

Title	認識論に於ける超越の問題：實存哲學的考察
Sub Title	
Author	山本, 万二郎(Yamamoto, Manjiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1938
Jtitle	哲學 No.19 (1938. 3) ,p.1- 86
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000019-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000019-0001</a>

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.

# 認識論に於ける超越の問題

— 實存哲學的考察 —

山本 万二郎

## 一 はしがき

認識論に於ける超越の問題は觀念論と實在論との對立に於て既に古くから論ぜられて來た。而してそれはコーエン及びリッケルト一派の新カント學派の人によつて、觀念論的に解決された如く思はれたのであるが、最近實在論的傾向が起ると共にそれが新たな意味を以て再び重要な問題となつて來たのである。即ちこの事はニコライ・ハルトマンやヤスパース等の哲學に於て超越の問題がいかに重要な位地を占めてゐるかといふ事を見ても明らかであると思ふ。

然しヤスパースの超越の概念は認識論の問題ではなくして、實存哲學又は形而

上學の問題であるともいへやう。それ故或人は次の如く言ふであらう。即ち今、假令超越の問題が主要なものとなつてゐても、それは認識論の問題ではなくして、形而上學の問題である。又哲學の根本問題は認識論ではなくして存在論である。

然し哲學が學問である以上、哲學は認識によつて成立するものである。その限り認識論が哲學の最も根本的且中心的問題であるといはねばならぬ。固より現今、認識の問題は哲學に於て中心的位地を占めてゐるとはいへぬ。然し理論的に見れば、如何なる存在論又は實存哲學に於ても、尙その根柢には認識の問題が横はつてゐるといはねばならぬ。従つて一見認識の問題に關係がないと思はれる超越の概念も認識の問題に重大な關係を持つことになるのである。

それ故本論文に於て、認識論に於ける超越の問題を論ずるに當つて、先づ現今の如く認識論が言はば影を潛めてゐる場合にも尙認識論が理論上哲學の根柢的中心問題となるべきであるといふことを論じたいと思ふ。然しここにいふ認識論とは、必ずしも從來認識論といふ概念を以て解されてゐるカント的認識論のこと

を意味するとは限らぬ。而して眞に根柢的な認識論が示されることによつて、超越の問題も根柢的に論ずることが出来るのである。

従つて本論文に於ては先づ眞に根柢的な認識論とはいかなるものであるべきかを論じ、次にかゝる認識論が何故哲學の根柢的中心問題でなければならぬかに論及し、最後にかゝる認識論に於て超越の問題がいかに解さるべきかにつき考究しやうと思ふのである。

## 二 認識論の種々相

リットによれば吾人の思惟は先づ對象に向ふ思惟である。次にその對象の思惟を反省する。これは第一次反省である。然しこれを以て總てを對象としたとはいへぬ。哲學が眞に普遍性(Universalität)を得んとするならば、更にかゝる反省をも反省しなければならぬ。かくて一切を思惟し得るのである。これが第二次反省であつて、ここに哲學の本來の立場を見出すことが出来る<sup>(三)</sup>と考へた。即ち哲學は反省の極致に於て成立するとするのである。それ故哲學の立場は自覺の歴史

に於て成立する。従つて認識論の種々相は認識論的自覺の歴史であるといはねばならぬ。然るにリットによれば自覺の歴史は先づ具體的自我から始まり、一旦純粹自我に達しながら、更に轉じて兩者の統一としての人の立場に歸着するのである。即ち反省なき直接具體より、一度抽象の立場を経て、眞の具體に到達したのである。これは、眞に根柢的のものは眞に具體的のものであるといふことを示すものである。それ故認識論的自覺の歴史は直接具體より抽象を経て、根柢的なる眞の具體に進むのでなければならぬ。

カントは認識論に關して事實の問題と權利の問題とを區別し、後者こそ眞に認識論の問題となすべきものであるとなし、かくて先驗性を確立したのは確にカントの創見といはねばならぬ。然し一方、先驗性を以て權利の問題にのみ限り、事實の問題に關しては經驗性のみであると考へた所に誤謬がある。即ち事實の問題とは必ずしも發生的・心理學的研究のみを以て盡きるものではない。フツセルの言ふ如く「事實そのものへ」(nach den Sachen selbst) 向ふ現象學的研究は決して自然的・經驗的なるものの研究ではなくして、その基礎としての先驗的なるものを洞見

しやうとするものである。<sup>(四)</sup>

かくて認識の問題は先づ、經驗的事實問題、先驗的權利問題、先驗的事實問題の三つに區別される。而して各その問題を取扱ふものを夫々經驗的認識論、先驗的認識論又は先驗的論理學、現象學的認識論と名づける。又は夫々簡單に心理學、知識學、現象學ともいふことが出來やう。尙最初のもものは本來哲學の中に加へられぬともいへるであらう。然し最廣義に認識論を解する場合には、やはり一つの見方として位地を占めるといはねばならぬ。

さてそれらの中何れが認識論として根柢的のものであらうか。

先づ經驗的認識論は最も直接にして具體的と思はれる。然しそれは既に自然科學的抽象の下に立つものであつて、眞の具體性を有しない。かゝる日常的具體性に對立するものが形式的抽象性乃至先驗的間接性としての知識學である。即ちそれは前者を仲介とし、前者の基礎を形式的に見るからである。然しその基礎といふのは權利問題に制約されてゐる。ここに抽象性がある。即ち前者に於ては具體性を有するが經驗的であり、後者に於ては先驗性を有するが抽象的であつ

て、何れも一面的抽象性を有し、それ自ら立つことは出来ぬ。かくて両者は媒介されて先驗的具體性に進まねばならぬ。ここに於て先驗的なるものが權利問題に制約されずに事實的に見られる。權利問題は寧ろこの立場の基礎の下に見られねばならぬ。かゝる立場が現象學的認識論である。

かくて現象學的認識論が根柢的と解されるのであるが、それはいまだ眞の具體性を有しない。

フッセルによれば現象學とは先驗的純粹意識の本質記述の學である。而してハイデガーによれば現象學的記述とは「それ自らが現はれるのを妨げるやうな凡ゆる規定を遠ざける」といふ性質を有するものである。即ち現象學とは「自ら現はれるものをそれ自ら現はれる通りに、それ自らを見させること」である。然るにハイデガーによれば現象(Phänomen)とは、それ自らに自らを示すもの(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)即ち現はれるもの(das Offenbare)であるが、かくの如く現はれるものは隠され蔽はれ假裝されてあるものであつて、それは存在者ではなくして存在者の根據たるその存在である。従つて現象學は同時に存在論でなければならぬ。然

るに存在の本來の意味は定在(Dasein)乃至人間自身に屬する存在を理解することによつて知らされるものである。而してかゝる理解を完成することが解釋(Ans-  
Leitung)である。<sup>(10)</sup> それ故彼によれば現象學的記述の方法は解釋であり、定在の現象學はその根本的意味に於て解釋學でなければならぬ。<sup>(11)</sup> 而してかゝる解釋學は他の一切の存在論的研究の可能性の制約の完成であるが、それは定在の解釋である故、定在の存在論乃至定在の形而上學が凡ゆる存在論の基礎的存在論である。<sup>(12)</sup>

かくてハイデガーに於ては現象學といふ語の解釋から現象學と存在論と解釋學(人間の形而上學)との三つが渾然として現象學の名の下に含まれてゐる。固より何れも「事實そのものへ」といふ意味に於て、即ち廣義に於て現象學といふことも出來やう。然しそれらは何れも決して同一視されるべきものではない。先づハイデガーが第一段階に於て意味したと解すべきもの、即ちフッサルの意味の現象學、即ち意識現象學は總てを純粹意識の中に眺めるものであつて、これは直接的具體態である。然しそれはかゝる具體性にも拘らず一切を意識の中に入れて他を顧みないといふ抽象性を有する。即ちフッサルによれば存在とは存在定立に外



ならぬ。併し存在は決して單なる定立によつて成立するのではなくして、自らなる存在でなければならぬ。かくて意識現象學に對立するものとして存在論が成立する。存在論は意識の中にのみ限られないばかりでなく意識そのものの存在をも考慮する。それは一切を存在者として、その存在を見るのである。それは意識を出るのであるが、意識を出るのは意識を媒介しなければならぬ。それ故それは間接性を有する。又意識現象學は意識に現はれるまゝの具體性を見るのに反して、存在論は存在仕方を見る、即ち一種の形式的側面を見るのである。それ故それは形式的抽象性を有する。然るにかゝる意識の見方と存在論の見方といふ一面的抽象性を去つて、それが綜合される所に人の形而上學としての解釋學が成立する。即ち意識現象學は具體性を有しても、その意識が單に先驗的純粹意識であるといふことを説くのであつて、それが人の意識であることを自覺しない。又存在論は意識を出るといつても、出て廣く眺めるものが結局人であつて、人が中心となつて廣く眺めるのであるといふことを自覺しない。元來意識と存在とは不可分であつて、それは綜合されねばならぬ。意識も存在一般も人を中心として始め

て統一され眞の姿を現はすことが出来る。かゝる人の立場に於て具體的立場が成立する。かくてハイデガーが廣く現象學と呼んだものは純粹意識の記述としての意識現象學(フツセルの現象學)と、主觀—客觀、意識—對象の如き對立を絶して一切をそのまゝ存在者として、その存在を見るものとしての存在論(フツセル及びニコライ・ハルトマンの存在論)と、存在と意識とを定在乃至人に於て統一し、定在の解釋より出發せんとする解釋學的な人の形而上學(ハイデガーの存在論)とに分たれる。かゝる立場に於ける認識論は夫々現象學的認識論、存在論的認識論、解釋學的認識論である。而してこれらは何れも事實そのものへの立場にあるものであるから現象學(廣義)の立場と總稱することが出来やう。

それらの中最後のものが人の立場に立ち、具體的なものとして根柢的であるが、それはいまだ眞の具體性を有しない。何故ならばハイデガーの存在論に於ては存在者と存在とを全く分離し、存在者は全く除去される。ここに抽象性がある。然し解釋學は假令存在仕方のみを見るのであつても定在その物を見やうとする。ここに直接的具體性がある。然るにこれに對立するヤスバースの實存哲學に於

ては、人の立場に立つといふ點に於てハイデガーと同様であるが、實存 (Existenz) と定在とを分離するのみならず、更に可能的實存についてののみ見るのであつて、定在と共に現實的實存も除外される。ここに於て形式的抽象性を免れることが出來ぬ。<sup>(二二)</sup> (尙ヤスバースとハイデガーとは用語が逆であつて、「人」を表はすのに前者が「實存」を以てするに反し後者は「定在」を以てする、本論文では前者の用語法に従ふ。) 然るに分離は一方に於て結合を要求する。又分離されることによつて各その限りの純粹性を得る。それ故前二者に於て分離されてゐたものが、分離の爲に純粹性を保ちつつ、併も不可分として統一されねばならぬ。かくて純粹なる實存性乃至存在性と純粹なる定在性乃至實在性とが綜合されて、眞の純粹性と共に眞の具體性を得る。元來實存と定在とは無關係ではなくして、一となる所に眞の姿があるのであつて、かゝる兩者の關係ある點については既にハイデガー、ヤスバース自身も認めてゐる所である。<sup>(二四)</sup> かゝる全體の統一としての眞の「人」の立場こそ自覺の極致に達したものであつて最も具體的にして最も根柢的であるといはねばならぬ。而してかゝる立場は大體マクス・シェラー及びニコライ・ハルトマンに於て見出す

ことが出来ると思ふのである。<sup>(一五)</sup> かくてこの三つの立場による認識論は夫々解釋學的認識論、實存論的認識論、形而上學的認識論と名づけられる。而してこれらの段階に於ては何れも人乃至實存の問題を中心とするものであるから實存哲學(廣義)の立場と總稱することが出来やう。(表題の用語はこの意味である。)

かくて形而上學的認識論に於て最も具體的にして最も根柢的な立場に到達したのであつて、本論文はかゝる根柢的な立場に立たんとするものである。ここに形而上學的とは最も根柢的であるといふことを意味するものであるが、それは同時にハルトマンの意味での形而上學の意味をも含むものである。勿論この事はハルトマンの所説が全部この立場を代表するといふ事はいふのではない。然し彼が認識論を説く場合に意識と存在、*Dasein* と *Sosein*、*real* と *ideal* の各側面を綜合統一するものとしての主體の上に立つてゐるといふ點に於て最も具體的のもと思ふのである。又シエラーについても同様であつて、その人についての思想はここにいふ人の立場に全く近いといふことが出来るのであるが、その認識論だけを切り離して見れば寧ろ存在論的認識論の傾向をも見出すことが出来ると思

ふのである。更に人に關する見解についても同様であつて、寧ろここにいふ人はシエラー、ハルトマンの具體的な見解とハイデガー、ヤスバーズの深き洞見とを綜合せる所に立つものといはねばならぬ。

さてかゝる認識論は最も根柢的なる故に、他の一切の立場はこれに基づくものであると同時に、それは最も具體的なる故に、他の一切の立場をその抽象面として内に含むものである。一般に、前に示した各立場に於て各高次的なるものは各低次的なるものを内に含むものである。それ故最も根柢的具體的なるこの立場は經驗性・先驗性・現象性・實存性を内に含むものであるといはねばならぬ。而してその根據はかゝる認識論の立場である「人が眞に具體的な人として、かゝる一切の抽象面を内に含むからである。(この「人」の意味については後に詳述)

かくて根柢的な認識論とはかゝる具體的な「人」の立場に立つものであるが、それは學として飽くまで理論的態度を以てしなればならぬ。(この點については次節参照) それ故認識論とはかゝる具體的な人の立場から認識なる事實を事實的根本上に理論的態度を以て研究するものであるといはねばならぬ。

かくて認識論の種々相と共に、最も根柢的なる認識論とはいかなるものであるべきかを示したのであるが、次にかゝる意味での認識論は哲學に於て眞に根柢的中心問題であり、又何故さうでなければならぬかといふことについて論じやう。

### 三 哲學の根柢としての認識論

カント哲學の目的は認識論ではなくして、それによつて成立し得べき形而上學にあつたといふ事が出来る。然しカントは直にかゝる形而上學を打立てることをせず、その基礎の確立を企てたのである。従つて彼の中心問題はやはり認識論であつたといはねばならぬ。而して彼の意圖した認識論は基礎づけとしての認識論、即ち權利問題を主題としたものであつた。然しカントが認識論として説く所は全く權利問題のみに盡きてゐるであらうか。ハルトマンの指摘する如く先驗的感性論に於ける形而上學的演繹（二六）、フッセルの指摘せる如く先驗的論理學に於ける先驗的演繹（二七）、特に一版に於て（二七）の如きは明らかに現象學的事實の問題であつたといはねばならぬ。ハルトマンはその他カントの立場に囚はれざる問題として

認識能力の二元性及び自由の問題等を擧げてゐるが、何れもカント認識論の重大問題であつて、特に先驗的演繹はその核心をなすものである。又物自體の概念に關して、ハルトマンはカントの立場的見方から生じたものと解するのであるが、一面に於て確にかゝる見解も含まれてゐるが、他面に於て認識現象の事實的見方を示したものと解することが出来る。かく解すると、カントが認識論の問題とした認識の起源及び限界の問題の何れについてもそれを事實の問題として論じてゐるといはねばならぬ。かくてカントの表面的意圖にも拘らず、事實問題こそその根柢的中心問題であつたのである。又認識能力の二元性及び自由の問題はいかに「人」の問題を重視しなければならぬかを示すものである。

リッケルトはカントの先驗的論理主義の方面を徹底させたものとして、認識論を全く權利問題に限つたものともいふ事が出来るが、彼が晩年に於て重視した形而前學(Prophysik)の思想は全く事實の問題であつたといはねばならぬ。又同様に晩年に於て以前の認識論(權利問題)中心主義を自ら否定して存在論こそ哲學であるとしたのも事實問題が根柢的であることを示すものである。更に彼は存在論

と價值論との結合から結局、哲學の根本問題は哲學的人間學になると説いたのは、根柢に於て「人」の立場に立たねばならぬことを示すものである。<sup>(二二)</sup>

かくて權利問題を主張した人々すら事實問題としての認識論をその根柢として認めねばならなかつたのであるが、實にフッセル、シエラー、ハイデガー及びハルトマン等が何れも認識の問題を事實の問題として説いたといふこと、特にフッセル、ハルトマンは認識の事實問題を根柢的出發點となすべきことを説いたといふこと、又シエラー、ハイデガー、ヤスバースがいかに「人」を重視したかといふ事は、今更言ふまでもないことである。(フッセルに於ても、彼の「デカルトの冥想録」の思想は結局「人」の問題に逢着することと思ふ。)

かくて認識論に於て「人」を中心とする事實問題が實際に根柢的中心問題であつたといふことを示したのであるが、次に何故それが根柢とならねばならないかを論じねばならぬ。何故ならば、一見すると、上述の人々の中には決して認識論を中心的根本問題としたのではないともいへる人もあるからである。特にハイデガー、ヤスバースについてその疑問が生ずるやうに思はれるから、ここにその二人の



説を例にとつて論じやうと思ふ。

ハイデガーによれば、前述の如く、一般の存在論は人間の存在論を基礎としての  
 み確立され得ると考へ人間の存在論を基礎的存在論とした。従つてその研究す  
 る所は「人」即ち定在の存在仕方である。然しここにいふ人とは抽象的普遍的に考  
 へられた人間でも、又常識的の立場に立つ所謂日常人でもなくして、各自、自らの存  
 在について反省するものとしての人のことである。<sup>(二二)</sup>而してかゝる人は決して元  
 來理論的人ではなくして實踐的人である。<sup>(二三)</sup>それ故認識なる理論的態度は第二次  
 的とされるのである。<sup>(二四)</sup>然しここに考へねばならぬことは、假令實踐的人が理論的  
 人より全體的根本的であるにせよ、そのことを存在論的に見る、といふことは果し  
 て實踐的行爲であらうか。現はれる眞なる姿を把握することは果して實踐的で  
 あらうか。固よりそれは實踐的なものに裏づけられてゐる。然し裏づけられて  
 ゐるものを、そのまゝに見る事はやはり理論的見方である。その見方も亦實踐的  
 であるといふかも知れぬ。然し見方が實踐的であるといふ事は、行爲のみありて  
 見る、ことが出来ぬといふことではない。單なる行爲のみあるならば學問はない。

學問が成立する以上、見ることが出来るのでなければならぬ。これが靜觀である。知を超越して實踐の立場に立つといつても、又その更に深化した所に於ても、やはり見るものは知である。ハイデガーが哲學を以ていかに實踐的に裏づけられてゐるものと解しても、彼が彼自身の哲學を以てかゝるものとして示すのは、そのまゝの姿を見ることが根柢にあるからでなければならぬ。又人は實踐的に裏づけられるのみならず同時に歴史的である。然し歴史性と靜觀とは決して矛盾しない。歴史的なるものを普遍抽象化するのとは反つて眞の靜觀ではない。歴史的なるものを歴史的なるまゝに見るのが眞の靜觀でなければならぬ。ここに學的嚴密性を得ることが出来るのである。學的嚴密性とは必ずしも數學的又は法則的嚴密性を意味しない。そのまゝといふことが眞の嚴密性でなければならぬ。ここに於て、哲學が成立するその根柢は認識であり、従つて認識の問題が哲學の根柢に存するといはねばならぬ。然しこの事は決して、人は認識を以て盡きるといふ事をいふのではない。人が理論的であるよりも寧ろ實踐的であるといふ事は充分認めねばならぬ。それ故根柢的なる認識論は決して單なる意識一般の上に立

つものではないのである。具體的な人の上に立つといふことは、人は單に理論的仕方を以て盡きないといふ事を既に意味してゐる。然しいかに具體的な人の立場に立つにせよ、哲學の成立に於ては靜觀が根柢になければならぬ。又理論的仕方は人の一つの仕方であるから、理論的仕方の前に人の全仕方について見ねばならぬといふであらう。確にさうである。然しその際にも尙見るといふ事が先立たねばならぬ。かゝる見るとは如何なるものかを見ない内は何事も始めることが出來ぬ。ここに認識論が哲學の根柢であることが示される。ハイデガーの「時間と存在」は認識論的自覺なきものであり、彼の「カントと形而上學の問題」はその自覺を示すものといふ事が出來やう。

ヤスパースに於ては認識といひ得るものは世界定位 (Weltorientierung) 即ち科學に於てのみであつて、實存闡明 (Existenzhellung) 及び形而上學に於ては、行爲や形而上學的經驗としての暗號讀解 (Chiffrelesen) などがあるのみである。然しかゝる行爲及び經驗は單なる行爲及び經驗ではなくして、理解し得ざるものの理解であり、思惟し得ざるものの思惟である。ここにやはり靜觀があるといはねばならぬ。

彼によれば哲學とは他の哲學者の思想を學ぶことではなくして、それを仲介として自ら哲學することである。<sup>(三六)</sup> 哲學する限り行爲であるといへる。然しここに行爲であるといふのは、哲學は科學と異なつて確信 (Gewissheit) であるから行爲を伴ふ、その限り知は即ち行である、又かゝる知は空なる知識ではなくして行爲することによつて哲學の眞の意味を悟るといふことをいふのである。而してその際、確信や悟りとそれに基づく行爲とは區別されねばならぬ。即ちかゝる確信や悟りはやはり一種の靜觀に外ならぬ。又彼によれば、かゝる哲學を反省してその理性的形式及び方法を見出すことが哲學的論理學である。<sup>(三七)</sup> これは明らかに靜觀に基づくものである。自己反省は先づ心理學的なものとして、次に實存闡明として、最後に論理的自己意識に到達するといふ。<sup>(三八)</sup> 心理學的なるものは世界定位に屬する。世界定位より最高の哲學まで自己意識によつて貫徹される、といふことは科學も哲學も共に根柢に於て同一の根據に立つといふことを示すものである。即ちその同一の根據とは理論的見方、即ち認識であることである。かくして哲學は一方、行であると共に、他方やはり知であるといはねばならぬ。彼によれば理性的性質

の自己意識とは「私に對する存在の仕方及び私自身の仕方を明瞭ならしめる貫徹的包括的な可能性」である。<sup>(三三)</sup>而して彼によればかゝる自己意識によるものが哲學なのであるから、彼の哲學の根本問題はやはり認識の問題にあるといはねばならぬ。勿論それは權利問題ではなくして、ありのままの認識即ち事實問題である。彼の「哲學」三卷はいまだ認識論的自覺なきものであり、彼の「理性と實存」はその自覺によるものといへる。

かくて哲學は學であり學である以上は認識に基づく。その限り哲學の根柢に認識論が存せねばならぬ。

ツオツヘルはリツケルトが晩年一切を存在論に包括させ乍ら、尙彼の「哲學の根本問題」に於て存在論の前に方法論を論じてゐることを批難し、方法論は主觀の問題であるが、存在論の前に方法論をおく時は、主觀の問題を基礎としておき乍ら再び主觀の問題としての形而前學を存在論で論ずるといふ不合理になる、リツケルトは飽くまで主觀中心の立場をとつてゐるが、それは支持し得る立場であらうか、主客を絶した立場から見る必要があらうといつてゐる。<sup>(三四)</sup>然したとへ認識は存在

一般の一つではあつても、學の成立にとつてはやはり根柢的のものといはねばならぬ。

#### 四 認識論的主體としての「個人」

かくて認識論とは本來いかなるものか、而してその認識論が理論上哲學の根柢として論せられねばならぬといふことを論じたのであるが、次にかゝる認識論に於て超越の概念は如何に解さるべきかを論じなければならぬ。

然し直にその問題に入る前に、明らかにしておかねばならぬ問題がある。即ち超越とは何ものかを超越することとでなければならぬのであるが、然らばその何ものとは如何なるものであるかといふことである。

さて前々節に於て根柢的な認識論は形而上學的認識論であつて、その據つて立つ立場は「人」であることを示した。従つてここに超越を論ずるのにも、かゝる根柢的に解された「人」の立場から論じなければならぬ。従つて超越とはかゝる「人」を超越することとでなければならぬ。それ故「人」を超越することを問題とする前に先づ、

「人」そのものについてその意味構造を明瞭にしておかねばならぬ。

然し或人は直に反對するであらう。即ち哲學は究極的のものであるから無立場でなければならぬと。即ちフツセルによれば哲學は凡ゆる立場を去るものである。<sup>(三三)</sup>而して凡ゆる自然的見方に對して現象學的判斷中止を行はねばならぬと。<sup>(三四)</sup>然しかゝる判斷中止によつて到達するものは現象學的見方に外ならぬ。<sup>(三五)</sup>従つて現象學は假令自然的立場を去つても、やはり一つの見方、従つて立場を有するものといはねばならぬ。「事實そのものへ」といふことも一つの立場でなければならぬ。又ニコライ・ハルトマンは哲學は實在論と觀念論との此岸にあるといふのである<sup>(三六)</sup>が、これもやはり一つの見方乃至立場であるといはねばならぬ。又ヤスパースは實存は轉爲(Verden)に於て成立するのであつて存在ではないから、固定せる立場なるものを有しない<sup>(三七)</sup>といふのであるが、これもかゝる立場を有しないものとしての實存といふ一つの立場から見てゐるのである。かくて無立場といふことは從來の諸立場の何れにも該當しないといふことであつて、結局一つの立場に立つてゐるのである。丁度リツケルトが哲學を以て無假定的であることを主張しながら、

それは假定の極少を意味するのであつて、かゝる意味での根本的假定は哲學の無假定性を破るものではないといつたのと同様である。三六

さて具體的な「人」とは如何なるものか。

それは先づ經驗的主觀ではない。何故ならばその立場からすれば一切の先天性、一切の非實在性は無視され、一切は實在的のものと解される。従つて精神の如きも生理的神経作用に外ならぬ。精神的なるものは一切身體に還元されて解される。かくて眞の精神は否定されて、人とは生理學的身體に歸着する。併も一切は因果法則に従ふものと解される。然しこれは自然科学的抽象に基づく。具體的な人には精神があり、個性があり、自由がある。

次にそれは意識一般でもない。これによれば一切は觀念性を有つ。普遍的經驗的なるもののみ認められて個別的實在的なるものは無視される。而してかゝる主觀は唯一無二の知的普遍形式である。ここに身體ならぬ精神的なるものが認められる。然しそれは一面的抽象である。何故ならば精神とは單なる知を以て盡きるものでもなければ、又單なる形式でもないからである。何れにせよ、具體



的な人はかゝる形式的抽象であることは出来ぬ。

次にそれは純粹意識でもない。これは前者に比し餘程具體性を有する。即ちここでは精神は形式ではなくして作用である。又理論的のみならず實踐的側面も認められる。かくて精神は具體性に於て全般に認められるのである。然し先驗性に徹する餘り總てが精神乃至意識の中に攝取される。狀況(Situation)も亦精神の方面に偏して解される。身體も亦意識に於て構成されるのである。併し具體的な人は精神、意識のみに盡きない。それは人にとつて如何に本質的のものであつても、具體的な人はそれのみで成立することは出来ぬ。

更にそれは可能的實存でもない。それは決斷し行爲するものとして眞の具體性を有する如くである。實存の立場は身體も精神も共に有するものとして全的な人を見やうとするものである。ここに於て前者何れに對してよりも具體性を有するものである。然るにこの立場に於ては、かゝる意圖にも拘らず人の Dasein を離れて單なる可能性のみを見るのである。即ちプファイフェルの解する如くヤスパースの實存はカントの叡智的性格としての自由人に外ならぬ<sup>三九</sup>。確にそれ

は人の本質的なるものである。然し具體的な人は叡智的性格と共に感性的性格をも有するものでなければならぬ。又ハイデガールの定在は關心(Sorge)を有し、個性と歴史性を有する具體的なるものの如くである。然しアロイヌ・フイッシャーのいふ如くハイデガーは結局定在を單なる存在仕方の總體と解し、esse と existentia との差を無視したのであつて、本來定在は人間的存在者であるべきものを關心といふ基體なき單なる志向、從つて單なる *Wesen* に還元してしまつたのである。<sup>(四〇)</sup>

尙それは存在論的な人でもない。この立場から見た人は範疇の體系に外ならぬ。勿論その際の範疇は理論的側面や主觀意識のそれに限られるものではない。然しいかに廣汎多方面であつてもかゝる範疇を以て具體的な人は成立しない。確にこの立場に於ては全體を見やうとする限り身體も精神も考慮され、從つて具體性を有する如く見える。然し人を中心とせず、存在仕方なる形式にのみ囚はれる限り、まだ眞の具體的な人に到達しないのである。それは人を中心としない故に實存の立場に到達しないのであるが、この立場から見た人は結局可能的實存の立場に歸着するものといはねばならぬ。

かくて經驗的立場は總てを身體に歸着せしめ、先驗的立場(純粹意識の立場をも含む)は精神のみを見、更に可能的實存の立場(存在論的立場をも含む)はその兩者を含む具體的な人を見やうとし乍ら、單なる可能性に墮したのである。

それ故、眞に具體的な人は身體と精神との具體的統一としての現實的實存(ego, liche Existenz)又は定在的實存(daseiende Existenz)でなければならぬ。而してかゝる人は單なる經驗性でも單なる先驗性でもなく、寧ろ經驗性と先驗性とを中に含む主觀である。これは一切の立場を排除するものではなくしてそれを内に含むものである。一切の立場を含む故に一切の立場をとり得る主觀である。然し主觀といふと直に理論的一面性を有する如く考へられる。何故ならば主觀とは認識に於て客觀に對して始めて成立すると解されるからである。然るにかゝる具體的な主觀は單に理論的のみならず實踐的側面をも有するものであり、又常に客觀を豫想してのみ成立するものではなくしてそれ自らにも存するのである。それ故それは多くの立場をとり得又多くの側面を有する具體的のものである限り主觀ではなくして主體といふが適當である。又それは必ずしも客觀を豫想せざる

ものである限り主體ではなくして個體といふが適當である。然し一切の個體は主體となり得るとは限らぬ。主體は個體であるが、個體は必ずしも主體ではない。主體に對する個體は客體である。而して一切は客體となり得るが、一切は必ずしも主體とはなり得ない。主觀とはかゝる主體が一つの立場をとつた場合であり、客觀とは主觀に相關する限りの客體である。

さてかゝる主體は前述の如く單なる感覺的機能のみを有する身體でもなければ單なる理性のみより成る精神でもなく、身體と精神との相即的統一としての人である。而して人の經驗的見方が身體であり、先驗的見方が精神であり、單なる可能性ではなく眞に實存的な見方が具體的な人である。然るにかゝる人は時間的、空間的影響の下にある。時間的影響とは精神に對しては傳統であり、身體に對しては遺傳である。空間的影響とは精神に對しては社會であり、身體に對しては自然的環境である。(この點については昨年十一月文部省諸學振興委員會に於ける船田教授の御講演の御教示に従ふ。)かくて人は常にかゝる二側四面より制約されてゐる。かゝる制約の全體を狀況といふのである。故に人は常に一定の狀況

の下にある。それ故ここにいふ人とは一般的な人ではなくして、具體的な個人でなければならぬ。前に根柢的な認識論の立場として考へられた「人」とはかゝる個人の事ではなければならぬ。かゝる個人が哲學上究極的な立場である。

個人の有する個性は單なる經驗性にのみ基づくものではない。經驗的構造は固より個別性を齎すものであるが、精神も亦同様である。身體が遺傳と自然的環境とによる如く精神は傳統と社會の中に生きてゐる。かゝる狀況の下に精神も亦個性を有するのである。個人とはこの兩面に於て個性を有するものといはねばならぬ。かくてハイデガーのいふ如く個人は時間性の中にあり、又フツセル、ハイデガー、ヤスパースのいふ如く個人は歴史性を有するのである。これが個人の運命であり、個人は常に夫々の運命を擔ふものである。

尙かゝる個人は認識に於て種々の立場を自由にとり得るのであるが、前述の諸立場は何れも抽象的である。それ故かゝる個人の認識に於ける哲學的立場は全體的具體的でないければならぬ。勿論立場をとるといふ事が既に一つの抽象である。然し個人の多樣統一の特質を忘れて、その一面に固執する場合に前述の如き抽象

的立場が生ずる。故に全的具體的立場とは個人の特質に基づく認識の立場である。哲學知とはかゝる立場からの知であり、科學知とはかゝる具體性を抽象した所に成立する。然し哲學知はいかに具體的立場に立つとはいへ、認識である以上理論的態度であつて行ではない。

又前述の如く人は身體と精神の兩面を有するが、精神とはシエラーのいふ如く作用の總體である。<sup>(四二)</sup>而して作用は知のみならず情緒をも含む。テムラルプのいふ如く知と情緒とは別々にあるのではなくして、知は情緒に、情緒は知に依存する。<sup>(四三)</sup>兩者渾然たる統一をなすものが精神である。シエラーは知と意識とを全く區別するのであるが、<sup>(四三)</sup>知も作用である限り意識といはねばならぬ。(この點は後に詳述)一切の作用は意識である。従つて精神は同時に意識の總體である。知とはかゝる精神の理論的態度に外ならぬ。更に精神と身體とは相即統一をなすものであるが、かゝる統一としての人の全的態度が行爲である。故に行爲とは單なる身體的なるものでも、又單なる精神的のものでもない。かゝる全的な行爲による人と他との關係が交通 (Kommunikation) である。(但し人と他との凡ゆる關係の仕方を

總稱して交通ともいふ。然しここでは前述の如く狹義に解する。

さてかゝる構造を有する具體的な個人はモナドと名づけ得るが、ライブニッツの如く窓のないものではなくして、フッセルやヤスパースの如く窓のあるモナドでなければならぬ。然しフッセルの如く單なる意識でも、ヤスパースの如く單なる可能的實存でもない。<sup>(四四)</sup> 然らばかゝるモナド的個人に對する超越とはいかなるものであらうか。

## 五 超越の種々相

個人は前述の様な構造を有し種々の立場を内に含むものであるから、個人に對する超越といふ場合に、その何れを觀點とするかによつて種々の超越性が考へられる。

先づ個人そのものに對する超越である。かゝる超越は個人ならざる一切のものである。即ち各個人は相互に超越的である。又一切の實在的なるものも、一切の理想的なるものも個人に屬しないものである限り、一切は超越的である。而し

てここにいふ超越性は、その存在が個人に依存しないといふ事、即ち自體存在性のことである。故にかゝる超越性を存在論的超越性と名づける。

かゝる自體存在は相互に決して関係のない又は関係し得ないものではない。反つて個人は状況の下にあるといふことは各個體間に密接な関係のある事を意味してゐる。然るにかゝる関係の仕方に種々ある。先づ個人と他との関係は行爲によるのであるが、かゝる行爲によつて何ものかが實現されるのである。實現し得ないものは超越的である。即ち交通可能の範囲外が超越的である。然し交通可能の範囲の内か外かといふことは交通の相手の自體存在そのものに関することではなく、それに對する主觀の能作に関することである。それ故かゝる意味の超越は存在論的超越と區別しなければならぬ。かゝる範囲は個人の機能によつて決まるのであるから機能的超越(funktionale Transzendenz)と名づける事が出来る。

次に個人の經驗的見方としての身體は感覺によつて他と關係する。その際感覺を引き起す外的のものと考へられるものは感覺の有無を問はず存するもの即



ち自體存在を有するものと認められるを以て、それは存在論的超越性を有すると考へられる。而して感覺し得るものと得ざるものとが區別され、後者が機能的超越性を有する。

次に個人の先驗的見方としての精神乃至意識に對して自體存在と考へられるものは意識に依存せざるものであつて、これが存在論的超越である。それに對して意識し得る範圍外のものが機能的超越性を有する。現象學的意識はこの立場に據るものである。

尙意識は知のみに盡きるものではなくして情緒の側面をも有する。それ故知に對して超越的であつても必ずしも意識に對して超越的であるとは限らぬ。情緒に依存し又は情緒に感せられるものはやはり意識に内在的であり得る。知にも情緒にも超越的にして始めて意識に超越的である。情緒に依存せぬものが情緒に對して存在論的超越であり、情緒によりて感せられる範圍外が情緒に對して機能的超越である。

最後に知に對して自體存在を有するものが知に對する存在論的超越であり、知

によりて知られ得る範圍外が知に對して機能的超越である。

尙知は哲學知と科學知とに分たれる。前述の如く哲學知は狀況の下にある個人の立場を擔ふ知である。然るに科學知はかゝる具體性と個性とを抽象して形式的普遍の立場に立つものである。それ故意識一般の立場はここに據るのである。但し科學知は意識一般の立場を自覺せずして經驗的見方に結合する。それを自覺するものが意識一般の立場である。意識一般の立場が科學知の基礎を考察するといふことはこの理によるものである。

さて以上の如く各立場により夫々の超越が考へられるが、更に最後に、哲學知及び科學知についても夫々二様の超越が考へられねばならぬ。

然らば認識論に於ける超越の問題はどの立場から見た超越であらうか。

科學知とは右に述べた如く經驗的立場に結合し、併も個人の具體性を抽象して成立するのであるから根柢的な認識論の立場の據つて立つ所とすることは出来ぬ。反之哲學知は個人の具體性の上に立つ知であつて、これこそ具體的知である。それ故認識論はこの哲學知の立場に立つものでなければならぬ。前に根柢的な

認識論の立場は個人であると言つたが、認識論といふものが前述の如く理論的立場に立つべきものである限り、それは行の立場に立つものではなくして知の立場に立つものでなければならぬ。即ち個人の立場に立つ認識論とは、個人の具體的知の立場に立つ認識論といふ意味でなければならぬ。然しこの事は認識論が知にのみ關して他を顧みないといふことを言ふのではない。哲學はリットやリッケルトのいふ如く全體を對象とするものであるから、それは個人の凡ゆる立場をも知的に見るのである。従つて個人の行の立場も、情緒的意識も、科學知も更に具體的知としての哲學知自らも哲學知の對象となるのである。それ故哲學知とは個人の具體的知であるばかりでなく一切をかゝる具體的立場から見るものであり、従つてそれ自らをも反省するものである。認識論とはかゝる反省に於て成立するものであるといはねばならぬ。哲學知が人生觀であるといはれるのは、哲學知が個人の凡ゆる立場を見るといふ所に基づくのである。

かくて認識論に於ける超越の問題は、かゝる哲學知に對する超越でなければならぬ。而してかゝる知に對する機能的超越は特に認識論的超越と名づけること

が出来来るから、認識論に於ける超越の問題は、かゝる哲學知に對して何が存在論的超越か又何が認識論的超越かといふ事である。然しその際に於ても尙哲學知は個人の意識に於ける知であるから、個人意識との關係を離れて論ずることは出来ぬ。

尙ハルトマンは認識論的自體存在と認識論的超越とを同一視し、認識され得るか否やに關係せず、唯作用に依存しないものといふ意味に解してゐるが、ここに於てはかゝる獨立性を有するものは、ハルトマンの意味で存在論的自體存在を有すると否とに拘らず認識論的立場に立つ限り、存在論的超越に屬し、それが認識される範圍外に存する場合にのみ認識論的超越と解される。

## 六 知に於ける内在と超越

知に對して何が超越かについて直に論ずる前に知に對して超越的なるものがあるか、即ち一切は知に對して内在的ではないかといふ疑問を解決せねばならぬ。それ故次に先づ内在論の立場を検討し、そこに於ける超越の問題を探らうと思ふ。

尙、知に於ける内在及び超越を論ずるには知の構造についての見解から引き離すことが出来ない。従つて知の構造についての見解を考慮しつつ内在論を検討する。

カントによれば認識とは直観的内容を悟性形式を以て構成する所に成立するものである。更に直観的内容も亦直観的所興と直観形式とに分たれるが、かかる直観的形式によつてその所興を構成せる世界が現象である。而してかゝる現象を更に悟性概念乃至範疇を以て構成する所に對象が成立するのである。従つて認識の對象は内在的である。然し直観的所興はいかにして生ずるか。彼によればそれは物自體の觸發によるのである。然るに物自體とは形而上學的な超越的實在ではなくして、結局可能的經驗の限界概念に外ならぬものと解される。かくて一切は意識一般の中に内在し、認識に關する限り認識されるものと存在するものとは一致する。従つて認識されない存在又は認識に依存しない存在は一切あり得ないのである。而してかゝる内在性の根據は彼の「經驗一般の可能的制約は同時に經驗の對象の可能的制約である」といふ最高原則に基づいてゐるのである。

換言すれば、認識に關する限り一切は最高原則に貫ぬかれ、併もその形式は主觀の形式であるから一切は意識一般に内在するといふのである。

然し彼の物自體の概念を單なる限界概念として説き去ることは出來ぬ。何故ならば、かゝる限界概念が感官を觸發すると考へることは出來ないからである。

かくてリッケルトはかゝる物自體といはれるものは先驗的主觀の構成を経験的主觀の立場から見た場合にのみ考へられるのであつて、先驗的意識に對しては一切は内容として内在するとして最高原則を擴大して内在論を徹底せしめたのである。

然しこれを以て超越の問題は決して認識の問題から姿を消すことは出來なかつた。即ち彼によれば認識の對象とは認識の規準であるが、それは主觀に内在するものではなくして超越的でなければならぬからである。<sup>(四七)</sup>然しその超越的なるものは物自體の概念が暗示する如く實在的なるものではあり得ない。何故ならば實在的なるものは一切内容として意識に内在するからである。従つてかゝる超越的なるものは妥當するものでなければならぬ。即ちそれは價值乃至超越的

意味である。

かくて超越的なるものが認められたのであるが、その超越的とはいかなる意味であらうか、又主観は全くそれに對して觸れることの出来ぬものであらうか。

然るに彼によれば價值が妥當するといふことは、一方主観に對して獨立的價值を有するといふ事と共に、他方それは主観に對して、妥當することを意味するものであつて、寧ろ兩者は不可離の關係にあるのである。<sup>(四八)</sup> 更に主観は價值を認識することが出来る。何故ならば價值乃至超越的意味とは形式と内容とから成るものであるが、かゝる價值形式は同時に主観の認識形式に外ならぬからである。<sup>(四九)</sup> 更に價值は主観によつて成立する。即ち彼によれば價值は價值形象として形式と内容とから成る限り、兩者を綜合統一するものがなければならぬ。而してかゝる綜合統一するものは主観であるからである。<sup>(五〇)</sup>

かく見て來ると價值が主観に對して超越的であるといふ意味がなくなつてくる。それが超越的であるといふのは物自體が經驗主観に對して超越的であるといはれたと同じ意味に於てのみ言ひ得るものと解さねばならぬ。かくてリッケ

ルトは結局實在的なるもののみならず、價值乃至意味の世界をも意識一般の立場から内在的と解したものといはねばならぬ。併もその論據は對象構成の形式が同時に主觀の對象認識の形式であるからであつて、結局カントの最高原則の擴大に外ならぬといはねばならぬ。

かくてカントもリッケルトも最高原則によつて内在性を基礎づけ様としたのである。

然し尙兩者とも超越的なるものを免れることが出来なかつた。即ちカントに於ては理論理性の立場からは否定された物自體も實踐理性の立場からはその實在性が承認されねばならなかつた。而してこれは自由乃至叡智的性格であつて、そこには最高原則は及ばないのであり、それを及ぶものとする所に誤が生ずるのである。更に神の實在性も理論的には否定され、それは單なるイデーに外ならないのであるが、實踐理性の立場からは要請されるのである。又リッケルトは前述の如く實在も價值も結局此岸のものとして内在的のものであるが、その相即としての價值現實在 (Wertwirklichkeit) 即ち神の世界は彼岸のものであつて、超越的のも



のとして唯信仰によつてのみ認められるものと考へた。<sup>(五二)</sup>

かくて認識を以て形式による内容の構成と見る所から理論的立場に立つ限り、最高原則に従つて一切は主観によつて成立し、主観の中に内在し、従つて一切は主観に認識される。而して最高原則の適用し得ない範圍は同時に非理論的領域であり、理論的には全く超越的であつて、唯情緒によつてのみ認められるに過ぎぬとするものである。

フッセルによれば認識とは意味志向に對する意味充實に於て成立する。<sup>(五三)</sup> 前者は意味指示的作用(*der signifikative Akt*)即ち思惟乃至判断であり、意味充實とは直觀的能與作用である。それ故認識は直觀と思惟とから成ると考へられる故に、一見その構造はカント、リッケルトと同様であると解される。然し對象の把握としての認識はカント、リッケルトに於ては直觀ではなくして思惟乃至判断に存したのであるが、フッセルに於ては直觀に存するのである。それ故フッセルに於ては認識の問題は結局直觀に歸するのである。さて直觀とは能與作用であるが能與である以上何等か超越的なものを能與するかの如くに見える。然し彼によれば、そ

の純粹意識の説に従つて凡ゆる對象即ち實在なるものも理想的なるものもそこに於て構成されるのである。<sup>(五三)</sup>勿論對象は内容と區別される。然し對象とは結局ノエマの核に外ならぬ。又對象は超越的と考へられる。然し超越的とは超絶化作用(Transzendenterien)によつて超絶的として措立されたものに外ならぬ。一般に存在とは一切ノエシスの存在定立によつて成立するものである。然し彼の純粹意識は個人的意識である。それ故それに對して他我及び客觀的實在は超越的と考へられる。然るに彼は間主觀性(Intersubjektivität)なるものを考へ、一切はこの間主觀性に於て構成され成立するものと解するのである。<sup>(五四)</sup>

かくて彼は徹底的なる内在論を説くのであるが、その論據とする所は、(一)純粹意識に於て一切のノエシス・ノエマは成立する。(二)存在は存在定立に外ならぬ、(三)ノエシス・ノエマの志向關係は完全に並行的構造を有するといふ點に存する。これは結局カントの最高原則の適用に外ならぬと解することが出来る。併も注意すべきはカント、リッケルトに於ては最高原則の適用は理論的方面にのみ限られてゐたのであるが、フッセルに於ては理論的のみならず情緒の領域まで擴大され、意

識領域一切に適用されてゐることである。かくてカント、リッケルトに於て理論的立場からは超越的であり、情緒からしても單にその存在が要請され又は信仰されるに過ぎぬものがフッセルに於て最高原則の擴大によりかゝるものまで一切意識に於て構成され成立することになるのである。尙注意すべきは、前述の如く認識の構造に關しカント、リッケルトに於ては認識の本領は判斷に存するのであるが、フッセルに於ては直觀を以て認識の成立乃至完成と解した點である。(この點については「哲學」第十六輯拙稿「判斷意識について」參照)

シュッペによれば主觀と客觀とは決して同一ではないが、同時に不可分の關係にあり、併もそれは相互に獨立的に存するのではない。<sup>(五五)</sup>然るに實在論は主觀側を抹殺するものであり、觀念論は客觀側を無視するものであつて、何れも不合理である。<sup>(五六)</sup>彼によれば眞に根源的存在となるものは意識的自我であつて、これこそ眞に出發點となるものである。<sup>(五七)</sup>然しかゝる自我は一切の客觀を取り去つた空虚な抽象的主觀ではなくして、主觀側も客觀側も内に含む全的現實的なものであつて、意識内容を有する意識として具體的なものである。<sup>(五八)</sup>意識といへば必ず意識内容を

有するものであつて、それは丁度感覺といへば必ず感覺するものと感覺された内容を含むものであるのと同様である。<sup>(五九)</sup> それ故主觀的のもの、客觀的のものといふのは意識内容の中に於ける區別として考へねばならぬ。<sup>(六〇)</sup> 意識内容なき意識とは空虚な語音に過ぎぬ。<sup>(六一)</sup> かくて一切は意識内容であるから世界とは意識内容に外ならぬ。<sup>(六二)</sup> 外部から與へられるものがあるかと考へられるが、それは元來直接所與であつて、いまだ區別規定されざるまゝの體驗をいふのである。<sup>(六三)</sup> 然るにその體驗されたものを對象とするのは思惟であるから、意識する即ち意識に持つ (in Bewusstsein haben) といふことは思惟することに外ならぬ。<sup>(六四)</sup> 所與といふと外部的に考へられるが、一切は意識内容であるから、意識的主觀の「外」に考へられるものも意識に對して空間的に分たれることではなくして、單に内容が觀念的に分たれるのに外ならぬ。<sup>(六五)</sup> かくて一切は思惟されるものであるから、思惟されぬものの存在はあり得ないし、又かゝるものも既に思惟されざるものとして思惟されてゐるのである。<sup>(六六)</sup> それ故彼は次の如くいつてゐる。思惟の客觀となり得る凡ゆる存在は常に意識内容である而してかゝるものとして自我の中にある、それ故意識内容ならざる存

在は自己撞着である<sup>(六七)</sup>。

かくて一切は内在化され超越とは單に意識の中に於て超越的のものと思惟されることに外ならぬ。それ故彼は觀念論に反對するにも拘らず徹底的な觀念論であり内在論であるといはねばならぬ。

彼の所説はフッセルの内在論とよく似てゐるが、然し同一視することは出来ぬ。ツオッヘルの指摘せる如く、先づ自我については、シュッペの自我は個人的ものと解されるが、それでは他我は自我の意識内容となるといふ不合理に逢着する故、自我はフッセルの如く間主觀性にまで到達しなければならぬ<sup>(六八)</sup>。蓋しかく解することによつてその内在論は徹底し得るからである。次にシュッペは意識を以て思惟と同一視してゐるが、これもフッセルと異なる點である。而してこれに關してはツオッヘルの指摘する如くシュッペの思惟を廣狹二義に解すべきである<sup>(六九)</sup>。即ち丁度デカルトが意識を以て *cogito* なりと解したが、この場合の *cogito* は感情や意志と區別された狹義の思惟ではなくして、寧ろそれら一切の意識作用を意味してゐるのと同様である。かくしてフッセルの如く意識に於ける作用の多種多様

を見出すことが出来るのであるが、それでも尙フッセルと一致せぬ點がある。即ちかく解しても尙シユツペによれば認識は思惟であつて、直観ではないからである。ここに再び前述の問題、即ち認識は直観か思惟かの問題に逢着するのである。然しこの問題は暫く措くとして兎に角意識に於ける主観側の構成によつて客観側が成立するといふ點に於てはフッセルと同様である。而してそれはカントの最高原則の適用に外ならぬと解さねばならぬ。

かく見て來ると、一般に内在論の論據とする所は(一)その據つて立つ意識は普遍的である、(二)主観側も客観側も何れも意識の中に存する、(三)一切の存在とは主観による構成としての客観に外ならぬ、(四)主客兩側の構造形式は全く同一である、即ち最高原則に従ふといふ點に存する。即ち一言にしていへば、意識を極度に擴大し、それに最高原則を適用することによつて内在論は成立するのである。而して内在論から見れば超越とは意識内容に於ける超越定立であるか又は最高原則の範圍外のことであるか何れかである。然し後者は意識の擴大によつて結局除外される。又前者は結局意識内に於ける措立であるから意識されないもの又は意識

に依存せざる自體存在としての超越は何れも否定されるのである。

然らばかゝる内在論は認識論的立場特に具體的な人の知としての立場から見て正當なものであらうか。

ツオッヘルはシュッペの思惟内在説を批判して次の如く言つてゐる。即ち存在の思惟内在は存在の判断内在としてのみ併も妥當(當爲)の判断超越に仲介されてのみ成立し得るのであるから、當爲の超越によつて内在が仲介されるといふ事が思惟内在と意識内在とを同義に解するシュッペの見解の中に潜んでゐると。<sup>(七〇)</sup>

然しそれはリツケルトの立場からの批判であつて、その立場から見れば妥當、當爲も眞に超越とは解し得られないといふ事は既に論じた所である。

然るにシュリツクはシュッペの思惟の概念を批判することによつて内在論を打破せんとしてゐる。シュリツクによればシュッペは思惟の二様の意味を混同してゐる。即ち思惟されたものといふのは、思惟によつて作られたもの即ち表象の意味と、思惟によつて思向(meinen)されたもの即ち對象の意味とに解されねばならぬ。<sup>(七一)</sup> 而して認識としての思惟は對象の表示(Bezeichnen)として解すべきである。<sup>(七二)</sup>

即ち表象である以上は表示されるものがなければならぬ。それは内在的ではなくして超越的である。超越とは單なる所與の彼岸にあるものをいふのである。<sup>(七三)</sup>かかる超越的なものが物自體である。觀念論者は物自體を否定するのに二つの理由を擧げてゐる。その一つは物自體は不合理であるといふ事である。然しそれは物自體を以て時間空間を超越した實體の如きものと考へるからである。然るに眞に現實的なものは時間的、空間的又因果的なのであつて、これが物自體である。<sup>(七四)</sup>更にもう一つの理由は物自體は不可知であるといふことである。然しそれは認識(Erkenntnis)と知識(Kennntnis)との混同に基づいてゐる。<sup>(七五)</sup>即ち觀念論は與へられ知覺されるといふことと實在するといふ事とを同義に解する所に誤がある。アトムの如き科學上の概念、月の裏面、現實在の全體は知覺されるとは限らない。然しそれだからといつてそれが實在しないとはいへない。<sup>(七六)</sup>即ちそれらが知覺されないといふ事は知識されないといふだけであつて、認識されないといふ事を意味しない。世界のどの部分が與へられ直觀されるかといふ事は世界に生活するものとしての自分に關することであつて、認識に關しては「いかなる普遍的概念を



以て對象が表示されるか」といふ事が問題なのである。<sup>(七七)</sup> 従つて物自體には直観される部分も、されない部分もあるが、たとへ直観されぬ部分であつても概念を以て知ることが出来るのである。かくて物自體は不可知であるといふのは知識されない、又は體驗されないといふ事であつて認識されないといふことではない。物自體も概念によつて認識出来るのである。

かくて彼は認識を以て直観と解せず、又直観は認識の前提をなすものでもなくして、認識は矛盾なき思惟である<sup>(七八)</sup>と解する所から、對象とは必ずしも直観的に表象されるを要しないのであつて、與へられざる實在が直観的に表象され得ないといふ事はその實在にもその可認識性に對しても批難とはならぬといふのである。<sup>(七九)</sup>

かくて彼は一方超越的なるものを認めると共に、他方その可認識性をも認めないのである。然るに彼によれば超越的對象とは現實的物自體のみであつて、<sup>(八〇)</sup>法則の如きものは概念に外ならないとするのであるが、超越的對象とはかゝる現實のみであらうか。又かゝる超越的對象の中唯一部のみが我々の近づき難きものであるといふのであるが、<sup>(八一)</sup>かゝる殘部はいかなるものであらうか。又認識とは思惟な

りと解するのであるが、かゝる見解は正しいであらうか。又彼が可認識とする論據はやはり最高原則であつて、その及ばぬ所に近づき難きものがあるとしてゐると解されるが、元來最高原則はどこまで達し得るのであるか。

さて以上カントよりシュツペに到る内在論は普遍的意識に立つものであつて、それは先驗的見方として精神に偏する。然るに實在論を説くシュリックは折角かゝる偏見を離れ乍ら、再び經驗的見方としての身體に偏してゐる。かゝる偏見を去つて現實的實存の上に立たんとするものがハルトマンである。

ハルトマンによれば認識とは主觀自らが自らを出て對象を捕へ、併も再びそれを自らの領域に持ち込むことである。<sup>(八三)</sup> 對象は主觀によつて構成されるのではなく、主觀によつて構成されるものは主觀内部の意識に於ける對象の像(Bild)に外ならぬ。像と對象とは決して混同してはならぬ。又對象は主觀に認識される事によつて何等の變化も受けない。又對象は始めから主觀に對象としてあるのではない。それが主觀に對して對象となるか否かは全くそれ自らにとつては無關係である。即ち對象は固、對象としてではなくして、單なる自體存在として存する。

それに主観が認識の目を向けることよつて、それが對象乃至客観となるのである。而してかゝる自體存在は前述の如く認識されることによつて何の變化も受けず又認識されるのはそのものではなくして、その像であるが、更にかゝる自體存在は主観によつて客観化される限度がある。即ち先づ主観によつて、認識される限りの範圍即ち客観化された限りの範圍は客観域 (Hof der Objekte) であり、それ以外は超客観化的存在領域 (Transobjektive Seinssphäre) である。然しその限界は移動し得るのであつて、可認識の限界まで達する。而してそれ以外のものが超知的なるもの (das Transintelligible) である。<sup>(八四)</sup> 然しかゝる認識の進行は客観となれるものそのものには少しも關係せず、主観の領域にのみ關係がある。而してその領域が現象學的領域なのである。而してかゝる認識可能の根據は主観範疇と自體存在の存在範疇との一致によるのである。即ち最高原則によつて認識が可能なのである。然し一切の範疇は最高原則の適用し得る範圍に攝取されるとは限らぬ。存在範疇にして認識範疇ならぬものがないとはいへぬ。又自體存在は理論的構造のみを有するものではない。非理論的なるものもある。かゝる非理論的なるものと、

假令理論的であつても最高原則の及ばぬ範圍とは、我々の悟性にとつては超知的なるもの即ち不合理である。<sup>八五</sup>ここに自體存在の超越性と共に認識可能の限界以上のものとしての超越性が考へられる。然し彼は不合理なるものであつても情緒的作用によつて或る程度まで把握し得ることを主張する。<sup>八六</sup>従つて認識されな  
いが意識されるものが考へられる。然し情緒は個人的なるもの故状況によつて  
限界づけられる。<sup>八七</sup>従つて意識に對しても機能的超越が認められる。それ故ハル  
トマンに於ては超越とは、(一)自體存在として、(二)意識に超越するものとして、(三)認識  
に超越するものとしての三段階に區別される。

かくてハルトマンは一方意識の現象學的構造についてはフッセルの説を取入  
れると共に、そのみを以て總ては盡きるものではないとしてフッセルに反對し、  
他方最高原則の思想を肯定する點に於てカントの思想を取入れると共に、それと  
對象の内在性との混同を排するのである。又一方に於てシュリックと同様に超  
越的對象及びその可認識を認め、更に認識とは對象そのものの把握ではなくして  
對象の表象の把握であるとすると共に、認識の對象を實在的なるものに限り更に

認識を以て思惟なりと解するシュリックに反對し、他方に於てフッセルと同様に對象を以て實在的なるもののみに限らず非實在的なるものをも認め、又認識を以て本來思惟ではなくして直觀であると解すると共に、對象そのものは意識に於て構成されるものではないとしてフッセル及び内在論一般に反對する。

かくて内在論の原則たる意識の普遍性と最高原則に基づく對象の構成といふことは否定され、意識には個別性あり、對象は自體存在として、又超認識として超越性を有するといふ事が確定したのである。兎に角内在論の誤はシェラー、ヤスバースも指摘せる如く意識に内在せるものを以て一切なりと思ふ所にあるのである。

然らば何が超越的なのであるのか。

## 七 超越的なるものとその認識

(一) ハルトマンによれば存在するものは實在的か理想的かであつて、その何れも夫々の定存(Dasein)と相存(Sein)とを有してゐる。而して理想的なるものは普

遍的であり、實在的なるものは個別的である。而して普遍的なるものは先天的に認識されるが、實在の相存の中には普遍的なるものもある。それ故實在の相存の中には先天的に認識されるものもある。<sup>(九七)</sup>

さて定存と相存とは右の如く區別されたが、兩者は決して獨立的乃至孤立的ではない。即ち定存のない相存はなく、相存なき定存はないのである。併も兩者は同じ存在仕方を有してゐる。<sup>(九八)</sup>而して兩者の區別は或程度まで相對的ではあるがそれには限度がある。即ち凡ゆる相存は或ものの定存であるといへるが、凡ゆる定存は或るものの相存であるとは必ずしもいふことは出来ないからである。而してかゝる相對性はその見方による場合もあるが、元來それは存在論的區別であるといはねばならぬ。<sup>(九九)</sup>

かくてハルトマンによれば一切の對象、即ち實在的なるものも理想的なるものも、而してそれらの定存も相存も一切認識論的自體存在を有してゐる。而してそれらは何れもそれ自らが内在化するのではなくして、その像が内在するのである。従つてそれら一切について認識の限界が存する。それ故一切の對象は存在論的

超越性と共に認識論的超越性を有するのである。

彼がかゝる見解を有するに到つたのは彼の認識についての見解による。即ち彼は認識を以て前述の如き存在関係と解し対象を以て全く主観に獨立的なものと解し、認識とは主観のかゝる客観に對する直觀的把握なる存在関係であると解するからである。

然るにシェラーによれば定存と相存との區別は一方ハルトマンと同様に存在論的のものとして解するのではあるが、他方後者と異なつてその相對性を排して全く一義的に解し、定存は必ず定存としてのみあり、相存は飽くまで相存であるとするのである。又それらの認識關係についても相存は認識されるものであるが、定存は認識されぬものとして一義的に解される。即ち前者は内在的であるが、後者は超越的である。勿論ここに内在的とは内在論者のいふ如き意味ではなくして、自體存在が内在化するといふ意味である。かくて何れも存在論的超越性を有するが、後者のみ認識論的超越性を有すると解される。ここにもハルトマンとの相違が認められる。

然らば何故かゝる相違が生ずるか。これはやはり認識についての見解の相異に基づく。即ちシエラーによれば知(Wissen)とは存在関係であつて「それは或存在者が他の存在者の相存を分有する(Teilhaben)関係である、但その関係によつて他の存在者に於ては何等の變化も起らない」と<sup>(九二)</sup>。後半の規定はハルトマンの思想と同様であるが、前半の規定によれば知は相存にしか関係し得ない事になる。即ち彼によれば定存は知の彼岸にあり、即ち超知的(transintelligible)である。而して相存のみ精神の中に入り來ることが出来るといふのである。<sup>(九三)</sup>

然しシエラーによれば定存はたとへ認識されなくとも、抵抗の體驗(Widerstands-erlebnis)又は衝動(Drang)によつて與へられるといふのである。然るにテムラルブによればかゝる所與も亦一種の可認識であつて、従つて相存も定存も何れも與へられ得るものといはねばならぬ。<sup>(九四)</sup> シエラーはかゝる定存は情緒に與へられるといふのであるが、テムラルブによれば情緒の中にも知の要素を含むものであつて、<sup>(九五)</sup> 兩者の純粹なる分離は不可能であるといふのである。従つてシエラーは定存の所與は情緒のみによるといふが、それは偏見であつて、情緒によるか知によるかと



いふ區別は、定存と相存との區別と同様に考へる事は出來ないのであつて、定存、相存何れも知による場合も情緒による場合もあるといはねばならぬ。

テムラルプの如く知と情緒とを一として論ずる事は問題であるが、確に彼やハルトマン、シュリツク(九六)のいふ如く相存と定存とは何れも自體存在としてその存在仕方が同様であると共に認識關係に於ても同様に超越性を有し又同様に與へられるものであるといはねばならぬ。シュラーが定存を超越的、相存を内在的と解するのは、テムラルプのいふ如く定存と相存との區別をスコラ的(九七)な *ens reale* と *ens intentionale* との區別と同一視したからであるが、これについては前述の如くハルトマンと同様に *real* と *ideal* との何れにも *Dasein* と *Sosein* とが存すると解すべきである。更に *Dasein* と *Sosein* との區別についてもシュラーの如く一義的ではなくしてハルトマンの如く解すべきであらう。

かくて超越的なるものとはハルトマンのいふ如く實在的對象及び理想的對象であり併もそれへに於ける定存も相存も同様に超越的であると解される。即ちそれら何れも存在論的超越性乃至認識論的自體存在を有するものである。

(二) 然らばかゝる超越的なるものの認識はいかなる構造を有するか。前に認識關係に對して定存も相存も同様であると言つた。その同様とは如何なる意味か。シエラーは相存のみ内在化し得ると解した。然らば定存も亦そのまゝ與へられると解すべきか、又はハルトマンの如く何れも單にその像のみ與へられるのであるか。

ハルトマンの像の說に對してシエラーは次の如く言つてゐる。即ち「たとへ非物質的像と物との類似の關係が可能であるとしても、事物に對する精神の志向——これが知の核心である——が、いまだそこに存しないであらう。像なるものは無言の志向なき現實である。いはば心の素材から畫かれたものである。それはそれ自らを越えて何ものをも暗示しない。畫かれたものはその對象について何ものも知らないと同様に、その像は物について何ものも知らないであらう。反つて志向と、事物そのものの相存の所有(Haben)に於ける志向の充實として、知はかゝる像なしにも原理上可能である」と、又「事物の相存は、像ではなくして作用である所の志向の對象となることによつて、原理上それ自らが——單に像としてのみで

はない——我々の精神の中に入り來ることが出来るのである（五九）と。而して彼はかゝる相存そのものが精神に入り來ることの證據として次の如く言つてゐる。即ち「對象の完全なる直觀現象と對象の全思想意味とが相互に符合するならば、正にこの符合といふことが、對象の相存そのものが我々の精神の中に明らかに入つてゐる事を示す標準である（六〇）」と。

固よりシエラーのいふ如く認識とは對象そのものの把握でなければならぬ。然し彼はその相存についてのみその事を主張するのであるが、同様のことが定存についても言はれねばならぬ。然しそれを確定する前に、更にシエラーの知についての説を檢討しなければならぬ。

彼によれば知と意識とは區別しなければならぬ。知とは脱我的知であり、意識とはかゝる知の知即ち反省的知であつて、前者は必ず後者に先行するものである（六一）。反省的知とは知を興へる作用に再び向ふのである。ここに意識が成立する。彼によれば脱我的知とは前意識的知であり、凡ゆる意識凡ゆる知に先行する。それは所有を知らざる、物の單なる所有であり、又事物が何によつて又何處で所有され

るかについても知らない單なる知である。それ故そこには主観と客観との隔りが無いのであつて、従つて對象の超越なるものも存立しない。反省作用に於て、かゝる脱我的知を與へる作用とそれを完成する主観それ自らが再び知の内容となる事によつて始めて、脱我的知に於て根源的に與へられた相存が對象へ單に向けられた指表となり、かくて始めて對象即ち對象になる所のものがその際いはゞ超越的であるとして對立するのである。それ故意識の存する限り意識に超越する對象が意識に與へられねばならぬ。これは不可分の構造であつて、その構造の生ずる場合には常に自己意識と對象意識とが嚴密に同時に又同じ過程を以て生ずるといふのである。<sup>(二〇三)</sup>

知を以てかゝる根本的存在關係と解する所から、内容(像)と對象との區別がなくなるのであつて、志向とは實にかゝる意味のものでなければならぬ。即ちそれは何等の仲介なしに對象そのものを見るのであつて、對象そのものの直接把握である。然し對象そのものを見るといふ事は對象そのものを主観の中に取り入れることではない。主観は對象に對立したまゝ、對象を照らすのである。シエラーの

いふ如く像を仲介するとすれば、像と對象との志向作用が再び必要とならう。對象に關係するものは作用であつて、像ではないからである。フツセルが意識に於けるノエシス、ノエマを志向性によつて直接關係づけたのは正しい。然しフツセルはかゝる志向によつて對象の存在が成立するとした所に誤がある。ハルトマンが作用と對象との中間に像を置いたのは經驗的心理學の見方であつて、フツセルの現象學的構造を誤解せるものといはねばならぬ。而してシエラーがかゝる脱我的知を相存にのみ限つたのは誤であつて、かゝる根本的存在關係は相存のみならず定存に對しても成立するものといはねばならぬ。

かくて對象一切について従つて定存、相存何れについても根本的にそれを知ることが出来るのであつて、知とはシエラーのいふ如く、併もそれを訂正して、脱我的に一存在者が他の存在者に對して行はれる分有的な存在關係であるといはねばならぬ。それ故ハルトマンに反して對象そのものが知られねばならぬのであり、又シエラーに反して相存にも定存にも同様の關係が成立するといはねばならぬ。

尙像の説に關しガイザーは次の如く批判してゐる。即ちハルトマンは認識の

客觀が認識作用に超越であるといふことによつて、我々の意識は認識の客觀を直接にそれ自らを把握し得ないといふがそれは誤である。客觀の超越といふことは、客觀は認識作用によつて指定され創造され形成されるのではなくして正に把握されるものであるといふ事を示すものである。それ故認識論的超越といふ概念の中には、認識作用が客觀を直接に意識することが出来ないといふ事は含まれてゐないといふのである。而して認識とは自我と意識と對象との三契機から成るが、自我の有する意識は、意識されるものの直接的知である。直接的意識(直觀)によつては像の仲介なしに對象を認識するのである。而してハルトマンが認識に於て常に像を仲介とし、對象の超越を説いたのはかゝる意味での超越と直接的に把握されぬ特別の超越の仕方(思惟の對象)とを混同してゐるのであるといふのである。<sup>(二〇三)</sup>かくて少くとも直觀に於ては對象は直接把握されるといはねばならぬ。

更にハイデガーによれば、ハルトマンの如く認識を以て捕へながら出て行つたものが獲得したものを持つて意識の「函」の中にとつて戻つて來ると解するのは誤であつて、認識する定在は既に外にある定在としてあるのである。<sup>(二〇四)</sup>即ち認識によ

つて自己が外に出るのではなくして、定在が世界内存在であることは同時にそれが世界の傍に存することを意味するのである。<sup>(二〇五)</sup>これが脱我的と解されるものであるが、定在の脱我性とは時間の脱我性に基づくものである。<sup>(二〇六)</sup>然るに時間性とは定在の根源的存在仕方である。従つて世界内存在といふことも脱我性といふことも結局定在の根源的存在仕方に基づくのである。かくて脱我的知とは人の存在仕方に基づく根本的現象なのである。従つてハルトマンはその脱我性の真意を誤解したものであり、シエラーはそれを一面的に解したものである。

(三) 然らば内容乃至像の思想は全然無意味のものであらうか。否寧ろそれは具體的な人の知にとつて重大な意味があるものといはねばならぬ。シエラーのいふ如く脱我的知は對象そのものを把握し得るのであるが、それは分有的關係である限り對象全體を把握することが出来ないのである。フッセルに於ても實在的對象に對してその全體の把握は與へられず、それは單なるイデーであつて、吾人の出来ることはそれに對する多様の部分知覺を綜合して一つの物の意識を成立せしめることであると説いてゐる點がある。<sup>(二〇七)</sup>丁度その様に志向とは定存そのも

のを志向するか、相存そのものを志向するか何れかであつて、確に志向する限りに於てそのものを見るのではあるが、その対象の全體を把握するのではなくして、その一局面をとらへるのである。それが一局面なるが故に、それは対象即ち個體に對してその内容として、又は意味として考へられるのである。元來像とは模寫の意味であるが、内容は模寫ではなくして対象の分有から生ずる意味のことをいふのである。ここに個人としての知の立場が表はれるのである。即ちたとへ最高原則によつて対象そのものへ關與し得るとしても個人は状況の下にあるのであつて各個性を有する。それ故他の分有に於ても完全に脱我することが出來ないのである。即ちそれは人間の有限性に基づくのである。ハルトマンは像のみ得られるといふ事を存在的に取扱つてゐるが、それは經驗的見方の混入であつて、像とはかゝる分有的意味の譬喩的言表であると解さねばならぬ。又彼は対象そのものを把握し得ぬといふことの根據を人の狀況に求めてゐるが、それは彼に於ては情緒の方面に限られてゐる。然し知と雖も個人の知である限り、その有限性の制約を受けねばならぬ。この點についてはハルトマンよりも寧ろ知識社會學を



説くシエラーに於てその具體性を見出すことが出来るが、更にハイデガー、ヤスパーズの定在乃至實存に關する時間性・歴史性についての深き洞察に傾聴しなければならぬ。かゝる立場から見て始めて個人の知としての具體的知を見ることが出来る。内容が意味と名づけられるのは對象の一局面が對象全體に對して有する關係といふ意味と共に、その内容が個人に對して有する關係といふ意味とに於て深き意味を見出すのである。これは個人が個性に深く根ざした所から他の個體に對して分有的關與を靜觀的に行ふといふことを意味する。

尙その際對象は超越的で意味は内在的であると解することも出来やうが、それを以て意味なる何ものかが意識の内にあると考へてはならぬ。超越的對象への分有的關與そのものが意味に外ならぬ。即ち意味とは志向性以外の何ものでもない。かゝる意味を知覺表象と解するのは經驗的立場であり、それを理想的なるアイデアと見るものは先驗的立場である。實存哲學の立場からは飽くまで「人の分有的關係に外ならぬ。それ故知の脱我性といふ事も、存在論的超越性を有するものへの分有的志向性といふことを意味するものといふべきである。従つて對象

の内在といふ事は對象そのものが意識乃至精神の中に入るのではなく、若しシエラーが *in mente* を以てかゝるものと解するならば大いなる誤であるといはねばならぬ。

(四) さて以上に於ては脱我的知を以て認識なりとして論じたのであるが、これに對しシエラーによれば、意識は脱我的知の反省より生ずるものであるから、意識を以て根源とすることはならぬ、又認識とはかゝる意識の段階に於て成立するものであるから、脱我的知は認識ではないといふのである。これは如何に解すべきか。先づ前半の主張について論ずる。これは一面正しく他面正しくない。シエラーによれば意識の源は物の抵抗に基づくのであるが、かゝる抵抗を感じるのは衝動であり情緒である。而してかゝる情緒は知に先行するものであつて、知によつては相存のみしか把握し得ないに拘らず情緒によつて定存をも所有し得るのである。それ故彼は知の脱我的所有の前に情緒の脱我的所有を認めてゐる。而して情緒にも種々あるわけであるが、彼は行爲、意志を以て最も根源的のものと解した。かゝる實踐的見方はハイデガー、ヤスバース更にリッケルトにすら存する

のであつて前述の如く個人の立場に立つ限り、個人の全的機能は行爲であるから、行爲を以て根源と解するのは當然である。その限りに於て意識を以て根源としないといふことは正しい。然しこの事は決して行爲は無意識であるといふことを正當化しない。行爲は意識ではないが、意識的行爲でなければならぬ。何故ならば前述の如く行爲は人の全的機能であるが、全的なる以上身體的・精神的兩面の統一としてのみ成立するものであるからである。それ故たとへ意識を根源とすることが出来ないにしても、根源的なるものから意識を排除することは正しくない。右の如く意識を行爲と區別する限り意識を根源といへないにしても、シエラーの如く意識を知らず區別し、その限り意識を以て根源的でないとするのは誤である。何故ならば原始的知とその知を知るのとは確に區別しなければならぬが、その爲にその原始的知が意識ではないといふことは出来ぬからである。即ちシエラー自らもいふ如く脱我的知も尙志向作用であつて、志向とはプレシタル、フツセルのいふ如く意識の根本的特徴である。而して意識なき志向はあり得ないからである。従つて脱我的知も亦當然意識に於ける一つの作用である。唯か、

る意識と自覺としての意識とが異なるといふのでなければならぬ。内に向ふことによつて始めて自覺が生ずるのである。かくてシエラーの如く意識の根源として知を認めることは正しくない。知は必ず同時に意識でなければならぬ。寧ろ意識は知のみならず情緒をも含む故に知より根源的であるともいへる。兎に角シエラーはかゝる根源的な意識と反省的意識とを混同し、後者の如き自覺のみを以て意識と解した所に誤があるといはねばならぬ。

次に前掲シエラーの主張の後半を論じなければならぬ。即ち彼は脱我的知は認識でないといふのであるが、これは如何に解すべきか。彼によれば認識とは脱我的知に基づいて生ずる作用であつて、反省的知としての意識の部類に屬する高次作用である。即ち認識とは或ものを或ものとして知ることであり、直觀と思想との相應である。直觀とは脱我的知であり、思想乃至命題とは判断に内在する理想的意味相關(das ideale Sinnkorrelat)である。而して彼は知と認識との區別として知は單に明證的か明證的でないか、又十全であるか十全でないかであるが、認識に於て始めて眞か偽かといふことが問はれるのであるといふことを述べてゐる。

明證とは對象の自明 (Einfelchren) についての反省的知であり、十全とは對象の相存の充實に關することである。而して眞とは命題、即ち意味相關が知の對象の明證的にして最も十全なる直觀的な相存と一致する場合であり、兩者が相反する場合が偽である。<sup>(二四)</sup>

かゝる認識の二重構造はカント、リッケルト又はフッセルと同様であり、特に直觀知に眞偽の差を拒むのはリッケルトと同様であるが、かゝる直觀知に眞偽は存しないものであらうか、從つてそれは認識といふに値しないものであらうか。

これに對しガイザーは認識とは決して思惟乃至判斷のみではなくして、直觀知も亦認識であることを主張してゐる。即ち彼によれば、例へば赤きものを認識せんとする場合、赤きものの意識は赤きものの内容を有する。然るにかゝる内容は決してその内容を有する意識の産物ではなくして、寧ろ意識内容を規定すべきものとして意識に先行してゐるのであるから、その内容は同時に認識の對象として意識に對立してゐる。それ故赤き意識は眞なりといへる。何故ならばその意識はその對象に適合してゐるからである。たとへ直觀知は單純だからといつても、

意識は斯々の對象の意識として成立するのであるから、ここに眞偽の別が生ずるのは當然である。<sup>二五</sup>

かくて彼はシエラーに反し、直観知にも眞偽の別あり、従つて認識といはねばならぬことを示したのであるが、前述の如く認識とは對象の把握である限り、直観こそ認識の本來のものといはねばならぬ。

かくて脱我的知も亦意識であり直観知としての認識でなければならぬ。

(五) 以上直観知に關して述べたのであるが、前述に於て示された如く、直観は認識であつても認識は直観のみに限られぬ。然らば思惟乃至判断とはいかなる構造を有し、又それに對する超越はいかなるものであらうか。

ガイザーによれば直観知の如き單純なる反省なき意識には眞理の意識が缺けてゐる。而して對象の意識と意識の對象との間の關係に對する自我の反省によつて眞理意識が生ずる。即ちそれは客觀と意識が適合してゐるか否かについての疑問に對して答へんとするのである。かくて自我の中に於て、意識に現前する對象的なるものの單純なる意識に對象性の意識と眞理性の意識とが加つて判断

なる認識が生ずるのである。この點についてはシエラーと同様である。(前述參照)

更に彼によれば思惟とは直接知ではなくして、表象的乃至間接的認識 (das vorstellende oder indirekte Erkennen) であつて、像乃至記號を通じて客觀の認識を行ふものである。<sup>二一六</sup>

又シエラーによれば前述の如く判断はそれに内在する意味相關を通じて對象に關係するのである。

かくて思惟乃至判断は直觀を土臺として起るものであつて、對象に對し像を仲介とするものであるといふことが出來やう。従つてハルトマンが認識は像を通じてのみ行はれるとしたのは元來かゝる思惟に對してのみ適用するものといはねばならぬ。尙直觀と思惟とは種々の點に於て相違が認められるが、認識としての根本性格については變りなきものといはねばならぬ。(哲學第十六輯拙稿「判断意識について」參照)

然らばかゝる思惟に對して何が超越的であるか。シエラーによれば相存は直

觀に與へられるが定存は與へられない。然るに思惟に對しては、定存も相存も與へられない。即ち何れも超越的である。それ故定存は直觀にとつても思惟にとつても彼岸にあるから、それは超知的であるとしてゐる。<sup>二七</sup>

直觀に對する超越については前述の如くであるが、彼が思惟に對して定存、相存何れも超越的であるとしたのは正しい。

この點については更にガイザーが明瞭に述べてゐる。即ち實在的對象も理想的對象も何れも直觀に對しては、對象は構成され形成されるのではなくして直接に把握されるといふ意味で認識論的超越性を有してゐるが、思惟に對しては對象は單に思惟によつて構成されないといふ意味での超越性のみならず像を仲介として向ふのであるから、直接把握もなし得ないといふ意味に於て直觀の場合より一層對象は超越的であつて、これは存在論的超越性をも有してゐるものであるといつてゐる。<sup>二八</sup>

確に直觀は一切の對象、從つてその定存も相存も直接把握し得るが、思惟は間接的にのみ認識し得る。それ故對象は後者にとつて前者に對するよりも一層超越



的であるといへる。併し直接把握といふことは對象の内在性を意味するものでないから、一切の對象は認識(直觀及び思惟)に對して存在論的超越性を有するといはねばならぬ。

然し思惟が間接的認識であるといふことは、その認識し得る範圍が直觀以上に出不いといふことを意味すべきであらうか。前述の如くシュリックは直觀に與へられぬものも認識(思惟)され得ることを主張してゐる。又ハルトマンも直觀に對して不合理なるものに對しても尙思惟によつて進入し得べきことを示してゐる。固より直觀し得ぬものの中にも思惟し得るものがあるといはねばならぬ。がそれと同時に思惟し得ぬものの中にも直觀し得るものがあるといはねばならぬ。然し又直觀にても思惟にてもどうにもならぬ領域があることが考へられる。ハルトマンはこれを絶對不合理(das absolute Irrationale)と名づけた。即ち非論理的なるものは思惟し得ず、又所與とならぬものは知られざるものである。それは非論理的にして超知的なるが故に絶對不合理であり、意識し得ぬものであるといふのである。<sup>(二七)</sup>

然しかゝる絶對不合理はいかなる意味に於ても認識もなし得ず又意識もなし得ないであらうか。思惟とは論理的思惟のみであらうか。

ここに於て存在論的超越性の問題より認識論的超越の問題乃至限界問題に移るのである。即ち何がではなくしてどこまで超越的なのであるか。

## 八 限界問題

然るにかゝる限界問題は三通りに考へられる。即ち(一)對象の全部が知り得るか(二)對象について真相を知り得るか(三)全く超越的なものは如何にしても知り得ざるかといふことである。

第一及び第二の點は既に觸れた所である。即ち前者はシエラーのいふ如く認識の分有的性質に基づくものであり、後者はフツセル(フツセル)、ハイデガー(ハイデガー)及びヤスパース(ヤスパース)のいふ如く個人の歴史性に基づくものであつて、結局個人の有限性に起源するものである。更にこの點についてはかゝる個人の歴史性と共に、認識に於て適用さるべき最高原則の普遍性及び交錯性に基づくことも考へられねばならぬ。

さて第三の點を論ずるについては先づヤネバースの超越に對する見解を見ねばならぬ。

彼によれば先づ世界定位は哲學的世界定位により物の世界から浮び出ることによつて意識一般に超越する。意識一般は更に實存に訴へることによつて超越する。實存は更に限界を越えて超越を *Beschwören* <sup>(1111)</sup> する。意識一般の立場による世界は知ることが出来るが、實存の立場に於ては知るのではなくして悟るのであり、それは思惟ならざる思惟、知ならざる知によるのであるが兎に角闡明し得る。然し最後の超越のみは決して知り得ざるものであつて、それは全く *Beschwören* するに過ぎない。然るに實存の本來の姿は超越に關してのみ闡明し得るのであるから、實存の闡明の根柢は結局超越を把握し得るか否かにかかつてゐる。さて彼は彼の實存闡明が存在論と同一視されることに反對する。即ち存在論は存在ならざるものまで一切を存在とし、又知られ得ぬものまで知の對象とするが、これは誤であつて一切は存在でも、一切は知の對象でもない<sup>(1112)</sup>。然し彼は實存闡明に於ても形而上學に於ても *ratio* によつて知られるのではないが *ratio* の仲介によつて

進むべきことを述べてゐる。<sup>(二三五)</sup> 従つてその限り理性によるものといはねばならぬ。勿論理性による把握とそれを仲介としての悟りとは異なるにしても、知によつて進むといふ事は疑ひない。

更に彼は超越、即ち神への路として三つの仕方を示してゐる。即ち(一)形式的超越(二)實存的關係(三)暗號讀解である。この中第二は情緒の問題であるから暫く措くとして第一、第三の點である。先づ形式的超越とは範疇の解釋に於て限界に達し、その限界以外のものの如何なるものかを察するのである。彼はこれを形而上學的思惟といふのであるが、それは明らかに知であるといはねばならぬ。而してかゝる超越の仕方はハルトマンの問題學(Aporetik)とその思想を同うしてゐるといはねばならぬ。即ちハルトマンによれば、限界意識は限界以上のものの存在を、對象意識は超越的なるものの存在を知らしめるものである。而してかゝる限界以上のものの解釋をするのが問題學であつて、そこに形而上學が成立するのである。<sup>(二三六)</sup> ヤスバースによれば超越の存在(Dasein)は實存闡明に於て確信される所である。<sup>(二三七)</sup> それ故彼の形而上學はその *Sein* の把握にあるともいへる。かくて限界以

上のものの Dasein は限界意識そのものに於て、その Sosein はその問題學によつて知られるといふ事が出来る。而してヤスパースの形而上學の三方法は正にこの問題學であるといはねばならぬ。ハイデガーが定在の眞の姿に達する爲に日常性より進んだのも一つの問題學的方法であるといはねばならぬ。又ハルトマンは最後に絶對不合理に到達したがそれは問題學的に見れば、既にかゝるものの存在を暗示するものといはねばならぬ。

ヤスパースの形式的超越は範疇そのものではなくしてその限界以上のものを示すものであるから、それは結局暗號讀解に進まねばならぬ。これは問題學の發展に外ならぬ。而して暗號讀解はたとへ論理的思惟ではなくてもやはり思惟である。それによつて超越の相存を會得せんとするものである。又實存的關係は情緒に關し行爲によるものであるから、それはかゝる思惟によるよりも更に一歩進んで超越の相存のみならずその定存をも感ずるであらう。

かくて全く知り得ざるものといふものも問題學的方法によりて、その定存も相存もたとへ暗示的にせよ解し得るものである。而してかゝる問題學を進めるも

のは形而上學的思惟であるといはねばならぬ。

更にかゝる思惟によりて單なる暗示に止まるものも情緒によりて更に強く感ずるであらうし、又更に行爲によつて確信にまで導かれ得るであらう。

従つてハルトマンの絶對不合理も、與へられず又論理的に思惟し得ないからといつて、直ちに意識に對して *Heid* であるとは言へない。

然しかゝる形而上學的思惟は對象の認識乃至把握ではなくしてその暗示に止まるものといはねばならぬ。然し暗示的にせよそれを解し得るといふことはシユッペが思惟し得ざるものも思惟し得ざるものとして思惟されてゐるといつたその意味の一面の眞理を語るものと思ふ。

さてかゝる形而上學的思惟は概念ではなくして *Symbol* を用ひる。それ故かゝる學問——若しそれが學問といひ得るならば——はヤスパースによれば *Chirelesen* であり、リッケルトによれば象徴的認識であり、ポルトによれば象徴學 (*Symbotwissenschaf*)<sup>(二二六)</sup> である。これは形而上學的認識といふことが出來やう。

以上によつて認識に對して何が又どこまで超越的かについて、又それにつれて

それがいかんにして認識され得るかについて瞥見したのであるが未解決の問題が種々残されてゐる。今後の研究に俟ちたい。

〔註〕

- (一) ハムバースから一方哲學を學として否定してゐるが他方學としての哲學を認めてゐる。この事は後述詳説する。
- (二) T. Litt : Einleitung in die Philosophie, 1933, S. 12.
- (三) ibid. S. 246.
- (四) Husserl : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, 1922, S. 4, 35, 47—8, 58—9. Philosophie als die strenge Wissenschaft (Logos Bd. I) S. 340—1. Heidegger : Sein und Zeit, 1927, S. 34.
- (五) Husserl : Ideen, S. 113, 139.
- (六) ibid. S. 35.
- (七) Heidegger : Sein und Zeit, S. 34. (註 1. S. u. Z. 454—5)
- (八) ibid. S. 28, 137. Heidegger : Vom Wesen des Grundes (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung : Husserl-Festschrift) 1929, S. 108.
- (九) ibid. : Sein und Zeit, S. 35, 37.
- (一〇) ibid. S. 148.

- (1 1) *ibid.* S. 37.
- (1 11) Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, S. 1.
- (1 111) J. Pfeiffer: *Existenzphilosophie*, 1933, S. 61. K. Jaspers: *Philosophie II*, S. 2, 9, III, S. 33—4. 田邊氏 博士の論議の意義を問ふに於て(哲學雑誌)四二頁
- (1 114) K. Jaspers: *Philosophie II*, 121. ヤクブスニ於ては存在は自己の實現たることを謂ふべく  
「それは一途に絶望を帯びたる道に在り也」。
- (1 115) Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1927, S. 394, 397—8. Die Stellung des  
Menschen im Kosmos, 1930, S. 46—7, 58. N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, 1933, S. 63, 66, 68, 108, 110.
- (1 116) N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus* (Kantstudien Bd. 29 Heft 1/2) S. 176.
- (1 117) Husserl: *Ideen*, S. 119.
- (1 118) N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus*, S. 179—180.
- (1 119) *ibid.* S. 171.
- (1 120) Rickert: *Logik des Prädikats* 1930, S. 10—11. S. 16—18. Grundprobleme der Philosophie, 1934, S. 26.  
Kennen und Erkennen (Kantstudien Bd. 39) S. 151—4.
- (1 121) *ibid.*: *Thesen zum System der Philosophie* (Logos Bd. 21) S. 101. Grundprobleme der Philosophie,  
S. 19.
- (1 122) Heidegger: *S. u. Z.* S. 7, 11, 12, 42.
- (1 123) *ibid.* S. 69, 357—8. *Sorge* は實踐的であり理論的でもなくその根源であると彼はいつが意向



性が Sorge として察せられてゐる所に既に實踐的な意味が存してゐるものといはねばならぬ。

(ibid. S. 193)

(II 四) ibid. S. 61, 69.

(II 五) ibid. S. 20, 197.

(II K) K. Jaspers : Philosophie II, S. 260, 325, III, 20, 130, 161—2.

(II 中) ibid. II, S. 8, 263, 264, 327. ibid. III, S. 16—17, 23, 35, 38, 130, 151.

(II 下) ibid. II, S. 325.

(II R) K. Jaspers : Vernunft und Existenz, 1935, S. 115.

(III O) ibid. S. 115.

(III 1) ibid. S. 115.

(III II) R. Zocher : H. Rickerts philosophische Entwicklung (Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie Bd. 4 Heft 1) S. 95—7.

(III III) Husserl : Philos. als d. strenge W. S. 291.

(III 四) ibid. : Ideen, S. 56.

(III 五) ibid. S. 59, 104.

(III K) N. Hartmann : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1925, S. 7. Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, S. 15. Diessets v. I. u. R. S. 162.

(III 中) K. Jaspers : Philosophie II, S. 258.

- (III R) Rickert : Vom Anfang der Philosophie (Logos Bd. 14) S. 129.
- (III R) Pfeiffer : Existenzphilosophie S. 61.
- (IV O) A. Fischer : Die Existenzphilosophie Martin Heideggers, 1935, S. 115—6, 129.
- (IV I) M. Scheler : Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1925, S. 247. (註 1 W. u. G. 2 卷 4)
- (IV II) T. Temuralp : Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler, 1937, S. 105.
- (IV III) M. Scheler : W. u. G. S. 248.
- (IV IV) Husserl : Méditations Cartésiennes, 1931, p. 57. K. Jaspers : Philosophie II, S. 432.
- (IV Ⅱ) N. Hartmann : Meta. d. Erk. S. 111—3.
- (IV K) Kant : Kants Gesammelte Schriften hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, S. 145.
- (IV Ⅱ) Rickert : Gegenstand der Erkenntnis, 4. u. 5. Aufl. S. 7. System der Philosophie I, 1921, S. 124—5.
- (IV K) ibid. : Grundprobleme der Philosophie, S. 126—7.
- (IV R) ibid. : Logik d. P. S. 140. ibid. : Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik I, (Logos Bd. 16 Heft 2) S. 76
- (Ⅱ O) ibid. : Gegenstand der Erkenntnis 3. Aufl. S. 348. System der Philosophie I, S. 274—6.
- (Ⅱ I) ibid. : Deutsche systematische Philosophie Bd. II 1934, S. 291. Grundprobleme d. Philos. S. 138—9.

- (H II) Husserl: Logische Untersuchungen Bd. II 2. S. 32—3.
- (H III) *ibid.*: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1928, S. 478—481.  
*ibid.*: Nachwort zu meinen Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen  
 Philosophie, 1930, S. 1. Ideen, S. 296, 305. Méditations Cartésiennes p. 108, 112—5. (註 1 M. D. 3 卷 4)
- (H IV) *ibid.*: Formale Logik und transzendente Logik, 1929, S. 237. M. D. p. 109—111.
- (H V) Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, 1878, S. 26—7.
- (H K) *ibid.* S. 35, 37, 54, 55.
- (H P) *ibid.* S. 63.
- (H R) *ibid.* S. 73, 81—2.
- (H S) *ibid.* S. 64.
- (K O) *ibid.* S. 65.
- (K I) *ibid.* S. 69, 87.
- (K II) *ibid.* S. 74.
- (K III) *ibid.* S. 144.
- (K IV) *ibid.* S. 89—90.
- (K H) *ibid.* S. 68.
- (K K) *ibid.* S. 26.
- (K P) *ibid.* S. 69.

- (六八) R. Zoehler : Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik, 1932, S. 270—1.
- (六九) *ibid.* S. 269.
- (七〇) *ibid.* S. 82—3. 即ち彼は種々の認識相を論ずるに於て云ふ。
- (七一) M. Schlick : Allgemeine Erkenntnistheorie, 1925, S. 181.
- (七二) *ibid.* S. 181.
- (七三) *ibid.* S. 160.
- (七四) *ibid.* S. 172—3, 203, 191.
- (七五) *ibid.* S. 191—2.
- (七六) *ibid.* S. 200.
- (七七) *ibid.* S. 213.
- (七八) *ibid.* S. 213.
- (七九) *ibid.* S. 212—4.
- (八〇) *ibid.* S. 214, 223.
- (八一) *ibid.* S. 195—6.
- (八二) *ibid.* S. 223—4.
- (八三) N. Hartmann : Meta. d. Erk. S. 43.
- (八四) *ibid.* S. 58, 198.
- (八五) *ibid.* S. 58, 230—1, 269.

- (八六) *ibid.*: Zur G. d. Ontologie, S. 221.  
 (八七) *ibid.* S. 180.  
 (八八) M. Scheler: W. u. G. S. 279—280. K. Jaspers: Philosophie I, S. 225—6, 231—3, III, S. 215—6.  
 (八九) N. Hartmann: Zur G. d. Ontologie, S. 145, 148.  
 (九〇) *ibid.* S. 134.  
 (九一) *ibid.* S. 129, 131, 139.  
 (九二) M. Scheler: W. u. G. S. 247.  
 (九三) *ibid.* S. 279.  
 (九四) T. Temuralp: Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl u. Scheler, S. 104.  
 (九五) *ibid.* S. 105.  
 (九六) M. Schlick: Allg. Erkenntnistheorie S. 223.  
 「存するものは唯一つの現実在のみである而してその領域にあるものは纏て定在に關しても  
 本質に關しても原理上同じ仕方で吾人の認識に近づき得る」  
 (九七) M. Scheler: W. u. G. S, 248. T. Temuralp: Über d. G. d. Erk. bei Husserl und Scheler, S. 89—80,  
 80 Anm.  
 (九八) M. Scheler: W. u. G., S. 279.  
 (九九) *ibid.* S. 279.  
 (一〇〇) *ibid.* S. 280.

- (101) *ibid.* S. 248, 280.
- (1011) T. Temuralp : Über d. G. d. Erk. bei Husserl und Scheler, S. 109.
- (10111) J. Geyser : Auf dem Kampffelde der Logik, 1926, S. 262—5.
- (10112) Heidegger : S. u. Z. S. 62.
- (10113) *ibid.* S. 62.
- (10114) *ibid.* S. 329.
- (10115) Husserl : Ideen, S. 297—8.
- (10116) M. Scheler : W. u. G. S. 247—8.
- (10117) *ibid.* S. 248, 280. T. Temuralp : Über d. G. d. Erk. bei Husserl und Scheler, S. 112.
- (110) M. Scheler : W. u. G. S. 248. T. Temuralp : Über d. G. d. Erk. bei Husserl und Scheler, S. 109.
- (111) *ibid.* S. 108.
- (1111) M. Scheler : W. u. G. S. 289.
- (11111) *ibid.* S. 280. T. Temuralp : Über d. G. d. Erk. bei Husserl und Scheler, S. 97.
- (11112) M. Scheler : W. u. G. S. 280—1.
- (11113) J. Geyser : Auf dem Kampffelde der Logik, S. 266—8.
- (11114) M. Scheler : W. u. G. S. 279.
- (11115) T. Temuralp : Über d. G. d. Erk. bei Husserl und Scheler, S. 97.
- (11116) J. Geyser : Auf dem Kampffelde der Logik S. 264—6.

- (1 1 ㉔) N. Hartmann : Meta. d. Erk. S. 232, 269.
- (1 11 〇) Husserl : Formale Logik und transzendente Logik S. 217, 221, M. D. p. 133.
- (1 11 1) Heidegger : S. u. Z. S. 364—6, 226—7, 230, 232, 329.
- (1 11 11) K. Jaspers : Philosophie II, S. 433.
- (1 11 111) K. Jaspers : Philosophie I, S. 44—52. Vernunft und Existenz, S. 114.
- (1 11 112) *ibid.* : Philosophie II, S. 432—434, III, S. 160—4. L. Jaspers : Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers, 1936, S. 40.
- (1 11 113) K. Jaspers : Philosophie III, S. 23. Vernunft und Existenz S. 77.
- (1 11 114) *ibid.* : Philosophie III, S. 20.
- (1 11 115) N. Hartmann : Meta. d. Erk. S. 12, 37—9.
- (1 11 116) K. Jaspers : Philosophie II, S. 268—9.
- (1 11 117) K. Jaspers : Philosophie III, S. 147. Rickert : Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik. Grundprobleme der Philosophie, S. 140—3. K. Boldt : Die Erkenntnisbeziehung, 1937, S. 21, 27.