

哲學研究

第二百號

第十七卷
第十一號

圖式「時間」から圖式「世界」へ

一

田邊 元

カントが『純粹理性批判』の圖式論に於て、純粹悟性概念たる範疇と感性的直觀との完全なる異質性を理由として、後者の對象たる現象一般に前者を適用し、それをこれに包攝するの直接には不可能なることを説き、之を可能にする爲めには範疇と直觀との中間に立つて、直接には異質的なる兩者の各に對し別種の同質性を有することにより相互の媒介たるべき第三者の必要なること、それが所謂先驗論的圖式にして、先驗論的時間規定がこれに該當するものなることを主張したのは周知の通りである。然るに若しも彼の言ふ如く範疇と直觀とが全然異質的なるものであるとしたならば、之を媒介すべき第三者がある筈はなく、如何なる方法に依るも兩者の間に包

攝の關係を定立することが出来る譯はない。又若し圖式が第三者として兩者を媒介することが眞に出来るものならば、範疇と直觀とは初めから全然異質的であつたのではなく、唯其共通相が直接表面に顯在せず、間接的に媒介者に於て顯はにせらるべきものとして潜在したといふに過ぎない。従つて圖式は範疇の現象に對する適用を可能にする爲めに兩者の外から附加せられた媒介者ではなく、却て兩者がそれから分化して現れるべき共通の根源として潜在するものと考へられなければならぬ。カントが「現象とその單なる形式」とに關する我々の悟性のこの圖式性は、人間の心の深みに於ける隠れたる術であり、我々が、その眞の骨（こつ）をいつか自然から學び得て蔽ふ所なく之を顯はにすることはむづかしい」といふのを見るならば、彼の眞意が那邊にあつたかを知るのは必ずしも困難ではない筈である。シヨールペンハウアーの如く、圖式論を何人も之に由つて教へられたものが無いやうに極度に晦澁なものと看做し、其由來を経験的心理作用の類推に由つて建築術的對稱性を意識の先驗的構造に強ひて求めんとするカントの偏好に歸し、その隨意性作爲性を強調するのは、文字に捉はれて精神を解することゝ怠る結果でなければならぬ。流石にコーヘンは夙にカントの先驗論理の根本精神を顯揚する立場から、純粹悟性概念としての範

疇が單なる思惟の形式でなくして感性的直觀に制限せられたる思惟の形式であり、
 内官の多様に於てのみ實現せらるゝ形式たることを説き、範疇が其本性上圖式化を
 要求するもの、即ちそれが實は先驗論の原則の綜合的統一を意味する概念に外なら
 ざることを主張して、圖式論の不明晦澁を訴ふる偏見を斥けたのである (Cohen, *Kants
 Theorie der Erfahrung*. II. Aufl. S. 382—389)。たゞ彼は論理を重んずる結果、カント自身『理
 性批判』の第二版に於て圖式の屬する先驗論の構想力の獨立性を稀薄にして之を純
 粹悟性に従屬せしめた鑿に倣ひ、圖式論を原則論に従屬せしめて其獨立なる意義を
 十分發揮するに至らなかつた。最近ハイデッガーが理性批判を存在論としての一
 般形而上學確立の試みと解する立場から、圖式論に中心的位置を與へ、それが何等混
 亂を含むどころでなく無比の透明な構造を以て確實に全理性批判の中核に導くも
 のなることを主張したのは、確に劃期的なる見解といはなければならぬ (Heidegger,
Kant und das Problem der Metaphysik. S. 16; 106—107)。氏の如く理性批判の課題を認識
 論に存するとせず存在論としての一般形而上學の確立にありとすることが、十分に
 歴史的に根據附けられるかどうか、氏が第二版に對して根本的に優勝なることを主
 張する第一版を (S. 188)、カント自身が第二版に於て改訂したことが、理性批

判に於てカントの意圖する所、氏の考ふる如く單に存在論の確立にあらずして、少くとも同時に認識論の解明にあつたことを示すものではないか、却てカントの新しき形而上學は認識論を媒介とすることに其特色を有したのではないかといふ如き疑問は勿論抑へることが出来ない。寧ろ氏の『存在と時間』の基礎的存在論が理性批判の存在論的解釋を導くのであつて(S. 19^上)、理性批判の本來の課題が存在論にあつたといふべきではないやうに思はれる。併しカントの本來の意圖如何に拘らず、圖式論がハイデッガーの解する如く自覺存在論の中心内容を成すものであり、感性与悟性との共通根源として構想力を發見し、其生産物としての圖式に超越論的綜合の規則を見出したことが、永久に失はるゝことなきカントの最も深遠なる思想に屬することは些の疑を容れざる所である。フイヒテやシェリングの觀念論の中核を成す思想も、カント哲學に繋がるに此點に於てする所あるは明瞭であつて、理性批判の全體を通じ最も辯證法的なる思想を含むのが圖式論なること否定せられない。ヘーゲルが此處に「曩には絶對に反對するものとして語られた純粹感性与純粹悟性とが今や統一せられる所のカント哲學の最も美しき一面」を見たのも當然の事である(Hegel, Werke. Bd. 15, S. 316)。

ハイデッガーが人間存在の有限性を其自發性の機能

の被拘束性に認め、之を拘束する反對者としての超越的對象を自發性の能力たる悟性自身が自己に對して對立的に生成せしむる、地平圏の形成を以て悟性の圖式性と解し、斯かる地平圏の形成に於て自己に對立するものの既存を自己に告知する自己感觸性が時間としての圖式を成立せしめると考へて、人間の有限存在の自覺存在論と對象の超越的存在の超越論とを、純粹自己感觸性としての時間性に統一し、斯かる圖式を生産する先驗論的構想力の辯證法的性格を明にしたことは、正にヘーゲルの所謂「カント哲學の最も美しき一面」を闡明したものといつてよい。併し乍ら此様に人間の有限的存在と對象の超越的存在とを統一し、單なる受容性としての感性と單なる自發性としての悟性とを其根源に綜合して、先驗論的構想力の根源的統一に圖式の自己否定的構造を觀んとする圖式論は、カント自身が主張し、ハイデッガーが之を祖述した如く單に先驗論的時間規定としての圖式の展開を以て能く其使命を果たすことが出来るものであらうか。カントは第二版に追加した『觀念論論駁』に於て、時間に於ける我の存在は我の外なる物の持續的存在に限定せられることを説き(B.S. 275—278)而してそれに續く同じく第二版追加の『原則體系一般附註』に於ては、時間從つて内官に存する一切は流動止むことなきもの、唯空間のみ持續的に限定す

るものであるから、持續的なる物は空間に於ける直觀を必要とする、範疇に依る事物の可能を理解し其客觀的實在性を顯示する爲めには、常に直觀が必要であるばかりでなく、常に外的直觀が必要である、と主張して居る (B. S. 29)。斯様に範疇の綜合に外的直觀の必要なることを「注目に値すること」として認めながら、カントはそれから導かれる外官の内官に對する限定性を發展せしむることなく、單に内官の外官に對する限定といふ反對の方面のみを重視して、外官の空間的形象も内的直觀に於て始めて綜合の本來的なる質料となり意識の變様として綜合に參與することが出来るのであるから (B. S. 67; A. S. 99) 内官の時間的規定が一切の感性的直觀の共通制約であり、内官にこそ「我々の感性の根源の秘密は宿る」(S. 33)と云つた。これは果して具體的なる見解といふことが出来るであらうか。カントの思想の主觀主義的觀念論的傾向と客觀主義的實在論的傾向とは、遂に止揚せらるゝことなき二元性として彼の體系の根柢を動搖せしめるのではないか。内官の外官に對する限定と共に外官の内官に對する限定を回避する所なく承認し、其上で内官の優越を確立する途に出でてこそ、始めて先驗的觀念論は具體的なる實在觀念論となることが出来るのであらう。此内官の優越を根據附ける爲には、我に對する外なる物を同時に我として自

覺するヘーゲルの意味に於ける理性が必要である。カントが認識の最後の根柢とした先驗論的統覺の統一も斯かる理性に始めて實現せられるのである。然らざれば純粹統覺は内官の經驗的統覺の抽象的類化所謂意識一般とは其意味であらうに止まるか、或はカントの道德説に於ける義務の原理の主觀的直接的なる抽象的當爲である如くに單なる主觀的當爲である外無いであらう(所謂規範意識として純粹統覺を解するのは此立場である)。眞に純粹統覺が認識の最後の根柢であるならば外官と否定的に統一せられた内官の經驗的統覺が理性に於て絶對否定的同一性を自覺する段階こそ純粹統覺であると解するのでなければならぬ。カントが人間に否定した知的直觀乃至直觀的悟性といふのは斯かる内外止揚の理性に外ならない。それは彼のなす如くたゞ否定し去られるものでなくして常に哲學的認識の原理たるものである。理性批判が單に數學物理學の先驗論的基礎附けとしての認識論に止まり、何等か前提を要請して立つ抽象的論議に甘んずるならばとにか、然らずして理性の絶對自覺として新しき形而上學たる意味を有すべきであるならば、其自覺の根柢は即ち知的直觀であり直觀的悟性であるのでなければならぬ。それ等は人間の有限認識の自覺が同時に有限性を超越する無限の立場を含み、相對を通じて絶

對が實現せられるものなる限り、却て認識の自覺に根柢となるのでなければならぬ。圖式論が認識の自覺に對し中心的意義を有する具體的論議であるならば、それにはカントの否定した右の理念が含まれる筈である。ヘーゲルが前掲の語に續く箇所にて、圖式論には直觀的悟性或は悟性的直觀が含まれる、然るにカントは斯く解せず、此等の思想を統括せず、自己が此處に認識の兩成分を統一し従つて其本源を發揚したことを自覺しなかつたのである、と云つて居るのは至當の言である(Hegel, Werke, Bd. 1, S. 310)。内官の經驗的統覺が前述の如く外官の限定を含み、内なる我の統一が外なる物に由つて破られることを十分明に認めるならば、此分裂を止揚する内官の統一が、内外止揚の絶對的統一としての直觀的悟性乃至知的直觀を根柢とするのでなければならぬことは明な筈である。經驗的統覺が知的直觀乃至直觀的悟性に接觸する所に純粹統覺は實現せられるといふべきであらう。然るにカントが眞に絶對的なる認識の根柢たる知的直觀乃至直觀的悟性を否定した結果は、經驗的統覺と純粹統覺との關係を具體的に規定することを不可能にし、其理解を困難ならしめたこと右に述ぶる如くである。これは内官に對する外官の限定を無視し、圖式論を十分に辯證法的に展開しなかつた爲めであると云つてよい。蓋し内官の形式たる

時間を空間との辯證法的統一に於て考へ、圖式が單なる時間ではなくして時空の否定的統一であり、常に空間の契機に於て外化分裂を含むことを認めるならば、圖式の統一に内外を止揚する理性の絶對統一が根柢とならなければならぬことを注意するのは決して困難ではない筈だからである。然るに内官を外官から抽象して前者が直接に後者をも包容する如くに考へた非辯證法的觀念論的傾向は、圖式論を抽象的なしめその理解を困難ならしめた。カント自身後年に於ても猶「一般に圖式論が最も困難なる箇所の一である。ベック氏さへ之を理解しない、だが私は此章を最も重要なものの一と思惟する」(Kants handschriftlicher Nachlass. Akademie-Ausgabe, 13d. V, Nr. 6359)と言はなければならなかつたのは、必ずしも事態の困難のみに因るとはいへないであらう。彼自身の思想の猶十分に具體的でなかつたことも其理解の困難を將來したのであることは疑はれないと思ふ。

然るにカントの思想を祖述發展して圖式論に『存在と時間』との基礎的存在論の手懸かりを發見したと自ら思惟するハイデッガーは、圖式論の章が混亂を含まないどころではなく、無比の透徹なる構造を有することを主張したこと前述の如くである。併し氏のカント解釋の核心をなす、人間存在の有限性が超越を意味し、超越は自

己超出性に外ならず (Heidegger, Op. cit. S. 112) 超出して而も自己に留まる地平圏の對自的形成が即ち時間の圖式性をなす (S. 109, 112) といふ思想は、自己の外に他として自己に對立し自己と同時に共存するものを直觀する外官を、内官の否定的契機とすることなくして成立することが出来るであらうか。所謂超越地平圏なるものが實は單に時間でなくして同時に空間を契機とするものではないか。勿論理性批判の超越論的自覺に對しては、超越も自己超出であり従つて超出しながら自己の内に留まることでなければならぬ。外的直觀の空間形象の形成も純粹形成として自我の自己形象化を基礎とするのでなければならぬ。其限り超越地平圏の形成を内官の時間的綜合と觀ることは正しい。併しこれは飽くまで自我の内から觀た觀念論的一面であつて、それが超越の構造の全面ではない。地平圏の對自的形成は如何に超越するかを規定するけれども何へ超越するかを規定しはしない。既にそれへ超越すべきものが我の外なる物として我に對立的に成立する爲めの原理が存する所に於て、我がそれへ超越するのは如何にしてであるか、逆に言へば我に對立するものが却て我の對象として我に攝取せられるのは如何にしてであるか、の手續が地平圏の對自的形成なのであつて、地平圏から超越が生ずるのではない。所謂自己感觸性

が「自己」に對立するものの既存を自己に告知する「のは、實際自己に對立するものが既存する時始めて實現せられることであつて、それまでは單に可能たるに止まる。自己感觸性から感觸するものの存在は導かれぬ。如何にするも内官から誘導することが出來ないものとしてこれに對立する外官があるのを承認した上で、却てその綜合に内官の時間的綜合が含まれることを顯はにするのが圖式論の成し得る所であつて、時間から空間を誘導構成することは其能力の外にある。反對に時間の先驗的規定が前述の如くカント自身の思想から歸結せられる通り、空間の外官的限定を豫想することも同時に承認せられなければならぬのである。然るにハイデッガーはカントと異り、後者が問題として取上げなかつた内官と外官との圖式論に於ける交互限定を問題とし、前述の如く『理性批判』の第二版に於てカントが範疇に依る事物の可能を理解し其客觀的實在性を顯示する爲めに常に外的直觀の必要なることを説いたのは、彼が新しき洞察に達したのであること疑無いと云ひながら、飽くまでカントが時間の優先を固執するのを擁護し、カント自身に於ける如く時間を「今の繼起系列とするならば空間に對する時間の優先を維持することが出來ないであらうけれども、氏の解する如く時間を純粹感觸とするならば、空間の形象生産も亦時間

を根柢とするから、依然として時間が圖式論の中心をなすのであると主張した(⑤ 192)。斯くて氏は「純粹空間の超越論的機能に對する洞察から時間の優先の拒斥が歸結せられるべきではなく、寧ろ或仕方にて於て空間も時間と同様に有限者としての自我に屬し、自我が正に根源的時間の根柢に依り本質上空間的なることを示すべき積極的の課題が生ずるだけである」と結論して居る(⑥ 193)。併しながら若しも氏が此引用文の示す如く、空間に對立せしめられる時間と、空間の根源でもある所謂根源的時間とを區別し、後者を以て時間と共に空間の根源でもあるとするならば、それは既に空間と對立せしめられた單なる時間とは別のものでなければならぬ。時間の根源であるばかりでなく空間の根源でもあるものは單に根源的時間といはれるべきものでなくして、時間空間の對立的統一をその原始性に於て捉へたものでなければならぬ。如何にして單に根源的時間たるものから、本質上時間に還元せられざるものとしての空間を誘導することが出来るか。若し氏の所謂自己感觸としての根源的時間が眞に空間の根源でもあるならば、それは正に時間と空間との對立的統一でなければならぬであらう。斯くて所謂時間は其原始性に於てその對立する空間を契機として含み、常に空間が其形成に於て時間の限定を受けるのみならず、

同時に時間が空間の限定を受けるのでなければならぬことが歸結せられる。圖式は單なる時間でなく時空の對立的統一に外ならない。我々は空間をその綜合的生成に於て考へるとき時間が之を貫き、空間の如何なる要素にも時間が構成分として入込むことを認めると同時に、時間も亦其生成に於て常に空間を契機とし、一の現在から他の現在に發展するには空間の外在性を媒介とするのでなければならぬこと、是に由つて始めて時間の所謂自己超出性が可能となるものなることを認めなければならぬ。即ち時間と空間とは單に相對立するものでなくして、對立しながら相互に貫通する統一をなすものである。我々は此統一を、アインシュタインの相對性原理の數學的建設者ミンコフスキイの概念に従ひ「世界」Weltと呼ぶことが出来るであらう(Minkowski, Raum und Zeit, 1908)。今日の物理學は「世界」の物理學として、古き物理學が三次元なる空間と一次元なる時間との外面的結合を物理現象の舞臺としたのと異り、兩者の内面的統一たる四次元の「世界」を其對象とし、後のアインシュタインの一般的理論の示す如く物理的存在を其の變様に還元せんとする。即ち時空の辯證法的統一たる「世界」は單に存在の形式でなくして存在の基底たるのである。我々の先驗論的「世界」も亦單なる直觀の形式ではなく、時空の辯證法的統一として自己自身

に否定の内面的止揚をなす存在の基底たる所、正に「世界」と呼ばれるにふさはしきものでなければならぬ。解釋學的に觀ても「世界」の概念は時と處との兩面に亘り、人間の世代と共に人間社會を表はすものである。其は正に時間性と空間性との相互貫通的統一を意味すると云つていゝ。圖式は時間でなくして「世界」なのである。然るにカントのみならず其後のカント祖述者も圖式論を時間圖式から世界圖式へ具體化することに注意しなかつたやうであり、却てハイデッガーの如き時間圖式論を固守し、之を以て存在論の手懸かりとすることを積極的に企圖したのである。是は右に述ぶる所にして大過なしとするならば明に抽象的であるといはなければならぬ。

二

ハイデッガーが其主著『存在と時間』に於てヘーゲルの時間論を批評し、ヘーゲルが時間を空間と共に自然哲學中に抽象的相互外在態として論じ、たゞ空間の直接的な無差別的差別として點の共存を意味するのを一步具體化して、差別を差別として眞實化し、單に無差別的に共存靜止する點を「今」として差別的に生かしたものが時間であると、そのを、全く俗見を脱せざるものと斷じたのは正當である (Heidegger, Sein

und Zeit. I Hälfte, S. 128—132)°。そこからヘーゲルに於て精神が時間に自己を實現するの、精神の構造そのものが時間性を有する爲めでなく、本來精神は時間の外に自存するのであるが、其否定の否定としての絶対否定態なる流動性が、同じく否定の否定を點の「今化」といふ抽象的形態に於て現はす時間に於て、斯かる形式的構造の同一性の媒介に由り現れ出ること必然にするに止まり、其意味に於て精神は時間の中へ落ち込むのであるのを、反對に精神が時間性の原始的生成としてのみ實存するとする自己の立場から非難したのも (S. 433—436) 必ずしも首肯出來ないことではない。ヘーゲルの精神が正當にはさう解せられなければならぬやうに、時間の流動を媒介にして時間に自己を實現する永遠であるならば、それは時間の外に自存するものでなく、却て時間を含むものでなければならぬのであつて、時間に先だつ神の世界計畫を實現する爲めに時間の中に落ち込む如きものであることは出來ないのは疑無い事である。ヘーゲルの時間論の抽象性が精神の歴史性を見失はせるといふことは、彼の哲學の致命的缺陷に關はる點であつて、ハイデッガーの指摘も其限り理由あることといはなければならぬ。併しながら單なる「今」の點に水平化せられて具體的なる瞬間の意味を失つた俗見的時間から、時間の自己生成として人間の實存を解する本

源的立場へ立歸ることを標榜するハイデッガーの時間論は、果して眞に具體的なる時間を捉へ得たであらうか。氏は今述べた様な批評からヘーゲルの精神哲學が存在の歴史性を根據附ける能はざることを結論すると思はれるが、氏自身の『存在と時間』が果して其意圖に含まるゝ如く存在の歴史性を充分に根據附けることが出来るかどうか疑はしい。何となれば、時間は單に人間存在の本源的構造に屬するだけで歴史的時間となることは出来ぬ、それは同時に人間存在を規定するものとしての世界存在の時間でもなければならぬからである。時間は單に世界存在から離れて自立自存する人間存在の構造的契機たるのでなく、同時に人間存在を外から限定する世界存在に屬するものとしてのみ人間存在の契機たるのである。勿論人間の自覺に對しては外から限定するといふも同時に内から自己限定として意識せられるのでなければならぬ。従つて斯かる辯證法的關係に於て外から限定するものとしての世界存在に屬する時間といふも、同時にそれが内から人間存在の自己限定として自覺せられる時間契機でなければならぬことは勿論である。ハイデッガーが人間存在の被投性 (Geworfenheit) として解釋した存在様態は正に斯かる被限定的存在を表はすものであり、それが時間の過去性に相當することも縷説を要しないで

あらう。併し其際人間の自由なる自主的存在としての様態である自由企畫性 *Entwurf* が決して被投性を消滅せしめるものでなく、自由企畫性に相當する時間様態たる未來が過去を消滅せしむるものでないことは、時間の單に世界存在を離れて自存する人間存在に屬するものでなく、同時に世界存在に屬すると考へられなければならない所以を顯はすのである。氏が被投的自由企畫性 *geworfener Entwurf* (*Sein u. Zeit, S. 223*) といふのも其爲めであらう。若し過去の不自由なる被投性被拘束性が無いならば未來の自由なる企畫性も現れることは出來ぬ。自己の存在可能として内面的に形成せられる統一はそれに對抗する外的對立の緊張を媒介として始めて可能となる。過去性に相當する被投性は、單に内からの被投の意識として自由企畫の媒介となることは出來ぬ。それには現實に自己を拘束する外的他者としての過去の內容が對應しなければならぬ。斯かる自己の自由に對立し外から之を拘束するものとしての過去の內容の對抗緊張を自己の内から包むことに由つて始めて未來の自由企畫が成立するのである。辯證法的止揚に於ては對立する契機が眞に力素として統一を緊張する爲めに保存せられることに由り綜合の具體性を可能ならしめる。若し對抗する對立契機が單に否定せられ消滅せしめられるならば、同時に

綜合の具體的統一性も失はれなければならぬ。然るに此様に對立對抗する契機は全く相互に外的なるものとして斷絶せられ、媒介者なき端的の對立に立つのでなければ眞に綜合の緊張を成立せしめることは出來ぬ。若し對立とか拘束とかいふのが、自己の内から出て自己に屬するものとして意識せられるに止まるものならば、それは眞の對立でも拘束でもあることは出來ぬ。然らずしてそれは端的に自己の外なるものとして自己に對立し自己を拘束するのでなければならぬ。過去と未來とは全く外的にして、端的なる無媒介の對立者として對峙し乍ら、兩者を絶對否定的に統一する現在が未來の方向から過去を包みて時間を成立せしめるのである。其故過去と未來とは一度現在に於て外的共存の關係に對立し、其對抗緊張の上に內的統一を絶對否定の現在が成立たしめるのであつて、若し時間を內的統一の自我契機とするならば、それは必然に外的共存の對立態たる空間を媒介とするのであるといはなければならぬ。未來を我の自由企畫性に對應するものとして我に屬するものといふならば、過去は我に對立する他者として我の外にあるものといはなければならぬ。それが我を限定拘束するものとしては人間存在に對する世界存在に屬すといはるべき所以である。従つて過去は普通に時間の心理的分析に於てさう考へられ、

アウグステイヌなども斯く説いた如くに、たゞ記憶に由つて成立するものではないのである。存在論的には、生の外化としての表現の了解と記憶との統一に過去が成立するといはねばならぬ。過去は時間の様態として我の統一に屬する内的側面と共に、我に對立する我の外なる他者として、世界存在に屬する外的側面を有するのでなければならぬ。此後の側面から觀れば過去を様態としてもち、之を契機とすることなしには成立しない時間の地平圏形成は、必然に空間を其契機として、前節に述べた意味に於ける「世界」の形成に具體化せられるのである。而して未來も過去を媒介とする我の内からの統一の側面を成す契機としては我に屬すといはなければならぬけれども、それが必ず過去を媒介としこれに限定せられる側面から觀れば未來も亦我に對立する世界存在に屬し、間接には我の外にあるといはれる。過去が我の外にあると同時に我の内にあるならば、未來は我の内にあると同時に我の外にあるのである。従つて時間そのものが我の内に入り、我の内的構造に屬すると同時に、我の外に入り、我の外から我を限定する世界存在の構造に屬するものとなる。その後側面が空間に外ならない。其故時間の構造に空間が含まれること、恰も空間の構造に時間が含まれると同様である。約言すれば空間を離れて時間があるので時

間を離れて空間があるのでない。兩者は夫々分離しては影の如き抽象物たるに止まり、唯その相互の對立的統一、相互貫通の相入相即のみが具體的に存するのである。これが「世界」に外ならない。「世界」は人間の外にあつて人間を限定し、人間を包むものであると共に、人間に由つて造られ人間に由つて限定せられるものである。此後の方向から觀れば、人間が「世界」を包み、「世界」が人間の内にあるといふべき側面が現はれる。併しそれは「世界」と人間との直接なる全面的關係ではない。それは前の側面の直接性を止揚して現れる被媒介的關係たるに止まる。ハイデッガーが人間存在を世界内存在と規定した、形而上學的自覺の最も具體的なる自覺存在様態に於てのみそれが世界存在を超越すると考へたのも (Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 28) これに相應すると云つてよい。然るに氏は飽くまで時間のみを存在の本質的構造規定とし、形而上學の基礎附けが時間論に盡くる如く主張するのは如何なる理由に由るか。

西洋哲學の傳統が希臘に發することは今改めていふまでもない。希臘思想の精華がプラトン、アリストテレスの古典的形相論にあることも異論が無いであらう。然らば形相とは何かといふに、此兩哲學者の思想の相違等を觀過してたゞ一般的に

希臘的存在論の根本的特徴にのみ着目するならば、それは藝術觀照の美的表象に於ける作用的統一の原理であると解して大過無いであらう。従つて、形相は自己に對立する質料を統制し、その對抗緊張の上に自己の統一を實現する如き辯證法の原理でなくして、全く自己に従順に自己に適應し、或は自己のはたらきを覺醒喚起し（プラトン）或は自己を潛勢として含蓄する（アリストテレス）如き質料の媒介に由り、意識の作用的多樣が生命の全體の調和に統一せられる美的表現の原理である。其故形相の内容は作用を外から否定拘束する他者を含むことなき作用そのものの自由なる統一であつて、生命の全體の統一即ち形相の内容に外ならない。善と合一せる美としてそれが言表はされるのも此故である。特殊の形相は斯かる生命の全一の質料を媒介とする多樣化であつて、其個別性も外から否定的に規定せられたものといふ意味を有せず、内からの生命の自由なる自己限定に由るといふ自發性を意味する。質料自身は形相に對立する獨立の存在として認めらるゝことなき非有であり、潛勢であつて、唯形相の實現に對する媒介者たるに過ぎない。而してプラトンやアリストテレスに於ては斯かる美的表象の統一原理たる形相が、認識の立場に於ては感性的對象の存在に拘束せらるゝことなき自由なる思惟の作用的形成の理法としてのの

數學や論理の形象に實現せらるゝものと考へられて、形相とロゴスとが結合せられた。西洋哲學の主潮に屬する理性主義は凡て此處に淵源すると云つてもよいであらう。カントに始まる獨逸觀念論は、斯かる意味に於ける形相を或は感性的存在と獨立に或はこれに內在的に、それ自體として存在し、意識にそれが其儘入來つて、形相的に直觀せられると考へた希臘的實在論を改めて、形相の内容たる作用的統一を對象的存在から完全に解放し、意識の自己形成といふその本來の姿に於て生成的に理解し直したものと考へられる。ハイデッガーの自覺存在論といへども此希臘的獨逸的形相論の傳統の外に立つものでない。その存在の時間的構造を説くに當つては、時間の自己超出的統一が上述の如き形相の作用的統一の意味に於て語られるのである。其故時間の統一形成に於ても、此統一を外から否定的に規定し拘束的に限定する他者は問題とせられず、唯内から被拘束性として觀られる契機のみが承認せられて、自發的自由の統一にそれが媒介となることのみが問題とせられるのは當然の事となる。即ち時間に於ける外官的空間的契機は觀過せられて内官的時間的契機のみが認められるのである。

然るに希臘的存在論に於ける如き世界の美的觀照に由るコスモスとしての藝術

的表象は、凡ての存在を有るがまゝに全體の調和的統一を成すものとして合目的性化するものである。それに於ては何物も否定せられ、廢棄せらるべきものはない。人間の行爲も否定破壊を通して現實を變改するといふ意味に於ける實踐を含むことなく、恰も藝術の制作に於ける如く調和的なる統一に現實を形成することを意味する。そればかりでなく、斯かる形成的行爲そのものが亦存在に屬するものとして飽くまで藝術的に觀照せられるのである。然るに藝術的觀照に於ては觀照せられる對象の内容そのものが作用的統一なのである。故に對象の統一原理たる形相は作用の統一原理に外ならない。存在の形相は精神の形相なのである。而して之を精神の形相として自覺するといふも、存在の形相を形相として觀ることに外ならない。即ち存在の形相を思惟する「思惟の思惟」が存在の形相を形相として觀ること、即ち現實の全體を調和の美に於て觀照することになるのである。其故斯かる美的表象の立場に立つ存在論に於ては存在に對立する行爲者としての我といふものは無い。凡てが存在なのである。行爲も存在として觀られ、従つて意志も知性に解消せられる。然るに形相を存在から解放して自由なる精神の作用統一となし、主觀の自發性に優先を確保しようと欲する獨逸的觀念論にとつては、斯かる現實の合目的性

は單に美的表象の段階に於て維持することは出來ぬ。存在に對し自己の優先を主張する行爲の屬する所の人格は、其自由の故に全體の統一を自己の原理としながら全體に對する個體の反抗分立を可能として含む。それは直接なる現實の有りのまゝなる存在として合目的性を成立せしめるものでなく、其罪と惡との否定性の故に否定の否定の絶對性に由つてのみ合目的性に入ることが出来るものである。即ち死と甦生とに依る宗教的救濟が之を可能にするのである。希臘的存在論の美的表象に發した形相を獨逸的觀念論の自由主觀の立場に於て猶維持せしめるものは、藝術的觀照の直接性を基督教の宗教的救濟に依つて間接性にまで高める辯證法に外ならない。然るに罪惡の否定性を死と甦生とに由つて救濟の絶對否定態にまで止揚することが出来る爲めには、個體が全體に對抗し、本質的なる我が有限相對の我に由つて否定せられることを可能にする他在の原理が必要である。我が他者に於て自己を外化する原理が無ければならぬ。これが他者の外在對立の原理としての空間性に外ならない。而も空間性は唯内から空間性として意識せられるに止まるものでなく、眞に我と對立する他者の外在的契機が空間を成立せしむるに由り空間性が現れるのである。もと希臘的美的觀照の存在論には時間は無い。表象せられた

時間はあつても併しそれは既に時間ではなくして論理的系列に過ぎない、ハイデッガ
 ーの時間論が明にした様な未來から形成せられる歴史的生的時間は無い。アリス
 トテレスの時間論が自然論に屬し、而も其内容は時間の本質の解明といふよりも寧
 ろ時間に關する問題の展開といふべきものに止まる所以であり、一般に希臘哲學に
 於て歴史哲學が成立しなかつた一因由である。變化流轉の假相を超えて常恒なる
 形相を眞實の存在とした希臘的存在論は無時間の存在論といふべきものなのであ
 る。然るに獨逸的觀念論の特徴は存在の歴史性の認得にある。歴史哲學が其重要
 なる貢獻たる所以である。而して基督教の歴史觀に従つて墮罪を歴史の始源と認
 める思想は其歴史哲學の中心觀念を形造る。歴史は否定と共に始まり、時間は否定
 に由つて生ずるのである。斯かる否定あるが故に、之を媒介として否定の否定たる
 歴史の進行が可能となり、時間の自主的なる統一が成立するのである。其故歴史と
 時間とは否定外化の原理としての空間性を豫想することなくしては不可能である
 といはなければならぬ。然るにハイデッガーの如く空間性を無視し或は少くとも
 之を時間性に還元しようとするのは、宗教的救濟の成就した直接状態を解釋するに
 止まり、それを生成の過程に於て具體的に自覺する所以ではない。絶對が自己疎外

に由り自己に對抗するものとして相互外在の斷絶的關係に有限を對立せしめる過程を無視して、單に兩者の融合の直接態を觀るに止まるのは、啓示宗教の具體性をヘーゲルの意味に於ける藝術宗教の抽象性に引戻すものではないか。斯かる抽象性に陥らない爲めには、超越地平圏の對自的形成が單に内から自己感觸として觀られるのは統一の一面に止まり、それは却て自己に對立するものの既存に因る分裂外化の方面を豫想すること、を認め、時間の統一が空間の外在性を媒介契機とすることを承認しなければならぬ。所謂神に於ける自然の分裂否定が歴史的存在の始源たることは、時間の始源が空間にあることを推定せしめる。空間なくして時間はない。併し是に由つて時間は空間に對立する單なる時間ではなくして時空の統一たる「世界」となるのである。之を認めないのは、獨逸觀念論の自由主觀を説きながら眞に具體的なる道德的意志の行爲實踐と、之を媒介とする宗教的救濟の過程とを無視して、たゞ完成せる救濟の統一的直接態のみを希臘的觀照に従つて存在の最後の根柢とする爲めであらう。元來超越とは自己と連續的に自己から發出したもものとして定立せられるものへ自己が超出することではない。これは超出とはいはれない。超出は自己と斷絶し自己の外にあるものへ超出することではなければならぬ。即ち超越

には空間性が必要な所以である。而も斯く斷絶的外在の關係に對立するものへ超越することが同時に自己内留在でなければ超越が超越として意識せられることは不可能であるから、時間の内官的自己内統一が空間の超出性を包むのである。斯く自己に發し自己と連續するのではなく、自己と斷絶的に對立するものの存在する地平圏を自己に包むが故に、自己を超越して却て眞の自己となると考へられる。斯かる具體的自己の在方は従つてハイデッガーの形而上學に於ける如く存在を否定して無に歸ることではなく、却て存在を媒介として絶對否定態に立つことである。世界存在から離れ逃避することではなく、之を止揚契機として實踐的に其媒介の上に絶對的自己を實現することである。然るに氏が斯かる思想を採るのは所謂藝術宗教的浪漫主義を以て希臘的觀照の存在論を不當にも支持せんとする結果ではないか。

三

外官に由る空間の直觀といへども、其多様が内官の作用の時間的多様を媒介とすることに由つてのみ統覺の中心たる自我の統一に齎されて、意識の内容となることが出来るといふのは、カントからハイデッガーに至るまで動かされざる主張であつ

て、それは確に先驗論的乃至現象學的洞察の貴重なる眞理に屬するものであるといはなければならぬ。是に依れば空間の如何なる形象もそれを知覺する場合に知覺の對象として現れる形態の推移に伴ふ時間の多様を媒介として始めて多様の統一となるのであるから、主觀の作用の時間的綜合なくしては空間的形象の對象的統一は成立しないといふことになる。従つて空間形象の如何なる部分も内官の經驗的統覺に由つて精神化せられ生かされたものであつて、精神的内生に由り魂を吹込まれて居ない外的知覺の空間的對象といふものは無いのである。單に或對象には或志向作用が結び付き、對象が意識せられるのはそれに對應する作用が自我の極に統一せられるに依る、といふ如き外面的關係に止まるのでなく、如何なる感覺的内容といへどもそれを内から生命の全體的統一に貫き通す精神の統一力が之を生かすのである。對象と作用との對立は此統一の分極的兩方向に外ならない。内官に由る經驗的統覺としての内的直觀は此統一の生の直接意識であるから、外官の對象的方向に向ふ外的直觀が之なしに成立した所へ、それを基底として新に附加はるのでなく、此外的直觀そのものが内的直觀と對立的に合一しこれに生かされて成立するのである。換言すれば空間の同時共存的なる横の統一は、其如何なる部分をも縦の

流動に於て貫く時間の綜合に依つて成立するのである。ベルグソンの所謂幾何學化空間化の底には、純粹持續の緊張が之を張詰めるのである。併しながら翻つて考へると、縦の流動が時間の綜合に於て統一せられるのは、過去と未來とを共存對立せしめてそれを高次の統一に齎す現在の綜合に依るのでなければならぬ。單なる純粹持續は具體的なる歴史的存在の時間ではない。然るに此現在に於ける過去と未來との共存對立は、所謂自己超出的統一を形造るものとして相互外在の關係を媒介とするのである。これは空間性に外ならない。外化することなくして過去を、未來に向つてはたらく現在の我に對立せしめることは出來ぬ。現在は外化せられたものを内なるものとして統一する時間の中心的契機である。此外化こそハイデッガーの所謂地平圏形成として時間性に屬するといふならば、其謂ふ所の時間性は空間性と對立せしめられた時間性でなく時空の對立的統一に外ならないことになるであらう。斯くて流動連續の時間が具體的には固定外化の空間を含まなければならぬこと、後者が前者を含まなければならぬと同様である。即ち内官も外官を媒介とすることなしには成立しないのである。意識は如何なる場合にも其基底として右の如くに内外相貫通し、相互限定し合ふ感性的直觀を含む。空間と時間とは其固定

外化の契機と連續統一の契機とであつて、兩者は夫々離れて獨立に成立するのでなく、全く交互的に限定し如何なる部分にまでも相互浸透貫通し合ふのである。これが曩に「世界」と呼んだ空間時間の統一に外ならない。其故此統一は物理學に於て空間時間を「此處」と「今」との點系列と考へる立場から一見然か見ゆる如くに單純なるものではない。物理學に於ては既にアインシュタインに先だち電子論の理論的建設者ローレンツが局所時 Orselt の概念を提案し、時間を空間に對し相對的なるものと考へ、夫々の系に固有なる時計を認めなければならぬことを唱へたのであるが、これと所謂ローレンツ收縮との假定を以て光速度と運動との關係に就いてのマイケルソン・モーレイの實驗を説明しようとする企は、相對性原理に一步の距離まで接近したものといはれる。而して相對性原理に於ても「今」は夫々の「此處」に相對的なるものであるから一の「今」は無限に多くの「此處」を其廣がりとして有すると共に、更に「此處」も「今」に相對的なるものとして、過去から未來に互る無限に多くの「今」を其閱歷として含むといはれて居る。併し若し空間と時間との統一としての「世界」の構造が唯これだけの關係に具體化せられるに止まるならば、相對性理論の深き意味と「世界」の神祕とは未ださまでに大なるものとはいはれない。これではミンコフスキのいふ如く空

間自體と時間自體とが全く影に墮ちて唯兩者の一種の融合のみ獨立性を有するといふことにはならぬ。「世界」は空間の三次元と時間の一次元とを常に分離することなく結合した四次元體系といふ意味をもつに止まるであらう。併し「世界」の統一は斯かる外面的結合に止まる筈ではない。「今」が無限に多くの「此處」を其廣がりを含むとして、その各の「此處」がまた「今」を其閱歷に含むならば、一の「今」が他の「今」を無限に含み、而も一の「今」から他の「今」が現れるには必ず相異なる「此處」を媒介にするといふことにならなければならぬ。即ち一の時間要素が自己に對立する空間要素を自己の限定の媒介に含むといふことは、之を媒介にして他の時間要素を含み、従つて時間と空間との交互限定は時間の「同様に空間の」自己否定的分裂還歸的發展といふことになる。此辯證法的統一が即ち「世界」に外ならない。それは時間から考へても空間から考へても、夫々自己に對立する反對契機を媒介として自己否定的に發展する唯一同一なる辯證法的統一となるのである。此統一を時間といふことが出来ないのは空間と呼ぶ譯に行かないのと同様である。即ち兩者が單に其内に契機として止揚せられる統一「世界」が始めて具體的なるものとして獨立性を維持する所以である。斯かる辯證法的統一をなすのであるから、唯右に述べた如く「此處」と「今」とが結合せられて「今」

此處といふ四次元體系の點が限定せられるのでなく、「世界」の要素は常に自己否定的發展をなす運動そのものであり生元でなければならぬ。ミンユフスキイの「世界」が幾何學的非ユークリッド的雙曲線空間と考へられ、時間の座標を虚數單位に由つて表はすとき始めてユークリッド空間的に空間の座標と對稱を成すのも其爲めであらう。數理哲學上未解決の問題と云つてよい虚數並に空間曲率の負數の意味如何といふ難問も、辯證法的にのみ解かれるのではあるまいか。とにかく「世界」の要素は限定せられた點的要素でなく、自ら時間的空間的兩契機を統一して自己否定的に發展運動する動元なることは最も重要な發見であるといはなければならぬ。従つて「世界」も自己自身に於て運動する動的統一であらねばならない。「世界」がそれと別に考へられた物質の單なる存在形式でなくして、それ自ら物理的存在の基底たること前述の如くなるも是に由るのである。

右の如き物理學の相對性原理の幽遠なる意味は單に物理學の理論の革命を意味するに止まるべき筈のものではない。それは未だ物理學の立場に抽象化せられない基礎的存在論の「世界」を、これに適應する如く考へ直すことを要求するものである。恰もニウトン物理學の世界像に相當して思惟せられたカントの先驗論的分析論が、

今や相對性理論の世界像に相當する如く具體化せられることを必要とするのである。これは哲學が物理學に追隨することではなく、却て哲學が存在の一層深き根柢に還り、一層具體的なる理性の自覺を遂げる爲めに、物理學の歴史の進歩を媒介とすることに外ならない。其結果は單にその抽象的一面を物理學の「世界」の構造に現はした形而上學的「世界」の構造を了解することに導き、從來の時間論を以てしては理解の困難なる存在の歴史性の問題に光を投ずるであらう。然るにハイデッガーの存在論は雷にカントの時間圖式論を世界圖式論にまで具體化することを問題としないばかりではなく、却て飽くまで時間圖式論を固執し、カントよりも一層一面的に之を發展しようとするものである。其結果企圖する存在の歴史性確立の目的を果す能はず、時間は意識の構造に屬するのみで世界存在に屬するといふ意味を有することが出来ないのは既述の通りである。然るに上來考へたやうに所謂時間が空間性を契機として含み、未來の自由企畫を直接の媒介として現在に作用的統一を成立せしめるに際しては、未來が自我に従屬する一面を主とするに對して過去が非我として「世界」に従屬する方面を主として發揚するとするならば、時間は單に人間存在に屬するものでなく同時に世界存在に屬するものといふ意味を有することは當然

我となる。自の自主的なる發動性を抽象し意志行爲の實踐を離れては自我と非我との對立はなく人間と世界との區別は消滅する。従つて其處には時間も空間も考へる餘地は無い。唯自我の自主的發動性としての意志行爲を自覺する立場に於てのみ時間が人間存在の構造として成立する。ハイデッガーが從來の俗見的非本來的時間に對し、本來的に自己を形成する時間の未來を直接媒介とする自發的構造を自覺存在論的に闡明したのは重要な貢獻といはなければならぬ。併し未來の自由企畫は過去の被投性を媒介とするものであつて、その自己感觸的地平圈生産は感觸者として地平圈を充たすものを自己に對立する他者の契機に於て豫想する。斯かる他者は一方から觀れば時間の契機として我の統一に屬するものでなければならぬ。同時に、他方から觀れば我の内にあつて自我に對立し、自我を拘束限定するものとして自我の外にあるものでなければならぬ。即ち空間的に自我と相互外在の關係に共存するものでなければならぬ。我は斯く自我を制限拘束する非我と對立しながら、同時に斯かる外なる他者を自己に包みそれを我として自覺するものなのである。即ち時間は空間と對立しながら復之を包み之を契機とするものでなければならぬ。斯くて始めて我と時間とは夫々辯證法的となるのである。併し斯様に

我従つて時間が辯證法的であるといふことは、同時にそれに包まれながらそれと對立する非我従つて空間を亦辯證法的ならしむることと言ふを俟たない。たゞ自我と非我との何れを最後の止揚媒介者とし、時間と空間との何れを具體的なる統一の直接なる契機と認めるかは、自ら自主的なる自由の發動者として自己を自覺し、非我の限定拘束を承認しながら之を消去するのでなく、それは勿論本來の意味に於ては不可能であつて、唯觀念的に消去せられるに過ぎない、却て之を媒介として自己の具體的なる統一を實現することを自證する我そのものが決定するのである。空間と對立しながら又之を止揚して之を包む時間を、時間に包まれながら時間を限定するものとしての空間より一層本源的存在であると決定するものは此實踐理性の外にはない。斯くて空間と時間との具體的統一としての「世界」が其本質に於て時間を優先的契機とし、空間の性格に於て固定せられ自我を單に其中に含むものでなく、時間の性格に従つて發展運動し各瞬間毎に新しく自我の統一に組織し直されるものとなる。「世界」は人間を限定するものであると共に人間に由り各瞬間毎に新しく造られるものであるといふ規定は是に由つて成立するのである。此辯證法は人間の實踐的自覺を除いて根據附けられるものではない。

此様に「世界」が行爲的人間との辯證法的統一に於てのみ成立することは、存在の歴史性を根據附ける爲めに認められなければならぬ所の、存在の根柢としての事實といふものの意味を明瞭にする。歴史的存在の根柢にはたゞ「あり」といひ得るのみなる絶對に偶然的非合理的なるものが無ければならぬ。歴史が原偶然 (Urzufall) から始まるといはれるのも此故である。斯かる原偶然が存在の根柢としての事實に外ならない。それは人間の意志行爲の媒介となるものであつて、「世界」の始源といふべきものである。併しながら、斯かる事實は飽くまで行爲的人間との辯證法的關係に於て考へられた事實である限り、一方に於て「あり」と自己自身を限定するものであると同時に、他方に於て人間の行爲實踐の各瞬間に新しく造り直されるものでなければならぬ。其限りに於てはそれは常に限定の否定を含む。歴史の起始としての原偶然が一度「事實が事實を限定する」といふ意味に於て限定せられれば、それは動かすべからざる過去の因として永久に歴史の直線的進行を支配する所謂業の如きものとなる如く考へるのは、事實が限定せられて限定せられず、「世界」が「ある」と共に造られるものなることを無視する結果である。時間を現在の瞬間に於ける統一の生産とせず、「今」の系列に水平化する俗見のみ、斯かる歴史の觀方を許す。それは「世界」を空間的

契機に從つて解する解釋であつて時間の契機を主とする解釋ではない。今述べた所に從つて其が人間の實踐的自覺の缺如に由來することは推定するに難くないであらう。既に物理学の相對性理論に於てさへ「世界」の要素たる世界點としての出來事(事件) Ereignis が所謂間在圏 Zwischengebiet に屬する場合には、前後從つて因果の關係をもつことが出來ず、其處に於ては空間的の點が全く偶然的に新に發生すると考へられる外無き物理学的非實在界を形造るのである。更に相對性理論を根據として今日英米の學界に重要視せらるゝ一種の生哲學を組織したホワイトヘッドの所謂「有機體の哲學」などに於ては、「出來事」Event の内面的發展としての進化の過程を實在と認め、「出來事」は空間時間の綜合として、その含む空間的延長を媒介として時間が自己を實現する發展の單元であると考へられて居る (Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 90—91; 149—160)。從つて「出來事」は「世界」の全體を有機的に擔ひ、單元として獨立しながら全體の發展に依り常に新に造られるものとなる。此全體に對する獨立性が否定的に全體に對する對抗としての惡として對自的になり、而して全體に依るその新しき限定は、死して蘇る甦生として永遠の實現なることが自覺せられるに及び、道德的實踐の段階に進む。其處に於ては出來事とか事實とかいはれるものは、

道德的行爲の止揚契機として、限定せられながら限定せられないものと認められなければならぬ。斯くて此様な自己矛盾的なる事實を容れて絶對否定態に由り始めて其相對的否定性を止揚するものとして、常に時間を超えて之を包むといふ意味に於ける永遠たるに止まらず、同時に時間の媒介たる空間を止揚し、「世界」を人間存在たる我と一にする絶對が現れる。ヘーゲルがカントの圖式論に含まれると言つた知的直觀乃至直觀的悟性は、此絶對の自覺を謂ふに外ならない。それは時間圖式論に於て蔽はれることが出來るとしても、世界圖式論に於ては必然に承認を迫る。而して事實と行爲、世界と人間、時間と永遠、相對と絶對との辯證法的統一は容易に此承認を可能にするであらう。何となればカントに於て最後の二元に對立せしめられる凡ての相關概念が、實踐辯證法的思考に於ては對立の統一に止揚せられ、而して知的直觀乃至直觀的悟性といはれるものは此統一の自覺に外ならないからである。

四

過去が人間存在の被投性に相當する時間様態として、自由なる我の外から我を限定拘束する契機である爲めには、我にして我に對する他者といふ矛盾的性格を有し

なければならぬ。即ち上に時間に於ける空間的契機であると云つた所以である。其様に我であつて我でない他者、時間の契機であつて同時に空間的なるものは抑も何かといへば、それは即ち表現でなければならぬ。曩にも云つたやうに、過去は普通に時間の心理的分析に於て考へられる如く、單に記憶に由つて成立するものではない。實は單に記憶に於てある過去と考へられるものも、身體的なる我が世界との關聯に於て經驗し、其結果が痕跡として私の身體に残るものを媒介とするのであるから、私の身體を媒介とする表現の了解と記憶とが統一せられて過去が成立するのであつて、單に記憶だけでなく表現の了解を含むのである。若し記憶が單に直接なる把住(Festhalten)の所謂Retentionを意味するならば、それは現在の持續であつて過去といふべきものではない。過去が現在に對立するものとして意識せられるには、其内容が一度意識の内から消えて意識の外に保存せられ、而もその外が内となる内外の統一としての意識に於て、現在と飛躍的に綜合せられるのでなければならぬ。その所謂外にして内なる構造は即ち表現に外ならない。況や私の身體以外に世界に於て明に過去の痕跡として残るものを媒介として知られる過去が、記憶と共に表現の了解を待つて成立するものなることは、縷説を要しない。併し他方單なる表現の

了解もそれだけでは過去を成立せしめるものでないことは、無時間的なる意味の了解等を注意すれば容易に氣附かせられる。過去は表現の了解に記憶が移入せられ、表現の成立する過程が記憶にある我の作用と聯關せしめられることに由つて成立するといふべきであらう。約言すれば對象としての表現でなく、作用としての表現が、必然に記憶と統一せられて過去を成立せしめるといつてよい。此は過去の時間様態にも空間的契機と時間的契機とが含まれることに對應する。ところで空間的に我の外に我と共存對立する他者なるものは、時間的に考へれば今述べた所からわかる通り過去の存在であるから、それは古き我といふべきものである。我の内には古き我があつて我に對立するのである。而も古き我が古き我として現在の我に對立するには、それは我の内にして外にあるのでなければならぬ。それが表現に於て我に對立しながら我に統一せられるのである。然るに我にして我の外にあるものは他の我即ち我に對し汝と呼ばれるものでなければならぬ。古き我は汝としての他我の性格を有するのである。之に對し未來の方向から自由に自己を定立する現在の我は新しき我として、古き我の他我に對立せしめられるならば自我といふべきものである。我は此自我が他我の對立に由つて限定せられながら、之を自我の方

向から統一したものに外ならない。それは汝に對して我であつて、而も汝の對立に由り自我の限定を媒介として、自我と他我との對立を止揚するものである。併しながら過去の我としての他我を否定せらるべき我とし、未來の方向から現在に自己を定立する自我を肯定せらるべき我として前者と綜合し、斯くて後者に即して我の統一を立するには、單に他我と自我との對立の上に動く分裂的なる我でなくして、他我のみならず自我をも否定し、絶對否定的に我の統一を具體化する普遍の原理があるのでなければならぬ。單に一の特殊たる他我に對立する他の特殊としての自我が他我を止揚することは出来るものでない。此兩者の分裂對立を特殊態として之を絶對的に否定する普遍のみ能く個別的なる我を立することが出来る。斯かる普遍の絶對否定に對しては自我も亦その罪に因つて死すべきもの、却て他我に即する絶對否定的我に由つて否定せらるべきものと自覺せられる。是に由り恰も永遠に於ては過去も未來と並置交換せられる如く、絶對否定の統一に於ては自我も他我の他我、汝の汝、といふ位置に立ち、兩者は相互に交換せられ得べきものとして對立並存するのである。此に於て他我は單に古き我として我の内にある契機たるに止まらず、我の外にある汝として我に對立する。即ち空間的契機が單に時間的契機に内在す

るに止まらず、同時に時間的契機を含むものとして自己を顯はにする。而も外在は同時に内在であり汝も亦我であつて、他我も自我も同様に絶對否定的に我の統一に止揚せられるが故に、内外の合一たる表現に於て汝も我と對立しながら我に統一せられる。斯かる對立を含み特殊化分裂を媒介として限定せられる我が、限定せられて而も同時に限定せられず、特殊にして普遍なる個別的の我となるのである。我が我として具體化せられるのは明に自我としての個別的の我に於てであるが、個別的なる我は自我の特殊化限定を媒介としながら同時にその限定を止揚し、單なる自我性を否定してその限定の媒介たる他我を自我と共に綜合統一する普遍でなければならぬ。我は自我にして而も他我たる汝と同時に自己をも止揚する自己否定的統一なのである。我は本來個別的なる我でなければならぬ。個別性なき單なる普遍の我といふものは無い。而して個別的なる我は自我である。併し自我は他我に對して始めて自我となる。他我なくして自我は自我として定立せられない。ところで他我は具體的には自我の外に共存對立する汝である。この外在の關係が空間の原始的意義に外ならない。我はその統一に對する否定原理としての非我に由つて他我と自我との分裂を媒介とし、之を契機として個別的なる我となる。我は自我と

しては他我に對し、自己の外に空間的に外在する汝と對立しながら、此空間的外在が同時に時間的なる我の内からの統一と貫き合ふことに由つて、他我たる汝を自我と綜合し、兩者を止揚して個別的なる我となるのである。其故我は自我にして而も單に自我といふべきものでない。自我であることが同時に他我を媒介とし之を止揚することを含意する。斯く特殊にして普遍なるが故に我は個別的となるのである。約言すれば我は自己否定的統一であつて、限定を媒介とする動的統一をなす。我は他我に對する自我として特殊であつて、而も兩者を包む我としては普遍であり、此兩面の統一として個別的となる。非我は此自己否定的統一の媒介たる否定性として要求せられるのである。従つて非我は我の外在たる空間の原理と云つてもよい。我を否定し我を特殊化して自我と他我との對立共存を媒介する原理が非我に外ならない。我は此否定を媒介とすることに由つて始めて絶對否定的なる動的統一としての我となるのであるから、非我は我の媒介であり、我の契機である。此契機として止揚せられる統一の方向は時間の内面化に外ならない。非我も我の内において、他我も我であるといふ統一が、空間時間の相互貫通としての表現を成立せしめるのである。表現が我の表現にして我に對立する存在であり、現在の自我に對立する他我

の所産であるといふ意味を有するのは、其底に我を否定する非我の原理を含む爲めであつて、而も常に了解に於て現在の自我に統一せられ、我の表出であると自覺せられるのは、絶對否定的なる私の統一に由つて成立するものだからである。我が我として成立するには必ず其限定の媒介として身體を豫想し、而もまた身體を媒介として自我と他我とが了解に於て私の統一に止揚せられるのもこれに由る。併し身體は私の自覺に先だつて我を限定する否定の原理として私の身體なるものに固定せられるのではない。私の身體が私の身體として我に固有なるものとなるのは、却て他くまで私の限定に依るのであつて、私の限定なくして身體が私の身體といふ限定的意味を有するのではない。恰も他我たる汝が古き我として現在の我に否定せられるといふも、實は否定せられる我が汝として古き我なのであり、否定の否定として定立せられるものが現在の我なのであつて、私の限定に先だち汝と我とが固定的に存在するのではないと一般である。身體は私の限定の媒介でありながら、而も却て限定は我が我を限定するに由つて成立するのである。ところで我が我を限定することは、曩に述べた如く我が自我を他我と對立せしめ、他我との對立に於て自我を定立するに由る。その限定の媒介が右の如く身體にあるといふことは、身體が自我と

同時に他我を限定するといふことでなければならぬ。身體が私の限定の媒介となるのは、その表現として有する否定の原理たる非我に由つてそれが他私の定立の媒介となることを通してである。我は他我を媒介とし、他私の限定を契機とすることによつて始めて限定せられた我となる。所謂肉に附ける古き我が身體の媒介によつて現在の自由なる新しき我に對立せしめられ、此對立を後者の方向から止揚して統一的なる我が個別的なるものとして定立せられるに由つて、私の限定が身體を媒介とすることになるのである。其故私の限定が身體を媒介とすることといふのは、我が直接に身體から限定せられることを意味するのでなく、身體を否定原理として非私の媒介に由り他私が限定せられ、それを媒介として私が限定せられた我となることを謂ふのである。即ち身體は直接には他私の定立に媒介となり、之を通して同時に間接的に私の限定に媒介となるのである。ところで他私が私の契機として止揚せられる古き我といふ時間的統一の方面が主となる場合には、身體も私の身體として統一せられ、外在對立の空間的契機が顯はにならない。然るに本來時間的契機と空間的契機とは相互貫通的に統一せられたものであるから、單にその一方のみならず他方をも顯はならしめた存在の相が具體化せられなければならぬ。即ち空間の外

在對立が顯はになつた我的限定が是れである。此場合には他我が單に我的契機たるに止まらず汝としてそれ自身一の我であり、自我と同様の構造をもつて相互交換的なる關係に立つ。従つてそれに固有の身體を有しながら、同時に他我的他我としての自我をその限定の媒介とするものとして、その身體は自我に固有の身體と對立的統一を成す。我的身體と汝の身體とは相互的なる我と汝との對立と統一との媒介となるものとして、それ自身交互性の關係に立つ。即ち同一自然が非我として我的對立分化の媒介であると同時に、了解的統一の媒介として表現の地盤となる。我的自己限定に先だち固定せられた個々の身體なる限定の原理があるのでなく、たゞ我的限定の媒介として對立的であると同時に、我に於て一に歸せられる流動的契機があるのである。斯くして單に一面に偏する限定として對立せしめられる時間的契機と空間的契機とが今や綜合せられ、自我と他我との交互的對立と了解とが我的統一に止揚せられて、流動的なる自己否定的統一を成す。即ち表現の動的統一が斯かる我的必然なる構造となるのである。斯かる表現の否定的契機を一般的に我的否定原理として非我与稱するのであるから、非我は我を自我と他我とに特殊化限定する否定の契機であると同時に、飽くまで我的自己否定的契機として我的絶對否定

的統一に屬する統一の媒介であるのでなければならぬ。フイヒテの知識學に於ける如く我と非我とは單に力學的に對立消長し、我の否定せられただけ非我が定立せられてそれと對立し、非我の克服に由つて我の全體が恢復せられるといふ如きものではない。斯かる量的限定に於ては我も非我も相豫想しながら兩立せざるものとして共に消滅しなければならぬ。況や自我に對する他我の如きものはこれに由つて原理附けられる途が無い。フイヒテの交互限定は單なる力學的關係に止まり辯證法的關係に到らないものである。非我は力學的限定の原理でなくして辯證法的否定の契機であり、前者に於ける如く非我に由つて限定せられただけ我が消滅するのでなく、却て後者に於ては質的なる否定が我の媒介として保存せられ之を通して絶對否定的に我が個別化せられるのである。我はフイヒテの純粹我の如く單に相對我の存在の背後にある根源乃至彼の絶對我の如く相對我の存在の彼岸にある理想として單なる普遍者に止まるものでなく、特殊相對の否定性を媒介として絶對否定的に個別性を實現する個體でなければならぬ。我に於ては普遍の統一と特殊化限定とは相結合し、特殊にして普遍なる個別性を成立せしめる。その限定の契機としての非我は他我を自我に對立せしめ、而も他と自との統一を自覺する我に於て

對立を止揚せる具體的個我を成立せしめる媒介となるものである。表現の底に自然があり、自然の尖端が身體であつて、其處に我と非我との對立的統一の轉換媒介が存在するといはれるのも、單に固定的に空間的に理解せらるべきものでなく、同時に時間の統一に於て我の綜合が之を成すといふ意味に於てでなければならぬ。併し他方その綜合の契機としては非我の限定に由る空間的外在性もまた無ければならぬのであつて、我は身體に於て、肉に附ける古き我を他我として自己に止揚し、自己の媒介とするのである。斯かる所謂肉に附ける我が我の内に於ける契機としての他我から了解の交互性に由り獨立存在としての他我に外化定立せられ、先づ血に由つて繋がる家族から次第に身體的自然的關係の稀薄なる民族等を経て終に人類にまで擴大せられる。全自然は表現として人類我の身體ともいふべき意味を有し、而してそれが我の過去を表現するものとして古き我を限定するのである。我を拘束する自然の尖端が身體に存する如く、我を限定する過去の我は背後に全人類の歴史を擔ふ。過去はその我に對する否定性の故に我に對立する空間的存在に表現せられるのでなければならぬ。然るに表現は世界存在にして同時に人間存在の表出である。表現に於て空間的外在と時間の過去とが統一せられる。時間の過去が我

に對する拘束性として我に對立するのは、それが同時に表現に於て空間的外在の性格をもつ爲でなければならぬ。此處に「世界」の空間時間の統一的構造が表現に於て具體化せられる所以がある。斯くして空間時間の統一としての圖式「世界」は正に表現の性格を有することが認められる。「世界」としての圖式は表現の原理であり、先驗論的表現といふべきものである。ハイデッガーの解した純粹形象形成は此純粹表現にまで具體化せられなければ、圖式の眞意義を發揮することが出来るものではない。曩に注意した如く所謂時間が人間存在に屬すると共に世界存在に屬するものも表現の契機たるに由るのである。

然るにハイデッガーの圖式論解釋に於ては、カントが『理性批判』の第一版の先驗論的演繹論に構想力の綜合を再生の綜合と規定したのを其儘に襲用して、構想力に過去を配當して居る。ところで構想力は氏に據れば第一節に述べた如く感性と悟性との共通の根源たるものであり、其はたらきは悟性の純粹自發性としての統一地平圏形成に外ならないのである (Heidegger, Kant usw. S. 130:143)。果して此の如く構想力が悟性の自發性の根源であり、氏が未來を配當した悟性の思惟作用に於てはたらくものであるとしたならば (S. 174—178)、過去が被投性として未來の自由企畫性に

對立する如き意味は全然失はれなければならぬ。これは氏の時間論の根柢を破壊するものではないか。若しカントが然か考へハイデッガーが更にそれを特殊の意味に解釋した如く、構想力が感性と悟性との媒介たる綜合的性格を有すべきであるならば、それが過去に配當せられることは出来る筈がない。何となれば過去が現在と未來とを媒介する如きことは到底存在論的に考へ得ざる所だからである。勿論時間の三つの様態は辯證法的には相合して一の時間を成立せしむる契機であり、何れをとつても其内に他の二契機の含まれることを見出し得る如き統一を成す。其限りに於ては現在と未來との媒介を過去の契機に見出すことも出来ないことではない。辯證法的統一に於ては始終中の三段階が固定せられたものでなく、同時に何れの契機も始終中として考へ得るものだからである。併し自覺存在論が立つ所は現在である。現在が過去を負荷的に未來を自由企畫的に相對立する契機として含むと共に之を統一するのである。現在こそ相對立する他の二契機の轉換的に統一せられる媒介となるものでなければならぬ。若し構想力が媒介のはたらきをなすものであるとするならばそれは現在の性格を有するのでなければならぬではないか。ハイデッガー自身一方に於てはカントの心理的規定を襲用して構想力を過去

の再生能力と認めながら、他方之を以て悟性の自發性の未來形成のはたらきがそれに於て實現せられる能力であると主張することは、却てそれが過去と未來とを媒介する轉換的綜合の契機としての現在に配當せられることの一層適當なるを示すものであるとも解せられる。構想力が所謂再生的構想力と區別せられた生産的構想力としてのみ先驗論的構想力たり得るのは、既にそれが單なる過去の再生に係はる能力でなく現在に於ける形成の能力であることを意味する。それは正に現在に配當せられなければならぬ。而してハイデッガーは悟性の自發性に未來を配當したことも上に述べた如くであるが、これも氏の時間論の根本思想と相容れない解釋ではないかと思はれる。氏は悟性の概念に於ける再認が同一存在者の呈示に係はり、従つて呈示性一般の地平圏を未來に向つて形成することに基くといふ理由で、悟性の自發性に未來を配當したのである (Heidegger, Kant usw. S. 177—178)。此様に再認を自同化と觀、概念が未來に對する自同的綜合の豫先の探求を意味すると解することは、十分意味あることであつて、それだけとしては少しも反對せらるべき理由を有しない。併しそれが事態の一面を顯はすに止まることも同時に注意せられなければならない。何となれば、概念は再認同一化の豫先の探求を意味するけれども、併しそれ

は既に豫先的に探求せられた地平圏の形態を種々の範疇なる先驗概念に見取して、未來の企畫を此既成の見取圖に準據せしめるものである。所謂先驗的といふ規定が其原意に従つて、豫め存し既に成立せるものを意味する通り、概念は過去に屬し過去に定められた規準を意味する所が無ければならぬ。未來に向つて自由企畫をなすもそれは過去に既成の見取圖と兩立する範圍に於ての事である。所謂被投的自由企畫性たる所以である。其故悟性を其自發性の機能に於て未來に配することが出来ると同時に、その概念の先驗性に從ひ過去に配することも出來なければならぬ。寧ろハイデッガーの解する如く對立の統一を媒介する根源としての構想力が悟性のはたらきに外ならないと觀られ得るのは、悟性自身に未來的なる契機と過去のなる契機とを含むからに因るのではないか。然るに氏は前述の如く過去を構想力に配すると同時に悟性には未來を配當して、却て兩契機の對立的統一が裏面に伏在することを注意する所がないやうである。若し氏の如く唯自覺存在論の確立としてのみカントの先驗論的演繹論を觀るのでなしに、本來カントの意圖に存した通り認識論といふ見地から見るならば、寧ろ純粹概念の先驗性はこれに過去の性格を與へることが認識の構造上必然的であると考へられる。殊に構想力が既述の如き理由

に由り過去に配當せられること困難であつて現在に配せらるべきものであるとするならば、直観が過去に配當せられることを許さざるものである限り、悟性の純粹概念は正に過去に配せられるのでなければならぬ。而して直観はハイデッガーの解釋に於ては現在に配當せられ、直観に於ける覺知の綜合は現在そのものに係はるといはれて居る(S. 172)。これも存在論の立場から一應理由あることと考へられないではないけれども、併し本來氏の時間論に於て現在は轉換綜合の媒介的位置に立つものでなければならぬのに、單なる直観が斯かる辯證法的媒介性を有するものではないのは明白なる事實であり、斯かる具體的媒介者として構想力が考へられることこそカントの思想にもハイデッガーの時間論にも適應するものなることは既述せる如くである。直観は成程その直接現存性に於て現在に配せらるゝの至當なること、恰も構想力が再生の能力として過去に配當せらるゝの一見正當なるに匹敵する。併しそれは單なる心理分析の立場で正當視せられるのであつて、一度具體的なる構造聯關に注意するならば決して其様に簡單に斷定することを許すものでない。何となれば直観は實際直接の現存性を其性格とするものなること否定出來ないけれども、併しそれは決して固定せられた内容に成立するのでなく、却て内容は固定せら

れ、ば過去に陥没するからである。直観が現在であるのは實は具體的には常に其が運動するものであり未來からの形成を不斷に含むものなるに依るのでなければならぬ。其故動的發展の聯關に於て觀るならば、直観は單に現在に成立するといはんより寧ろ未來への運動を含み未來からの形成に由つて成立するといはるべき所を有する。而して特に先驗論的演繹論の主要なる着眼點としての認識論の見地から觀るならば、直観は常に概念の過去既成の豫定的法則たるに對し、之と對立して自由にそれ自身の偶然的非合理的獨立性に由り未來の方向から概念を規制し、或は之を確證すると同時に或は之を變化改善することを要求するものであることを認めなければならぬ。カントの先驗論をコーヘンが具體化した如く學的認識と相關するものとして之に歴史性を附與するならば、直観は概念が過去の代表なるに對し正に未來を代表するものである。之を現在のと性格附ける場合に所謂現在とは、未來の代表としての現在の、未來の轉機を藏するものとしての現在、より外のものであることは出來ぬ。斯かるものとして我々は認識論の見地から直観を未來に配當することが許される筈である。もとカントは『理性批判』第一版の先驗論的演繹論に於ける三段の綜合に時間の三様態を配當する如き思想を説いては居ないのである。

ハイデッガーが其解釋に於て存在論的見地から始めて右の如き配當を提案したのである。併し上來私の批評した所にして大過なしとするならば、氏の解釋は充分の具體性を有せず、啻に認識論の見地から觀て不合理と思はれるばかりでなく、存在論的にも氏自身の『存在と時間』の思想を根柢から覆す危険を藏するものといはなければならぬ。寧ろ過去、現在、未來を夫々概念と構想力と直觀とに配する方が、認識論的にのみならず存在論的にも一層適當ではないであらうか。

右と關聯してハイデッガーの現在に對する解釋の抽象的なること、その結果として先驗論的統覺の解釋も甚だ不十分なることが注意せられなければならぬ。氏に據れば現在はそのれに於て被投的存在としての過去と自由企畫的存在としての未來とが轉換的に統一せられ、未來の方から過去を我の自由自發性が限定する媒介となるものである。然るに斯かる未來からの自由なる時間的統一を形成する人間存在の本來的なるに對し、其半面には人間存在が自發性を失つて未來からの自由なる時間形成を喪失し、唯過去の因習に身を任せて無時間的なる「世間」に墮つる非本來的存在が結び附く。現在が過去と未來との轉換的統一の媒介であるといふことは、同時に現在が人間の本來的存在と非本來的存在との間の轉移を媒介すること、或は自主

的人格と非人格的世間との轉換點を成すことを意味すると云つてよい。斯かる轉換運動の直接覺知が現在を性格附けるのである。若し果してさうならば、現在は一見何等自己に固有の原理を有せず、過去と未來とに對し高次の統制力を有するものでなく、唯過去と未來との轉換的に結合し、本來的存在と非本來的存在との轉移する媒介點たるに止まる。時間の統一は専ら未來の存在可能の自覺が現在を媒介にして過去を我の自主性の支配に齎すことに存し、過去も現在も未來のはたらきに由つて現れるのである。過去が未來から生起するに際し過去の未來が現在を現在化するるのである。時間の統一力は主として未來からの自主的決定性に存する(Sein u. Zeit, S. 220)。然るに自主的決定性とはハイデッガーに於て凡ての世界存在から超脱して我が我の存在可能を決定すること、具體的にいへば形而上學的無の自覺に立つことに外ならない。それは世界からの離脱であつて世界の絶對否定的全體の内に我が死して甦る世界との合一ではない。従つて未來からの決定性に世界と我との對立的統一の原理たるヘーゲルの意味の理性的理念乃至カントの直觀的悟性の如きものを必要とすることはないのである。然るに先驗論的統覺といふのは斯かる直觀的悟性の構想力に接觸する面を謂ふのであるから、それがハイデッガーの解釋に

於て十分重要なる意味を發揮することがないのも當然でなければならぬ。既にカントに於ても第一節に述べた如く統覺の思辨的性格は十分發揮せられることが出来なかつた。それは唯悟性の範疇が特殊の概念に分化せられるのを統一して唯一なる經驗界を認識の對象として成立せしめる原理として要請せられるに止まつた。而してハイデッガーは之を氏の解釋に従つて地平圏の純粹形成を意味する構想力の綜合と關係せしめ、其綜合形成の自發性に統一を與へる根柢として、隨時自由に自覺せらるゝ自意識の能力を先驗論的統覺であると考へ (Kant usw. S. 73) その同一自我の統一の自覺が成立する爲めに自己自身に對し行ふ所の統一作用が構想力の綜合であると解釋して居るの²⁾。即ち構想力の形成する超越地平圏を自己に對立せしむる自我が、その構想力の綜合統一の根柢として自己の統一的同一性を自覺するのが統覺の作用に外ならない。約言すれば構想力の綜合の統一極に於て、地平圏を自己に對立せしむる自發性の中心たる自我が、自己の統一性を自覺することは統覺である。其故前に述べた如くハイデッガーの考ふる超越地平圏の形成が、たゞ超越を内から觀たものに止まり、我がそれへ超越する對象の成立を問題にし得ないのと同様に、統覺も眞に超越的なる對象の統一を自我の統一に還元する觀念實在論

的意義を有することは出來ぬ。即ちヘーゲルの理性の如き思辨的性格を有するものでなく、直觀的悟性の實現たる性格を發揮するものでない。

然るに我々の如く、構想力の圖式を單に内官の形式たる時間を媒介にする觀念的形象の形成規準と解するのでなく、同時に實在なる客觀の意味を有する表現の形成原理としての「世界」と解する者にとつては、表現の二重性格に對應して、全く無媒介に對立する主觀客觀の統一を根據附ける思辨的理性が構想力の綜合に根柢となることは必然と考へられなければならぬ。統覺の先驗的自覺は單に客觀と對立する主觀の自覺でもなく、さりとて客觀の外在性を止揚し盡して完全に客觀を内在化せしめる主觀の自覺でもない。それは飽くまで自己に對立し自己の外に在る客觀を自己に内在せしめる主觀、逆にいへば却て自己に對立する客觀に於て自己の統一作用を自覺する主觀の自覺である。其故所謂直觀的悟性の實現であると共に表現の原理となる。統覺の原理は直觀的悟性であり、表現の原理は統覺であると云つてもよい。従つて表現が直觀的悟性の具體的實現であるといふべきである。もと直觀的悟性の理念は辯證法の媒介なしに直接的なる神祕的直觀の能力を意味したのであるが、斯かるものがそのまゝで哲學の内容となることが出來ぬのは、哲學を學的認

識と考ふる者にとつて必然の事態でなければならぬ。カントが之を理論的認識の圏内から斥けたのも當然の事である。たゞ辯證法的に媒介せられたる絶對否定的統一の自覺に於てのみそれは實現せられるのである。其故直觀的悟性の理念は常に運動を含む相對的なる主觀客觀の統一の内面的發展に自己を實現し、相對的なるものの辯證法的統一に於て被媒介的に顯はれると思惟せられなければならぬ。斯かる内面的發展の動的統一を成すもの即ち表現に外ならない。直觀的悟性は表現の根柢となる原理であり、後者の自覺に於て常に其はたらきを顯はすものである。

表現は固定した存在でなく、常にそれを了解する主觀と共に發展する存在であり、不斷に生長する生客觀化である。その動的統一の原理が直觀的悟性なのであつて、表現こそ直觀的悟性の絶對統一の實現せらるゝ媒介者としての相對的動的統一に外ならない。その相對的統一と絶對的統一との思辨的なる統一の自覺が即ち統覺となるのである。是れ統覺が直觀的悟性の構想力に觸れる面であると前に云つた所以である。圖式「世界」は斯かる構想力の表現の純粹表現態である。従つて「世界」は勿論動的發展を含む統一でなければならぬ。時間の動を空間の靜に媒介するものでなければならぬ。現在は正に此動靜一如の統一である。所謂永遠の今として、時に

あつて時を超える瞬間たる所以である。ハイデッガーの時間論に於て現在が既述の如く抽象的なるものに止まるのは、時間が「世界」の契機として解せられず、空間の静と統一せられて永遠の意味を宿す所以が全く見失はれて居ることに由來すると解せられるであらう。併し同時に斯かる永遠の今としての瞬間は、單に直接に自己を限定する絶對であることも出來ないのは、恰も前に述べた存在の根柢としての事實が、直接に自己を限定した不動なるものでなく、常に存在の主體としての行爲者と共に自己を新にする、限定せられて限定せられざるものでなければならなかつた如く、瞬間も限定せられて而も同時に限定せられず、時間の發展と共に常に自己を新にするものでなければならぬ。若し永遠の今としての瞬間が時間を超えて時間を包むのみならば、其は今ではない。今といふからにはそれは飽くまで時間の内にあつて斷えず動くものでなければならぬ。瞬間はプラトンのいふ如く時に屬せざるものであると考へられる一面と共に、飽くまで時に屬すと思惟せられる他面を有するのでなければならぬ。斯くて始めて辯證法的なるものとなるのである。現在は斯かる意味の瞬間として、時間の一樣態でありながら時間を包み時間を生産する根源となる。即ち「世界」の統一原理たる直觀的悟性の絶對否定的實現をなすのである。所

謂「目的なき合目的性」に従つて絶対合目的的に行爲する主體の立つ所が即ち斯かる現在に外ならない。表現は其行爲の所産なるが故に主觀客觀の統一たる性格を擔ふのである。而して是に由つて認識の主觀と實踐の主體とが統一せられ、ハイデッガーが單に道德的意志の純粹自發性と道德法に對する敬畏の感情の純粹受容性ととの原始的統一といふ實踐理性の形式的構造を構想力の自發的限定性に歸せしめ、實踐理性の根源も亦先驗論的構想力に存すると歸結した抽象的なる解釋に比し、一層具體的内容的なる解釋を兩者の關係に對し下す途が開かれるであらう(S. 149—152)。

本來圖式は構想力の所産であるが、それが認識に於て果す役目はカントの概念規定に従つて判斷力の媒介機關たることにある(Kr. d. F. V. B. S. 176—177)。即ち直觀の不定なる對象としての現象を特殊とし、之を普遍としての悟性概念たる範疇に包攝する判斷力が、その包攝の兩項の全く直接には異質的なるものとして相對立するに由り、雙方に同質的なる間接の媒介者を要求する、其媒介機關が圖式に外ならない。然るに圖式が右の如く「世界」として主觀客觀の統一たる表現の性格を有し、其限定の原理としては絶対否定的合目的性を豫想することは、カントが認識の能力として考

へた規定的判斷力と意味判定の能力とした反省的判斷力とを同一判斷力の抽象的と具體的との二つの現れとして統一し、判斷の最も具體的なる段階として價值判斷を所謂概念の判斷の名の下に考ふるヘーゲルの判斷論に一致せしめることになる。圖式「世界」が表現として主觀と客觀との統一形象の純粹形成を意味し、従つて所謂直觀的悟性の理念を其根柢に豫想して、その絶對否定的實現としての永遠の今たる現在の瞬間にそれが形成せられるものであるとするならば、斯かる圖式を媒介とする判斷力は正に所謂反省的判斷力の性格を有するのでなければならぬ。それは絶對否定的にのみ實現せられて決して與へらるゝことなき普遍に特殊の現象を包攝するのである。その特殊の有する獨立對立性は普遍に對立し従つて反價值性即ち廣義の惡の原理を含みながら、絶對否定的に普遍に包攝せられて合目的性化せられるのである。即ちヘーゲルの意味に於ける「概念の判斷」を成す。此判斷に於ける價值と反價值との對立が、表現の主體としての我と汝との共同體を成立せしめるのである。判斷が肯定否定の對立を有し、眞偽の所在たることは、必然に判斷主觀の對立的統一を歸結する。單なる直觀にも單なる概念にも斯かる分裂對立は存しない。従つてその主觀にも我と汝との相關は無い。たゞ兩者が對立しながら綜合せられる

判斷に於て始めて我と汝との對立が現れるのである。所謂超越的當爲に従つて判斷する我に對し、常に其半面に當爲に背きて古き我に固執する汝が對立する。判斷の合目的性は斯かる對立の上に實現せられる合目的性であつて、それが表現の統一原理に外ならない。其故判斷力は所謂反省的判斷力の性格を有することに由つて始めて判斷力たるのである。所謂規定的判斷力に於ける既成の概念的普遍に所與の現象を包攝するのみでは、何處にも判斷力の特徵たる價值的對立性が現れる所以は無い。而して此様に判斷力の特徵の見失はれるのは、概念の普遍に對して特殊の現象の有する獨立對立性を無視し、所謂自然の原理、客觀の根柢として、主觀の概念的統一に對し反對する可能性を有する非合理的對立原理を忘れるからに外ならない。若し此否定原理を確認するならば判斷の分裂對立性は見失はれる筈がなく、従つて判斷の主體の我と汝との共同性も無視せられることは出來ない譯である。所謂規定的判斷力も却て反省的判斷力に現るゝ價值的判定の分裂對立性に由つて始めて判斷力となるのである。それでは規定的判斷力が反省的判斷力と對立せしめられ、之と區別せられるのは何に由るか。若し反省的判斷力にして始めて判斷力たるものならば、規定的判斷力は反省的判斷力の類的普遍中に如何なる特徴に由り種化せ

られるのであらうか。判断力が今述ぶる如く直接に對立する契機の綜合的統一として絶對否定的超越的統一を原理とするものであるならば、其構造は一般に反省的判断力の性格に従ひ、既成の概念に對象化せられざる絶對否定的統一を普遍としてこれに獨立對立の特殊を包攝し、分裂の可能を包む超越的統一であり、其原理は合目的性でなければならぬが、斯かる普遍は必ずしも美的判断に於ける如く全く直接的にして概念の媒介を容れぬと限るものではない。反對に概念も判断の辯證法的展開に於て動的に發展する場合には、主觀の論理的統一力の表現として現象の客觀的外在を内面化し精神化するものであると同時に、後者を却て自己に對立し自己を限定する否定者として前提する。其故概念も既成の論理的統一として固定せられたものと觀るのでなく、それに對立する否定的契機を媒介として實現せられる絶對否定的統一として觀るならば、決して有限の特殊内容に限定せられたものでなく無限の運動を含む動的統一となるのである。それは正に表現の有する主觀客觀的動的統一の性格を有する。其限り反省的判断力の普遍に相當し合目的性を原理とする統一を成すのである。たゞその統一が主觀の人格的生命の具體的全體を其儘に維持するのでなく、否定的にそれに對立する客觀に由つて切取られ、客觀に由

つて實現せられた面の客觀に規定せられたものとして同一對象に屬すると再認せられる限りの統一を意味する場合に、概念的統一となるのである。約言すれば本來主觀客觀の統一であり、物我の歸一である表現が、一度其統一を破つてはたらく我とこれに對立する物とに對立し、再び我の無限なる同一性が、それに於て充實再認せらるゝ物の同一性といふ形で、物と我との歸一せしめられんとする統一形象が概念であるといはれるであらう。即ち主觀と客觀との對立が表現の統一的地盤に於て現れたものが、再び自己同一性といふ形式的媒介に由つて統一を恢復し、本來の統一を對自的に再構成するのが概念である。其故概念は一方に於て表現の統一性を維持すると共に他方分裂對立を含み、後者の止揚、前者の恢復、といふ運動を判斷の展開に於て經過するのである。其統一の方向の最も多く恢復せられ従つて表現的性格の最も著しく發揮せられたものとしてヘーゲルの意味に於ける概念が個體的精神を表はすのから、有機體を中間として、カントの認識論に主として考へられる物理學の概念に至つて、反對の分裂的對自性が最も多く現れ、表現の性格が最も稀薄となる。これに於ては表現の有する具體的動性が全く内容的には否定せられ、唯内容の變化を通じて同一に保たるゝ、我の形式的同一性のみが常に同一なる、自然法の關係に由

つて表現せられ、本來無限次元の無限といふべき表現が、たゞ有限次元に於てのみ無限性を維持するものとなる。表現の根柢たる絶對否定的全體が、單なる否定的全體に限定せられたものが自然科學的概念となるのである。カントが美的表現と有機體とにだけ合目的性の反省的判断を配し、物理學的自然をこれと區別せられた規定的判断力の定立する所としたのも、此點から觀て其由來を理解し得るであらう。併し右の如く考へれば此區別は彼の考へる如く對立的なものでなく、判断力は一般に反省的性格を有するのであつて、對自的分裂の統一としての概念を媒介とする限り、規定的判断力の認識判断が特殊なる種別として一般的なる判断の内に區別せられると解すべきである。斯くて圖式が判断力の媒介機關であることは、圖式「世界」の表現的性格と極めてよく一致する。而して私が從來解する如く道德の實踐理性も無内容の形式的道德法に對する能力に止まるものでなく、「目的なき合目的性」としての絶對否定的合目的性を内容とする道德法の認識能力であるとするとするならば、觀想の立場に於て單に反省的に止まる所の反省的判断力は、實踐の立場に於て規定的となり、實踐理性の判断に對する能力となるであらう。斯くして圖式「世界」は、常に理論的認識の判断に對する媒介たるのみならず、實踐的判断の媒介となり、判断力の統一を介

して理論と實踐との兩面に互る基礎的表現そのものとなる。これは前に述べた、ハイデッガーが構想力に理論理性と實踐理性との雙方の根源を單に形式的構造の一致を媒介として發見しようとした試みに比し遙に具體性を有する解釋であると信ずる。カント自身が認識と行爲との兩方の媒介として考へ、ヘーゲルも其處に所謂思辨的なるものを認めた『判斷力批判』が、ハイデッガーのカント解釋に於て全然無視せられて居ることは、氏の見地の抽象性を暴露するものではないかと考へられる。判斷力の對象界こそ表現として所謂解釋學の固有なる地盤となるものであらう。圖式は表現の性格を有することに由つてのみ眞に人間存在の基底となることが出来るのである。併しそれは人間存在と共に世界存在を基底附ける。これが人間の有限性を了解するに必要な制約なのである。何となれば人間存在の有限なるは自己の外に自己と共存する世界存在が之を限定するに因るからである。而も世界存在は表現の契機たるに由り、その表現的發展性に由り多くの我をその發展運動の行爲的動源として豫想し、自我の外に他我の共存を要求する。表現に於て始めて、ハイデッガーが單に外面的に人間の時間的存在に結合した共同世界と環境世界とが内面的に統一せられる。是れ人間存在が「世界」圖式を自己の存在論的自覺の媒介と

するに由る。自我と他我と非我とは、世界圖式の表現的構造に於て其相互關係を確立する。非我の眞義は他我であるといふ如き屢々なされる主張の、如何なる意義を有すべきかも是に依つて始めて了解せられるであらう。

五

存在論が解釋學的存在論であるべきならば、それはハイデッガーに於ける如くたゞ單語の解釋を方法とするに止まるものであつてはならぬ。當に言語のみならず他の文化領域に於ける表現をも一般に存在解釋の媒介とするのでなければならぬ。然るに存在論が哲學としてロゴスに於ける存在の自覺であるからには、言語以外の他の文化領域に於ける表現もロゴスを含む限りに於て解釋せられるのである。換言すれば他の表現も概念の媒介に由る認識を含み知的構造を有する限り存在解釋の媒介となる。ところで認識の自覺は一般に認識論に外ならない。其故解釋學的存在論は認識論を媒介とし、認識の原理としてのロゴスの自覺を通すことに由つてのみ存在の自己解釋をなすといふべきである。従つてハイデッガーのカント解釋の特色をなす、カントの理性批判の意圖を認識論から存在論に移す如き見解は、眞に具體

的なる解釋學的存在論の自覺に徹せざる抽象見といふべきであらう。一般に認識論と存在論とは排他的に相對立するものでなく正に兩立するものであり、殊に自覺存在論の特色は認識論を媒介とすることに在ると考へられる。認識論が存在論に依屬しなければならぬといはれるならば同時に存在論もそれが自覺的解釋學のある限り、認識論に依存するといはれなければならぬ。兩者は相互に制約し合ふのである。若し果してさうであるとしたならば我々は存在論の確立の爲めに、ハイデッガーの如く唯單語の解釋に依頼するのではなく、再びカントの批判主義の否定すべからざる意圖に従ひ認識批判を存在解釋の媒介として取上げることが必要とする。特に批判せられる認識が抽象的であればあるだけ、それだけ却て存在の構造を簡明に顯はすものであるから、自然科學の認識を存在の自己解釋に對する媒介として取上げることが十分の意味を有することになる。自然科學の對象としての自然は存在の最も抽象的であると同時に最も單純明晰なる表現であると云つてよい。就中カント自身に對して媒介となつた物理學は、今日に於ても其最近に於ける革命的飛躍に由つて、存在の新しい自己解釋に對し最も有力なる媒介となる。ニウトンの古典物理學に對應してカントの形而上學が樹立せられたとするならば、今日は相對性

理論と新量子論との新物理學に對應して新しき存在論が試考せらるべきであらう。其最も重要な革新的意義は「世界」の自己否定的動性とこれに關聯する光の主觀——客觀的二重性にあると云つてよい。勿論今日未だ相對性理論と新量子論とを統一する世界像は物理學に於て完成せられて居らぬ。併し却て存在論的に觀て兩者の統一方向は既に暗示せられて居る如くにも思はれる。其根柢となる辯證法的見地こそ所謂自然辯證法の唯物論に偏倚する抽象性を克服して、眞に具體的なる自然辯證法を確立するものではあるまいか。

既に述べた如く「世界」は圖式として表現の性格を有するものである。然るに表現は主觀客觀の統一なることを特色とする。若し「世界」にして此様に表現として主觀——客觀の二重性を有するものであるとするならば、それは物理學に於ても斯かる二重の性格を示すのでなければならぬ。果して物理學が客觀的自然の認識であるにも拘らず同時に主觀性を含む如き概念を其原理の内に許すことが出来るか。所謂擬人性からの解放といふ形で感覺を始めあらゆる主觀的制約を消去することを其認識の目標とする如くに見える物理學が、如何にして主觀性の侵入を承認するであらうか。併し物理學は相對性理論に於て紛れもなく主觀性を其理論の根柢に認め

るに至つたのである。光が物理学の認識対象としては他の現象と共に客観に屬しながら、而も認識の媒介、観測の媒質としては明に主観に屬するといふ二重性を示すのである。相対性理論の最初の原理を成す光速不変の假説なるものは此主観性の物理學的表示に外ならない。光速度に自然界最大の速度たる位置を與へ、而もそれが如何なる場合にも不變恒常なる値を有すると假定することは、たゞ光が凡ての物理現象の観測の媒介であり、其速度の恒常と最大とが物理學的世界の統一に缺く能はざる前提を成すに由るより外に根據は無い。而もそれがニウトン物理学に於ける如く認識の媒介たる意味を反省せらるゝことなく單に客観として思惟せられ、却て他方無限大の速度を與へて認識の媒介たる職分を暗黙の裡に果たさしめられたのが、今や明に主観客観の二重性に於て現るゝに至つたことが、相対性原理の劃期的意味を成すのである。「世界圖式」の純粹表現性が物理學的に實現せられたもの即ち光に外ならない。今日新に注意せられんとして居るゴエーテの色彩論の有する方法論的意義も、たゞニウトンの色彩論の單に客観主義的なるに對して同時に主観主義の見地を綜合すべきことを主張し、光の主観—客観的の二重性に注目したことに盡くるのではあるまいか。とにかく相対性理論の時間空間の相對的統一の主張

には光の主觀—客觀的二重性の自覺が根柢に伏在するのであつて其が此理論の辯證法的性格を根柢附けるのである。光に於て主觀と客觀との統一が全く分離すべからざる契機の相互貫通として現れる。その兩契機の形式的なる規定が空間と時間とに外ならず、空間時間の統一としての「世界」は光として物理學的に實現せられるのである。光は「世界」の純粹表現の物理的具體化に外ならない。ミンコフスキの「世界」に於ては線が運動そのものの経過を表はす。而してアインスタインは光の媒質として従來假想せられたエーテルを否定して物理學的空間そのものをこれに置換へたといはれるが、それならば光線傳播の世界線で張られた「世界」は光の世界と解することを許さないではないであらう。それが同時に空間的時間的である如く同時に客觀的主觀的であることは當然でなければならぬ。光は表現が單に主觀に屬するものでなく同時に客觀的存在である如く存在であり、嚴密には表現の主體たる我が勝義に於ける存在者として表現に限定せられつゝ表現を生成せしめる如く、存在者の媒質を形造り同時に存在者から發生せられるのである。斯く光を媒質として而もそれを規定するはたらきを有する主體が存在者としての物質に外ならない。一般相對性理論に於ける萬有引力の理論は物質の存在を「世界」の歪み乃至變様と解

するのである。それが光線の曲りとしても現れることは「世界」を光の世界とするに適應する。更に光の有する主観—客観の二重性は相對性理論と獨立に發達せる量子論の現段階に於て一層明白に示されて居ると云つてよい。新量子論の根柢をなす所謂不定性原理とは、物質の窮極原子としての電子が其位置と速度とを同時に精密には決定せしめないことを主張するものであるが、それは電子の測定に光が媒介となるに由ることボーア、ハイゼンベルグ等の既に明に説く如くである。光は一方に於て諸他の物理現象と共に客観に屬し、物質の構造的變化に由つて發生すると考へられながら、他方物質の存在を認識する主観の媒介として正に主観—客観の二重性を有する。その波動性と粒子性との二重性も此形而上的二重性の物理的に現れたものと解すべく、而して其二重性は更に物質の存在そのものをも制約して、物質の粒子性と波動性といふ二重性を惹起するに至つたのである。而も相對性理論に於ては光の主觀的性格が直接に前提せられるに止まり、その客觀的性格と對立して同時に現れるに至らない爲めに、物理學的世界像がそれに由り分裂せしめられることなく却て反對に統一の方向に進められた如き外觀を呈することが出來たのであるが、量子論に至つて此二元分裂が全く暴露せられてしまつた。とにかく今日物理

學上からは未だ統一せられない萬有引力の相對性理論と物質波動の量子論とは、其主觀—客觀二重性の辯證法的傾向に於て相一致するのである。今や光が主觀客觀の合一として表現の性格を有し、それを媒介とする物質の存在も主觀客觀的となることは紛れなき事實と云つてよい。

此様な物理學的認識の自覺に基く自覺存在論が、ハイデッガーの考へた如き時間的構造を媒介とするものでなく「世界的構造を媒介とすべきものなることは、最早十分に承認を要求し得るであらう。或はこれに對して、第二節に述べたハイデッガーの存在論が希臘的存在論の美的觀照を繼承するといふ非難が、却て我々の「世界」存在論をも同様に抽象的なるものとして排斥する結果を生ずるに至りはしないかといふ疑問が提起せられるかも知れない。何となれば美的形象は主觀の表現であり合目的性を原理とすることは疑を容れないから、我々の如く圖式「世界」を表現と解し合目的性を其原理とするのは、とりも直さず美的觀照の立場に立つものなる如く見えるからである。併し此疑問は表現としての美的表象の立場を直接に存在論の立場とするか、表現の自覺を存在論の立場とするか、といふ根本的の相違を觀過することから起るものであつて、之を十分に區別するならば自ら消滅すべき筈のものである。

我々は表現として美的形象を觀照する態度を存在論の根本的態度とするのではない。表現に於て觀照的に生きる場合には主觀は所謂無關心的に全く客觀の内に吸收せられて、客觀に規定せられると共に却て之を規定するものとして客觀に對立的に自覺せられるといふことはない。然るに表現を自覺する立場は客觀を自己に對立せしめながら、之を媒介として主觀が自己を自覺するのである。主觀は單なる主觀として自覺をなすことは出来ない。自覺は一度自己を否定し自己に對立する客觀に出でて自己に歸り、客觀に於て自己を見出すこと、換言すれば表現の主觀—客觀的統一に於て主觀が否定と還歸との圓環的運動をなすこと、に由つて始めて果たされるのである。即ち表現の自覺は辯證法に依つて行はれるのである。其媒介となるのが實踐に外ならない。然るに單に表現の立場に於て生きるとは、此辯證法的構造を意識せずに直接に主觀客觀の合一に於て動くことに外ならない。勿論表現が既述の如く本來辯證法を原理とする動的統一であつて靜止完了せるものでないから、直接の合一といふも常に半面には分裂と統一恢復との運動を含み其限りに於て對立の統一に對する意識の傾向を含む。殊に表現の立場を以て存在論の學的地盤とする場合には、それが單なる美的觀照に終始するのでなく何等かのロゴスの自覺

を含まなければならぬから、それだけ辯證法的となるのは必然である。ハイデッガーの自覺存在論が主觀の内部に向つては辯證法的であり、客觀の外部に對しては非辯證法的觀念論的であるといふ中間性を示すのも其爲めである。併し斯かる中間性は窮極に於て其辯證法的なる一面をも主觀的觀念論的他面の内に消滅せしめる傾向を有することは明瞭であらう。これは一に表現の具體的自覺を其存在論の立場とせざる結果といはなければならぬ。單なる美的觀照は直接に表現の立場に終始して却て表現の自覺を有しない。これは表現を行爲に由る主觀客觀の統一として自覺するに至つて始めて成立する。前に美的觀照と對立せしめた道德的實踐の自覺は即ち此表現の自覺に外ならない。其自覺の原理が辯證法なのである。直接なる直觀的美的合目的性が否定の媒介に由つて歴史世界の合目的性に具體化せられるのも此實踐の辯證法的自覺に由る。表現の直接性が自覺せられたものが辯證法的なるものである。自覺存在論は此立場に成立すべきである。其歴史的媒介となるカントの圖式論の圖式は正に「世界」として表現の性格にまで具體化せられるのでなければならぬ。是に由つて始めて、カントが我々の第一節に於て見たやうに、圖式論に續く第二版追加の部分に於て、時間に於ける我の持續に空間的なる物の持

續を必要なりと主張し、範疇に由る客觀の定立に内的直觀のみならず外的直觀を要すると説いたのを、圖式論と兩立する如くに理解することが出来るであらう。何となれば、世界の統一に於て時間と空間とは分離すべからざる相互貫通的統一を成し、時間が一の「今」から他の「今」に發展するには一度その連續を破つて空間を媒介とし、我から物に出なければならぬこと、恰も空間の綜合が時間の内官的綜合を媒介とすると同様だからである。表現に於て我が自己を自覺するのは物を媒介とし、物に於て他我の過去の表現を觀、之を了解することに由つて他我と自我との同一を自覺し、我の持續を定立するのである。自我と他我と非我とは表現に於て統一せられる。その辯證法的統一が圖式「世界」に外ならない。其故圖式はカントやハイデッガーに於ける如く、單に主觀の内官に屬する時間の純粹形成を意味するのでなく、主觀客觀の對立的統一の純粹形成を意味し、觀念的であると共に實在的なのである。其契機としての時間が營に人間存在に屬するのみでなく同時に世界存在に屬し、歴史的空間として人間存在を制約するのも其爲である。而して空間的契機は純粹外在性として物を我に對立せしむるのみならず、同時に時間の契機を媒介とし過去の他我的表現として社會性を根據附ける。圖式「世界」は此意味に於て所謂歴史的社會的現實の

純粹形成を意味すると解せられる。即ち約言すれば「生」の純粹形成と謂つてもよい。併し「生」は同時に所謂「生以上」である。「生」の純粹形成たる圖式は同時に「生以上」なるものを原理とし「生」の形成にして同時に「生」を超え「生」を包むのである。それが絶對否定的なるものの内面的構造と解せられる所以である。斯かるものとしてののみ圖式は感性と悟性との統一的根源と看做されたる構想力の所産として、直觀的悟性の相對即絶對的實現に對する媒介となり、形而上學の範疇と認められることが出来るであらう。(畢)