

哲學研究

第四百五十八號

第三十九卷
第十二冊

時間と自由

島 芳 夫

一

行爲は一切の現象と同様に時間に於て起ることはない。總ての自然現象と同じように人間の現象も總て過去・現在・未來の時間の三樣態の規定を受けている。

問題はこの時間的有り方の規定である。蓋し特に人間の場合、この時間性が甚だ多くの問題を提供するからである。一體時間とは何であるか。時間的とは如何なる有り方であるのか、これを先ず明かにする必要がある。普通時間は過去・現在・未來の三つの様態を有つといわれる。或るものが時間的であるというのは、それがあつたものであり、あるものであり、又あるであろうものという存在を有することである。このことはこのものが變化するという他にならない。だから、今我々が突然世界の一切のものが絶対の静止状態に陥つたと想像するとすれば、その瞬間から時間世界から脱落すると考えねばならぬだろう。カントの時間論によれば、時間そのものは變化せず、寧ろ時間は静止するが故に一切の時間關係、即ち繼起性と同時性が時間に於て成立つという。時間そのものを繼起すると考える

ならば、その繼起の場たる第二の時間が更に要請されるであらう。⁽¹⁾要するに、變化は時間そのものに係らず、時間に於ける現象に係るのである。このカントの時間論はこれから我々の展開する時間論と或る點で根本的な對立を成してゐるが、然しそこには多くの貴重な考え方が含まれている。カントは時間を空間と共に直観形式としての先驗性に於て捉えたから、これが單なる質料としての經驗の諸規定から區別されるのは當然であらう。現象の變化や運動の諸概念は先驗的時間形式の前提の下でのみ可能である。⁽²⁾だが若し時間を單に純粹直観形式とすると、純粹悟性概念は當然直観形式と異なる點で時間を越える存在をもつ筈であり、單に考えられる物自體のイデーも亦超時間的世界に屬することになる。従つて、自由のイデーは超時間的世界の存在の仕方を示すものとなり、道德の世界と現象の世界の完全な分離が行われる。これがまさに時間的因果性の無限な過程から自由のイデーを救わうとしたカントの意圖に基づくことは云うまでもない。時間・空間の先驗性がイデーの二律背反の解決の重要な前提を成していることはカントの常に強調することである。⁽³⁾だが同時にここから我々の新しい問題が始まるのである。蓋し若しカントの如く自由を超時間的世界の存在原理と見做す場合、忽ちつき當るのは、一、このような超時間的睿智的世界の存在の體驗可能性、二、若しこのような世界の存在が確められても、その世界と時間的現象的世界との媒介可能性という問題である。更に第三の問題として、時間に就てのカント的アプリオリ的解釋の妥當性の問題がある。これらの三つの問題は相關聯しているが、特に第三の問題が全體の要石の位置を占めているから、この問題から論述を始めたい。

(1) K. d. r. V. S. 220. (Phil. Btbl.)

(2) A. a. O. S. 88.

(3) Vorrede zur zweiten Auflage.

我々は對象を見る場合にも、自己を體驗する場合にも常に時間の形式に従つてこれを秩序づける。アリストテレスの如く、運動の量を量る心がなければ時間はない……アリストテレスによれば時間は運動を量るものである……

ともいえよう⁽¹⁾。然しここから、時間は純粹直観形式であるとか、或は時間即量る心であるとは直ちに結論出来ない。事實アリストテレス自身も、時間ではないがその基體である運動の先後關係——これの計量が時間である——の存在を心の有無に拘らず認めている⁽²⁾。この運動乃至變化の先後關係が不可逆的と考えられる時、それが客觀的時間——意識と獨立の——と見做してよいものである。

(1) *Physics*. IV. xiv. a 223 15—20 (*Loc. Cit.* I. b.)

(2) *Ibid.*, 25.

かくして我々の時間解釋はリールの實證的時間解釋と或る點で一致し、カントの觀念論的時間論から原理的に離れざるを得ぬことになる。リールは、時間・空間の表象形成の動機は主として意識と獨立の現象性から出發すると考へる。確かに意識が所與の感覺を時間的に秩序づけるのであるが、感覺の一定の關係は外から與えられたものであり、これが時間表象の純客觀的形式的構成要素を成している⁽³⁾。従つて、リールに於ては外的對象に關係する感覺が時間表象に於て非常に重要な契機を成すが——勿論意識の自發性はこれによつて否定されないが、謂わばその質料的契機として、——然し感覺は實は心理學的抽象物であつて、現實性の具體的意識とは見做され得ない。我々にとつて本質的な問題は、時間は直観の形式か、質料か、又はその何れにも屬するののかという點になく、かかる抽象的差別以前の存在一般の有り方であるか、又はその特定の存在——例えば人間の直観——の有り方であるのかという點にある。形式・質料の如き概念は甚だ多義的であるからここで使うに適當でない。次に、時間は主體的存在という特定の存在に於て、その行爲的體驗を通し如何なる有り方を示すだろうかという問題がある。

(1) *Riehl, Der philosophische Kritizismus*, II. S. 160.

(2) *A. a. O.* S. 214.

第一の問題に就ては、カント哲學の物自體と現象、形式と質料、能動性と受動性の如き區別は總て曖昧な區別であ

つて、これに學問的意義を認めることは困難であり、従つて、これを基にした限りでの時間論も甚だ異議の多いものであると答へざるを得ぬ。現象を越えた物自體の概念が問題的であるならば、時間を單に現象に限定することも疑わしくなるし、形式と質料の區別が問題的であるならば、時間を直觀の形式とすることも異議が起り得よう。又、能動性と受動性の區別も相對的ならば、時間を單に受動性の形式として區別することは困難にならう。何れにしても、時間を單に直觀という特定の人間存在の様態の有り方と見ることは若干の獨斷を土臺にして始めて可能である。時間を直觀の形式と考える時、忽ち起る疑問は、我々の存在乃至行爲が直觀されていない時は時間的でないのかということである。蓋し我々の衝動や内的作用がいつも直觀されているとは限らぬからである。カントはこの場合、それはその時は經驗されてはいないが經驗される可能性があるという理由で現象界の全體に屬し、従つて又時間的であるというかも知れないが、可能的時間と現實的時間とは明かに異つている。我々にとつては可能的であつても、それ自身に於ては現實的であることが起り得る。勿論先驗的觀念論は同時に經驗的實在論であるとは彼の強調するところであるが、現實性を單に認識論的に知覺との一致という様態として規定出来るかは問題であらう。このような主張の根柢には、思惟即存在という、存在論的研究に於て最も警戒すべき主觀主義が潜在すると思われる。存在は存在するものとして認識主觀の様態とは根本的に異つている。確かに存在は存在の理解に於て顯わになるが、然しそれは主觀が對象に存在を與えるのでなく、逆に主觀が對象に於て存在を見出すという意味である。故に、主體が時間的であるといわれる場合、これは主體の自己直觀に於てその時間的存在を始めて獲得するということでなく、主體はその存在に於て時間的であり、内部知覺に前提される時間形式は、このような根源的存在とは獨立に直觀に歸屬しているのでなく、寧ろ根源的時間存在を認識主觀の原理として抽象固定せるものに他ならない。根源的時間は主體の理解と認識を通してその本來の構造をより深く展開するのであるが、然しそれは時間を單なる理解の形式として主體存在の外面的な觀念的現象規定とする立場とは凡そ無關係である。

然しカントの先驗的觀念論即經驗的實在論の立場に於ては、時間は少くとも經驗的には實在的であり、單なる主觀の規定ではなかつた。我々は少くとも經驗的には時間的存在であることを疑うことは出来ない。他面、先驗的にはこの實在的時間は主體の秩序づける作用の所産である。時間は現象的には存在であるが、先驗的には所産である。この考え方は、それが含む上述の獨斷を離れて注意すべきものをもつていと思われる。主體的存在は單なる物と異つた存在を有つべきは當然である。この存在の主體性的特質は、一方では述語的规定から區別されるべきは固より、他方單なる實體的存在でもなく、自己自身を或るものとして限定する精神的身體的自覺存在にあるといえる。普通自覺はデカルトのコギト、或はパスカルの考ふる輩として捉えられるが、我々は寧ろ行爲に於ける精神的身體的統一の定立によつて最もよく示されると考へたい。主體的存在が世界内存在であるといわれるのも、それが精神的身體的存在としての行爲的存在であることを前提にする。我々は自分の心の欲求と意圖に従つて身體を働かせて種々な物を作り、他人と交渉し、かくして我々の生活の場としての世界を作つてゆく。世界は多くの精神的身體的主體が相働き合う場所である。それは思惟され、概念される世界でなく、何よりも精神的身體的に作られ、摺まれ、交通し合う世界である。世界は行爲の場としては、時間と空間が互に絡み合つた四次元の世界である。

周知の如く、カントは時間・空間を單に直觀の形式であるのみならず、それ自身直觀、純粹直觀であると考えている。時間の直觀は空間と同様に時間の部分⁽¹⁾を唯一の時間の制限として表象するから、常に無限な時間の直觀を根柢にもたねばならぬ。これが純粹直觀と悟性概念の相違である。時間は思考されず、直觀され、而もそれは無限な唯一の時間の全體の直觀を前提にする。然し直觀は受動的であるから、この前提は無限な全體の直觀の所與を必然的に伴うが、このような所與はカントでは認められ得ない。のみならず、カントは純粹直觀の統一は根源的意識の綜合的結合

に基くといつている。だから、時間の表象を得るには、我々は心の中で直線をひき、その際この描寫の行爲そのものに注目することによつて繼起の觀念をもつことが必要條件である。この直線の描寫は構想力を媒介とする悟性の多様の綜合に他ならぬ。故に悟性は繼起の觀念を見出すのでなく、これを内官の中に生産するのである。⁽²⁾

(1) K. d. r. V. S. 87.

(2) Ibid., S. 171.

時間・空間が一方では部分を包む無限な唯一なるものの直観と考えられると同時に、他方悟性の綜合作用と考えられることは明かに矛盾している。だが時間・空間は明かに外延量であると同時に連續量として取扱われている。換言すれば、外延量は内包量ではあり得ぬが、同時に連續量であり得る。だがそれにしても、同一のものが外延量として部分の集合であり、連續量としては部分の集合ではないということは矛盾であろう。この矛盾は直観と綜合とを共に契機とする第三の時間體驗の立場を開拓する以外に途はないと思われる。このような立場では、主體の綜合的行爲を通して時間の直観的全體がより深く構造づけられると共に、逆にこの綜合的行爲は時間直観の主體的契機としてその自己展開と考えられる。一切の時間部分を内に包む唯一の無限量としての時間を有限存在としての人間が一舉に直観出來るとは到底考えられない。それは到達さるべき極限概念にとどまる。所與的時間量はいつも有限である。然したとし有限であつても、それは無限の有限的表現としては連續量であることに變りはない。而して、連續としては直観されねばならず、單なる綜合によつてこれを構成することは出來ない。我々の日常的時間體驗は綜合行爲の所産でなく、單純な直観的把握によつている。我々の過去と現在との連續は直観されてをり、悟性によつて綜合されるのではない。然し又、時間直観を根源的時間の單なる受動的把握と見做すことは、人間の時間的存在を客體的時間存在と同一視することである。人間が時間的であると云われる時、この「ある」は行爲的存在であることを同時に意味する。但人間の自發性を悟性と同一視するのは合理主義の根本的誤りである。従つて、我々はこの根源的時間の成立をここ

に問題とせねばならぬであらう。

三

我々の立場は、時間を單に意識時間に限ることに反対であるが、今これを意識時間の成立に限定して考えて見よう。フッセルは時間の成立を合理主義的ドグマ以前の純粹意識の流れの中に基礎づけた。思惟であれ、知覺であれ、それが意識作用である限りは根源的意識流の中に時間的存在を具えている。今一つの音を聞くとせよ。それは始まり、やがて終る。そしてこの全過程は過去の中へ落ち込んでいく。然しこの落ち込みに於て私はその音を尙把持すること、過去志向 Retention が出来る。そこで音はその獨特の時間性を顯わにして来る。音とその持続とは不斷の意識流に於て存在する。この流れの最初の點、又は位相は發端の音であり、今として意識される。然しこの流れが若干の経過を辿つた點を今と意識すれば、發端點より現在の點までの位相の連續はその把持を通して既に過去として意識されるであらう。そこでこの意識流の全體の中では同一の音が今持続しているものとして意識される。それ以前では——若し音が豫期されてい⁽¹⁾なかつたとすれば——音は未だ意識されないし、それ以後では既に存在したのものとして過去志向に於て意識される。

(1) Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, § 8.

ここで問題になるのは、この根源的時間性を包藏し、一切の時間構成の根源である意識流とは何かである。意識流は絶對的根源的意識であるから、これは對象化することは出来ないし、又通例の時間ともいい難い⁽¹⁾。それにも拘らず、意識流は時間の根源であり、寧ろ根源的時間性と稱すべきであらう。又それは純粹自我の本質的有り方として對象化されないにしても直觀されるのである。カントは時間そのものは止まるといつたが、意識流も亦偶然的流れでなく、絶對の流れである。即ち、流れは流れとして不動である。而已ならず、その流れの形式的構造も亦不變である。この

構造は、今は印象によつて作られ、この印象に過去志向の尾と未來志向 Potention の地平とが繋がつてゐる。即ち、印象が過去把持に變ると同時に、常に新しい印象への期待があり、この期待の今の印象への變容がある。⁽²⁾

(一) Ibid., § 38.

(二) Ibid., Beilage VI.

時間とは人間存在の地平を成している。この場合、地平は如何なる構造を有しているだろうか。地平は單に一本の横線でなく、地平線の彼方には見えぬ世界が存在し、又、その下には隠れた深さを宿している。要するに、それは限らない奥行きと深さと幅をもつ體驗の世界を意味する。だが、體驗の世界は本質的に流動の世界である。主體存在の本質は時間性としての意識流にある。勿論我々は他面、超越的對象の世界を意識の志向性の構造から云つて認めねばならないが、然し主體存在の本質は時間性であり、主體自體の中に永遠と時間の二元論を持ち込むのは、主體の存在論的考察と論理的考察の混同に外ならぬ。論理の本質は超時間的對象の世界に係るとすれば、主體の論理的考察はカントの試みた如く、主體の存在を論理的當爲的要請にすりかえざるを得ぬであらう。主體の存在に關する限り、物自體と現象の區別の如きは問題になり得ぬ。主體的存在の考察を整合的に行う限り、主體の論理的二元化の代りに、寧ろ論理を主體的存在の論理として一貫させるべきであらう。

意識流は客觀的に時計によつて測られるのでなく、異質的に充實した瞬間の流れである。従つて、客觀的には同一の時間でも主觀的には早くも遅くも感ぜられる。次に、意識流は連續的である。カントは時間を連續量だと云つた。然し時間を主體的に理解する場合、この時間の連續性が重要な問題を提供する。蓋し意識流は單に連續的だとは云えず、寧ろそこには流れの切斷があるとさえ思われるからである。だがジェームズの指摘する如く、意識流はたとい切斷があるが如く見えても、そこには全自我の連續が認められる。⁽¹⁾確かに我々の意識流には屢々前後を截斷する如き異質的瞬間が現われるのであるが、然しこのような瞬間も私の過去の瞬間であり、孤立した瞬間として存在するのでは

ない。若し多元的主體をライプニッツのモナドの如きものとして考えるならば、各モナドの時間は無限な時間を有限の視點から個性的に表現するものと云うべく、各モナドの個性的歴史時間を成すものと云い得よう。従つて、各モナドの歴史的時間の切斷は絶對的であり得ず——その場合にはモナドの世界は分裂するであらう——連續に於ける切斷であるべきであらう。これは個人乃至民族の革命の事實がよく示していることである。

(一) James, *Psychology*, I, p. 239—241.

だが過去と現在の連續とは、單にその繼起が連續するのではなく、現在に於て過去が保たれていることである。勿論それは同一の今としてでなく、現實的今と過去の今との同時存在である。これが過去の記憶に他ならぬ。同じことは未來に就てもいい得る。この場合、未來は期待として現在するのである。かくて、アウグスティヌスの所謂、過去の現在、現在の現在、未來の現在が時間の三様態として存在することになる。これは過現未の現在に於ける同時存在であるが、更に現在そのものの中に多くの現實的今が同時存在している。私が今現實に考えていると同時に、何物かを現實に見、又何物かを聞いている。それ故、現在は單なる點でなく、同時存在の幅を有する。そして、この同時存在は現實的今のそれを除き、過去と未來の兩方向への延長をもつ。即ち、同時存在は點でも線でもなく、立體的である。現在の今の底深く過去の今が保存されているが、然しこれらの今は過去のそれぞれのその時として記憶されているのであるから、現在の底の過去は現在に至る過去の歴史の重疊に他ならぬ。未來の期待に至つては、更に過去と異り、未だ充たされない未來の現在として、無限定の未來の可能性の系列の一部分にとどまつている。要するに、線として示された時間は極めて單純化された時間であり、現在の同時存在面と過去・未來の意識面下の深さは全く捨象されてゐる。

(一) *Augustinus, Confess., Lib. XI, 20.*

我々はここでアウグスティヌスの記憶に就ての見事な考察を注意したい。彼はそこで、記憶の世界が如何に測り知

れぬ程大きなものであること、過去の經驗の或るものは容易に想起されるが、他のものはどれ程求めても容易に現われず、却て求められぬものが偶然に飛び出してくる事實を述べている。私の存在の全體は容易に捉えられない。而も、我々は記憶の心象を土臺にして、自己の未來の行爲や事件や希望を考えるのである。⁽¹⁾更に彼は、プラトンの想起説が主張する如き、眞理の記憶に於ける内在を説いている。何れにしても、主體の存在と行爲は廣汎な過去の持續と反復に基くことは認められるだろう。例えば、道徳法にしても、それが過去から把持されてあればこそ、これを今の私の意識の事實として自律行爲の原理になり得るのである。過去の經驗を離れては、道徳法の認識そのものが不可能である。

(1) *Ihb.* X, 8.

(2) *Ihb.* X, 10.

だが、過去の持續は單に意識の志向性としての過去志向以上の深さを有する。アウグスティヌスが云う如く、過去の我々の全體は理解の限界を遙かに越えている。従つて、主體的時間を志向の範圍に限定するならば、それは實はその一部分を示すにとどまるであろう。たといそれを志向可能性と稱して志向性の中に包括するにしても、このような可能性は志向的には全くXであり、たとい主體的には存在するにしても志向的には無に等しい。我々の過去の時間の範圍は主體的には有限であるが、志向的には全く無限定である。

次に、現在は同時存在の幅を有する。我々は單に多くの物と同時存在であるばかりでなく、更に重要なことは多くの他の主體と同時存在であることである。これは、第一批判の同時存在の原則が意味するところのものであるが、カントはこれを自然現象の同時存在に限つて⁽¹⁾いる。彼によると、實體の空間に於ける同時存在は相互作用に於てあるものとしてのみ理解される。空間的共同存在 *communio spatii* は力動的共同關係 *commencium* によつてのみ捉えられる。同時存在とは、物が經驗的直観に於て一つのものの知覚が交互的に他のものの知覚に繼起することに成立つ。

而して、これは對象的には物の交互的作用に對應する。カントはここでは明かに時間的繼起や同時存在を因果性の概念によつて——同時存在の場合は因果性の交互反復として——理解している。だが繼起や同時存在は時間の様態であり、因果性は力學的法則であつて、たゞ或る點で兩者が一致する場合があつても本質的には區別されねばならぬ。従つて、同時存在は時間の様態としては今に於ける二つ以上の知覺の把握といつてよい。或は形式同一的意識様態の共在と解することが出来る。⁽²⁾かく同時存在の場の時間的性格を明かにした上で始めて主體相互の同時存在の場の性格とその限界とを明かにし得るのである。例えば、主體的には同時存在であり得ても、客體的には然らざる場合があり、逆に客體的に同時存在でありながら主體的にはそうでない場合がある。愛の同時存在性の問題がそれである。我々は愛する對象が現實に存在していなくても、恰もそれが現在共にあるかの如く愛することが出来る。逆に現實に人間が共在しながら、それを心の中から強く排除しようとする場合がある。愛が同時に多數の人々を志向出来るか、反對に又愛が獨占的であるかは愛の同時存在性の限界の問題である。

(一) Kant, K. d. r. V. S. 242—245.

(二) Husserl, a. a. O. § 38.

未來は希望・期待・不安としては現在し得るが、その充實は未來に屬する。未來は過去と同様に主體的には決して無限ではあり得ない。然しそれにも拘らず、それは無限定の可能性の世界である。現在に於て期待されているものはその一部分に過ぎぬ。而もこの一部分も極めて不鮮明である。従つて、主體の未來に對する志向は殆ど無限定な可能性に對する志向であり、従つて志向されざる志向性といひ得よう。未來の志向性の構造には過去と同様に殆ど今の連續とも云ひ得べき確實な未來が少部分を占めているが、それに接して漸次不鮮明な層が擴がついていく。然し過去と異なるのは全く限定されざる可能性の廣い層がそれを取り巻いていて、これがベルグソンの所謂創造的自由を可能にする未來の構造である。

四

我々は今まで主體的時間の過去、現在、未來の構造に就て分析を試みて來た。然しこれらの時間の三様態は元來意識流の互に滲透し合い、分析を拒む三契機である。我々の分析は單に概念的把握のための操作にとどまる。時間は過去から現在を経て未來へ流れるが、それらの三契機は例えば過去が現在・未來を、現在が過去・未來を、未來が過去・現在を宿している如く、單に直線的推移でなくて、重疊的推移である。而已ならず、主體的時間は單に時間一般でなくて主體的存在の時間である。それは無限の時間ではなく、始めがあり、終りのある限定された時間である。それは客觀的には誕生と死の時刻にはさまれた時間であるが、主體的には、このような單に記録された、従つてそれ自身では無限時間の一部分に過ぎぬ時間を、自己の誕生と死として始めて限定する、主體の自覺に常に裏付けられた時間である。主體的時間は總て意識された時間であるわけではない。我々は自己の誕生や死の瞬間を意識出來ない。それにも拘らず、我々は自己の過去の全體を、對象的には限定出來ないにも拘らず自己のものとして意識している。未來の可能性もそれが全く無限定であるにしても、自己の可能性として措定されていることには變りはない。

我々の問題は、主體的存在並びにその行爲の仕方と時間の本質的關係を明かにすることである。カントは第一批判で時間の主體的構成の可能性を明かにした。カントは感性論で時間を直觀の純粹形式と見做したが、然し彼は分析論に於て進んでこのような形式の根源を明かにした。これは當然の思想發展である。蓋し、形式である限り直觀の形式であつても、それは悟性概念と同様に主體に屬するものであり、従つて、主體に於ける形式の根源が更に問われねばならぬからである。カントは第一版の演繹論で、先ず直觀に於ける覺知の綜合を論じ、時間・空間の表象はこの綜合によつて生産されると述べている。⁽¹⁾各直觀は多様を含むが、このような多様も若し心が印象の繼起に於ける時間を差別しなければ、多様として表象されな^いであらう。即ち、各表象は瞬間に於てあるものとして、絶對的統一として意

識されるが、それは多様の差別とその統一と云う二重の作用を含むのである。換言すれば、瞬間の印象でさえも多様の統一と云う心の作用を必要とする、そして、これが又時間の意識である。各瞬間は無内容な點の統一でなく、多様な瞬間の統一に他ならぬ。これは更に、構想力の再生と概念に於ける再認とに關係させると一層明かになるであらう。現在の瞬間の把握は過去の瞬間の再生と把握とを土臺として行われる。この瞬間の印象の綜合は、概念の再認を通して始めて完全な過現未を通しての同一性の自覺に達する。固より妥當性の問題と事實の問題とはカントに於て峻別されているが、然し第二版に於てさえも圖式論の導入は概念構成と圖式時間との不可分離の關係を示すものである。カントの圖式論の劃期的意義は周知の如く、時間を以て悟性と直觀の媒介者としたことである。超越的時間規定は、それが普遍的であり、且つ先驗的規則に基く限り範疇と類似し、他方時間は總ての多様な經驗的直觀に含まれている限り現象と類似する。而して、構想力こそこのような媒介的圖式の生産的能力である。

(一) K. d. r. V. S. 708.

(二) K. d. r. V. S. 183.

時間と構想力との關係は既に言及されたが、カントはこの能力を、對象をその直觀に於ける現在なくして表象する能力であると定義する。而して、感性を先驗的に規定する能力としては生産的であり、經驗的に規定される再生的構想力と區別する。⁽¹⁾ 構想力は何れにしても單に過去の把持でなく、未來の把持として時間觀念を生産する。斯くて、時間と構想力とは主體の受動性と能動性の媒介者として、主體の認識作用に於て極めて重要な役割を演じている。然るに、これが第二批判になると事情は一變する。この變化はカントによつて、兩批判がそれぞれ取扱う認識と行爲、存在と當爲、自然と自由の根本的相連に歸せしめられている。然しこの説明は、行爲の性格を深く追窮する場合に決して我々を納得せしめるものではない。何故なら、自由な行爲の成立する世界を超時間的世界とする二世界論は、我々自身の行爲體驗に矛盾することが甚だ多いからである。この矛盾は何れより起るのであるか。それはカントが批判

的概念そのものの、時代的制約を擔う意味内容から來ると考えられるが故に、先づこれらの根本概念の意味とその制約とを明かにする必要があると思う。

(一) K. d. r. V. S. 164.

カントは第三の宇宙論的二律背反の解決の試みに於て、自然の原因性と自由の原因性とを區別し、自然の原因性は時間の條件に基くのに反し、自由のそれは純然たる超越的理念としてこのような條件を越え⁽¹⁾ると考えた。だが、ここで考えられた原因性は無限系列の原因性であり、時間はこの系列の成立する直觀形式に他ならぬ。従つて、それは單に特定の立場で考えられた原因性と時間に過ぎぬ、即ち、それは古典物理學的原因性と時間性である。だから、このような概念に絶對的妥當性を認める限りでのみカントの自由論が成立するのである。

(一) K. d. r. V. S. 469.

然し他面に於て時間を越えた自由の世界は如何なる理由によつて主張され、又、それは如何なる存在の仕方をも有するだろうか。それは絶對的自發性としての自由から必然的に論證されると主張されると主張される。時間は無限な因果系列の圖式と考えられるならば、絶對的自發性はこのような圖式に適合せぬであろう。それは、自由を前提とする道德法が自然法則と別箇の論理と妥當性を有することに相應する。従つて、睿智的性格は時間的制約を超越するが故に、その中には何等の先後關係、一切の生起、始まりは認められない。それは唯一切の行爲の始めを成すが、それ自身は始めを有しない⁽¹⁾。だが睿智的性格はそれ自身瞬間的生起を有せず、而も同時にそれが行爲の第一原因になると云う説明は甚だ難解である。絶對的自發性が時間性と矛盾すると考えられるのは、時間性即古典物理學的原因性の前提があるからである。然るに、既述の如く、元來時間性と原因性とはたとい後者は前者を豫想するにしても、本質的には異なる概念である。因果關係は時間的繼起を前提にするが、逆に時間的繼起は因果關係を前提にしない。寧ろ繼起はその繼起の因果的必然性、従つて、又その對立である、偶然性の何れに對しても未規定である。だが、自由は一般に時間性と兩立

し難い関係にあるであろうか。カントの時間性の解釋によれば、原因は結果に時間的に先行し、而して、この原因は無限に過去へ遡及出来るから、この豫想では過去が現在と未來の生起を必然的に決定すると云うことになる。だが、この過去の決定論を逃れる爲に、自由を超時間的世界へ追いやればどのような結果が生れるだろうか。第一の結果は自由を純粹實踐理性の要請と見做すことである。これはカントの特徵的思想とされているが、事實彼はこのような抽象的立場に留まつていただろうか。一體自由を要請するとは單に自由の可能性を抽象的に要求するにとどまるだろうか。彼は自由の原因性がある、ということは理論的には認識出來ず、單に道德法によつて、また、道德法のために要請するといつてゐる。或は神や不死のイデーの可能性は自由が現實的であることによつて證明されるとも云う。確かに、彼は自由の可能性に就ても語つてゐるが、實踐理性の全體系の要石である自由が他のイデーと同様に單に可能的とは考えられないことである。上述の「ある」とか「現實的」と云う言葉は明かに單に「可能的」とは異つてゐる。道德法は *ratio essendi* としての自由に基づくが故に、それ自身自由の *ratio cognoscendi* としてこのような能力を自覺せしめると彼は云うが、その場合彼は自由を用心深く、なし得る力として現實的に行うか否かととは別箇に規定する。従つて、可能性は現實的と單なる可能的とに區別されるであらう。現實的可能性と單なる可能性との相違は、このような能力が現實的に存在することを證する根據——今の場合は道德法——が見出されるか否かにある。だから、道德法を媒介にして自由が能力として實存することを知り得るが、この自由の實現は未だ保證されていない。嚴密に云えば、能力としての自由の實存さえも認識されてはならず、要請されているにとどまる。然しこの要請という言葉は單なる假定でなく、行爲的主體の自覺を示すものである。單に、自由の能力が實存すると云わないのは、この實存の自覺は超越的イデーとしての自由の實踐的内在化の過程を示すもので、單なる所與ではないからである。我々が對象的存在の認識から行爲的主體の認識へ立場の變更を企てる時、主體の行爲に就て斷定が下されず、而もなし得るといふ自覺は強く存在する。だが、この可能性の實存も認識されず(理論的に)必然的に要求されるにとどまる。實踐的認識

とは實存の認識でなくて、實存すべきものの認識である。主體は行爲を通して始めて實存する。この實存の未來的行爲的性格こそ自由の能力に本質的である。

(1) K. d. r. V. S. 484.

(2) K. d. p. V. S. 170. (Phil. Bibl.)

(3) K. d. p. V. Yorrede S. 4.

五

だが、既に自由の能力と云えば、それは本質的に所謂現象界に於ける實現の可能性を意味するから、次に必然的に問われねばならぬことはこの可能性の經驗的條件であらう。だが、カントの二元論ではこのような問題の提出の仕方自體が誤りである。蓋し彼は自由の實現の場所は經驗界でなくて睿智の世界であると考えているからである。彼の強調は自由が單に可能性に留まることよりも、寧ろその實現の場所が超現象界であることにおかれている。自由が要請であるのは、それが本來の認識の對象になり得ない故であり、實現の不可能性を意味するのではない。カントが第一批判以來反復して強調することは、同一の行爲が自然現象として、睿智の世界の出來事として、兩面から考察され得ることである。これは明かに、自由の世界と自然のそれとの相違の強調で、自由の非實在性の主張とは根本的に異つてゐる。

この超時間的世界に於ての自由の生起の理由は、自由の決斷は時間的因果的系列を自から始めることを意味し、従つてこの系列の超越を意味する。確かに一面、自由は時間と原因性とを越える能力であると云い得るであらう。だがまさにこの點の明確化が自由論の要である。絶對的自發性は絶對的自己決定であり、それは自然原因性は固より偶然性とも區別される。偶然性は單なる必然性の無であり、自發性という積極的能力とは異なる。偶然性は原子の運動にも

認められる。然し自發性は主體の選擇の有り方であり、單なる對象の所有し得ぬ能力である。然し隨意性と自由とは異なる。arbitrium brutum は感性的に決定されるが、arbitrium liberum は感性と獨立に理性的表象によつて規定される。人間の隨意性は後者である。それは、我々の全状態に汎つて望ましきもの、即ち、利と善とに就ての熟慮を土臺とするもので、經驗によつて立證される能力である。然るに、この實踐的自由はたとい實踐的に經驗されるにしても、それは多分生起しないだろうが、而も生起すべき道德的法則に就ての反省を含んでいる。⁽²⁾ 道德的自由は一方では經驗されるといい、而もこれはシュヴァイツァーが異色ある論文とするこの箇所のみならず、第二批判に於ても自由の能力は心術と格率を通じて現實に應用されるといつているのであるが、⁽³⁾ 他面それは道德法の當爲性に應じて單なる可能性としてとどまると云われる。だが何れにしても、道德法とその根據たる自由は實現され得ると同時に實現されることが明かになつた。而して、この實現が一方で睿智的世界の出來事と見做される積極的理由は道德法の存在に他ならない。自然法則と本質的に異なる道德法の存在が始めてそれに基く自己決定を時間系列を越える絶對的自發性として露わにするのである。

(1) K. d. r. V. S. 664.

(2) A. a. a. O.

(3) K. d. p. V. S. 74.

だが、我々が道德法に就て反省し、それに基いて行爲することがこの點に關する限り永遠の世界の出來事であるとは如何なることであろうか。例えば、過去の行爲を悔恨することが超時間的行爲の一例とされるが、然し我々は悔いることによつて永遠の世界の所屬性を獲得することが我々の存在の時間性と全く無關係に行われるのであろうか。明かなことは、悔いるという作用は私の現在の作用であり、時間的である。而も、我々はこの現在の作用に於て道德的反省を通して過去の私の惡を起るべきでなかつたと判斷するのであり、この限り時間の系列を超越する。道德法は行

爲の論理であり、時間的先後や因果關係と直接係りがない。悔恨という私の現在の行爲に於て永遠なる道德的價值が志向されるのである。或は、道德的價值がその永遠の秩序に従つて主體によつて志向、指定、決定される。自由はこの價值に對する自發性に成立つ。この限り、カントが自由の根源を時間でなくて理性に求めるのは正當である。但彼が宗教論に於て惡の根源を同様に理性原理と見做したことは、その志向對象である反價值、惡が價值としては廣義のロゴスに屬するとしてのみ支持され得るので、それ以外の點ではシェリングの批判したように合理主義の誤りを犯したものとわねばならぬ。が何れにしても、善惡は何れも價值としては超時間的妥當性を有している。だがカントが叡智界に屬せしめるのは單に價值乃至法則だけでなく、我々の存在に於ける道德的有り方、態度、情意的作用をもこの中に含める。それは心術と云われるもので、行爲と對立せしめられる。心術は自由の作用であり、叡智的作用に基づくが、行爲は時間系列に屬し、不完全性を免れない。⁽¹⁾従つて、シュヴァイツァーが叡智界の内まで時間性を持ち込むのは明かに解釋の誤りである。⁽²⁾だがカントの二元論は同一の行爲の解釋上の二元論で、對象上の二元論ではない。即ち、叡智的經驗的の二つの存在の仕方があるのではなく、同一の存在の仕方がその異なる視點との關係に於て二つの性格が與えられるわけである。従つて、若しこの二つの性格がそれ自身獨立せる二つの世界の有り方であるならば、兩者の相互關係は全く問題となり得ぬのであるが、この區別が方法論的で形而上學的でない所に兩者の綜合の可能性が當然問われるのである。同一の對象の異なる觀察面は必然的にその主體の同一性に於て無關係ではあり得ない。これは心術と行爲のそれぞれに適用されるであろう。心術に就て云えば、これは主體の內面的態度であるが、この態度は叡智的時間的兩視點から考察される。この兩視點の交互關係を示すのが畏敬の感情に外ならぬ。カントは道德的心術の典型をこの畏敬の情に認めるが、この感情は感情としては官能的であり、従つてそれは時間的に制約されるが、他面永遠なる道德法を志向する點で超時間的性格を有する。従つて、この感情は第一批判の構想力の如き、辯證法的人格を有するものとして特に注目し値する。道德法は一方では高慢の如きパトスを抑制すると同時に、他方では畏敬の情

を呼び起して、感性と叡智との綜合を作り出す。これは感情の側から見れば、我々の感性の中に叡智への志向が内在することを意味する。換言すれば、畏敬の情は永遠と時間の綜合を示している。他方、行爲は心術と異り時間系列に屬するとされるが、然しそれは不完全性を藏しながら而も善への絶えざる接近と見做される。⁽³⁾だがこのような不斷の進歩という考え方は最早機械的因果律を土臺とした時間觀念と一致しない。それは行爲に於ても、時間系列を價值との關係に於て捉える立場が混入していることを示している。

(1) Kant, Religion, S. 73 (Phil. Bibl.)

(2) Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kant's, S. 93—94.

(3) Kant, Religion, S. 73.

六

だが、カントの方法論的二元論は自由の系列と時間の系列の相互滲透よりも、寧ろ形而上學的二世世界論に逆轉する思考動機を有する。それが叡智界と現象界の二世世界論である。従つて、自由な行爲の動機は叡智界の無時間的理由系列の中に求められ、この理由系列と因果系列とは相平行し、而も、前者の系列中の決定理由が行爲を後者の系列中に結果として生産する一方的規定關係をもつと見做される。我々はここに、叡智界はそれ自身存在する所謂物自體であり、これが現象界を生産するという古風な形而上學的思考法を認めるのである。だが、このような思考法は自由を不可知の物自體の世界に隔離し、自由にも最も本質的な、全自我の自發的同意という契機を否定することになる。何れにしても、行爲の原理とその體驗とを時間的超時間的に二元化せしめたことは自由の統一的主體的解釋を全く不可能ならしめることは明かであらう。

シェリングやヘーゲルはカントのこの二元論克服のために大きな貢獻をした。彼等は共に時間を以て單に機械的因

果律の形式的條件とせず、精神の發展形式と考へた。シェリングは生きた永遠性は時間性を排除せず、その克服過程と考へた⁽¹⁾。然し彼に於ても兩者の關係の問題は明晰に解決されたとはいひ難い。既に永遠を時間の超克と考へることは、如何に時間を内容にするとはいへ、永遠の一面的強調になることは必然とすべきであらう。絶對者の運動・生成が永遠を場とする限り、そこから歴史的時間の生成の概念は生れて來ない。このことは彼の自由論に於て顯然となる。彼の自由論はカントの合理的自由論に比して、自然の概念の導入に於て劃期的進歩をしたが、然しこれを永遠と時間の視點から見ると依然として問題が残つてゐる。彼によると、人間の自己決斷は時間に屬せず、永遠の行爲である。ユダの基督に對する叛逆への自己決斷は永遠に神の創造と共に決定されてゐる⁽²⁾。

(1) Schelling, Die Weltalter, Werke (Schöner) IV. S. 636.

(2) Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit (Phil. Bibl.) S. 58—60.

確かに自由意志を永遠な叡智界の行爲とするならば、シェリングの決定論に至るのは自然である。永遠の世界では現代と神の創造の時點とは先後に於て區別されず、同時存在するに過ぎない。或はカントが考へた如く、規定根據の論理的基礎付け關係があるに過ぎない。そして、その最終の規定根據は我々には不可知であるから、我々の現在の自己決斷はXの永遠な根據によつて決定されることになり、まさに自由の否定となる。これは神學的には時に神の攝理と考へられるが、然し問題は攝理と自由の綜合可能性の鍵の發見である。それは中世神學の名だたる論争の題目であつたが、近代ではスピノザ、ライプニッツ以來の問題であつた。ライプニッツの *necessitas ex hypothesis* は永遠の眞理と對照する事實眞理の有り方であるが、然しこの場合にも自己決斷の偶然性よりも神の永遠なる決定の契機が強調されてゐる⁽¹⁾。ヘーゲルの辯證法に於て典型的にその完成を見た時間の永遠化は結局事實に對する論理、自由に對する必然の勝利に他ならない。

(1) Leibniz, Discourse on Metaphysics, XIII.

かくて、決定論は論理的睿智的决定論と時間的現象的決定論の二つに分れるが、これに對して我々の課題は、この種の決定論は永遠な論理や時間性の一つの解釋に過ぎず、この兩者は新しい解釋によつて綜合されねばならず、又され得ることの論證である。そして、この爲には先ず時間の主體的意味を明かにせねばならなかつた。ベルグソンは自由意志を時間性の中に把握した。彼は時間性を機械的因果性と同一視せず、力動的因果性として理解した。力動的因果性の決定は過去の未來への決定が多くの偶然性と非豫言性とを含むことを特色とする⁽¹⁾。自由はこの力動的因果性に深い自我の全體が表現されている時に生れる。それ故、ベルグソンに於ては自由は永遠の相の下でなく、寧ろ時間の相の下に於ける深層の自我の因果活動に於て成立する。これは明かに、時間と原因性の異つた理解の下でのみ可能である。然しベルグソンにも問題が残されている。蓋し彼の意志選擇に對する見解と批判が示している如く、他である可能性を認めぬ一種の決定論の立場にあるからである。過去から未來は洞察出來ぬ。過去の未來に對する決定は機械的でなく、多くの曲折と偶然とを宿している。その系列には自我の自由な決斷が重要な因子として働いているからである。然し未來が一度實現されてゆくならば、その曲折する過程全體は必然的で他であり得ようはない。例えば、Xを選んだ時、Yを或は選⁽²⁾び得たであらうと想定するのは持續を同時存在(XとYの同時存在)に置き代へることで結局時間の空間化である。だが、この主張によれば過去の惡に對する悔恨は不可能となるだろう。蓋し悔恨は、過去の自分の誤りは自分の努力如何によつては回避し得たであらうという慚愧を前提にするからである。故に、他であり得る可能性の否認は、たゞい時間は偶然性を含み得てもそれが不可逆性を本質とする限り、一度現實化された行爲、即ち過去全體は必然的とする考え方に基くのである。従つて、單なる時間内在の立場では自由は實現され得ぬことを示している。

(一) Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, p. 167.

(二) *Ibid.*, p. 135—136.

然し、自由な行爲を時間から隔離された永遠の世界に位置付けることの不可能なことの論證も困難ではない。永遠の世界には變化も運動も生成もない。恐らく神の存在もこのような生命のない永遠性を有つことはないだろう。然し善惡何れであれ、自己決定をするということそれ自身は主體にとつて一つの大きな生成であり、運動である。變化を伴わぬ自己決斷は自己矛盾的言辭である。決斷はそれ以前の不安定な過程の決定であり、そこに質的變化がある。即ち時間的作用である。我々は人間の存在をその意識流に於て把握した。換言すればその運動と時間性に於て把握した。各主體はそれ自身の世界に於ても、他人並びに世界との關係に於ても、變化を與え、或は變化を受ける。即ち日常生活原因性が至る所に見出される。これは時間性を前提にして始めて可能である。主體存在と世界とが變化、生成、創造的發展をなすことはその時間性に基くのである。例えば、前述のカントの畏敬の感情の構造をとつて見よう。畏敬の感情の志向對象は永遠な道德法である。然し道德法が志向されるとすれば、それは意識の對象として時間に内在せざるを得ぬ。單に永遠な法がそのまま感性的時間的感情を動かすとは考えられぬからである。永遠な法が意識内容として主體の時間に内在的に働き、直接間接に主體の情意を規定すると考えねばならぬ。かくして始めて、永遠な法の意識内容と感性的感情との時間に於ける綜合の道が開かれる。然しこの綜合は主體の強い決斷と實踐とを媒介とする困難な仕事である。多くの場合道德法は單なる表象として時間的に内在し、情意はこの表象の支配に根強い抵抗を試みるであろう。従つて、主體は絶えずこの表象を把持し、記憶する努力を要する。ジェームズは意志の本質的契機の一つとして對象に對する注意を掲げているが、この對象に對する注意と承認とは對象を記憶に於て保持すると共にそれを現在の注視の下に維持することである。或は又、意志の決斷は多くの動機を比較綜合し、價値の秩序の下に結合統一するのを前提にするが、これは同様に時間に於ける過去・現在・未來の把持の綜合の下に行われる。意志の綜合に於ても、主體的時間の構成作用である記憶・構想力・注意・期待が重要な役割を演ずるであろう。而して、この動機の綜合に於ては一般に孤立した主體としてでなく、主體が相互の關係に於て比較判斷されるから、時間は單に

一主體内部に限定されず、主體間の關係の成立する場ともなるのである。主體は單に自己の過去に就て記憶するだけでなく、他の主體の過去に就ても記憶を有ち、意識流の共有が可能である。主體間の相互關係は本來は現在に於ける理解の交わりであるが、然しそれは現在を中心として過去と未來へ擴大する。人間關係の理解性と情意性とはその時間性に深く繋つてゐる。構想力は再生的生産的の何れかであるに應じて過去と未來とに係るが、それは又人間關係の理解とその情意的色合いに深みと豊かさとを加えるのである。「不幸な時、過去の喜びを想い起す程悲しいものはない」と嘆くフランチェスカの言葉に、ダンテは同情の餘り失神し相になつたのである。

(一) James, *Psychology*, II, p. 567.

主體の自覺は近代獨逸哲學に於てその哲學の要石を成してゐた。然しそれは専ら論理的に理解され、その行爲的情意的時間的存在面が輕視された。然し自由と時間とを媒介する爲には、時間的現實性そのものの中に可能性の領域を深く喰ひ込ませることが必要である。蓋し自由は他である可能性を本質的に含むからである。而して、時間性と機械的原因性とを根本的に區別するのは可能性の層をもつと否とにある。ライブニッツとスピノザとを區別するのもまさにこの點である。後者に於ては可能性は總て現實性の爲に犠牲にされてゐるに對し、前者に於ては現實性は可能性の一部が實現された結果に過ぎない。事實の眞理の反對は、永遠の眞理の場合と異り論理的に不可能でなく、その不完全性がその實現を防止してゐるのである。然しその反對が全然起り得ぬと云う理由はない。ベルグソンはこの因果性に内在する可能性を最も強調したのであるが、然し上に批評した如く、彼の立場は持續に完全に内在的であるから、たとい偶然性の契機を強調しても過程自體は一つの必然の相を帯びざるを得ぬ。確かにジェームズが云う如く、他であり得るといふ意識は純粹に心理學的には規定され得ない。原因性に内在する可能性の契機は當爲を媒介にして始めて明確にされるのである。換言すれば、自由は主體の時間的存在の全體を超越反省する能力である。このような能力は超時間的價值への志向として始めて理解されるのである。それは善の實現の場合には、神の永遠な存在の啓示とし

て捉えられる如く、價値を越えてより高い存在の自覺に至らしめる。「汝は、私に激しい光を放つて私の弱い眼を打ち負かし、私は愛と恐れで戦慄した。」⁽²⁾然し他方で、罪の意識が良心を痛ましめるのも、主體の全存在に於てである。何れにせよ、主體は善惡何れかの選擇に於て自己の良心に直面する時、自己の全存在を越えて反省し、判斷する。選擇の瞬間は主體の危機であり、危機は主體の存在の分裂と無を孕む。主體の存在超越はその無の顯現である。⁽³⁾

(1) Leibniz, Discourse on Metaphysics, XIII.

(2) Augustinus, Confess., I, b. VII, 10.

(3) Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 19.

だが超越としての自由は單に世間への頹落から自己の全存在へ向わしめるだけでなく、この自己の全存在をより高い存在へ向つて越えさせるということである。若し自己存在を時間的に捉えるならば、より高い存在とは自己の睿智的存在であり、更にそれは價値、法の世界であり、究極的には永遠なる存在に繋るであろう。この意味ではカントが解した如く、自由は即ち睿智的自由である。自己の時間的存在の超越なくしては自由は成立しない。死は確かに主體存在の無であり、不安である。それは主體の有限なる時間性を深刻に露わにする。然し死を自己の運命として選ぶ主體の態度は既に時間性の超越である。而已ならず、通例の死、身心の死は主體の思想、信仰、心操の破壊ではない。肉の死よりも魂の死が遙かに恐るべきである。而も、この第二の死は時間性の次元に成立しない。而して、この場合には勿論死よりも生を目的として自己の全存在を決定せねばならぬ。キェルケゴールの云う如く、死そのものよりも死に對する病こそ恐るべきなのである。従つて、我々を襲う無は通例の死以上により多く、超時間的根源から來るものがあり、これらの無に媒介される自由の超越は時間性の次元そのものの超越である。自由は絶對自發性である。即ちそれは時間系列を自から始めることである。始めのある時間系列である。だが自發的行爲は又終りをもつ筈である。換言すれば、自由の時間性は始めと終りをもつ主體的原理によつて統一された時間性である。行爲する主體は主體的

時間と主體的原因性以外に存在する世界を有しない。しかし行爲する主體は自己超越に永遠の法に従つて自己決定をなし、自己の時間的行爲をこの決定に従つて全體的に中心づけ、方向づける。自由の原動力である自己はこの意味で永遠と時間のユニークな綜合的統一を成している。問題はこの綜合的統一の捉え方である。シェリングは、時間は永遠を懂れるというが然し⁽¹⁾逆に永遠がまた時間を懂れるのである。そうでなければ、シェリング自身が強調する生成としての自然と神との本質的關聯は理解されないだろう。時間性は睿智の主體に對する現象的主體の在り方でなく、主體そのものの發展の形式である。神でさえもその自由の啓示の爲に、自然とその時間的生成を要するのである。蓋し、無時間的同時存在や論理的演繹は何等、主體の存在や自由の保證となり得ぬからである。時間性と自由との本質的關聯は、前者を單に因果性と同一視せず、創造的發展の形式と考えることを要する。ライプニッツ、シェリング、ベルグソンはかく考えたのである。主體の理解は論理を必要とするが、主體の論理は主體の存在、その行爲的存在の論理である。ライプニッツのモナドの論理はその一典型である。モナドは眞實の無限存在として、身體と結合し、宇宙を表現する。それは物質と生命、空間と時間の統一的力點として、それ自身の可能性を時間的に發展せしめる。モナドは心の歴史と生命の歴史とを有する。モナドの自由はその自發性の時間的發展なくしては考えられ得ない。シェリングは主體の歴史的發展は意欲と共に始まると考えた。⁽²⁾自然の存在は自由の生れる前提である。これらの思想には現代的水準から見れば多くの形而上學的獨斷が含まれているが、一つの無視出來ぬ眞理は自由自體が時間の發展を媒介にするという主張である。主體的存在はヘーゲルとは異つた意味で辯證法的に捉えられるべきである。即ち、それは常に生きた、動的全體性として把握することを要しよう。人間の行爲は衝動的行動から始まり、時間的歴史的に自由の實踐と自覺の段階へ發展する。これは主體存在が永遠と時間、精神と身體、個人と社會の綜合的全體的存在であることから必然的に引き出される主張である。心理學的に云えば、⁽³⁾意志活動は運動と運動の觀念の新しい結合に成り立つと云えよう。然し運動に就ての觀念は運動の遂行後始めて得られる。そしてこの觀念は記憶される。従つて、多く

の運動の經驗と共に、運動の觀念が保存され、これが新たに運動を起す時の反省の動機になる。この觀念と運動の新しい結合は、一方では神經組織の發達として證明されると共に、新しい結合の可能性の選擇は心理的契機に歸せられる。自由な行爲は生理的・心理的過程に他ならぬ。尙ジニームズは我々は意識時間の成立の場と考へた意識の流れも、神經活動の漸進的變化性によつて若干の説明が得られると云つてゐるが、これは心身の相關性から考へて十分の理由があると思われる。⁽⁴⁾だが觀念が運動を規定するということは、具體的に云へば、主體が自己の目的觀念によつてその行爲を秩序づけ、規制することである。換言すれば、自己の目的意志によつて、その行爲を一つの全體として組織化し、體系化することである。⁽⁵⁾秩序ある行爲は單なる意識流に於ては成立しない。寧ろそれは時の流れを前後に切斷し、自から選んだ目的に自己の行爲を從屬させることにある。然しこの場合、時間は單に否定されるべき存在ではない。時間の流れとは單なる流れでなく、過去を把持し、未來を期待して、連續的且つ非連續的に瞬間から瞬間へと動いてゆくのである。従つて、それは過去の經驗を保存し、未來の豫料を營みつつ現在の主體の意志決定をして過去と未來の綜合を遂行させるのである。過去の記憶や未來の期待を伴はぬ意志決定は全くのナンセンスである。然し主體の意志決定は過去にも未來にも屬せず、現在の行爲である。アウグスティヌスの云う如く、過去も未來も現在の過去であり、現在の未來である。意志決定を永遠な世界での行爲と考へる場合には、時間的存在なる人間主體には體驗の場所がないという自家撞着に陥るであらう。而も自己決斷が體驗されず、單に要請されると考へる程不條理な考へ方はない。單に要請された自覺や自由は考へられた自由や自覺であるにとどまり、所詮眞實の自己でなくて對象化された自己に過ぎぬ。だが、現在の自己決斷も時間の流れに於ては運動せざるを得ぬ。單なる過去の持續は現在の現在としての持續を保證出來ぬ。然るに、自己決斷は自己の要求に従つて自己の行爲をその最後まで秩序づけ、支配する力を有せねばならぬ。自由は自から始めると共に自から終らしめる能力である。即ち意識の流れを全體的體系へ形態化する能力である。或は流動する主體のエネルギーをダム化し、これを利用して自己の目的の遂行を企てるのである。勿論擧ぎ

止められた意識流はそのまま静止しないで變化し續けるであらう。然し全體の動きは自我の要求の支配の下に立つてゐる。そうでなければ、執行者としての主體の責任は成立しない。だが、この主體の流れの阻止と支配は時間の中に永遠の相が授けられたことを意味する。勿論それは永遠のものではないであらう。それは永遠の一斷片であるかも知れない。然し自由はこのような、永遠と時間の生きた交わりの中にのみ生きている。永遠と時間、静止と運動は互に自身を他の中へ任せつつ生きてゆく。我々はこれをアガペとエロスの相互的愛として考えることも出来よう。だが、このような兩者の交わりは善と共に惡に於て、或は又、一切の日常生活と共に世界史の中に認められ得ると思う。罪と罰のラスコーリニコフは、不圖した心の動きから犯罪の遂行に至るまで、永い躊躇と反省と妄想の過程を辿つてゐる。彼の心は様々に動揺してゐる。然しそこに一つの動かし難い罪深い意圖が終始彼の心を捕えていた。それは意識的に或は無意識的に、或は時に不可抗的な力を以て彼を引きずつていくのであるが、然しそれにも拘らず、この意圖を選び、育てていつたのは彼自身であることに變りはない。客觀的時間で計れば、その間若干の日月が流れてゐる。然し主體的時間で見れば、彼の心はこの固定的意圖を中心にして動いてゐるのである。即ち、主體的にはこの意圖の中に生きてゐる限り、彼の自己は動いていないのである。謂わば、彼の全過程は、一つの固定した中心をもつて旋回する水の流れの如きものである。キェルケゴールの云う如く、罪も瞬間から生れる。時間や官能そのものが罪なのでなく、罪が瞬間に於て措定されるや、それらも亦罪深いものとなるのである。而して、瞬間は單に時點でなく、永遠と時間との接觸點に他ならぬ。永遠を特定の宗教的意味でなく、一般に時間の停止と解するならば、目的意欲によつて一つの固定的體系を構成する行爲は何れも運動の中に永遠性を反映するといえよう。而して、行爲が勞働の如く合理化される程度に應じて、時間的繼起は空間面に存在並置され、固定され、静止する。勿論勞働も生産行爲としては時間に於ける主體の運動であるが、それが全體的計畫的に豫見され、區分され、統制される時、時間の空間化が起るのである。若し時間の静止としての永遠を廣義のロゴスと云うならば、時間を犠牲にする單なる空間としての永遠は

抽象的であると云うべきである。然しベルグソンの自由論の批判に於て明かな如く、睿智的空間としての永遠性の媒介なくしては自由は否定されるであらう。時間と空間とは相互媒介的である。

- (1) Schelling, Die Weltalter, Werke (Schöner) IV. S. 611.
- (2) A. a. O. S. 600.
- (3) James, Psy. II., p. 487, p. 584.
- (4) Ibid., I. p. 242.
- (5) Lewin, Vortatz, Wille u. Bedürfnis, S. 31 ff.
- (6) Kierkegaard, The Concept of Dread, p. 82.

以上の我々の主張から次の二つことを結論出来る。第一、單に時間的なものは罪あるものだという古來の考え方がある。アウグスティヌスの云う如く、人間は時間に於ては分散し、無秩序であるから、永遠の一なるものに歸らねばならぬ⁽¹⁾。然し、變化それ自身は善惡何れとも云い得ないし、又時間自身も持續の契機を含んでいる。善惡の分岐は、永遠の秩序に時間を服せしめるか否かにある。而して、人間が永遠の秩序に反抗して時間的なものを選んだ時、彼の意志は既に自からの行爲の創始者として自由であり、この意味では彼の意志は亡びゆくものの中に永遠の影を投じたのである。人間の主體は理性的情意的何れにせよ、永遠と時間の交わる場として常に危機的であり、合理主義の如く人間理性の絶對化や、或は逆に非合理主義の如く情意的絶對化は總て主體の抽象化を招くであらう。

第二、睿智的空間としての永遠は時間性、歴史性を動的契機として含むと共に社會性、空間性を靜的契機として含む。これらの二つの契機は人間主體に於て、意識的身體的、歴史的社會的存在を相互媒介的に構成する。私の主體は時間的意識的・空間的身體的存在である。だから、私の時間、私の意識流は私の身體と結合し、それに根ざし、又、それを通じて物や財と交渉する。だから、欲望は單に時間的作用でなく、身體や物を志向する。意識はノエシス・ノ

エマの構造を必然に有つている。然るに、モナドとしての主體はその時間と空間の二つの存在に於て、單に孤立せず、宇宙時間と宇宙空間のモナド的表現である。従つて、それは必然的に多元的であると共に、共同意識の流れ、共同の空間を相分ち合い、かくして、歴史的社會的世界を構成する。だが、かかる世界に於て自由は如何なる有り方をもつてゐるだろうか。それは單に一人乃至若干が自由をもつただけでなく、この世界を構成する總ての人々が自由を得た時に始めて自由な世界と云われるのである。換言すれば、歴史的社會的世界が自由主體の共同存在としての睿智的空間をそれ自身の中に實現する瞬間である。人間が互に愛し合う處に神があると云われる。然し人間の眞實の愛は自由な主體としての、即ち永遠と時間の交わる瞬間に生きるモナドとしての自他の尊敬を含む人格的愛である。だが、瞬間は客觀的時間ではないから主體の行爲と獨立に與えられていない。ランケは各時代は神に直接すると云つたが、かくの如き神との接觸は客觀的所與でなく、時代の人々の行爲の仕方に依存する。従つて、そこから人格關係の自己疎外の危機が、外面的制度的安定性にも拘らず主體關係に内在する。主體と同様に主體關係も亦永遠と時間の交わる瞬間を藏するからである。この自己疎外を更に分析するならば、それは、一、主體關係に於ける時間性の空間化であり、二、主體關係に於ける瞬間性と永遠性の分離である。時間性の空間化とは換言すれば過去の單なる反復であり、創造的時間の否定である。人間關係では、それは勞働の商品化、制度の官僚化、交わりの形式化となつて現われる。第二の自己疎外は、時間を單に自我の意識流と考え、各主體の時間を人倫關係として並存的に秩序づける睿智的空間から分離するところに現われる。そこから生れるのは、無原理な相對主義、獨我論、エゴイズムである。

Augustinus, Confess., Lib. XI. 29.

アウグスティヌスの神の國、ライプニッツの恩寵の國、カントの目的の國は我々の云う睿智的空間に相當するが、これらは元來永遠と時間、歴史の交わりの場たるべきものである。主體は時間的空間的存在として心身交流の場であり、先述の如く、自由も人格の成長と身體組織の發達の結果に他ならぬ。だが自由は歴史的社會的存在としての自己

の能力である以上、自己を越え、自己ならざる他者、他人と物とに係る。自由は自己と他者とに係る、規制的組織的能力である。従つて、それは他者の——自己に於ける他者をも含めて——存在に對する洞察と理解とを前提にする。物に對してはこれは技術である。然し他人に對しては、その主體性即ちその自由の是認と尊敬がこの自由の知恵である。それ故、自由の時間的形成は自我自身に於ける對立的可能性の並存と共に、他者との空間的並存を前提にする。而も、この並存の場は相互の行動と理解によつて生命づけられているから、單に靜的でなく動的時間的である。それは間主觀的時間性と呼ばれるべきであらう。生活空間がこれである。だが自由な主體の相互交わりは、各主體が睿智的空間の自己限定として自覺する時、始めて實現される。人格的愛や尊敬はこの場に於て始めて成立する。而も愛の對象たる人格は個性的歴史性と身體とをもつた人間であり、これが同時に永遠の自己限定、或は恩寵としてこの地上に生きているのである。だから自由は恩寵によつて否定されず、却て完成される。そして、このような自由な人間の、他への隸屬と犠牲こそ根本惡といふべきである。有限ではあるが永遠を表現する點で平等な人間が相互に支配するといふことは論理的に自己矛盾であるからである。ラスコーリニコフの恐怖はこの自己矛盾の恐怖であつた。そして、彼を救つたのは、永遠の愛の別の啓示である女性の愛であつた。然し彼の救いは永遠の彼岸にはなかつた。彼は實に長い苦惱の過去を経ねばならなかつた。そして不安と希望に満ちた流刑の未來があつた。然し彼等は共に自由になつた。これは疑ふことの出來ぬ瞬間であつた。「彼等は待とう、忍ぼうと決心した。彼等にはまだ七年残つていた。その時までには、一體どれ程の堪えがたい苦痛、どれ程の限りない幸福があるだろうか！けれども彼は甦つた。」〔罪と罰〕中村譯

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outlines of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Time and Freedom

by Yoshio Shima

Kant's dualism of the intelligible and the phenomenal world means nothing else than the dualism of freedom and time, because freedom constitutes the fundamental category of the intelligible world, whereas time and causality are a priori principles of the phenomenal world. However, though the concept of empirical causality implies that of time, and time can be interpreted in terms of causality, the concept of empirical causality and that of mechanical causality are not the same as Kant assumes, and this false assumption is primarily responsible for his above-mentioned dualism. For, as Bergson points out, besides mechanical causality there is another kind of causality, that is, dynamic, which contains something indeterminate and unforeseeable and therefore involves no contradiction to freedom. But the philosophy of *durée* fails to give a sufficient explanation of the essence of freedom, since Bergson, in consequence of his strictly immanent interpretation of time, denies to the will, the ability to act otherwise, an ability, which forms the essential character of free will. Freedom is, on one hand, based upon the unity of the retention of the past and the expectation of the future in the present, and presupposes, on the other, the possibility in the ego of transcending its temporal being to the world of eternity. Free action creates a dynamic synthesis between the eternal and the temporal in the instant.