

自由と想像力

滝浦 静雄

La liberté et l'imagination

SHIZUO TAKIURA

1. 自由の両義

われわれの最も普通の語法から言えば、自由という概念には、大別して二つの用法があるように思われる。たとえば、われわれは一方では「人間は本来、自由である」とか「人間の意志は自由である」などと言い、他方では「自由のために戦う」とか「自由になるにはどうすればよいか」などと言うのである。その動詞に注目して言えば、前の用法においては、自由は〈あるか〉〈ないか〉の何れかであり、程度的に増減することがないのに対して、後の用法においては、自由は求められ実現されるべきものであり、〈ないところ〉から〈あるところ〉に〈なり行く〉という構造をとっている。したがって、ここでは便宜上、そうした二つの用法に見られる自由を、それぞれ〈ある自由〉(liberté-*être libre*) および〈なる自由〉(liberté-*devenir libre*) と呼んでおこう。

自由を、たえず〈あるか〉〈ないか〉という観点から問題にする例としては、たとえば、サルトルの哲学があげられるであろう。彼によれば、「人間が或るときは自由で、或るときは奴隷だということは、ありえないであろう。人間は全面的に、そしてつねに自由であるか、自由でないかの、何れかなのである¹⁾。」もっとも、サルトルのばあいも、「実存が本質に先行」し、また「自由は己れを行為たらしめる²⁾」のであってみれば、われわれは〈自由になる〉ことによってしか〈自由である〉ことはできないのだ、と言われるかも知れない。しかし、サルトルにとっては、決断しないことも決断であるという意味で、われわれはそのつど〈自由になっている〉ほかはなく、「自由であるように刑を言渡されている³⁾。」われわれは、自由であることを止める自由をもってはいないのである⁴⁾。したがって、サルトル的自由には、特に〈自由になる〉という構造は実際存在しない、と言ってよい。少なくとも、そう解しうる余地があることは、メルロー＝ポンティが、暗に指摘している通りである⁵⁾。メルロー＝ポンティにとっては、自由が行為において問題とされるかぎり、「ここに自由が出現する⁶⁾」ということが言えなくてはならないのである。

もっとも、自由の問題については、「制限つきの自由」とか「やわらかい決定論」ということが言われるばあいもある。しかし、それらが人間の根本規定について言われるとすれば、その自由は程度的に増減するものではありえないから、その自由の構造は、〈ある自由〉と同じ

1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 516. (Gallimard, 1949)

2) Id., *ibid.*, p. 513.

3) Id., *ibid.*, p. 515.

4) Id., *ibid.*, p. 515.

5) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 497 以下。 (Gallimard, 1945).

6) Id., *ibid.*, p. 499.

ものと見ることができる。他方、自由という概念は、「鳥が自由に空を飛ぶ」というふうに修飾語的に用いられたり、また「言論の自由」とか「欠乏からの自由」などと、政治的・経済的意味に用いられたりすることがある。が、もしそれらの自由が、そのつどの状況や政策のいかんによって変りうるものとすれば、それらの自由は、何れも<なる自由>に属すべきものである。また自由は、いわゆる「必然の洞察」として、「自然法則の認識」と「その利用」のうち求められることもある¹⁾。が、その際、自由が、そうしたことが可能になるための根拠としてではなく、むしろそのことから得られる一つの効果と考えられるとすれば²⁾、その自由もやはり<なる自由>と解されるべきであろう。そこでは、自由は、自然法則の認識と利用の程度に応じて、増減しうるものとなるからである。また、そもそも自由の問題について、それには未来の改善という「プラグマティックな意味」しかないのであって、もしこの世界が改善の必要がないほどに幸福の楽園であるならば、われわれはむしろ決定論や宿命論を欲するだろう、といった考え方もある³⁾。だが、自由意志が「幸福」や「救済」の志向の中で論じられるかぎり、そこでも結局のところ<なる自由>が念頭におかれていると言えるであろう。このようにして自由は、人間の根本規定として、<あるかないかの何れか>として論じられるか、それともわれわれの現実規定として、たえず<ないところから、あるところへ移りゆくべきもの>として論じられるかによって、二つに大別されるように思われるのである。

ところで、この二つの自由は、一見したところ、矛盾の関係にある。<あるか><ないか>しか問題にならないところでは、<なる>ということは成り立たないからである。しかし、これら二つの用法にも、それぞれの形で、われわれの根源的体験が反映しているに違いない。とすると、われわれの問題は、そうした自由の両義を同時に肯定しうるような、自由の統一的・包括的概念を求めることでなければならぬ。だが、もしそれら自由の両義が、文字通り矛盾対当の関係にあるとすれば、おそらくいかなる論理によっても、それらの統一的理解は不可能であろう。したがってわれわれは、それら二つの自由の、異った次元での成立を予想せざるをえないことになる。

事実、それら二つの自由の否定的な形、つまりそれぞれの自由の<ない>ばあいを考えてみると、それらが必ずしも矛盾対当の関係にはないことが明らかである。なぜなら、<人間が本来、自由ではない>というのは、当然<人間は必然的な形で決定されている>ということの意味し、したがって<ある自由>は必然や決定に対立する概念であるのに対して⁴⁾、他方、<自

1) エンゲルス、『反デューリング論』第I篇、第11章。

2) もちろん、エンゲルス自身が、はっきり、そう述べているわけではない。むしろ彼は、自然法則の認識によって「その法則を特定の目的のために計画的に作用させようこと」(傍点は筆者)を、自由と見ているようにも思われる。けれども、彼が、たとえば「自由は自然法則からの独立という夢想のうちにあるのではない」と言い、また、そうした文脈の中で、「不自由」から「自由への歩み」ということを言っているかぎり、彼の念頭にあるのは、何よりも、自然法則の利用によって外的・内的自然を支配し、やがて<自由になる>ことであつたと言っているであろう。なぜなら、法則を或る目的のために<利用させようこと>そのことには、<不自由から自由への歩み>ということは言えないはずであり、また少なくとも彼の言い方では、そもそも法則を利用しうるのは、法則から「独立」しているからではないか、といった問題(=ある自由>の問題)が、排除されてしまうからである。(栗田訳、岩波文庫、上、191-192頁。ただし、訳しかえた部分もある。)

3) ジェームズ『プラグマティズム』(梶田訳、創元社版、104-105頁)。

4) ここでは、ライブニッツのように、必然と決定とを、峻別することはしない。

由になる>以前の<自由のなさ>とは不自由にほかならず、したがって<自由になる>というときの<自由>は不自由に対立するものだからである。つまり、二つの自由は、それぞれ異った概念の対概念なのである。

そればかりか、不自由（したがって<なる自由>）が、絶対的決定の世界にも絶対的自由の世界にも成り立たず、却って自由と自然的決定とをともに要求するというところに、われわれは注意すべきであろう。

いったい、不自由とは、己れの現在に対する否認の意識である。したがって、もしわれわれの全存在が余す所なく決定されていて、別様の現在を<考える>ことさえ不可能であるとすれば、不自由ということもありえないはずである。少し誇張して言えば、われわれが己れの窮乏に気づくのは、たとえば「革命を可能なものと捉える」意識と同時になのであり¹⁾、その意味では、不自由を出現させるのは自由だとも言えるのである²⁾。動物のばあいでは、もし<不自由な動物>という表現が単なる擬人法でないとするれば、それは、動物にも何らかの形で<別様の現在の想定>が考えられるためであろう。仮に何らかの反射機構が問題となるにしても、もしその中で電気的現象や化学変化など、要するに物質的現象だけが問われるとすれば、その機構だけで<不自由>を説明するわけにはいかない³⁾。物質がいかほど圧迫されても、それを不自由と呼ぶ習慣はわれわれにはないからである。また欲望や欲求にしても、それらはすべて、その構造上、<別様の現在の想定>を何らかの形で含意するものであろう⁴⁾。動物にも、ベルグソンのように或る記憶の存在を仮定しうる以上、そのことを強ち否定するわけにはいかないとと思われる。

不自由ばかりか、一般に<意味>というものは、絶対的決定の世界には成り立たないものである。意味の出現には、或るものを特に「つかみ出し」(herausfassen)⁵⁾ 浮き上らせる操作や、またその字義 (signification, Bedeutung) から言って、特定の他者へと超えて「他者を指し示す (indiquer)⁶⁾」という操作が前提されなければならないが、そうした操作はそれ自身すでに、一切が全く同じ資格しかもたない即自的・惰性的世界を否定するのである⁷⁾。

1) Sartre, *L'être et le néant*. p. 513.

2) cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. pp. 501-502.

3) メルロー＝ポンティが、「自由の反射」というバヴロフの考えの矛盾を指摘していることを、思い合わせるべきであろう。(La structure du comportement, p. 134, P. U. F. 1953) (滝浦・木田訳『行動の構造』185-186頁, みすず書房)

4) サルトルには、欲求の詳細な分析がある。それによると、欲求 (besoin) とは、「否定的否定」であり、「全体化」の働きである。というのは、欲求は<有機体 (= 自然の否定) の内なる欠如 (= 否定)>であり、しかも否定的欠如は<全体>にとつてのみ、ありうることだからである。したがって、欲求は、却って、有機体を維持されるべき<全体>として現わし、また無機物をも、有機体を養うべき領野の全体として、<全体化>するものなのである (*Critique de la raison dialectique*, p. 166 以下. Gallimard, 1960)。したがって欲求は、生体を後から押しやる<背後の力>ではないわけである (*ibid.*, p. 174)。したがって、また、いわゆる「動機」や「動因」ということについても、考え方の根本的変更が要求されることにもなる (*L'être et le néant*, p. 512以下)。

5) Husserl, *Ideen.*, 第1巻 § 35 (ただし、フッサールが知覚について述べた言葉である。)

6) Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 16. (Hermann, 1960)

7) たとえば、色彩知覚の閾値が、同一色斑のばあいでも、それが「図」として知覚されるか、「地」として知覚されるかによって異なる、といった例は、言わばそのことの証明とも言えよう。(Merleau-Ponty, *La structure.*, p. 182, 邦訳 250 頁)

しかし他方、メルロー＝ポンティが強調しているように、意味は、意味付与の絶対的自由のみによっても成り立たない。たとえば岩が障害としての〈意味〉をもつのは、確かに、それに登ろうとする〈企投〉と同時ではあるが、だからと言って、その企投の前に一切が障害として現われるわけではないからである。自由な企投は言わば意味一般の相関者ではあっても、個々の対象の、そのつどの意味の決定者ではありえないのである。さらに、登ろうとする企投それ自体、私がまず岩の〈下〉におり、次にはその〈上〉に移らねばならず、そのためには当面〈登る〉という手段しか持ち合せない「自然的自我¹⁾」であることを予想している。私はここでは、己れにとって上も下もなく、世界に対して全く無差別な〈純粹知性〉ではありえない。実際、サルトルの言うように、意味が即自のたえざる無化 (néantiser) に成り立ち、しかもその無化が完全に自由な働きだとすれば、或る特定の意味の出現はついに不可能であろう。われわれによって限りなく越え続けられなければならない——その点に彼の言う「無益な受難」が成立する——、またいかようにも意味づけられうるものは、所詮、無意味にほかならないからである。〈不自由〉という意味についてはなおさらであって、もし私が世界に対して完全に構成的であるとすれば、この世界において〈自由になろう〉と企投することも、無用なはずであろう。

このようにして、自由は〈ある自由〉と〈なる自由〉とに大別されながら、しかも〈なる自由〉は、〈ある自由〉と自然的決定をとともに要求する。こうしたことは、いかにして起りうるのであろうか。われわれが、ここで試みようとするのは、〈想像力〉を媒介にしてそのことを理解しようとすることである。

2. 想像力の諸契機

想像力は、普通、〈現在しない対象の直観〉の能力と定義される。しかし、現在しない対象が表象されるのは、意識の自発性によるのでなければならない。〈模写〉を本質とする全く受動的な意識は、現在しない対象を表象するはずもないからである。しかも想像の本質は、サルトルが繰り返し述べているように、たとえば心像といった或る内在物——網膜上にあるのであれ、大脳内にあるのであれ——を〈見る〉ところにあるのではない。想像の意味的構造は、〈見〉られるものがあくまでも例えば現実のパンテオン、しかも〈今ここにはないもの〉としてのパンテオンだということである。とすると、想像は現実の対象を意識自らが非現実化して定立するところに成り立つと言わなくてはならない。サルトルによれば、想像は何よりも、対象に対する関係の仕方、つまり対象の〈非現実化的〉志向を意味するのである²⁾。これが、想像力を構成する先ず最初の契機であろう。

想像力の次の構成契機は、それが、サルトルの言う「準観察³⁾」の性格をもっているという点にある。想像においては、対象が非現実化されると言っても、しかしそこでは単なる概念が

1) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 502.

2) Sartre, *L'Imaginaire*, p. 11. (Gallimard, 1940)——ちなみに、サルトルの哲学は、1936年の *L'Imagination* 以来、想像力の問題から出発したと言ってよい。したがって、最近の彼に転向を言いうるかどうかという問題は、最近の彼が、想像力にどの程度の位置を与え、またそれをどうか考えているという問題としても、立てられうるであろう。

3) Id., *ibid.*, p. 21.

問題となるのではない。想像とは、例えばパンテオンを、「その具体的な個性と身体性とをそなえた姿で¹⁾」表象することだからである。想像はあくまでも具体的状況の直観的表象であり、その点で、概念知よりもむしろ知覚に近い。けれども、想像は決して知覚そのものでもない。言うまでもなく、知覚の対象は有限個の射映 (Abschattung) によっては汲みつくされないので、それに対する観点を限りなく増し、それについての知識を無限に拡大することができる。しかるに想像においては、例えばパンテオンの破風を支える円柱の数を予め知っていないかぎり、いかに鮮明な想像によっても、改めてそれを知ることは不可能であろう²⁾。つまり、想像において直観されるのは確かに具体的状況であるにしても、その状況は、すでに知られている<局面>に限られるのである。想像は、それ自身すでに、或る特定の<観点>からの射映像 (またはその組み合わせ) であり、己れのうちに観点の存在を含んでいる。そうした想像に対してさらに観点をとるのは、もはや反省に属する事がらでなければならない。想像は観察や学習を許さず、その点で、それは概念知に近づくことになる。このようにして想像は、一方では知覚的側面をもちながらも、他方では概念知の側面を含むものとして、準観察と呼ばれるのである。

ところで、想像力のこうした特質をさらに押し進めるならば、想像とは、可能的な仕方での<理念の受肉³⁾>ないしその要求だ、と言っていいであろう。ここに、想像力のもう一つの契機がある。

いったい、理念を含まない想像というものはいない。統一的理念が存在しなければ、再生された諸局面の同一性も保証されないはずだからである。しかも想像力は、同時に直観的表象でなければならない。したがって想像力には、つねに<理念>と<直観>との両面が同時に含まれているわけである。だからこそカントにおいても、想像力は、超越論的想像力として、悟性的概念と感性的直観との媒介者、つまり「カテゴリーに従って直観〔の多様〕を結合する綜合⁴⁾」であり、概念の形象化の能力⁵⁾でありえたのである。そしてその意味では、想像力は現実の可能根拠でさえあった。ハイデッガーによれば、「純粹図式」の能力にまで展開されるカントの超越論的想像力は、「〔個々の〕存在者の経験に先立って、対象性そのものの地平⁶⁾」を形成する。想像力の「存在者への非密着性 (Nichtgebundenheit)⁷⁾」が、その故に却って、「存在者のあれこれの経験に先立つばかりか、もともとつねにいかなる可能的経験にも先立つ⁸⁾」純粹図式を与えることになる。想像力は、ここではまさしく<超越論的>想像力として、「超越の地平の視象 (「^{ビスト}形象」) を与える⁹⁾」のである。

1) Id., *ibid.*, p. 17.

2) Id., *ibid.*, p. 117. —これには、いわゆる「直観像」の問題があろうが、しかし直観像といえども、記録されなかったものまでも与えるわけではないであろうから、それによって得られる知識は、知覚によって得られる知識の無限な可能性には比すべくもないであろう。サルトルもイェンシュに触れているが、少なくとも彼の解釈では、イェンシュは、そのことを十分知っていた、とされている (*ibid.*, p. 20)。

3) 言うまでもなく、これはメルロー＝ポンティの用法にならったものである。

4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 152.

5) Id., *ibid.*, A. 120, B. 180 etc.

6) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. § 26, p. 121. (Klosterman, 1951)

7) Id., *ibid.*, § 26, p. 119.

8) Id., *ibid.*, § 26, p. 121.

9) Id., *ibid.*, § 19, p. 88.

いったい、対象の直観の多様が、〈眼なざし〉の移動につれて順次に消失してゆく代りに、むしろ保存され、図式を介しながら、やがてはその対象の理念によって統一され、或る意味をもった超越の対象にまで形成されていく過程は、とりもおさずく理念ないし意味の受肉〉の過程と言っていいであろう。メルロー＝ポンティも、『純粹理性批判』の少なくとも第一版に関するかぎり、いわゆる「三段の総合」をそのように見ている¹⁾。そして〈現実〉とはまさに〈理念の受肉〉であり、また三段の総合の中心に位置するものが想像力だとすれば、想像力こそは現実性開示の地平でなければならない。想像力が特に創造的想像力として、新しい現実の可能根拠となりうるのも、それが始めから〈理念の受肉〉への衝動のごときものだからこそであろう。

3. 選択の自由

では、そうした想像力は、自由といかに関係しているのでしょうか。一般に非決定性としての自由は〈選択の自由〉と呼ばれるが、少なくとも〈選択〉といった行為は、上のような想像力の諸契機を含むものと思われる。

仮に今私が、全く類似の、しかし方向を異にする二本の道の分岐点に立つとしよう。それらの道は、言うまでもなく現実に存在するものであるが、しかし私が今選択に直面しているという事実によって、〈可能的なもの〉に転化する。なぜなら、それらは目下のところ、単に私が〈想像の中で〉身を置いてみる仮定的な〈私の道〉にすぎないからである。したがって選択においては、その対象は、それ自体の存在様式には関わりなく、すべて〈可能的なもの〉ないし〈想像的なもの〉として定立されているわけである。これは明らかに、想像力の〈対象の非現実化的定立〉という契機に対応する。

そればかりではない。選択においてわれわれが関わるのは、〈可能的なもの〉一般ではなく、或る具体的状況である。例えば快を選び不快を避けるというとき、もしそれらが単なる〈観念〉としての快や不快であるとすれば、われわれは単にそれらの観念を〈思考〉しただけのことであって、何ものをも選んだことにはならないであろう。つまり、或る具体的状況の〈意味〉としての観念であって始めて、それが選択の対象となりうるわけである。とすると、選択されようとする状況は、一つの理念を含みながら、当該状況であることを止めないままで〈可能体〉となっていないなくてはならないことになる。

しかも選択が熟慮とか考量という性格をもつがぎり、それは或る統一的理念のもとに具体的状況の諸局面を再生させたり、それらを任意に組み合わせたりする操作を含むものであろう。そこに「準観察」や可能的な〈理念の受肉〉の契機があることは、明らかである。熟慮が逆に、再生された具体的諸局面に対して、その統一的理念を見出すという操作（＝カントの言う判断力）を含むばあいも、同様である。一般に比較・構成・連結・区別などは、カントにとって「〔直観の多様の〕総合」にもとづくものであったが²⁾、それらの操作に熟慮の実質的意味があるとすれば、熟慮が想像力を予想しなければならないのも当然であろう。また選択がもっと一般的・図式的な考量という形をとるばあい、たとえば一気に直観できないほど多数のものの考量を意味するばあいも³⁾、事情は変らない。なぜなら、われわれはそこでハイデッガーの言う

1) Merleau-Ponty, *La structure.*, p. 216, n. 2. (邦訳『行動の構造』 299頁, 注 2)

2) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* による。(§ 26, p. 120)

3) Kant, *Kritik d. r. Vernunft.* B. 179.

「図式一形象」にかかわるわけであり、しかもそれは想像力の所産にほかならないからである¹⁾。このようにして、選択の自由、つまりわれわれの言う〈ある自由〉は、想像力の自由と考えられるのである。

一般に〈意志の自由〉ということが言われるばあい、その意志の理解は必ずしも一義的ではない。それは一方では純粋に〈理性的なもの〉とも解されようし、他方では或る種の〈力〉とも考えられよう。しかし、選択が少なくとも〈世界における選択〉であるかぎり、その主体は純粋に〈理性的なもの〉ではありえない。そもそも純粋理性にとっては、世界は存在しないからである。だが、また、意志が或る盲目的な力として、したがって呈示される現実の対象に密着するものとして理解されるばあいにも、選択は成立しないであろう。すでに見たように、選択には、現実の対象の非現実化的定立が必要だからである。自由な意志とは、むしろ想像的な意志でなければならない。

事実、想像の世界定立の能力を考慮しなかったために、選択の自由を否定せざるをえなかった例は、決して少なくない。いわゆる「ビュリダンの驢馬」の話も、その一つである。周知のように、それは、質・量ともに全く等しい二つの枯草の中央に置かれた驢馬は、左右から等しい力で引きつけられるため、何れをも選ぶことができずに餓死するだろうという、選択の自由の否定論である²⁾。だが、これは、いかに驢馬にしても、現実ばなれのした想定であるように思われる。おそらく驢馬は、選択に困るところか、両方の枯草を食ってしまうに違いない。少なくとも、人間においてなら、たとえば本屋の書架に同じ本が並んでいるからといって、買わずに帰ってくる人はいないであろう。このばあい、厳密に同じ条件で二つの対象が現われることは事実上皆無だとしても、それは重要な問題ではない。少なくともわれわれの意識には、同じ標題の本は大てい同じものとして現われるのであって、〈何れでもよい〉という意識がまさにそのことを証明している。実は、こうした状況の下では、幾つかの対象が相互に交換可能なものとなるのであり、そこに〈何れでもよい〉ことの根拠があるわけである。だが、現実には、それらの対象は、〈位置〉などのような現実存在の指標をもっているわけであるから、それらが交換可能なものとして出現するためには、その指標が捨象されてはならない。そして、それこそはまさに想像力によるのであり³⁾、そして記憶をもち夢を見ることもあろうと思われる驢馬に、想像力を仮定できない理由もないであろう。主体が左右から等しい力で引きさかれるといった義論は、対象をつねに〈現実存在〉と見る議論にすぎないのである。

もっとも、そのような状況においては、われわれは本来の「選択決定」をしているのではなく、むしろ「選択を断念し」「選択に無関心」となり、事実上の決定は例えば身体などの「機械的作用に一任されている」のだ、と言われるかも知れない⁴⁾。だが、仮にそうだとしても、もともと等しい力で主体を引きつけるはずの対象が、なぜ力学的牽引力を失うようになるのか、それこそが問題であり、またそこにこそ選択の自由の問題があるのである。

1) Heidegger, *op. cit.*, § 21, p. 95.

2) もっとも、この話は、ブリダヌス（14世紀のスコラ学者）自身の著作中には見出されない、と言われている。

3) もちろん〈想像的なもの〉には、位置や時間などの指標が全くないというわけではない。たとえば、私は友人が私の左側にいると想像することができる。けれども、その際、彼はつねに、私の座っている机の左側にいるとは限らない。したがって、〈想像的なもの〉における位置は、偽似的なものにすぎないわけである。(cf. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 164.)

4) ヴィンデルバント（戸坂潤訳）『意志の自由』52-54頁。

もちろん、ノイローゼなど或る程の精神障害においては、両極からの牽引力に引きさかれて、自由な選択が失われるというばあいもあろう。しかし同一の人物や対象が、尊敬と恐れ、愛と憎しみなどの矛盾した意味を担うといういわゆる「両極性」(Ambivalenz)は、むしろ、与えられた直観に対して統一的理念が見出されない状態、と解されるべきものであろう。それは、両極からの物理的牽引力の問題であるどころか、むしろ<理念の受肉>の不全、意識の統合化ないし構造化の不全の問題であり¹⁾、したがって想像力をもつものにもみありうる障害なのである²⁾。

「ビュリダンの驢馬」と同じような、ただし今度は特に<時間>に関わる議論が、たとえばベルグソンに見られる。ベルグソンにとっては、時間が不可逆である以上、「別の選択だって出来たはずだ」という自由は原理上ありえず³⁾、したがって選択の自由の問題は「偽似問題⁴⁾」にすぎなかった。けれども、この議論もまた、選択という<行為>と、その行為の<意味するもの>とを混同した議論と言わなくてはならない。なぜなら、行為そのものは確かに一つの現実存在として時間的に持続し、したがって不可逆であるにしても、しかしその行為の意味は、老いることなき<可能体>の志向にあるからである。少なくとも想像的世界においては、われわれは過去と現在・未来などを並列させ⁵⁾、さまざまな可能的持続を生きることができるのである。

このように見るなら、伝統的に「無差別の自由」と言われてきたものも、<想像的世界における自由>として、十分納得できるように思われる。しかも、そのように考えることによって始めて、自由に両義のありうる理由が、すなわち<ある自由>によって<なる自由>を解消しえない理由が、理解されることにもなる。なぜなら、もし<ある自由>が想像的世界にその成立次元をもっているとすれば、それは、われわれの現実的な<自由・不自由>には関わらない道理だからである。われわれは次に、そうした<ある自由>の消極的側面を考察しなければならない。

4. 自由と自然

すでに見たように、選択は熟慮とか考量といった契機を含んでいるが、それにはさらに<決断>の伴うのが普通であろう。決断しないのも決断だと言われるかも知れないが、その時には、決断の中に本来的決断とそうでないものとを区別しなければならなくなるだけのことである。ところで、決断とは或る種の<飛躍>だということ、すでに、選択のもつ消極性を物語っている。

実際、選択に当って熟慮するといっても、それによって超越的現実世界が与えられることはないであろう。熟慮も所詮は「準観察」にほかならず、しかも射映の局面をいかほど集めて

1) Merleau-Ponty, *La structure.*, p. 192 以下 (邦訳, 264 頁以下) 参照。

2) サルトルは、分裂病などの精神障害を、一般に<想像的なもの>の過剰と考えている (Sartre, *L'Imaginaire*, p. 191 以下)。

3) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 131. (P. U. F. 1948)

4) Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 20. (P. U. F. 1950)

5) まさに持続の働きにほかならない<記憶>にも、この<並列>を認めなければならないのであって、そうしないばあいにはベルグソンの言う「表象としての記憶」も成り立たなくなるのである。そのことについては、かつて論じたことがある。(拙稿『ベルグソンにおける心身の問題』(II) 岩手大学学芸学部研究年報, 20巻, 第2部, 10頁)

も、知覚の対象と等価にはなりえないからである。熟慮とは、したがって、言わば具体的状況の出来るだけ多くの、しかし有限な局面によって、具体的状況そのもの、つまり無限なものを引き受けようとする試みだと言える。それが明らかに飛躍であってみれば、〈決断〉の所在も、まずそこに見出されるべきであろう。

そればかりではない。一般に決断は何らかの形で行為的意味をもち、現実性にかかわるものである。それは単に、決断によって狭義の行為が準備されるからというだけではない。全く意識の中だけで決着がつくように見えるばあい、例えば論理的思考を停止したり、想像を止めるようなばあいでも、そこには、例えば〈もうどうでもよいから〉とか〈疲れたから〉といった現実的動機があらう。頭の中で直線を引いてみるといった時でさえ、われわれがそれを止めうるのは、例えば〈すでに直線が引かれたから〉、つまり〈一つの行為が終わったから〉なのである。論理的世界がまさに〈論理的〉世界としての〈意味〉をもつのは、われわれの現実的生活・世界内存在においてでしかないのであって、その意味では、数学的思考のような純粋な思考にさえく身体性〉を語ることができるのである¹⁾。いわゆる「生世界」(Lebenswelt)や「知覚世界」(monde perçu)の優位が叫ばれるのも、結局はそのためであろう。想像のばあいも、いかにそれが世界の非現実的志向であるとはいえ、そこで表象されるものがつねに具体的状況であるかぎり、それは現実的世界を「地」とし、現実的世界に養われて存在するのである。熟慮から決断への移行とは、まさに、われわれが当初に位置していた想像的・非現実的世界から、それを養いつづけてきた現実的世界への還帰と解されるべきものと思われる。

実際、われわれがどれほど世界に対して距離をとり、世界から〈自由である〉とはいえ、結局、現実的世界の中で何もかを選びとらなくてはならない。われわれは「虚無の中に未決のままに」止まることはできないのである²⁾。いろいろな選択をするのも、新たな行為を始めるためにすぎないのであって、選択は一つの自然的存在からもう一つの自然的存在へとなされるほかはないのである。

アリエティの報告によれば、彼の分裂病患者の一人は、目に入るすべての事物に「解釈を与える」という強迫行為をもっていたが、その結果、患者は限りない「解釈行為」と、したがって限りなく多くの「選択」と「決断」に迫られ、却って身動き一つできなくなった、と言われている³⁾。これは要するに、行為のあらゆる瞬間にわれわれの全く自発的な意味付与の作用を確保しようとする試みは無効だということ、したがって〈想像的なもの〉の過剰は却ってわれわれの自由を奪うということを、物語るものであろう。実際、目ばたきの運動でさえ無限に多くの運動に分割されるのであってみれば、われわれは決断のその以前に、無限分割の作業に疲れはててしまうほかはないわけである。自然の全面的否定は却ってわれわれの現実的自由を否定する結果になるのであって、自由にも「自由の道具」が必要なのである。ベルグソンでさえ、次のように言わなければならなかった。「大事なのは、必然性そのものである物質によって〈自由の道具〉を創造し、機械作用(mécanisme)に打ち勝つ機構(mécanisme)を作り上げることであった⁴⁾。」

1) Merleau-Ponty, *Phénoménologie.*, p. 440 以下。

2) Id., *ibid.*, p. 516.

3) アリエティ(加藤, 河村, 小坂訳)『精神分裂病の心理』120頁(牧書店)。

4) Bergson, *L'Évolution créatrice*, (ただし Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* p. 48 による。Gallimard, 1953)

選択しないのも一つの選択だというサルトル的表現は、存在に対して〈惰性〉を拒否しようとする考えと表裏をなすものにはかならないが、しかしいかなる惰性をも持たないものが、いかにして存在に至りうるのであろうか。行為にせよ、いわゆる思考にせよ、デカルトの連続的創造の説のようにそのつど新たに捉え直されなければならないものは、ついに現実のものとなりえないのではあるまいか。ちょうど古典的合理主義の哲学において、存在の原理が「自己保存の努力」(conatus)に求められ¹⁾、また本質がしばしば「現実存在の要求」と考えられたように²⁾、われわれの行為も、われわれにとってむしろ障害であり抵抗であるはずの〈存在の惰性力〉——行為自身のそれをも含めて——によって、始めて世界に実現されうると思われる。

カントのいわゆる「自由による因果性」(Kausalität durch Freiheit)³⁾の概念についても、同じことが言えよう。もし彼の言う可想界と現象界とを同一事態の両面と見ることが許されるならば、超越論的自由は、現象界の因果系列の各瞬間に言わば平行した形で可想界に存在することになる。一方では、そう考えないと現象界の因果連関が中断されてしまうことになるし、他方、可想界においては自由は至るところにあるはずだからである。だが、その時、因果の〈系列〉は保証されても、そもそも〈因果性〉の概念は無意味になってしまうことに注意すべきである。というのは、そのつど自由によって発動される出来事の系列は、もはや因果の系列とは言えないからである。「自由による因果性」の概念は、したがって、自由が「最初の一はじき」にすぎない所でのみ、言いかえれば自然への信頼がある所でのみ有効性をもつのであり、そしてそこのみ現実的に有効な実践的行為が成り立つのである。

われわれの当初の問題であった自由の両義について言うなら、〈ある自由〉は、言わば自然の「継ぎ目⁴⁾」に、しかもそこにのみ存立するものであろう。そして、それが言わば一つの虚無であってみれば、その自由そのものがわれわれの行為の目的となることはなく、もう一つの自然への超出のためにのみ、〈ある自由〉が要求されるのである。そして、この一つの自然からもう一つの自然への超出に、〈なる自由〉が存立するわけである。〈なる自由〉が、したがってまた不自由が、〈ある自由〉と同時に自然的決定性をも必要とするのは、それが〈自然〉の概念と〈超出〉の概念とをともに含むからである。

5. 理念の受肉としての自然

だが、いったい、一つの自然からもう一つの自然への超出ということは、いかなることであろうか。それは自然に則して言えば、自然の変容にほかならないが、しかし自然が〈自然〉のままに変容されうるのは、自然がそもそもどのようなものだからであろうか。また、われわれの側から言うなら、われわれが自然的世界において〈自由になる〉ためには、自然的世界はいかなる構造をもたなければならないのか。

われわれがここで何よりも注目したいと思うのは、自然が、まさに真の意味で〈理念ないし意味〉の〈受肉〉だということである。言うまでもなく、自然は、単なる観念や観念の構築物

1) Spinoza, *Ethica*, III. 定理7.

2) Leibniz, *Monadologie*, §54.

3) Kant, *K. d. r. V.*, B. 472.

4) Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p. 74 に「聖なるものを、物のように、あちらに置いたり、こちらに置いたりするのではなくて、物ないし言葉の〈継ぎ目〉(jointure)に置く……」とあるのからの転用である。

ではないであろう。少なくとも、われわれの素朴な経験において、自然がそのように意識され、そのように与えられることはない。自然は、むしろわれわれの構成作業を促し、われわれを触発し、われわれに抵抗し、その意味でわれわれを越えるものである。もちろん、そういった＜受動性の経験＞は、それが了解されるべきものであるかぎり、単に「実際に受動的だから」ということで説明されるものではないが、だからと言って、それを「精神の構成物」と見ることもできない¹⁾。そうした表現では、そもそも自発的であるべき意識に「何が受動性の概念そのものを提供しうるのか」が、何ら答えられていないからである¹⁾。だが、他方、自然は「実在の総和」で、さまざまな意味が後から付け加わるといったものでもない。意味や価値が単なる＜現象＞として除き去られたいわゆる＜実在＞が、われわれを触発し、何ものかへと促すとも思われないからである。そもそも「自然」という言葉それ自体、一つの統一的理念——すなわち「多様な事実の＜全体＞によって表出されてはいても、その事実一つ一つの中には全く含まれていないもの²⁾」——を表わしている。それは例えば、どの音符をとっても、何の感情をも表わすはずのないメロディが、全体としては或る感情の表現であるようなものである。＜自然＞も、どの事実の中にも含まれていない一つ理念であり、しかし同時に、個々の事実によって担われ、受肉されている理念なのである³⁾。

ところで、自然が理念の＜受肉＞であるという点は、別の観点からではあったが、すでに前節で触れた問題と見ていいであろう。われわれがここで特に考察しようとするのは、そうした自然と想像力との関係である。というのは、自然が＜理念＞の受肉であるかぎり、それは想像力を予想するものと思われるからである。理念を担う＜全体＞は、少なくとも感性的直観には与えられないものなのである。

われわれは上で、知覚的経験は想像力を予想するものだというカントの考えに触れておいたが、それをふたたび考察してみよう。今、三本の直線から成る一つの図形を知覚するとすれば、ここには「多様なもの」の「遂次の直観⁴⁾」があるわけである。つまり、三角形の直観が「形象的綜合」(synthesis speciosa)であるかぎり⁵⁾、その直観には、「先行する表象⁶⁾」の遂次の再生が含まれていることになる。このようにして、想像力は、「直観における多様なものを綜合して一つの形像 (Bild) にもたらず⁷⁾」能力として、「知覚 (Wahrnehmung) そのものの必然的な構成要素⁸⁾」と言われるのである。

だが、このいわゆる「覚知 (Apprehension) の綜合と〔想像力による〕再生の綜合との分離しがたい結びつき⁹⁾」を、われわれはどう解すべきであろうか。先行の表象の遂次的再生、

1) Merleau-Ponty, *La structure.*, p. 233. (邦訳 322 頁)

2) Id., *ibid.*, p. 155. (邦訳 213 頁)

3) このような考えは、ハイデッガーが「世界」に対して「大地」を言うときにも、見られるように思われる。そもそも、世界が目の前にあるのでも手許にあるのでもなく、「時間性において時熟し」、したがって「現存在が時熟するかぎり」でしか「現一存」しないとと言われるとき (*Sein u. Zeit*, p. 365), 世界は理念的性格をもつであろうが、それに対して大地は、たえず己れを隠し、明るみを拒みながら、しかし「歴史的〔時間的〕人間は、大地の上に、また大地の中で、己れの世界内居住を据える」のである (*Holzwege*, p. 35)。

4) Kant, *K.d.r.V.*, A. 103. (傍点は筆者)

5) Id., *ibid.*, B. 151.

6) Id., *ibid.*, A. 102. (傍点は筆者)

7) Id., *ibid.*, A. 120.

8) Id., *ibid.*, A. 120. 注

つまり<今はすでになくなったもの>の直観によって、言いかえれば<記憶>によって知覚が補足されなければならぬ、というのであろうか。しかし覚知 (Apprehension) ないし知覚 (Wahrnehmung) においては、対象は現実存在として志向されていなければならないから、それらとは根本的に態度を異にする記憶によって、それらが補充されることはありえないであろう。そしてカント自身、第二版においてではあるが、「想像力とは、対象が現存しなくても、それを直観において表象する能力である³⁾」とはっきり述べている以上、彼が知覚と想像との志向性の相違に気づかなかったとは思われない。それでは、知覚と想像力とは、いかにして結びつくのか。

その問いに答えるただ一つの道は、ハイデッガーのように⁴⁾、カントの図式論に注目すること、言いかえれば、想像力を徹底して感性と悟性の中間者と見ることであろう。

カントは、次のように言っている。「そこで或る概念にその形像を付与する想像力の一般的なやり方のこうした表象を、私はこの概念に対する図式と名づける⁵⁾。」図式は形象そのものではないが、しかし純粹の概念でもない。図式は、形象がそれを介して概念と一致しうるところのものである。ということは、図式が、或る不定な、したがって無限に開かれた形像だということである。言いかえれば、図式には形象の無限な可能性が属しており、その点で、われわれに端的に知られている概念とは区別される。(もちろん、概念は、無限に可能な経験的形象との関係においては、理念となるわけである。)ところで、こうした形像の無限可能性、それこそは<今ここにはないもの>の定立によってしか、したがって想像力の所産としてしか現われないものであろう。想像力が覚知と離れがたく結びつくのも、或る特定の形像が、そうした無限に開かれた形像の可能性の中のみ現出しうるからである。つまり、想像力が超越論的想像力でありうるのは、その再生の能力によってではなく、むしろそれが<知覚の地平>の形成能力であることによってなのである。

このことは、さらに「純粹図式」、すなわち純粹語性概念の図式において、一層明らかになる。純粹図式とは、経験的意味でのいかなる形像でもなく、それは要するにカテゴリーの時間化、つまり<時間の諸相>である。したがって知覚の今一列は、まさにここにおいて今一列として現出することになる。というのは、現在性は、過去と未来の両方向における<不在なもの>の直観を「地平」として現われざるをえないからである。が、そのことはとりもなおさず、知覚が、「先象的」(vorbildend)・「再象的」(nachbildend)でありつつ「模象的」(abbildend)であるような想像力⁶⁾を、基底にもっているということである。——カントの超越論的想像力がなぜ<想像力>と言われるのかは、このように解することによってのみ理解されるであろう。また、そのことによって同時に、「再生の綜合」にうかがわれるカントの要素主義的知覚理論をも、克服しうるように思われる。

事実、現象学が知覚の要素主義の克服を目指し、したがって現実をも、還元不能なまさに<現実>そのものとして把握しようとするものだということは、度々言われているところであ

1) Id., *ibid.*, A. 102. (ただし、引用の都合上、原文を少し組み変えてある。)

2) Id., *ibid.*, B. 151.

3) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 26, p. 121. — 「超越論的図式性の仕上げが、想像力の定義の中で言われた、まさにこの性格 [= 対象の現前なしに対象を直観的に表象しうるもの、という性格] を、示すものではなかったか。」

4) Kant, *K.d.r.V.*, B. 179-180.

5) Heidegger, *op. cit.*, § 32, p. 159.

る。そして、その際、「地平」といった概念が、きわめて重要な役割をもつに至ることも、よく知られている通りである。だが、その言葉は、知覚がいわゆる感性的直観とは違った型の直観であることを示している点に、われわれは注意すべきであろう。なぜなら、地平は、私の可能的経験への指示であり、明確には限定されない或る「無規定性の地平¹⁾」ないし「進行の限りなき (Grenzenlosigkeit)²⁾」である。したがって、そこには、まだ眼なごしの下にもたられない対象の局面が、たえず予想されている。例えばメルロー＝ポンティによれば、この〈机〉の知覚は、この机のほか、四方から私をとり囲む壁、外の庭、道路、さらには町全体など、「私の空間的地平の全体」を含む³⁾ものである。もちろん、これは、私が現にそれらのすべてを実際に知覚しているというのではなく、単に知覚の可能的地平として〈机の知覚〉をとり囲んでいるということである。だからこそ、さらには、〈射映〉のたえざる一面性こそが、却って〈物〉の超越を可能にする⁴⁾とも言われるのである。だが、こうした「進行の限りなき」、可能的経験への指示は、意識の自発性によって、つまり想像力によって定立されたものであるわけではないであろう。そこには、明らかに〈可能性〉の志向があるからである。

現実的世界は、しばしば芸術や宗教など、〈想像的なもの〉によって一層切実に与えられるが、その理由も、現実が、そのような可能性の地平によって開示されるからであると思われる。その意味では、宗教を「想話機能」(fonction fabulatrice)、つまり想像力にもとづけたベルグソンの宗教論は、きわめて興味深いものである。

仮に、素朴に生きているがままのわれわれが、しこたま机の角に打ち当たったとしよう。われわれは怒って、机に何らかの〈仕返し〉をすることであろう⁵⁾。だが、そのことによって、机は単なる無機物ではないものに転化されることになる。が、机が人格でないことは、誰の目にも明らかである。とすると、ここでは衝突という物理的出来事の「人間的意味」ないし「意図⁶⁾」が、問題となっているわけである。つまり、われわれには〈衝突〉が単なる概念として、或いは生命なき物質からの機械的結果としてではなく、それ自身独立した一個の「本体」(entité)⁷⁾として、或いは「意図」そのものとして、言わば物と人との「中間的表象⁸⁾」として現われているのである。ここから、それらが精霊や神々といった人格的表象にまで個性化されるのは、もう一步の所にすぎない、というわけである。

ところで、これは、素朴に生きているわれわれには、衝突といったきわめて概念的な、そのかぎりでは非実在的な〈意味〉——それを担うべき個々の無数の出来事に対しては〈理念〉——が、或る具体的なものによって受肉されて現われる、ということを示すものであろう。ベルグソン自身にも、たとえば「(道徳的)力が受肉される (s'incarnerait)⁹⁾」といった表現が見られる。したがって、そこには当然、カントの図式に従えば感性—想像力—悟性の協働があり、そして中でも「想話的」な想像力によって、宗教的世界という新しい現実が出現しているわけ

1) Husserl, *Ideen.*, 第1巻 § 44.

2) Id., *ibid.*, § 83.

3) Merleau-Ponty, *La structure.*, p. 200. (邦訳 275-276 頁)

4) Id., *ibid.*, p. 201. (邦訳 276 頁)

5) Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 130. (P. U. F. 1958)

6) Id., *ibid.*, p. 151.

7) Id., *ibid.*, p. 159.

8) Id., *ibid.*, p. 130.

9) Id., *ibid.*, p. 129.

である。想話機能は、現実を開示する一つのパースペクティブを形成し、その意味でやはり現実の可能根拠を提供しているのである。

芸術においても、〈美〉は、或いはカントのように、対象の實在には関わりなく、一切の関心を離れた感情 (Gefühl) に成り立つと言えるかも知れない¹⁾。しかし、美しいのは〈われわれ〉ではなく〈対象〉や〈世界〉そのものであってみれば、美もまた世界の開示の指標でなければならない。そもそも、感情というものは、そうした構造をもつものである²⁾。したがって、作品であれ自然であれ、それが美しく見えるとき、われわれは客体的實在に関わるのではないが、また単なる主観的仮象に関わるのでもない。作品の本質は、ハイデッガーを俟つまでもなく、その物質性にないことは勿論だが、またその背後の何ものかを指示する観念的記号性にあるのでもない。そこでは、作品によって開かれた或る不定な地平を介して、〈意味とその受肉〉が問われるのである。したがって、作品の制作 (さらには鑑賞) とは、或る理念的意味が、作品の〈もの性〉によって受肉され、それ自身独立した一個の〈現実〉となることである。自然もまた、そのようなものとして見られたとき、美しい自然と〈なる〉わけであろう。メルロー＝ポンティの表現にならうなら、自然はその時、新しく、より高度に〈統合化〉され〈構造化〉されるということになる。そして、それが、われわれにとっては新しい自然への超出を意味するのである。

1964. 10. 24

(本稿の要旨は、1964年10月東北哲学会において発表された。)

1) Kant, *Kritik der Urteilskraft*. § IV.

2) たとえば Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 「情動 (émotion) とは、世界の変形である。」 (p. 43)