

波多野精一『時と永遠』における永遠性について

The Eternity in Hatano Seiichi's *Time and Eternity*

笠井 哲

福島工業高等専門学校一般教科

Akira Kasai

Fukushima National College of Technology, Department of General Education

(2010年9月7日受理)

Hatano Seiichi's last book, *Time and Eternity*, tries to clarify "the most important subject of philosophy and religion" rather than expand the theme of "time and eternity" which was developed in the last chapter of his *Philosophy of Religion*,

In *Time and Eternity*, time as the base of human existence in philosophy meets eternity as the goal of religion.

The purpose of this paper is to consider how Hatano overcame 'time', and made his way to 'eternity' in *Time and Eternity*.

Key words: Hatano Seiichi, *Time and Eternity*, religion, time, eternity

1. はじめに

「時と永遠」というテーマは、波多野精一（1877－1950）『宗教哲学』の最終章において展開されているが、最後の著書『時と永遠』は、その「敷衍拡充」としての側面以上に、「哲学及び宗教の最も重要な関心事」（281）¹⁾ について明らかにしようとしている。そこでは、時間性を人間存在の根本とする哲学と宗教の目指す永遠とが出会う。

本稿の目的は、波多野が『時と永遠』において、如何にして「時間性」を克服し「永遠性」への道を開いていくかを考察することである。

2. 自然的時間

『時と永遠』は、『宗教哲学』の最後のテーマである「時と永遠」の問題の敷衍拡充を企図したものと波多野はいうが、それだけではない。先にも述べたように、古今を通じて哲学及び宗教の最も重大なる関心事であり、また最も困難なる問題の一つであるこの問題に、著者が深い思索を傾けたその成果であった。

本書において取り上げられるテーマは、「自然的時間性」、「文化及び文化的時間性」、「客観的時

間」、「死」、「不死性と無終極性」、「無時間性」、「永遠性と愛」の七つのテーマである。これらのテーマを通して改めて「時と永遠」という問題が根本的に追究される。

まず「自然的時間」とは、如何なるものか。われわれは日常生活において、「時」を「世界のすべての事物・存在及び動作を支配する一種の秩序の如きものとして、又それに属することによって吾々の認識が万人に共通なる尺度と法則とを得るものとして」（284）表象し理解している。

しかしそれは、「時」の根源的な姿ではなく、「外の世界に投射して客体化したもの」であり、「すでに反省の作用によって著しく変貌を遂げた派生的形象」（284）である、と波多野はいう。我々は「時」をそうしたものとしてではなく、われわれ自らその中であって生きる所のものとして、根源的体験的に明らかにしなければならない。

それでは体験的には「時」は、如何にあるか。われわれは「現在」において生きる。しかしその「現在」は単純な点に等しいものではなく、「過去」と「将来」とを不可欠の契機として己のうちに包含する。「現在」を「流動推移たらしめる契機」（286）として「過去」と「将来」とがそのうちに内在する

のである。

「過去」は去るを送ることにおいて成り立ち、「将来」は来るを迎えることにおいて成り立つ。「過去」は無くなること、非存在に陥ることであるが、「将来」は非存在へと去った存在を補うために新しい存在が来ることである。それが体験される「時」の真の姿である。

以上のように波多野は考える。こうした「過去」と「将来」、特に普通用いられる「未来」ではなく「将来」の語を用いる「時」の理解に、すでに波多野の独自の考えがみられよう。それはともかく、このような意味での「時」が「現実的生即ち自然的文化的生における主体の基本的構造」(291)であり、またその「時間性」は「人間性の最も本質的な特徴」(291)である、というのである。

すでに『宗教哲学序論』『宗教哲学』²⁾において論じられたように、主体の存在は他者への存在であり、他者との関係交渉において成り立ち維持される。自然的生においては、「実在する主体は実在する他者と直接的な関係交渉」(291)において立つ。したがって自然的生は、一面では実在的他者を主体にとっての実在性の維持者としつつ、他面ではその他者によって圧迫侵害される。「自然的生を生きる限り主体は存在を維持しつつしかも同時に喪失する」(292)のである。「自然的時間」は、「自然的生のこの絶え間なき流動推移において」(292)成り立つ。すなわち、「現在」は、「主体の自己主張に基づき生の充実・存在の所有を意味するものとして中心に位し」、「過去」は、「生の壊滅・存在の喪失・非存在への没入」であり、「将来」は、「絶えず流れ去る現在絶えず無くなり行く存在を補給しつつ維持する」と同時に「その過去への絶え間なき移り行きの原因」(292)となるのである。

以上の時間性の本質的構造の理解に基づいて、その形式的特徴が指摘される。すなわち、「将来より過去へ」「存在より非存在へ」という「不可逆性」、「絶え間なき流動推移の中に有り無へ」と壊滅の道を進む「無常性・可滅性」、「いつも全きを得ず」断片的な「断片性・不完成性」、「主体と実在的他者との直接的関係交渉」において成り立つゆえの「没頭性・拘束性」、「生の意味の否定、幸福の喪失、空虚の感、不安哀愁落胆」の避け難い「不安定性」である。そして「永遠」が「時」の克服であるなら、これらの特徴が絶滅されなければならない。

3. 文化的時間性

次に第二のテーマとして、こうした「自然的時間性」を「根源とし基体として」成り立つ「文化的時間性」が問題となり、それを理解するために「文化及び文化的生の一般的基本的構造」が考察される。そこでは、①「文化」②「活動と観想」③「文化的時間性」の三項が挙げられる。

まず①の「文化」については、それが「実在的他者との直接性における関係交渉よりの離脱」を意味し、文化的生の本質は「他者の圧迫侵害より解放されて自由の天地に飽くまでも自己主張を続けようとする」(298-9)ところにあるとされる。その文化的生における「主体の解放及び自由」は「客体」の成立によってなされる。「客体」の成立は反面「主体」の分離であり、その「主体」と「客体」の分離対立が「反省」である。この場合「客体」は二重の性格を持つ。すなわち「客体」は、観念的存在者として「主体」に対してその「顕はなる自己」「現実的自己」となるとともに、他面「主体」に対して他者の位置に立ち、「可能的自己」であるにとどまる。したがって「客体」の成立には、他者性と自己性、可能性と現実性、質料と形相という二つの契機が不可欠の本質的契機としてつねになければならず、その両契機の連関ないし緊張に文化的生の真相があるとされる。こうした「客体」における「自己性と他者性との両契機の共存と連関」(309)によって、文化的生に「活動」という本質的性格が与えられる。その両契機は「一方相互に相俟ち相促がしつつ、しかも他方には相牽制し相排斥する」(310)のである。そこに「際限を知らぬ連続と安定を見ぬ緊張」という「文化の必然的に陥る運命」(310)がある。

次に②「活動」としての文化的生の一つとして、「活動でありながら活動の性格を脱却し克服することによって、文化的生の本来の意味を徹底」¹⁶⁾させようとするのが「観想」である。「活動」においては「働きかける自己が顕はになつてゐる故生は主観性を帯びる」(312)が「観想」においては「客観性が特徴」となる。「観想」は「美的観想」と「認識」とに大別されるが、特に「認識」において、自然的実在性から遊離した観念的存在者としての「客体」はその独立性ないし優越性において維持堅守される。ここに客体は固定され、その内容は抽象性普遍性の方向をとる。かくして、客観的実在世界とそれの認識が成立する。日常的にも成立するその認識

を「修正しつつ完成し徹底的に成就」（317）させようとするのが学問であり、科学である。

客観的実在世界の認識とともに、「主体」の自己認識も成立する。先にいわれたように、「客体」は「主体」の自己表現であり、自己性の契機を含む。それが「主体」の自己認識の成立根拠である。この認識は、認識動作の中心である自己と認識される自己との二つが、「分離対立しつつしかも同一性を保有し乃至貫徹する」（319）ことによって行われる。そしてこの自己認識は自然的生よりの解放として、さらに高次の反省によって高次の客体の遊離、高次の自己認識へと進む。そこに「哲学」の世界の展望が開かれる。

さらに、③このような文化的生の時間性は如何にあるか、先に見たように文化的生の本質は「活動」にある。「活動」するものである限り、「主体」はあくまで自己を主張する。その「主体」の基本的構造としての時間性は、文化的生においても基本的構造をなすのである。文化的生において、その時間性は「歴史的時間」として成立する。

それでは、「文化的歴史的時間」は如何なる構造を持つか。文化的生においては「主体」は主体性を保存するが、他者は自然的実在性を離れて「客体」となる。しかしこの「客体」の本質は、「主体」の自己表現であることにあるから、ここでは「主体」の時間性格としての「現在」のみが残る。「歴史的時間」の「過去」と「将来」は「主体」の現存在の内部組織に属するものとしてのみ成立する。この「過去」に、自然的時間におけるものとは異なった新たな意義を与えるのは「回想」の働きである。「回想」は「無に帰したる内容の再現」であり、「過去」は「主体」に「存在の供給者」の役目を務める。これに対して「将来」は「現在」を介して「過去」に働きかけそれを形作る。「将来」は自由の領域であり、活動する「主体」は「自由の世界を求めつつ来るべき現実を将来に望み見る」（330）。それは「観想」の働きによるのであり、それが「構想」と呼ばれる。

かくして「過去」に「回想」が対応し、「将来」に「構想」が対応する。「回想」は自然科学と「構想」は哲学と結びつく。自然的生への復帰としての自然科学は「過去」への方向の徹底であり、将来に向かう「構想」を母胎とする哲学は「将来」への方向の徹底である。

「文化的歴史的時間」は「現在」を介して行われる「過去」と「将来」との交互的連関において成立する。しかもここでは「主体」とその「現在」とが一切を支配する。「過去」も「将来」も「現在」によって包括され、その「部分乃至契機（要素）をなすに過ぎぬ」（333）。かくして、文化的生は「活動」の性格を持ち、変化と運動との姿を示し、生きることを知って滅びることを知らぬ。しかし、一切を担う「現在」は絶え間なき移転変化である。「無の中より浮かび上がる如く見える過去はただ絶えず無の中に沈み行く現在によってのみ」（334）支えられている。

「生は滅びることを知らぬであろうが、それは現在が持続する限りといふ条件の下において」（334）である。「生はいつも欠乏の中に留まりいつも完きを得ずにをはる」（335）。これが文化的生の真相である。このような見地から、波多野は「過去と将来とのいつも新たなる色彩華やかなる交互連関」として成立する「文化的歴史的時間」の支配する「文化的生」は、「絶えず破滅の中に消え失せて行く自己の姿を蔽ひ隠さうとするはかなき幻の衣」をまとうものにほかならず、「文化主義人間主義世俗主義は畢竟かくの如き自己欺瞞の所産」（335）である、と断るのである。

次に第三のテーマとして「文化的時間」の変種としての「客観的時間」が取り上げられる。徹底した「観想」の立場においては、「主体」は時間性を離脱して姿をかくす。しかし「客体」の世界、客観的実在世界の認識において、その性格・形式・法則などとして「客観的時間」が成立する。それは「生きられる時ではなく観られる時」であり、その時間性は「主体」自身の性格ではなく、「客体」の世界の性格をなすものである。この時間性の理解のためには、客観的実在世界の構造を明らかにしなければならない。

「認識」において「客体」は独立し固定され、そこに客観的実在世界が成立するが、そこでは「客体」は実在的他者に帰属するものとなる。すなわち「客体」は実在的他者の表現となるのである。しかも他方それは「主体」の自己実現の活動に基づいている。かくして「主体」の自己表現としての「客体」が実在的他者の自己表現となり、「主体」と実在的他者の自己表現が「客体」において一つになる。

「認識」の対象は、「客体」としての観念的存在

者であるが、それは「主体」の自己表現でもあり、「主体」は自己の表現を通じて他者を認識し得るのである。「認識」は「われに属するものが同時にわれの外にあるものを代表する処」(339)に成立する。「主体の表現と他者の表現とが一に帰して主体における他者の象徴を成立たらしめる」(339)ということがなければ、「認識」は不可能となる³⁾。

こうした客観的実在世界においては「空間」がその基本的形相をなす。実在者相互の関係は空間的であり、「空間性」が客観的実在性の基本的規定となる。このことが「客観的時間」において重要な契機となる。「客観的時間」は空間化した時間であり、「時の点即ち今(現在)の連続として、一定の方向に向ふ直線として」(346)表象される。その内部構造は「等質性即ち同一内容の単なる連続単なる繰返し」(347)であり、「無終極性」がその本質的特徴となる。

そこには「実現し表現すべき何の中心も自己もあり得ぬ単なる存在の等質的連続、果てしなき直線的連続があるのみ」(350)である。このような「終りなき果てしなき客観的時間」は、「悪しき永遠性」と呼ばれようが、「時間性の克服であるかの如く見えて実は却つてその欠陥の延長」(351)である点において、むしろ「偽りの永遠性」という方がより適切であろう、と波多野はいう。

4. 死の問題

第四のテーマは、「死」の問題である。この場合、「死」の現象の客観的観察や認識が問題なのではない。「死」は「過去より将来を通じて同一なる主体従つてあらゆる時を包括する現在の消滅」を意味し、それは「文化的時間性の段階」、すなわち「主体が文化的生にまで昇り、自己の統一性全体性の観念が生じて」はじめて問題になる。しかし文化の段階においては「死の実相」は捉えがたい。その理解には文化的生の基体である自然的生へ遡らなければならない。

「死」は「主体にとって存在の維持者である実在的他者との交渉が断たれ、従つて根源的意義における将来が無くなること」(359)であり、「主体」の生の全体の壊滅、無への没入である。もとよりそれは「直接的体験の事柄」ではなく、「主体」が「自己の存在の本質的性格として感得する事柄」(359)である。「死」は「時間性の徹底化」であり、それ

ゆえに時間性の克服は「死」の克服によって、また「死」の克服は時間性の克服によって成就する。そこから「死」が「この世の悩み」からの解脱ではなく、むしろその悩みの「徹底化」であること、また「死の克服は永遠としてのみ成就される」ことが帰結される。「主体」の現在が将来を失うことが「死」であるなら、「永遠」は過去がなく将来のみある現在であり、また「死」は他者よりの完全な離脱であるが、「永遠」は他者との完全な共同である。孤独は「死」を意味し、「永遠」は「愛」としてのみ成立するのである。

こうした「死」の理解に基づいて、次に第五のテーマとして「不死性と無終極性」が取り上げられる。時間性の克服が「死」の克服でなければならぬとするなら、それは「不死性」として成立しなければならぬ。「不死性」はプラトン以来、靈魂の不死性、あるいは不滅性として問題にされている。しかし「靈魂不死説ほど説得力に乏しき教説」(364)はない。それは「死」が客観的認識の対象として取り扱ひ得ぬ事柄である以上、「不死性」も「自己理解においてはじめて開示される事柄」であり、「信念としてのみ成り立つ事柄」であるのに、それを「理論的に根拠づけ得るが如く取り扱ふ」(365)からである。ここでの問題は、「人間主体がいかにして時間性を又死を克服し永遠性を体得するか」(369)であり、「靈魂の不死性はこの問題と関連し乃至それによつて包括される限りにおいてのみ考慮に値ひする」(369)のである。

そうした観点からすれば、「不死性」は、時間性の原理的克服としての時の無際限の延長、すなわち「無終極性」の形をとるであろう。しかし「無終極性」は、客観的実在世界の時間的性格であり、時間性の克服ではなく、むしろその欠陥の延長である。したがって「無終極性」としての「不死性」は、時間性の克服ではなく、また死の克服でもない。それは「文化的主体の陥り勝ちな幻覚」(373)にすぎない。「根源的時間性の克服されぬ限り死の克服も亦不可能」(373)なのである。

そこから靈魂の不死性の論証の持つ意義についても理解が得られよう。その代表的なものは存在論的論証と目的論的論証である。前者は靈魂すなわち主体の本質的性格から出発し、後者は他者との関係交渉において立つ主体を考える。存在論的論証は、靈魂は複合的でなく単純な存在であるから要素に

分解されず壊滅しないと主張するが、主体は実在的
他者との関係交渉において成立し得たならばその
壊滅はあり得ぬが、それが不可能ならその存続は幻
覚に過ぎない。目的論的論証は、主体の「自己実現
及び活動」の完成、「主体の終極目的の実現」のた
めの必要な制約として「無終極性」を推論する。

しかし、主体の自己実現を可能にする他者は、同
時に冒流者である。もし「他者性が完全に自己性
によつて同化され完全に自己実現の従順なる具と化
したならば」時間性は完全に克服されるであろうが、
「かくの如き事態は決して現実とはなり得ない」
(379)。いづれにしても靈魂の不死性の論証とい
うものは成立し得ないのである。かくして、「他者
との交りが何等かの変革を見、主体が他者の圧迫侵
害より解放されるのでなければ、時間性の克服は望
み難い」(382)と波多野はいう。

それでは、こうした「他者との交り」の変革はい
かにして可能か。それは、「他者も主体も根本的に
新たなる性格を發揮することによつて賽らされる」
(382-3)。すなわち、「生が文化より更に宗教の
段階に昇り、他者がその隠れたる深みを自ら啓示
することによつて主体も根底より革まり、かくて他
者との交りは人格的生として新たなる性格を發揮
することに至つて、そこにはじめて時間性は厳密に
真実に克服され永遠性は実現される」(382-3)の
である。

5. 時間性

しかしその段階に入る前に、第六のテーマとして、
なお文化的生における時間性克服の最後の努力と
も言いえる哲学の立場における「無時間性」の問題
が取り上げられる。文化的生本来の志向を貫徹しよ
うとするのは、「観想」であり、そこで文化的生の
時間的性格も徹底される。その時間的性格は「純粹
の現在、過去をも将来をも知らぬ單純なる<今>」
であり、またその「純粹の現在」は「純粹の存在、
内にも外にも非存在をもたぬ絶対的存在」(389)
である。この高次の純粹客体の担う性格が「無時間
性」の意味における「永遠性」である。ここにはじ
めて「時間性を全く超越したる存在の一領域」(392)
が開かれよう。動くことなく滅びることなき純粹客
体は、「他者性より切離されたる従つて純粹なる自
己性を意味する客体」(393)である。

しかし「観想」が「観る働きであり、観られるも

のと観るものとの関係交渉において成り立つ以上」
(393)、客体は他者の位置に立ち、主体に対立す
る。そのことは時間性が依然克服されぬことを意味
する。時間性の克服は他者の克服によつてのみ達せ
られる。そこで哲学は必然的に「すべての他者及び
他者性に打勝つた一者」(394)の観念に到達する
であろう。

しかし、このように一点に吸収された客体は「内
容無き連関無き従つて意味無き何ものか」(394)
となり、また「それにおいて自己を表現すべき他者
を失つた主体」は「主体性を失つて」壊滅する。「観
想」の立場の必然的帰結である「主体と客体との完
全なる合一」は、自らの徹底によつて自らの破棄に
至り、「<流れる今>を克服する筈の<止まる今>
は実はあらゆる<今>の喪失」(394)とならざる
を得ない。

それゆえ「観想」においても主体はやはり「活動」
の立場にとどまらねばならない。しかし「活動」に
おいて他者性は不可欠の契機である。「観想」は、
客体内容において形相的のものを重んじることに
よつてこの他者性に打ち勝とうとする。しかし形相
性を優越的なものとして時間性を忘れようとして
も、忘れることは無くすことではない。「<我を忘
れて>永遠の真理の観想に沈潜した自我が再び<
我に帰つた>時、はたして時の流れに押し流されて
溺死を強ひられる自己」(397)を見出さないであ
ろうか。

かくして、客体が主体のうちに取り入れられる限
りの時間性の克服は不可能であるゆえに、客体の独
立性・他者性を強化するしかない。哲学は形而上学
として「観念的存在者そのものに実在性を付与しそ
れを直接に高次的実在者の位に据ゑる」(398)。
しかし、高次的実在者が本来観想の対象である以上、
その超時間性が人間的主体の時間性の克服に役
立つかどうかは疑問である。

「神秘主義」のように、観想乃至は直観による超
時間的実在者との結合共同合一によつて人間的主
体が超時間的になるという思想もあるが、「高次的
実在者が真に実在者であるならば、主体のそれとの
直接的合一はもとより不可能の事」(402-3)であ
る。「観念的存在者」は「主体の超時間性を惹起し
も保証もなし得ぬ」(403)のである。最後に、「主
体が超時間的なる客体を認識し乃至それと合一し
得るのは、それ自らすでに超時間的であるがため」

(403) と考える汎神論的思想については、「単に観られるだけの超時間性無時間性は時間性に喘ぐ現実の主体にとっては単に画かれたる餅に過ぎぬ」(405-6) とされる。

要するに、「自らの力を省みて、或は高次の実在者・永遠者をわがものとなすことにより、或は自らすでに神的であり超時間的であることにより、この世よりの解脱や救いを計る人間的主体は、絶望の一語をもって報いられる外はないであろう」(407) というのが、時間性の克服の問題をめぐる波多野の結論なのである。

6. 永遠性と愛

主体としての人間にとって、生きる自己とは自己主張であるが、他面その生は他者との交わりにおいてのみ成立する。自然的生においては、主体の他者は実在的他者であり、その関係は直接性である。その自然的生の本質的性格が時間性であるから、時間性の克服は自然性の克服でなければならない。文化的生は、主体の自己主張とその直接性はそのままに留保して、他者の性格を変更することによって時間性を克服しようとしたが、それが不成功に終わったことは上述の通りである。

かくして、時間性の克服の道は、生の根本的革新によらなければならない。すなわち、文化的生の領域から宗教的生の領域に入らねばならないのである。第七のテーマは、その領域を表す「永遠性と愛」であり、それをめぐって①「エロスとアガペー」、②「神聖性 創造 恵み」、③「象徴性 啓示 信仰」、④「永遠と時 有限性と永遠性」、⑤「罪 救ひ 死」、⑥「死後の生と時の終りの世」という六項が挙げられ、それぞれについて考察がすすめられる。

このうち、④「永遠と時 有限性と永遠性」において、「永遠性はすでにこの世において体験される」(472) とすれば、それは時間性と親密に連関することが論じられる。「永遠は決して時と没交渉ではない」(473)。永遠性の第一の本質的特徴は、「滅びぬ現在」であり、愛の共同がその仕方である。そして過去の徹底的克服が、第二の特徴である。

しかし「将来」は永遠においても保存される。将来と現在との完全なる一致や将来の完全なる現在性が、永遠性である。その永遠性は「空間性をも克服する」(475)。空間性は「主体と実存的他者と

の間に存する」排外性・外面性である。「将来と現在との完全な合一を成就する」永遠性においては、他者と主体との間柄は共同的・内在的である。それは「空間の徹底的克服」に他ならない。

時間性と有限性とは通常「同一事の両面」のように考えられている。両者が親密なる連関にあることは否定できない。しかしすでに明らかなように、人間主体は、無を「自己の核心に本質の奥深き中心に、克服されたる契機として有するに至って始めて時間性を克服し永遠性を成就する」。

そうであるならば、「主体は有限性であることによつてのみ永遠的」でありうる。「永遠性が主体の真の存在の仕方であり、時間的存在者はそれに憧れそれへと昇るべく努力せねばならぬ」(477) とすると、そういう有限性こそ「真の有限性」である⁴⁾。その「真の有限性」において「主体は絶対的他者の愛に安住し、そこより離れて自己の独立を求めるといふことがない」。その主体性は、他者の純粋の象徴としての自己を主張することに尽き、従順と信頼がその態度である。そうした真の有限性の故郷に立還えることに、時間性の克服があるといえる。

文 献

- 1) 『時と永遠』からの引用は、『波多野精一全集 第四巻』(岩波書店、1969)による。
本文中に、アラビア数字でその頁数を示す。
- 2) 次の二つの拙論を参照されたい。
拙論：波多野精一における宗教哲学の方法論、pp. 77-84 (福島高専研究紀要 第46号, 2006)
拙論：波多野精一『宗教哲学』における「神」について、pp. 75-82 (福島高専研究紀要 第46号, 2007)
- 3) 片柳は、「文化の本質に存する『主体中心主義』とも言える問題をめぐる波多野の思索は、今日の思想界でかまびすしく論じられる『他者論』の要点を先取りしている」と指摘している。
片柳栄一：時と永遠—波多野精一、常俊宗三郎編、日本の哲学を学ぶ人のために、p. 282 (世界思想社、1998)
- 4) 湯浅が、「波多野哲学は時間の世界から永遠の世界に至る上昇運動ないし往相に力点をおき」というのは、正鵠を射た指摘であるといえる。
湯浅泰雄：近代日本の哲学と実存思想、p. 106 (創文社、1970)