

内在と時間性——「持続」概念の再検討に向けて(1)

Immanence et Temporalité. La durée bergsonienne reconsiderée (1)

杉山直樹
Naoki SUGIYAMA

はじめに

- I 『試論』における自我とその自由
- II 「自我」の超越？
- III カントとベルクソン

はじめに

本稿の目的は、ベルクソン哲学における時間概念——「純粹持続」——を改めて検討の場にもたらすことである。この(1)では、その再検討の前段階として、ベルクソンの時間論に対立する立場をとり上げて、それらとの比較においてベルクソンの時間論の特徴を判明にすることのみを目指す。その時間論そのものを主題的に検討する作業は、本稿に続く部分において果たされるであろう。

論述は次の手順で進められる。最初に『意識の直接与件についての試論』（以下『試論』と略記）における「自由」に関しての議論が整理される。それによって明らかになるのは、ベルクソンが「自由」の名のもとに語っていたのは、自我というものが存在する時の固有のあり方そのものであったということである。そこで、問題はこの存在様態をどう記述するかというものになる。その際に重要になるのが「純粹持続」という時間概念であり、その時間概念はベルクソン哲学において自己の存在様態と切り離せないものとして登場する以上、私たちはその自我と持続との不可分な関係を描き出すことへと進まねばならない。結論を先取りしつつ言うならば、ベルクソンの「純粹持続」とは、まずは内面性、自我の自身に対する内在性を意味するものである。この点に、時間を単に形式として、あるいは脱自や超越の別名としてのみ理解する立場に対する、ベルクソンの特異性が存する。

だが、「純粹持続」という時間概念はそれ自体不分明な要素を多く孕んでおり、そのためにその概念と自我論とのつながりはしばしば無視され、あるいは誤解され、時には文学的な情緒の霧に覆われてきた。こうした事情にかんがみて、私たちはベルクソンの「純粹持続」と「自我」の概念を、まずは他の哲学者の論述と比較することで判明にしておこうと思う。

第一に取り上げたいのは、若きサルトルによる批判である。フッサール現象学のフランスへの導入に一定の役割を果たすことになるサルトルは、30年代から彼なりに消化した「志向性」の概念を用いて従来の哲学を批判することに取りかかるが、その批判の標的の一つは、内観的心理学と結託した唯心論的哲学であった。よく知られるように、意識や認識といった概念を實在的に解するそうした哲

学——それを特徴づけるのは「内的生 *vie intérieure*」と呼ばれる閉ざされた内的領域としての意識、そしてその内への「同化＝消化」としての認識といった観念であるが——を彼は「食餌的哲学 *philosophie alimentaire*」として嘲笑し、意識の本質を「……に向かって炸裂すること *s'éclater ver*」、すなわち超越としての志向性に見いだす。ベルクソンが『試論』で記述した「自我」とは、そうした自らの志向性ないし超越の運動に無知なままの意識が自らの偶像として見いだした対象に過ぎないのであり、そうした「自我」を語るベルクソンは、一見したところとは全く逆に、私たちの生を疎外された形でしか語ろうとしない擬物論者なのである。私たちは、こうしたある意味で戯画化されてしまったベルクソン哲学の中に、本来は、サルトルが問題にし得なかった事柄が語られていたことを示すだろう。サルトルが考える志向性——外部への炸裂の運動——の下に、更に深い志向性（と呼べればの話だが）が存在するのであり、ベルクソンはむしろそこに目を注いでいたのではないだろうか。

この問題系は、さらにカントの理論をベルクソンのそれと比較することを通じて明らかにすることができる。カントの第一批判が語る認識とは経験的世界についての認識であり、そこに現れる意識は、カテゴリーをおのれの内に携えながらまずは何よりも世界——それも物理学的な世界の経験へと赴く意識であった。今さしあたってその道德論・宗教論を捨象して言うなら、カントの語る理論的自我はまさに「世界についての意識」であり、対象化的意識であることをその本質とするものだ、と考えることができるのである（乱暴な言い方をすれば、ここにサルトル流の志向的意識との一種の類似点を認めることもできる）。しかしそうした側面におけるカント哲学こそ、ベルクソンが絶えず自らの論敵として念頭に置いていたものであった。ここからすでに予想できるように、ベルクソンがカントに抗して確保しようとしていたのは、世界へ逃れようとするそうした生とは別の何かだったのである。ところで両者のこの対立は、それが由来する一つの明確な争点に絞ることができる。すなわち、時間概念と自我認識との関係をめぐる理論構成の相違が、両者の本質的な差異を規定しているのである。こうした経緯を明らかにすることが、本稿の次の作業となる。特にカントに対してはベルクソン自身がしばしば自らの立場の対照項として取り上げており、それだけに両者の関係をめぐっては入念に検討される必要があると思われた。そのために、ベルクソン哲学の理解を主眼とする本稿も、後半ではカント哲学の解釈にいくらか足を踏み入れざるを得ない。

I 『試論』における自我とその自由

「自由」を語り始めるまでの、『試論』の議論の大筋をごく簡単に整理しておこう¹⁾。第一章は「互いに別々のものとして」51考えられた「意識の諸状態 *états de conscience*」、そのいわゆる内包量、

1) ベルクソンの著作からの引用・参照箇所の指示方法は次の通り。

1 PUF全集版に収録のものは全集版におけるページを示す。

2 *Mélanges* に収録のものは、M を頭に付してその後にページを示す。

3 PUFから刊行中の講義録 *Cours* からの引用は、C の後に巻数、ページを示す。CII, 55であれば、*Cours II*, p. 55. の意味である。講義によって資料価値が異なり、引用の妥当性も一様ではないが、本稿では問題の少ない箇所からの引用・参照に限定し、それ以上の資料批判を省略した。

なお、引用文中の「……」は、引用者による補足であることを示す。

強度 *grandeur intensive, intensité* を問題とする。さしあたり結論は次のようなものである。ある外的原因を指示する「表象的感覚 *sensation représentative*」について考えられる内包量は、それ自身としては当の感覚の質的性格に他ならないのだが、私たちはその質を数量的な外的原因との連関において解釈するようになる。こうしてまさに量としての「内包量」という観念、ある解釈の習慣化としての「後天的知覚」50が生じる。これに対して、特に外的な原因の表象を含まない諸状態、すなわち感情感覚 *sensation affective*、あるいは感情 *sentiment* の強度は、これもまた本来は量的なものではないのだが、そうした感情などあるいは身体的な諸反響、あるいはその感情に染められたより個別的な諸状態等をいわば孕んでいる。その「単純な心的状態のさまざまな多数性」50があえて数量的なものだとされるところに、内包「量」という雑種の観念のそもそもの起源がある。

ところで、意識の諸状態は実際には孤立しては存在していない。その意味で以上の分析ははまだ抽象的なものであって、それらを「具体的な多数性」51の相の下に考察し直すのが第二章である。この考察から出てくるのが、周知の「相互浸透」68や「質的多数性」81といった語が指示するところの、意識の諸状態のあり方なのである。

しかし、それがいかに第三章の自由をめぐる議論につながるのだろうか。ここには大きく言って二つの連絡路がある。そしてその道の相違は、それぞれが辿り着く自由概念そのものの相違であると言ってよい。

第一に、意識の諸状態の展開は、そこに必然的決定を認めることができないような仕方で行進していくという論点がある。絶えず過去によってニュアンスを加えられていく故に、意識においては全く同じ状態は存在し得ない。しかも第一章が言うように、意識の諸状態はそれ自体は質的なものでしかないのなら、数的関係に従って先の見通しをつけることも不可能である。こうした意識の「そのつど絶えず一回限り」の性格によって、決定論は少なくとも経験的根拠を、そしてその限りで主張可能性を奪われるわけである。ベルクソンはヒューム的な「必然」観を採り、しかしヒュームとは逆に、規則的継起の不在を主張していると言ってよいだろう。「経験によって規則性が認められるところでは、一定の前件が一定の結果を引きおこしているのだ、というそのことはよいとしても、問題はまさに、ではそうした規則性が意識の領域においても再び見いだされるかどうか、という点にある。そして自由の問題の全てはこの点にある」133。しかるに意識の諸状態は規則的継起を知らない。故に、というわけである。つまり決定論に対するベルクソンの反論は、「いかなる権利で *de quel droit*」133それは主張されるのかという問いを投げ返すことに尽きる。他の行為はそもそも不可能であったという主張をするとすれば、それはいかなる権利で？今から未来の行為が予見可能だと言うのなら、それはいかなる権利で？——こうした問い方をする限り、持続する意識はまさに持続するが故に二度と同じ状態で存在しないといった経験的論拠は、決定論の否定の有力な根拠になるだろう。言い換えれば、この第一の連絡路は、決定論の否定としての、そしてその意味においてのみの、「自由」概念に通じている。

しかし、だからといって「自由とは、この著作の場合、一貫して『決定論に対決するもの』として了解されるべきである」²⁾ などと言うべきだろうか？『試論』においては自由そのものは決定論の対

2) 『時間と自由』（白水社、平井啓之訳）223頁における訳注。

立概念として、単に消極的な扱い・否定的な規定しか受けていないと言うべきなのだろうか³⁾？

確かに、当時の科学批判の一つの眼目が、科学の言う必然的決定論からいかに自由や目的論の秩序を救い出すか、といったものであったことは事実である⁴⁾。しかし問題が決定論への否定的見解を提出するだけのことなら、いささか話は不毛なものとなる。その場合、私たちは、そうした科学批判と自由論はまさしく反動的なものに過ぎないと言わざるを得ない。というのも、ここでは機械論的科学・決定論という既定の立場に反対して、そしてその限りでのみ、目的論・自由という概念が理解され擁護されているに過ぎないから。ところでベルクソンが『試論』において私たちに与えるのも、結局そうした単なる否定的反動的な言説なのだろうか⁵⁾。

そうではあるまい。そもそも経験的論拠の有無を規準にする限り、必然的決定を積極的に主張できないのはある意味では当たり前のことである。ブートルー的な議論の空虚さはその点に由来する。しかもこの種の議論は自由の積極的擁護にとってもそれほど都合のよいものではない。自由が必然的決定と対をなすものでしかないとすれば、必然的決定の主張可能性への疑いは同時にその対立概念の主張可能性をも揺るがせるからである。ある時点から開かれた未来はただ一つである（決定論）、と言い得る論拠が欠けているのであれば、それと全く同様に、複数の可能性が開かれている（単なる非決定性としての自由）、とすることも根拠がないと反論されて当然であろう。これに対して、『試論』の自由論の微妙なスタンスはまずそれとしてよく理解されねばならない。ベルクソンにとっては、自由と名がつけばとにかく擁護するような自由論を立てることが問題ではなかった。『試論』はある意味で、反決定論であると同様に、反自由論でもあるのである。「与えられた前件に対して、ただ一つの可能な行為が対応することを、決定論者の主張は意味する。それと反対に、自由意志 (*libre arbitre*) の支持者は、同一の系列が別々の、等しく可能な複数の行為に至ることもできたのだと主張する」115。しかしそうした意味での「自由意志」をいかに積極的に擁護できるというのか。ベルクソンはこの意味での「自由意志」を議論の出発点に採ることを放棄する。実際、決定論を批判する論法が、等しくそうした「自由意志」論を批判することにも用いられ得るのは明らかでないか。

それにも関わらず、歴史上の自由論においては、「無差別 *indifférence*」や「選択」の概念が何か自由の問題の核心であるかのように誤って扱われてきた。これはベルクソンが折にふれて口にする見解である。「自由意志を信じたごく少数の哲学者たちですらも、その自由意志というものを、二つないしそれ以上の選択肢からの単なる『選択』に還元してしまっていた」1260。「通常の意味において

3) Cf. Léon Husson, "Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne", in *Les études bergsoniennes*, tome IV, 1956.

4) もちろんここで念頭におかれるべきはブートルーの著作である。Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 1874 ; *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, 1895.

5) 学説史的にのみ考えれば、そのような理解のほうが自然に思われることは止むを得ないことではある。実際例えばミローによって、『試論』は単に（ブートルー的な）決定論への反駁の書として受容されている (cf. Gaston Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Alcan, 1894)。しかしもし『試論』に独自性があるとすれば、それは決定論の否定という側面においてでは決してない。

は、自由意志は二つの相反するものの等しい可能性を含意している。しかし私の考えでは、時間の本性について深い誤りをおかすことなしには、二つの相反するものの等しい可能性というテーゼをひとは定式化すること、あるいは考えることすらもできないのだ」M833-834。そもそも『試論』のなかでも、選択肢を前にして「無差別に選択できる」といった選択能力としての自由は「粗雑な記号化」118の産物として極めて冷淡な扱いを受けていた(116-120)。そうしたベルクソンの態度の背景には、単にそれが「経験的に検証されない」という上に述べた理由に加えて、他ならぬ時間論に関わる、より深い論点が潜んでいることは上の引用からもすでに窺われる。そうした点についてはさらに考察が必要であるが、ここではさしあたり、単なる非決定性としての自由を掲げることがベルクソンの意図なのではないということを確認しておくことにしよう。これはつまり、『試論』には、別の、積極的な自由概念が前提されているということである。

そこで第二の連絡路を見ることにしよう。ここでも出発点をなすのは、意識の諸状態のあり方、すなわち相互浸透ないし質的多数性である。しかし今度強調されるのは、それらが「全体」を形成しているという側面である。語の内実を詳しく検討することは今のところ控えて、ベルクソンが用いる表現から見てみよう。彼によれば、意識の諸状態は「その諸部分が、それらの連帯性 *solidarité* の効果そのものによって区別されながらも互いに浸透しあう、そうした生命体」68にも似た「総体 *ensemble*」67を形づくる。「判明な区別なき継起は、連帯性として、相互的浸透として、諸要素の内的な有機化 *organisation intime* として考えられよう。そこにおける諸要素は、全体 *tout* を表現しているもので、抽象するすべを知った思考にとってのみ全体から区別され切り離されるものなのである」68。相互浸透が形づくるものとしての「総体 *ensemble*」ないし「全体 *tout*」の語が目される。

この全体形成という性格に注目し、それを手引きにベルクソン哲学全体の解釈を行ったのはジャンケレヴィッチであるが、彼はこうしたあり方に、「有機的全体性 *totalité organique*」という適切な名称を与えている⁶⁾。「有機的全体性」とは、ジャンケレヴィッチにとっては非物質的・精神的存在の基本的な様態なのであった。彼は、ベルクソンの「有機化」の概念を次のように説明している。「精神的存在はいずれも、その本性からしてある全体化的力能 *vertu totalisante* を備えているのであり、それによって精神的存在はいかなる諸変様をも呑み込み、一步進むごとに自らを全体的有機体、ただし連続的に変貌させられる有機体として構成しなおして行く」⁷⁾。多くの注釈が必要な一節なのだが、さしあたりこの「全体性」概念の、ベルクソン解釈上の妥当性と、その概念が持つ「自由」との繋がりとを確認しておきたい。

「全体性」の観念と結び付くのは、「自己決定」としての自由概念である。さっそく特徴的な一節を引用しよう。ある感情をもって自我の決定因と見做し、そこから決定論をもちだすような議論が標的となっている。「こうした諸感情はいずれも、それが十分な深みに達しているならば、魂の内実全体がそれらのおのおのに反映されているという意味において、魂全体 *âme entière* を表現している。

6) Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, 2^e éd., 1959, ch. 1.

7) *Ibid.*, p. 9.

したがって、魂がそうした感情のあるものの影響によって自らを決定するということは、魂が自ら自己決定する *se détermine elle-même* ということ認めることなのである」109。「有機的全体性」と「自己決定」との連関は明らかであろう。「有機的全体性」においては、要素はその存在において全体から浸透され規定されている。そのような要素が決定因であるということは、もう一步遡れば、全体が自らを決定しているということになるわけである。実際、ベルクソンは自由の意味を論じる重要な箇所「自我全体 *moi (tout) entier*」「人格全体 *personnalité (tout) entière*」「魂全体 *âme (tout) entière*」などの表現を繰り返し用いている⁸⁾。言うまでもないことだが、その場合注目されるべきなのは「自我・人格・魂」といった語であるよりはむしろ⁹⁾、「全体」を表す付加語のほうである。今この時点で粗雑な言い方をあえてするならば、こういうことである。全体性をなす、だから外部を持たない、だからその生成は自己決定として理解される。もちろんこの「決定」を必然的決定として解釈することは先の話からして相変わらず不可能ではある。だが目下の問題はそこにはない(また概念上、偶然性と自己決定性とはあくまで別のものである)。確認しておくべきは、「全体性」という概念によって他律が排除され、そしてそこから「自己決定」としての自由が登場するというもう一つの自由論が、『試論』の中に認められるということである。

このように、「相互浸透」や「質的多数性」といった概念から「自由」の規定に至る道には、二つのものが見いだされる。第一の道を仮にヒューム的と形容できるとすれば、この第二の道はライプニッツ的ないしモナド論的と形容されるかもしれない。自らの変化の原理を自らの内のみに見いだす「持続する自我」ないし「有機的全体性」は、ある意味で——その意味は改めて問われねばならない——自己完結した実体の性格を持つからである。再びジャンケレヴィッチの卓抜な表現を借りるならば、ここにあるのは「自足 *autarkie*」¹⁰⁾、つまりは他に負うところのない自己決定、なのだとすら言い得よう。自由論において本質的なのはこの自己決定する主体の存在であり、『試論』はその主体をいかに示すかを最大の課題としている。実際、「選択」や「無差別」の概念がなぜ自由論においていつも問題になるのか。それは単なる非決定を主張するためであるよりは、むしろそこにおいて「自己」を名乗る選択主体を確保するためであろう。無主体的なものであるならば、偶然性・非決定性を持ち出したところでそれは自由とは何の関わりもない(ベルクソンが繰り返し自由は「気まぐれ *caprice*」ではないと強調していたことを想起しよう)。問題構制の上から見れば、先の非決定性の自由概念は、自己決定としての自由の概念に遅れてきてそれを——場合によっては¹¹⁾——補佐するものに過ぎない。あるいはこうも言えよう。選択や無差別な意志の自由といった概念は、自由を自我の一能力として考えることにつながっている。そうした自由概念を否定するベルクソンが「自由」の名で指示したのは、自我の一能力(ないしその機能)のようなものではな

8) 『試論』での参照箇所を念のため列挙する。「自我全体」: 109, 110, 「人格全体」: 108, 111, 113, 「魂全体」: 109, 110, 111. また「過去の全体」については: 112, 122.

9) 「人格」や「魂」といった語は、一般には、伝統的スピリチュアリズムのニュアンス、あるいはさらに言えば、宗教的な含みをすら持つだろう。しかし『試論』の「人格」や「魂」にはそうした意味合いははまだ付与されていない。

10) Jankélévitch, *op. cit.*, p. 207.

11) 実際、哲学史を見わたせば、スピノザの定義に見られるように、自己決定としての自由が普遍的必然的決定論と両立する場合すらある。

く、むしろ自我が自我として存在し得る唯一のあり方のことだったのではないか¹²⁾。すなわち、ベルクソンにおいて自我はその「自由」という存在様態といかなる意味でも切り離すことのできないものとして論じられたのではなかったか。もちろんこうした「自由」の語義に社会的実践的な意味合いは欠けていることは確かであり、ここにベルクソン哲学の抽象性を見ることは不可能ではない。だが私たちの目下の主題は、日常的な「自由」の意味を保ちつつ、その詳細かつ十全な説明をベルクソンに求めることではない。さしあたって「自由」は、自我のあり方が示されれば消去できる媒介項としてのみ扱われている。そして自由を享受すべき自我がまず存在することは、あらゆる日常的な「自由」概念にとって不可欠の前提であり、したがって理論的には先決問題をなすものなのである。

ともあれ、このように見てくれば、『試論』の根本的な問題は、「自由の主体」とはいかなるものであり得るか、というものであったと言える。『試論』全体を支配するのは、非決定論という否定的な観念ではなく、「自己決定」という積極的自由概念である。そしてその上で問題になるのは、その概念が含む「自己」、自由の主体はいかなるものでなければならぬかという点であり、そこに「全体性」の語が指示するようなあり方が立てられる。『試論』のさまざまな「心理学的」記述は、私たちの「自我」が実際に「全体性」を構成するの可否かという問いを常に背景としつつ進められているのであり、そして考察の最後に「自由とは一つの事実であって、確認される事実のうちでこれほど明晰なものはない」¹⁴⁵と記したベルクソンにとっては、自らの全体性を保つことによって自由を享受する自我は、疑いもなく存在するものなのであった。

しかし、以上は議論の枠組みに過ぎない。いまだ私たちはそこに登場する「全体性」や「相互浸透」の観念を掘り下げてはいない。さまざまな疑いが残る。——そうした「自我」とは、外から綜合する真の主体によって存在する対象でしかないのであり、主体そのものではあり得ないのではないか。「全体性」ないし「自我」とは、空間と時間の中に散乱する原的所与の上に重ねられる総合的な形象、それも偶然的経験的な一形象に過ぎないのではないか。「全体性」が「自我」や「人格」のあり方だとしても、せいぜいそれは本質的に外在的な場の中に区画された一領域のようなものに過ぎないのではないか。『試論』は「内的生」を口にしながらも、自由を享受する資格のある主体性、自己性を、取り逃がしているのではないか。つまりは、積極的な自由概念を充実するに足る、自己への凝集としての内面性を、ベルクソンはその自由論において要求しながらも、まちがった場所に求めたのだ。世界の一部としての「心理学的」状態をいくら巧みに記述しても主体は出てこないし、そうした与件を流動的に捉えたからといって、自己決定する自我など保証しようはない……。

こうした疑問はいくらでも列挙し得るが、確かに「自我」や「全体性」の身分をさらに規定しない

12) 『試論』においては古典的な魂の能力論（意志、知性、感情などの相互作用として行為を考える構図）がいっさい登場しないということは繰り返し強調されるべき重要な事実である。ここにおいてベルクソンは魂の諸能力の社会的モデル（デュメジルがプラトンにおいて指摘したような）から決定的に離れ、それと同時に心的機構を（フロイトにおいても残存するような）道徳的トポロジーから解放しているのである。あるいは1903年のフランス哲学会にベルクソンが寄せた手紙も参照（M586-587）。そこでもベルクソンは、自由の問題と「諸能力の心理学」とは関係がなく、「知性、意志、感情を区別した上で、決定論を知性の平面にのみ割り当てる」ような自由論は自分の考えとは無縁であると言っている。

限りはベルクソンの議論は結局は的外れなものとされてしまいかねない。そうである以上、彼の議論の射程を測るためには、以上のような疑いを提示し得る立場と、ベルクソンの議論とを、突き合わせてみる必要があるであろう。果たしてベルクソンの言う「自我」は、実のところ自己性なき一対象でしかなかったのだろうか。その「自我」の全体性は、散乱する所与の綜合の所産でしかなかったのだろうか。そもそも「持続」と呼ばれるものも、カント的な時間形式の中での一形象でしかなく、時間論から自我論、自由論へと移行する『試論』の議論は何ら必然性を持たないものだった、そう言うべきなのだろうか。

そうした問いが以下の議論の焦点をなすことを確認した上で、話を進めていくことにしよう。「自我」の存在身分に関しては、サルトルの批判が対照項ないし手引きとして好適である。また、ベルクソン自身認める対立者——しかしその対立は全面的ではない——としてのカントの思想との比較も進められなければならない。こうした作業ののちに初めて、時間論と自我論との関連、自由の主体としての「自我」の存在身分、こういった点を明らかにすることが可能になろう。

II 「自我」の超越？

初期のサルトルをとり上げ、特に『自我の超越』¹³⁾ を主に考察しよう。これはやがて『プシケー Psyché』としてまとめられる予定だった諸論点を最初に提示した論文であるが、すでにサルトルの中心的主張は明らかである。すなわち、心理学の対象としての psyché = 「心的なもの le psychique」とは、哲学の真の舞台をなす「意識」とは決して同一視されない、という主題である。「心的なもの」とは意識にとっての超越的对象であり、その限りでそれは「外的世界」の対象と何の変わりもない。純粋な自発性である意識が自らを事物的ないし对象的に把握することによって、サルトル流の強い意味において、構成されるものが、例えば「自我 Ego」という「心的なもの」なのである。こうした文脈においてベルクソンがいかなる形で登場するかを見てみよう。

サルトルによれば、意識は意識の流れにおいて原初的な統一をすでに備えている。その統一はそれ以上「基体 X」のようなものを必要とはしない「内在的統一 unité immanente」¹⁴⁾ である。それを地として、次第に「自我」が構成されていくわけである。その際働くのが、自らが見ていること「以上 plus」のことを対象に帰属させてしまう反省である。ただ、その「以上」という余剰の由来ははっきりさせておかねばならない。それは「意識の瞬間性をはみ出す」¹⁵⁾ ことと同義なのだ。瞬間においては、「現れと存在との分離は可能ではない」のに対し、「未来に向けての思いなし [思念作用] prétentions」¹⁶⁾ が加わる場合には、現れ以上の存在が目指されてしまうというわけである。そこに「純粋な反省」と「不純な反省」との相違がある。別の言い方をすれば、対象 objet についてはそれを「空虚な志向 intentions

13) Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, 1936 / Vrin, 1988.

14) *Ibid.*, p. 44.

15) *Ibid.*, p. 46.

16) *Ibid.*, p. 48.

vides」が取り巻いており、それらは現在の所与を「目下のところ知覚されていない諸側面」との関連において規定している。対象とは、そうして保持されている「構成的構造 structure constituante」に支えられている限りでの現在の知覚において、初めて与えられるものなのである¹⁷⁾。対象の与えられ方そのものに織り込まれるこうした「超過分 davantage」が、単に現れの構造としてではなく、現れに先立つものとして立てられてしまう時に、超越的統一の誤った優位が生じてくる。

かくして例えば、現在における「嫌悪感 répulsion」は、それ自体で持続的に存在するような「嫌悪 haine」という一「状態 état」に変貌する。それは能動的な意識の中にはありえぬはずの受動的惰性的な一事物であるが、しかし意識は自らの刻々と変わる諸相を「逆に en sens inverse」¹⁸⁾ この事物からの「流出」¹⁹⁾ として理解してしまう。サルトルの議論にとって重要なのは、ここに先後関係の倒立が存していることである。この「流出」はしたがって、本質的に非論理的・魔術的な概念でしかあり得ない。

同様の過程は層をなして続く。「ピアノを弾く」「車を運転する」といった相で捉えられる「行為 action」、あるいは場合によっては「怒りっぽさ」といった「気質 qualité」といったものも、意識を「不純な反省」によって統握する際の相関項、一つの超越的对象として成立するのである。それらと、そのときどきの意識との関係は今度は「流出」ではないが、その点は今の私たちの主題ではない。ただ一つ付け加えるなら、「行為」も「達成されるのに時間を要求する」という理由によって「超越的な統一」しか持ち得なくなるという論点²⁰⁾ は、この時期のサルトルの基本的な論理を示す一節として興味深いものであり、また同時に「行為」に関するより一般的な問題を含むものでもある。

さて、「自我」とは、以上のさまざまな「心的なもの」(状態・行為・気質)の「極 pôle」としてさしあたり最上位において成立してくるものである。すなわち、実際の先後関係においては最後のものでありながら、しかしにもかかわらず諸状態や諸行為全てに先立つものとして成立してくるもの、それが「自我」なのである。だが、それ自体として事物のようにあるところの諸「状態」や諸「行為」などがいかに「自我」と関係できるのか。真の自発性は流れとしての意識に属するのであって、それ以外には属さない。したがって「自我」が「状態」や「行為」を自発性によって生み出す、というのは本来理に反しよう。しかし、それにもかかわらず意識は「自我」という極のもとに他の「心的なもの」を統握する。結果生ずるのは先の「流出」と同様、非合理的な関係である。「状態」や「行為」を生み出すものとして立てられながら、その当の「状態」や「行為」によって触発 affecter される不純な自発性。内面性であるはずなのに、自らのうちに自己に対する不透明性を含んだ自発性。こうした概念がその明白な非合理性(とサルトルには見えるわけだが)によって示しているのは、そもそも「自我」というものが諸状態を通じて、しかし諸状態「以上」のものとして構成された一つの超越的事物でしかなかったというただそのことに尽きる。——構成の正しい順序において見なおそう。神

17) Cf. Sartre, *L'imaginaire*, 1940 / 1986, Gallimard, pp. 233–234.

18) *La transcendance de l'ego*, p. 63.

19) *Ibid.*, p. 50.

20) *Ibid.*, p. 52.

秘的なものは何もない。「自我」は諸状態を自発性によって生み出すどころか、諸状態を「通じて」構成されるものなのだから、自らの「生み出した」ものによって逆に触発され変容されたように当然見えるのである。「自我」はそのときどきの意識「以上」のものとして多重的に構成されているのだから、そこには常に不透明性が当然存するのである。

結局「自我」とは、真に最初のものである自発的意識が自らについて持つ「折衷的で減退した *bâtarde et dégradée*」²¹⁾ 反省像であり、意識の自発性を投影されることによって何か測りがたい創造力²²⁾を付与された「魔術的対象」²³⁾であり、不透明な潜在性を隠している「外から見られた内面性 *intérieurité vue du dehors*」²⁴⁾なのだと言えよう。そして、それこそがベルクソンの「持続する自我」や「純粹持続」の正体なのである。「自らの前に内面性を措定すること *poser devant soi l'intériorité*」²⁵⁾は、サルトルにしてみれば、自身を事物化するという誤謬の最たるものであった。意識の前に立てられ、外から見られる自発性は「意識にとっては不透明 *opaque*」となる。ベルクソンの『浸透的多数性』とは、この見透し難い不透明さ、非判明性 *indistinction* の効果に過ぎない、と彼は考えるのである²⁶⁾。ベルクソンの「深い自我」の持つ見透しがたさや「持続」の非合理的な創造的性格といったものは、以上のような「自我」の特性であって、決して意識そのものの記述と見做されてはならないわけである。

こうして、サルトルは「内在的統一」としての意識と、「超越的統一」としての「心的なもの」との区別という前提に立ってベルクソン哲学を——「心的なもの」の哲学として——批判し去ろうとする。

結局『ブシケー』という書物は書かれなかったが、サルトルはその『存在と無』においても同様の批判を繰り返すだろう。「心的なもの」とは、対自存在が即自存在になろうとする絶望的試みの一つの産物なのであって、それを生み出すのは、欠如なき鈍重かつ惰性的な存在への欺瞞的な自己同一化としての「不純な反省」なのであった。ここでもまたベルクソン哲学はそうした次元にとどまった不徹底な哲学の例として登場する。「心理（ブシケー）的持続 *durée psychique* のさまざまな特徴は、ベルクソンにとってはただの経験的偶然である。諸性質がそのようなものであるのは、そのようなものとして出会われるから、それだけのことだ。つまり心理的時間性とは、ベルクソンの持続に似た惰性的所与 *datum* である。それは自らの結合統一を蒙りはするが作りはせず、絶えず時間化されているが自ら時間化するというのではない」²⁷⁾。そのような受動的・惰性的なものを、意識と同一視す

21) *Ibid.*, pp. 63–64.

22) 「こうした自発性こそ、ベルクソンが『直接与件』において記述し、自由だと見做したものなのだが、ベルクソンは自分が記述しているものが意識ではなく一つの対象 *objet* であることにも、そして自分が打ち立てる繋がり〔自我と諸状態との〕が完全に非合理的なのは当の産出者が自らの創造したものに対して受動的だからなのだということにも、気づかなかったのである」(*ibid.*, p. 63)。

23) *Ibid.*, p. 64.

24) *Ibid.*, p. 67.

25) *Ibid.*, p. 66.

26) *Ibid.*, p. 67.

27) Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 / Gallimard, Collection Tel, p. 206.

ることはできない。ベルクソンには、時間化の作用そのものについての、そしてそのような作用をなす意識そのものについての、根源的洞察が決定的に欠けているというわけである。

こうしたサルトルの批判は、私たちの目にはむしろ、ベルクソンの考えについての優れた注釈を構成するもののように映る。つまり、用いる名称は異なるにせよ、サルトル的「意識」の自発性や内在的統一、非事物性といった諸性格は、ベルクソンの「自我」のうちにもまた見いだされねばならないものなのである。もちろん両者の構図は最終的には合致しない（その理由にはまた触れなければならないが）。しかしながら、少なくとも、ベルクソンの「自我」は、サルトルの批判する意味での「自我」ではありえず、むしろ「意識」の存在様態に近いものを含んでいる。

以下、この点について考察を進めてみることにしよう。

私たちの経験には二つの層が常に区別できる。「意識の生は、それを直接的に覚知するか、空間の屈折を通じて覚知するかに応じて、二重の相の下に現れてくる」91。すなわち「意識の生」には、多かれ少なかれ同一性をもった経験対象のおりなす層と、「刻々と変化する」86体験の層とが重ねあわされているのである。実際、いかに今不変の事物の状態に向き合っていると思っても、その知覚等の下には流れる体験、「絶えず変様していく印象」86が常に存している。『試論』のベルクソンは、知覚・感覚・感情・観念の順で、それぞれの場合における体験の二重性を論じていく（85-90）。そこで彼が繰り返し強調するように、一定の名を持ち、それ自体は不変で自己同一的なものとされる、そのような知覚・感覚等々の下（au dessous, 83）に、「恒常的な生成 perpétuel devenir のうちにある」86、いっそう主観的な体験が、常に横たわっているのである。

ベルクソンは確かにそのより主観的な体験にも（サルトルの忌み嫌う）「諸状態」の語をあててはいるが、彼はそうした表現の不十分さをよく知っている²⁸⁾。むしろ私たちが注目すべきは、「これらの状態が次第に対象 objets やもの choses になってしまう」91といった表現がかえって如実に示すように、ここで「状態」の語を用いながらもベルクソンが提示しようとしているものが、それ自身は本来「対象・もの」ではないような領域であるという事実である。彼もすでに、それ自体で存在するような「状態」の下に絶えざる流動と異質性の領域、いかなる「もの」も含まれることのない領域を見いだしていたのである。同一的对象の手前にある異質な体験、それがベルクソンが「純粹持続」の語で指示しようとしたものなのだ。そしてそれは、サルトルが嫌悪する「もの chose」とはむしろ反対のものではなかっただろうか。ベルクソンは「もの」と対立させる形で、「進行 progrès」の語を使用しているが（cf. 74, 119, 130, 144）、彼はそれによってまさに「惰性的なもの choses inertes」116とはまったく異なる様態の存在を名指していたのである。

もう一つの点。サルトルはベルクソンの言う「所与=与件」の概念を批判していた。彼にとって「所与 donnée, datum」とは、主体の関与なしに成立しかつ主体の眼前に置かれるところの、受動的な

28) 「こうした用語〔複数性を示すもの〕は一つの根源的欠陥 vice originel に染まっている」81。ベルクソンにとっては、ここにあるのは、言語の側の欠陥に過ぎない。

いし惰性的対象のことなのであった。したがって「意識の直接与件」とは単なる「即自存在」に過ぎず、その限りで「対自」としての意識とは峻別されるべきものだということになる。さしあたり、こうした批判が単なる字面にとらわれた的外れのものではあることは確かであろう。この点に関して的確な注釈を与えているのはトオである²⁹⁾。彼によれば、『試論』の「所与＝直接与件」の語が示すのは、「コギトに内在的であるのと同様またそれに先行しもする *antérieure aussi bien qu'immanente au Cogito*」という何ものか、つまりは「持続」であって、しかしその「持続」は惰性的なものである必要はなく、むしろ「作用 *acte*」ないし「総合的活動 *activité synthétique*」の語を手がかりとしつつ考えられるべきなのである。「コギトに対する先行性」については私たちはまだ語る用意を持たないが、「与件」と言われるものが含む一種の作用的活動的性格に関しては、トオの見解は結論的には認められるだろう。さしあたって「与件」という語にこだわるサルトルに対しては、トオと同様の視点から、ベルクソンが『試論』の第三章の結論部(144)において「進行 *progrès*」「持続 *durée*」「自我の活動性 *activité*」「自発性 *spontanéité*」「自由 *liberté*」といった一連の語の連鎖を展開していることを指摘しておかねばなるまい。

しかしこうして私たちはようやく問題の焦点に辿り着いたに過ぎない。以上のようにベルクソンの言葉を表面的に引いたところで、サルトルにしてみればベルクソンの言う「自我」の不純性は相変わらず残ったままであろう、それも最も本質的な点において。「直接与件」が、内在的な統一性をもった「有機的全体」であるとしよう。そしてそこにはある作用・活動があるとしよう。だがその作用とは何か。いかにしてこの統一は「内在的」なものなのか。確かにベルクソンの「自我」は絶えざる流動の領域であった。その意味で、そこには「不変不動の同一者」としての、その意味での「もの」は、いまだ含まれてはいなかったと言い得る。しかしサルトルの批判がそうした点にのみ関すると考えてしまうならそれもまた軽率であろう。そもそも問題点として、彼はベルクソンの自我を「外から見られた内面性」だと言っていたのである。もしそうなら、そのことこそ、この上ないかたちで「自我」の非自己性を明かしているではないか。そもそも見ているのは誰か？サルトルは「自我」に対して、その「自我」を自らの「前に」持つところの「意識」を立てた。つまり真の主体はこうした「意識」なのであって、「自我」はその意識の前に別のものとして立てられる一対象なのであった。こうした作用・対象の区別がベルクソンにおいては無視されているのではないか？「自我」がいくら流動的で作用的なものだと言い張ったところで、やはりそれは何よりもまずもって「外から見られた」、私にとってはよそよそしい対象ではないか。

そうした疑念が誤解であることを示すためには、さらにいくつかの論点——等質的時間という観念をめぐる諸観念の布置——を先に確認する必要がある。それを通じて、以上見てきた初期サルトルに特徴的な公理、例えば「瞬間的な意識の透明性」は、「意識の内在的統一」の本性のゆえに否定されることになるだろう。確かに彼は「超越的統一」と区別される「内在的統一」の概念を立て、その限りで私たちに的確な解釈の方向を指示してはくれた。しかしそれはいかなる統一なのであろうか？それは時間的な統一ではあるのだが、では、瞬間的で透明な意識という先の公理に照らして、その統

29) Jean Theau, *La critique bergsonienne du concept*, Privat, 1967, pp. 63–64.

一はどう理解されるのであろうか。私たちはこう問い返すことができよう——「内在」の語が記されているとはいえ、一体サルトル的な「意識」は何らかの「内在」を享受し得るものだろうか。サルトルは満足のいく解答を用意しておらず、結局は「内在」の問題そのものを放棄したように思われる³⁰⁾。サルトルの批判を検討することから得られたのは、「超越的統一」とは異なる「内在的統一」の観念がベルクソンの内に求められ得るのではないかという見通しであった。だが、サルトルに対するベルクソンの反論は存在しておらず、サルトルも「内在」についてそれ以上語らないのであるから、これ以上の考察はさしあたり放棄せねばならない。そこで今度は、ベルクソンが自ら行っている自己比較、つまりカントとの比較対照という道から接近を試みることにしよう。というのもカントにおいて、時間は「内感」の形式でありはしながらも、その形式としては相互外在的なものであったからであり、それに異議を唱えるベルクソンは、むしろ相互内在の姿として時間を解釈しようとしていると解することができるだろうからである。すなわち、カントとの比較を通じて、「意識の前に」立てられたのではない統一＝「内在的統一」のありかが、確認されることが期待されるのである。

III カントとベルクソン

ベルクソン哲学にとってカントは、少なくともその出発点においては大きな存在ではなかった。よく知られるように、ベルクソン自身が語ったところによれば、『試論』がかたち作られていくなかで彼は「カントを考慮に入れてはいなかった」し、カントが彼に「知らぬうちに大きな影響力を与えたということは一度もなかった」1542。『試論』はもっぱら科学哲学的な関心から出発し、時間の概念の再検討を大きな転回軸としてそこから生まれてきた書物なのである。これまたベルクソンが語るころによれば、時間概念の批判は連合主義的心理学の再検討につながり、そして彼はその延長線上において初めて、当時の思潮の一つの柱としてのカント哲学といわば対決を余儀なくされたのである (cf. 1269)。しかしだからといってベルクソンとカントの関係は検討に値しないということにはできない。むしろ以上の経緯からすれば、まさに理論内容そのものにおける本質的な対立において、両者は比較可能であると言い得よう。持続の理論が導くところによって、ベルクソンはカントと対決せざるを得なくなったというのであるから。

だがその対立をどう描くべきだろうか？ 彼の出発点が何であったにせよ、確かに表面的に見る限り、

30) 『自我の超越』において意識の内在的統一（したがって超越的統一者としての「自我」の不要性）が論じられたのは、まさにフッサールの時間意識講義を参照することを通じてであった (cf. *La transcendance de l'ego*, p. 22)。しかしその時間的統一はそれ以上主題的な考察対象になってはいないし、また敢えて断定的に言えば、『存在と無』においても結局はそれとして論じられないままであった。そこでも時間は単に対自存在の持つ、〈あるものであらぬこと・あらぬものであること〉という一般的構造に引き付けて論じられたにとどまる。時間は一貫して「…の無」という否定的関係素の織り成す構造でしかなかったのである。サルトルには内在の観念はない。また、時間から内在的統一に至る道も彼にはない（時間は常に超越、「逃走」*fuite*の語から考えられていた）。彼がフッサールにおける「質料 *hylé*」の観念を不純な要素として自らの理論から排除したことが想起される。彼の理論は、このヒュレーの水準における受動的総合に対する反省を欠いており、そこから後期フッサールへの無理解が帰結したと言えまいか——そしてベルクソンに対する無理解も。

ベルクソンの著作はカントへの批判をその大きな支点としているように見える。ベルクソンは「形而上学」の可能性を再び唱え、「自由」や「神」あるいは「魂の不死」といった主題についてある種臆面もなく語っている。そしてその際彼が自分の立場を判明するために持ち出す一つの参照軸として、カント哲学が挙げられているわけである。こうした場面を列挙することは簡単であろう。しかしそれはあまりに長く退屈なものとなろうし、しかも私たちはそうした対立の事実の確認——「カントの敵対者としてのベルクソン Bergson, adversaire de Kant」——に関わる諸研究をすでに持っている³¹⁾。だがその種の諸研究が私たちに教えることができるのは、一般的に言って、ベルクソンによって語られるカント哲学がいかに歪曲されたものであるかということであり、したがって彼による「カント批判」は多くの場合、的外れであるということに尽きる³²⁾。結局のところ、両者は基本的な立場をあまりに異にするために、相互比較は不毛であり、実質的な問題系の相続どころかそもそも有意意味な対立関係すら認められないというわけである。私たちもそうした結論にとどめるべきであろうか？

だが視点を少し離れたところに設定してみよう。ベルクソンはカントとそれほど異なる場所に立っていたのだろうか。概念のみによる空虚な思弁——独断的形而上学——を徹底的に批判するベルクソンは、その点に関してなら、第一批判の弁証論におけるカントの主張を継承しているというべきではないか。例えば今問題になっている自己認識について振り返ってみよう。カントは、「私は考える Ich denke」から出発して実体的で単純かつ不滅の魂の存在に至る合理的心理学を批判していたのだが、まさにその点においてベルクソンとカントとは同意見でなければならない。「プラトンと共に、ひとはアприオリに魂の定義を立てることはできる。魂は単純であるがゆえに分解不可能で、不可分であるからして廃滅不可能であり、その本質から言って不死である、というわけである」1198。まさにカントの言う合理的心理学の主張内容であるわけだが、こうした魂の理解についてはベルクソンはカントに劣らず批判的であった。「定義が恣意的であったのと同じだけ、肯定も不毛なものとなる。プラトニックな概念は、魂についての二千年にわたる思索にも関わらず、魂の認識を一步も前進させなかった」1199。カントも同じ意見であろう。直観が決して充実しないような概念による思弁を排除する点では、ベルクソンは「カントの敵対者」などでは全くない³³⁾。「もの自体」の認識を断念するカントの基本的立場は、ベルクソンが経験を絶する無時間的存在を対象とする従来の形而上学を否定す

31) 特に両者の関係を主眼として書かれたものとして次を参照できる。

Madelaine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, PUF, 1966.

高橋昭二「カントとベルクソン」、『カントとヘーゲル』（晃洋書房、1984年）所収。

中村博雄「カントとベルクソン」、『シンポジオン』39号、1994年。

32) この「誤解」は否定しがたい事実である。ただ、この「誤解」をベルクソン個人のエピソードとすることは可能であるが、一方でその「誤解」の背景に当時のフランス思想界におけるカント受容の歪みがあることはこれもまた指摘されねばならないだろう。ここで詳論はできないが、カントを物理主義的現象論者として捉える一般的傾向は無視できないし、また彼の道徳論が（反カトリック的なものであるとして）第三共和制のイデオロギーとして利用されたことも指摘できよう。ベルクソンが語る「カント」もまたある程度はそうした戯画的・断片的カントであるという事実は否定できない。こうした一般的背景に関する思想史的研究はいまだこれからなされるべきものである。

33) これは少なくとも表面的には、そして議論の否定的側面（理神論の無効化）においては、神の問題についても言えることである。

際には、ほとんどそのまま保持されていると言うべきであろう。実際、ベルクソンが積極的に語る「形而上学」は、カントの葬り去ろうとする「形而上学」とは似ても似つかないものである。ベルクソンのいう「形而上学」とは、彼自身いくたびか注意を促しているように、「永遠的なものの直接的探求」1271などではないし、「我々が生きる世界とは異なる世界」1374への逃走を意味するものではない。彼が要求するのはただ、「我々の知覚する能力の拡大と再活性化 l'extension et la revivification de notre faculté de percevoir」1377なのであった。用語にとらわれることなく主張内容を一瞥したとき、ここにまず指摘されるべきは、「形而上学」の存立をめぐる二人の対立であるよりはむしろ、基本的立場の選択における両者の類似——伝統的形而上学に対する否定的態度の共有という事実——であろう。もちろんその後の、それぞれの固有の主張は大きく異なるものではあるが、少なくともベルクソンの「形而上学」がカントの意味での「形而上学」の破廉恥な復活である、といった「批判」は無意味であることは確認しておかねばならない。

目下問題になっている「自我」についても、両者の論点は単純な否定関係にはないことが気づかれる。そしてそれだけに両者の対立点は、単に漠然と〈基本的関心の違い〉あるいは〈対立すら存在しない異質性〉と言って済ませることができない、一つのはっきりした争点に具体化することができるのである。それを軸にベルクソンの主張はいつそうその含意を明確にされるだろう。付言すれば、これまではカントに対するベルクソンの態度を知るためには、彼の主要なテキストの中に断片的に置かれた文章を拾い集めるしかなかった（もちろん量的には十分と言えようが）³⁴⁾。しかし今日では私たちはそれに加えて彼がいくつかの講義で行ったカント読解を手に行っているのである。そこには、『純粹理性批判』を彼が要約・解説する講義も含まれ、ベルクソンによるカント理解に関してさらに多くの情報を私たちに与える。そうした資料も活用しながら、以下、ベルクソンとカントとの対立点を明らかにし、ベルクソンの主張を判明なものにしていくことを試みよう。

『試論』結論部において、カントは、自我やその自由の認識を不可能と考える哲学者として登場する。彼においては「自由は理解不可能な事実になった […]」が、彼は自由の存在を揺らぐことなく確信していた。それゆえに彼は自由をヌーメノンの高みに押し上げてしまったのである。そして持続を空間と混同してしまったために、実在的で自由な、空間には無縁な自我を、持続にも同様に無縁で、したがって我々の認識能力の及ばないような自我にしてしまった」152。ここにすでに述べられているように、ベルクソンの考えでは、カントのそうした学説を根本で規定しているのはその時間論であった。「この [カントの] 理論全体を支配しているのは、認識の質料と形式との間、異質的なものと等質的なものとの間の非常にはっきりした区別であるが、この核心をなす区別は、もし時間をもまた同様にそれを満たすものに無記無関心な場 milieu であると考えなかったとしたら、おそらく立てられることもなかっただろう」153。したがって、ベルクソン自身は時間を等質的な何かではなく、また無規定な場でもないものとして考えていたのであり、もちろんそれが彼の言う「純粹持続」であった

34) 先に挙げた Barthélemy-Madaule の著作の末尾には、ベルクソンの著作ならびに *Écrits et Paroles* に収められた文章においてカントの名が登場する箇所の一覧が添えられている。

ことは言うまでもない。ここを軸として、自由や自我は我々の認識能力のうちに取り戻されるという構図が描かれているわけである。

しかし逆にカントの目からすれば、「純粹持続」という時間概念はいささか曖昧な、あるいはその名に反して雑種的なものと感じられよう。ベルクソンは続けている——「注意深い意識によって覚知される実在的持続の諸瞬間が、互いに並置される代わりに浸透しあい、互いに対して異質性を形成し、そしてそこにおいては必然的決定の観念がいったい意味を失うのであるなら、意識によって把握される自我は自由原因となろうし、我々は自身を絶対的に認識することになるだろう」¹⁵³。この文章の前半が言っていることは、先に自由の二つの意味を検討したときにすでに登場した論点である。意識状態というものは質的であり、しかも刻々と、時間が経過するそのことだけでその質を変えていくのだから、粗雑な心理学的観察によって欺かれるのでない限り、事実問題としてここには法則性を見いだすことができないわけである。だが、どうしてそのことから、自我が積極的な自由原因であることが導けるのだろうか。そこにおいて自我が絶対的に認識されているとどうして言えるのだろうか。そこにあるのはいったいカントの時間概念への何か有効な反論なのだろうか。ベルクソンの主張が十分に展開されていないことは少なくとも認めなければならない。単なる質的流動体といったものを指定したところで、何の説明も留保もなくそれが自由原因であり自己認識者であるなどとまで言うのは不可解であろう。結局、ベルクソンが語っているのは経験的な時間内容と呼ばれるものであるに過ぎず、それは時間形式そのものを否定するどころかむしろそれと相関的な何かであるに過ぎないのではないか。そしてそもそも自由は、時間内容といった経験的心理学的な所与からその意味内容や存在が示される類の概念なのか、といった問いすら立ち得よう。

もちろんベルクソンの直接の関心が先験的哲学の構築にはない以上——しかし彼が本来意図していた科学の基礎的諸概念の批判的検討はある意味では先験的哲学と通じる営みであることは注意されてよい——カントの諸主張とかがみ合わない点が多い。しかし繰り返せばその種の安易な再確認は私たちの関心事ではない。カントの『純粹理性批判』に場面を限定し、自己認識と時間概念の関係をさらに検討することにしよう³⁵。『純粹理性批判』でこの関係が扱われるのは、大雑把に言って主に三つの場所においてである。第一に先験的感性論で時間を論じる箇所、第二に分析論（特に先験的演繹）、第三に誤謬推理論である。もちろんカントの極めて錯綜した諸考察を全て踏破しつくすことがここでの問題ではない。あくまで私たちの目的は、ベルクソンがカントを拒否せねばならなくなった真の対立点を浮き彫りにすることにある。

多くのカント解釈が指摘するように、第一批判におけるカントの自我概念は単純ではない。だがさしあたり明らかなのは、彼が自我を経験的自我と純粹統覚という二つの意味あいにおいて理解していることである。前者は経験論者がそれにもっぱら関心を持つものだが、それは客観としての自我、自然の一部をなす一対象でしかない。それに対して、純粹統覚の「私」は、特に誤謬推理論が主張する

35) 以下、『純粹理性批判』からの引用は慣用に従って、括弧に入れられた (A120) = 第一版の120頁、(B410) = 第二版の410頁、といった記法を用いて引用箇所を指示する。

ところに従うならば³⁶⁾、「単なる論理的機能」(B407)ないし認識一般の形式的制約に過ぎない。当然ベルクソンもこの点を指摘する——「結局のところ存在するのは、現象の多様ないし多数性であり、これは我々の経験的自我が構成されるもととなる材料といったものである。他方、この質料に悟性が課するところの統一、あるいはむしろ形式がある。この形式は我々の意識の生の統一の由来するところであるが、これこそ我々が自身の人格の内に見て取る本質的なものである。しかしそれは形式であって存在ではない」(CII, 297)。言い換えれば、カントにおいて自我は対象的存在と論理的形式とに分裂しているというわけである。

だがこれまた周知のように、カントの論述の中には以上の二つの「自我」に還元されない「第三のもの」が含まれてしまっている。それは同じ統覚という語によって指示されるもう一つの自我であり、私たちは先験的演繹において純粹統覚の概念が登場するやそのことに気づく。というのも、カントは「私は考える」という表象について語りながら、それが「自発性の作用 Aktus」(B132)であると直ちに言うのだから。実際、先験的演繹の多くの部分においては、統覚とは一方で形式的に〈その下で総合が成り立つ統一性〉を意味しながらも、同時にそれは「作用」(B137)ないし「能力 Vermögen」(B153)の語に結びつけられている。もちろん統覚とはそのまま作用や能力であると言えはやや軽率ではあろう。統覚はむしろそうした作用や能力——総じて総合の働きであると言えよう——が必要とする形式的極であると解釈するほうが、誤謬推理論との折り合いから見れば妥当な解釈かもしれない。だがともかくここで重要なのは、議論が先験的な水準で行われているそのただ中に、ある作用ないし働き (Handlung) といったものが登場してくることなのである。これを、多様を統覚の統一の下にもたらず〈作用としての統覚〉と解することもできよう。そしてここに、第三の意味での「自我」——今度はまさに形式ではなく存在であるような「自我」が登場するわけである。

この「第三の自我」をめぐる微妙な問題は演繹論の § 24–25 に集中的に現れる。統覚の総合的かつ根源的な統一において私は「私があるということ daß ich bin」(B157)を知る。この自己意識において私の現存在 Dasein は与えられているのである (B157, Anm.)。誤謬推理論が言うような、「彼」でも「それ」でも「X」でも構わないような形式的統一が問題なのではない。実際、統覚はあらゆる総合的統一の根拠であり、その統一は統一された表象一般への「私は考える Ich denke」の随伴可能性として表現されるのであるから、それは「私」の語に適合するある存在を示すのではないか。そうした「私」固有の現存在は現象 Erscheinung ではない、ただの仮象 bloßer Schein などではさらさらない (B157)。「統覚はある実在的なものである」(B419)——こうしたカントの言明の根拠は、統覚における自己意識の事実である。そこには「現象」ではない「私」、より積極的に叡知者 Intelligenz と言われるような「私」が存在する。「私は、自らの結合能力 Verbindungsvermögen をのみ意識する叡知者として存在している」(B158)。ここにその現存在を告げられている「叡知者」は、認識上の規定に関しては可想的なもの (Intelligibilia, cf. A249) ないしヌーメノンに当然結びつけられるものであると同時に、その存在においては「私が自分自身においてあるがまま

36) 誤謬推理論において (B404) カントは、「私は考える」の「私 Ich」とは「思惟の先験的主体」として「X」でしかなく、「彼 Er」「それ Es」などと差異化する必要も可能性もないほどに空虚なものである、と考えている。

wie ich an mir selbst bin」(B157)の「私」、その意味ではもの自体に類比的な〈自我自体〉と呼び得るものでもあるだろう。もちろんそこにあるのは「自己の意識 Bewußtsein seiner selbst」であるに過ぎず、決して「認識 Erkenntnis」ではないということは忘れられてはならない。だがそれにしても統覚をめぐって、以上のような、つまり単に形式ではない自我が登場していることは動かない。

もとよりここに登場する「第三の自我」をどう解釈するかは簡単に割り切れない問題である。例えばハイムゼートの試みはこうした自我の内に、形式や意識一般ではない個人的な自我、しかも「叡知者」つまりは現象界には属さない叡知的存在としてのそれ、を探り当てようとするものであったと言えよう³⁷⁾。確かにこれは、とりわけカントの第一批判と道徳論とを結びつけようとする際には、一つの説得的な解釈であり得る³⁸⁾。しかし一方で、そうした解釈は暗黙のうちにはあれ伝統的形而上学の魂に類する自我を復活させるものであり、カントの全体的な意図からすれば、ここに顔を出すかに思われる第三の自我は積極的な何かを主張しているとは見なされ得ないという立場も可能であろう。第一批判が提示しているのが実は形而上学なのか、それともあくまで認識論なのか、といった択一にまつわる論争に、ここで直接立ち入ろうとは思わない。むしろここで考えておきたいのは次のことである。誤謬推理論が存在する以上、少なくとも第一批判のカントにとっては、「第三の自我」の存在は確かに語られはするものの、それが、そこから積極的な立言が可能であるような意義を有することはなかった。しかしそれにしても、どうしてその「第三の自我」への道はカントにとって閉ざされていた、少なくとも辿るに及ばないものだったのだろうか。

単純な答としては、カントにおいてはそもそも「叡知者」などというものは私たちの認識の及ばぬものなのだ、というものがあるだろうが、もちろんこれは誤りではないにせよ、満足のいく答にはならない。もし仮に、カントが言おうとするのが、〈私の自己自体を認識することは不可能である、私の知ることのできるのはただ私に現れる限りの私なのだが、定義からいってそれは私に現れる以前の私自身ではないのだから〉などということであったとしたら、そのような主張は覆しようがない。単に、認識されないものとして否定的に定義されたものが認識できないのは当たり前であろう。しかし真の問題はそこにはない。

先に引用したところにすでに現れていたように、そもそもここで「叡知者」などといった資格での自我が語られねばならない理由は、そこに「結合能力」としての「自発的な作用」が見いだされるということである。「……私は私の思惟の、つまり規定作用の自発性を表象する……この自発性のゆえに、私は自らを叡知者 Intelligenz と呼ぶのである」(B158, Anm.)。あるいは誤謬推理論 (B407) での表現を借りれば、「規定される bestimmbare 自我」(つまりは経験的自我)ではない、「規定

37) Heinz Heimsoeth, "Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, 1956. 邦訳「カント哲学における人格性の意識と物自体」、『カントと形而上学』(以文社、1981年)所収。

38) 実際、意識一般としての認識主観に道徳は関係し得ないであろう。それに対してカントは、道徳的世界とは「叡知者たち Intelligenzen」(B843)によって構成されるものである、という視点を第一批判ですでに示唆している。統覚の自発性に現れる自我をこの意味での「叡知者」と理解することは十分可能であろう。

するbestimmend」自我がここでは意識されているのであり、この規定する自発的な働きゆえにそもそもこの自我は「観知者」と呼ばれるのである。こうも言われる——「ただ感官のみを通じて全自然を知るところの人間というものは、純然たる統覚を通じて、実際全く感官の印象に数え入れられないところの働きと内的規定において in Handlungen und inneren Bestimmungen 自分自身を認識する³⁹⁾。したがって人間は自分自身にとっては一面現象であるが、他面ある種の能力に関しては、端的に観知的な対象 ein bloß intelligibeler Gegenstand なのである。というのも、彼の働き Handlung は感性の受容性に全く数え入れられないからである。我々はこうした能力を悟性および理性と名づける」(B574-575)。最初から〈自我自体〉は認識できないという話ではない。そもそも現象と区別される〈もの自体〉のような何かを想定する根拠となるのは、形而上学内部の伝統といった歴史的要因を捨象するなら、以上に見られるような自発的な働きのないし作用などの意識の事実であるとも言えるのである。

実際カントは別の場所において、現象ともの自体の区別の由来に関してこう言っている、「かかる区別は、表象が我々に外部から与えられて、我々が受動的であるような場合と、我々が表象を全く我々自身のうちから作り出して我々の能動性を発揮するような場合とにおける表象の差異を認めることによるのみ成立するものである」⁴⁰⁾。こうした区別は「通常の悟性、常識」がすでになしうるものだが、こうした箇所から考えても、カントの現象ともの自体との区別は、私自身のうちにおける自己触発の体験をその根拠としているのだと理解することもできよう。統覚はこの自己触発における一方の契機としての能動性ないし自発性を通じて私「自体」の存在を明かし、加えて受動的に与えられる他の諸表象に関しても一般にもの自体を想定することを促すものなのである。このように確認してくれば、私「自体」を認識できるかという問いは、定義からいって不可知なものは不可知だという不毛な命題によって答えられねばならないものではない。言い換えれば、〈ベルクソンはカント的な意味でのもの「自体」の認識をカントと同様認めていない以上は、純粹持続を持ち出したところで、自己認識をめぐるカント的結論に至らないわけにはいかない〉と結論するのはあまりに性急であるということである。むしろ争われるべき問題はまず、(敢えて粗雑な形で言うなら)「私をその自発性において認識できるのか」といったものであるはずだろう。こうしてここに、カントとベルクソンの対話が可能な場がさしあたり設定できることになる。

そこで、改めてカントにおける自己認識の問題を考え直してみよう。確かに統覚において自発性は意識されている。だがそこにあるのはあくまで「自己の意識」に過ぎない。ここで意識された自己について「認識」を語る余地はカントにおいては存在しなかった。繰り返せば、それについて「認識」を語り得る「私」とは、単に経験的な対象であり、自然の中の一対象であるに過ぎない。ベルクソンが言うように、「カントが経験的自我に認める統一は、自然法則が物理現象に与える統一と同じ種類のものである」(CII, 298)。ところでベルクソンは次のように疑問を投げかけている「カントによ

39) ... erkennt sich selbst, ただし、厳密な意味で「認識」であるとまでは解釈できまい(引用者)。

40) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, p. 451.

れば、外的な事物に対してと同様に、我々は自分固有の自我を、それが即自的にあるがままに絶対的なありさまで認識することはない。そして我々が認識において到達するところの自我とても、認識一般の諸対象が持つ以上の絶対的実在性といったものは有しないのである。精神が諸現象に課する諸法則は、即自的にあるがままの精神の真の本性をいっさい教えるものではない。どうしてか。そして他の誰にもまして精神の自発性を明らかにし、誰よりも巧みに直観の所与へ精神自らが課する諸形式と諸法則を定義した哲学者が、なぜ我々は自分をそれが即自的にあるがままには認識しないと言う結果になったのか？」(CIII, 165–166)。この疑問に沿う形で考察を進めよう。

その理由はおそらく二重である。第一に、カントにおいては認識は与えられた感性的直観から出せねばならないが、その直観は最も一般的に言って「時間」の形式において与えられざるを得ない。その形式とは、一切の結合をいまだ含まない、純粋な外在的多様の形式である。というのも、結合はことごとく「表象能力の自発性の作用」(B130)に由来するのであるから。その上で、あらゆる結合の最終的根拠となる統一性をカントは純粹統覚と呼んだわけである。そこにおいて意識される自発性はしたがって、最も広い意味での「結合能力」として理解される。さて、その自発性そのものを認識しようとするれば、その自発性はいったん直観において受けとられなければならない。だがその直観は、もはや結合をいっさい含まぬものになってしまっている——感性の形式的制限のために。すなわち、この「時間」という受容性の形式が、自発性そのものの認識を不可能にしているという論点の一つ指摘できる。言い換えれば、そのような形式を有する直観を通じて認識する限り、〈私自身の自発性〉という要素は視野に入っこないのである。

もう一つの点として私たちが指摘したいのは、作用と作用基体との区別である。作用の自発性は、その背後の作用基体と外的な関係に置かれている。すでにいくらか引用した箇所(B157–158, Anm.)なのだが、もう一度別の角度から確認したい。「私は考える」において示される自発性においては私の現存在は確かに与えられている。しかし「私がそれ[現存在]を規定すべき仕方 Art, wie ich es bestimmen ... solle」はそれだけでは与えられていない。——上の論点と重なるように見えるが、もう一つ別の論点がこの場に登場していると思われる。すなわちカントは続けて、「私がその自発性のみを意識するに過ぎない、私の内なる規定するもの das Bestimmende」という概念を口にし、それが「規定する作用」以前に与えられることを要求するのである。もちろんこの要求は満たされることはなく、現存在の規定としては感性的なものしか与えられない。この結論自身は上の第一の論点と同じものである。だがここで注目しておきたいのは、カントが、意識される自発性のもう一つ奥に、「規定するもの」を措定していることである。言い換えれば、自発的作用はある存在——「規定するもの」、「自己活動的存在者 ein selbsttätiges Wesen」(B158, Anm.)——に対して、言わばその偶然的な様態として捉えられている。もちろん自発性は前感性的な規定を私たちにとっては持ち得ないのではあるが、たとえ持ち得たところで、それでもまだその背後に——「規定する作用以前に」存在するものとして——「規定者」・「自己活動的存在者」が控えているわけである。それを、自発性をもつものとしての私「自体」に重ねることが許されるなら、カントはここにも自己認識に対する一つの障壁を設定していると言うことができよう。すなわち〈作用と作用者との差異〉という論点である。作用は実体に属する。だが、自発的作用の意識は、さらにその背後にある作用の基体ないし実体そのものには光を投げかけることがない。古典的な実体の不可知論の反復をここに見ることもできよう。

ところが、私たちの見るところでは、ベルクソンは以上のようなカントの見解をこそ否定するのである。この対立の賭金をより正確に見積もるために、カントについてもう少し考察を続けることにしよう。

彼が「自発性の作用」を語る場面に目を向け直してみよう。なぜ「作用」が登場したのか。もちろん認識が判断であり結合であるからには、所与や概念などを結合する総合の作用を想定するのは当然のことではある。だがもしそれだけなら、そこで言われる「作用」は、私たちが通常その語で理解する性格を必ずしも持つ必要がない。通常の意味での作用ないし行為 (acte, Aktus) とは、具体的な、ある時間的出来事である。しかし第一批判のカントがそうした意味での「作用」を論じる必要があるだろうか？彼の論述の目的が、あくまで対象一般の認識のアプリオリな条件を明らかにするところにあったことは、いまさらながらの確認事項ではあるが、やはり忘れられてはならない。私たちがなす行為は、それが経験的かつ偶然的なものに過ぎないのであれば、先験的哲学の主題になる必要はないであろう。それはちょうど、論理学書において「導出」や「否定」あるいは「証明」などの語が登場するにしても、それが誰かの何らかの具体的な行為を指示するのではないのと同じである。こうした観点から言うなら、何らかの「作用」や「働き」をカントが語っているとしても、そこに何か具体的な出来事を見たり、さらにその背後に個人主体を見いだしたりするのは的外れなのだとということになる。そのような経験的出来事は、先験的な諸条件を満たす一例であり得るにせよ、それ自身が先験的な何かであるわけではない。

だが一方で、カントが「作用」や「自発性」等の語を使用すること、そして「叡知者」としての自己を口にする、これもまた事実であり、しかもそれは特にカテゴリーの「先験的」演繹において目にされることである。しかも表面的な事実として指摘すれば、カントはそこで「線を引く」といった例を何度か持ち出しているのである⁴¹⁾。この行為の具体性は、その主体である「私」の具体化をもまた示唆するものであろう。なぜカントはこうした考察を一方で与えつつも、やはり誤謬推理論では単なる論理的統一の形式でしかない「私」に立ち戻るのだろうか？なぜ具体的な行為は結局考察の外に放置されたままになるのだろうか？

直ちに括弧を開いて指摘しておこう。この「線を引く」という例はベルクソンとの比較において非常に興味深いトピックをなすものである。よく知られるように、ベルクソンにおいては運動は二つの相において（厳密に言えばその一方は運動ではないのだが）与えられる。「運動においては二つの区別すべき要素がある。通過された空間 *espace parcouru* と、空間を通過する行為 *acte par lequel on le parcourt*、あるいは継起的な諸位置とそれらの位置の総合 *synthèse*」⁷⁵。対応関係に注意しておこう。一方に空間ないし諸位置、そしてそれに対して、通過する行為ないし総合。〈諸位置を「総合」して、通過された空間＝線という形象が得られる〉という話をしているのではない。ここでベル

41) もちろん第二版での話である。第一版であればそうした「行為」の例はさらに増える（「……私が考えのなかで一本の線を引き、あるいはある日の正午から翌日の正午までの時間を考えようとしたり、あるいはある数を表象しようとしたりするとき……」（A102））。しかし第一版の記述は、それが「下から上へ」論じられる場合（A98-110, A119-125）には、単に経験的事実の確認から始められるのであり、そこに経験的な意味での諸々の行為が登場するのは当然のことである。「行為」のそうした登場の仕方は、目下の問題には大した意味を持たない。

クソンが語っているのはむしろ、その空間を描く「行為」そのものを構成するであろう「総合」なのである。「私がAからBへと手を挙げると、この運行は同時に二つの相において私たちに現れる。内側から感じられる Senti du dedans なら、それは単純で不可分な行為 acte simple, indivisible である。外から見られれば、それは一定のカーブ A B の通過である」572。もちろんカーブという形象やそれが含む位置は運動ではない。そうではなく、線を引くという行為こそ運動なのであり、そこには単なる多様ではない、「単純性・不可分性」というある種の「総合」の特徴がすでに込められている。言い換えれば、「私が自分で遂行する行為 acte que j'accomplis moi-même」324において、ベルクソンは空間化される以前の運動の实在を、そして言わば事後的な総合ではない、運動そのもの・運動そのものによる「総合」の存在を、主張しているのである。加えて、『試論』の叙述過程において「純粹持続」は、運動性そのものを構成する「総合」として——「意識の諸事実の有機化ないし相互浸透の過程」72を記述するものとしてまずは登場したことも指摘しておこう。

では、線を引くカントを見よう。「我々が時間を考えるには、直線（それは時間の外的な形象の表象であるべきものだが）を引き、それによって内感を継起的に規定するところの多様の総合の働き Handlung や、ついでさらに内感におけるこの規定の継続へと注意を払うほかにすべはないのである。主観の働きとしての運動 Bewegung als Handlung des Subjekts（客観対象の規定としての運動ではなくて）、したがって空間における多様の総合 Synthesis は、もし我々がこの空間を捨象して、我々が内感をその形式に従って規定するところの働き Handlung にもっぱら注意するならば、まずは継起の概念を産出している hervorbringen ののである。」（B154-155）。線として時間を表象するという、およそベルクソンにとっては認め難い操作が、自明のこのように語られるだけにいっそう問題的な一節だが、それは目下のところまだ重要ではない。むしろカントがここで語る「働き」の語に注意しよう。この「働き」は内感を触発し、多様を継起的に規定しながら、それと同時に線あるいは継起といった概念のもとでそれらの多様を総合的統一にもたらず働きであると理解できよう。つまり「産出的」構想力の働き方の一例として上の文章は書かれているわけである。ところで、ここにはベルクソンにおいて確認された諸要素が同じように配列されていないだろうか？ 線を引く主観の働き、空間的多様（諸位置）の総合、そして内感に関わる働きそのものと外的空間の規定との間の区別。しかもこの箇所にかントは次のような註を付している——「空間におけるある客観の運動 Bewegung eines Objekts im Raume」は純粹な学あるいは幾何学には含まれない。そこにア priori なものはないし、それは経験から個別に知られるしかないものだからである。しかし「空間を描くものとしての運動 Bewegung als Beschreibung eines Raumes は、産出的構想力による、外的直観一般における多様の継起的総合の純粹作用であり、これは幾何学に属するばかりか、先験的哲学に属しさえもするものである」（B155, Anm.）。目下問題になっている「主観の働き」としての「運動」は、他と並ぶ経験の一事象としてではなく、むしろ「先験的哲学に属する」ものであると言われているのである。

こうした「働き」そのものを、働きとしての限りで考察する可能性はなかっただろうか？ つまり、所与の直観形式と所与の悟性概念との間で、それらの論理的な結合を説明するための抽象的な働きとしてのみ規定されるのではなく、「働き」それ自体を、「働き」固有の存在様態を持ったものとして、

考察の主題にする可能性はなかったのだろうか？もしその作業を行ったならば、「働き」としての「第三の自我」を、単なる形式でも対象的統一体でもないものとして、積極的に語る道がカントにあるいは開かれなかったろうか？そしてことによると、「先験的哲学」の内部にとどまりながらも、ベルクソンの考察が求められることになったのではないだろうか？

だがやはり、カントにおいてはこうした「働き」は主題化され得ない。なぜか。私たちの見るところでは、悟性概念の先験的演繹が成功するまさにそのことによって、出来事としての「働き」の固有性は、形式性に回収可能なものになってしまう。そしてその時、出来事としての「働き」は単にその形式の内部で経験的偶然的に生じるものでしかなくなってしまい、かくして先験的哲学の前景から退くことになるのである。では、その演繹はカントにおいてはどのように展開されているのだろうか。以下、この点に少し踏み込まねばならない。そこにおいてこそ、カントとベルクソンの対立点が浮き彫りにされるからである。

「演繹 Deduktion」の歴史上の意味がどういったものであれ、そしてそれが三段論法的な「演繹」ではないとはいえ、それでも最低限そこで——レトリックや事実の指摘によってではなく——論理的に立証されねばならない懸案はやはり存在する。言うまでもなくそれは、カテゴリーがおよそ可能な感性的直観に対して妥当せねばならないということである。「対象 Gegenstände は、我々に現れはするが、しかし必然的に悟性の機能に関係せねばならないとは限らない」、というのはそもそも「悟性の機能なしでも、現象は直観において与えられ得る」からであり、そうである以上「ことによると諸現象は、悟性の側の統一の条件に全く適合しないと悟性自身気づくようなものであるかもしれない」(B123)からである。これはカントにとっては認められてはならない可能性である（その理由はここでは詮索しないが）。すなわち「演繹」によって保証されるべきは、そうした可能性は存在しないということ、「我々の感官に現れ得る一切のもの」(B160)がカテゴリーに適合するということ、さらに加えて言えば、「おおよそ我々の感官に現れ得る一切のもの」を超えては適用されないということである（こうした「使用の客観的妥当性と制限」(B120)の決定が「演繹」の課題であろう）。

こうした「演繹」が、「私」の存在様態の規定に対して持つ含意を明確にしておかなければならない⁴²⁾。まず「私」という要素が先験的哲学のただ中に入ってくるころの、§16冒頭の周知の文を見よう。「『私は考える』は、私の全ての表象に伴い得なければならない」(B131)。いったいこの命題は、演繹の課題に対してどのような意義を有するのだろうか。仮にこう解釈できるだろうか——潜在的に演繹はこの命題において達成されている、と。つまりこうである。悟性の作用は総合、判断、つまりは結合であるが、「結合の概念は、多様の概念と、その多様の総合という概念の他に、さらに、多様なものの統一 Einheit の概念をも必然的に伴う」(B130)。そしてこの統一が多様へ加えられることで初めて結合が可能になるのであれば、この統一こそはあらゆる悟性使用の「根拠 Grund」

42) 以下の考察は『純粹理性批判』第二版の叙述を前提にしている。それは私たちがそれを第一版より優れた議論であると見做すからであるが、以下の第二版に対する私たちの読解は、その批判点に関しては、第一版に対しても基本的に成立すると思う。ただ、その点に関する詳細な検討を本稿で行うゆとりはもはやない。

(B131)であると言える。その統一とは、「私は考える」において表現されるところの純粹統覚の統一性に他ならない。しかるに今言われたように、「『私は考える』は、私の全ての表象に伴い得なければならない」のである。さもなければ「全く思考され得ないものが私の中で表象されるということになる、しかしこれはそうした表象が不可能であるか、少なくとも私にとっては無であるということの意味する」(B131-132)ことになるが、それは不条理であろう。したがって——と解釈は展開する——私に与えられ得る直観は全て「私は考える」という統覚の統一の下に置かれなければならない。しかも、この意識の統一の下において初めて、直観の多様はある概念の下で統一 vereinigen され得、客観対象 Objekt の認識が成立し得る。しかるにその概念のうちで、経験に由来しない最も根本的な概念こそ「カテゴリー」と言われるものなのである。こうした経緯を集約する形でカントは § 20 で演繹を完成することになる、そして見られるように、「『私は考える』は、私の全ての表象に伴い得なければならない」という観察が以上の証明の核心であり続けている、というわけである。

こうした解釈は誤っていると私たちは思う。少なくとも演繹の本来の課題を解決していないと考えるのである。「『私は考える』は、私の全ての表象に伴い得なければならない」——これはさしあたり自明の命題に見える。これを否定することはすなわち、「全く考えられ得ない何ものかが、私のうちに表象される」と言うことになってしまうが、これは確かに不条理であろう。しかしこの「私は考える」に表現される自己意識が、必ずやアプリアリな意味において「全ての意識を通じて唯一かつ同一 in allem Bewußtsein ein und dasselbe」(B132)であるということが、以上の単純な命題から帰結するだろうか。

問題はこうである。「私の表象」という表現は、通常二つの意味に解することができる。第一には、悟性の機能などの話は別としてともかく「対象は、我々に現れる」(B122, 強調引用者)と言われるその意味で、「私の」という語を理解することができる。ここで第一版の所見を引くことが許されれば、こうも言えよう——現象は、「我々に与えられる」限りで「少なくとも可能的な意識への関係」を持たねばならない(A119-120)。「直観というものは全て、直接的にであれ間接的にであれ、もしそれが意識のうちに受容され aufgenommen 得ないなら、我々にとっては無であり、我々に一切関係がないであろう。この受容によってのみ認識というものは可能なのである」(A116)。こうした見解は認めざるを得ないものである。しかしこの論点から直接保証されているのは単に、現象Aに関する「私」A、現象Bに関する「私」B、現象Cに関する「私」C……といった無数の「私」の存在だけではないのだろうか。こう考えても、現象はいずれも「私に現れる」という意味では「私の」表象であると言えよう。実際、先に引いた第二版の表現、「『私は考える』は、私の全ての表象に伴い得なければならない。さもなければ全く思考され得ないものが私の中で表象されるということになる、しかしこれはそうした表象が不可能であるか、少なくとも私にとっては無であるということの意味するだろうからである」という言明のもつ自明性は、まずはさしあたってそうした解釈において理解することができる。

だがもちろんそうした意味に解されてしまえば、それは演繹の役には立たないものになる。目下要求されているのは、この「私」が意識ごとに別々の「私」のではなく、「全ての意識を通じて唯一かつ同一」な「私」であり、したがって諸意識において与えられている全ての直観は総合的統一にも

たらされるのだ、ということのアプリオリな保証であるから。とすると、今度はこの第二の「私」について「私の表象」という表現が意味すべきところは次のように説明される——「『直観に与えられたこれらの表象は全て私に属する』というのは次のこと、つまり『私はそれらの諸表象を一つの自己意識において統一する、あるいは統一できる』という意味である」、あるいは「諸表象の多様を一つの意識において捉えることができるということによってのみ、私はその表象を全て私の表象と名づける」(B134)。すなわち、統覚の「汎通的同一性 durchgängige Identität」(B133)の下で総合されている、という意味において、「私の」という語は理解されるわけである。

この第二の意味において、「『私は考える』は、私の全ての表象に伴い得なければならない」という命題は自明だろうか？——確かに。だがそれは、ここで問題になっている「私」ならびに「私の」をもっぱら第二の意味においてのみ捉える場合に成り立つ自明性である。そのときには以上確認した「私の」の語義からいって、「私の全ての表象」は必ず同一的な「私」の下で総合されているであろうから。しかしこの自明性は演繹の課題の核心には触れない。なぜなら、この意味において理解されれば、当の命題は結局単に、〈同一的な『私』の下で総合されている表象は、『私』の総合の下にある〉といったトリヴィアルな主張になってしまうはずであるが、しかし問題であったのは、(すでに総合されている表象ではなく) 感官に与えられるおよそ全ての表象が、まさにこの総合に入り得ることの保証であったのだから。先の、仮になしてみた解釈は、それが第一の「私・私の」の意味と、第二の「私・私の」の意味とを区別せず、無意識のうちに真の論点を通り過ぎてしまったところに、その誤った明快さを負っているに過ぎない。その種の論証は、〈私に与えられるという意味で、私の表象〉ということと、〈私の統覚の統一の下にあるものとして、私の表象〉ということとを、暗黙のうちに同一視するのでなければ求められている課題を果たせない。しかしその同一視は正当化されまい——そもそも演繹が必要であったのは、「悟性の機能なしでも、現象は直観において与えられ得る」以上は、「対象は、我々に現れはするが、しかし必然的に悟性の機能に関係せねばならないとは限らない」という疑いが払拭できなかったからである。したがってもう一度確認すれば、いやしくも正面からこの疑いに答えるに足るだけの立論——法的な意味での「演繹」——がここで果たされるべきであるなら、私たちに要求されるのは、〈私に与えられる表象〉すなわち感性的直観が、余すところなく必然的に〈私の統覚の下に〉包摂され、したがってその包摂の諸相としてカテゴリーに従っている、というまさにそのことの証明なのである。

カント自身そうした無効な論証方法に傾く気配がないではない。しかし私たちの考えでは彼の歩みはもう少し慎重だと思われる。まず第一に、§16での主張を確認しよう。「私は、直観に与えられた表象の多様を一個の意識において結合することによってのみ、これらの表象における諸意識の同一性を表象できるのである。つまり、統覚の分析的統一は、何らかの総合的統一という前提の下でのみ可能なのである」(B133)。ここでカントが「統覚の分析的統一」と言うのは、私の表象全てに対して「私は考える」という統覚が同一のものとして関係しているということ、つまりは統覚の「汎通的同一性 durchgängige Identität」の成立、その意味での普遍的な「私=私」の成立のことだと解してよいだろう。しかしカントは明らかにその成立に前提条件を課している。つまり、表象の総合的統一があって初めて、その統一の根拠としての統覚の汎通的同一性がそれとして考えられ得るのである。

そしてその時になれば、統一の下に包摂された諸表象は「私に属する」ものとなっており、§ 16の最初の命題は分析的真理になっている。だがもし以上のような事態が成立しなかったら、「そのときには、私は私が意識する諸表象と同じだけさまざまな色とりどりの自己 Selbst を持つことになってしまおう」(B134)。言い換えれば、私に与えられる直観が統一にもたらされないという可能性は、同時に、同一的な「私」が成立せずむしろ散乱してしまうという可能性でもあるのだ。たとえ最終的には、演繹の成功によってこの可能性は排除されるとしても、議論のこの時点ではまだその可能性は想定されているべきであるし、事実想定はされていると私たちには思われる。そしてその想定は§ 20に至っても保持されている。

実際、そうした可能性が前提となっていないのなら、少なくとも§ 21以降は不要であろう。確かに§ 20はその表題からして先験的演繹の課題がそこで果たされたかのように思わせる。だが§ 21においてカント自身が明言するように、ここにあるのは「演繹の開始点 Anfang」(B144)なのである。何がまだ要求されているかは以上の確認からほぼ明らかであろう。加えて必要なのは、全ての感性的直観が必ず総合的統一へともたらされること、感性的直観がまずは「一つの」直観として総合されることの保証なのである。これはつまり「我々の感官の対象全てに関しての」(B145)カテゴリーの普遍的妥当を証明することであり、そして同時に統覚の「汎通の同一性」の必然性を証すことである。これが果たされない限り、先験的演繹はまだ「開始点」にとどまっている。

そうした理由で、カントは§ 20においてもまだ、「全ての多様が一つの経験的直観の中に与えられている限りで」(B143)という条件を付けざるを得ない⁴³⁾のであるし、§ 21でも、§ 20の「証明根拠は、表象された直観の統一 Einheit der Anschauung にある」(B144, Anm.)と注記していると見るべきであろう。そうした統一が前提されていればその限りで、そこに限って、そうした直観への統覚の関わりとカテゴリーの妥当は認められる。この制限は上で見た§ 16での論述からして、まだ外されるわけにはいかないものである。その上でカントは予告する——「続いて (§ 26で)、経験的直観が感性に与えられる仕方から *aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird*、次のことが示されよう。すなわち、この直観の統一性とは、カテゴリーが上記§ 20の所論に従って所与の直観の多様一般に課するところの統一に他ならないことが」(B144–145)。そこにおいて、初めて演繹は完結するわけである。

さて、先験的演繹の構造に関する以上のような理解がもし認められるとするなら、先に行っておいた「第三の自我」の考察をもう少し押し進めることができるように思う。なぜカントがいったん「働き」や「作用」を、単に論理的ないし形式的な名辞ではなく、むしろ先行的に形式を妥当せしめる実効的な働きとして語るのか、そして同時に、単なる形式であるよりもむしろある自発性を具えた存在者、「自己活動的存在者 *ein selbsttätiges Wesen*」として「私」を提示したのかがある程度まで明

43) この点についてはヘンリッヒの指摘から多くの示唆を受けた。Dieter Henrich, “Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion”, in *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, 1973. 邦訳「カントの超越論的演繹論の証明構造」、『カント哲学の体系形式』（理想社、1979年）所収。

らかになってこよう。それによって演繹が必要になったところの事態の可能性——直観に対しての悟性の総合の非包括性——を背景に見れば、まずはその可能性を実際に乗り越えるものとして、ある「作用」や「働き」がさしあたり積極的に登場せざるを得ないのである。そしてこのとき、そうした「働き」は、すでに普遍妥当性が確保された形式の偶然的個別の実現例であるよりも、むしろ当の形式を妥当させるものであると理解され得る。先に引いた § 16 の一節、「私は、直観に与えられた表象の多様を一個の意識において結合することによってのみ、これらの表象における諸意識の同一性を表象できるのである。つまり、統覚の分析的統一は、何らかの総合的統一という前提の下でのみ可能なのである」という文章は、まさに「結合」や「総合的統一」を、出来合いの所与や論理的機能としてではなく、むしろ実効的な働きとして捉えることを私たちに許さないだろうか。あるいは、「先験的哲学に属する」と言われた「主観の働きとしての運動」の概念のうちにも、積極的な「働き」固有の存在が考察される可能性が与えられてはいなかったのだろうか。そしてそうした「働き」にもっぱら関わるものとして「第三の自我」の問題も立てられるべきではなかったのだろうか。

だがこうした、形式でも形式化される所与でもない、「第三」の領域は、結局は探索されなかった。この理由もまた、以上の考察から理解することができよう。もし演繹が成功し、およそ可能な全ての直観に対する総合的統一の可能性がアприオリに確保され、それと同時に「統覚の分析的統一」も保証されるとするならば、もはや先の「行為」や「働き」に実効性を付与することは不要になる。それらは、すでに確保されたアприオリな妥当形式をあれこれの場合において偶然的な仕方でも実現するだけのものとなるばかりか、かえって逆に、当の形式によってその存在が可能にされているものの地位に置かれることになる。たとえ先験的論理学のただ中で「行為」や「働き」がことさらに語られ得るとしても、それらはせいぜい論理的形式的な名辞としての意味のみを持てば足りる。「形式」の支配、そして「行為」や「働き」の去勢——これこそ先験的演繹の議論のなかで同時に進行していることなのである。

では、演繹を完成させるはずの § 26 に直ちに目を移すことにしよう。実際そこでカントは言っている、「いまや、およそ我々の感官に現れ得る諸対象を、カテゴリーによって、そしてしかも諸対象の直観の形式に照らしてではなく諸対象の結合の諸法則に照らして、アприオリに認識する可能性が明らかにされるべきである」(B159-160) と。この可能性はすなわち、形式的に見られる限りでの自然はまさに悟性によって可能になるということの意味するのであり、こうした点の解明によって、「およそ我々の感官に現れ得る全てのものが、悟性のみからアприオリに生じるところの諸法則の下になぜ wie⁴⁴⁾ 従わねばならないのか」(B160) が示される、つまり演繹の本来の課題が果たされる、

44) (引用者註) この wie を「いかにして」と訳すことは誤解のもとであると思う。「いかにして」と訳すならば、それはつまり < § 20 ですでに演繹は本質的な点で終了しているが、それに対する非本質的補足として、演繹が正当化した事柄が、悟性の主観的な「認識諸能力」(A XIV) との関連で実際には「いかにして」成立しているのかを述べるのが § 26 である > という解釈を許すということになろう。だが、第一版の序で言われる「客観的演繹」と「主観的演繹」の区別を第二版の解釈に持ち込めるかという微妙な問いを措くとしても、演繹本来の課題をあくまで念頭に置き、かつ § 21 におけるカント自身の証明構造に関する説明を受け入れる限り、そうした解釈は採れないと私たちは判断する。言い換えれば私たちは、この § 26 は、カテゴリーの必然的妥当の事実的な「いかにして」の解明ではなく、演繹本来の問題そのものに関わる「なぜ」を相変わらず論究し続けていると理解するのである。

というわけである。

先験的演繹の本質的部分はその § 26 の最初の 3 頁に示されている。カントは次のように論を進める。

まず「覚知の総合 *Synthesis der Apprehension*」という概念の提示。これは直観の多様の並置 *Zusammensetzung* であり、知覚 *Wahrnehmung* はこれによって可能になる。第一版では、覚知の総合とは「通覧 *Durchlaufen* と取りまとめ *Zusammennehmung*」(A99) であり、こうした総合がないと多様は多様のままに散乱し、「一つの表象の内に」含まれることはないと言われていた。ほぼ同じ内容が引き継がれているが、第二版では「覚知」はもっぱら経験的総合としてのみ登場する。カントはこの総合のアプリオリな可能性を示さねばならない。

ついで、「形式」ではなく、それ自身多様を含む直観としてアプリオリに表象されるような時間空間という観点の導入。私たちの見るところ、先験的演繹の最も微妙な局面はここに現れる。「しかし空間と時間は、単に感性的直観の形式としてのみならず、多様を含む直観そのもの *Anschauung selbst*, (*die ein Mannigfaltiges enthalten*) として、したがってそこにおける多様の統一という規定と共に *mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen*、アプリオリに表象されるのである(先験的感性論を見よ)」(B160)。見られるように、カントはここで「直観の形式」とは別のものとして、「多様を含む」空間や時間そのものの「直観」について語っている。そしてそこには「多様の統一」がすでに含まれている。ここで言われる「統一」は、経験的なあれこれの表象の間に見とられる統一(経験的なものに過ぎない「覚知」の総合のそれ)に先立ち、常にその前提としてアプリオリに確保されているものである。「空間ないし時間の内に規定されたものとして表象されるものがそれに従っていなければならないところの結合 *Verbindung*」が、時間空間という直観と共に (*mit*) 同時に (*zugleich*) 与えられているのである (B161)。この結合こそ、覚知の総合の先行条件である。つまり多様の個別的な通覧と取りまとめが可能なのも、多様がそれに先だってアプリオリな統一の下に結合しているからなのであり、この統一とは「唯一の空間」そのものの統一、「唯一の時間」そのものの統一に他ならない。少し先取りして言うなら、この「形式的直観 *die formale Anschauung*」の概念こそが、演繹の鍵であり、同時に演繹の困難を集約するポイントであるように思われるのである。

ところでカントはここで、そうした空間時間の唯一性を解明してみせた先験的感性論への参照を求めている。事実、感性論の形而上学的解明においてすでに、空間は「一切を包括する」ものであると同時に「与えられた無限量」(B39) であり、時間もまた同様に唯一かつ無限 (B47) であると言われていた。だとすれば確かに、少なくとも形式上は、唯一の包括的な空間ならびに時間を与えるところの「形式的直観」は、感性論の段階ですでに確認されていたものであると見ることは不可能ではない。だがそうだろうか？

カントは先の箇所註に註を付してこう述べている (B160–161, Anm.)。直観の形式は単に多様をしか与えないのに対し、形式的直観は表象の統一、しかもアプリオリな統一を与える、と。では正確に言ってこの統一は何に由来するのか。この統一は、「感性には属さないが、空間と時間の概念を初めて可能にするところの総合を前提するにしても、とにかく一切の概念に先行する」。それはあくまで「空間と時間に属するのであって、悟性概念には属さない」。悟性は感性を「規定」することを旨

とするが、今問題になっている統一とはカテゴリーに先行する統一、規定される前にまず空間や時間を直観として「与える」ものなのである。

この形式的直観の統一をどう理解するべきであろうか。あるいはこれはそれ以前のカントの言明に全く反するのではないだろうか。繰り返しになるが、そもそも先験的演繹の最初の確認事項として、「結合」というものは感官を通じて我々に与えられるわけでは一切ないし、感性的直観の純粹形式の内に同時に共に (zugleich mit) 含まれているのではない、という論点があった (B129-130)。結合というものは悟性の自発性の作用、総合的統一の作用を表すものだったのである。そしてこの統一こそ、多様に加わることによって、あらゆる結合の概念を可能にするところのもの、そしてさらには判断という諸概念の統一を可能にするところのものであった。カントはこの根源的統一を統覚と名づけたわけである。ところが今問題になっている形式的直観の統一性（そして結合）は「空間と時間に属する」。だが他方、それだけでは先験的演繹は進まないことになる。目下の課題は、あらゆる感性的直観がカテゴリーの下に立つことの証明であるから。確かに時間空間の形式的直観は、そこに現れ得る感性的直観をすでに含むものとして成り立っている。感性的直観はおよそ全てこの形式的直観の統一に服する——つまり唯一の時間、唯一の空間の中のみ現れ得る。しかしカントが当然ここで立証すべきなのは、全ての感性的直観を包摂するところのこの統一が、まさに統覚による・カテゴリーに従った統一である、ということではなければならない。そうして初めて、カテゴリーがおよそ与えられ得る全ての感性的直観に必然的に妥当することが示されるのだから。そして実際、§ 26の論述の次の第三の局面でカントはその旨宣言する——「しかしこの総合的統一は、所与の直観一般の多様の、根源的意識における結合の統一性であり、それがカテゴリーに従って、ただ我々の感性的直観へと適用されたものなのである」 (B161)。もしそうなら、感性的直観は全て必然的にこの「根源的意識における結合の統一性」に服することになる、かくして先験的演繹は果たされることになるわけである。しかし、いかにして形式的直観の統一が悟性に由来する統一であるとカントは言い得るのだろうか。

§ 21と § 26の間で登場した、構想力の形象的綜合 *figürliche Synthesis*, *synthesis speciosa* の概念 (B151) がここでその意義を明らかにされる。もちろん今重要なのは、その中でも、単に経験的な諸概念を形象化するあれこれの綜合ではなく、まさにカテゴリー＝純粹悟性概念に従って感性を規定するところの、先験的な綜合である。カントはそうした綜合についてそれは「感性に及ぼされる悟性の作用であり、我々に可能な直観の対象に対する悟性の最初の適用 *Anwendung* (同時にまた他の一切の適用の根拠) である」 (B152) と述べる。これは悟性によりながら、しかし感性的直観において成立する綜合である。統一を具えるところの「形式的直観」も、この構想力の作用によって成り立つところのものではないかと私たちは見通しをつけたくなる。実際、カントは § 26の第三の局面で、形式的直観の統一—は実は「所与の直観一般の多様の、根源的意識における結合の統一性」が「カテゴリーに従って、ただ我々の感性的直観へと適用された *angewandt* もの」であると言っていた。これが、そこにあるのが形象的綜合である、ということを使い換えただけの文であることは明白であろう。

だがこの解釈はそれだけではまだ十分に満足いくものではない。もしカントの言う形象的綜合がカテゴリーに従った上での多様の綜合であり、それだけでしかないとするなら、それは形式的直観の

具える統一とは折り合わないように思われるのである。というのも、上に引いた註でカントは、この統一は「一切の概念に先行する」ものであり、概念による規定に先立つものとして時間や空間を与えるものだと述べていたのであるから。例えば量のカテゴリーによって規定され総合される前に、いまだ無規定なものとして、しかしそれでも一定の統一と結合を具えているのが、形式的直観なのである。別の言い方をすれば、後にカントは先験的図式として諸々の時間規定を列挙する(B177, B184-185)が、そうしたさまざまなカテゴリーに由来する規定が加えられるにもまず、それらの規定を受け入れることのできるようなものとして時間が与えられていなければならないだろう。そのいまだ無規定な時間を与えるものが、目下の問題になっている形式的直観であると考えられるのである。したがって、その限りで、この形式的直観を与えるのは〈カテゴリーに従って感性を規定するものとしての形象的総合〉である、とえばそれは誤りであろう。ここに形象的総合があるとしても、それは引き続いての諸カテゴリーの適用を可能にする、真に第一の総合でなければならない。それによって、「唯一」かつ「無限」の空間と時間が、感性的直観全てが現れる場として、そして同時に、カテゴリーによるさまざまな規定を受け入れ得る場として、一挙に我々に与えられるのである。繰り返し注意すれば、ここで言われる空間・時間は、「直観の形式」ではなく、「形式的直観」である。この意味での空間と時間——もちろん究極的には時間——こそが、先験的演繹を完成させる最も重要な要素であったと私たちは考える。形式的直観としての時間に必ずや含まれたものとして現れる感性的多様は、そのことによってすでにカテゴリーの適用可能領域に位置しているのであり⁴⁵⁾、したがって一切の多様は必然的に「一つの経験的直観において」与えられることになり、そうした総合的統一の保証と相関して、私の「汎通的同一性」もアプリアリに保証されるのである。§20において残されていた制限はいまや取り払われる。先験的演繹は、§21での予告通り、「経験的直観が感性に与えられる仕方から」完成を見たのである。

さて、以上のような解釈が可能であるとすれば、先験的演繹は時間概念に関してのあるすり替えに基づいていると言えないであろうか？見てきたように、唯一かつ無限で、あらゆる個別的な直観を含むところの時間、「形式的直観」としての時間——それは確かに先験的感性論においてすでに述べら

45) カッシーラーは空間と時間をアプリアリな総合判断の「模範と原型 *Musterbild und Prototyp*」であると述べている。彼によれば、アプリアリな総合的認識の特徴は、個別の集積から全体に向かう（抽象化的経験判断）のでもなく、全体の分解によって部分に向かう（類と種差による論理的判断）のでもなく、ある構成的連結を指定することで一気に全体と部分とを同時に（*zugleich*）産出するという点に見いだされる（例えば、自然数の体系を構築することによって、同時に私たちは、個別的諸項の間に成り立つ諸関係を一挙に規定することになる）。ところで「全てのアプリアリな総合的認識における無限なものと有限なもの、普遍的なものと特殊・個別的なものとの間に存する特殊な関係が、この〔空間と時間という〕模範と原型によって純粹かつ完全に叙述される。空間および時間の無限性の意味は、一定の空間的・時間的個別量全てが、全てを包摂する『唯一』の空間の制限か、または統一の無制限的な時間表象の制限によってのみ可能である、ということに他ならない」（Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1918 / *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1977, pp. 171-172）。

実際、すでにそうした唯一で無限な包摂者であることによって、空間や時間がカテゴリーの適用を、したがってアプリアリな総合判断を可能にしているのであるということを確認している点において、私たちは彼のこうした解釈に同意する。そして付け加えるなら、彼の言う「模範と原型」としての空間ならびに時間が、単なる「直観の形式」ではなく、むしろ「形式的直観」であるということも明らかであろう。

れた時間概念である。しかし内実に即するなら、そうした時間は、ある統一を含む限りでもはや「感性には属さない」ものであると考えねばならない。厳密に言うならば、感性に属するのはただ「感性の形式」のみであり、「形式的直観」はそこには属さないはずである。実のところは感性論には不純な要素、すなわち構想力の所産があらかじめ織り込まれていたのである。純粹な意味での「感性の形式」とは、構想力の所産などから厳密に区別され、単に「主観が触発される仕方 Art ... wie das Subjekt affiziert wird」(B129) としてのみ考えられたもの、いわば〈nacheinander〉(そしてその特殊例としての同時性) という形式に尽きるのであろう。しかしそこには多様を包摂する統一性はいまだ属さない。だが、先験的演繹はそうした「感性の形式」ではなく、「形式的直観」としての時間を前提とすることで可能になっていたのである。ある意味では、演繹は感性のうちにすでに悟性の働きを忍び込ませることで初めて成立している、といった周知の批判点が改めて確認されたわけである。だが、その種の批判をここで反復する必要はない。

もはや気づかれていようが、この「形式的直観」における時間とは、ベルクソンによって「等質的時間」と呼ばれるものに他ならない。こうして私たちは、「純粹持続」を「等質的時間」に対立させるベルクソンがそのカントへの反論において何を賭けていたかを了解することができる。

簡単にふり返ろう。『試論』が言う「等質的時間」、すなわち「等質で無規定な場 milieu homogène et indéfini」66、「その中で意識の諸状態が展開すると思われるところの等質的な場」66、こうした時間概念の上で初めてカントの演繹は成功していた。すなわち、およそ可能な感性的直観にカテゴリーを適用するアприオリな可能性が確保された。言い換えれば、ここにおいてあらゆる直観の総合的統一の可能性がアприオリに確保されたのであり、§16の主張していたところに従って、「統覚の汎通的同一性」もアприオリに保証されたのである。ここから、「私」とはそもそも超時間的な形式的統一であるという主張を導くことはたやすいだろう。統覚が「自発性の作用」や「働き」と言われるにしても、それらはいまやアприオリに保証されている統一を単に経験の内部で実現するだけの意味しか持たないのであるから、「形式」に対して二次的な位置を占めてそれで構わないのである。つまり、「作用」や「働き」に固有の存在様態への問いを塞ぎ、それらを「形式」の下に従属させるのは、「等質的時間」の概念だったのである。ここに至れば、いったん垣間見られた「第三の自我」は背景に退き、前景には形式的統一を示すだけの「私」と、その下で成立する自然の一部としての経験的自我とだけが残ることになる。

逆に、ベルクソンの立場から言えばこうなろう。自己意識においては、形式でも対象でもないものとして「私」が与えられている。それは「作用」であり「働き」であるような自我であり、それは「等質的時間」を導き入れる前にこそ把握可能なものである。すなわち「純粹持続」において、この「第三の自我」は還元不可能な存在として与えられるのである。これを把握するためには、何も時間の外といった(いわゆる形而上学的な)領域に身を移す必要はないのであり、むしろここで要求されているのは、この「第三の自我」の存在を結果的に抑圧し隠蔽するところの「等質的時間」のイドラを破壊することなのである。カントに対してベルクソンは言う、「彼は無時間的なものと、判明な諸瞬間へと散乱した時間との間に、中間を認めなかった。そして、無時間的なものへと誘ってくれるような直観などは存在しないのだから、直観というものはことごとく定義からして感性的なものとなった。

しかし、空間のうちに散乱する物理的存在と、形而上学的な独断論が口にしてきたような、概念的論理的な実在でしかあり得ぬ無時間的な存在との間に、意識や生のための場所はないのであろうか」800。——この「意識や生のための場所」こそ、ベルクソンが「純粹持続」と呼んだものなのである。それは、カントにおいて指示されながらも叙述されなかった「第三の自我」が位置づけられる場所であるとも言えよう。

ベルクソンはそのカント講義において次のようなコメントを述べている（CIII, 166–167）。「先験的分析論の思想ないし試み全体を手短に要約すれば以下のようなになるうか。我々が実在ないし絶対的なものに達することができるとするなら、それは、我々がそれと一体となっている場合においてであろう。そしてもし我々の認識が一から多へ進むならそうしたこともありえよう。しかし実際には認識は常に多から一へ進むのである」。感性的な多様の、概念による総合——分析論でカントが悟性に割り当てた機能は確かにこの総合、統一化であった。だが問題は、その統一が、それ自身何の統一も含まない直観の多様に対して外から与えられる統一でしかあり得ないという点にある。「私はまず時間の中に純粹な多様性として与えられる諸現象を前にしており、私はそれらの現象を結合し束ねることを余儀なくされている。私の直観に現前しているのはそうした多様な諸現象なのである。確かに私はそれらに統一を課する。しかしこの統一は現象の外からやってくることになる」。したがってこの統一は「単なる形式」に過ぎず、統一されるものたちに対して外的である——こうした「統一」の観念が、ベルクソンによればカントの限界を規定してしまったものなのである。「この多様を包摂する際の統一、多様に遅れて *après coup* やってくる統一は、実在的統一 *unité réelle* ないし根源的統一 *unité originelle* ではない」。それは構成された統一、対象的な統一——私の前に立てられ、私と別のものの存在を構成する統一——なのである。それゆえに、先に触れたように、対象ではないものとして自我を把握しようとする試みは最初から禁じられることになる。「私が、それ自身における自分の存在に達すると仮定してみよう。私はそれを、自らの諸顕現を産出するもの、現象を産出するものとして把握することだろう。私はその生ける統一 *unité vivante* のうちに存在するであろう、そしてこの統一から諸現象が開花し出てくることであろう。したがって私は一から多へ赴くことになるだろう」。だが感性的直観は多でしかなく、私たちは与えられた多から出発してそれを全体的統一にもたらすしかない。「カントによれば、絶対的なものにおいては、全体は諸部分に先立ちそれらを説明するものである。我々の認識においては諸部分の方が全体に先立ち、我々は全体を諸部分で説明する。だから我々の認識はもの自体に達することがあり得ないわけである。つまり結局は、我々の認識や意識は、時間においてしか機能しないというわけだ」⁴⁶⁾——これはもちろん「等質的時間」としての時間において、ということである。

以上に登場する「実在的統一・根源的統一」あるいは「生ける統一」といった語の意味しようとするところはすでに明らかであろう。そこにあるのは、漠然とした生命論的語調といったものではなく、カント哲学との比較において意味を与えられた概念なのである。すなわち、多様な所与に外から与えられる統一ではなく、仮にこう言ってよければ、多様に内在し、あるいはむしろ多様を産出する、そのような統一がここで考えられているのである。

ベルクソンの問いはいまやこうである（CIII, 173）——「我々の思惟の側からの統一とは異なる

統一、単に形式的なものではない統一」、「生命の統一にも似た統一」の経験は存在しないのか。「我々は、少なくとも特権的な場合において、このような生ける統一、多様に対してもはや外的ではなく内的であるような統一 *unité vivante, intérieure et non plus extérieure à la diversité* の直観を持たないのかどうか」。

こうして私たちはベルクソンが自らの思想を語り始める地点にまで達した。

以上の準備的考察と比較を行う中で明らかになった見通し、そしてさらに論じられるべき問題点を確認して、ここで本稿をいったん閉じることにしよう。

これまでに以下の点が形式的に示唆され、続く考察の枠として用意された。

- 1 『試論』においてベルクソンの自由論は二つの側面において展開された——決定論への反駁という消極的な側面と、自己決定する自我の記述という積極的側面とにおいて。ベルクソン哲学の固有性はこの後者の側面に見いだされる。
- 2 自我はある全体性として記述されたが、これは超越的統一ではなく、むしろ内在的統一に由来するものと考えられるべきである。言い換えれば、ベルクソンにおいては、時間的綜合が、自我の内面性と全体性を同時に構成するはずである。さしあたりこの時間的綜合を「生ける統一」と呼ぶことができる。
- 3 この統一は、あらかじめ与えられた多様についての形式的な統一ではない。むしろそこには、質料的な多／形式的統一という区分を逃れる、作用ないし働きそのものの自己綜合が探られるべきである。そのためには、等質的時間という時間概念を排除する必要がある。さらに言えば、等質的時間の排除と共に、それまで互いに外的でしかありえなかった自我・自由・純粹持続の三つの概念は、同じ一つの出来事の異なる名として包括的に理解され得ることになるだろう。

46) 第一批判の注釈において、こうした「全体／部分」概念に関する説明が登場するのはいささか唐突な印象を与えるかもしれない。むしろカントにおいてこの種の議論は、『判断力批判』における自然目的としての有機体の概念などに関連する形で述べられたものだからである（『判断力批判』§ 65などを参照）。おそらく私たちがここに見るべきなのは、カント哲学へのベルクソンの関わりがラシュリエによって強く影響されたままであるという事実であろう。ラシュリエは『帰納法の基礎』——カントから出発すると言いながら内容においては極めて反カント的な書物である——において、作用因と目的因を対立させながらこう語っているからである。両者はおのおのが多様の統一を可能にするものだが、作用因がもたら「根本的多様性の外的な *extrinsèque* な統一」を可能にするのに対し、目的因は「その要素一つ一つがそれぞれ他の要素全てを表現し含み込んでいるような多彩な *variété* の、内的かつ有機的な *intrinsèque et organique* な統一」を与える。この後者の統一は同時に全体の先行による統一でもある——「自然の諸部分全ての相互の調和が生じるのは、それらおのおのが全体に依存しているからである。したがって、自然において、全体の観念が諸部分の存在に先行しそれを決定していたのでなければならない」（cf. Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 1871 / Fayard, 1992, p. 70）。ラシュリエがこうして対立させる二つの秩序ないし統一性の観念を、ベルクソンはカント哲学自身を解説するにあたって利用しているのであろう。ここにもカント受容に関する研究の余地が残されている。なお、この二つの統一の区別が、ある程度まで『試論』の記述にも引き継がれていることは簡単に確認できる。

引き続いて私たちが論じるべきは以下の点である。

- 4 ベルクソンが提示する時間的綜合についての考察に基づいて、以上の2と3の主張内容をさらに明らかにすること。
- 5 「生ける統一」の私たちへの現れ方を規定すること。
- 6 こうして記述された「持続する自我の内在」と、それに回収されない超越の次元との関わり合いについてその可能性を探ること。すなわち、ベルクソンの自我論が^{エゴロジー}世界論ないし^{コスモロジー}神論^{テオロジー}といかに両立しうるのかについて見通しを得ること。