

Title	哲學的時間論批判
Sub Title	
Author	山口, 等澍(Yamaguchi, Toju)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1935
Jtitle	哲學 No.14 (1935. 8) ,p.33- 102
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000014-0033

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

哲學的時間論批判

山口 等 樹

一 はしがき

時間の哲學的研究は、現代に於いて最も興味あり且つ重要なもの、一つとせられてゐる。時間の問題は、極めて多くの哲學的に重要な根本的な諸問題を包藏してゐる。それは認識の根本問題であり、判斷、概念、推論の根本問題であり、主觀、客觀の根本問題であり、また直觀乃至思惟の根本問題である。従つて時間の哲學的研究は既に歴史上遠く希臘のプラトン、アリストテレスに見られ、更に溯つてヘラクライトス等にその萌芽が見られる。東洋殊に佛教の思想大系の中に時間の問題はまた既に極めて屢取扱はれてゐる。十二因緣論、緣起說、さては中論の所述等々枚舉に違あらざるものがあるが、之は後の機會に譲つて、こゝには都合上西洋哲學

上に於いてのみの考察に止める。私が直接にこの問題を考へ始めたのは、それは私が先年歐洲に哲學的放浪の中にエルンスト・カッシーラー、ニコライ・ハルトマン、マルチン・ハイデッカー等の刺戟を受けて、數年來『未來の形而上學』と言ひ得らるるものに興味を有し始め、その哲學的樹立の企圖を果さんが爲には、その豫備的基礎的研究として、時間の問題をどうしても手にせざるを得ないと考へるに至つたのに起因する。管見に従へば、認識の問題は暫く別とするも、歴史の本質に關する哲學的解釋の如きことに就いて言つても、その基礎として時間論的研究を置かなければ、徹底した學的價值を有する史觀を得ることは至難であるとなすべきであらうと思ふ。私はそこでアリストテレス、アウグスティヌス等の古典哲學的な時間論研究より始めて、時間の問題が哲學的に抑、何を如何に問題として取扱つてゐるかを見、次いでカント、ゲーテ、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等ドイツ觀念論史の主要なるものに關してその根本問題たる結合論的意義を中心として時間の問題を哲學的に考察し、更にハイデッカー、ニコライ・ハルトマン、カッシーラー等主要なる現代哲學者達が時間の問題を如何にその體系に織り込んでゐるかを杜撰なが

ら研究して之を發表した。そして斯くすることに依つて、時間の哲學的諸問題、殊に時間の結合論的意義を究明し、時間の問題が如何に本質的に結合の問題の中心たり得るかを解釋し批判して見んとしたのである。従つてそれら個々の論文に於いてその時間論の所述を解釋しつゝ、批判が同時に或る程度迄行はれてゐるのであるが、以下更にその注意すべき特殊の點に關して少しづゝ批評を加へて見ようと思ふ。然しながら、斯くの如くにして生じたる時間論史的なるものに就いては、カッシーラー、ハイデッカー其他の人々の著書に於いて部分的に少しづゝ述べられてゐる外、淺學未だその纏つたものを知らず、従つてこれがためには不十分な私自身の耕鋤的な論究を、主として諸哲學者のテキストに依つて進めてゆくより外ないのであるから、一方に於いて始めてものを纏めるといふ興味は存しつゝ、も、その解釋や論評が正鵠を得ると迄はゆかない迄も、果して大なる誤謬なしに遂げられるや否や私のまた尠からず懸念するところである。さはれ、吾々は吾々の微力を以て掘つて、見て、考へて進まなければならぬ。

(二) アリストテレスの時間論に關しては『思想』第一三一號。アウグスティヌスの時間論に關

しては『哲學雜誌』第五三九號。カント、シェリングクの關しては『哲學雜誌』第五四五、五四九、五五七號。ゲーテのそれ關しては『理想』第四九號。ヘーゲルのそれ關しては本誌第十輯。フィヒテのそれ關しては『哲學雜誌』第五七五號。ニコライ・ハルトマンのそれ關しては『理想』第四二號。カッシーラーのそれ關しては『哲學雜誌』第五六四、五六五號參照。

二 アリストテレスに關する批判

アリストテレスの時間論に依つて、吾々は如何に哲學的に彼が時間論の關係する諸種の問題を提供してゐるかを知らんと共に、吾々は後世諸哲學者が多かれ少かれ殊に時間關しては如何に彼の所説に影響さるゝことの偶然ならざるかを知り得るのである。一方から言へば、彼の時間論は餘りに諸方面の諸種の問題に關係をつけ過ぎて論じたる結果、却つてその中心點が不明瞭となり、その點アウグスティヌスこそ時間問題の哲學的の根本たりうる方向を始めて明確に掘り下げたものと言へるのであるが、然しながらまた、ブシュケーを説き、トピカを述べたるアリストテレスの哲學全體を背景として考察される時、彼の時間論もまた一つの範疇として決して簡單なるものでなくして、それが極めて多くの諸問題に關聯す

ることの必然的意義を知り得るのであり、そこにこそまた時間論的に言つて、後世諸哲學者の説の全體的な先驅者たりし所以を知り得るのである。何れにもせよ、彼がアウグスティヌスに先立つて時間の問題をプシユケーに關聯して考へ始めたことや、運動に對する靜止の問題を考察して内界の問題としたるが如き、また「今」の問題を論じてそれを過去と未來を分割するもの且つ結合するものと做し、圓運動を論じ、分割と結合とを同一なる關係を異なれる側面から見たるものとなし、空間の問題及び個人的なるもの、時間的問題たる同時の問題を提出し、更に時間を運動の問題として、力の概念を萌芽として、とも與へてゐることは、その廣汎なる問題提出の意義に於いて遠くプラトンのタイムイオスに表はされたる時間論にまされるものであり、吾々はそこに希臘人の典型的全體的なる時間論の先驅的敘述を見ることが出来るのである。この意味に於いてアリストテレスの時間論の意義は不滅である。

三 アウグスティヌスに關する批判

アウグスティヌス時間論の批評に關しては、「哲學雜誌」第五三九號の末尾に附したるところを以て暫く足れりとし度い。

四 カント、附ハイデッカーに關する批判

カントの時間論に關する批評としては、その研究中に於いて隨所に挿入せるもの、外、次の三つを擧げて置き度いと思ふ。

(A) カントが時間の問題を空間形式と共に純直觀の形式としてその先驗的感性論を説き、更に時間を内感の形式として現象一般の先天的形式的制約であるとなし、内的現象の直接なる制約であつて、それに依つて間接にまた外的現象の制約であるとなし、時間の經驗的實在性を説き、時間の先驗的觀念性を論じ、更にそれを統覺、構想力、圖式、經驗の類推等に於いて深く考究せしことは、一面如何にカントが時間の問題を重要視したるかを示すと共に、アリストテレス、アウグスティヌスに依つて方向づけられ然も未だ大雜把であつた時間的思惟の問題を、彼が如何に哲學的に嚴密に分析しようとしたかを知るのである。カントは時間を物の限定或

ひは關係として、現象一般の先天的な純直觀の形式としてその時間論の骨格を形成した。その仕方は理性的學的であり、全く精神哲學的な行き方であると見ることが出来る。決して單に自然科学的物理學的のものとか、または單なる藝術的詩的直觀的なものとしてではなく、現象一般に關する内外の問題としての根本的な純粹形式として、意識の先驗的限定として時間を論じたのである。カントの時間論を見て、時間論的に如何にカントがアリストテレス、アウグスティヌスの思惟を受け、更にそれを深めてそしてそれが如何に彼以後の諸家の哲學的時間論に決定的な指導を與へてゐるか、理解せられると共に、また吾々にとつてもこの問題の深くして嚴密な哲學的な取扱ひ方の方向を指示して呉れたものとして彼の時間論は現代哲學的に極めて重要な意義を有するものと考へられるのである。例へばアウグスティヌスに於いてさへあまり深く分析されてゐなかつた *sermo*。又は *attractio* などの問題が、如何にカントに於いて時間論的に深く學的分析的に考究せられてゐるか等の點は、純粹直觀の形式、内感の形式、また構想力及びその圖式並びに經驗の類推の基礎問題として、更に觀念論々駁の精神に於いて、吾々の既に考察

したるが如くである。何れにもせよ、吾々は時間の哲學的問題は斯くして全くカントに於いて始めて始めて確固たる位置を基礎的に學的に現代哲學的意義を與へられるに至つたと考へるべきである。さう考察してきて、吾々は批判哲學の樹立者カントが敢へて自ら自己の精神的事業をコペルニクスの偉業になぞらへし尊嚴に時間論的にも改めて頭を下げない譯にゆかないのである。

(B) たとへカントがその結合的問題の最根源を内的純粹なる直觀的なるものと做すにもせよ、彼が常にその先驗性を究明することに依つて、その深き根本に於いては主觀主義的でありながら、然も常に普遍的客觀的實在的なる問題をその經驗理説と言はれ得べきものに於いて説明せんと努力したことには、不滅の哲學的意義が存する。そしてこの問題を正當に確把し發展せしむることに依つてのみ、吾々にとつて最も重要な新しき時間の哲學的問題は成立し得るであらう。

それは一面から言へば、哲學に於ける科學的精神の把握に外ならぬ。現代に於いて新しき哲學乃至形而上學を樹立せんとするならば、どうしても自然科學を消滅し解釋し、何等かの形に於ける一つの科學的形態をその内容とするものでなけ

ればならぬことは、何人も疑ひ得ざるところであらう。カント哲學はその時間論に於いても、フイヒテ等に於けるが如く一義的に徹底してゐないとも言へるが、またその理由がこのカントが常に客觀性の問題を無視し得なかつた點に存したとも見られるのであり、従つて彼の哲學の二義性乃至多義性の存せしところにこそ、彼が現實的經驗を重んじ、客觀的實在的なる問題を普遍的に常に念頭から去らしめなかつたことの貴重なる精神の結果が見られるのである。フイヒテは絶對的自我を説き、ヘーゲルは絶對的精神を説く。然しながらその最も注目すべき然も困難なる點は、それから如何に客觀的妥當性の問題が説き出だされ得るかにある。つまりそれはアウグステイヌスに於ける *sentio* 及び *affectio* の問題である。單に一切を直觀に閉ぢ込め、絶對にまつり上げ、少しも客觀的實在的意義を考究することを努めないならば、それは詩であり宗教であり得るかも知れないが、哲學的乃至形而上學としては何等の價值なきものである。その點に於いてカッシーラー等のハイデッカーに對する論評には、極めて深き意義の存するものと言ふことが出来る。然しながらカッシーラーがハイデッカーの時間論が少くともカント的なも

のでないとして駁する點、殊にカントの圖式論がカントにとつては本質的には多分に主觀の客觀性の問題に屬するものであつて、決して主觀の主觀性の問題のみを設けるものではないと做す點には、確に多くの正當なる理由が存すると考へられるのであるが、カッシーラーがカント哲學をどうしても認識論的なものと見るべきであつて、形而上學的に見るべきでないといふ主張には、必しもカッシーラーの説くところのみが正當であると思はれない點がないでもない。カントの純粹理性批判の根本精神は本來のあらゆる形而上學に對する序説的基礎づけに存すると言ひ得られるからである。抑、アリストテレスに於いて形而上學と論理學とが明瞭に區別されてゐないと言はれる如く、現代に於いても尙ほ必しも明白に形而上學と認識論乃至論理學とが區別されてゐるとは言へない。それ故に問題の中心點は、カントの哲學が形而上學的であつたか認識論的であつたかといふが如き點によりも、その説ける内容が本質的に如何なるものであつたかを吟味すべきにあると言ふべきである。問題の中心はカントとハイデッカーの時間論が如何なる點に相違乃至同一の性格を有するかを把握すべきにある。ハイデッカー

が *verborgen* とか *sehen lassen* を説き、カッシーラーが形態を重要視する如き態度は、寧ろその個體的現實的現象を把握せんとする點に於いて、兩者はまた多分に同一的歩調の空氣を有してゐるものとさへ言ひ得られる。そして一言述べ得べくんば、私の考へようとしてゐる『未來の哲學』の根本問題もまた斯くの如き點に存するものであり、主觀に於ける客觀的可能的必然性の現實的な未來的學的體系を樹立するところにありと做されねばならぬ。

(C) 既に書き表せしが如く、ハイデッカーは、カントの先驗的構想力は感性的であり、感性への悟性の作用であるとし、純粹感性は時間であり、そして純粹感性的直觀の根源として先驗的構想力が提示されてゐるのであるとなし、時間は先驗的構想力の純粹直觀として生ずるとなしてゐる。ハイデッカーのカント解釋に依れば、先驗的構想力こそ根源的な純粹綜合として純粹直觀(時間)と純粹思惟(統覺)との本質的統一であり、時間と先驗的統覺とを結ぶものは純粹構想力であり、時間は先驗的構想力の純粹直觀として生ずるものである。また時間は純粹なる *Hinnehmen* であり、經驗に關係なしに觸發される。即ち自己自身觸發するのである。時間は

常に外からではなくして、自己から生ずる形式に従へる内感から説かるべきであるとする。かくハイデッカーはどこまでも時間を自己性から説く。純粹自己傾動として時間を説き、自己の時間性質を説く。ハイデッカーに於ける純粹とは自己自身を意味する。故に時間と『我思ふ』とは結局同一である。純粹なる思惟こそ純粹なる構想力の働きである。斯様にしてハイデッカーは、『我思ふ』は結局『我結合す』を意味し、あらゆる結合は『我結合す』であるとする。然しながら果してこれがカントの説けるところを正當に解釋したるものと言ひ得るであらうか。思ふにハイデッカーがカントの時間を純直觀の形式、内感の最高形式として論じた思想を絶對無上の本體的なものと見たのは誤である。カッシーラーも指摘せるが如く、それはカント自身の思想でなく、ハイデッカー自身の思想であると考へられる。カントの説けるところは、寧ろ感性的と叡知的との二つの世界を二元論的に立て、その結合を試みんとしたところにその中心點が存したのであつて、ハイデッカーの如く構想力的一元論を主張したのではないとするのが至當であらう。ハイデッカーに言はせれば、カントは先驗的構想力に關する限り、その根源的な基

礎だけ置いて然もその方向を最後まで突き詰めず、Vorzeichnungだけ置いてそれを仕上げずして即ち主観の主観性を提示せずして途中で退却して了つたのである。そしてその歪曲した以前、退却した以前のカントの方向へ新しく前進するのがその『存在と時間』並びに『カントと形而上學の問題』等に於ける根本精神であるとなすのであるが、抑、カント哲學の根本方向がハイデッカーの言ふが如き構想力的一元論的な主観の主観性を中心とするものであつたか否かは疑問である。ハイデッカーが時間の自己性を重視したのは慧眼であるが、然しカントはハイデッカーの言ふが如く主観の主観性をのみ説かうとしたのではなくして、カントが經驗の類推や觀念論論駁を説く精神から言へば、彼はまた主観の客観性を十分顧慮したものと云へる。その點から言つて、大體カッシーラーの批評せしが如く、ハイデッカーはカントの先驗的觀念論の問題の全體を見通さないで、たゞその全運動の實に重要にして且つ本質的な一局面のみを示し、その運動を全體として見てその内的な法則性に於いて露すことをしなかつたとみるのが妥當である。つまり、ハイデッカーとしては、カントを本來の方向に於いて更に一步前進させたものと考

へるのであるが、それは實はカント的思惟とは別個のものとなつたと考へられるのである。カントはどこまでもカッシーラーの言葉で言へば、認識の根本形式として時間を説く。認識そのもの、思惟そのものを時間として説くのではない。たとへまたカッシーラーの言へるが如く、カントの圖式論はカント形而上學の入口を形成するのみのものであると迄構想力の問題を輕視しないで、時間を思惟作用の根本的、最高次の内感の形式とみるにしても、時間は、畢竟、認識作用のための一つの條件であり、一つの規定である。こゝにカントの時間論は、思惟作用そのもの、本質を時間であるとするハイデッカーの立場とは、根本的に相違する點を有してゐると見られなければならぬ。

五 ゲーテに関する批判

アウグステイヌスに依つて説き始められ、スピノザ、シェリンク等に依つて時間論的に屢述べられてゐるかの時間超越の精神、時間的なものを寧ろ有限的、第二義的人間的なものとなし、絶對的認識を無時間乃至超時間的、神的、永遠的なものと見

る、言はゞ恍惚的時間の典型的なるものがゲーテに現れてゐる。然しながら、かくの如き時間の絶對的恍惚的意識を以て、本質的に時間的意識とは全く別のものであらうと考へるのは、大なる誤謬であると言はなければならぬ。恍惚は絶對的精神なるものであり、精神乃至理性がそのもの自身として即自的に存する状態である。即自的に調和せる自己状態である。理性乃至精神が分析されたり、結合されたりして、發展してくるところに、絶對的として即自的に内的に包含されて隠されてゐたものが内外兩界の現象として現れて見ゆるものとなつてくるところに、時間的人間的な意識が生ずる。故に恍惚はそれ自身としては多分に宗教的乃至藝術的なものであり、それが時間的に客觀化され、自己意識的に向自的に發展したるところに、より重要な哲學的問題が生じてくるのである。時間的なものこそ、精神が即自的な状態を捨て、發展したるものであり、より多く哲學的であり、人間的である。恍惚は精神が即自的に自己になりきつて、自己内にのみ止り、人間意識の根本的限定としての時間觀念を脱却せるもの、故に理性そのもの、精神そのもの、様態を藝術的乃至宗教的直觀的に示すものと見るべきである。そして、單に主觀的

直觀をのみならず、客觀的普遍妥當性の問題をも重要問題とする哲學に於いては、決して斯くの如き恍惚の説のみを以て満足せしめられるものではない。それはまさしく時間論の一部ではあり得るとしても、決して時間の哲學的問題の全體ではない。時間を即自的に恍惚的にみるにしても、時間の哲學的研究の焦點は、徒らにその恍惚それ自身の中に沈潛し自己意識を忘失することよりも、却つてその恍惚それ自身を客觀的普遍的に科學的に理解することに存するのである。そしてそこにこそまた恍惚的乃至超時間的意識も確實に把握することが出来るのである。恍惚乃至超時間の問題は、それ故に決して時間の問題を拒否するものではなくして、それがそれ自身を客觀的に把握せんと努力せらる限り、却つて時間の問題を益、深めるものと言はなければならぬ。故に寧ろ、認識力として、直觀力として、生命力としての時間の問題ありてこそ、時間超越乃至時間恍惚の事實が成立するものとしなければならぬ。音樂も、繪畫も、あらゆる藝術はこの認識力乃至時間の藝術的分化發展である。そして見方に依つては、是等の所謂藝術的なもの、みならず、あらゆる認識力乃至時間の分化發展は、たとへそれが文化現象であらうと、自

然現象であらうと、すべて藝術的なものと見られないことはない。哲學も、數學も、此の意味に於いては夫々一個の藝術と見られないことはない。そしてまたこの超時間的恍惚の問題は、ゲーテに於いては、知覺と認識、客觀と主觀、個體と全體、醜と美、惡と善、等々のあらゆる認識力の分化發展としての諸對立的なるものが實によく結合統一され得たるが故に生ぜしものと見らるべきである。缺乏があり、罅隙がある限り、結合的意識が全體的綜合に向つてなされる。そしてたとへそれが藝術的であるにもせよ、全體的に統一されてこの問題が完成されるところに、ゲーテの説く恍惚の意味は存した。この意味に於いて、人間の仕事は全體的統一的結合に對する努力に外ならない。意識的な結合作用の充たされたところ、そこに時間的規定を脱却したるものとしての精神そのもの、理性そのものとしての絶對的狀態が現出する。そこに人間的認識の根本問題として時間の問題が考へられなければならぬ。そして、ゲーテの放浪乃至諦觀による全人間の把握の態度も、そこに於いてこそ基礎づけられ得たのである。諦觀は全體の包含せられたる智慧を基礎とする。冷やかな理性的なる恍惚である。ゲーテの偉大なりしところは、絶對

的永遠的全體的なものを、人間として有限的に知覺的に個體的客觀的に出來得る限り把握せんとしたところに存するのである。眞に時間論的結合の意義を理解することは、眞によく全體的なるもの、把握を企てることではなければならぬ。而してそこにこそ新しきもの、發見を求むる精神が理解されなくてはならぬ。即ち未だ發見せられず未だ創造されざるものまでも、總べて出來得る限り把握せんとする意欲の問題である。個物、有限的、客觀的なるものを無限の世界より有限的全體的なものとして奪取し保有せんとする人間的精神である。斯くしてゲーテは詩人であり、藝術的哲學者であつたから、よし藝術的把握に於いては優れてゐるにしても、その全體的理論的基礎づけに於いては、必しも十分でないが、今後吾々の親むべき最も有意義なる哲學の根本方向の一つは、まさにこの時間論的に見たる全體の問題に於いて指示せられてゐると言ふことが出來よう。

六 シェリングに關する批判

シェリングはカントの *Kritik d. U.* の指示せる方向を哲學者として藝術的に發

展せしめた。然しながら時間論的結合論的に見て、その説明は、スピノザ、ゲーテと共に無時間的乃至超時間的永遠の思想を説く點に於いて極めて特質的な興味あるものであるとは言ふものゝ、また一方から言ふとあまりに藝術的にして哲學的ならざる點があると思はれる。時間論的結合論はもつと全體的に形成せられなければならぬ。よしその行き方が廣義に於ける一つの哲學的な行き方であり得るにしても、單に斯かる見方を以て全體的なものとなすことは不可能である。藝術は、カッシーラー等も明言するが如く、文化現象の一領域であるとみるのが至當である。時間的思惟及びその結合の働きは、極めて創造的、産出的な性格を有するものであるから、その點藝術的意識と接觸するものであり、またその見方で説明されることも必要ではあるが、然しそれかといつて、一切の認識を藝術的とみるのは、本來の藝術の領域を過當に擴大し過ぎたものであると言はねばならぬ。これに較べればゲーテの所説の方が同じく藝術的ではあるものゝ、遙かに全體の意識を強調することに於いて優れてゐる。ゲーテは單なる藝術家、單なる哲學者といふよりも遙かに大なる思想家と言はるべきものであつた。シェリンクが自然科学

に興味を有しつゝ、結局それに関する敘述が單に詩的象徴的なものに過ぎざるものとなつた如きは、たとへゲーテよりはより哲學的であつたとは言はれ得るものの狭義にあまりに一切を藝術的直觀的に説き過ぎた點から來た必然的な無理に起因すると見られる。カントは多義的二元的と言はれつゝも、その全哲學面を通覽する時、人は彼の哲學に如何に豊富に全體的人間的意識が常に呼吸せられてゐたかを十分知ることが出来る。然しカントの判斷力批判はもとより先驗的哲學の本質に従へるものであるが、それはカント哲學全體の基礎と言はんよりは、やはりその一部分たる藝術的乃至美學的領域の基礎づけと見るのが至當である。たとへそこにカント哲學一般にとつての基礎が捉へられるにしても、それは *Prolegomena* 及び *Grundriss* 等にあらはれてゐる共通的な基調に依つて美學的領域が取扱はれてゐると見るのが至當である。シェリングの哲學は斯くして、カントの判斷力批判から出發して一個の詩的哲學を形成するものであると言ふことは出來ても、全體を理性的乃至理論的に説明せんとする哲學的精神に於いてあきたらぬところあるものと言はなければならぬ。眞に時間論的結合の意義を理解することは、

眞によく全體的把握を意識するものでなければならぬ。ゲーテに於けるが如く、有限的個物的客觀的なるものを全體的に保有せんとする精神が必要である。そしてそこにこそ未だ発見されざりしものをも発見せんとする創造的發展的なる意欲、ノバスキエンチャの精神が存するのである。彼が超時間を説く點に關しては、ゲーテのそれに對して述べた批評が同様に適用さるべきである。何れにもせよ、シェリングの哲學的時間論は、時間の創造的産出的な根本性格を藝術的に考察したるものであつて、その點に於いて哲學的にまた興味深きものであると言ふことが出來ると共に、時間の哲學的問題としての意義を深く省察せざるものがともすれば陥り易いやうに、若しそれのみが時間論の全體であるかの如く考へられる場合には、あまりにそれは一局部的偏見に墮する嫌ひあるものと言はれなければならぬ。

七 ヘーゲル、附ハイデッカーに關する批判

(A) ヘーゲルの哲學は汎論理的な全體を始より必然的に既に結合されたるも

のとして全體的に取扱ふものであり、そしてその無限的全體的なるものが、辨證法的原理に依つて、言はゞ分析的に見ゆるものとして現はれ來ることを綜合的に論ずるのである。辨證法は何等外的なる假定なく、綜合統一的に内的必然的に結合せられて發展するものであるが、その内容から言へば、既に無限的全體的理性として與へられてゐるもの、有限的顯示、所謂絶對精神の顯示なのである。斯くヘーゲルに於いては、全體的意識は全くその中心的問題をなすものである。ヘーゲルは全體的理性的無限的なるものを重んじつゝ、部分的物質的有限的なるものを重んじてゐる。普遍と特殊、全體と個體とが結合せられて説かれてゐる。夫れ故にグロツクナーも言へるが如く、ヘーゲルにはノバスキエンチャの問題は十分存したものだと言ふことが出来る。彼は主觀的全體的なるものを説きつゝ、また客觀的個物的なるものを説くことを常に念頭に置いたものと見ることが出来る。時間論的結合問題を眞に把握することは、即ち全體的なるもの、把握を目指すことに外ならぬ。全體的把握を目指して、能ふ限り多くの有限的なるもの、個物的なるもの、客觀的なものを把握せんとするところに、新しきもの、發見を問題の中心とするノバスキ

キエンチャの問題は生ずる。ヘーゲルに於いては、一切は既に結合されてをり、全體は既に絶対精神として把握されてゐる。然しながら、却つてそれがために、こゝにまた一つの彼の哲學にとつての難問が生ずる。即ち彼に於いては、現實と理性、個體と全體、精神と物質、主觀と客觀等すべての對立的なものが辨證法的に必然的に結合され綜合され統一されてゐるがために、却つて兩者の區別が判別し難く、従つてその絶對的なる理性、精神乃至神を言ひ表さんとする場合、或ひは物質的なものと言ひ得られもし、また非物質的なものとも言ひ得られもする。ヘーゲル死後、ヘーゲル派の哲學がヘーゲルを唯物論的にみるものと、唯心論的に見るものとの左右に分れた史的事實はそれを裏書する。故にヘーゲル哲學の方法にとつては、對立せるもの、必然的結合乃至發展を説くことよりも、寧ろ兩者の差異を明にすることが必要なこと、なるのである。如何なる意味に於いて物質は精神と相異し、また主觀は客觀と、個物は全體と區別さるべきかといふことが重要な問題となるのである。そして綜合的統一的な種類の哲學にとつては、寧ろその反面としての分析的なる點に、その時間論的結合論的意義が取扱はれることになるのである。

る。ヘーゲルが既に自らこれを自覺してそのことをその判斷論に於いて論じてゐることは慧眼と言はねばならぬ。即ち辨證法は、個物的有限的の側から言へば必然的綜合的發展の原理であるが、全體的無限的な側から言へばその分析的顯現である。夫れ故にヘーゲルに於けるが如き性格の哲學にあつては、カントやフイヒテ、シェリンクに於けると逆に、綜合的にはなくして分析的なところに、普通の形態とは逆の形式に於いて、結合論的な時間論の問題が存し、ノバスキエンチヤの問題がまたそこに取扱はれることゝなるのである。この點はヘーゲル哲學に於ける特殊の性格として注目すべき點である。

(B)ヘーゲル乃至それを少くとも一つの意味に於いて發展せしめたと考へられるハイデッカーの如く、否定の否定としての「今」の連續または點性即ち自己性からのみ説くとする、そこに時間の客觀性の説明が極めて困難なるものとなる。こゝには時間の産出される状態乃至時間の認識される過程のみが自己性を中心として説かれる。その實在的客觀的意味が明にされてゐない。ヘーゲルが時間を空間的に取扱ひ、ハイデッカーが時間の普遍性及び世界性を説くところには、これ

らの問題がまた主観的自己性を中心として説かれてゐることにはなるが、未だ彼等の時間論は畢竟その主観的自己性よりの産出的現象を論ずるに過ぎずして、その客観性を考察する上に於いて十分であるとは言へない。時間論に關して主観の主観性に就いては十分一通り説かれてゐるかも知れないが、主観の客観性、時間の科學的な客観的妥當性の發展に關して哲學的に十分説かれてゐない。而してその點を發展せしむるところに、恐らく今後時間論が現代哲學的に最も注意すべき點が存するであらう。それはアリストテレスが時間をフィジカに論じ、ヘーゲルが時間を自然哲學の中に論せし根本精神である。それは時間を物理學的に、カッシーラーの語に従へば認識の企て造りし假象として論ずるのではなくして、時間の客観的な普遍妥當性を學的な根本問題として考究せんとすることである。そこで之がためには、レニン、マルクス等の説くが如き自然科學的唯物論的な時間の素朴實在論的見解をもまた改めて見なほす必要が確に存すると考へられるのである。そしてこれらの問題の最も肝要とするところは、唯物論者の多くが試みるが如き單に時間の唯物論的説明や、素朴的實在論的見解を述べる點には存せず

して、畢竟、時間の本質がアリストテレス、アウグスティヌス乃至カントに依つて指示せられし方向に従つて如何にブシユケイ的、アニマ的、理性的、精神哲學的なものとして把握されなければならぬかを示す點にある。

(C) ヘーゲルは、精神の自由の意識に於ける進歩としての歴史は「時間の中に展開されるとなし、世界史は一般に時間に於ける精神の展開であるとなし、全精神はたゞ時間の中にのみ存し、歴史は「時間に沿うて」展開された精神であるとする。然も歴史の發展が時間の中に起るといふことは、精神の概念に適應してゐることであるとなし、時間の構造を辨證法的に否定の否定として論じてゐるのであるが、これはまた更に(B)に批評せし問題と關聯して、慎重に考究されてみなければならぬ問題を含有してゐる。何となれば、一方から見れば、彼が世界史は「時間に於ける」展開であるとなし、全精神はたゞ時間の中にのみ存すると言ひ、精神の自由の意識に於ける進歩としての歴史の發展が「時間の中に」または「時間に沿うて」起るといふことは、その「時間の中に」または「時間に沿うて」といふことが意識や歴史を規定するものであり、時間が意識や歴史の根本形式であり存在範疇であるといふことを意味

することになり、それはカント、フイヒテ等に於けると大體に於いて同一の基調を有するものであると言ひ得られるのであるが、然しながらまた他方から見ると、歴史は精神の展開であり、歴史の發展が時間の中に起るといふことが精神の概念に適應してゐることゝなし、時間の本質的構造を辨證法的に否定の否定としての點性であると説く點から見ると、ヘーゲルの時間論は、全くカント乃至フイヒテの説き方とは異つて、寧ろハイデッカーの説くが如く、精神は始めて時間の中に生ずるのではなくして、時間性の根源的な時來性として存在するのであると見られ、存在は時間であり、精神は時間に外ならないものと自己性を中心として説いてゐるかに思はれないこともない。そこでヘーゲルの時間論は、このカント的な時間を歴史乃至存在の形式または範疇となし、精神的本質的なものとなすモメントと、ハイデッカー的な時間を存在の眞理となし、時間を精神の有する形式または範疇といふのでなくして、精神そのもの、本質そのものとなすモメントとの二つを含有してゐるものとみることが出来る。ヘーゲル哲學の本質をなす辨證法の根本意義からいへば、それは常に無假定的なものであるべきであり、たゞ精神自身の *immanent*

な内的必然的發展に依つて意識乃至歴史が生ずるとしなればならぬ。さう
 すると、精神の發展としての歴史を規定するといふが如き時間、またはその中に於
 いてのみ歴史の發展が可能であるといふ豫定されるもの、根本的形式の如きもの
 としての時間を説くことは、ヘーゲル本來の辨證法的精神に反する不都合なこと
 と言はなければならぬ。尤も質と量とさへも同一視せんとするヘーゲル哲學に
 於いて最も根本的なものは、たゞ理性即ち精神であり、辨證法なのであるから、その
 意味に於いて時間も理性即ち精神の産出と見られないこともないし、またその理
 性乃至精神の産出としての時間が辨證法的構造を有し、意識や存在を規定する形
 式と見られないことはないものであるが、それにしても存在を精神的且つ意識的な
 ものであるとなし、その本質乃至意味に於いて時間に外ならないものであるとな
 す言はゞ現象學的態度、殊にハイデッカー的立場は、時間を存在の一形式又は最
 高度の根本範疇となすカント派的な考へ方とは、どうしても相容れない方向と性
 格を有してゐるものとしなければならぬ。そしてヘーゲルの時間論にはこの二
 つの考へ方が合併せられてゐるのである。然もその何故にこの相違せる二つの

モメントが合併せられ得るかをヘーゲルは何等特別に何處にも説明してゐるとは思はれない。がこれはヘーゲル哲學に於ける特殊の辨證法的な結合論的性格より來れるものと見るより外はないのである。そこでヘーゲルの時間論を見る場合、結合的綜合の點から見ずして分裂的區別の點から見る場合、或るものはそのカントの本質的時間論の側面を強調し、範疇的時間論を説き、また或るものはそのハイデッカーの本質時間論の側面を強調し、精神時間論を説くことが出来るのである。ハイデッカーがカントの時間論をハイデッガー的に解釋するところには、極めて意義深き興味あるところも存するのであるが、カッシーラーも指摘するが如く、そこには一局部的な無理な點が存するやうに思はれるのであるが、ハイデッカーがヘーゲルの時間論をハイデッカー的に論ずるところには、それ程の無理が見られないと思はれる理由はそこに存すると考へられる。蓋しこれカッシーラーはカントの時間を精神乃至意識の範疇となし、形式となすに従ひ、ハイデッカーはヘーゲルの時間を精神乃至意識の本質であり、真理の本質であるとなす考へ方に従ふからである。それ故にヘーゲル時間論の中には、カント學派的時間論對現

象學派的時間論の問題の二つの出發點が存すると同時に、またその結論乃至二つの見方の綜合が存するといふことが出来る。抑、ヘーゲルの哲學はトレルチも感嘆せしが如く、理性乃至精神の發展としてのあらゆるものの綜合を内的必然的に辨證法的に説かうとすることをその樞要の問題としてゐるのであるから、時間論的な問題に關してもそれが行はれるべきであり、この相異なる二つの見方が綜合的に包含されてゐるのであり、そこに時間の問題は更に攻究される餘地を存してゐると見られるのであるが、何れにしても、この困難なる問題に對してヘーゲルは何等特殊の説明を興へてをらず、時間を精神的本質的となす見方と、時間を精神乃至本質そのものとなす見方とが未だ充分に綜合的統一的に説明されてゐない。時間の本質が辨證法的なのか、時間の本質が辨證法なのか、時間が精神的なのか、時間が精神そのものなのか、何れにしても時間としての精神と時間に於ける精神との問題の説明が未だ不充分であると言ふより外ない。

八 ニコライ・ハルトマンに關する批判

(A) ニコライ・ハルトマンに依れば、意識はたゞ精神と無意識的なる心的なものとの間の狭い一帯を言へるものに外ならない。精神は結合する。意識は分離せしめる。精神は、意識よりも理性よりも所謂人間學よりも更にマックス・シェーラーの作用實現よりも、もつとより人間的なより深い包括的全體的なものであるから、精神こそあらゆる結合の問題の中心となるものであるとする。扱てハルトマンは、歴史は事件の單なる連續ではなくして、それは出來事に於ける聯關であり、そして實に甚だ特殊な種類の聯關であるとなし、歴史に於いて過去が全く過ぎ去つたり消失したり全く死んで了はないで、現在の中に尙ほ生きてゐるのは、この聯關の根本形式に屬するのであるとなし、それは現在に於ける過去の突出に依るのであるとし、然らば如何にして過去は現在の中に突出するか、如何なる突出の方法が存するかと考へて、人はまづ第一に因果的結合がそれであると信ずることが出來ようが、こゝでは過去が現在を規定する。然し歴史の過程が因果の過程に他ならぬとすれば、そこでは現在に於ける過去の突出といふことは存しないであらうから、因果律だけでこのことを説明するのは不可能であるとなし、そして因果律と反

對に二つのものがあつて、それを可能ならしめるとしなればならぬとして、沈黙的突出と明白な聽き得べき突出との二つを説いてゐるが、これは一應吟味を要する問題である。ハルトマンは因果律の現象をたゞ過去が現在を規定するものとし、それには現在に於ける過去の突出といふことは存しないであらうとしてゐるのであるが、これは如何であらうか。カントは第二の經驗の類推として、因果性の法則に従へる時間繼起の原則を説き、總べての變化は原因と結果との結合の法則に従つて起る〔第二版〕となし、また「總べて生起するものは、一つの規則に従つて繼起するところの或るものを豫想する」〔第一版〕と述べてゐる。このカントの因果性の法則に従へる時間繼起とは如何なる意味を有するのであるか。この時間繼起が問題である。因としてのAなる事物が起りてよりBなる事柄が繼起するまでの時間の長さは、決して一樣でないことを看なければならぬ。たとへその原因とするAが遠い過去の事柄であらうとも、それは現在に結果として現はれることが是認されなければならぬ。現在にあらはれる現象は、必しも現在直前の原因より來れる結果のみではない。遠い過去の原因の表れもあれば、近い過去の原因の表れ

もあり、また遠い過去の諸原因の複合せる結果もあれば、また遠い過去の原因と近き過去の原因との複合せる結果もあるであらう。そして現在の現象の中には、過去の單一原因及び諸原因のみに依る結果として單に必然的な現象もあれば、また過去の原因に現在の産出の附加されたもの、創造的なるものもあるであらう。中には全く過去の的なものとの聯關を有せざるものもあるであらう。そしてこゝに自由の根源としての意欲や努力が殊に精神的現象が考へられ、従つてそこに自由性と因果性の問題も生ずる譯であるが、その點は問題が自ら別個のものとなるから暫くおいても、ハルトマンが因果的結合だけでは現在に於ける過去の突出といふことが存しないから、因果律だけで出來事に於ける聯關としての歴史を説明することが出來ず、過去が如何にして現在に突出するかを説明出來ないとなすのは、全く當を得ざるものと言はなければならぬ。一般に過去に於ける多くの原因は、精神に依る極めて複雑な結合作用に依つて現在の結果として把握されるのである。精神は複合體であり、あらゆるものゝ包括的全體であるとするならば、それに依つて統一され結合される過去の諸原因に依る繼起としての現在の結果が、ま

た複雑多岐な内容を有するのは、怪しむに足りないとしなければならぬ。因果律から説けば、偶然といふことは、未だ理解し記述されない無意識な精神の結合的な働きに依るものであり、若しそれが考究されるならば、嚴乎たる原因を過去にやはり有してゐるものであり、よし全く過去になき新しき創造的とか偶然的なるものがありとするも、過去に於ける何か或るものと必ず何等かの聯關を有するものと言はなければならぬ。かくして新理想主義の勃興と共に非合理主義が唱導せらるゝに至り、ヴィンデルバント、ベルクソンを始めとして、偶然の問題は個體主義乃至非合理主義の問題として旺に哲學者の論究するところになつたのであるが、因果律の思想は依然として單に自然科學的にのみならず、今尙ほ有力な一つの哲學的思想たるを失はぬ。勿論、因果律は直ちに合理主義を説くものとのみは限らない。たとへ因果律的であつても、その内容の上からいつて、殆ど非合理主義と言はるべきものも生ずる。それはハルトマンの言葉で言へば、複雑多岐な内容を精神が結合する結果であると言ふべきである。例へばカントの如きも、必しも合理主義者とのみ見なければならぬとは限らない。かくて因果律の問題は、物質的に精

神的に依然として現代哲學に於ける最重要の問題の一たり得るのである。

(B) ハルトマンの客觀化されたる精神は、ハルトマン自身も書いてあるが如くに、極めてヘーゲル的な點を有してゐる。然しながら、その中に彼特有の實在論的意識乃至客觀主義的意識が極めて強く出てゐる點には、注目すべきものがある。就中、彼が客觀的精神を説いて、それを時間的、歴史的なものであるとなし、更にそれを發展するものとなし、生けるものであり、従つてそれは現れて來てそして消え去るものであるとなし、かの時代精神、民族精神、並びに共同精神のあらゆる段階に妥當するものとなし、文化の諸形態たる言語、道德、法律、等々をそれに妥當するものであると見てゐる點には、極めて意義深きものがある。殊に、そこに共同態現象を説くことに依つて、形式的且つ内容的な有機的な統一的な結合を説くことは、看過されてはならない。さてこの客觀的精神を彼は個人的精神と同様に生ける精神であるとなし、此等生ける精神に依つて客觀化されたる精神を時間を超えて突出するものであると做すのである。即ち時間的歴史的な生ける精神に依つて創られし精神的財は、それを産出せし生ける精神の死滅と關係なく、それ自身獨立して殘

る。かくの如きものとしてその客観化されたるもの、最も純粹な代表的なものは、例へば文學、詩、造形藝術、音樂等の創造である。加之、あらゆる種類の記念物、建築、工藝品、然り或る限界に於いてまた道具、武器、實用品、手藝品及び工藝品皆然りである。またすべて文字に移されたる思想的制作が之に屬する。それらの中に、哲學的世界體系や神話的及び宗教的直觀等迄も入れられ得る。かくハルトマンは客観化されたる精神を全く生ける精神から獨立せる客観性を有するものとなし、超時間的なものとなし、一面に於いて、稍、素朴實在論的乃至模寫說的傾向を有するものであるが、また一面に於いて、晝かれたる光は全く唯だ見える光であるとし、藝術的に見るものは、實在的には少しもそこに存せざるものをも見るのであり、美學的價値は、常に自體に存する價値ではなくして、唯だ吾々に對して存在する價値であるとなし、一方に於いて、客観化されたる精神の根本現象は、それが生ける精神から分離して成立するものであることを述べつゝも、然も他方に於いて、それは常に生ける精神に頼つてゐて、生ける精神から分離して成立し得ないものであるとして、こゝに客観化されたる精神と生ける精神との間の二律背反を説いてゐるのは周

到であるが、またこの二つの方向が未だ充分に統一せられてゐないがために、その何れか一方の立場から見ると、或ひは極端に實在論的となり、或ひは極端な主觀論に陥る危険を有してゐる。

尙ほハルトマンは、本質性乃至理念的なものは、歴史を有せざるもの、一般に何等の時間的存在を有たぬもの、あらゆる時間に存するもの、従つてそれは自體無時間的なものであるとする。然しながら、この本質性と雖もまた生ける精神に依つて認識されるより外なきものではないか。ゲーテやシェリングに於いては永遠的・神的なものと考へられてゐる無時間乃至時間を超越せる本質といふ如きものが、果してハルトマンに於いて充分客觀的に説けてゐるであらうか。永遠或ひは恍惚が時間の問題と全く無關係でないことは、既にゲーテやシェリングに於いて吾々の考察したるところである。彼は精神の包括的全體的なる結合的性格を説き、更に生ける精神なき存在と結合する要素の一つとして時間性が存すると述べる。そして唯だ空間的・時間的なものゝみが實在的なものではなく、あらゆる時間的なものは實在的であり、空間なきものもまた實在的であるとす。そして生け

る精神は時間の中に存し、歴史的に變化を持つ持續を有し、始め及び終り、誕生及び死を有するとする。精神の直觀的範疇は時間空間兩者であるとなし、非空間性、非事物性といふ點に心的存在及び精神的存在を物質的及び有機的なものから分つ根本的な範疇的要素が横たはつてゐるとなし、此等兩者を結合するものは時間性、時間内存在であり、此等兩者を分離するものは空間性であるとする。更に物質的及び有機的過程は空間時間的であり、心的及び精神的過程は時間的であるとする。そして唯だ時間及び過程性格のみが實在的世界の統一を持ち來すのであり、その點空間と時間とは何等同一價値の實在範疇でなく、時間はより基礎的であり、時間は空間よりもより高く達し、あらゆる實在的なものを包含し、精神的な存在をも包含するとする。空間は半分の高さで中斷すると見る。時間の中に非空間的出來事が存するが如く、非事物的過程が存するとなし、然しながら何等過程なき事物性、何等時間なき空間性は、少くとも實在的存在に關する限り存在しないとす。過程性格は精神と物質とを結合し、事物性格はそれを分離すると做してゐる。然しながら、斯くの如く時間を非空間的乃至精神的な實在をも包含する最高度の精神の直

觀範疇又は實在範疇となし、然もそれに結合の働きを與へるとすると、彼の言ふ生ける精神なき存在とか本質(性)とかいふものが時間論的に極めて説き難き問題となる。何となれば、ハルトマンに依れば、本質的なものは理念的なものであり、従つて無時間的であるといふのであるが、本質的乃至理念的なものもまた時間的にのみ生ける精神に依つて把握し認識されて始めて意識されてくるものと考へるより外仕方がないからである。従つてハルトマンに於いては、無時間的な本質の實在性と時間の中にある生ける精神との結合の問題が明でないと同時に、また時間と精神との關係が、ヘーゲルに於けるとは別の意味でやはり徹底してゐないと言はなければならぬ。たゞ精神は結合し、その精神の直觀範疇乃至實在範疇たる時間性乃至過程性は結合するといふだけでは、其等のもの、間の必然的な關係が充分に説かれたとは言へない。

それにしても、ハルトマンの時間論は流石に現代哲學者の時間論として、カント、フイヒテ、ヘーゲル等歴史的な時間論並びにカッシーラー、ハイデッカー等の現代哲學的時間論を充分參酌してゐる傾向が窺はれ、上述せるが如き不満はないとは

言へないにしても、全體から見て當を得た所説が極めて多いと思ふ。

(C) 次に、ハルトマンは、客觀化されたる精神としての精神的財は、それが産出される限り、常に生ける精神に於ける力であると考へ、例へば既成法律の如き、それが現實的に一般的な法律感覺の内部的形式である限り、生ける精神に屬するものとする。即ち法律となれば、その客觀化の形式に於いて或る特有の力を有つようになる。それはもはや生ける法律感覺と同一ではない。従つてこゝに服従と桎梏の裂破とが生ずる。宗教にもそれがある。宗教的感覚と教條との間の争闘がそれである。が同様の事が認識及び科學にもある。對自己的となればそこに闘争が生ずる。精神の生活は、その自己形成及び自己改造に存する。精神は自己自ら、その感覺、信仰、知識等に於いて新しき形式を作る。自己自身に形成するといふことが生ける精神の自由である。そしてこの自由は同時に、自ら作れる桎梏の創造者である。精神の自由は、自ら自由を自己に反對のものとして持つところの不由を生せしめる。こゝに歴史的の精神の根本法則が存するとなし、これが生ける精神と客觀化されたる精神との關係の要點であるとする。かくて人はその創造を

その自由として理解し、然も造られたるものに於ける自己桎梏を不自由として理解するとするならば、人は彼が自らをして不自由になすといふことに於いて自由を有つのであつて、自己を不自由にしたり、不自由にしなかつたりするといふ點に自由を有つのではないと謂はなければならぬ。生ける精神は、その客觀化に於いて自己自身をその當時に於いて束縛するのみならず、またその未來をも束縛する。然し生ける精神は生きてゐるのであるから、それは創る働きを以つて創られた古きものを突破する。實際に於いて、あらゆる精神的領域に絶えず或る靜かな革新レヴォルテオンの如きものが實現せられてゐる。品性に於いて、趣味に於いて、知識に於いて、信仰に於いて、測り知るべからざる生活の諸形式に於いて行はれてゐる。夫れ故に歴史的精神の生活は、一般に本質的には客觀化されたる精神との争闘である。生活は進歩である。改造又改造である。然しながら、客觀化されたる精神は固定的である。生ける精神はその本質に従へば、革新的である。客觀化されたる精神は、その本質に従へば、暴制的ディクティッシュである。前者は永遠により新しきものである。何となれば、その生活形式及び存在形式は絶えざる自己革新であるからである。後者は、生

ける精神の歴史に於ける永遠に保守的原理である。何となれば、それはそれと同時特有の生活を有つてゐず、そして自己自身から如何なる革新をも経験することが出来ないからである。然し生ける精神は、保守的な客観化から抑壓や壓制を受けるといふよくない點ばかりではなくして、また常に、そして眞先に、到達せられたる結果を享受するといふよい點もあるのであると述べるあたりは、極めてよく生ける精神と客観化されたる精神との關係を明にしたるものとして、推賞し敬服するに足る點でなければならぬ。そして更に彼は未來の問題にも論及し、歴史的生成にとつては、過去の現在に於ける内部突出ヒナイシラゲンと、未來に於ける現在の外部突出ヘラウスラゲンとは等しく特有なものであるとなし、兩者何れも本質的に客観化の保持及び再熔解に依つて規定されてゐるとなし、かくして生ける精神は未來に向つても分化するとする。そして若し人この仕方を唯だ行爲の領域、例へば、政治的及び社會的生活に就いてのみ考へるならば、それは餘りに狭くその關係を理解せしことゝなる。

この作用は、廣く遙かに先づ第一に生ける精神が自力から産み出だすところの客観化に係るものである。生ける精神は未來の精神に衝動を與へる。それが有つ

てゐるものを未來の精神に残す。然しながら、生ける精神は、それを以てまた未來の精神を束縛することになる。客觀化は、この場合には、一つの豫め掴む豫言的性格を採り、それは歴史に於ける叫びとなる。然し叫びは實に消えることもあり得るし、豫言は誤ることもあり得る。歴史的意識の存在論的基礎は、まさに常に、生ける精神の固有の歴史性であると述べるあたりは、未來の問題に關して極めて透徹せる彼の歴史的意識の意識を見ることが出来る。が此の場合、彼は、現意識より未來生成の行爲に至る過程をまだ充分に説明してゐない。たゞ概略的にその基礎方向のみは指示せられてゐるが、それを充分基礎づけるところ迄至つてゐない。成る程彼は、未來に於ける現在の外部突出といふことを、過去の現在に於ける内部突出と並べて説いてはゐるが、それだけでは、單に未來の生成も現在にその根本原理を置いてゐるといふに止るのであつて、そこに何等より以上の説明が與へられてゐない。彼は、出來事に於ける聯關としての歴史は現在に於ける過去の内部突出に依つて可能であるとなし、それを上述せるが如く、因果律だけで説明することは不可能であるとし、そこで因果律と反對に二つのものがあつてそれを可能なら

しめるとしなければならぬとし、その一つを沈黙的突出とし、他の一つを聽き得べき突出として説き、然しながら、一切の過去が現在に突出するのではなくして、歴史的となりしもの、一切の保持は、或る選擇を受けるのであると述べてゐるのは極めて至當であるが、この場合彼は何故に未來の外部的突出に於いても、同様に過去に關して説けるが如き選擇の作用を説かないのであるか、未來の行爲の實現に關しては、現在に於ける未來の外部突出に對して、現在の必然性に依る未來的なるものの選擇が行はれる。未來の問題もアウグスティヌスが夙に指示せしが如く、精神の現在的な *attentio* (*intentio*) つまり作用としての推理の能力に依る豫知を基礎として説くより外はないのであるが、その推理の能力は、未來的なるもの、多くの可能性の中から選擇に依るより外はない。未來的可能性は極めて多く存する。現在の意識を基礎として諸種の推論が定立せられ得る。實現されたる現在の生成の事實的狀態からいつて比較的それにより近き可能性もあれば、比較的それにより遠き可能性も存する。が未來の現在の實現には、必しも現在の狀態により近きものが實現されるものとは定まつてゐない。佛教に説く所の業説の如きもこ

の意味に於いて深く關心せらるべき問題である。現在の意識より未來の行爲に移るに際しては、そこに偶然も作用すれば、過去より與へられたる必然性も作用すれば、就中、殊に精神的には生ける精神の意欲が働き、創造が働く。精神的現象が自然現象に影響すること、及びその逆も問題とされ得る事柄である。カッシーラーが歴史的時間とは單なる出來事の時間ではなくして、意欲の中心點から來るものであり、その歴史的意欲は産出的構想力あつて始めて存し得るものであるとし、その意味に於いてフイヒテの形而上學が全く未來の眼光に依つて規定されてゐると做すのは、またまさしくこの事を指せるに他ならぬと言ふべきである。意欲や自由がより強く働けば働く程、未來の行爲に對して選擇が強く作用する。意識的な行爲は常に選擇の下に行はれる。現在より未來に投げられてゐる可能性はこゝにその限定を與へられる。かくて現在から未來の行爲に移る場合、未來的可能性の限定といふことが行はれるのであるが、それを端的に與へるものは、行爲者自身の意識の選擇にその根本原理を置くものであり、そこに統一的な現在の必然性が生じ、時間の経過と共に、現在の行爲の實現が果されるものと言はなけ

ればならぬ。

九 カッシーラーに關する批判

カッシーラーは、ロツツエの「第一普遍的」乃至ライプニッツの「一」に於ける多の表現の根本原理たる「普遍的特性」の基本思想を發展せしむることに依つて、あらゆる論理的思惟の綜合に基礎を與へる第一構成の制約としての表象の問題を考察し、記號の本質的且つ普遍的な特質として最も根本的統一的なる相關々係を説き、これを意識の構造を支配する最も本源的なる脈搏となし、感覺的、現實的、具體的なるもの、定立は他のあらゆる感覺的、現實的、具體的なるもの、定立と同じく普遍的なるこの根本關係に依つて支配されてゐるものとなしてゐる。表象を認識問題の中心とするところ、彼はあくまでカント的であることは疑ふべからざるところであるが、また彼の態度には極めてヘーゲルの態度に類するところがあると思ふべきであらぬ。即ちその意識の構造を支配する最も本源的なる脈搏としての相關々係の原理は、ヘーゲル哲學に於ける辨證法に似たる位置を有す

るものと見られる。如何なる個別的なるものも、他のあらゆる個別を包含したる全體的統一の豫想の下にのみ把握され得るものである。こゝには全體的、普遍的、特殊的なるものと個別的、特殊的なるものとが結合され、兩者共に重要視せられてゐる。またカッシーラーは、この關係の優先の根本思想はナトルプより承けしものであり、ウィルヘルム・フォン・フムボルトが言語の哲學的考察に對して採りし言葉よりも命題の優先」といふ根本見解もこゝに存したのであるとなし、またジクワルトが抽象論を排撃する根本思想もこゝに存したりとなし、形態心理學の特質もこれに依つて説明さるべきものとなし、かく常に一を「多の中に於ける一」として説く根本思想こそソクラテスの歸納法的態度の核心であり、またプラトンの辨證法的態度の核心であり、更にそこにこそカントの先驗的綜合の中心が存したのであると做し、そこにまたあらゆる概念、乃至判斷の根本問題があると共に、結合の根本問題があるとなしてゐる。それは精神的創造のあらゆる根本形式である。個別的、感覺的、現實的、具體的であつて且つ普遍的、知性的、理念的、抽象的なる彼の象徴的形態は、この根本思想に依りて説かれ、そこに於いて内部と外部、主觀と客觀等あら

ゆる對立が統一されてゐると説くのである。そしてこの根本原理はあらゆる對立、あらゆる問題に就いて隅なく適用せられ、時間に、空間に、數に、あらゆる場合にその基本思想として説かれる。その説明は周到に詳細に徹底的であると感嘆せしむるものがある。過去、現在、未來や、此處、其處、彼處や、一、二、三……等を總べてこの原理に従つて巧に説明する。總べて此等の關係の中に全體はこゝに始めて部分から獲られるのではなくして、部分のあらゆる定立は、その内容に従つてゝはないが、その普遍的な構造及び形態に従つて、既に自己の中に全體の定立を包含してゐるといふ意識の同一の根本性格が表はれてゐるのであり、あらゆる個々のものは、こゝでは既に根源的に一つの規定されたる複合體に從屬し、そして自己の中のこの複合體の規則を表現するに至るのに外ならぬのであるとなし、然もこの規則の總體こそ始めて時間の統一、空間の統一、數の統一、對象的結合の統一等々としての意識の統一をまことに造るものなのであると説き、その點より更に進んで、後方に向つて「過去のみにならず、前方に向つて「未來的なる新しき基底の問題にまで説き及んでゐる。そして記號の中に與へられてゐると考へられる總括を基礎として、

後を見る「回顧」ばかりではなくして、新しきものを發見せんとする「展望」を説き、その總括は或る相對的なる決定を定立するものであり、そしてこの相對的なる決定は、それが普遍的な規則を認識せしむる時に、併し直接に前進への促しを包含し且つこの前進を自由にするものであるとなし、大體に於いてヘーゲル辨證法に近きを思はしむる發展を論じてゐるが、過去への方向と未來への方向とは唯だ一つの觀念的相關々係の契機として取扱はれるものであるとか、吾々を過去に導く純粹直觀は未來を指示し且つ未來の上に緊張する志向のあらゆる種類と對立を生ずるものであるなど、言ふだけで、それ以上何等未來の問題に關して過去の問題乃至現在の問題と異なる特質に就いては論ずるところがない。抑、未來の問題を論ずるに際しては、たゞ現在を中心とし軸として、後方に過去に存せしものを前方へ未來へ對蹠的に投げるだけで充分であらうか。現在を樞軸として過去を逆にしたものとして未來を見るのも一つの見方には相違ないであらうが、この兩者の間には果して根本的に特質的に相違する點が存しないであらうか。未來は如何なる意味に於いて歴史の延長たり得るか。それは充分考察さるべき一つの問題である。

未來は過去の歴史の一部として、未來哲學は歴史哲學とその本質に於いて何等大なる相違を有する特質を持たないであらうか。そのことに就いては、アウグスティヌスは現在の根源的な *Actus* を中心として過去のものに對して *memoria* を、未來的なものに對して *expectatio* を説いてゐるが、それに関してカッシーラーは何等特別に説くところがない。思ふにこれは充分時間論的意識が徹底してゐない結果、歴史的過去のもの乃至現在のものにのみ注目して時間様相のもう一つの未來的なるもの、問題を等閑に附してゐる結果である。時間論的意識が強くなつてくれば何時でも、過去、現在のみならず、未來のことがまた問題として取扱はれるべきである。佛教や基督教等に於いてもそれはまた同様と考へられる。つまりカッシーラーは時間の問題を例へばハイデッカー等の如く、認識の唯一の根本問題とはしない。カッシーラーはカント的に統覺の概念、構想力等も論じてはゐるが、それをハイデッカーの如く必しも時間論的なものとのみは見ない。カッシーラーは勿論大體に於いてカントの流れを繼承してゐるものと自任もしてゐるのであるが、その時間論を重んずる點に於いては、遙かにカントに遠く及ばない。

カント、フイヒテ等に於いては、何れも時間が自我の所産として思惟作用を規定する形式として論せられてゐる。そして思惟作用を規定する諸形式の中でも最も根本的且つ最も高次のものとされてゐる。がカッシーラーに於いては、時間は空間又は數等と同列的なものとして意識を根本的に規定する状態の一つとされてゐるのみである。時間形式を特別に他の形式や状態よりも何等より高次のものとか、より根本的のものとするといふが如きことがない。是れ彼が未來等の問題を手にとる程に時間論的問題に興味を有せざる理由であると考へられる。勿論カッシーラーは、物理學的に説かれるが如き、時間を單に空間とか、質量とか、力とか、物質的な點、エネルギー、原子、エーテル等の如きものとするに對しては、それを認識が企て、作るところの假象として排し、それを象徴的形態の基調に従つて基礎づけようとしてゐるのであるが、それを意識の根源とは見ないで、意識の有する一つの統一であり、一つの状態であり、一つの様相であると見るのである。つまり、時間問題の中に働く根本原理はこれを象徴的形態の根本問題としてどこまでも重んずるのであるが、それ以上何等時間そのもの、問題を特別に哲學乃至認識の根

本問題とは見ないといふ根本見解から、未來の時間論的問題を特別に論じないといふことが必然的に生じて來たと見るべきである。然しながら時間の問題がたとへハイデッカー的ではないにしても、哲學乃至認識の根本問題たり得ないか否かはカントの流れに棹す者にとつて一つの大きな問題である。ハイデッカーの所説をカントの最初抱懷せし根本精神であるとするには、よし異論をさしはさむべき餘地が尙ほ充分あるにしても、ハイデッカーがカントに於ける斯かる問題を明に提示したことは、確にカッシーラーも言へるが如く尊敬するに足る點があるものとさるべきであらう。カントは純直觀の形式、内感の形式として時間論を結合の問題一般にまでその理論を展開してゐる。然しカントはハイデッカーの如く時間を認識の最根本のものとしたのではなくして、理性が認識作用を遂げる場合に産出する最高の根本形式として時間を説いたと見るのが妥當である。即ちカントは時間をハイデッカーの如く本質そのものとして説くのではなくして、理性的本質的な規定條件又は形式的範疇として説くのである。がこの時間の本質か、本質的なるものかといふ問題は、今後殊にハイデッカー的時間論對カ

ント的時間論の根本問題としての焦點を形成するものであらう。ハイデッカーに言はせれば、カントは最初自ら指示した彼の時間論的方向を途中で退却したとなし、それをカント本來の進み遂ぐべかりし點まで説き進んだのが自分の時間論であるとするのであるが、蓋しこゝには時間論的認識問題の最も重要な課題が存すると做すべきであらう。かのヘーゲルの質と量とを同一と見んとする辨證法的見方は、稍この點に關係を有するものと考へられないこともないが、然も尙ほヘーゲルに於いては、それが未だ明確に時間問題意識の下に考察されてゐるとは言ひ難い。

(二) この現象的個物に於ける根本的統一的なる相關々係の原理が如何に東洋の古き華嚴の思想の根本精神に類するかを人は刮目して見るべきである。

(三) これまた華嚴哲學を大に参照すべきところである。

十　フイヒテに関する批判

「哲學雜誌」第五七五號參照。

十一 結 論

是等の所説に依つて、吾々は、時間の問題が、たとへそれが物理學的に認識が企て作るところの假象として論せらるゝこともあり、また意識の有する狀相乃至様相の一つであるとして部分的に重要視せられるのみの場合もありとはいふものゝ、意識、認識を成立せしめる根本條件としての最高度の精神の範疇、形式、狀相、様相であり、如何にこの問題が自己性の深き問題であり、内感の問題であり、純粹なる直觀的主觀的なるものゝ問題であり、理性乃至精神の根本的なる思惟の問題たるかを、知ることが出来る。諸家の所説に依つて容易に察せらるゝが如く、畢竟、結合するものは、我の思惟であり、少くとも時間に関するものである。そこに結合する意味の働きの生ずる。根本となるものは生命の認識力と言はるべきものであり、真理の本質としての自我の自由である。認識力の産み出だす可能性である。コブラの作用もこれを豫想して始めて成立する。認識力がその根本原則乃至根本關係に従つて諸種の文化領域に見得るものとして現れ、分化發展し來るのである。そ

の根本關係の統一を原理的に把握せしものは、例へばカッシーラーの交互關係の說である。諸家の所說を通じて最も妥當的と見做され得ることは、時間が意識乃至認識の最高度の精神的形式又は範疇であるとして生命の所産とされてゐるところである。たとへハイデッカーの如く、時間を直ちに意識の本質とし、存在は時間であると迄言ふことは問題であるとしても、時間が意識の最高次の根本形式であることは、殆ど何人も承認せざるべかるざるところであらう。合理的なもの及び非合理的なものを生せしめて、然もそれを貫き、そこに内在するもの、この端的に根源的なる創造の働き、その根本形式としてそこに時間の問題の中心が存するのである。あらゆる判断、推論、概念を生せしむるもの、あらゆる意識、あらゆる生成、さてはあらゆる哲學は時間の中に於いてのみ始めて考へられる。ゲーテやニコライ・ハルトマン等のいふ非時間的超時間的な本質性といふが如きものも、斯くて畢竟時間的なものである。それはやがて最も根源的なる認識力又は直觀力の問題である。それは自由、結合、生命の力の問題となる。何かを生せしむる力と何かを規定する働き、何れもが時間の問題として取扱はれ得る。カントの統覺、フイヒテ

の自我及び構想力等の根本問題は最もその重心をこゝに有してゐると考へ得られる。大乘佛教に説ける裂破、無相、放下、真空等の精神、または十二因縁や流轉三界を説く言はゞ生命の論理の根本をなす生命力と言はるべきも、の基礎問題も、この根源的可能的なる認識力の時間論的な働きに存するものと見られる。それは絶えざる認識として現れ、直観として現れ、自由及び結合の問題として現れる。それは哲學的なるもの、最も根本的なる形式である。カント特にヘーゲルの言へるが如く、世界史は自由の意識に於ける進歩であり、精神の本質は自由の實現にある。そして是等は何れも皆時間の問題をその根本問題とする。それは全體の基礎條件であり、あらゆる全體を構成發展せしむる根源である。自由とは全體的把握の要求を有つ結合的發展に外ならぬ。そしてこの創造的である點からいつて、シエリンクに於けるが如く、それは藝術的なるものであると言ひ得ないこともないが、之は決して單なる藝術の一領域のみに狹義的に限定される問題ではない。自由を産む結合とは一つの創造であり、發見である。そこに判断が生じ、推論が生じ、概念が生じ、直観さへも生ずる。結合の力を無視しては、人間の精神の働きは捉へ

ることが出来ない。然しながら、そこに最も重要な問題となることは、その中に如何に普遍性と客観性が説明されるかといふことである。結合の問題は、時間論的にも明なるが如く、その根本性格として少くともカントの意味に於いて主観主義的である。そこでハイデッカーの興味を持ちしが如き主観の主観性の問題としてよりも、寧ろ主観の客観性の問題として時間の普遍性の問題は哲學的に最も重要となり、且つ困難なるものとなることを知らなければならぬ。全體を把握せんとする認識力の要求、あらゆる有限的、個物的、客観的なるものを主観的普遍的なものとして把握し説明せんとするところに、ソクラテス以來、更にカントを貫き來りし哲學的精神が存するのであり、またそこにこそ新しきもの、發見的努力をも包括せる全體的結合把握のノバスキエンチャの中心問題がある。そこに時間の問題の最重要の問題が横たはる。自我性を深く堀り、然もそこに如何に普遍性、客観性、又は同時性を説き出だし得るか、問題中の問題である。如何にして主観に於ける客観的、可能的、必然性を把握し得るか、問題である。そしてそれは、カントの觀念論々駁の精神の指示する方向であり、先驗的論理學本來の根本問題であり、

カッシーラー等も最も根源的な普遍的統一的な關係として好んで考究せるところに外ならぬ。フイヒテの自我的構想力、ヘーゲルの全と個の關係を説く辨證法等何れもこの問題に最も深く關聯する。そしてこの問題の未來的體系的把握にこそ言はゞ未來の形而上學の根本問題も存すると言ふことが出来る。かう考へてくると、吾々の問題は一循環して例へばカントが二元の問題から出發してコペルニクスの見解を掲げ出し、然も最後まで二元の問題を取扱ひ、依然として二元性の問題を残したと言はれ得る如く、吾々の結合論的時間論の問題に於いても、再びその出發點と同様の問題に行きつくことゝなるのであるが、蓋しアリストテレスの説ける圓環の思想の如く、これが人間の哲學的思惟の必然的運命であるかも知れぬ。始めは同時に出發點であり、出發點は同時に終結點なのである。それ故に問題は常に循環し、同問題は既に哲學史的に屢取扱はれ來つた問題とも言ひ得られ、哲學史的研究の意義もまたそこに重要性を加へるのであるが、更にこゝに現代哲學的に吾々の問題とすべきものが存すると考へられる。そしてそこに於いて、具體的、現實的に最も強く關心せらるべきものゝ一つは、結合の問題、殊に東西兩洋

の二大思潮の綜合的統一の問題である。つまり同一の問題も時と共に一新せられると言ふべきであらう。言はゞ現代は哲學的にカントの所謂コペルクスの轉回の再吟味を要してゐるものと言ふことが出來よう。東洋に於いては、その固有の仕方に於いて、絶對的自己性の問題、根本的なる認識力の問題とも言はるべきものに就いては、既に長く極めて深く體得練磨せられてゐる。がその客觀的科學的なる理論的敘述に於いては、西洋の哲學的方法に譲らなければならぬ點が少くない。夫れ故に或る場合には、東洋的に主觀的、形而上學的、體驗的に會得されてゐるものを、西洋的に學的、客觀的、理論的に理解し表現せんとするところに、兩洋思潮の卓越せる二つの點が結合され、統一されることが尠くないであらう。フイヒテの自我も、ヘーゲルの辨證法もゲーテの根本現象もこゝに改めて世界的、綜合的、人間的に再吟味されるを必要とする。時間論的結合論の問題の中心は、畢竟、全體格的把握の問題に外ならぬ。あらゆる有限的なるもの、個物的なるもの、客觀的なるもの、現實的なるものを、全體的に結合し統一して把握せんとすることである。そして其處にこそ新しきもの、發見的意義を有するノバスキエンチャの根本問題が存

するのである。東西兩洋の二大思潮を結合統一して把握せんとするが如き意圖もまたこの根本意識に立脚するものであり、更に新しきもの、未だ來らざるもの、これから來るものを理論的に把握せんとする未來の哲學乃至形而上學の根本的可能性の問題も、またこの要求に依つて生ずるものに外ならないのである。従つて吾々はこの全體的人間的世界的精神の確把のために、出來得る限り、現實的基礎素材としての民族精神、個人の獨創性を生かさなければならぬ。そこに結合の時間論的なる根本意義があり、ノバスキエンチャの眞精神が籠つてゐる。生命乃至精神の歴史哲學は、過去の歴史を對象として、そこに働く原理を捉へようとする。が斯くの如き歴史的法則は、自己意識としてたゞ過去性と現在性との二つに依つて規定される。然しながら、現在の意識が未來に實現せんが爲には、過去性にも現在性にも見られざる未來性の自己意識的規定が更に加へられ考究されなければならぬ。アウグステイヌス的に表現すれば、expectatio 的な規定がそこに更に加へられなければならぬ。現在に於いて意欲的未來的に意識せられたものが、未來的(將來的)實現に達せんが爲には、そこに現在の可能性と未來的可能性との間に一つの

必然性が橋渡しとして規定されなければならぬ。そして斯かる規定作用は、未來的理念的可能的意欲の下に行はれる自我の現實的選擇の作用に外ならぬ。アウグスティヌスの説く志向も畢竟するに一つの選擇である。斯かる選擇作用は根本に於いて、直觀的 *visio* に基礎を有するものであることは疑ひなきところであるが、それは現實的自我の全體を背景的本質的とする言はゞ全體的な人格的な力より湧いてくるものである。それ故に此の未來的可能性に對する現實的選擇にこそ、その全未來を左右する原因が存してゐると考へられる。そしてこの選擇は、判斷能力、推理能力、直觀能力等あらゆる人格的全體的なる能力の統一に依て行はれる。そしてこの人格が主として超個人的全體性を有するものであることは、こゝには述べないで置く。即ち自由は意欲を生せしめ、意欲は選擇を生せしめ、選擇は必然的限定を生せしめる。現在の選擇的必然的限定に依て未來的可能性一般が現實化され限定される。こゝに未來的發展の運命の開拓の鍵がある。可能性一般にこの現實的な選擇的志向的な意欲的必然性が加へられて現實性が生ずる。偶然性とは潜在意識的なかゝる必然的現實性の意識されたるものである。可能

性一般は過、現、未に互れるものである。「今」は必然的に規定せられたる現實である。然も諸家の重要視せしが如く、過、現、未の三つの意義を包括するものとしての限界概念であると同時に結合的意味を有するもの、それが「今」の有する本質的性格である。そしてこの可能性一般が意欲的現實的必然性に選擇せられ、限定せられて、更に新しき現實性が生ずるに至る過程を體系的分析的に記述するところに、未來哲學の根本問題が生ずるのである。殊に人間の未來的發展に關してこのことが言へる。自然現象の領域と文化現象の領域との間には、そこに自ら異別の問題が各、考へられないことはないが、自然現象もまた人間精神の働きを無視しては考へられない點から言つて、精神的哲學的な時間論の問題は、また自然現象の問題の最も基礎的なものであると言ふことが出来る。斯くの如くにして、未來哲學に關する仕事は純粹理性批判的に言つて一個の未來の形而上學的なるものであり、その出發點がカントに最も豊富に存し、現在を中心として、歴史哲學的方法とは對稱的乃至逆の方向に展開されるものである。カントが範疇論に於いて、その様相として、即ち經驗的思惟一般のポスチュラートとして、可能性、現實性、必然性を説いてゐる

ことは、アリストテレスのデュナミスに關する所説と共に極めて注目するに足る點である。そして私もいつか他日機會を得て、これらをベーコンの論理學等と共に詳論し、未來の哲學乃至形而上學なるものを上來所々に方向づけしところに従つて成長さしてみたいと考へてゐる。

尙ほ以上に論評せし時間論の外に、またフッセル、ブレンターノ等の所説が手にとらるべきであるが、今は現象學派的に時間論を優勢ならしめしものとしてハイデッカーの時間論を比較的多く所々に考察せしに止め、ベルクソン、コヘンに就きては、アウグスティヌス、カント、カッシーラー等の所説に於て少しく論せしに止め、その他プラトン、ベーコン、ライブニッツ、スピノザ、ロツツエ、トレルチ、マルテイー等の結合論的時間論的所説も充分研究の意義を認めるが、これらに就ては、既に述べたる主なる人々の所説の敘述乃至論評に依つて大體察し得られる點もある旁、餘り長くもなるので、これらに關してはほんの少しく論及したるに止めて、その詳論は他日の機會に譲り、こゝには主としてドイツ觀念論史的考察を中心としてその主なるものを論評せし迄を以て一應擱筆する。

そして屢々發表せし見解、並びにこゝに述べし論評の外に、若し時間の問題を認識乃至哲學の根本問題として取扱はんとするならば、それは單に決して過去及び現在に關してのみ考察さるべきものではなくして、未來の領域もこれら二つと同様重要なものとして考察さるべきものであり、かゝる領域レキオンが從來哲學に於いて少くとも歴史哲學の領域と並べて考察されなかつたのは學的領域意識の未だ不充分なりしたためと言はざるを得ないと共に、かゝる見解に於てこそ根本的現在的なる *videtur* の主觀主義的な普遍的客觀性の如き問題も現代哲學的に時間論的結合論的に考察されなければならぬことを特に指摘する。そして次の結語を以て本論を終らうと思ふ。それは、以上西洋哲學史の主流と言ふことの出来るギリシヤ的思惟を源流とするドイツ觀念論系の主なる史的考察に依て、吾々は、時間の問題を哲學的に、ブシユケイ的、アニマ的、理性的乃至精神的に、即ち一個の精神哲學的問題として考究し得るのであるが、然も時間は、ブシユケイ、アニマ、理性乃至精神又生命そのもの、それらと本質的に同一のものとして考へらるべきものではなくして、ブシユケイ、アニマ、理性、精神、生命の一屬性、一狀相、乃至一樣相として、その意識や認識

に於ける實在範疇、直觀形式の一として把握さるべきもの、その最も根本的にして且つ最も高次的なるものとして把握されなければならぬといふことである。即ち時間は、精神又は理性そのものではなく、謂はゞ精神的又は理性的なるものである。換言すれば、時間は本質ではなく、本質的なるものであると言ふべきである。その意味に於て時間は確にアリストテレス、アウグスティヌスに依て指示せられたる根本方向に於いて哲學的には精神哲學的に考究さるべきものであるが、然しながらそれはどこまでも時間を理性、認識、精神の働きに於いて、それに依て産出されたる最高次の統一範疇として、最根本の限定形式として考ふべきものであつて、決してハイデッカーの考ふるが如く時間をブシニケ、アニマ、理性、精神、生命等そのものとし明白にそれらと同一の本質であると思ふべきことではない。時間は意識を限定統一する根本範疇乃至純粹形式として最高度の狀相であり、様相である。それは諸家の考究せしが如く、空間的形式よりも更に根本的、數的狀相よりも更に高度の直觀範疇である。かくてアリストテレス、ヘーゲルが時間の問題をフイジカ乃至自然哲學に於て取扱ひ、殊にカントがそれを空間形式と共に先驗的感

性論に於ける純直觀の形式となし、内感の形式となし、統覺に、構想力に、圖式に、經驗の類推に、その最も根本的なる問題として考究せしことには、極めて深き意義が存するとしなければならぬ。カント、フイヒテ、ヘーゲル、ニコライ・ハルトマン、カッシーラー等何れも時間を *Zeit* 等の根本形式に於て説く。これは心的にもせよ、物的にもせよ、あらゆる實在乃至存在が常に時間といふ形式的範疇的統一の限定に依て始めて根本的に認識し把握されることを意味するのである。それ故に一切は時間の中に於けるものとして把握される。シェリングやゲーテに於ける時間恍惚、超時間、無時間等の思想も亦結局このことを説明するに外ならぬと考へなければならぬ。つまり恍惚の状態とは、精神が即自的に本質的に自己自身の中に入らず、自己の分化發展の意識を捨て、唯だそれ自身に立ち還りたる状態である。そこには、理性とか精神とか生命とか、自らの認識される作用の根本形式として産出せる直觀形式も實在範疇もすべて不用として脱却してゐるのである。そこで無時間的超時間的恍惚は、時間は存在してゐるがその意識なくして精神が唯だそれ自身として *an sich* にある状態を示すのである。それは精神が時間と同

一なものではなく、精神がそれ自身の直観形式としての時間とは異なるものであることを示すのであると理解しなければならぬ。若し精神が時間と同一であるならば、時間意識なき恍惚に於ては精神も存せず、従つて恍惚を起すものがなくなり、また恍惚も存しなくなるであらう。然るに恍惚は空虚なる死でも零でもない。これ恍惚の状態は、精神が時でなく、時が精神の産める最高度の形式であり、範疇であり、時間が精神の屬性であり、状相たるを示す所以である。精神の産む意識作用の統一的な一つの根本状相として時間は存するのである。それ故にハイデッカの如くに精神と時間とを全く同一視し、その意味に於て結合論や自由や思惟を説くのは、誤れるものと言はなければならぬ。時間は精神から説かるべきものであるが、精神として、それと同一のものとして説かるべきではない。時間が本ではなく、精神が本である。精神がその自己の分化発展に於て意識作用を現はす場合に、時間といふ形式、範疇、乃至状相を産んで、それに於て意識作用を遂げるのである。恍惚状態とか潜在意識とかはその變様である。モディファイカチオン時間はかく精神が自己の意識作用を現する場合に産む限定的統一的な形式としては、最も根本的、最も高次のもの

であるとしなければならぬ。然しさればとて精神と時間とを混同してはならぬ。精神のあらゆる認識、精神のあらゆる分化、發展が時間の中にあるからといつて、精神と時間とが同一のものであるとは言はれない。アウグスティヌスは時間を *distentio animi* として説く。アニマそのものとして説くのではない。アニマそのものと時間とを全く同一のものと做すのではなくして、アニマの自己發展としての *distentio* といふ最も根本的な性質乃至屬性として説き、それを意識の最高次の存在が時間を、存在の基礎をなす最も根本的な意味乃至本質として、精神そのもの、同一視し、時間を基礎として生命をも説かんとするのは、精神そのもの、産出せる一つの最高度の性質乃至直観形式たる時間を、精神そのもの、理性そのものと誤り見る錯覺から來たものと見るべきである。唯だハイデッカーの存在を思惟そのもの、時間そのものとして説くところに、吾々は時間が思惟作用に於いて如何に理性乃至精神の産出せる最高次の根本的なものたり得るかを味得しなければならぬ。時間は精神又は理性の産出する最高次の本質的な直観形式、實在範疇、認識

條件であるが、精神の本質そのものではない。この意味に於て時間を純直観の形式とし内感の根本形式として説くカントの時間論は、精神哲學的に時間問題の中心を指示してゐると言ふことが出来、従つてフィヒテは、カントの方向のみ示して未だ果さざりし主観の主観性の問題を、カントの最初指示したる方向に突き詰めたる少くとも一つの場合を果したるものと言ふことが出来ると共に、ハイデッカーが詳細に互つてそれを自分の立場から解釋し、その自説を以てカントの遂行すべきであつた方向を更に一步進めたるものと做すのは、寧ろ誤であり、こゝにその根本的な兩者の見解の相違點があるとしなければならぬ。カントは時間を理性の有する純直観の形式、内感の形式となし、フィヒテも大體その方向に進んでゐるのに對し、ハイデッカーは時間を本質そのもの、眞理性そのものとする。即ち一は本質的に時間を説き、一は本質として時間を説く。その間には根本的に大なる相違がある。それ故にハイデッカーがカントやヘーゲルの時間論に就いて論述することは、ハイデッカー自身の言ふが如く結合するものとしての思惟が即ち時間であり、精神が時間と同一の本質であることを示すのではないが、時間が精神の最

高度の直観形式乃至存在範疇として、意識を統一し限定する精神の根本的一狀相たることを局部的に特殊的に強調して考究せる結果、時間の本性を愈々明確にするに役立つものと解されなければならぬのである。たとへそれはハイデッカー自身には不満足であるかも知れないが、ハイデッカーを然く解することは、やがて客觀的歴史的に眞によくハイデッカーの時間論を生かすこととなるのではあるまいか。時間は理性、自我、又は精神そのものではなく、理性、自我、精神の所産であり、然も思惟作用、意識作用を規定する最も高次にして最も根本的なる形式、範疇、狀相、乃至様相として考へられなければならぬ。時間は理性の本質そのものではなく、本質的なるものである。然も最高次の本質的なる形式である。(昭和十年五月)