

實踐的時間の超越的——內在的構造 (承前)

谷 山 隆 夫

五

専ら時間性の脱自的時成面を彫出するハイデッガーの時間思想が、通常の内在化的時間觀の窺視するを得ない特色を含むことは、上來縷説し來つた通りである。併しながらそれは反面に免れ難き制限を孕むこともまた既に大略言及した如くであつて、却つて内在化的時間解釋の補足を要する點もあるかとさへ思はれる。以下我々がベルグソンの時間觀、とりわけその連續觀と身體觀とを瞥見せんとするのも全くかかる見解からである。

今更詳説の要もあるまいが、ベルグソンは眞實の時間と通俗的時間との區別から出發する。(一)通俗的時間は等質的時間、一定の單位を以つて測定しうる分量的時間である。然るに測定しうるためには分割せねばならず、分割するためには時間の本質たる流動を固定せねばならない。別の語を藉れば、空間化せねばならない。併し分

割され、量化され、空間化された時間はもはや *temps réel* から遙に距たつてゐる。眞の時間は廣袤ではなくて持續であり、同時ではなくて繼起であり、量ではなくて質である。すなはち *temps écoulé* がではなくて、*temps qui s'écoule* が (*Essai* etc. p. 116) 純粹持續が本質的時間である。ところで眞の時間に於ては、通俗的時間に反して、孰れの位相も悉く異質的である。といつてもそれを繋ぐために一條の固定した紐——抽象的自我——を要する頸飾の珠の如き並列的、個別的な異質ではない。異質的多様の内容は相互に浸入し透出しつつ渾然たる連續的發展を形づくり、そこには何等の乖離も分裂も見出せない。もしそこに斷絶を見出すとすれば、それは意識の大シンフォニーに混入する太鼓の音にのみ耳を傾けるからである。通俗的時間觀は畢竟かかる眞の時間の化石した外殻のみを見るに過ぎない。従つてそれは抽象的であり、非人格的である。それに反して眞實の時間は生命の奥底から湧出するこのものの脈搏であり、律動であるが故、それは具體的、人格的である。では非人格的分量時間——實は空間——を去つて、人格的質的時間を具體的な生命體驗に即しつつ直觀すれば、その眞相は如何なるものであらうか。

眞實の持續は單に刹那が刹那に代る、成は接續するといふ如きものではない。そ

れは轉々してかさばりゆく *houle de neige* であり、うすれゆくニュアンスの *fluidité* であつて、全體が諧音的に融けあつた有機的統一をなすところの意識の創造的進化である。「純粹持續」とは相互に融入し交錯するところの、而も明確な輪廓を欠き……、數とは關係なき性質的變化の繼續、即ち純粹異質にほかならない (*Essai*, p. 76)」。従つてそれは常に分割不可能な全體流であるのみならず、またその何れの位相に於ても常に新たな内容の創造である。「そこでは過去が現在に迫り、且過去を以つては測り難き新様式を産出する (*l'évolution*, p. 29)」。即ち相互滲透的連續のうちには、空間に於ける單なる刹那的並列に歸することの出来ない内面的衝動 (*poussée intérieure*) が含まれてゐる。この意味で持續の各瞬間は創見 (*invention*) である (*Ibid.*, p. 368-369)。かかる創見のうちに本質的持續内容の純粹異質性、創始性が成立し、ひいてはそこに量的靜止的時間との差違が胚胎するのである。創始的躍進 (*élan originel*) たる純粹持續は常に創造發展の活動を含んでゐる。何らの働きをもなさない瞬間は結局在るを得ないであらう。

かくて純粹持續は絶間なき新内容の創造であり、不斷の前進であるから、そこでは同一内容の反覆が起りうる余地が全く存しない。繰返しの可能なのはただ理知が

實際行爲に便益あるように、具體的眞實在から抽象したものだけである。同時にここでは未來の豫見可能性も亦全く拒否されるであらう。「なせなら豫見とは過去に於て知覺したものを未來のうちに入投することであり、既に知覺した諸要素を將來他の秩序のもとに組織せんと想像することであるから」(L'évolution, p. 6)°。而も流動的意識流の各位相は、前述の如く、過去を以つて予測するを得ない新内容を含み、かかる瞬間は創始的な歴史の、これと同様に創始的な瞬間である (Ibid. p. 7) から。従つてひとは未來については過去に類似するもの、もしくは過去の諸要素に類似せる諸要素を以つて再び組織しうるもの以外は豫見しない (Ibid. p. 30) と云はねばならない。それにも拘らず反面より見れば、創造的進化は過去の絶間なき自己保存である。屢々引用される語を借れば、持續とは、未來を咬み且進展しつつ膨れるところの過去の連續的進行 (Ibid. p. 3) である。普通に現在の尖端と考へられる知覺ですらその背後に記憶を擔つてゐるのであつて、我々が知覺に於て直知するところのものはまさに過去であると云へる。従つて「純粹の現在に咬入る過去の不可視的進行 (Métier et Mémoire, p. 163)」にほかならない。換言すれば意識は、絶えず未來に向つて自己を發展してゆく過去の眼に見えぬ進行を藏してをり、直觀はかかる過去の直接状態

を照明するのである。意識の現在の基底をなすものは記憶即ち過去が現在に延長すること（*v. T'évolution, p. 18*）であり、進化發展して絶對に舊の状態に逆行しない過去の連續である。現在を形式的に、過去と未來とを限界する數學的點或は未來が銳角的に過去に轉入する屈折點と見るならばとにかく、然らずして意識の具體的體驗に即して把握すればそれは過去の保存生育の意味を有たねばならない。

斯の如くベルグソンに於ては時間把握の重心が確かに過去に置かれてゐるが、さればとて彼は流動的時間をただ過去の延長、自己保存といふ視角からのみ把握してゐるのではないことは前述の現在の創始性からも明かであらう。それは「現在はその過去以外の何もものをも含まぬ」と主張するわけではない、——否むしろこの命題は「理知のモデルたる無機體にのみ妥當する原則にすぎない」（*v. Ibid. p. 15*）。それに反して純粹持續が *trait d'union* ではなくて *fond de notre être* でありうるのは、全くそれに含まれる未來への内面的衝動に由るのであつて、決して過去の固定的保存に基づくのではない。それ故綜合的に理解すれば、眞の持續は保存であると同時に進化であつて、過去は輻輳し靠れあひつつ現在に突入するが、これはやがて未來への躍進として新内容の創造である。流動的不可分の現在は一足を過去に踏止め、他の一足を未來

に踏入れてゐる。即ちそれは直接的過去の知覺であるとともに、直接的未來の決定である。語を換へて云へば、感覺であると共に運動である。これをまた「過去は觀念にすぎないが、現在は觀念—運動である (Le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur.) (Matière, p. 149)」と云ひ現してもよい。この意味で私の現在は感覺と運動とを同時に具備する私の身體意識に於て成立つのである。かやうに過去の自己保存は消極的な固定的殘存ではなくて、感覺—運動 (sensori-moteur) として身體と結合して發動するところに現在が成立つのである。過去の自己延長は現在に於ける私の未來に對する態度、切迫した動作のうちに發現する。斯の如く時間把握の重心を過去に置きながらも、現在を感覺—運動と見、それを身體に即しつつ理解せんとするベルグソンの考へ方は、ハイデッガーが未來に核心を置きながらも行爲的身體の存在學的解明を怠つてゐるのとまさしく對蹠的であるであらう。

以上の如くベルグソンは過去を重視しながらも現在の本質を自由創造に認め、その流動進化性を高唱する。彼にとつては、もし時間曲線の微分要素を決定しうるとすれば、それは恐らく未來の方向を指すであらう (Matière, p. 149)。従つてまとめると云へば、時間連續とは「不斷に進行しつつ、絶對的に新奇な現在を間斷なく吸收し、自ら

膨張するところの過去の持続 (Tevolution, p. 218) である。そこでは我々の人格は次第に蓄積され來つた過去の經驗を礎として瞬間毎に新たな自己を創造する。人格は絶間なく變化して時には緊張を、時には弛緩を示すであらう。そして自己の奥底に持續を感知しうるのは人格、即ち意志の發條が緊張の極に達した時である。人格の緊張は動もすれば分散せんとする過去を凝縮し、これを現在の内へ溶し入れ、以つてそれをして現在に於ける創造的發展の素地、原動力たらしめるのである。ところで過去の保存は如何にして行はれ、また如何にして創造發展の原動力内至尖端となるのであらうか。この問題を解けばベルグソンの連續觀と身體觀とが一層明瞭となるであらう。彼によればこの疑問は、二種類の記憶が感覺—運動に於て統一される⁽¹¹⁾ところから答へられる (Matière, Chapt. II-III)。彼は過去の存續は二種の形式、(一)運動的機構 (mécanisme moteur)、(二)獨立的回想 (souvenir indépendant) のもとに行はれるとし、これを實際經驗に徴して確證するために主に暗誦、暗記の例をとつてゐる。そしてこの區別は結局、反覆的記憶 (mémoire répétée) と表象的記憶 (mémoire imaginaire) との相違に、別の語に從へば習慣的記憶 (mémoire habituelle) と回想的記憶 (mémoire souvenir) との相違に、歸せられる。即ち第一に、動作の反覆によつて生じた習慣は身體中に蓄積され、身體中

に動作の素質をつくり、何時でも活動の素因となり得る如き機構の一系列を發生せしめる。かかる習慣は過去を「表象する」のではなくて、むしろそれを「實演する (Jouer)」。

従つてこの記憶が過去の活動や努力を想ひ起すのも單に記憶心像によつてではなく、實際運動の持つ確定的秩序内至組織的性質に由つてである。且又これが記憶と呼ばれるのもただ心像を保有するが故ではなくて、その心像が有益な影響を現在にまで及ぼすからである。第二に、表象的記憶は知的再認識の基礎をなすものであつて、それぞれ唯一にして繰返しのない持續の各瞬間を收録する。繼起の各位相を想ひ起すのはかかる獨立的回想に基づくのである。この意味の記憶は意識とその範圍を一にし、意識の個々の出來事に輪廓と色彩とを賦與するところのものである。

要するに第一の運動的記憶は動作の反覆によつて自ら一つの機構を設定し、ひとつの習慣を構成し、知覺に伴ふ我々の動的態度を決定する。そしてこの記憶は生活の一般目的たる、現在環境に對する適切な順應を可能ならしめる。それに反して第二の表象的記憶は意識がつきつきに經過した各位相の心像を保留し、生起の順序に従つてこれを並列し、以つて知的回想の基底となるのである。それ故第一は云はば常に新しく始る現在に於て働き、第二は過去に於て働くと考へられる。かかる二種の

記憶が相俟つて實生活に於ける觀念聯合を成立せしめるのである。

扱て右の二種の記憶は如何にして現在に於て結合されるか。これに對するベルグソンの解答は我々にとつて甚だ興味が深い。といふのは彼の考へによれば、この結合は身體を通じて行はれるからである。現在は生命の流動的發展を知覺によつて切斷した準瞬間的斷面 (*la coupe quasi instantanée*) (*Matière*, p. 150) であつて、通常所謂物質界とはこの斷面を指すものにはかならない。そしてこの切斷面の中心に位するものが身體である。その意味で身體は感覺—運動の「座標 (*le siège*)」と考へられる (*Ibid.*, p. 165)。ベルグソン自身の圖解によれば、一圓錐形を以つて記憶全體を象るとすれば、その底面は靜止的過去を、頂點は各瞬間の現在を示す。而もこの頂點が世界の現實的表象たる他の一平面に絶えず接觸するとせば、身體はまさにかかる接觸點に於て成立つのである。「それ故習慣が組織する感覺—運動體系の統一によつて構成される身體的記憶は、過去の眞の記憶を基底とする準瞬間的記憶である (*Ibid.*, p. 165)」。換言すれば第一種の記憶は經驗の進展面に接觸する第二種の記憶の動點尖端以外の何ものでもないこととなる。故にここに習慣的記憶と觀念的記憶とが密接に關係づけられ、身體を通じて右の切點が間斷なく進展するところに絶えず新たな現在が成

立してゆくのである。かくして身體は一方、過去の經驗の蓄積として、他方、未來に對する私の動作の起點として、現在の中核たる意味を擔ふに到る。即ち私の身體が運動的習慣の姿態に於てその過去を壓縮する運動の平面と、私の精神が過去生活の繪畫をさながらに保存する純粹記憶の平面とが私の身體を介して現在に於て交錯し、これを通じて私と世界との交渉が成立つのである。

(一) かやうに通俗的時間と眞實の時間とを明別する點はハイテツガーにも共通してゐる。本文にも述べた如くベルグソンは、通俗的時間解釋の特徴は意識の異質の多様の内容的持續的發展といふ眞相を逸して、それをたゞ等質的に空間化する點に横たはると見る。ハイテツガーも第三節に觸れた如く、自己の時間觀と俗流的時間觀とを峻別し、後者の特色は根源的時間の脫自的時成性格が一樣に無始無終の純粹「今」繼續へ水平化されてゐる點に在る、と見る。かく等しく自己の時間觀を通俗的それから區別しながらも、前者は専ら眞の時間の流動性、異質的持續性の見地から、後者は主にその脫自的超越性の視點から區別せんと努めてゐるのは我々にとつて興味ある事實である。

(二) シエーラムスもこれに似た二種の記憶を區別してゐる (Psychology, p. 136, 287-292 etc.)。

右に略述し來つた如く、ベルグソンは Lechiasmisme を特質とする理知の世界、Science の世界の根柢に持續を本質とする直觀の世界、Con-science の世界を認め、ここに fond de notre existence consciente を索めんとする⁽¹⁾。従つて前者がハイテツガーの説く日

常性に、後者が實存性に相當する位置を占めるとも云ひ得る。そして理知と道具製作能力とを「Homo sapiens と Homo faber とを結びつけて解釋し (v. L'évolution, p. 151)」の基底に *moi intérieur* を彫出する點も亦ハイデッガーと共通すると見ることができやう。とは云へベルグソンが、かかる眞生命の流動發展に即して具體的人格的時間の連續性を透明ならしむる點且現在に於ける行動の中心を身體に置く點等は、常にハイデッガーとの對蹠としてのみならず、また後者の缺陷を補正するものとして深い意味を藏してゐる。彼の言ふ如く、私の現在は私の興味を唆るもの、私にとつて生きてゐるもの、私を行爲に促すところのものである。それに反して「……nos souvenirs, tantant que passés, sont autant de poids morts que nous traînons avec nous…… (Matière, p. 156)」と云はれる如く、私の過去はそれ自身無力である。従つて現在と過去との間には程度の差違に歸することの出来ない本質的區別が存する (v. Ibid. p. 148)。然るに反面より見れば、前述の如く現在は過去の保存乃至延長にほかならず、知覺は記憶によつて動機づけられ、色彩を賦與される。「それ故知覺はただ選擇にすぎず、それは何ものをも創造しない…… (Matière, p. 255)」この點から見れば、假令ベルグソンが「……生命の進化の行手には未來の扉が廣々と開け放たれてゐる。それは一次的運動に

よつて終止なく繼續する創造である (L'evolution. p. 114) と云ひ、現在の創造性「豐饒なる統一」について語つても、それはなほ相反する性格を持つ過去と現在との創造的統一を明示するまでには到らない。縱彼が現在を創見とし、人格性の不斷の發展を説いたにしても、それは結局過去の蓄積の上に附加されてゆく經驗の新象面に注目するにすぎず、決して未—現—過の方向に流れる時間に自覺的に直面してゐるのではない。過去中心説をとり、内在化的時間把握の立場に踏止る限り、彼は過—現—未の方向に流れる一次元的無構造的な連續性をしか視ないであらう。この點にベルグソンの連續觀の不充分さが横たはつてゐる。

このことはまたその身體觀とも密接に關係してゐる。現在は感覺—運動であり、未來に對する態度決定を含むといふベルグソンの所説は、一見現在を動的真相に於て捉へてゐるかに見える。併し仔細に觀察すれば事實はまさに逆であるであらう。といふのは、眞に現在の動性を把握せんとすれば、過去の負課性をではなしに、未來の自由なる實踐的豫料性を媒介とせねばならず、そのためには未來から流る來る時間、ハイデッガーの語を借れば「將—來」を豫想せねばならないから。ベルグソンの説く如く記憶が現在に推し込む過去の何ものか (L'evolution. p. 2) を媒介とする限り、現

在の過程性は昏迷に陥るほかはない。従つてたとひ彼が現在を絶對に新奇な創造と見“……l'avenir immédiat consiste dans une action imminente, dans une energie non encore dépensée (Matière. p. 155).”と説いても、それによつて現在の動性を如實に把へてゐるとは思はれない。かくて彼が知覺に含まれる豫料的或は創造的衝動を如何に強調しても、それは結局現在に延長し來つた過去の尖端を指すにすぎない結果、その身體觀も亦一定の制限を免れ難い。即ち彼は一方私の現在に私の身體の意識のうちに成立つ(Matière. p. 149)「私の身體は行爲の中心である (Ibid. p. 4, 149)と考へ、更に“……c'est vers l'action que perception et mémoire sont tournées, c'est cette action que le corps prépare (Ibid. p. 256).”と説きながらも、他方精々“Le corps conserve des habitudes motrices de jour à nouveau le passé; il peut reprendre des attitudes où le passé s'insèrera; …… (Ibid. p. 251)”といふ如き性格に於てしか身體を把握し得ない。従つて彼にとつては「われわれの身體は行動の道具であり、専ら行動の道具に限られる (Ibid. p. 251)」のである。然しながら身體は單に「諸對象を動かす傾向ある對象 (Matière. p. 4)」、もしくは「行動の道具」たるに止まるであらうか。我々は逆に行動こそ「身體の擴大」に他ならず、その意味で身體が却つて行動の archétype なる所以を理解し得ぬであらうか。これを否定すれば、

二種の記憶が如何にして身體に即する能動的現在に於て綜合されるかが恐らく不可解となるであらう。なせなら本來潜在的(virtuel)、無意識的な——その故にこそ保存が可能となるのであるが、——純粹記憶が如何にして行動の具にすぎない對象的・身體と連結するかは、ベルグソンの説明にも拘らず、依然として不明であるから。圓錐形の底面と頂點とによつて象られる兩者の間に無限の象面を考へる連續觀——ここに一面プロテイノスと相通するものを認め得やう——⁽¹⁾によつては、未だ兩者の關係が充分に闡明されない。身體は特殊なimageとして une coupe transversale l'universel devenir と考へられてゐる (『Matière, p. 165』) が、それはまた image そのものの根源でもなければならぬ。身體は運動を受容し、且これに對して反撥する運動の通過點、行動の器具たるに止らず、むしろ凡ゆる受動能動の源泉, *werdendes-entwerdendes Handeln* の原型たる意味をも擔はねばならない。この問題は後の考究に譲るとして、普通云はれる如くベルグソンに於ては、知性のプラグマティズムの乃至實證主義的解釋と直觀の動的形而上學的見解とが互に背馳し、而もそれらが連續的に生物學的な全體生命のアスペクトを形づくつてゐる故に、兩者の統一の仕方が一義的に明瞭とは云へない。我々の當面の問題に關係せしめて考へても、時間を純粹異質的な生命發展

のリズムと見過去に起點を置く一次元的無構造的連續性を説く結果種々の難點がそこに胚胎するであらう。

(一) 理知と直觀との關係については Ingarden の „Intuition und Intellect bei Henri Bergson (Jahrb. f. Philos. u. Pädagog. Forsch. Bd. V)“ が參考になるであらう。但しこの研究は全く認識論的乃至現象學的興味から出發してゐる。道德行爲に於ける知性と直觀との關係についてはまづ „Les deux sources de la morale et de la religion“ を通じてベルグソンの所説を聽かれねばならないであらう。

(二) ハイネマンの前掲書の、及び Parodi の „La Philosophie contemporaine en France“ の、ベルグソンの項を參考された。猶「創造的進化」の二二九、三五二、三八二頁の註をも。

(三) ベルグソンの時間思想には種々批難の餘地があるであらう。第一に、連續性に重心を置く内在化的時間觀の一の典型として、それは時間様態の區別根據を積極的に確立し得ない憾みがある。彼が説く如く、生命の持續は自ら膨張しつつ進行する不斷の躍進であり、その全體は諧音的に融け合つてゐるとすれば、その何處に過、現、未の區別根據が成立しうるか。異質的多様の内容が緣由に於て相互の輪廓を消し合ひながら無限の流動的發展を形づくるとすれば、それは過去とも、現在とも或は未來とも明別するよしがなく、強ひて云へば「永遠の今」とでも把握するより他はない。更に時間の超越性の視點から考へても、ベルグソンはこれを全然無視してゐるのではなく、眞の時間の秩序を客觀的世界秩序の母胎と觀る點は消極的に超越を説くものと解される。併しながらこれは充分明晰な自覺を以つて彫出されてゐるのではない。従つて内在的な時間流はその故にこそ却つて自己を超越する所以がそれによつて少しも闡明されない。これと密接に聯關して第二に、嘗てツアラトストラをして「押し轉ばし得ぬ石」と痛嘆せしめた時間の不可逆性の如きも亦、ベルグソンの立場——一見不可逆性を説くに最適なるかに見えるにも拘らず——からは十分に定礎され得ぬであらう。といふのは、時間連續に於ける各位相が逆轉を許さぬこと、その定位の不動なること、は單に時間が一次元的連續流なることのみ基づくのではなく、むしろ位相定位が

かる連続流そのものを越えることに基づくのであるから。即ち時間の不可逆性はその連続性並びに連続に於ける次序決定を必須條件とするが、ただこれのみならず更に位相定位或は時成が却つて連続そのものを超越する點に成立つのであるから。極端な表現が許されるならば、總じて内在的時間は可逆的なことを原則とするであらう。なぜなら何等かの仕方意識體驗の範圍を越え、従つてこれによつては動かすを得ない時間模態の次序のみ、我々は不可逆的と呼ぶのであるが、純内在的時間はそれに反して本來逆走し得、而もかかる背走可能性を明示しうる點にこそ内在化的時間觀の特色が横たはるのであるから。この見方は時間の超越的様態を内在化することによつて背走可能性、可逆性を定礎するに適切であるが、それに止る限り不可逆性を基礎づけるには不充足であらう。この點に於てハイテッガーが「可逆の不能性の根據は時間性から公衆的時間が由來するところにある」と考へ、不可逆性と時間性の脱自の時成とを結びつけて解釋してゐるのは (Zeit. S. 116) 確かに當を得てゐる。但しハイテッガーが不可逆性を主に公衆的時間に屬せしめんとするのは如何であらうか。それはやはり時間性そのものの時成構造に屬すべきではなからうか。すなほちこれが可逆的となると同時に不可逆的であると思はねばならない。然らざる限り道徳的悔恨や宗教的懺悔の意義が明瞭とはならぬであらう。とば云へこれは彼自ら非難する當の辯證法の時成構造を承認せぬ限り不可能であらう。

第三に、右の不可逆性と本質的につなかりを持つ、ベルグソンの所謂體驗の反覆不可能性も亦問題となるであらう。凡そ過去を過去として把握するのは唯單に記憶作用のみに依るのではない。むしろ記憶を媒介として我々が自らを親しく過去に移り住まはしめる、即ち身を以つて過去を體驗することによるのである。この意味で記憶を指標として時間の直線的流動を逆走しうることを、従つて何等かの仕方で過去の體驗を反覆しうることを、を許さねば到底過去を過去として捕捉することが出来ないであらう。ベルグソンが持続内容の反覆可能性を拒否するのは理智と直觀、物體界と生命界等を明別せんとする意圖に出づるものなることは明かであるが、さればとしてそれが絶対に繰返へさぬとすれば、恐らく過去を過去として捉へる途が塞がれてしまふであらう。このことは例へば "Mais la vérité est que nous n'atteignons jamais le passé si nous ne nous y plaçons pas d'emblée (Matière. p. 145)" といふ語等に徴すれば、ベルグソン自身によつて或る程度まで容認されてゐるか

に見える。とにかく全然同一とは云へないまでも、或る程度或る意味の體驗反覆可能性を認めねばならないであらう。フツセアルの概念を借りて考へても、反覆的體驗は現在の志向によつて生かされぬる非現在のなるもの、ノエシス的には漸らしい體驗であつてもノエマ的には舊い内容を豫想せねばならない。従つて如何なる意味の繰返しも許さぬとすれば、結局過去の把握が不可能となるほかはない。ベルグソンが反覆を拒むのは生命の持續を一次元的無構造的流と見、而もその内容を刻々に獨創的なるものとする必然の歸結であるが、異質のうちに含まれる等質を通じて直觀の視線が過去に達しうること自體が既に創造の反面に反覆の可能を證示するであらう。第四に未來の不可測性も亦吟味を要する。この主張は著書によつて幾分強さを異にすると思はれるが、とにかくそれは眞實の時間を純粹異質の直線的連續と觀る限り免れ難き結論であらう。そしてこの結論は種々なる視點から——例へば生物學的にフリースの突然變異説と結びつけて、社會科學的にサンデカリズムの主張と關係せしめて等——問題にされることは周知の通りである。今それを暫く措くも、また諸種の決定論的な觀點を全く離れても、尠くとも右の結論は我々の實際的經驗と著しく相違すると云ひ得る。これに即してみれば、假令未來の出來事をその詳細に互つて豫知し得ないまでも、その骨格ないし輪廓に至つては大凡そこれを豫見し得ると考へられる。これを容認せれば人間の一切の合目的活動或は自發的企劃を放棄するか、又はこれに盲目的となるかより他はないであらう。第五に、本文にも述べた如く、ベルグソンの時間觀の一缺陷としてその過去中心説をあげることができやう。これは省略するとして、以上要するにベルグソンの時間觀の缺陷は悉く、過去を中心とする一次元的無構造的な、而もその孰れの位相に於ても創造的な、生命持續のリズムを以つて眞の時間と見做すところから淵源すると云ひうる。そしてこの缺點は根本的には、時間の内在的性格と同時に超越性に着目する立場に移るに非ざれば到底除去することが出來ないであらう。

右に概評し來つた如く、ベルグソン自身の時間思想にも免れ難き制限が伴ふが、それにも拘らず他面、その連續觀と身體觀とによつてハイデッガーに缺如するものを

補充する意義を擔ふ。では兩者の思想は如何にして綜合されるであらうか。

いつたいハイデッガーと雖も連続性を全く時間考察の圏外に排するのではない。然しながら彼が問題にするのは、時間即ち配慮された世界時間の連続性であつて、従つて無限性と相關する通俗的「今」——連続の意味に於てであつて、敢て時間「性」の連続性について語つてゐるのではない。(vgl. Sein u. Zeit, § 81.)。併し連続性は内時間的現象として無限性、或は *nunc stans* と並列的ではなく、むしろ脱自性と共に根源的時間の時成性格と解せねばならぬかと思はれる。先驅的決意性として顯はにされる現存在の全體存在可能は、常に脱自性ののみならず、また即自性の視角からも把握さるべきである。換言すれば、實存する自己の自——立性 (*Selbst-ständigkeit*) ——これは先驅的決意性と相覆ふ (vgl. a. a. O., S. 322) ——に即して持続性を觀ねばならない。死が眼前存在者の一の *Vorkommnis* と異り、それへの先驅にあつては可能性が可能性としてどこまでも弱められずに保持されてゆく限り、先驅は勝義の持続性を豫想するのではなからうか。かかる可能性をそのままに持ちこたへてゆくためには、脱自の時成面と同時に即自的持續面をも具備する根源的時間を豫想せねばならない、云ひ得べくんば *Ständigwerden* としこの超越性の反面に *ständiges Werden* としこの流動性をお

びる時間性を豫想せねばならない。ところがハイデッガーは後の點を積極的に洞察してはゐない。然し根源的時間の真相は單に脱自的時成に盡きるものでもなければ、即自的連續に終るものでもなくて、むしろ兩者の具體的相即のうちに見出されるであらう。

次にハイデッガーの實踐觀が猶種々慊らぬ點を藏することは既述の通りであつて、殊にベルグソンと對照する時身體觀の缺如が最も顯著な缺陷を形づくる。對象界たる事物存在者の世界から出發して、*cogitatio*、或は *ratio* としての意識に還る諸思想と比較すれば、ハイデッガーの實存哲學が交渉界たる道具存在者の性格の分析から出發する點は、曩にも述べた如く、確かに異色を示すものである。この傾向——存在一般を對象としてのみ把握することに反對する——は辯證法的神學にも共通的であつて、例へばゼーングンの「存在と對象」[參照]。現代哲學の一特徴を形づくる。然るにハイデッガーは實踐を狭く人間存在の日常性に配したため、これを排除した後にもなほその殘基として成立する眞の實踐を見逃してしまつた。これは彼が他者をぬきにして實存の自己性のみに着眼し、實存と實存との人格的社會性を拂拭してしまふ結果にほかならないが、同時にまた、手許存在者と配慮的に交渉する實踐的主

體の身體性、ひいては實存的自己の身體性が埋没されてゐることと密接に關係するであらう。

そもそも身體は自然的存在者及び道具的存在者の性格に於て在るとともに、また是等の性格に歸するを得ない形而上學的意味を擔ふと考へられる。單なる有機體或は生理體といふ意味の身體は自然的存在者の性格に於ける身體であるし、器具の原始態、ベルグソンの所謂「行爲の道具」としての身體は道具的存在者の在り方に於けるそれである。これらの意味の身體は云はば外的身體であつて、その故にこそ却つて自己存在に内在的であるであらう。自然的身體としてその都度對象化されうる限り、或は道具的身體として任意に驅使されうるかぎり、それは却つて自己存在に内屬するであらう。然るに是等以外に乃至以上に、あくまで對象化することも使役することも出来ない内的身體が有ると考へられる。これは内的なるが故に却つて自己意識を超越し、むしろ他者の性格をすら帯びるであらう。それはもはや行爲の具ではなくて、逆に行爲の原型、行爲發動の基點と見らるべきである。いつたい實踐行爲には主體が客體を造る意味がなければならぬ。それと同時に客體が主體を促すところがなければならぬ。即ち實踐は主體が客體を限定し、客體が主體を限定

するとところに成立つであらう。これを實踐的自己の自己限定は窮極に於て主客合一的であると考へてもよい。實踐に於ては自己は主體客體的なるもの——ひいては他者との共同社會的なるもの——のうちへ自己を否定すると云ひうる。そして此處では主體に對する客體の世界は決して單純な「物」の世界ではなくて、むしろ人格の世界もしくは人格的表現の世界である。内的身體はかかる人格統一の座であり、我の自己限定の根據であり我の自己否定的實踐的超越の、汝との共同への起點である。人間存在は自覺的に深まるにつれて却つて自己を否定し、自己を超越してゆくと考へられるが、かかる自己否定、自己限定の媒介をなすものは身體にはかならない。時間に關係せしめて云へば、身體は過去と未來との自覺轉換の場所として常に現在の尖端を形づくる。それは過去の蓄積たる負課的拘束性の性格を有つと同時に未來への自由企劃性を具へてゐる。

ところで右の如き内部身體は具體的には如何にして體驗されるのであらうか。それは恐らく實踐的自己超越の過程のうち、衝動の束として、或は行爲への *Aktivierung* の系列として *miterleben* されるほかはないであらう。若しも衝動といふ表現が生物學的な盲目的本能との混同を招く悞れを孕むとすれば、それをバトスといふ語

と置き代へてもよい。とにかくそれは *virtuell* な *Motivierungsenergie* として體驗されるほかはないと思はれる。それは必ずしも目的意識的ではないかも知れない。併しこの理由からそれを全く無目的々と見るわけにも行かない。それは云はば目的なき合目的的衝動と特徴づけられるであらう。われわれはこれを *Tüchtigkeit* の意味での「アレーターの」衝動と考へて置かう。この衝動は客體を創造し、或はそれに變更を加へるに到つて始めて満足される。而もかかる創造、變更の過程に於てそれは外的身體と飛躍的に綜合される。従つて實踐は内的身體の非合理的性格と外的身體の合理的性格との辯證法的統一の意義を含んでゐる。凡ゆる實踐行爲には多かれ少なかれ技術のモメントが含有され、且又それが道德的評價の對象となりうるのも斯の如き事情に由るかと思はれる。それはとにかくハイデッガーに於ては以上二側面の身體の何れも問題の圏外に置かれて居り、これが彼の實踐觀の缺陷を形づくると見られる。ハイデッガーも身體問題を全く度外視してゐるのではないが、これに一義的意味を負はしめてゐないことも亦確かである。

扨て右の如き二側面の統一たる具體的身體は、自然の主題化的認識、道具の使用、他者との共同性の構成のいづれにとつても不可缺の要件であらう。いつたい

人間存在の全體性「死への存在」を身體から切離して單獨に析出しようであらうか。假にそれを實存論的に會得しようとしても、後者を缺けば到底それを實存的に證示することが出来ぬと思はれる。人間はかかる身體的存在として世界―内―存在である。この場合「内」といふ根本規定はそれと世界との靜的なる本質的、一義的連繫のみを意味するのではなく、*デイルタイ*の *dynamische Einheit* (vgl. *Prd.* VI, S. 315) と呼ぶ如きものである。そして身體的存在としての人間存在は常に誕生と死との「間」となるのみならず、また個性と社會との動的「間」である。それがゾーオン・ロギコンとして言語を媒介に共同態を構成すると云はれるのも、實は言語が本來その身體存在から分離し得ぬからである。(一) 人間存在はその身體性に於てゾーオン・ポリテイコンである。ハイデッガーは他者との共同性をひとつの内世界的出來事として顧慮といふ在り方に於て把へてゐる。併しながら精しく考へると、實存する人間存在はその最深の本質に於て既に社會的であつて、敢て顧慮といふ象面に於てのみさうであるのではない。この點に於て：…… *alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und Du (Gemeinsames in sich)* “といふ *デイルタイ* が更に：„Durch die ganze Auffassung der geistigen Welt geht solche Grunderfahrung der Gemeinsamkeit hindurch, in welcher Bewusstsein des einhe-

itlichen Selbst.... miteinander verbunden.”と考へかかる共同性の基礎經驗が「理解」の前提であると観てゐる(Bd. VII, S. 208, 141)のは、確かに正當である。然しながら茲ではなほ我と汝とが共通の根據を通じて連續し、精神の客觀化的自己實現の契機たるに止り、未だ相互超越的對立性に於て把捉されてはゐない。従つてこれによつては單に人間性の共同態たる世間が形づくられるにすぎず、未だ人格性の社會たる世界が構成されないとも云ひうる。この意味でフォイエルバッハの「人間の本質はただ共同態に、人間と人間との統一に包攝されてゐる、——その統一は然したる我と汝との區別の實在性にのみ依存してゐるひとつの統一である(Gr. d. Ph. d. Zulk. S. 9)」、といふ主張の方が、デイルタイのそれよりも、人格的社會の根本的把捉にとつて一層適切である。而もかかる我と汝との「區別の實在性」とは、具體的には、身體以外の何もなないであらう。人格的實在に於ては汝は私の自覺的實現に所屬せぬ絶對的他者として我に對立する。茲では我と汝とは非連續的無媒介的に對立し、身體はこの對立の基準であると共に、併せて自己のうち自己の否定者たる汝を含む社會的私の自己限定の根據である。

さきほど觸れた如くハイデッガーも身體の考察を全然放擲するわけではなく、屢

々これに就いて語つてゐるが、それは大抵の場合人間學の批評に結びつけてであり (z. B. Sein u. Zeit, S. 47-49; Kant u. s. w. S. 199 f.)、このものの根據に基礎的存在學の成立する所以を強調せんとしてである。従つて身體を超越との關係に於て考察しても (vgl. Kant u. s. w. S. 164) それは前者が後者に基づいて解明されるといふに止る。然し我々の考へを以つてすれば超越といふ如き人間存在の根源的出來事は必ず身體を根據とするであらう。もしこれを缺けばそれは具體的基礎を失つて中空に浮動するところの一の思辯的超越にすぎなくなるであらう。„Nicht um zu sein ist der Mensch da, sondern um zu handeln (Bd. V, S. 15).“⁽¹¹⁾といふデイル・イが「……生そのものには、それを越えゆく契機が常に内含されてゐる」と考へ (Bd. VII, S. 266) 「表現」をまづ身振り、表情、言語等の身體的なるものに見出すのもまさに當然と云へる。ミツシユがデイルタイに關して「……自己」といふ語 (ホメロス流の *Autos*) は根源的に身體的生統一に關係する (*Lebensphilos. u. Phänomenol.* S. 124)』と説く如く、實存する自己存在は必然に身體的存在であり、このものとして實踐的人格存在である。然るにハイデッガーは身體が超越の原點なる所以を没却する結果、實踐的超越の意義が全く顧みられてゐない。この缺陷を補正する端緒は、彼自ら第二次的と貶し去り、„Sie umfasst

altes, was bezüglich der Natur des Menschen als dieses Ichlich-geistigen Wesens erkennbar ist (Kant u. s. w. S. 199).”と特徴づける當の人間學のうち横たはるであらう。この意味で例へばフォイエルバッツハの如く、人間の本質を感性的なるものに、總體性に於ける肉體に、認めんとする考へ方^(三)や、或はシェーラーの如く、第一次的所與を自己的な自我にではなしに、身—心統一の全體性に認める考へ方によつて、却つてハイデッガーの弱點が補強されるであらう。シェーラーの云ふ如く、Personならぬ單なるIchは「行動することも散歩することも出来ない (Formalismus i. d. Ethik u. s. w., Husserls Jahrbuch, Bd. II, S. 263)」。而もかかる人格は本來全體の統一であつて、それは一方Mittelnの性格をもつと同時に、他方身體のMediumによつて汝との共同を形づくる。前述のデイルタイの所謂精神の客觀化乃至共同性の基礎經驗もやはり身體的なるものに即さしめねばならないと思はれる。文化地域學の研究對象たる「地域」の如きもまさに身體の性格に於て討究さるべきである。^(三)この點に於てベルグソンの如きも、合目的努力の共通性からではなしに寧ろ衝動の同一性から人間の團體性を説かんとするのは、一面的とはいへ、確かに共同性の真相を擱んである。實踐的實存に於ては身體は、共同目的に向ふ *Enthusiastische Einstellung* ^(四)の基體たるとともに、又衝動の

同一性を通じて他者と共存する媒体である。人間存在は、原本的、全體的に可能的實踐の基底たる身體存在と切離すことが出来ない。超越はかかる身體を基礎とする人格的實在的超越でなければならぬ。現存在の超越に基づいて世界が世開するのまただ單に超越が時間性によつて定礎されるからではなくて、かゝる實在的主體の實踐的超越が却つてこれを時成せしめ、この地平のうちに世界が開示されるからである。要するにハイデッガーの時間思想に缺如せる身體觀は、ベルグソンの示唆に従つて以上の如き方向から補足されると思はれる。

では一體今まで考察し來つた時間の内在的連續的即自面と超越的樣態的脱自面とは如何にして統一を形づくるであらうか。また實踐と實存とは如何にして相即し、且それが如何にして時間性を時成せしめるのであらうか。(未完)

(一) これについては他日詳述の機会があるであらう。ここでは、例へば Lévy-Bruhl が “Le progrès de la civilisation s’est produit par une action rétrograde de la main sur l’esprit et de l’esprit sur la main. Pour restituer la mentalité des primitifs, il faut donc retrouver les mouvements de leurs mains, mouvements et leur langage et leur pensée étaient inséparables (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures Chapl. IV, p. 170)” と云ふ場合の「手」は、身體にまで擴大さるべきことを提言するに止めよう。

(一) 但しディルタイは超越を Substantiierung des Subjctus と同視する結果(Z. D. Bd. VII, S. 331) 超越の眞義を徹底的に捕捉することが出来ず、勢ひ内在主義の立場に止らざるを得なかつた。

(三) 例へば Ratzel の Anthropogeographie II. Teil, S. 3ff. 或は Scaple の Influence of geographical environment Chapte III —VII, 参照。

(四) この概念はヤスマルスのそれを(Vgl. Psychologie d. Weltanschauung, Kapite I, C.) 借りたものであるが、内容に於て必ずしも同一ではない。即ちヤスマルスのそれにはケルケゴール的な Offenbarung, Hingabe 或は目的の Unbestimmbarkeit 等の考へ方が濃厚であるが、我々は敢てこれに囚はれぬのみならず、むしろ或る點では逆の考へ方をさへとるであらう。