換えてしまうのである。そしてそのように書き換えられた持続こそが真の実在であるとされる。ベルクソンにとってと同様に、フランクにとっても実在は持続というあり方をしている。しかしフランクの場合には、ベルクソンの場合とは違い、持続というあり方をしている実在は、イデア的なものと対立しない。それはイデア的なものを内に含んでいるのである。

4-2. 世界の現われの集合としての実在

この点に関してもう少しつけ加えておこう。持続としての実在がイデア的なものを含んでいるというのはどういうことなのか。フランクは明示的には述べていないが、おそらく彼が念頭に置いていたと思われることを推測しながら考えてみたい。われわれが参照するのは、フランクがフッサールの地平の概念を援用しつつ、「把持されたもの」の概念を導入していた第一部第三章の記述である。この部分に注目するのは、実はここでフランクが既に時間の問題に触れていたからである。ここで問題になっていたのは、われわれの知覚野の内側にあるもの（与えられたもの）と外側にあるもの（把持されたもの）、言い換えれば、今、現に意識に与えられているものといないものの対であった。後者の今現に与えられていないものは、過去や未来など、知覚が行われている「今」から見て時間的にその外側にあるから知覚野から外れているということもあるが、われわれの知覚が届く範囲の空間的な外にあるから知覚野から外れているということもある。しかし、フランクによれば、後者のように空間的な距離が問題である場合、それを時間的な距離に変換することが可能である。空間的に知覚野の外にあるものは、われわれがそこに身体を移動させれば知覚が可能になるが、そうするためには身体を移動させるための時間が必要になる。その時間の長さで空間的な距離を表すことができるということである。知覚野の外にあるものは、さまざまな程度に知覚の「今ここ」と空間的、もしくは時間的に隔たっている。しかしその隔たりは、時間的なものであれ、空間的なものであれ、一律に時間で測ることができるということである。

この議論自体にそれほど意味があるとは思えないが、ここにわれわれが注目したいところがある。それは、知覚野の外にあるものでも、われわれがそこまで身体を移動させれば知覚が可能になるという主張である。つまり、われわれの知覚野は時間的にも空間的にも限界を持つが、その限界は時間を掛ければ克服可能になるのである。われわれは全一体としての世界（対象 x）を一気に捉えることはできないが、知覚を時間的に展開し、身体を移動させて知覚野を空間的に移動させていけば、世界を順次知覚野に収めることが可能になるということである。もっとも、射映を説明した時に言ったように、たとえ「対象」のすべての現われを知覚したとしても、それでもわれわれは「対象」そのものを知覚することはできない。多様な現われのすべてを知覚したとしても、それらが同時に知覚に与えられたのではない以上、それらが一つに結び付いているという保証がないからである。多様な現われの元になっていると想定される「対象」は、どこまで行っても原理上知覚されることはなく、意識に志向的に内在するしかないものである。

しかし、知覚と時間に関わるこの議論は、さきほど問題にしていた持続の問題と重ね合わせることで、別様に理解されるようになる。先ほど述べたとおり、持続は単純な生成消滅の流れではない。持続においては絶え間なく生成するものは時間とともに流れ去って消えてしまうのではなく、次々に蓄積していくものであった。古いものは新しいものが現われると、それに押し出されるようにして消えてしまうのではなく、新しく現われたもののもとにとどまり続け、新しいものと融合しながら一つの統一的な全体を作り出すのであった。こうした持続の問題が、知覚と時間に関わる議論と重なる可能性があることは明らかだろう。「対象」はわれわれに一気に与えられることはない。しかし、知覚が時間的に展開しうるものであり、しかもその時間が純粋な生成消滅の時間ではなく、持続的な時間であるとすれば、われわれが身体を移動させることで順次現われてくる諸射映は、現われては消える生成消滅の流れとなるのではなく、互いに融合しつつ、一つの連続的な流れを作り出すはずである。この時間的に展開し、時間の上に伸び広がった流れを、時間の幅を持たないところまで圧縮し、その流れの全体を一気に捉えることができれば、われわれはばらばらな諸射映ではなく、また諸射映からなる生成消滅の流れでもなく、一つにまとまった「対象」をある種のやり方で捉えることになるはずである。

フランクが知覚と時間という問題を考えているときに念頭においていたのは、こうしたことではないかと思われる。「対象」は意識に直接与えられることはないが、意識に志向的に内在する。なぜそのようなことが生じるのかと言えば、上の議論に沿って言えば、時間的に展開した諸射映の連続的な流れを、意識が時間を圧縮したやり方で、ひとつのまとまりとして先取的に捉えるからだということになる。志向的に内在するもう一つのもの、つまりイデア的な本質としての「意味」についても同様である。イデア的な本質というのは、多様な現われを貫いて常に同一的であるものである。例えばさまざまに「白い」ものがある中で、同一的な「白」として思念されているものがイデア的な本質である。このような同一的な「意味」も、時間的な持続の中でかつて現われた多様な白いもの、今まさに知覚されている白いもの、これから現われるであろう多様な白いもの、無限の時間の中に広がっているそのような「白」の多様な現われを、時間的に圧縮して、時間上には存在しない共時性の平面に凝縮したとき、多様な現われの重なりから同一のものとして析出されてくるものだと考えることができる。顕在的な知覚は一気に成立することはなく、時間的に展開させなければ実現しないが、潜在的には、その時間を圧縮させ、時間的に展開しているものを瞬間の中に凝縮して一気に捉えることができる。そのようなやり方で捉えられるのが「対象」であり「意味」であり、それらをこうしたやり方で捉えることが志向的内在という事態であるということだ。

そしてここで認識論の場面から存在論の場面に移ってみよう。フランクにとって実在（全一体）とは、意識に志向的に内在してくるもの、ただし意識に内在した状態でのそれ、つまり意識の内側から見られた意識内容としてのそれではなく、意識に内在してくる前のそれ、意識の外にある状態でのそれであった。そうだとすれば、実在とは意識に内在している意識内容としての、「対象」としての全一体ではなく、「対象」へと時間的に圧縮される手前にあるもの、したがって時間の中に延び広がって散在した状態にある、世界の無数の現われの集合体であるということになる。

全一体は世界の現われのすべてを含んでいる。われわれの意識に与えられている現われだけではなく、われわれの知覚野がある「今ここ」から空間的に外れているがゆえにわれわれの意識には現われないような無数の現われもそこに含まれているし、さらには「今ここ」から時間的に外れた現われ、過去に成立した世界のすべて現われや、またこれから現われるかもしれない世界の可能的なすべての現われもそこに含まれている。全一体は、時間的にも空間的にもわれわれのきわめて限定された知覚野をはるかに越えたところまで広がっている莫大な量の世界の現われの全体を含んでいる。この無限の現われが圧縮され、共時性の平面に投影されることで、「対象」や「意味」のようなイデア的なもの析出され、意識に志向的に内在してくるわけだが、実在は、このように圧縮された状態で意識に現われてくる前の、時間的にも空間的にも伸び広がった状態にある莫大な量の世界の現われの集合体であるということになる[37]。いまだ個別の対象や個別のイデアに分節化されていない未分化の融合状態にある世界の無数の可能的な現われの集合体が、世界の実在であるということである。

このように潜在的なやり方で世界の現われのすべてを含む実在は、二通りのやり方で顕在化してくるものと想定される。一方では、世界の無限な現われは時間の流れの中に展開され、現われては消える射映の流れとなって顕在化しうる。その時世界は絶え間なく生成する生として、歴史的な生として顕在化する（認識論の場面ではこちらは身体を移動させて世界を順次知覚していくような、時間的な幅を持って成立する知覚に対応する）。しかし他方では、潜在的に与えられている無限は、それを時間の幅を持たない共時性の平面に投射し、そこから時間性を抜き取ってしまうことも可能である。その時、潜在的な無限は時間的に圧縮され、時間を越えたイデア的な存在として現われることになる（認識論の場面では、こちらは時間を圧縮することで成立するイデア的なもの、志向的に内在するものに対応する）。実在としての世界、潜在的な全一体としての世界は、それを時間的に展開すれば、生成する世界として顕在化するし、時間を圧縮させれば、時間を越えたイデア的な本質として顕在化する。実在そのものは、時間への展開可能性も、イデアへの圧縮可能性も、いずれをも潜在的な可能性として含んでいるということになる。意識化以前の根源的な実在は、時間的でありつつ時間を超えてもいるような矛盾的な存在なのである。フランクが考えているのは、おそらくそのようなことである。

4-3. 超越論的主観性を時間化する

フランクが想定している根源的な実在、つまり全一体としての世界は、以上のようなものだと考えられるが、そのことを確認したうえで、われわれは最後にもう一つ、この実在に関わる問題を考察しておきたい。それは、これまでわれわれの議論を導いてきたフッサールとベルクソンの関係に関わる問題である。フランクはこの両者をどのような関係にあるものと考え、どのように接続しようとしているのか。

フランクの考える実在は、上に見たように顕在化する可能性のある世界のすべての現われを含んでいるものであったが、それらの現われは潜在的な状態で含まれているにすぎない。

---

37 本論の範囲内では問題にできないが、ここにも、フランクの全一体のイメージと、ベルクソンが無限の記憶としてイメージする持続との間の明らかな重なりが見られる。

この潜在的な現われは、二通りのやり方で顕在化することになる。一方では、それは時間的に圧縮され、イデア的なものとして顕在化し、他方では時間の中で展開され、生成の流れとなって顕在化する。われわれ人間は、このように二様のやり方で顕在化したものを組み合わせるようにして世界を認識しているということになる。つまり、現われの時間的な流れと志向的に内在するイデア的なものを組み合わせることで、両方の性格を併せ持つ全一体としての世界を認識しているのである。しかし、前にも確認したように、そのような認識によって形成される知識は「抽象的な知識」にすぎず、全一体を十全に捉えることはできない。今問題にしている第三部では、フランクはそのような知識を、存在を非時間化する「思考」に基づく知識という意味で、「知識＝思考」と呼んでいる。そしてそれと対照させるようにして、全一体を十全に捉えることが可能な知識を想定し、そうした知識を「知識＝生」あるいは「生きた知識」と名付けている。では、知識＝生とはどのようなものなのか。

われわれの通常の知識（「知識＝思考」）がなぜ抽象的な知識になってしまうのかというと、それは、根源的な実在においてはすべてが融合しており、したがって意識と対象、主体と客体もいまだ分離しておらず、融合した状態にあるのに、われわれの知識は、本来融合しているはずのこの二つのもの、意識と対象、主体と客体を分離させたうえで成立しているものだからである。意識と対象が分離し、意識が対象の外側の位置を占めるようになるために、無限の現われを潜在化した融合状態で含む対象＝全一体は、一方では現われては消える諸射映の時間的な流れとして、他方では時間を抜き取られた非時間的なイデアとして、二つに分裂した形で顕在化することになる。そのため、イデア的な本質に基づいて形成される「抽象的な知識」は非時間的になるのであり、時間性をも潜在させている実在との間にずれが生じるようになるのである。そのように考えれば、逆に「知識＝思考」とは異なる「知識＝生」がいかなるものか、おおよそのところは理解できるだろう。「知識＝生」は、意識と対象が分裂した状態で成立する知識ではなく、意識が全一体の内で対象と未分化状態で融合している原初的な状態で成立する知識だということになる。

「知識＝思考」が、意識が対象を外から観照することで成立する知識だとすれば、「知識＝生」は、意識が対象と分離することなく、それと一体化しつつ、全一体を内側から生きることで成立する知識である。それは、生命としての全一体との一体化によって成立する知識だといえる。フランクは次のように述べている。「観照的な次元の直観の他に、直観＝生があり、そこではわれわれの「自己」は、対象を観照する（つまり非時間的に所有する）だけではなく、対象によって生きる、つまり〔…〕自己を全一体と融合させるのである」(359)。「存在の所有はすでに、対象に対する意識の志向性ではなく、主体に対立する客体の観照でもなく、〔…〕自分の「自己」と対象との融合という意味での所有、全生命への自己の生命の参与である」(361)。「こうした知識の内では、対象とそれに関する知識の間の対立が消えてしまう。この意味では、何かを知ることは何かになること、あるいはそのものの生を生きることを意味する」(362)。

上の引用でフランクは「直観」という言葉を用いているが、そのことにも示されているように、ここでフランクが構想している「生きた知識」は、明らかにベルクソンの「直観」概念と重なり合うものである。ベルクソンの直観は、人間の知性的な認識が持続の時間的な流れを不可避的に空間化させてしまうことを考慮しつつ、そのような認識とは違い、持続をあ

りのままに、つまり時間的に連続したままの状態で捉えることを可能にする方法として構想されているものだが[38]、やはり持続を外から客体として捉えるのではなく（そうすると時間的な持続が空間化されてしまう）、持続の時間的な流れを、その内側に入ってその流れと一体化しながら、内側から捉えようとするものである。

フランクの「生きた知識」がこのベルクソンの直観とどのような関係にあるのかを考えることも重要だが、ここではその問題には深入りせず、それとは別の問題に目を向けておきたい。それは、今問題にしている「生きた知識」がベルクソンの直観と結びつくだけではなく、第一部で問題になっていたフッサールの現象学、より正確にはフランクによって書き換えられたそれとも結びついているということである。われわれは第二節で、フッサールが純粋意識へ向かおうとするのに対して、フランクはそれとは逆に実在の方へ向かっていくのであり、その点で現象学から決定的に逸脱しているということを確認したが、問題はそこにある。このように実在へと方向づけられているがゆえに、現象学を下敷きにしながら形成されるフランクの知識の理論は、フッサール的な「抽象的な知識」を、ベルクソン的な「生きた知識」に転換させることになるのである。

問題は、フランクがフッサールの純粋意識を「存在」として、つまり実在の一部として捉えようとしていることにある。これは既に見たことだが、フランクは第一部第四章で、意識と対象に関して、フッサールは対象が意識に志向的に内在するという場面でしか両者の関係を考えていないが、逆に対象（フランクの場合には全一体）の中に意識が包摂されているという場面でもこの問題を考えなければならないと見なしていた。つまり、対象を意識に含まれる意識内容として考えるだけではなく、意識を、実在の世界に含まれる存在の一部としても考えなければならないということである。

フランクは同じ事態を別のやり方でも問題にしている。それは、彼がデカルトのコギトやカントの超越論的統覚に関して行っている議論のうちに見られる。フランクによると、デカルトがコギトによって明らかにしようとしたのは、思考する「私」の存在が確実だということではない。正確には「我あり」ではなく、「思考あり」なのである。そのように指摘することでフランクが言いたいのは、おそらく、「私」は思考のうちに含まれる思考内容にすぎず、したがってまだ疑いうるということ、それに対して「思考」は思考内容ではなく、思考内容が成立するのに先立って必ず存在していなければならないもの、思考内容が成立する場のようなもの、思考内容が成立するための条件であり、何らかの思考内容が存在する限り、その思考内容が現実のものであろうと空想的なものであろうと、決して疑うことのできないものだということである[39]。フッサールの場合で言えば、それは意識と意識内容の違いに対応する。意識内容はどのようなものであれ、それが現実に存在するか否かを疑いうる。それらはすべて超越論的に還元できる。しかし、意識そのもの、純粋意識はもはや還元することが

38 ベルクソン（矢内原伊作訳）「形而上学入門」『思想と動くもの』白水社、1965 年、202–257 頁。

39 カントの超越論的統覚についても同じことが言える。カントの統覚は私のあらゆる表象に伴う「我思う」だが、この「我思う」はあらゆる表象に先立って、さらには表象されたものが現実に存在するかしないかには関わりなく、存在していなければならない。統覚の統一は諸表象とは次元を異にするのである。

できないものである。フッサールの言い方で言えば、それはすべてのものを還元した後にも残る「現象学的残余」なのである[40]。

思考と思考内容、あるいは意識と意識内容は別物である。思考内容や意識内容は、フッサールが考えているように、たとえそれらが思考や意識に与えられているとしても、それに対応するものが思考や意識の外に現実に存在しているのかどうかはわからない。それが単なる空想や幻想である可能性は必ず残るのである。それに対して、思考そのものや意識そのものはそうではない。何らかの思考内容や意識内容が存在する限り、思考や意識は必ず存在する。思考内容（意識内容）は思考（意識）の中にしか存在しないこともありうるが、思考（意識）そのものは、それがなければいかなる思考内容（意識内容）も成立しないのだから、何らかの思考内容（意識内容）が存在する以上、思考（意識）は必ず存在するはずなのである。

このように思考内容と思考、あるいは意識内容と意識は別物である。しかしフッサールは意識内容しか問題にしていない。フランクが言いたいのはそういうことである。そして彼は、意識内容ではなく、意識そのものを問題にしようとする。意識そのものは存在している。そしてそうである以上、それは実在の世界の中にその一部として含まれているはずなのである。フランクが、第一部で、意識の外部に実在を想定したまま現象学的な分析を行っていたのは、そのように存在に含まれるものとしての意識、意識内容としての意識ではなく、存在としての意識を問題にするためなのである。

しかし、フッサールの現象学からこのような方向にずれていくフランクの思想が、なぜ「生きた知識」というベルクソン的な問題の方へ近づいていくことになるのか。それは、意識を事実的に存在するものという側面から見る以上、意識もまたあらゆる実在と同様に時間的な生成変化の流れの中にあるものと考えざるを得なくなるからである。フッサールの場合には、純粋意識は時間の流れの中にあってそれ自体が生成変化しているとは見なされていない。それは、流動する実在からは切り離され、あたかも虚空に浮かんでいるかのようなあり方をしているものと見なされている。フランクが意識を存在化することによって行おうとしているのは、このように虚空に浮かぶようなあり方をしているフッサールの純粋意識を、万物が巻き込まれている持続の流動の中に投げ込むこと、純粋意識それ自体をも他の存在者と同様に生成変化の流れの中に巻き込むことである。純粋意識を存在化することは、それを時間化し、持続化すること、それを共時性の平面から時間の流れの中に引きずり下ろすことを意味するのである。

このように、純粋意識を実在の中に置きなおし、万物の生成変化の流れの中に投げ込むことによって、意識は生成する万物の流動に巻き込まれ、万物と融合した状態で実在を内側から直接的に捉えることになる。そしてそれによって成立するのが、他でもないフランクの「生きた知識」である。そして、今は詳述する余裕はないが、この生きた知識がベルクソンの直観と重なり合ってくるのである。存在の生成変化の流動に巻き込まれ、他の存在と融合しているこのようなフランク＝ベルクソン的な意識との対比で言えば、フッサールの純粋意識は流動する実在の外、時間の流れの外にとどまり続け、生成変化する実在を外側から定点観測するようなものだといえる。時間の流れから切り離されたこうした定点から捉えられること

40　フッサール『イデーンⅠ - Ⅰ』215 頁。

で、持続の連続的な流れは一方では現れては消える諸射映の流れに変換され、また他方では、無限に多様な現われがこの定点に向けて圧縮され、時間を越えて同一的であり続けるようなイデア的な諸本質となって純粋意識の共時的なスクリーンに映し出されることになる。全一体の中では世界のすべての現われが潜在化した状態で融合しているが、そこから意識が分離し、実在の外に定点を構築すると、実在の方も多様な現われと、志向的に内在するイデア的なものという二様の意識内容へと変換されて顕在化することになるのである。

フランクがフッサールの現象学を実在の領域において展開するという奇妙な試みによって行おうとしていたのは、フッサールが定点として設定した純粋意識、あるいは超越論的主観性を、他のすべての存在が巻き込まれている時間の流動の中に送り返そうとすること、そのような流動の中で、意識と対象の分離を解消し、両者を原初の融合状態に置こうとすることだったと言える。フッサールの初期の現象学は「静態的現象学」と言われるが、フランクはまさにその静態性を生み出している純粋意識という定点を動態化させ、それを存在の流動の中に置き入れようとするのである。こうした試みの中で、「生きた知識」という概念が生じ、フランクの知識の理論はベルクソン的な方向と重なり合うことになる。フッサールの現象学の枠組みで始まる『知識の対象』は、純粋意識を実在化しようとする試みによって決定的にフッサールの現象学から逸脱するわけだが、まさにこの逸脱によって、それはベルクソンの持続と重なり合う実在のイメージに、またベルクソンの直観と重なり合う「知識＝生」という認識論的な構想に向かうことになるのである。

5. むすび

以上のとおり、われわれはフランクが『知識の対象』で展開している思考を、フッサールとベルクソンを導きの糸としながら追ってきた。フランクの思考が、同時代のロシア・ルネサンスの思考と完全に重なり合っていることは明らかだろう。フランクが想定する意識に先立つ実在、世界の現われのすべてを潜在的な状態で含む全一体は、時間的に展開させるか、時間を圧縮するかに応じて、時間的なものにもイデア的なものにも、いずれにもなりうる潜在的な可能性を持っている。それは、時間を越えたイデア的な性格と時間的に生成する生命的なものという二つの性格を併せ持つような世界として構想されているのである。フランクの思想が同時代のロシアの思想的文脈に根を持つ思想であることは、もはや詳述するまでもなく明らかだろう。

本論では『知識の対象』を、とりわけフッサールとベルクソンとの関係という限定された視点（しかしわれわれがもっとも重要であると考える視点）から読み解いてきたのであるが、このように視野を限定した上でも、まだ本論では紙幅の関係上取り上げることのできなかった問題がある。われわれの論は、フランクの思考が純粋意識の時間化によってフッサールから離れ、ベルクソンの思考に重なり合うようになるということを確認するところで終わっている。しかしそれは、フランクの思想が一貫してベルクソン哲学と重なっているということを意味しない。われわれはこれまでの研究でロシア・ルネサンスの時代の様々な思想家を取り上げたが、彼らはすべて、生の哲学に影響を受けながらも、自らの潜在的志向に導かれて生の哲学を生の哲学とは対立するような方向（イデア的なものの方向）へと屈折させていた。

そのため、彼らの思想には必ず矛盾や論理的な飛躍がある。我々はこれまで、そのような矛盾や論理的な飛躍を突き止めながら、それを手がかりとして、その背後にあるロシアの思想家たちの潜在的な志向を明るみに出すように努めてきたのであった。

しかし上の論だけを見ると、フランクに関しては、あたかもベルクソンの哲学を忠実になぞりながらフッサールの現象学を構成し直すような方向に向かっているように思えるかもしれない。しかし、実際にはそうではない。フランクの思想もまた、ロシア・ルネサンスの思想に特有の矛盾する志向に促されつつ形成された思想であり、フランクの思想とベルクソンの哲学の間にも、それに伴うはっきりとしたずれがある。フランクの思想をロシア・ルネサンスの思想の一つとして解き明かすためには、ロシアの思想が西欧哲学との間に不可避的に持ってしまうこのずれを明るみに出し、その意味を解明することが重要な意味を持つのだが、本論では紙幅の関係上もはやこの問題を扱うことができない。この問題については本論の姉妹編となるもう一つの論文で論じることにしたい[41]。

本論文は、科研費基盤研究（C）「ロシア宗教ルネサンスの思想と世界戦争」（課題番号25370366）の助成を受けて可能になったものである。

41　ここで言及している「別の論文」は本論の後に執筆したものだが、そちらの方が先に公刊された。北見諭「持続の知性化とアンチプラグマティズム：『知識の対象』におけるフランクのベルクソン解釈をめぐって」『神戸外大論叢』第 65 巻、第 2 号、2015 年、25–49 頁。

Идеальное и временное в понятии «всеединство»: Гуссерль и Бергсон в работе С.Л. Франка «Предмет знания»

Китами Сатоси

В настоящей статье мы рассматриваем основной труд одного из выдающихся русских философов 20 века С.Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915) и обсуждаем ее с гносеологической и онтологической точки зрения.

Эта наша работа продолжает наше предыдущее исследование русской философии начала 20 в., периода т.н. «русского религиозно-философского ренессанса». До сих пор мы старались обнаружить скрытую общность у разнообразных мыслителей этого периода. При этом особое внимание уделялось вопросу о том, как русские мыслители принимали современную им западную философию, т.н. «философию жизни». Общность, которая, по нашему предположению, скрыто наличествует в идеях русских мыслителей, состоит в следующем: с одной стороны, под влиянием западной «философии жизни» (Ницше, Бергсона и т.д.) они считают реальность как таковую жизнью, непрерывно становящейся в потоке времени, а, с другой, упрекая западных философов за то, что становящуюся реальность они считают хаосом, они ту же реальность интерпретируют как вечный мир, имеющий сверхвременную идеальную форму. Временно́е становление и сверхвременное идеальное — две противоположности. Однако русские мыслители так или иначе пытают объединить эти две противоположности в представлении «реальность». Мы наблюдали такую тенденцию у Вяч. Иванова, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова.

В данной статье мы сделаем попытку доказать существование той же особенности и в представлении «реальности» у Франка, а именно, в его понятии «всеединство». При этом в умозрении Франка можно отметить черту, отличающую его от других мыслителей. Отличие это состоит в том, что тогда как другие мыслители под влиянием «философии жизни» представляют реальность в первую очередь как становящуюся во времени жизнь, а потом приписывают такой реальности противоречащие ей идеальность и сверхвременность, Франк сначала характеризует реальность как сверхвременное идеальное существование, а потом приписывает ей противоречащие ей временность и жизненность. Однако, хотя отправные пункты неодинаковы, в конечном счете и Франк, и другие философы приходят к представлению «реальности», объединяющему в себе временно́е и идеальное. Мыслители периода русского ренессанса, откуда бы они ни начинали свое философствование, всегда приходят к одному и тому же понятию «реальности». Можно сказать, что подсознательное стремление к такому представлению оказывает сильное воздействие на русских мыслителей этого периода.

В связи с этим встает вопрос: а почему Франк начинает свою мысль именно со стороны идеального? Скорее всего, это происходит потому, что, в отличие от других мыслителей, исходящих из «философии жизни», Франк опирается на феноменологию Гуссерля, хотя сам нигде не говорит об этом. Анализируя текст Франка, мы выяснили, что Франк развивает своеобразное феноменологическое мышление,

используя понятия, сходные с гуссерлевскими, такими, как «оттенок» (Abschattung), «горизонт» (Horizont), «интенциональность» (Intentionalität) и т.д. Впрочем, Франк сознательно идет по иному пути, чем предписывает феноменология Гуссерля. Особенно важно, что Франк не совершает «феноменологической редукции», следовательно, феноменологическое мышление он развивает по-своему, продолжая предполагать трансцендетное бытие за пределами сознания. В результате этого получается, что Гуссерль имеет дело с чистым сознанием, полученным через феноменологическую редукцию, тогда как Франк — с областью реальности, включающей сознание как свою часть. И то же самое, что Гуссерль видит в чистом сознании, Франк видит в области реальности: Гуссерль называет чистое сознание «абсолютным бытием» — по той причине, что оно обнимает все и ничего не предполагает вне себя, а Франк тоже называет «абсолютным бытием» как раз «всеединство», утверждая, что оно тоже обнимает все и ничего не предполагает вне себя.

Франк, таким образом, заменяет чистое сознание Гуссерля областью реальности, включающей сознание как свою часть. Надо думать, это происходит, потому что он хочет превратить чистое сознание в часть бытия и тем самым бросить его в поток становления, в который втянуто все в мире. У Гуссерля же чистое сознание словно плывет в пустоте, отрываясь от внешнего мира и тем самым от потока становления. Чистое сознание, по феноменологии Гуссерля, интенционально включающее такие идеальные моменты, как «предмет» и «смысл», Франк хочет бросить в поток становления и тем самым развить свою концепцию в таком направлении, чтобы можно было в ее рамках обсудить отношения между временным и идеальным.

И, двигаясь в этом направлении, Франк обращается к теории времени, содержащейся в понятии Бергсона «длительность» (durée). В длительности Бергсона все в потоке становления, включая сознание, и нет никакой постоянной точки для наблюдения, подобной чистому сознанию Гуссерля, оторванному от потока становления. Своеобразно истолковывая бергсоновскую «длительность», Франк дает новый характер свей концепции «реальности», сложившейся на основании опыта феноменологии Гуссерля, и утверждает, что реальность имеет характер одновременно и идеальности, и временности.

В результате нашего анализа работы Франка мы выяснили, что «реальность» Франка, т.е. «всеединство», содержит в себе все возможные явления мира в потенциальном виде, подобно тому, как у Бергсона память как длительность содержит в себе в потенциальном виде все доселе пережитые явления мира. Здесь есть еще и такая аналогия: чистое сознание у Гуссерля содержит в себе все и ничего не предполагает вне себя. Всеединство, содержащее все возможные явления мира в потенциальном виде, можно актуализировать, во-первых, развертывая его во времени и составляя из разнообразных явлений временно́й поток становления, а во-вторых, сжимая его во времени, как будто бы проектируя его на плоскость синхронности. В последнем случае бесчисленные подобные явления накапливаются на плоскости синхронности, и из этого формируются идеальные сверхвременные сущности. Из всеединства формируется и временно́й поток, слагающийся из разнообразных явлений, и сверхвременные сущности, абстрагированные из бесчисленных подобных явлений. Можно сказать, что всеединство содержит в себе и временно́й поток, и идеальную сущность в потенциальном виде.

Таким образом, Франк, своеобразно используя феноменологический метод Гуссерля в сочетании с бергсоновским понятием «длительности», формирует свое собственное представление о реальности, содержащей в себе и временнóе, и идеальное в потенциальном виде. В данной статье мы показали это и тем самым подтвердили то, о чем нам доводилось писать раньше в связи с нашими исследованиями философских течений периода «русского ренессанса»: русская мысль этого периода склонна к противоречивому представлению «реальности», соединяющему в себе временность и идеальность.