

Existenzialismus ⁽¹⁾ v Ideal-Realismus

佐々木 勳

一

ハイデグガーは「存在と時間」(前篇)に於て次の如く述べてゐる。「哲學とは現實存在⁽¹⁾の解釋學から出發する一般的現象學的存在論である。此現實存在の解釋學は自覺的存在の分析論として、總ての哲學的の問ひの導線の末端を、其處から哲學的の問ひが飛び出し、また其處へ打ち返すところの箇處に結び附けた。」(Sein u. Zeit. S. 38, S. 436) 又同書の最後に、「從て脱我的時間性自體の根源的な時來の仕方が存在一般の脱我的企圖を可能にせねばならぬ。」(S. u. Z. S. 438) 又「即「存在と時間」(前篇)に於る根本課題は「現實存在を時間性として解釋すること、及び時間を存在の問題の超越的地平として説明すること。」(S. u. Z. S. 39)である。」⁽¹¹⁾ 以下ハイデグガーの所論に就て此事を詳論する。

ハイデグガーの哲學を導く理念は、言ふ迄もなく「自覺的存在」である。我々自身で

ある現實存在は、常に自己をその存在可能に於て何らか會得する。(四) 卽現實存在は「その存在に於て自己を會得しつゝ此存在に對して振舞ふ存在者」である。故に「人間の實體は自覺的存在である。」(S. u. Z. S. 314) と言はれる。此現實存在の存在が自覺的存在であるといふ事が會得自體が現實存在の存在の基本様相を構成するといふ事及び此存在は「關心」として構成されてある、といふ事のグランドである。自覺的存在の存在會得は、故に存在論的である。存在論はかくして實存的存在會得をその出發點とする。而して現實存在がかく本體論的である事を妨げるのは、世間に於る習俗(Tradition)である。現實存在は大抵自己を世界の方へ渡してゐる。故に此習俗を破壊することにより現實存在は本原的な自覺に到達する。換言せば、ザツへ自體へ肉迫する事が、必要である。此處に於て存在論は、その方法として現象學的方法を用ゐる。而してその通路(Zugang)は解釋學である。卽現象を解釋學的狀態(Hermeneutische Situation)へ齎し現象をして蔽はるゝことなくあらはにせしめる。かくてハイデグラーに由れば哲學とは現實存在の解釋學から出發する一般的現象學的存在論である。(S. u. Z. S. 38)

存在者が自己自身に關して振舞ふといふ事が、自覺的存在の特色であつた。卽そ

れは自分性 (Jemeningkeit) をもつ。自分的なる存在者は従て自己の存在可能に關して會得をもつ。換言せば自己の存在の本原性 (Eigentlichkeit) を會得する。然し他面現實存在は常に本原的であると言へぬ。寧ろ存在的な存在オクシタルの仕方として自己を忘れ、無自覺なるがその常態である。かゝる非本原的な存在の仕方が日常性 (Alltäglichkeit) 或は平均性 (Durchschnittlichkeit) と呼ばれるものである。(S. u. Z. S. 43)

扱て、自覺的存在が現實存在の存在を規定し、而して自覺的存在の本質が存在可能に存するならば、然る時は現實存在はそれが實存する限り、存在可能的 (Seinkönnend) に未だ在らざる何ものかでなければならぬ (S. u. Z. S. 233)。その本體を自覺的存在が構成する存在者は本質的に全體存在者としての自己の可能的理解に反對する (S. u. Z. S. 233)。此關心の本原的様相としての本原的全體存在可能 (Eigentliches Ganzseinkönnen) を何が與へるか。

ハイデグガーに由れば、全體性は「死への存在」即「前走」として現れ、本原性は「良心の聲」として決意性 (Entschlossenheit) の形をとる。何者と雖も他人から其死を奪取する事は出来ぬ。即死に於ては如何なる代理も存せぬ。死は如何なる所與でもなく、却て實存的に會得せる可き現象である (S. u. Z. S. 140)。死は現實存在が豫料しうる存在

可能である。死と共に現實存在はその獨自的な存在可能に於て自己の前に立つ(S. n. Z. S. 250)。即死は現實存在の孤立の原理である。「前走は現實存在を絶對的に孤立せしめる。而して現實存在をして彼自身の此孤立に於て彼の存在可能の全體性を確認せしめる。」(S. n. Z. S. 296) かくて「死への前走は自己自身として存在し世間の迷ひから脱した事實的な自己を確捕せる、自らを憂ひつゝある、熱情的な死への自由への可能性の前へ齎^(HT)す」(S. n. Z. S. 266)

次に良心は關心の呼聲として顯示する。(S. n. Z. S. 277) 現實存在はその存在の根底に於て科^がをもつ。もと關心自體その本質に於て徹頭徹尾否定性により貫かれてゐる。現實存在の存在としての關心は從て負課的豫料(Geworfener Entwurf)として「否定性の基本存在」(Grund-Sein einer Nichtigkeit)を意味する。而してそれは現實存在はそれ自體科^がをもつ事を意味する。(S. n. Z. S. 285)「物怖ろしさ」に於て現實存在は根源的に自己自身と共に在る「物怖ろしさ」は此存在者を獨自的存在可能の可能性に屬するありのままの否定性の前へ齎す(S. n. Z. S. 287)。一言にして言へば、良心は世界内存在の物怖ろしさより生ずる關心の呼聲である(S. n. Z. S. 289)。かくて「良心を持つ」といふ事は「己れの負へるこゝろ(Schuldig-sein)に對して自由であるこゝろ」である。(S. n. Z. S. 288) 即呼

聲會得は「良心を持たんと欲すること」を意味する。「良心を持たんと欲すること」は憂慮に備へて決意性の形をとる。決意性とは即獨自的科さだへの沈黙せる憂慮に備へた、自己を自由に豫料することである(S. n. Z. S. 297)。換言せば良心の積極性は自由を顯示するにある。良心は自由への呼聲である。^(七)

死と良心、即前走と決意性との關係は如何。良心の聲は死への叫びとして其嚴肅の極に達する。「決意性は、終りへの會得あるものとして、即死への前走として、それが本來ありうるものとなる。決意性は單に、決意性自身の或る他のものとして、前走と關係を有つのではない。決意性は決意性自身の本原性の可能的な實存様態として、死への本原的存在を自己の中心に藏してゐる。(S. n. Z. s. 305)前走と決意性との關係は、即後者が前者に由る可能的様相化に外ならぬ。(S. n. Z. S. 309)而して現實存在の「本原的存在可能は關心の様相」(S. n. Z. s. 234)であるから「關心は死と科とを同様に根本的に自己の中に藏してゐる」(S. n. Z. S. 306)換言せば、科に對しての自由は、死への自由なる形に於て「前走的決意性(vorlaufende Entschlossenheit)」と稱せらる。然らば自由は現實存在の最根本的構成現象であるか。

扱て、前走的決意性とは右の如く獨自的な存在可能への存在である。是は「現實存

在一般がその獨自的な可能性に於て自己へ來りうる、而して此、自己を自己へ來らしめることに於る可能性を可能性として保つ、即自覺的に存在するといふ如くにのみ可能である。此すぐれた可能性を持ち耐へること、此可能性に於て自己を自己へ來らしめることがZukunftの根本的現象である」(S. u. Z. S. 325)。「前走は現實存在を本原的に未來的ならしめる。もとより現實存在が存在するものとして、一般に自己へ來りうる、即その存在一般に於て未來的である限り、その限り前走自體が可能である、といふ如くにである」(S. u. Z. S. 325)。「次に「現實存在は前走的決意性を、その本質的な負へることに於て會得する。此會得は次の事を意味する。即負へることを實存的に受領する、否定性の負課的根底 (Geworfener Grund) としてある。負課性の受領は然し、現實存在が如何に既に在つたかに於て本原的にある事を意味する。負課性の受領は然し、未來的なる現實存在が自己の本原的な『如何に既にあつたか』即『過去』でありうるといふが如くにのみ可能である。」換言せば「現實存在は、それが未來的である限りに於てのみ本原的に過去のでありうるのである。過去は一定の仕方に於て未來から發する」(S. u. Z. S. 325-6)。「又「前走的決意性は其所の其都度の狀態 (Situation) を、自覺的存在が行爲的に、事實的に、還境的に、有用存在するものを見廻しつゝ、配慮する様に開

示す。状態の有用存在物に於る決意された存在、即還境的に在るものを行爲的に出逢はしめる事は此存在者の目前(Gegenwärtigen)に於てのみ可能である。目前の意味に於る現在(Gegenwart)としてのみ決意性はそれがある所のもの、即決意性が行爲的に理解するものをあらはに出逢はしめることでありうる」(S. u. Z. S. 326)。

以上を要約せば「未來的に自己へかへり來りつゝ決意性は、現在の自己を状態へ齎す。過去は過去せる(よりよくは過去する)未來が現在を自己より解放するが如くに、未來から發する。かく、過去する、現在する未來として統一的なる現象が時間性である」(S. u. Z. S. 326)。^oかくてハイデグガーに由れば「現實存在が時間性として規定される限り、それは彼自身に前走的決意性なる本原的全體存在可能を可能にする。時間性は本原的關心の意味^シとしてあらはれる」(S. u. Z. S. 326)のである。今や、自由は現實存在の最根本的構成現象ではない。否、時間が自由の基礎をなすのである。

次にハイデグガーに由れば、現實存在の構造は三ツの特徴の統一から成る。一、會得或は自覺的存在。二、自己發見性(Benndichkeit)或は自覺的事實(Faktizität)。^o三、墮落(Vgl. S. u. Z. S. 142 ff. 134 ff. 162 ff.)。一は「自由の豫料(Entwurf)を意味し」自ら先んずることである。二は「負課性を指し」既に中に在ることである。三は出逢つた存在者の「傍

にあることである。従つて現實存在の存在としての關心の構造は「傍にあること」して自ら先んじて既に中に在ること」(Sich-vorweg-schon-sein-in als Sein-bei) (S. u. Z. S. 192ff. S. 202, S. 277)である。^(八)然るに「自ら先んずること」は未來に基き既に中に在ること」は過去として現はれる。「傍にあること」は現在に於て可能である。故に「關心の構造の根本的統一は時間性に基いてゐる」(S. u. Z. S. 327)。即「時間性は自覺的存在、自覺的事實及び墮落の統一を可能にする。而してかく根本的に關心構造の全體性を構成する。關心の諸契機は如何なる集積によつても接續されぬ。同様に時間性自體は未來過去及び現在から始めて『時間を以て』合成されぬ。時間性は一般に如何なる存在者でもない。それは存在せず時來する」(sich zeitigen) (S. u. Z. S. 328)而して此未來、過去及び現在の三現象は時間性の「脱我」(Ekstase, ausser sich) (S. u. Z. S. 329)と呼ばれる。^(九)「時間性は先づ一の存在者であつて次で自己から脱け出るものではない。其本質は脱我の統一に於る時來 (Zeitigung) である」(S. u. Z. S. 326)而して此時間性がハイデグガーに由れば「根本的時間」(ursprüngliche Zeit)である。

以上現實存在が時間性として解さるゝ事の根本を叙述した。次に此事が存在一般の問題と如何に關係するかを見よう。^(十)

根本的時間が脱我的統一を有する時間性に於て、未來をその主位として時來し有^(十一)限的であり、その限りに於て歴史的存在であるに反し、ハイデグガーに由れば、通俗的時間^(十三)は始めも終りもなき「今經續」(Jetztfolge)として根本的時間性の脱我的特性が水平にされたものである。即通俗的時間は「事物存在せる今の多様である」(S. u. Z. S. 417)。此事は日常性が Sein-bei なる關心構造をもつ事の證示である。

次にハイデグガーに由れば、世界の超越は根本的時間が脱我的統一として一つの地平 (Horizont) をもてる事に由る (S. u. Z. S. 365)。即「脱我的時間性の地平的統一に基いて世界は超越してゐる」(S. u. Z. S. 366) である。凡そ、現實存在の基本構成は世界内存在である。我々が普通自然的存在と呼ぶものはハイデグガーに由れば、有用存在 (Zuhandehenheit) 及び事物存在 (Vorhandenheit) であり、社會的存在と名づけるものは共同界 (Mitwelt) である。而して世界内存在はその構成要素上「世界の世界性」、「誰」及び「内存在」の三ツに分けて考察されるのであるが (vgl. S. u. Z. S. 63ff, 114 ff, 130ff)、「自然的存在は「世界性」社會的存在は「誰」に於て考へられる。即世界性とは配慮的交渉の對象物の存在の仕方を言ひ、詳しくは存在論的實存的意義「誰」とは有用存在物と共に交渉すべき他者 (die Anderen) が與へらるゝ事を言ふ。配慮的交渉、即實踐的交渉とは或物

が「…の爲」(um-zu)なる關係に於て現實存在と交渉する事を言ふ(S. u. Z. S. 68)。此或物とは道具(Zeug)で、道具は使はれる様に用意されてある。即ち存在する事物に對して「有
 用的道具」である。かくて世界性とは「道具全體」である。扱て、現實存在と道具との實
 踐的交渉とは「…の爲」なる關係であり、此^{zu}は指示(Verweisung)をあらはす(S. u. Z. S. 68)。
 指示關係は結着(Bewandnis)をもつ。内世界性とは事情全體(Bewandnisanztheit)に外
 ならぬ(S. u. Z. S. 85)。而て指示關係の關係性とは意義であり、意義の全體を形成せる
 意義全體が有義性である(S. u. Z. S. 87)。現實存在が意義を知る事により(worun-willen)
 指示關係に入り(vorauflin u. womit)結着をもつ(wobei) (S. u. Z. S. 84-86)。即ち現實存在が有
 義性を知る事に由り世界が成立つ。世界の世界性とは結着關係であり、現實存在は
 世界を離れて在り得ず、世界は又現實存在を離れて在り得ぬ^(十四)。(S. u. Z. S. 87)

次に現實存在は還境(Umwelt)をもつと同時に、共同界をもつ。道具と共に交渉す可
 き他者が與へられる。従つて現實存在の存在は共同存在(Mitsein)である(S. u. Z. S.
 118)。ハイデゲガーに由れば、共同界に於ては「私」がでなく「世間」が支配權をもつ(S. u.
 Z. S. 126)。現實存在は共同界に於ては「世間」に自失する。「世間」は現實存在の共同界に
 於る墮落した存在様相である。かくて「世の中」(öffentliche Umwelt)が現れる。公開性、

(Öffentlichkeit) 平均性、一様性 (Eiuebung) と呼ばれるものは之である。即それは「私」の枯死性 (Abständigkeit) に外ならぬ (S. u. Z. S. 126-7)。

扱て、脱我の概念には「何處へ」(wohin) 脱我するかゝ屬する。此脱我の「何處へ」を地平的圖式 (das horizontale Schema) と呼ぶ (S. u. Z. S. 365)。此地平的圖式は三ツの脱我の各々に於て異なる。未來の圖式は「自己目的 (um willen-sicher) である。過去のそれは「何の前へ」(wovor) 現在のそれは「ために」(um-zu) である。未來、過去及び現在の地平的圖式の統一は時間性の脱我的統一に根底を置いてゐる。全時間性の地平面は事實的に實存する存在者が本質的に開示せる「何に關して」を規定する。事實的なダーザインと共に未來の地平に於て一の存在可能が豫料され、過去の地平に於て「既に在ること」が開示され、而して現在の地平に於て配慮されたものが發見されてゐる。脱我的圖式の地平的統一は um-zu と um-willen との根本的關聯を可能にする。換言せば、時間性の脱我的統一の地平的構成に基いて現實存在は「開示された世界」(erschlossene Welt) をもつてゐるのである。現在が時間性の時來の統一に於て未來及び過去から生ずる如く、同様に根本的に、未來及び過去の地平と共に、現在の地平が時來する。現實存在が時來する限り、世界も亦存在する。世界は事物存在せず、亦有用存在せず、時間性

に於て時來する。世界は脱我と共に「其所」に在る。若し如何なる現實存在も實存せぬならば然る時は亦如何なる世界も「其所」にない(S. u. N. S. 363)。故に凡そ「超越問題」は如何にして或る主觀が世界と稱せらるゝ客觀へ到達しうるか』の問題であつてはならぬ。『存在者が内世界的に出逢ひ、又出逢ふものとして客觀化されるのは存在論上如何にして可能であるか』が問題である。而して脱我的地平的に基礎づけられた世界の超越、即時間の超越性が、之に解答を與へるのである(S. u. N. S. 366)。かくてハイデグガーに由れば世界時間とは世界の世界性の意味である。換言せば世界性が解せらるゝ超越的地平である。即時間の本質たる時間性は其脱我性により世界時間を時來する。而して此世界時間は、時間性の脱我的地平的構成に於て世界と等しく超越をもつ(S. u. N. S. 419)。「世界の開示と共に世界時間は公開されてゐる。従つて内世界的存在者の傍なる、すべての時間的に配慮する存在は此内世界的存在者に『時間内に』出逢ふ存在者として un-sichtig に會得する^(十五)(S. u. N. S. 419)。然らば世界と共に與へられた世界時間は客觀的であるか、又は主觀的であるか。若し『客觀的』を内世界的に出逢ふ存在者の事物存在の意味に解するならば、事物存在者を包含する世界時間は『客觀的』ではない。然し乍ら『主觀的』を主觀内の事物存在又は事象の意

味に解するならば、世界時間は『主観的』ではない。世界時間は一切の可能的客観より『より客観的』である。如何となれば世界時間は内世界的存在者の可能性の條件として世界の開示と共に既に脱我的地平的に客観化されてゐる^(十六)』(S. u. Z. S. 419)。然し世界時間はまた一切の可能的主観よりも『より主観的』である。何者、世界時間は事實的實存的自我の存在としての關心の正しい意味に於て、此存在を先づ可能ならしむる事に與つてゐる。要するに世界時間は主観内にも客観内にも存在してゐない。又内にも外にも存在してゐない。それは一切の主観性及び客観性よりも『先に』存在してゐる。如何となれば世間時間はこの『先に』の可能性の條件に外ならぬ^(十七)故』(S. u. Z. S. 419)。

以上を要約せば、時間性とは現實存在の存在全體の根本的構造、即關心の構造の意味である。即ハイデグガーの言をかりれば「關心の現象を充分に解明した後、更に我々はその存在論的意味を問ふ。此意味の規定が時間性の開示 *Freilegung* となる。……時間性は現實存在の本原的全體存在に於て、即前走的決意性に於て、現象として根本的に經驗される。……自覺的存在の基本可能性、現實存在の本原性及び非本原性は、時間性の可能的時來に於て、存在論的に基礎づけられてゐる」(S. u. Z. S. 303-4)。換言せば「脱

我的時間性自體の根本的時來の仕方が、存在一般の脱我的企圖(der ekstatische Entwurf)を可能にせねばならぬ。のである。

二

以上ハイデグガーの所論を叙述したが、次に是を検討し、是に對する疑問を述べ、所謂 Existenzialismus の立場に於る存在問題解釋が果して窮極の解決を與へるや否やに就て考察しよう。便宜上問題を二ツに分けて考察する。

一、ハイデグガーに於る「本原的存在可能」及び「世間」に就て。

二、果して存在の問題が、時間の超越的地平に於て、説明しつくされうるか。

ハイデグガーは既に述べしが如く現實存在の分析に際して Existenzidee を手引として現實存在の存在を時間性として、及び時間を存在の問題の超越的地平として解かんとするのであるが、此場合、その中心概念となる、現實存在の本原的存在可能とは如何なるものであるか。ハイデグガーに由れば、憂慮(Angst)を介して「世間」への自失より自己を取り戻し、その孤立に於て良心の聲を聽きて獨自的な存在可能に對し決意を成すといふのであるが、果して一般に此獨自的な存在可能の會得がそれ自體決意をなさしめると言ひうるであらうか。

よしアントロポロジーが *Seinsfrage*、従て本體論的基底を缺くといふも (S. F. Z. S. 49) バスカルの言ふ *inquiétude religieuse* は寧ろ現實存在の根本存在様相として認めざるを得ない。Le moi est haisable (Pensées 455) なる時、自己を自己へ將來せしめるとは何を意味するか。本原的自己とは何であるか。又憂慮の孤立に於て良心の聲を聴き自己に復歸して死に對して自由になる、換言せば「前走的決意」をなす、といふも死に對して自由であるといふ事は既に自己ならざるものへの依憑を意味してゐるのではなからうか。Existenz が問はる可き存在であるといふ時、此本原的自己、本原的存在可能こそ正に問はる可き存在ではなからうか。人間の本質が「不安」にあるといふ時、此「不安」は死への前走により、決意として新なる生と變じうるものであるか。自己への復歸が單に「空談と好奇と曖昧」とに充ちた日常性、世間、より自己を取り戻すことに過ぎぬならば、かゝる自己は果して己が孤立の意識に於て死を覺悟し己が存在の自由なる豫料をなす力を有するであらうか。「されど我等には憩ふ可き場所とてなし……」 (Holderlin: Schicksallied) のヘルダーリンが歌ふ時、是こそかゝる意味の現實存在の本質的自己ではあるまいか。

現實存在が世間の通俗性、日常性を脱却して本來の自己へ復歸する時、それは何に

對して自由の豫料をなす可きであるか。單に「世間」よりの脱却が自由の豫料をなさしめるであらうか。現實存在がその根底に於て「否定性」の基本存在たる時、それは此「孤立」も亦否定さる可き事を意味しはしないか。本原的存在可能が單に *geworfener Entwurf* たるに止らず、それは寧ろ「否定」の意味す可きではないか。所謂「前走的決意性」に於て、本原的全體存在可能が與へられずとせば「孤立」の存在も亦否定さる可きものでなければならぬのではないか。若し然りとせば、現實存在の孤立的存在に對應する存在は共同界としての「世間」につきるであらうか。我々が社會的存在と呼ぶ存在は、單に「世間」に盡きるのであるか。

現實存在が自己豫料をなす時、それは決して孤立に於る獨自的存在可能の會得に於てなすのではなく、寧ろ絶對的全體といふ可き立場に於て然かするのである。言葉を換へて言へば、絶對的理念の實現を企圖する時始めて眞の決意をなすのである。是をしもハイデグガーの所謂本原的存在可能への豫料と言ふとするも、それは現實存在の孤立に於てなさる可きものでなく、全體に於て生きる、絶對的全體に於て豫料さる可きものである。現實存在はハイデグガーの言へる如く「世間」と本原的自己との間を動ける存在ではなく、正當には「世間」と此、絶對的全體との間に於る動的存在で

ある。此絶對的全體に於て現實存在は孤立存在として、なく、眞の個性的存在として存在し、従つて絶對的全體の豫料に於て眞の本原的自己に復歸し死に對して自由でありうるのである。

ハイデグガーは「他人の精神生活の理解」が現實存在がその基本構成として世界内に存在なる事に於て既に可能である、詳言せば現實存在の存在會得に於てその存在が共同存在なるが故に、既に他人の會得が存する、而して此會得は認識より生ぜし知識でなくして却て根本的な實存的存在様相であると説き(S. u. Z. S. 123ff.)、而して現實存在の本原的存在を孤立として認識するも、我々はハイデグガーの言ふ如く日常的存在の意味に於る共同存在に於て他人を理解する以上に所謂客觀的精神を介して他人を理解しうるのである。即現實存在の本原的自己がその孤立に於て自己自身にのみ開示すると解さず各個人が絶對的全體の代表としての個性的存在でありうる事を理解し、かゝる理解の下に社會生活を構成するのである。各現實存在はその本來性に於てモナヅドたらず寧ろ各人格の相互理解に於ていはゞ各々 Mikrokosmos であり、絶對的理念の實現に參與するのである。^(十八) 要之、絶對的全體の立場に立つて自由の豫料をなす時、その時考へらるゝ社會的存在とは、平均性、一様性につきる日常的

存在でなくして更に高次的存在であり理念的なるものを包含せるものでなければならぬ。

本原的存在可能の豫料が右の如く、理念により統制さるゝとせば、然る時は「前走的決意性」としての自由は更に其意義を深めなければならぬ。負課性を自覺して、歴史の動的尖端なる自由存在としてある時、現實存在はその有限性を脱して無限なるものと交錯しうるのである。ベルグソンが純粹持續(*durée pure*)を相互浸徹(*pénétration mutuelle*) (Essay)、[未來を孕む所の、進みつゝ膨れるところの過去の連續せる進行 (*Evolution créatrice* p. 5) としてとく時、その持續の刻々は *an eternity of life* (an introduction to metaphysics p. 63) でなければならぬ。即「かゝる状態はまさに獨特無比な歴史中の獨特無比な瞬間である」(Evol. Créat. p. 7)。^(十九)かくして始めて「本原的歴史性の可能」(S. u. Z. S. 385) がその眞の意味を得るのである。

かくの如く(絶對的)理念に由り統制さるゝ存在が我々の本原的存在であるとせば、一般に時間を存在の問題の超越的地平として解する事が當該問題の窮極の解決を期しうるであらうか。

プロシヤールの解する如く(プラトーン哲學に於る生成の問題、河野與一譯)とせば

tokevov でなく *oievov* 即極端な混亂、渾沌であり、イデアは之を地盤として顯現するとせば、換言すれば、*das Ideale* は *das Reale* の自己否定として實現するとせば、存在發展の様式は *ideal-real* でなければならぬ。而して「渾沌も同じイデア及び同じ要素から合成されてゐる」存在發展は此渾沌の絶えざる形相化であるとせば、我々の歴史は止む事なき非合理性の合理化でなければならぬ。かく歴史が求められたる全體に規制されたる、*das Reale* の *Idealisierung* に於て成立する時、此 *ideal-real* に成立つ歴史的存在は、果して「地平」に於て解されうるであらうか。かく解する事は本原的存在の可能を孤立存在に於る豫料と考へ「前走的決意性」に於て根本的時間をとく *Existenzialismus* に於ては當然の歸結ならんも、本原的存在可能を「否定の否定」として考ふる時、求められた全體としてのイデアは常に地平の彼方にあらねばならぬ。換言せばイデアは地平をみたくす可きものであつて、決して地平である事は出来ぬ。超越的對象は超越的存在者でなければならぬ。(廿)

存在がそれ自體「極端な混亂」*ein wogend wallend Meer* (Schelling: *Menschliche Freiheit* S. 32) であり、而して絶えざる生成に於て在る時、此存在を *enthüllen* しつくす事が果して可能であるか。ハイデグガーが *Neveu trá gaupóveva* と言ひ (S. u. Z. S. 34)、「又我々は現實存

在なる存在様式に於て在りつゝ『真理に於て』あるのである」(S. u. Z. S. 227) シェルリングの言ふ如く人間はその根本的創造に於て不決定的存在者(op. cit. S. 57)であり「諸力の永久の結帯を恣意的に裁斷しうる存在者」(op. cit. S. 11)であり、然も「それのみが神に於る存在」(op. cit. S. 84)である存在者の存在に於て、その存在を entdecken しつくしうるであらうか。

ハイデグガーが現實存在の解釋學から出發し、空間を「有用存在者の雜多の局所的定位」と解し、所謂自然存在を有用存在、事物存在となし、以て時間を存在一般の超越的地平と考ふる事は「解釋學的現象學的方法」から出發した歸結であるも、存在問題に窮極の解決を與へたとは言ひえぬ。凡そ解釋學はその制限を何處に持つ可きであらうか。

デイルタイはヘーゲルが Gemeinschaft を普遍的理性的意志から構成した事に反對し生の現實性から出發せねばならぬと云ふ(Ges. Schrift. Bd. VII. S. 148 ff.)ヘーゲルは形而上學的に構成したが我々は與へられたものを分析する、而して生に於ては心的關聯の全體が現實的である。」と言ふも、此全體は決して絶對的全體でありえぬ。もとより我々は客觀的精神を理性から理解しえず、却て Gemeinschaft へと自己を進展する

生統一の構造聯關へと歸りゆかねばならぬ。而して我々は客觀的精神をイデアールに構成しえず寧ろ現實性を歴史の根底に置かねばならぬ。」と説くはそれ自體正當である。それにも不關、求められた絶對的全體に向ひ、負課性を自覺しつゝ歴史的行爲の動的尖端に立つ自由存在に於ては「目的の王國」を企圖するのである。デイルタイの客觀的精神はヘーゲルの客觀的精神を貶けつゝ然も尙ヘーゲルの所謂「客觀的精神」の位置に止つてゐるのではないか。即「客觀的精神は絶對的理念である、然しそれは即自の状態に於る絶對的理念である。客觀的精神は有限性の地盤に在る事によりその wirkliche Vernünftigkeit は外的現象エレンシヤネシの側面を保有する」(Philos. d. Geistes S. 376)。

もとより我々はヘーゲルの結果せる „absoluter Realismus“ をとる者ではない、否ヘーゲルの絶對的理念を求められた全體として解さんとする時、解釋學は此絶對的理念を何處に見出すのであるか。求められた全體は與へられた全體ではない。而して解釋學が後者に於て出發し終極する限り窮極の das Ideale はその解釋の埒外に投出さるゝのである。要之、デイルタイの客觀的精神及びハイデグガーの本原的存在可能は共に für sich の段階に止り、求められた全體は反之、an und für sich でなければならぬ。而して解釋學をその方法乃至 Zugang となす哲學に於ては an und für sich なる絶對

的全體は企圖しえぬと言はねばならぬ。

三

我々は次に das Ideale と das Reale との關係を更に立入つて考察せねばならぬ。

存在はその本質に於て「極端な混亂」であり ein wallend wogend Meer である事は前に述べた。かゝる存在の根底を我々はシェリングと共に更に die Natur と呼びうるであらう。即それは萬物の生源でありペーメの言をかりれば「永遠に無と考へられる無底の底」(Ungrund) (J. Böhme: Sex Puncta Theosophica S. 10) である。即「實存の根底」である。此「無底の底」に於て存在は二重原理をもつのである。即存在がその本質に於て ideal-real なるはその根底が「無底の底」なるが故である。存在は一方「闇の原理」として飽くまでも分裂、渾沌である。存在は他方光りであり統一である。分裂、渾沌としての存在はかくて光り、統一を求め。即「永久の一者」を感じて自己自身を生まんとする憧憬をもつ。(Schelling: op. cit. S. 30) のである。「此憧憬たる一者自身ではない、然し一者と共に等しく永遠である」(Op. cit. S. 30)。何者、存在の根底は「無底の底」なるが故にである。[光 erster Wille (Böhme: op. cit. S. 10) はかく自己自身を生まんとして光り、悟性を求める。]「光りを希求するが故にそれは闇から自由ならんと欲する」(Böhme: op. cit. S. 16)。換言せ

ば、此、悟性なきものよりして眞の意味に於る悟性が生れるのである。知はかくして *erster Wille* が自己自身の中に自己を制限して自覺したその内容に外ならぬ。精神の誕生、それは光りであり、愛である統一の原理である。即ち愛は實存者を實存への根底と結びつける⁹」(Schelling: *op. cit.* S. 81) ののである。

人間の存在が惡であり然も善でありうるのはかく、その存在の根底が絶對無差別 (*absolute Indifferenz*) としての「無底の底」なるが故にである。然も人間的存在が鬭争の歴史であるのは亦これに由るのである。存在の、一者への憧憬に於ける精神の誕生、それは宛も光りの誕生が自然界である如く、歴史の國である。即ち人間に於ては闇の原理の全力と同時に、光りの全力とが共在する。即ち人間に於て最深淵と最高天即ち兩中心が共在するのである¹⁰」(*op. cit.* S. 34)。「人間は自己の中に彼が根底より發生せし事に由り相對的に神より獨立なる原理をもつ」(*op. cit.* S. 35)。即ち小なる神なるが故に大なる神へ反抗しうるのである。此處に悲劇が生ずる。「悲劇は崇高なる恍惚に於て、生の、悩みと喜びの豊饒の最中に坐す。それは存在の母胎より物語る遙けき憂鬱の歌曲に聞き入る¹¹」(Nietzsche: *Geburt d. Tragödie*)。

存在が自己を生まんとして光りを求め、其處に精神の誕生を見た。然しそれは尙

闇に對する光りであり *ansor sich* であり、存在が自己自身の中心に復歸したとはいひえぬのである。神に於ては「實存の根底」たる闇が、己が中に包まれ、それ自體に於て照され、征服の永久の喜びに侍するに反し、人間的存在に於ては此存在の條件たる闇は、支配しえざる、照し盡くされざるそれであり、彼より獨立の原理である。「その故に全自然を包む憂鬱の面被、あらゆる生の、深き破壊す可らざる憂愁が存する。喜びは悩みを持たねばならず、悩みは喜びに於て照されねばならぬ」(op. cit. S. 72) のである。

然し分裂は他面統一であり、闇は光りであり、精神は永遠の一者に於て憩はねばならぬ。° *entzweites Bewusstsein* はその對自の状態を止揚して即而對自とならねばならぬ (Vgl. Hegel: *Phänom. d. Geist, das unglückliche Bew.*)。° 存在は生成に於てのみ感得さる。…對立による實現に於て生成は必然的である。人間的に悩む神の概念なくしては全歴史は理解されえぬ」(Schelling: op. cit. S. 77)。活動する我性は生に必然的である。それなくしては全き死、善の假睡あるのみであらう。何者戦ひなき處に生は在り得ぬからである」(op. cit. S. 73)。存在の發展に於て「愛が存在しえんが爲に根底が働かねばならぬ。而して愛が實存せんが爲に根底はそれより獨立に働かねばならぬ。…根底は顯示への意志である。然しこの顯示があらんが爲に、それは自己性及び對立を喚

起せねばならぬ」(op. cit. S.47)。

人間的存在が光りと闇との共在なる事は、人間がやがて創造された中心、即精神自體へ復歸する事を意味する。自己自身を生まんと光りを希求した存在は、精神を通して遂にその綜合統一へ復歸するのである。「何者あらゆる自然存在者は單に根底の中に、即未だ悟性との統一に達せざる元初的憧憬の中に存在するのみで、従つてあらゆる自然存在は神に關して單に周邊的存在にすぎぬ。唯人間のみが神の内に在り而して正しく此『神内存在』に由り自由なのである。人間のみが中心的存在者である、而してその故に亦中心に止らねばならない。人間の内にあらゆる事物が創造されてある。即神はたゞ人間を通してのみ自然をも受け入れ、自己と結びつけるのである」(op. cit. S. 84)。

人間はかくてその中心に復歸する時神と共に永遠である。即「人間は假令時の中に生れるとも、尙創造の元初(中心)に於て規定され、自體時に屬せず永遠に屬するのである。永遠は生に時間上先行するでもない、却て時を貫いてその本性上永遠なる行である。それにより人間の生は創造の元初にまで達するのである。その故に人間はその永遠なる行により被造物の外に在り、自由であり、自體永遠なる元初である

のである。「人間の精神活動の所産が永遠と呼ばるゝ根底は此處に在るのであらう、而して此永遠の生に直接と言はるゝ藝術、宗教の根底も此處に在るのであらう。我々は此處に於てシュライエルマツハーの次の言を思ひ出す。

Im Unendlichen aber steht alles Endliches ungestört nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr.
(Reden über die Religion)

右の如く das Reale は das Ideale の存在根底である。換言せば das Reale の自己否定が das Ideale である。後者は決して前者より分離せる獨立存在ではなく、寧ろ前者をその展開の地盤となすのである。「Idealismus は哲學の魂であり Realismus はその身體である、兩者相合して始めて生ける全體を構成するのである」(Schelling: op. cit. S. 27)。「人格性はその背後に『暗き根底』を持つ事に於て成立つ、人間のそれ、神のそれに於ても亦然りである。唯後者は總てを普遍化し、光りとの統一に高揚せんとするに反し、根底の意志は總てを特殊化し被造物的ならしめんとする、而して人間の存在が光りと闇との共同存在である限り、それに於ては根底は克服す可らざる非合理性として殘存する。此處に於て人間の存在は『精靈の合唱』に於て美しくも歌はれし如く(Goethe: Faust 1605-30) それは破壊と建設の歴史である。然もその存在の本質に於て中心的なる

存在者「永遠への憧憬」をもつ存在 (Fichte: *Anweis. z. selig. Leben*) である人間は絶えず das Reale を克服して das Ideale に於て憩はんとする。否本質に於ては「神と共に在り」するのである。此神内存在に於て、あらゆる有限者は自己の中心に復歸して永遠なる行として「アウグスチヌスの言へる如く「被造物なくして時はありえぬ。」 (Confession. Book XI, chap. XXX. 40)、「時と共に世界は創造されたのである。」 (De civitas Dei. XI. 6. Stolz: *Augustinus* S. 215 による) を言ひうるであらう。永遠とはプロチヌスの言へる如く「神に於る同一性」である (Inncaden Vol. II. p. 99, tr. by Mackenna)。此處に於て「時は却て精神が即自の直接性、内的なるものを實現し顯示せんとする運命、必然性としてあらはれる」と言ひうるであらう。(註¹⁾) (Hegel: *Phänom. d. geist.* S. 558)。

かく「永遠への憧憬」が人間の本原的存在様相として否定しえざるものである限り、本質的時間を有限と考へ現實存在の本原的存在可能をその孤立に於て説き、従て歴史を現實存在の有限性にあるとなすハイデグガーの説に同意しえぬのである。寧ろ我々は現實存在が有限無限換言せば「ideal-real」なるが故に歴史が可能であると言はねばならぬのではないか。もとよりハイデグガーも神の永遠性が、根本的無限的時間性と解される事を述べてゐるが (S. u. Z. S. 427 Anm. 1)、「現實存在の本原的存在様

相として宗教性、一般に Idealität を認めなかつたのは根本的缺陷と言へるであらう。この結果として、従つて時間を存在の問題の超越的地平としてとくんとするのであるが、存在の根底が ideal-real である限り之は不當と言はねばならない。我々は「時」の支持者として永遠なるものを考へざるを得ない。即「時」を超越する存在者を認めざるを得ないのである。而して現實存在がその歴史的行為に於て非合理性を合理化しえざる限り、窮極の das Ideale は求められたる絶對的全體として、ein Postulat であるであらう。Existenzialismus はかくて、Ontologie des Seins より Ontologie des Seienden へ移らねばならぬ。再言せば、Ontologie des Seins は Ontologie des Seienden を破壊しえぬのである。(廿一)

此卒業論文を書いた後、私はハイデグガーの „Kant und das Problem der Metaphysik” 及び „Vom Wesen des Grundes” を讀み而して最近 „Was ist Metaphysik” の内容を知る機会をえた。ハイデグガーの思想によりよく接近しうるに及んで、餘りに此論文が、大膽であり粗雑であつた事を懸念する。即當時、ある特殊な事情がハイデグガーの思想に徹底する事を妨げ、私をして性急な結論へを驅つたのである。従つて此論文のテーマである Ontologie des Seins や Ontologie des Seienden との關係に就て詳細、明確な決定を與へてゐない、換言せばハイデグガーの Ontologie に對して、その定位を決定してゐない。此意味でその粗雑な叙述に飽き足らず、全體的に加筆補正す可きであると思ふが、種々の事情で無力な私は今之を成しえない。又諸先生から懇切なる助言を戴いた事に對しても、その責を負ふのであるが、他日稿を改めて補ひ度いと思つてゐる。

重大な問題を餘りに平易に取り扱つた責は大きい。そして、新に形而上學を建設せんとするハイデグガーの孜孜たる努力に對し、

餘りにも不當であるかも知れない。然し今の私は、何處までも、現在ハイテグガーが説く形而上學に満足出来ない。此意味に於て私は、根本的なフラーゲは呈出した考へてゐる。ハイテグガーは Scheler の philosophische Anthropologie を „regionale Ontologie des Menschen“ であるといつてゐる様であるが (Kant u. das Problem der Metaphysik“ S. 201) 私は矢張り Scheler の説く方が結果に於て正しいのではないかと、(Vgl. Stellung des Menschen im Kosmos, ferner, Philosophische Weltanschauung) 而して、寧ろハイテグガーの缺點を之により補ひうるのではないかと思ふ。ダーザインの自由の豫料を dialektisch に解し、無限に進める時、其處に Ontologie des Seins より Ontologie des Seienden (移る契機が存し、且又、他方がく解する事により Scheler のなす飛躍、「神祕」を脱しうるのではないかと思はれる。是は今後の私の考究課題であり、それに就ては他日稿を草し度いと思つてゐる。

(註一) 最近獨逸ではハイテグガーの哲學がかく呼ばれてゐる由である。

(註二) 九鬼周造氏はダーザインを「現實存在」を譯されてゐる(哲學雜誌第五百七號所載『時間の問題』) 私は之にならつた。又同氏はエグジステンツを「實存」を譯されてゐるが、私は田邊教授の譯に従ひ「自覺的存在」をした。然し又、existenzial を existenzial と區別して「自覺存在構造的」とでも譯す可きであるが、此場合單に「實存的」を譯した。尙私はハイテグガーの用語の邦譯に就て同論文を参照した點が多い。

(註三) 後篇に於ける論述は「時の問題の指導に由る存在論の歴史の現象學的破壞の概要」である。(S. E. N. S. 30) 而して最近出版された「カント及び形而上學の問題」が之に當るのであらうが(S. E. N. S. 5) 私は不幸にして此書を讀まない。然しハイテグガーの哲學の根本思想は前篇に於てすでに明確にあらはれてゐると思ふから、不熱心さにも不拘、敢て此論文を起草した。勿論、後篇に於て論述さる可き「存在の問題一般の研鑽」(S. E. N. S. 436) に於て、前篇に於て述べられた、時間を存在の問題の超越的地平として説くことが如何に詳論されてゐるか知る由もない。從て本論文二、以下になした批評は皮相であり從つて不當であるかも知れない。それは私の無力の致す所である。

(註四) ハイテグガーは Verstehen と Begreifen を區別する。即後者は前者に比して嚴密な意味に於けるもの、換言せば、後者が概念による理論的なものな意味するに反し、前者は理論、實踐の區別なき一般的なものな意味するとして使用されてゐる。

兩者の譯語に就て、九鬼氏のそれに従ひ前者を會得、後者を理解とした。

(註五) ハイテグカーが死を問題とするのは従つて、死を宗教的意味自身に於て解するのではない。來世及其可能性に就ては現世に就てと同様に存在オントイッセン的に何ら決定されるのではない。恰も死に對する態度の規範及規則が信仰啓發の爲に呈出されねばならぬかの様ニ」(S. n. Z. S. 248)

(註六) 従つてハイテグカーに由れば、「此本原的な負へる事は同時に道德的善惡に對する、即道德性一般並びにその事實的に可能的な形式に對する實存的條件である。道德性によつて根本的な負シユルディツゼインへる事が規定されはしない。何者、前者は後者をそれ自體豫想せるが故にである。」(S. n. Z. S. 286)

(註七) 故にハイテグカーが「良心」を道德的意味に用ひざる事は明かであるがそれは又次の言葉が證示する。「善き良心がバリサイ主義に侍せしめられてはならぬ如く、惡き良心の機能は存在する科の指示又は可能的科の除去に墮してはならぬ。若しかくの如くんば、現實存在は家計に外ならぬ。而して其負債は單に几帳面に償還され、ばよい。自己は沒交渉の傍觀者として此等の體驗過程の傍に立つ事が出来る」(S. n. Z. S. 293)。又「かゝる豫期は、單なる形式的價值道德に對する實質的價值道德の要求の根底にも幾らか暗に存するものであるが、もさより良心によつて破られる。良心の呼聲はかゝる實踐的指示を與へるものではない。何者良心は正に現實存在を自覺的存在にまで、獨自的存在可能にまで喚起するが故にのみ」(S. n. Z. S. 294)。

(註八) ハイテグカーは關心の構造に即してその時間的意味をのべてゐる。即「vor 及 schon は自覺的存在及自覺的事實の時間的意味を示す。反之かゝる指示は關心の第三の構成的契機たる das verfallende Sein-Bei……には缺けてゐる。此事は、配慮される有用存在及事物存在への墮落が先づ基礎づけられてゐる現在が根本的時間性の様相に於て未來反過去にさりこまれてゐる事を意味する」(S. n. Z. S. 328)。

(註九) 更に詳言せば、「未來、過去、現在は „auf-sich zu“, „zurück auf“, „Beggennlassen von“ なる現象的特質を示す、zu… auf… bei… なる現象は時間性を脱我 (das *Extran* v schlechthin) の *Zeitlichkeit* ist das ursprüngliche „Ausser-sich“ an und für sich selbst. その故に未來、過去、現在の三現象は時間性の脱我を呼ばれる」(S. n. Z. S. 328-329)。

(註十) 現實存在の構造に就て見れば次の如くである。

會得とはある存在可能に對して豫料的にあること(S. u. Z. S. 336)である。此自己豫料は決意性として未來に基礎を有する。

本原的未來は前走に外ならぬ。前走に於て現實存在は本原的に自覺存在し、自己を獨自の存在可能へ齎らす。「會得は自覺的存在

として主として未來的である。然し若しそれが時間的に、即同様に根本的に過去及現在により規定されてゐぬならば、それは時來

せぬであらう」(S. u. Z. S. 337)。即現在及過去も會得の構成に關與する。本原的現在は「瞬間」(Augenblick)であり、本原的過去

は「反復」(Wiederholung)である。(S. u. Z. S. 338, S. 339)も現實存在は差當り大抵、己が存在に關し非開示的である。即孤

立に於てのみ齎らしめられる獨自的存在可能に於て閉じてゐる。此事、時間性は常に本原的未來から時來しないことをいふ(S. u.

Z. S. 336)。此處に本原的會得に對し非本原的會得が生ずる。而して此非本原的會得に於ても亦同様に時間性の脱我的統一が見られ

るのである。非本原的未來は「期待」(Gewärtigen)であり、非本原的現在は「目前」(Gegenwärtigen)とある(S. u. Z. S. 338)本原的

現在が未來から生ずるに反し、非本原的未來は此目前から生れる。非本原的過去は「忘却」(Vergessenheit)とある。(S. u. Z. S. 3

36)。かくして「忘却しつゝ、目前に見つゝ、期待すること」が非本原的會得がその時間性に於て時來した場合の固有な脱我的統一であ

る(S. u. Z. S. 336)。次に自己發見性は主として過去(反復或は忘却)に基礎づけられ、墮落は主として現在(目前或は瞬間)に基い

てゐる。それにも不拘、會得は其都度「過去せる」現在である。それにも不拘、自己發見性は「現在する」未來として時來する。そ

れにも不拘、現在ば過去せる未來から飛び出し、或は過去せる未來により支へられてゐる(S. u. Z. S. 350)。そこで次の事が明に

なる。即「時間性は各の脱我に於て全體として時來する。換言せば、自覺的存在自覺的事實及墮落の構造全體の全體性、即關心構

造の統一は其都度の完全なる時來の脱我的統一に基礎づけられてゐる。」「時來は脱我的如何なる繰次をも意味せぬ。未來は過去よ

りも先ではない、過去は現在よりも後でない。時間性は過去せる現在する未來として時來する」(S. u. Z. S. 350)。

(註十一) ハイデガガーは根本的時間が未來的、有限的であると言つてゐる。もも、時間性は脱我的統一の全體として時來し、

各脱我的集積又は接續から生ずるものでない事は先にのべた。然乍ら根本的本原的時間性の脱我的統一に於ては未來が主位をもつ。

「根本的本原的時間性は本原的未來から時來する。即本原的時間性は未來的で、過去して始めて現在を喚起する。根本的、且本原的

時間性の主要現象は未來である」(S. n. Z. S. 329)。凡そ、自覺的存在が自己の存在可能を何らか會得するものであるといふ事は本原的自己存在可能としての決意性なる自由が存するといふ事に外ならぬ。換言せば現實存在の關心が「自ら先んずること」である。「自ら先んずること」は未來に基いてゐる。關心の基礎が一般に時間性にあり、本原的關心としての自由が未來性に基いてゐる以上は、本原的時間性は未來から時來する。即時間性の脱我的統一に於ては未來が主位を占めてゐることとなる。ハイテグガの未來性主位は其自由問題の自然の歸結であると言へる。

次に時間性の有限性は「前走」に基礎を有してゐる。およそ現實存在の關心は「死への存在」である。我々は「前走的決意性」を現實存在の絶對的不可能性の、特色づけられた可能性、への本原的存在として規定した。かゝる終りへの存在に於て現實存在は本原的に全く『死へ投げられて』存在しうる存在者として自覺存在する。それは、それに於て單に終息する終りを持たない、却て有限的に自覺存在する。前走的決意性の意味を構成する時間性を主として時來する本原的未來は有限的のものとして現れる (S. n. Z. S. 329)。反之時間の無限性は通俗的時間概念に基いてゐる。「根本的時間が有限であるが故に、『誘導された』時間是非有限的(無限)として時來しうるのである」(S. n. Z. S. 331)。「最後の『今』が『既に無き今』として解され、『最初の『今』が『未だ無き今』として理解され、事物存在せる今一經續の空しき自體に於て、兩端に無限に延長して考ふる時、時間は無限であるといはれるのである」(S. n. Z. S. 424)。

(註十二) ハイテグガーに由れば、「現實存在の歴史性の解釋は結局單に時間性の一層具體的な研鑽に他ならぬ事が明になる」(S. n. Z. S. 382)。換言せば歴史性とは現實存在の存在様相として見た時間性に他ならない。「現實存在は繼起的に生じ而して消失する體驗の瞬間的現實性の總和として自覺存在せむ」(S. n. Z. S. 374)。現實存在は誕生と死との「間」(das Zwischen)である。關心として現實存在は「間」にある(S. n. Z. S. 374)。而して此「間」の特殊な運動性 (Spezifische Bewegtheit) が現實存在の事件 (das Geschehen) である。その「事件構造」及び其實存的・時間的可能性の條件を分明にす時、歴史性の存在論的會得が得られるのである (S. n. Z. S. 375)。「現實存在の歴史性の分析はそれが歴史に於てあるが故に時間的のではなく、逆にそれがその存在の根底に於て時間的なるが故にのみ歴史的に自覺存在し又し得るといふ事を示す」(S. n. Z. S. 376)。凡そ「死に對して自由である事のみ

が現實存在に目的を與へ、自覺的存在をその有限性へ押しやるのである。換言せば自覺的存在の有限性が……無限の雜多より現實存在を引き戻し、自己の運命の單純性へ齧すのである。運命とは本原的決意性に存する現實存在の根本的事件である。それに於て現實存在は自己を死に對して自由に、繼承された、それにも不拘、擇ばれた可能性に於て、己れ自らに交附する」(S. N. S. 384)。要約せば「決意性の中に存する所の瞬間の『其所』への前走的交付」を運命といふ(S. N. S. 386)。而して「本原的にその存在に於て未來的なる存在者、自由に死に當つて碎けて事實的の其所へ跳ね返る事の出来る存在者、換言せば、未來的なるものとして同時に過去のである所の存在者、かゝる存在者のみが、其繼承した可能性を自己自身に交付しつゝ、己れの投げられてゐる事を受領し而して『彼の時間』に對して瞬間的でありうるのである。有限的である本原的時間性のみが運命といふものを可能にする。即本原的歴史性を可能にする。」(S. N. S. 385)のである。かく若し運命が現實存在の根本的歴史性を構成するならば、然る時は歴史の本質的重心は過去にあるのではなく、又現時又は現時と過去との連絡にあるのでもなく、現實存在の未來から生ずる自覺的存在の本原的事件に於てあらねばならぬ(S. N. S. 386)。「歴史は現實存在の存在様式としてその根柢を本原的に未來に於て持ち、從て現實存在の特性づけられた可能性としての死は前走的自覺的存在をその事實的負課性へ投げ返す。かくして始めて過去に、その歴史なるものに於る固有な主位を與へるのである」(S. N. S. 386)。「現實存在は反復に於て始めて歴史的なるのではなくして却てそれは時間的として歴史的なるが故に、自己を反復的に歴史に於て受領しうるのである」(S. N. S. 386)。要するに「死にまでの本原的存在、換言せば時間性の有限性が現實存在の歴史性のかくれたる根柢である」(S. N. S. 386)。

(註十三) 通俗的時間に就て詳論せば、「通俗的會得が解する『時間』の特色は他にもあるが、殊に下の點にある、即其時間に於ては、純粹なる、始めも終りもなき今經續として根本的時間性の脱我的特性が水平にされてゐる」(S. N. S. 390)。時計の使用に際して計量される時間は即ちこれである。我々は動いてゐる時計の針を目前に見て「今……に、今……に……」といふ(S. N. S. 422)。數へられるものは今である。かゝる時間は今、今、今……の構造を示す。即通俗的時間會得に對して「時間は絶えず事物存在する。同時に、經過し近づく今の經續として示さる。時間は繼次、今の『流れ』時の經過』として會得される」(S. N. S. 422)。即「今は事物存在の理念の地平に於て見られる。今は經過し、而して經過せるものは過去を構成する。今は近づく、そして到來す

るものは未來を限界づける」(S. n. Z. S. 423)。「今繼續は間断なく隙間ない。我々は今の『部分』に如何に『遂』に押し進むも、それは依然として今である。我々は解き盡しえざる事物存在の地平から、時間の繼續を見てゐる」(S. n. Z. S. 423)。通俗の時間は實に「事物存在せる今の多様」を以て發見されたものである。

(註十四) ハイテグガーは空間の獨立性を認めない。即空間は何處までも das sinnliche Räumlichkeit である。換言せば現實存在は空間的存在が故に、空間はアプリアリとしてあらはれるのである(S. n. Z. S. 111)。彼に由れば現實存在は Tendenz auf Nähe をもつ、即有用存在の Nähe に對して關心をもつ。此處に言ふ Nähe とは然し距離の近さではない。現實存在は周りを見廻し、道具に對して位置 (Lage) を見出す、而して此位置が世界の何處へ屬してゐるか、即世界の方の局所 (Gegend) が考へられる。局所をもつた位置の全體が空間である。即空間とは、有用存在の位置維多の局所的定位である (die gegenläufige Orientierung d. Platzmanigfaltigkeit d. Zuhandenheit)。換言せば環境性 (das Umhaffte) である。之が空間を成立せしめる構造である。この見地から空間を見る時、それは Umwelt となる、而して現實存在の周りにあるといふ事が空間的といふ事である。空間性とはかくて「距りをなくする」(Entfernung)「方向發出」(Ausrichtung) に他ならぬ。又、「空間は主觀に於てあるのではなく、世界は空間に於てあるのである」。空間はむしろ現實存在に對して構制的な世界内存在が空間を開示する限りに於て、世界の中にある」(S. n. Z. S. 102-113)。

(註十五) ハイテグガーは内世界的存在が世界時間によつて規定されてゐる時間規定を「内時間性」(Innenzeitigkeit) を呼んでゐる (S. n. Z. S. 412)。

(註十六) ハイテグガーは次の如くにも述べてゐる。「世界時間は物質的なものにあつても、精神的のものに於ては同様に直接に見出される。精神的のものによつて、間接に物質的なものに於て見出されるのではない」(S. n. Z. S. 419)。

(註十七) ハイテグガーは世界時間の構成要素として四つを擧げてゐる。一、定時性 (Dauerbarkeit) 二、緊張性 (Gespanntheit) 三、公開性 (Öffentlichkeit) 四、世界性 (Weltlichkeit)。定時性とは「其時」(dann)「彼の時」(damals)「今」(Jetzt) 等々の場合に「…時の其時」(dann, wann…)「…場合の彼の時」(damals, als…)「…今」(Jetzt, da…) の如く關係構造なる事を言ふ。此關

係構造の可能性は關心の様相としての Sein-Bei 従つて Gegenwärtigen に基いてゐる。時間性の脱我的統一にあつて、現實存在は世界内存在として自己に開示され、それと共に内世界的存在者は発見されてゐる。従て世界時間は「戸を叩くころの今」とか、「本がないころの今」とか云ふ如く「其所」の開示の中に出逢ふ存在者から時附けをするのである。「定時性は時間性の脱我的構成の反映である(S. n. Z. S. 407-408)。次に緊張性とは「其時」を「それ迄」(bis dahin)として會得する事を云ふ。此「それ迄」は定時性關係を有する「その間」(Inzwischen)となる。即「それ迄」は幾つかの「その時から…其時迄」に分たれる。換言せば「持續」(Wahren)は「間」(Während)を成る、かくして單に「間」が緊張せるのみならず、「今」「其時」「彼の時」等も亦定時性の構造と共に、種々の緊張範圍の緊張性をもつ。食事中の今、夕方の今、夏の今、朝飯の其時、登行の其時の如きは其例である(S. n. Z. S. 409)。時間性の公開性により、内世界的存在者が「時の中に」出逢ひうるのである。公開時間は誰にも共通して見出されるものである。世界の事實の開示と共に、現實存在に對して自然が発見されてゐる。自然の発見と共に、日、夜の變遷に身を委れる。現實存在の配慮は、「有用存在」としての太陽を使用する。太陽は時附けを可能にする。人は「夜が明ける時の其時」といふ。太陽によりなされたる時附は「同じ空の下に住む」誰人にも同一の時間陳述(Zeitangabe)である。現實存在は「自然時計」を発見する。「人工時計」は自然時計の結果出来たものに他ならぬ。公開された時間は、更に「…の爲」なる關係により有義性の構造を呈現する。此有義性は世界の世界性を構成する。「其時」は「…への時」(Zeit zu…)である、「夜が明ける時のその時は日課への時である。」時間とは「何へ」(worn)の關係に於て會得され、「何へ」は更に現實存在の存在可能の「何の爲」(wornwollen)へ依存せしめられる。要するに時間の世界性とは實存的世界性の意味である(S. n. Z. S. 414)。

(註十八) 「他我的理解」の問題はもとよりそれ自體一個の獨立せる考究課題である、此處では此問題に關聯してハイデガクの思想の缺點と思はれる點を指摘するに止めた。

(註十九) ヘルグソンの思想をかくの如く解する事は誤解であらう。何者、彼の根本思想たるエランビタールは無方向であるから。然し我々はヘルグソンの自由に關する思想を(Essay)にあらはれた、特に一六九頁) 絶對的理念の實現を企圖する歴史の動的尖端に於る我々の自由の解釋を見て差圖へあるまいと思はれる。

(註廿) ハイテグガーは近著「カントと形而上學の問題」に於て超越的對象を地平と解してゐる由である。

(註廿一) ハイテグガーはヘーゲルの時間解釋を通俗的となし(S. F. N. S. 48 ff.)、ヘーゲルに於ては「精神」と「時間」との關係がツンケルであると言つてゐる。而して「精神は時にあらはれるのではなく、時間性の根源の時來として實存する」と言ふが(S. F. N. S. 43 ff.)、私は以上の如き見解からハイテグガーの此批評を正當と肯ふ事が出来ない。又アウグスチヌスの Confession 第十一章に現れた時間解釋を通俗的時間概念の地平の外に出ないと言つてゐるが(S. F. N. S. 47 ff.)アウグスチヌスの「現在」は單に「今」ではなくより深き意味をもつてゐるのであると思ふ。即フツセルの言ふ宇宙的時間と現象學的時間との關係の類似を見うると思ふ。(Vgl. Husserl: Ideen S. 162)

(註廿二) 個人、社會、絶對的全體に就ては更に論述さる可きであり、Scheler, Simmel の説を檢討す可きであらうも、限られた紙面に於て、無力な私は之を爲しえなかつた。――(終)――