

Title	認識者の主體性と認識の主體性
Sub Title	
Author	山本, 万二郎(Yamamoto, Manjiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1940
Jtitle	哲學 No.21/22 (1940. 7) ,p.27- 118
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	川合博士古稀記念特輯
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000021-0027

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.

認識者の主體性と認識の主體性

山本 万二郎

一

カント的立場に立てば認識主觀及びその認識の性格は(一)理論的 (二)理想的 (三)抽象的乃至一面的 (四)形式的 (五)普遍的 (六)非歴史的、非社會的 であるといふ事が出来ると思ふ。かゝる場合には認識者即ち認識主觀及びその認識の何れにも主體性が缺けてゐる、といはねばならぬ。然しかゝる立場に立つものは全く嚴密に主體性を排除してゐるであらうか。

かゝる立場の代表者としてカント、リッケルトが考へられるのであるが、カントは悟性より理性に進み更に純粹理性の立場にのみ留まる事が出来ずして實踐理性にまで進み且つ後者の前者に對する優位を認めたのである。

これに關しクロイナは次の如く解してゐる。即ち悟性はいつも無限にならうと努力する故に有限である。然し他方悟性は先驗的悟性である、それ故無限である。何故ならばその努力に於て理性の理想は一步步々實現されるからである。元來理性は悟性使用の最高制約であるから、理性の機能即ち無限への努力、全體への擴大がなくなれば、一般にいかなる學的判斷も、又いかなる經驗の對象も可能ではないのである。それ故主觀はその認識の一步步々進む各層に於て、より高次の認識へ移行しそこに於て主觀は理想的な悟性にずつと近づくのであるが、これは全く理性に基くのである。然るにかくの如く自らを不完全なものとなし完全性に向つて努力のみするものとして自覺するものは道德的意識に外ならぬ。而してカントにとつてかゝる意識が我々の理性そのものの意識なのである。それ故哲學的自己認識は根柢に於て道德的自己の認識である。而してこの事は論理學に於ても既にさうである。

次にリッケルトは哲學を以て無假定の學なりとしたが、無假定とは假定の極少を意味するのである。そこで彼は次の如く解してゐる。即ち何ごとかを主張し

ようとしなない人それ故眞理を意欲しないものにとつては超越的當爲の妥當は存せず、基礎づけられもしないといふことは全く正しい。その限り我々は認識論も亦無假定的には行はれないといふこと即ち現實の認識及び知識は妥當する眞理のみならず同時に認識意志及び知識意志を前提とするといふことを許さねばならぬ^(三)と。即ち眞理への意志が認識論の要石であり、認識も意志によつて行はれ、かくて理性的意志即ち實踐理性が優位を有するのである。

然し彼によれば意志は實在的認識作用を擔ふといふことは言つてもよいが、意志が對象即ち非實在的當爲を擔ふといふことは言つてはならない。眞理への意志は超越的なるものを内在的なるものの中に導き入れる必然的仲介であるにしても、超越的なるものを基礎づけることは出来ないし、否反つてかゝる意志そのものは對象が意志から獨立的にそれ自らの中に依立し而して超越的に妥當する場合にのみ眞理への意志といはれ得るのである^(四)。即ち認識作用は意志に基くが、認識の對象乃至超越的當爲は意志に基かない。然るに吾人は實在的主觀より出發するのでもなく又そこに立留ることも許されない。吾人はかゝる當爲について

語らねばならぬ。然もそれにとつては意志は無關係であり、その限り實踐理性の優位の説には限界を設けなければならぬといふのである。而してラスクもこれと同様の見解を有してゐる。^(五)

然しリッケルトがかゝる見解をとり得るのは認識は意識一般なる形式主觀の形式的構成であつて、それは作用ではなく作用は心理學的なるものとして實在的なるものであり、内容側に屬するものであるから形式のみを論ずる認識論の取扱ふ範圍外であるといふ立場から起るのである。

然るに彼は晩年に於てかゝる形式の構成さへも一種の作用と認めるに到り、更に意識一般は價值に關して肯定又は否定の態度を決定するのであるから、これは自由なる主觀であると解するに到つた。^(六) 然し彼によればかゝる自由は主觀に關する一般的のものであつて、これを以つて直ちに實踐的といふことは出來ない。認識に於ける價值關係は理論的乃至靜觀的であつて、それが特に實踐的といはれる爲には人格價值の關係が導入され従つて社會的意味を持つて來なければならぬ。^(八) 即ち理論的態度は物件的、非社會的、靜觀的であるのに對し、實踐的態度は人

格的、社會的、活動的でなければならぬ。^(九)

かくて彼は理論に於ける實踐的なるものを否定せんとするのであるが、彼は他方に於て哲學は哲學的人間學であることを主張し、人間とは社會的歴史的事であることを説いてゐる。^(一〇) 勿論このことは哲學の對象が人間であるといふのであつてこれを以て直ちに、認識するものも意識一般の域を脱してかゝる人間であるといふことを意味するとはいふことは出来ない。又かゝる人間を對象とするとしても彼によればそれは結局存在論的價值論に歸するのであつて、併も前述の如く學を以て靜觀的であると解するのを見れば、彼がそこに實踐的要素を導入したと直ちに斷することは出来ない。然し主觀を以て自由なる作用と解するに到つたといふことは、形式主觀より一步主體的なるものへの接近を意味すると云はねばならぬ。

かくて形式主義の代表者たるカント、リッケルトに於てすら單に理論的な認識及び單に形式的な認識主觀に留まることが出來ず、以上に於て見る如く何等か實踐的なものを求めねばならなかつたといふこと、併もそれを道德の問題としてで

はなくして認識の問題そのものの爲に求めねばならなかつたといふことは、認識に關して主體性を全然否定することが出来ないといふことを物語るのではないかと思ふ。

アリストテレスに於ても科學及び哲學は純粹に靜觀的なものである。⁽¹¹⁾而して最高の認識たる哲學は理性によるのである。⁽¹²⁾然るに彼によれば理性には凡ゆるものになる所のものと凡ゆるものを作る所のものとある。而して後者即ち創造的精神は質料から離れ、いかなる受動をも受けず、而して何ものとも混らないものであつて、その本質上現實態である。而してその作用的創造的理性はいつも受動的な規定され得る理性よりも高尚である。⁽¹³⁾かくて能動理性と受動理性とを區別するのであるが、能動理性について出隆博士は、慥かにこの理性は名は理性であつても我々のこの肉體に於て思惟する理性ではない。併し我々の理性をして思惟させる何ものかとして擧げられてゐることは否定されない。⁽¹⁴⁾而してこの理性は神と同一視することは出来ないが、然るにこの神の理性は、我々の理性の思惟に當つて何らかこの同じ思惟を既に現にしてゐる直接的動因のやうである。若しあ

の神(不動の動者)を我々の思惟活動の最後の終局の動因であると言ひ得べくんば、この神(不動の動者)の理性はその最近の直接的の動因と呼び得るかも知れない、といはれてゐる。^(一五)それ故能動理性は神に最も近いといふことが出来やう。然るにアリストテレスによれば神には生命が歸するのでなければならぬ、何故ならば思惟の現實態は生命であり、思惟は純粹現實態であるからである。それ故思惟の純粹現實態は生命であり併も最上の永遠の生命である。^(一六)それ故神は思惟であると同時に生命であるといへる。然るに彼によれば思惟は自己を思惟するか他を思惟するか何れかであるが、若しその思惟が最上のものであるならば思惟は自己を思惟する、それ故かゝる思惟は思惟を思惟するのである。^(一七)この點からして神は單なる自己靜觀者であると解されると思ふのであるが、神はかゝるものに留まることが出来るのであらうか。神は純粹現實態である。而して現實態は一般に運動の原理であるならば、神は一切の運動の原理でなければならぬ。^(一八)それ故神は生命であるといふことが出来るのであると思ふ。従つて神は單に見るものであるばかりでなく同時に行動するものでなければならぬ。それ故神とは異なるが、神に最も近い所の

能動理性も亦、たとへ神よりも低い程度に於てであるとはいへ、かゝる性格を持つものといはねばならぬ。出隆博士は「思慮する」について「この點で、思慮する」も亦、「よく生きる」と同様に、一つの見る的テオリツな活動であらうが、これは理論的思惟と同じく何も爲しも爲されもしない靜觀的のものであらうか。「思慮する」は、かの實踐に關する知的の徳即ち「智慮」フロネシスの働きで行爲の從ふべき正しい道理オルトス・ロギスを見て居りわきまへ知つてゐることであるが、この場合の見るや知るは、あの「思惟する」のやうに傍觀的であることを許されない筈である。この智慮的の見るや知るは、知つてゐるときに同時にそこに正しい行爲が結果してゐなくてはならない』といはれてゐること。即ち「思慮する」は見ると同時に行であるといはれるのであるが、この事は同時に前述の理由によつて理性についても言へるのでないであらうか。但し思慮と理性とを同一視するのではない。ニコライ・ハルトマンがハイデガーの *Sorge* について廣狹二義に解し廣義の場合には一般に分化せざる *prospektiv* なることを意味するのであつて、狹義の場合にはその中の一つを意味する、としてゐるがこれニと同様のことが思慮と理性とについていへないであらうか。即ち見乃至知と行との一

般的なるものとして理性が、知と行とが特に一定の範圍に限られた場合として思慮が考へられると思ふ。

かくて靜觀的理論的態度を以て最高のものと解したアリストテレスもその根柢に於てやはり實踐的なものを認めなければならなかつた、といふことが出来ると思ふ。

又プラトンに於てもその最高の認識は理念の認識であり *ideas* は *idein* より來たといはれる如く、その認識は靜觀的のものと解されたが、かゝる認識の根柢にはエロスが強く働いてゐなければならなかつた。そこにやはり認識と實踐との不可分の關係が見出されると思ふのである。

二

さて以上の如き形式的な認識主觀に對して具體的な認識者といはれるものは認識主體である。而して靜觀的な認識に對して實踐的性格をも有する認識は主體的認識である。然らばかゝる場合の認識者及びその認識はいかなる性格を有

すべきであらうか。それは前節に述べた各特質に夫々對應して (一) 實踐的即ち意志的情緒的 (二) 現實的 (三) 具體的乃至全面的 (四) 作用的乃至行爲的 (五) 個體的即ち個別的實體的 (六) 歴史的社會的 であるといふことが出来ると思ふ。而してこれら諸性格を總稱して主體性と名づけることが出来るやう。然しここにいふ主體性とは認識主觀及びその認識の諸性格を決して排除するものではない。寧ろ今述べた如き自己の根柢的性格の上にそれをも含むものでなければならぬ。それ故かゝる認識者即ち認識主體は元來理論的、實踐的兩方面の統體としての具體的なるものでなければならぬ。然るにかゝる具體的なるものの他者への存在關係が一般に廣義に於ける行爲である。従つてかゝる存在關係の一樣相としての認識も亦行爲的實踐的意味を持たねばならぬ。即ち本來認識は理論的であると同時に又その根柢に於て實踐的であるといはねばならぬ。

然しここに注意しなければならぬのは主體的認識といふ概念である。何故ならばそれには二つの意味が通例區別されずに結合されてゐるからである。即ちそれは認識者の主體性と認識の主體性とである。

一般に認識は認識者によつて行はれるものであるから、前者は後者によつてその性格を常に必ず決定されると考へられる。然しかゝる考へは認識者が認識主観である場合にのみ一義的に妥當する。何故ならば認識主観は一面的であつて理論的性格をのみ有するものであるから、その能作としての認識も亦理論的性格に盡きるのである。然るに認識主體は理論的性格のみならず實踐的性格をも有するものであるから、その能作としての認識は本來主體性を持つものであるが、かゝる認識主體は具體的なる故に一面的でもあり得る。従つてそれは理論的性格のみを有する認識を持つことも出来る。換言すれば元來認識主観とは認識主體と無關係に獨立的に存するものではなくして、それは認識主體の理論的抽象面をいふのであつて、認識主體が實踐的性格を抽象して理論的性格に一面化する時に成立するのである。故に認識主観の認識即ち一面的理論的認識も認識主體の認識に外ならぬ。従つて認識者の主體性は直ちに必ずしも認識の主體性を導き出さないのである。

反之認識の主體性は必ず同時に認識者の主體性を豫想する。何故ならば認識

の主體性とは單に認識者が主體として前述の如き性質を有するのみならず、認識そのものにもかゝる性質が存する場合をいふのである。即ち單に認識の根柢に主體性が存するのみならず、認識が主體性を根柢的且つ同時に有する場合である。即ちそれは認識主體の理論的性格と實踐的性格とが統體として發現する場合であつて、かゝる認識は決して一面的な認識主觀のよくする所ではなく、必ず認識主體に基かねばならぬからである。而してかゝる認識が主體的認識である。

かくて認識者の主體性と認識の主體性とは區別され、主體的認識は必ず認識主體を豫想するが、後者は必ずしも前者を伴はないといはねばならぬ。それ故主體的認識について論ずる場合には先づ認識主體の何ものなるかを明かにしなければならぬのであるが、決してそれを以て主體的認識の意味は直ちに明確にされたのではなくして、更に進んで認識の主體性に論及しなければならぬ。而してこれを論ずることによつて二つの主體性の區別が明かになると思ふのである。(主體及び認識の概念については「哲學」第十九輯拙稿「認識論に於ける超越の問題」比較参照)

さて以上述べた所によつて認識には三つの見方がある、といはねばならぬ。即ち(一)認識者及び認識の何れにも主體性を認めないもの、(二)認識者の主體性を認め乍ら認識に於ける主體性を排除するもの、(三)認識者及び認識の何れにも主體性を認めるものである。

この中(一)は前節に於て述べた見方であるが、そこで述べた如くそれは元來少くとも(二)に歸着するものといはねばならぬ。然しそれにも拘らず兩者は區別されねばならぬ。何故ならば認識者の主體性を元來認めない故に認識も亦主體性を持たないとするものと、認識者の主體性を認め乍ら認識に於ける主體性を排除するものとは決して同じではない。而して(一)が(二)に歸着するといふのは(一)の批判乃至解釋であつて、(一)の見方そのものの主張ではない。反之(二)の見方は明瞭にかゝる立場を主張するものであるからである。同様の意味に於て(二)は(三)に基礎をおき、結局(三)に歸着すべきである。故に(一)も(二)も終局に於て(三)に歸するのである。而して(二)の見方の代表者はフツセルを先驅としてハイデガーとニコライ・ハルトマンとに於て、又(三)の代表者はキルケゴールを先驅としてシエラーとヤスバース

とに於て求められると思ふ。然るにハイデガー、ハルトマンの兩者は通例主體的見方をするものと解されてゐる。故に先づ兩人の立場が何故(三)に屬しないかについて考察しなければならぬ。

三

ハイネマンはハイデガーを以て主體説の頂點にあるものと解してゐる。従つて先づ彼の説を見なければならぬ。彼によれば近世哲學の特質は實踐的實存として人の發見にある。然しその最初の段階に於ては實踐の原理を理性乃至精神と解し、次の段階に於てはそれを生命と解した。然しそれは何れも一面的であつて人とは精神と生命、心と身體との對立を一層高き統一の下に止場する所の實存でなければならぬ。即ち彼によれば實存とは形成されたる生命であると共に形成の原理を自らの中に含み而して理解し了解する生命であつて、それは人間的實存として、自己に特有なる自己にのみ可能な特徴の下に於て、自己の存在を人間なる理念の一度限りの表示たらしめる事を自己の本質とするものである。換言

すれば實存とは、自らの中に於て形成され形態化され、その上自己の形式及び形態の原理を自らの中に含み、併も自らそのことを意識するところの生命である。^(二二)かゝる實存を原理とする哲學は實存哲學であるが、彼はそれをヤスバース、ハイデガー、デイルタイ派、形態學派の主張する所とするのである。然しヤスバースについては何ら纏まつた意見を陳べてゐないので、いかなる見解を有するか不明である。又デイルタイ派及び形態學派は生命を原理とする哲學より實存を原理とする哲學への移行の段階と解してゐる。又キルケゴールについては彼は大いにその功績を認め、眞の近世哲學はカントに始まるのではなくして、キルケゴールに始まるとさへ極言してゐるのであるが、キルケゴールはいかにして人間はキリストになり得るかを問ふが、ハイデガーはいかにして人間は人間になり得るかを問ふものであり、又キルケゴールは宗教的色彩濃厚にして歴史性に乏しいのに反し、ハイデガーこそ歴史性を強調するものであるとして、ハイデガーに於てその極點を示さうとしてゐる。^(二三)

ハイネマンは以上の如き意味に於てハイデガーこそ實存性——主體性——を

最もよく主張するものとしてゐるのであるが、固より認識者の主體性に關していへばハイネマンの主張する如くハイデガーは假令その頂點にあるものとはいへないにしてもそれに近いものといふのが出来るであらう。然し前述の如く認識者の主體性は必ずしも認識の主體性を伴はないのであつて、ハイデガーに於てはこの點に關して缺くる所があると思ふのである。蓋しハイネマンの指摘する如くハイデガーに於ては認識は實踐性の除外に於て成立するのである。^(三三) 即ちハイデガーによれば物在者の觀察的規定としての認識が可能である爲には世界との配慮的關與が缺除してゐることを前以て必要とするのである。^(三四) 固より世界との配慮的關與といふことは實存の存在仕方として又認識仕方として主體性を意味してゐる。然したとへいかなる認識にせよ、かゝる主體性の缺除乃至除外に於て成立つといふ事は、認識の主體性を全的に認めてゐるものとはいへない。固より主體性の除外といふ以上はその根柢に於て主體性が豫想されてゐなければならぬといへる。然しかゝる意味で主體性が根柢に存するといふことと、いかなる認識もその直下に主體性を有するといふこととは區別されねばならぬ。更にハイ

デガ―は人間の存在仕方として關心 (concern) なる實踐的性格を認めてゐるのであるが、彼によれば學問といふものは、現はれるところのものをそれ自から現はれるやうにそれ自から見せしめることに於て成立する。^(二五)そこには實踐的性格よりも寧ろ靜觀的性格が表れてゐるといはねばならぬ。又彼の用語 hinsehen, unsehen を見ても何れも sehen を基としてゐる。而して sehen とは彼によれば理論の成立つ根據であるから、結局人間の存在仕方が根柢に於て Theoria であるとも解し得るであらう。^(二六)

かくて認識の主體性に關してはハイデガ―はいまだ(三)に到らずして(二)に屬するものといふべきであると思ふのである。

尙前述の如くハイネマンはハイデガ―を主體説の頂點におくのであるが、その事は認識者の主體性に關しても疑はしいものといへる。

ハイネマンは前述の如く近世哲學の展開を精神、生命、實存の三原理によつて解釋してゐるのであるが、彼によればかゝる三原理の段階は單に近世哲學といふ廣汎な展開に於てのみならず、一つの學派に於て又一人の哲學者の説に於ても見ら

れるものである。かくて彼は近世哲學に於て現象學派を以て實存哲學と解するのであるが、更にその中にもその三原理の段階を認め、フツセルは精神を、シエラーは生命を夫々原理とするに對し、ハイデガーに於ては實存が原理とされてゐると説くのである。^(三六)

即ちハイネマンはシエラーに於ける主體を情緒的生命と解し、それに反し、ハイデガーに於けるそれを全的人間と解し、そこに兩者の區別を見ようとするのであるが、ハイネマン自身も認める如くシエラーの解する人間は決して情緒のみに盡きずして精神をも含むものである。^(三七) 又シエラーの解する人間は社會性をその特質の一つとするのであるがハイデガーの實存はホーペルクのいふ如く社會性を缺いてゐる。^(三八) 然るに主體性にとつて社會性が不可缺のものであることは言ふまでもない。かくして認識者の主體性に關してもハイデガーが頂點にありとすることは躊躇しなければならぬのである。

フツセルに關しては、彼の所説に於て認識者と解さるべきものは自我である。然し自我とはそこに於て一切のものが構成される所の純粹意識でありモナドで

ある。^(三二) 身體と雖も意識に於て構成されるのである。かくて純粹意識がどこまでもその根柢となるのである。故に現實を直下に見る實存に對してはまだその前段階にあると解されるのは當然である。勿論その純粹意識は理論的作用のみならず實踐的作用をも含むものであつてその限り具體的のものであるが、その認識に關しては *erschauen* が根柢をなすものであり、實踐的なるものに對しても形式論理學の理念を擴大する可能性が開かれるといふ所を見れば、認識者のみならず認識に關しても理論的なるものが優位を占める如く解される。^(三三) この點から見てハイネマンがフツセルを精神の段階においたのは妥當である。尙ハイネマンはハイデガーの特徴として時間性、歴史性を擧げてゐるが、その根本思想は既にフツセルに含まれてゐるものであるから、この點から見ても寧ろハイデガーはシエラーよりフツセルに近いといふことが出来ると思ふ。

四

次にハイネマンによればハルトマンはカントと同様の意味で精神の段階にあ

るものと解するのであるが、これは彼がハルトマンの「認識の形而上學」のみを以て批判したからである。彼のその後の著書に於ては認識者の主體性が認められる。ハルトマンによれば範疇の法則に従つて高次のものは低次のものの上に築かれる。而して物質的のものの上に生命が、生命の上に心的のものが、心的のものの上に精神的のものが築かれる。^(三三三)人間はそれらの統一である。即ち人格とは生命の中に於ける精神的個別本質の統一をいふのである。即ち人格とは行爲し意欲し努力し洞見し他の個人とも結合するものとしての個々の人間である。^(三三四)かゝる人格は自我とも言はれるが、自我は必ず汝を豫想する。従つて汝なき人格は不可能である。^(三三五)又人格は一定の状況の下にあるのであつて、一定の運命を擔つてゐる。^(三三六)而して人格は個別性を有す、即ち個別的人格のみ眞の人格である。^(三三七)更に人間は、主觀として認識的に客觀に對するのみならず、情緒的に價值存在に關與する。^(三三八)かくて彼の説く所の人間は歴史的社會的な具體的個人としてその主體性が認められてゐるといふ事が出来る。^(三三九)

然らば認識に於ける主體性は如何であらうか。彼によれば認識の行はれる場

合、認識は原本的経験を止場することはない。経験されたもの、遭遇せるものは限界なしに生命に於て認識の中に移行する。凡ゆる知覚、凡ゆる認識は一般に體驗の關聯の中に組み入れられる。かくて正に一つの實在のみがある。而してそれはその中に於て我々が生き死に、行爲し希望し、恐れ悩み經驗し、耐へ忍び、更に認識もする唯一の實在界である。かくて凡ゆる知覚も凡ゆる高次の認識も初めから同じ生命關聯の中に組み入れられるのであるが、追加的に抽象の仕方でのこの關聯から認識を取り出すことが行はれる。即ち特殊な理論的觀察の目的の爲め人工的な孤立化が生ずる。この事は哲學的理論に於て始めて完成する。然るに哲學的理論に於ては、この觀察の進展の中に、自分の行つた抽象を忘れて認識關係を自立的なもの、いはば空中に浮ぶものと思ひ誤るといふ事が起るのである。知覺が自立的でないこと、それが情緒的體驗關聯の中に組み入れられる事は、認識論的に見てその弱さを示すのではなくして、その強さを示すのである。何故ならばそのことは人間生命の實在關聯の中に、即ち能動と受動との中に含まれる人間生命の經驗の根本的形式の中に、組み入れられる事であるからである。知覺の背後には

いつも既に情緒的超越作用と遭遇との重みがある。知覺はこの重みに支へられる。而して疑問のある場合にはいつも凡ゆる意識的熱慮以前にこの重みに於て自己の確證を見出すのである。この事は知覺のみならず高次の認識についても同様である。一般に認識は情緒的に經驗されたもの體驗されたものを客觀性の中に後で又は經過しつつ同時に高めることとして生命の中に於て現れるのである。^(四〇)

更に彼によれば情緒的な實在の所與性が意識の光の中に高められる場合は到る處認識が既に始まつてゐる。意識に高めるといふ事が正に認識の仕事にとつて本質的である。^(四一)而して認識がその他の超越作用の中に於て占める特殊の位地は存在的異質性に求めらるべきではなくして、正にこれらとの同質性の根據の下に求められるべきである。即ちそれは情緒的超越作用の長短兩所に對する認識の長短兩所の補充關係の中に求めらるべきである。^(四二)

かくて認識一般及び特殊の科學は存在論的に生命關聯に歸入する。而してその基礎は情緒的超越作用の分析によつて得られる。それ故認識は情緒作用に對

立するものではなくしてそれに同質的に組み入れられるものである。かゝる關係は實在的所與性の根本原則であり、科學の生ずる土臺である。科學はこの土臺を去る場合必ずその價值をおとし、對象なき概念の遊戯に墮する。(四三)

以上の如く認識と情緒とは密接な關係を有するものと認められてゐるのであるが、一方に於て兩者は全く區別されるのである。即ち彼によれば認識は超越的作用の中最も洞見的な、最も純粹な、最も客觀的な作用である。然しこの客觀性の特長は認識作用が生命關聯の中に於て二次的作用であることによつて平均される。即ち認識は超越作用の中唯一の非情緒的作用であつて、それは超越作用であることとその對象の自體存在であることとの二點に於て情緒作用と共通であるが、次の點に於て認識作用は情緒作用に及ばない。即ち我々が生活してゐる世界の自體存在についての徹底的な確信は知覺に依るのではなくして、寧ろ主觀的作用に實在的なるものが與へられる所の體驗された抵抗——それ故情緒作用が與へる生命經驗の廣い土臺——に依るといふのである。即ち情緒作用に於ては主觀が或るものに遭遇する形で或るものから抵抗を受けるのであつて、認識の如

く對象を觀察するのでない。情緒作用は經驗乃至體驗するのであつて把握する
 のでない。情緒作用は對象に變化を與へるが認識作用は唯意識の内容の中に於
 てのみ變化するに過ぎない。^(四四)

かくて彼によれば情緒的經驗と客觀的認識とは根本的に相異するのであり、認
 識が作用構造から浮び出る仕方は情緒そのものから脱却するといふ事によつて
 特色づけられるのである。^(四六) 而して科學は theoria に於て成立し、哲學は科學の良心
 として科學をして生き／＼せる見透し Dberschau に引き戻らせる事である。^(四七) 要す
 るに認識の任務は自體存在をそのまゝに把握する事即ち schein なのである。

更に彼に於ては認識と情緒との關係が認められたにせよ、これは補充關係なる
 外面的なものに過ぎない。即ち認識は情緒作用に對し、客觀性の特長を持つが、實
 在の確實性について乏しい點に缺點を持つ。即ち認識は世界の *ousia* の方面に
 於ては情緒作用に優れてゐるが、世界の *Dasein* の方面では情緒作用による補充を
 必要とするといふのである。^(四八)

さて以上を見るに、ハルトマンに於てはたとへ認識者については主體性を認め

ることが出来るにせよ、認識について主體性を認めることは出来ない。何故ならば、たとへその根柢に於て實踐的性格を認めても、それを排除する所に認識が成立すると説くのは認識の主體性を否定するものであるからである。彼は實踐的な人間認識の大部分は情緒の形に於て意識されることを認め乍ら併もその際にも認識は自律的であつてその意識的抽出作用に於て全然感情的要素から獨立的であるといつてゐる。^(四九)

尙情緒的性格についてのみならず個體性、歴史性についても、認識の主體性に關して彼の説く所は不十分である。即ち彼によれば個人は各特有の仕方で存在に關與する事を要求するのであるが、それは一定の社會的歴史的な共同作用の下に於てのみ可能であつて個々別々の人としては不可能である。^(五〇)而して歴史といふものは個人的精神についていふのではなくして、客觀的精神についていふのである。^(五一)従つて個人的關與についての歴史性は十分認められない。又彼は倫理的な個人價値は認めてゐるが、個人的眞理は認めてゐない。^(五二)

更に認識者に關しても彼は一方人格の主體性は認めしたが、他方人格が認識に際

して人格の抽象的一面としての主観の立場に立つ如く主張するのは認識者の主體性に關して一抹の不安を感せしめる所である。即ち彼によれば認識は主観によつて行はれるのであるが、かゝる主観の際にいつも起ること——主観が自ら對象になす所の世界に於て主観が自己だけで立つてゐるかの如く自己を見ろといふこと——は人格に於ては不可能なことであり、それは人格特有の本質を誤らしめるに違ひない所の抽象である。^(五三) かくて彼の認識の主體性の否定は既に認識者の主體性の否定に根ざしてゐる様に思はれる。然し彼によればかゝる主観は決して意識一般の如く合理的のものではなく、^(五四) 又他方に於て前述の如く人格を以て行爲し洞見もする個人と見るのであるから認識者の主體性に關しては全然これを否定したといへない。

かくて彼も亦(二)の部類に屬すべきものといはねばならぬ。

五

然らば認識者のみならず認識に於ける主體性はいかにして認められるであら

うか。

キルケゴールは眞理について次の如く言つてゐる。人は眞理を思惟と存在との一致としてか又は存在と思惟との一致としてか何れに規定するにせよ、思惟する主體によつて考へられる存在とは何かといふ事、然し存在を思惟する主體は全く實存する人間のみであり得るといふ事をよく注意しなければならぬ。存在とは決して固定せずして、いつも生成のみしてゐる經驗的な具體的存在であると解されるならば、思惟と存在との一致としての眞理も亦固定せずしていつも生成するのである。完成せる眞理はない。實際眞理は思惟と存在との一致であるが、かゝるものとしては神にとつてのみ現實的であつて、實存する精神にとつてはあり得ない。蓋し實存する精神は實存するものとして、生成の中にあるからである。^(五五)それ故眞理を問ふもの、恐らく眞理の中に實存する爲に眞理を問ふものは、實存する精神である。然しいつでも問ふものは實存する個々の人間であるといふことを意識してゐる。^(五六)然るにかゝる人間としての我々は二つの反省をなす。それは客觀的反省と主觀的反省とである。前者は主體を遠ざけ客觀的眞理へ導く。そ

れ故その際には主體は自己がいかにかに實存するかについてはいつても無頓着である。彼の興味は主體には關係なしに、客觀的に固定されたものにのみいつも集中する。然し興味は一般に主體性である、それ故客觀的真理に對する興味も主體性である。それ故主體がそれ自らに無頓着であるならば客觀的な真理を認識するといふことも彼にとつて無頓着になる。それ故客觀的真理への興味としての客觀性は主觀の状態である。それ故客觀的反省の道に於ては主體は彼の主體的實存に無頓着にならうと思ふといふ意味で自己自らに興味を持つのである。^(五七)次に主觀的反省は主體性そのものへの内面的方向をとる。而してかゝる真理の内面化の中にあらうと思ふのである。それ故主體性が最後のものであり、客觀的なものは消えるのである。^(五八)かくて凡ゆる本質的な認識は實存に關係する即ち本質的に實存に關係する認識のみが本質的認識である。^(五九)又彼によれば客觀的真理が問はれる場合には認識者の向ふ對象としての真理が反省されるのであつて、その態度は反省されない。故に主體が向ふ所のものが真ならば主體は真理に於てある事になる。然るに主體的に真理が問はれる場合には個人の態度(主體の思惟への態度)が主觀

的に反省される。故に彼の態度の *Wissen* さへ真理に於てあるならば、たとへ真理ならざるものへ向ふとも、その個人は真理に於てある。^(六〇) かくて客観的には *Wissen* が、主観的には *Wille* が強調されるのであるが、この *Wille* といふのは無限の熱情である。而して無限の熱情が真理そのものである。然るに無限の熱情は正に主體性である、それ故主體性が真理である。これに反し客観的にならうとする事が不真理である。即ち客観的不確實性が、最も熱情的な内面性によつて行はれる獲得に於て固持される場合それが真理である、即ちそれは實存するものにとつて最高の真理である。^(六一)

かくて彼にとつては認識とは結局實存の内面的反省であり、その目指すところは *Wissen* ではなくして、かゝる内面化そのもの即ち熱情的反省そのもの、従つて *Wille* である。それ故主體性が真理なのである。然らばかゝる主體性は究極に於て何處に達すべきであらうか。

彼によれば認識とは人間をその生命の安全から掻き立て、而して眞の實存にまでならしめる事である。^(六二) 而して實存する人間とは世界及び神に對して根本的な

生命關係に立つ人である。即ち一層正確にいへば神への關係に立ち而してこの神への關係を世界への彼の關係の中に表現する人である。即ち實存とは責任を負はされ、絶對的決斷の下に神の前に立つ所の全く宗教的實存である。(六三)かくて彼は人間なるものを永遠と時間的なものとの綜合と名づけ、而してかゝる綜合となることが眞に實存するものの任務である、と見たのである。即ち人間は彼の本質上又は可能上既にかくある所のものに、一層深い意味に於てならなければならぬのである。かくて倫理的宗教的自我の自覺が認識の向ふ所なのである。

然るにかゝる境地に進むには四つの段階がある。これに關しメールポールは次の如く解してゐる。彼によればその最初のもものは美的直接的段階である。ここに於ける人間は精神的見透しや精神的持續なく、瞬間から瞬間へ、享樂から享樂へと變遷に追はれ深い思慮にまで達しない。然し一層深い素質のある人にはかゝる快樂の背後に深い不安が隠れてゐて永い間消え去らず、而してこの不安によつて今まで欺かれてゐた人間の精神的本性が目覺めるのである。かくてかゝる人にとつては自己の生活が一層深い意味の人生を肯定する爲の絶望的な争闘と

して表れる。^(六四)ここに於て第二の倫理的段階に移る。倫理的な人は自己の生命に最も深く根ざしてゐる絶望を意識し而して意識することによつて絶望を克服するといふ意味に於て絶望しなければならぬ。この意識に於ける絶望は彼がその中に立ち留まつてゐる所の状態ではなくして、力と眞面目と平靜とを有する行爲である。何故ならば一般に現實に絶望するには決断して絶望しようと思はなければ出来ないのである。而してこの様に一つの實存領域から他の實存領域へ移行するのは有機的に行はれるのではなくして決断して移り行く即ち飛躍して行かねばならないのである。^(六五)即ち二者選一に對する絶望的決断によつて移行するのである。^(六六)さて美的段階の人は瞬間にのみ生きてゐる故に時間的連續乃至時間性といふものを大敵と心得る。然し倫理的な人は時間を一つの偉大な課題と見ることによつて自己の生活を關聯ある全體に纏める、而して時間は最早關聯のない瞬間の系列ではなくして、時間の流れ即ち繼起となる。それによつて彼は歴史を得る事が出する。而してこの歴史を得るといふ事が人間の永遠の品位を作るのである。而して彼はこの歴史に持續性をさへ與へるのであるが、この持續性

とは人の中に於ける神的なるものなのである。^(六七)然しかゝる倫理的態度には、何人も普遍を個別の中に表現するといふ制約を有するといふ前提がその根柢に存してゐる。然しこの前提は正しいであらうか。各個人はいつも現實に倫理的なるもの即ち普遍的なるものを實現する事が出来るであらうか。又はそこに倫理的なるものとの衝突が起らないであらうか。ここに倫理的なるものの限界が示され、而してそれが我々の生活すべき最後の段階でない事が自覺される。然し倫理的なるものとかゝる衝突に入り得る人はかゝる闘争に耐へる爲に、倫理的領域の背後にある領域へ即ち宗教的領域即ち神との關係につき入らねばならぬ。而して倫理的段階に留まり得ないのは普遍に對する個性の闘争及びその確保にあるのであるが、宗教的段階に於ては人は個々の個人として神との關係に立つことによつて個人の個性は強調されてその固有の價値を得る。かくてここに於て倫理的普遍の要求から救はれるのである。然らばかゝる移行はいかにして可能か。キルケゴールによれば現實によつては破壊され得ない個人が自ら互解する場合に、始めて宗教的なるものが現れるであらう、としてゐる。かくてここにも絶望に

よる飛躍がなければならぬのである。^(六)

かくて達する所の宗教的段階に於て先づ初めのものは宗教性Aの立場である。然るにこの立場は内在性の宗教とも呼ばれ、人は自身によつて神との關係に達し得るとするものである。而してソクラテスがその適例である。ソクラテスによれば (一)人は自己の中に沈潜し而して辨證法的に自己を想起する事によつて真理を發見する事が出来る。即ち人は元來自己の中に真理を有してゐる。(二)それ故真理の認識の爲には他人を要しないのであつて、他人に真理の認識の手助けをする教師は他人が真理を想起する爲の偶然な刺激に過ぎない。(三)同様に、私の中に於て真理を發見せしめる刺激を與へる所の時間的瞬間といふものは全然無意味である。何故ならば人は瞬間の前にも後にも同様に真理の中に自己を見出すからである。然しソクラテスは真理を自己の中に發見しようとする程最後の理念、永遠なるもの、神的なるものを把握する事が出来なかつた。かくして彼は無知の知に達したのである。然し彼は否定の下に肯定がある事を知つたのであるが、それが何であるかを知らなかつた。即ちそこに於て限界に達したのであ

(六九) かくて更に絶對的飛躍によつて宗教性B即ちキリスト教に達する。キリス
 ト教は、人間は本來不眞理即ち罪の中に自己を見出すといふ前提から出發するの
 であるが、かゝる前提から見ると人間は自己自らによつて眞理を發見する事は出
 來ない。故に人が眞理を有すべきならば教師が眞理を齎さなければならぬ。更
 に教師は人間の爲に眞理の理解の制約をも作らなければならぬ。故にかゝる
 教師は彼が教へ得る前に、學ぶものを作り變へなければならぬ。然るにかゝる教
 師は神でなければならぬ。かくて不眞理の中にあり従つて罪にある人間は神に
 よつて救濟され、而して再生する。然るに再生とは人間の中に最早人間に歸へる
 事の出來ない強力な破壊の起つた事を暗示する。この不眞理より眞理への移行
 の場合に人間について起る根本的な變化は、その變化の起つた瞬間に決定的意味
 を與へる。而してこの瞬間に全パトスが集中するのである。かくて宗教性Bに
 於ては宗教性Aに反して (一)人間は不眞理の中に自己を見出す、(二)教師は無頓
 着ではない、(三)瞬間 といふことが重大な意味を持つのである。(七〇)

かくて主體性は終局に於てかゝる宗教性Bに達すべきであり、ここに於て始め

て真理に接し得るのである。然るにこの事は前述の真理の意味と矛盾する如く思はれる。即ち前述に於ては主體性そのものが真理であつたが、ここに於ては、真理は最奥の主體性に於て始めて神より與へられるものと解されるのである。

然るにこの點に關してヘフディングは次の如く解してゐる。キルケゴールに於ける真理の標準は主體性なる形式的方面とキリスト教なる内容的方面と二つある如く見えるが、實はさうではない。キルケゴールによればキリスト教が真理であるといふ事は、それが逆説であるといふ事に基く。即ちキリスト教に於ては永遠の真理は逆説そのものである。何故ならば永遠の真理は所謂自己矛盾を含むからである。然るに逆説といふものは實存をして益々熱情的にならしめるものである。即ちキリスト教の真理であるといふ事はそれが實存の主體性を深化せしめるからである。故に一見して二方面の標準がある如く見えるが、結局形式的方面が最後の標準であるといふべきである、と。^(七一)

キルケゴールは主體的真理は Was ではなくして Wie に據ると云ふのではあるが、前述によつて宗教性 B 的實存がその Was となつてゐるといはねばならぬ。但

しヘフディングの言ふ如くその *Being* そのものよりも寧ろそれへの熱情に重きをおいたものと解する事が出来ると思ふ。かくて認識とは宗教性 B 的實存の自覺であるとして解される。然るにかゝる自覺は各段階の飛躍によつて可能となるのであるが、かゝる飛躍を可能ならしめるものは絶望なる *パトス* である。従つて認識は *パトス* を根柢とし、同時に *パトス* に擔はれてゐるのである。而して主體的眞理を *Being* となし、實存を以つて個人的のもの更に生成的のものとする限り認識にも個體性が認められねばならぬ。かくて認識の主體性が示されると思ふのである。尙この事については彼の實存についての見解を見ることによつて一層明らかにするであらう。メールポールはキルケゴールの實存を次の如く解してゐる。キルケゴールによれば人間とは精神である。精神とは自己である。自己とは自己に對する態度である。然し人間は精神のみではない。人間は精神に擔はれた心身の綜合である。又時間的のものと永遠なるものとの綜合である。自由と必然との綜合である。^(七二) キルケゴールは勿論心身の方面を無視したのではないが精神について特に興味を持つた事は事實である。それ故精神について考慮する事に

よつて彼の解する所の人格の本質を明らかにする事が出来る。

先づ第一に精神は意識と解された。それは美的及び倫理的的生活態度と關聯して、直接性と反省、直接的行爲と意識的行爲との區別を想起すればその意味を知ることが出来る。即ちこの意識を有する事即ち自己を意識する事が人格存在の中心である。而してこの自己への關係といふ事が絶望を可能ならしめるものである。尙精神には直接的なものと目覺めたるものとあるが、前者が美的段階であり、後者が倫理的段階である。然るに精神は自己への關係であるといつたが、それ^が他によるのか、自己によるのかによつて區別される。後者は神のみである。故に人間は神によつてのみ自己を知るのである。それ故人間は自己を知ると同時に神を知るものである。然るにかゝる神を知るものが良心である。^(七三)

人間が被造者であることによつて人間と神との間に成立する關係は人間の良心に於ていはば結合され確立される。それ故人間が良心を持つといふ事は人間が神への關係に立つといふ事を意味する。即ち個人と神との關係が良心である。而して人間は良心に於て神から話しかけられるのであつて、人間は神に責任を負

ふのである。さて良心も亦意識である故に人間乃至自己は形式的には意識として、内容的には宗教的として規定される。^(七四)

然し人格の本質は以上の二つによつて盡きない。更に彼は意志を加へた。意志は良心(Gewissen)と意識(Bewusstsein)との中に含まれた知(Wissen)を人間の全く具體的實存に於て表現せしめる爲に求められたのである。即ち人間は彼の良心に於て神と結合し意識に於て神を把握するが、かゝる神との結合を彼の意志によつて内的に肯定し具體的に彼の行爲に於て表現する事によつて始めて人格となる。意識は三者の結合契機であつて、そこに於て三者は相互に關係する。^(七五)

かくて無限と有限との結合を構成し、良心、意識、意志の諸力を備へた全く具體的な現實に實存する人格が認められた。而してかゝる自我を持つといふ事は人間に與へられた最大の收得であり、同時に人間の永遠への希求である。尙彼は最後に個別性を導入した。彼はそこに人間の高さと品位とを認め、併も人間の人格的存在の全強調點がそこに集中されて表現されるものとした。個人に於て、人格の概念に見出される契機が強い具體的生命を持つのである。個人は、個人のみがか

ゝる個人として神の前に立つといふ事を知つてゐる。即ち彼はこの事を意識し而してそれ故にこの知を彼の行爲に於て表現しなければならぬ（モロ）。かくて彼は全く具體的な個人に達したのである。而してかゝる個人が自己をパトス的に内面化する所に認識が成立するのである。かくて認識者及び認識の主體性が認められると思ふのである。

然し彼の求めた個人は前述の如く精神に重きをおいて心身の方面が簡略であつた。又彼は神と人との關係を見て、人と人々の關係即ち社會的關係を見なかつた。（モロ）又先にハイネマンの批判した如く彼に於ては歴史性が不明確である。この點に於て彼の解した主體性はいまだ完全なものといへない。かくて次にシエラに移らねばならぬ。

六

先づシエラーの認識者の主體性について考察する。その爲に彼の人格の説を見る。シエラーによれば人格とは先驗的方法によつて求められた先驗的自我で

はない。何故ならばそれは唯學問一般が成立する以上必ず論理的に豫想さるべき包括的なる自己同一の作用の概念である。即ち凡ゆる對象的認識の論理的豫想に過ぎないからである。^(七八) 然るに彼によれば寧ろ人格といふものは論理的性質と道德的性質との驚くべき多様の鬭争の中に又それを通してその統一を主張するものである。故に人格は先驗的方法の主張する様な單なる空虚な概念ではなくして、精神的生活の鬭争的諸傾向の豊富なる中に自らを完成しようと努力する實在的な活動的統一と解さねばならぬ。故に學的經驗は人格の唯一のものではなくして精神的世界の一つに過ぎない。認識する自我は同時に道德的に行爲する自我であり、同時に宇宙全體に對する彼の關係及び宇宙の最後の起源並びに目的を定めねばならぬ自我である。^(七九)

然らばかゝる人格は心理學的方法による自我といかなる關係にあるか。心理學的方法に於ては論理的方法の如く學的思惟とその他の非知性的な文化過程とを故意に分化せしめずして何れも心理的事實として考察する。故にかゝる經驗は豊富なものとなる點に長所がある。^(八〇) 然し心理學的方法に従へば意識的事實と

は凡ゆる可能なる實在を包括する。それ故意識の事實の學としての心理學は全經驗の學となるであらう。然るにその方法によればかゝる全經驗が或る一定の立場乃至見地、即ち主觀によつて考察されるのである。然しかゝる自我なるものは一つの經驗の事實であつて、その限り全經驗を主觀に關係づけることは出來ない。何故ならばその際主觀に關係づけられるものは主觀なる經驗の事實を除いた全經驗に過ぎない。即ち全體の經驗ではなくして一部に過ぎないからである。かくて若し主觀が經驗の一部に過ぎないならば、それと同様に經驗の一部である所の例へば縁の如き内容を關係點とする事が何故不合理であらうか。かくて結局經驗の事實の數だけの關係點即ち立場乃至見地が成立する事になる。^(八) 以上は彼の初期の著作「先驗的方法と心理學的方法」によるものであるが、ここに人格の規定は大體素樸な形で與へられてゐると思ふ。然しこれはいふまでもなくオイケンの思想に影響されたものであるが、後にフツセルの現象學の影響を受け現象學的見地から更に人格について「倫理學」に於て論じてゐる。

人格とは直接に共に體驗される體驗の統一である——それ故直接に體驗され

たものの背後又は以外の、單に考へられたものでない。^(八二)而してかゝる人格は作用の統一であつて對象ではない。蓋し作用とは決して對象ではなくして作用それ自身に於てのみ體驗され、反省に於て與へられるのがその本質である。故に人格は自我ではない。蓋し自我は一つの對象である。即ち自我は内部知覺の一つであり、知覺は對象化的觀察によるものである。内部知覺と反省とは異なる。何故ならば内部知覺の作用は反省されるが内部知覺は反省されないからである。かくて作用は對象でないのであつて、かゝる作用の中に生きてゐる人格は決して對象ではない。その唯一の所與の方法は唯作用そのものである。^(八三)即ち人格はその中に生きつつ同時に自己を體驗するのである。^(八四)然るにここにいふ作用は現象學的還元によるものであつて作用本質を意味する。而してその際作用本質及びそれに基礎づけられる關聯は本來先天的であるが、かゝる本質的に相異せる種類形式方向を有する諸作用が行はれる爲には、それら諸作用に對し、いかなる統一的な作用を行ふものが本質上存するかが問題となる。而してここに初めて人格の問題が起る。^(八四)かくて人格とは單に理論的作用の領域のみに關するのではなくして凡

ゆる可能なる相異なる作用に對しても、本質上存立する所のその統一であり、本質上種類の異なる作用の種々の論理的主語である。即ち人格とは種類の異なる本質の作用の具體的なそれ自ら本質的な存在統一であつて、これは凡ゆる本質的な作用分化に先行するものである。^(八五)而して我々は作用の全領域に對して精神なる術語を要求し、かくて作用の本質即ち志向性と意味充實とを有する一切のものをさう名づけるのである。それ故凡ゆる精神は本質的に人格的であり、而して非人格的精神といふ理念は矛盾である。然し自我は決して精神の本質に屬さない。寧ろ人格は精神——具體的精神——の本質必然的な唯一の存在形式である。^(八六)ここに人格の作用性及び具體性が示される。

さて人格は作用側に於ける統一性であるが、かゝる作用側に於けると同様に對象に於ても種々の對象について本質が洞見され而してかゝる對象本質はいかなる種類の統一性に纏められるかが問題となる。ここにその統一性としての世界が問題となる。而してこれは人格の問題と確に對應する。凡ゆる本質上の作用種類に本質上の對象種類が對應する如く、例へば内的知覺、外的知覺の作用形式

に各心的物的の存在形式が、又生命的作用に環境が本質上對應する如く、本質としての人格に本質としての世界が對應する。^(八七)而して凡ゆる作用は人格に屬する如く、凡ゆる對象は本質法則的に一つの世界に屬する。然も各世界は同時に一人格の世界としてのみ具體的世界である。我々がいかなる對象領域を分けやうとも即ち内界、外界、理想的對象、價値の領域を分けやうとも、それらは總べて抽象的對象性を持つに過ぎない。それらは世界の一部即ち一人格の世界の一部としてのみ全く具體的となる。然し人格は決して世界の一部ではなく、それは常に世界——即ち人格がその中に生きてゐる世界——の相關者である。^(八八)

さてかゝる人格は個別の一度限りの人格である。^(八九)然し同時に人間社會の一員である。更に人格各自は單に總體の一員として認められるのみならず、その全體に於ける道德的主體として又その總體に於ける道德的關係の全體に對する共同行爲者、共同人間、共同責任者として與へられる。尙有限なる人格には個體人格と全體人格とあり、それらに夫々個體世界と全體世界とが屬する。而して全體人格の價値が最高であり、^(九〇)個體人格の連帶的愛の王國が最高の社會である。^(九一)

尙人格には固有人格と社會人格とあり、前者は自己にのみ與へられるものであり、後者は或る成員人格一般の擔有者への關係に於て與へられる自己の體驗である。この區別は全體人格にもある。絶對固有人格のみ他の人格との社會結合に關していかなる可能なる共有者もないのである。それ故かゝる人格は有限なる人格の領域に於ていはゞ絶對に孤獨である。^(九三)又他人の認識に對して全く超越的である。^(九三)

然しこの事によつて固有人格の連帶性は失はれない。何故ならば根本的連帶性は精神的人格一般に妥當するからである。而して固有人格は人格として人間の示す感性的、生命的、精神的本質の諸層統一の固有的側面に於ける精神的核に過ぎないからである。それ故人間は相對的に固有人格としての人間と、相對的に固有人格としての人間との特有な結合形式を有してゐる。^(九四)

かくして人格の個體性及び社會性が示されるのである。

さて前述の如く人格は諸作用の統一であり、従つてそれは理論的作用のみならず情緒的作用をも含むものであるが、彼によれば愛と憎とが最も根本的な作用で

あつて、それは凡ゆる他の作用の仕方を含む基礎づける作用の仕方であるから、愛と憎とは我々の實踐的態度と理論的態度との共通の根源をも形成する根本作用である、それ故それに於てのみ我々の理論的及び實踐的生活はその最高の統一を見出し確保するのである。而してそれは悟性の優位でも意欲の優位でもなくして、凡ゆる表象、判断及び意欲に對して愛と憎との優位である。^(九五)而して彼によれば憎も亦愛の一種なのであるから、結局愛が根本作用である。かくして人格の情緒的性格が示されるのであるが、この愛といふことから再び人格の社會性が導き出される。

彼によれば一元論的形而上學は特殊な生命的一致感現象の爲に、愛なる情緒の本質を觀過するものであり、遂に絶對的固有の人格の限界を完全に無視するものである。その固有人格の限界意識といふものは最も深い、最も完全な愛に於て始めて、又専らそれに於てのみ我々にとつて開かれ、明瞭になるからである。何故ならば對人的に認識され得ない固有人格にとつて一であるとか、一となるとか、自ら一なるを知る、とかいふ事は本來無意味であるからである。^(九七)従つて愛に於て人格

の社會性が確保されるといふ事が出来るのである。尙彼によれば人間は精神的本質としても亦、歴史と社會との中にのみ生きてゐるのである。^(九)

シエラーの解する人格なるものは右の如きものであるが、それは個體的、社會的、歴史的、作用的、具體的、實踐的のものとして主體性を持つものといふ事が出来るやうである。然しここに解された人格は本質としての人格であるが、主體はかゝる人格に盡きるであらうか。それには先づ、前に人格には世界が對應すると言つたが、その世界とは何か、即ち主觀側に對して客觀側について見なければならぬ。それに應じて認識擔有者としての主體及びその認識の意味が明らかになるであらう。

七

シエラーによれば事實といはれるものに三通りある。即ち現象學的事實、科學的事實、自然的事實である。

現象學的事實とは現象學的還元を行つた後、純粹直觀によつて與へられる純粹

事實であつて、それは一切のものの根柢としての本質及び本質關聯である。^(八九)而してかゝる純粹事實は作用の *vollziehen* に於てのみ與へられるのであるが、それには單に理論的領域の本質のみならず、愛憎、信仰の如く情緒的作用に直接に與へられる本質實質(價值)もある。而してこれらは何れも先天的であるが、必ずしも普遍的であるを要しない。元來純粹なる *Wahrheit* としての本質は普遍的でも個別的でもなくそれが現れる所の對象との關係に於て始めてその區別がいへるのである。故に個體の本質もある。この事は價值についても同様である。故に唯一のもののみが唯一の作用に於て自己所與となす事、又個人に對する或るものの善又は惡といふ事もあり得る。從つて本質的に個人妥當的な、併も嚴密に客觀的絕對的真理の洞見といふ事もあり得る。⁽¹⁰⁰⁾この事は認識の個體性を示すものである。凡ゆる認識の絕對的標準は思向されたものと、正に思向された通りに體驗(洞見)に於て與へられたものとの明證的相符に於て與へられる所の事實の自己所與性である。この様に與へられるもの即ち純粹事實は絕對的存在であり、同時にかゝる存在のみが理想的に十全に與へられ、又にこに於て一切の認識はその終局の充

實を見出すのである。

この様に純粹作用に於て、併も形式機能、選擇契機、方法の如きもの、況や作用擔有者の機制の如きものが作用の純粹理念と對象との間に立たぬ様に與へられる對象こそ絶對的存在と名づけられるに對し、或る形式、更に或る性質、方向等を有する作用に於てのみ本質上與へられ得る一切の對象は存在相對的 *daseinsrelativ* と名づけられる。かゝる對象はその認識作用の擔有者に存在相對的である。後者は前者の選擇によりて成立するのである。而して科學的事實及び自然的事實は後者に屬する。然るに彼によれば絶對的對象の十全なる認識の擔有者の限界は神である。⁽¹⁰⁾ 然らば各事實には夫々いかなる擔有者が對應するであらうか。

先づ生物一般なる本質の擔有者に對して存在相對的なるものは何か。かゝる對象は機械論的物理学及び嚴密なる聯想心理学の全體象界である。然るにかゝる對象は人間及び人間の事實上の機制の存在に全く獨立的に存在し得る。即ち人間の感性的機制及びそれに可能なる言語に全く獨立的である。然しそれは絶對的存在ではない。生命一般に存在相對的である。かゝる事實は科學的事實で

あるから一面に於てその擔有者は科學といふ制度であり又科學者である。而してこの制度の根本的見解は便宜といふ事である。従つて便宜といふ點から共通の術語、方法、量に關する規則を作るのである。それ故その術語は國際的記號的である。何故ならば科學成立の規則乃至選擇原理は一義性と經濟性とであるからである。蓋しその二原理によつて構成された領域に對して支配力を得んが爲である。然るに制度は歴史によつて變化する。それ故科學の見る事態は決して總べての事態ではなくして、その制度の見解に従つて把握されるのである。併もその事は眞理、事實、實存在、對象性、客觀性には全然關係のない社會的制約に結合されて行はれる。而してこの事は觀察の場合には、そこに到るべき道即ち技術によつて表示され得る事を意味し、又概念や命題の場合には可傳達性といふ事を意味する。かくて科學的事實はこの意味に於て普遍妥當的である。従つて可證明性をも有するが、かゝる性質に適合しないものは自然的事實ではあつても科學的事實ではない。⁽¹⁰¹¹⁾

これに對し自然的事實即ち空の月や太陽や凡ゆる正常な偽現象、例へば正方形

に於ける一方より長い對角線の像の如きは我々正常な人間機制に存在相對的である。更に一定の文化の時期に限られる如きもの、更に男女に相對的な對象、最後に唯一人の個人に一定の期間相對である所の對象、例へば幻覺の如きもこれに屬する。かくてかゝる事實の擔有者は個々の人又は特殊の民族、自然的人類の如き集合主體である。而してこの世界觀も科學的世界觀と同様に社會的制約を受けてゐるが、ここに於ては前者の如く便宜と象徴とに基くのではなくして、傳統と非任意的模倣——人爲的象徴の代りに——と自然的言語によつてゐる。而して自然的事實は科學的事實に對して普遍妥當的でなく歴史的相對的であるが、前者は後者の缺く所の固定性と緊迫性とを有する。¹⁰³

純粹事實即ち現象學的事實と科學的及び自然的事實とは存在仕方の相異に従つて前者が非象徴的であるのに對して後二者が象徴的である點に於ても相異する。然し後二者は象徴的といつても夫々趣を異にする。即ち自然的事實の場合には知覺された現象がそこに存し、而して一定の實質を有すると同時にそれが知覺に於て志向された全體の物體への記號として、他方我々の身體的狀態への記號

として成立する。然しこの場合現象の實質はこれが同時に有する所の記號機能又は表現機能の爲に全く消滅することはない。

然るに科學的世界觀の場合にはそれと異つて、自然的事實の場合に有してゐた現象各自の實質をその現象から全然奪ふのである。例へば科學的事實としての彈丸はそれについてなされ得る一切の陳述の同一の對象である。即ちそれは人工的定義によつて始めて内容を得るのである。(二〇四)

反之、純粹事實は非象徴的であつて、凡ゆる社會的制度から獨立である。然しこれはこの事實の傳達、認識、洞見を否定するものではない。但しそれは普遍妥當性を缺く。ここに言語が用ひられるのは寧ろ語るものとしての現象學者が思つてゐることを語られる者に對して、彼自ら見る様に促すものであり、いはばその目的に適ふ様によつて選ばれた刺激劑に過ぎない。かくて純粹事實には自然的事實の如く固定性と緊迫性がなく、科學的事實の如く一義的な可規定を有しない。而して自然的事實はかゝる性質を傳統と模倣と非任意的力とに負ひ、科學的事實は任意的象徴と便宜とに負ふてゐる。然しその代り純粹事實は唯一の嚴密に客觀的な

事實であり、凡ゆる種類の事實にとつて最後の根柢であり、凡ゆる象徴はそこに於て充實を見出すのである。^(一〇五)

かくて三つの事實について次の如くいふ事が出来る。^(一〇六) 即ち

- (一) 現象學的對象はそれ自ら與へられる。
- (二) 自然的世界觀の對象は象徴的に與へられそれ自ら表現される。
- (三) 科學の對象は象徴的に思向される、而して人工的に定められた記號によつて表現される。

さて以上の如く三つの事實が區別されたが、自然的事實は人間機制に存在相對的であつて、その認識擔有者は個々の個人又は種族の如き集合主體であり、科學的事實は生命一般に存在相對的であつて、その認識擔有者は科學者又は科學なる制度である。而してこれは何れも存在相對的として存在絕對者を予想する。かゝる存在絕對者が純粹事實である。然るにかゝる純粹事實は現象學的事實であるが、現象學的事實は本質である故にその認識擔有者は神を限界とする人格である。但しここにいふ認識擔有者は前二者の場合と意味を異にし、前二者の場合には事實

は存在的にその認識擔有者に相對的であつたが、ここに於ては純粹事實は存在的には絕對的であり、單に認識相關者として人格が對應するのである。而してかゝる純粹事實の認識が哲學的認識である。

然るにかゝる哲學的認識は唯一の客觀的事實のそれ自ら與へられる認識として一切の相對性を絶し、反つて自然的及び科學的認識にのみ社會性と歴史性が認められる如く見える。然し彼は一面に於て、哲學に於ても古代、中世、現代に於て夫々その特徴を異にすることを述べ、又形而上學が國民や階級によつて異なることを論じてゐる。¹⁰⁷従つて彼に於ては一般に認識の社會性と歴史性が認められてゐるといふ事が出來ると思ふ。

然るに彼によればかくの如く自然的及び科學的事實が夫々存在相對的であり、純粹事實が絕對存在であるといふことは存在論的關係であるとするのであるが、それは認識論的に見て如何なる關係にあるであらうか。

彼によれば凡ゆる認識の絶對的標準は明證的相符に於て與へられる事實の自己所與性である。即ちそれは純粹事實である。それ故一切の認識はそれを標準としなければならぬ。

然るに科學的認識は科學者又は生命一般に、又自然的認識は個人又は人間機制に相對的である。元來かゝる自然的世界觀の誤りは、その世界觀の中に立つ主觀が彼のその時々^の環境存在或は凡ゆる可能なる環境存在一般を世界存在であると思ふ所にある。故に科學的及び自然的世界觀も環境——環境とは一般に存在相對的なるものをいふ——に關するものである限り、哲學的認識即ち現象學的認識に對して何れも自然的世界觀と總稱する事が出来る。哲學的認識に於て始めて環境を脱して、その彼岸にある、それとは全く存在領域を異にする世界即ち絶對的存在を持つのである。^(二〇八)ここに於て人格がその相關者として世界を持つ、といふ意味が明らかになつたのである。さてかゝる世界そのものの存在に達するには全く特殊な飛躍を必要とする。即ちその爲には自己の可能なる對象を自然的環境内部に於て生命又はそれに伴ふ特殊の身體的感性的衝動的體系に對して存在

相對的ならしめるやうな結帶を、認識する精神の爲に除去する様に先づ道德的作
用の特殊の構造を必要とする。即ち精神をして生命的存在を去らしめ而してあ
るがまゝの存在に關與する様にしなればならぬ。^(一〇九)

然るにかゝる世界の認識は絶対真理の認識である。然るに真理の標準は一般
に絶対性と十全性と充實性とである。而して絶対的對象に近づくにつれて十全
性及び充實性は完全に近づく。而して科學的事實よりも自然的事實が、更にそれ
よりも又一切のものに對して絶対性を持つものは純粹事實である。^(一一〇)

かくて認識は純粹事實の認識に進まねばならぬのである。然らばかゝる真理
の標準と道德的作用とはいかなる關係にあるであらうか。

彼によれば哲學的認識を本質的に行ふ爲の道德的根本作用は一つの積極的根
本的作用と二つの消極的的根本的作用とに區別される。而してそれらは統一的に
關聯し作用してのみ人間をして哲學の對象の可能なる所與の域に達せしめる。
その根本作用は

(一) 絶対的價值及び存在への全精神的人格の愛

(二) 自然的自我と自己との謙讓化

(三) 自己克服及びそれによつて始めて可能なる、身體的に體驗された生命の自然的感性的知覺の必然的制約たる衝動の對象化である。

これによつて存在相對性から絶對的存在へ、環境から世界へ進み、自然的世界觀に特有なる人間の自然的自我中心、生命中心、人間中心を去るのである。即ち

(一) 絶對的存在及び價値への愛は凡ゆる環境存在の存在相對性の、人間に於ける根源を破壊する。

(二) 謙讓化は自然的高慢を破壊し、同時に哲學的認識にとつて必要な脱却を行ふ爲の直接的前提である。その脱却とは

(a) 純粹な本質を偶然なる存在様相から脱却せしめる事であり、

(b) 認識作用を精神物理的有機體の生命の中に事實上織り込まれる事から脱却せしめる事である。

(三) 衝動の抑制及び對象化の手段としての克己は自然的貪欲を破壊し、而して世界内容の所與豊富を零から完全にまで上昇せしめる、十全性の道德的制約であ

る。

この三つはそれ／＼認識の三つの標準に對應する。即ちその標準とは

- (一) 對象の存在相對性の種類と程度絶對性、
- (二) 明證的本質認識か歸納的存在認識か
- (三) 認識の十全、

であるが、

- (一) 愛——精神の核心——によつて相對的存在より絶對的存在へ進み、
 - (二) 謙讓化によつて遇然的存在より本質へ、即ち世界の純粹本質へ進み、
 - (三) 克己によつて不十全より直觀的認識の完全な十全へ進むのである。
- かくて認識の標準がそれ／＼道德的作用によつて充されるのであるが、ここに

於て道德的世界と理論的世界とが相互に永久に結合され關聯するのである。

尙この中最後の克己は科學に於ても適用されるが、その場合にはそれは絶對存在の認識に向ふのではなくして、可能なる生命目的及び生命價值によつて導かれた理性意志によつて、可能なる支配性と變化性とに存在相對的なる所の一切の對

象を認識加工するのである。而してこの事は絶対存在への愛と世界の純粹な本質に對する謙讓との除外に於て成立する。然し科學者に愛がないのではない。彼等は物の認識への愛によつて一般に動かされてゐるといはねばならぬ。然しそれは對象そのものの存在への愛ではない。又逆に支配も亦哲學に導く。但しそれは相對的存在の支配ではなくして、それは標準規則に従ふ様に己れを制し謙讓ならしめる爲の支配である。

然るに克己は謙讓なるにより、謙讓は愛によつて可能である。而して愛は最高の情緒である。然るに愛が哲學のみならず科學にもあるとすれば、それは愛の低きより高きへの段階を示すものであるといはねばならぬ。元來愛が進むに従つて認識も亦深まるのである。従つて科學に於ける克己が外へ向ふのは愛の程度の低い所以であらう。ここに認識の實踐的性格が示されるのである。

九

かくて一切の認識は愛に基き愛によつて可能なのである。而してこの事は哲

學的認識について見る場合に一層明らかになる。

彼によればプラトンやアリストテレスの哲學に於ては原本質は可能なる對象存在として従つて認識可能の相關として規定されたから、彼等によれば本質への終局的關與は認識に於ても人間にとつて達し得べきものと見做された。従つて哲學を自ら本質的に限界づける作用を必要としなかつた。然るにキリスト敎時代に入つて原本質の實質が創造的な慈悲深い愛の無限の作用として見做され、而して體驗されてから全く事情は異つた。何故ならばこの假定によれば哲學はその目的上原本質の存在への關與であるが、哲學は本來認識であるから、元來その目的に到達し得ない。何故ならば先づ對象存在ではなくして作用存在である所の存在に對する人間の關與は、かゝる作用の共同作用でのみあり得るのであつて、それは對象の認識ではないからである。次にこの關與は人間の人格的作用の中心——愛——がかの無限の愛の作用としての本質的原存在に入り込む事即ちその原存在との共愛であるのだが、若し哲學者がその關與の本質的仕方——認識——を原存在に對して先づ始めやうとするならば、かゝる關與が既に完成してゐなけ

ればならぬからである。かくて哲學は自ら限界づけられるのである。^(二一三) かくて哲學は一方認識であり、他方原本質への關與でなければならぬ。そこでこの事が可能なる爲には哲學者は本質に對するかゝる認識的ならざる關與の起つた後に始めて、彼がかゝる關與に達した道を反省して描くのである。^(二一四) 然し全人の具體的作
用中心は本質への關與にまでの自己の飛躍を求めらるから、その目的は全
人の存在と本質の存在との直接的同一化である。即ちここに凡ゆる可能なる本
質の中心的關與とならうとする人間の目的がある。然しこの凡ゆる可能なる本
質の關與としての無限の具體的人格的作用中心の理念が神の理念と同一である
限り、かゝる飛躍の試みはいつも同時に人間が自然的な完結せる存在としての自
己自身を超越せんとする試み即ち自己を神化しようとする試みである。^(二一五) 而して
それは愛によつてのみ可能なのであるから、哲學的認識は愛の地盤に基き、愛によ
つて生じ、愛によつてその目的に到るといふ事が出来る。而してその他の認識は
哲學的認識を終局目的とすべきものであるから、一切の認識は愛に基くといはね
ばならぬ。それ故愛するものは知るものより先行するのである。^(二一六) 而してこの愛

は同時に神の愛である故に認識は神及び神の愛によつて可能なのである。

かくて認識の根柢が愛であると共に認識論の根柢は神に求められたが、更にこの事は倫理的意味に於ても同様である。

彼によれば前述の如く各人格には各世界が對應するが、かゝる各世界全體を一とする世界が成立しなければならぬ。然も世界は人格なる作用に相關するのであるから、かゝる世界に關して絶對的人格が認められねばならぬ。即ち作用統一としての人格が認められねばならぬ。かくて超越的な人格神が認められるのである。かゝる人格神に於て各人格が、又人格神に對應する大宇宙に於て各人格に對應する小宇宙が統一されるのである。^(二七)而して神の愛の下に新らたな意味で人格の連帶性が成立する。^(二八)而して先に絶對孤獨とされた固有人格も神の愛の下に社會性を有つのである。^(二九)この事は同時に人格の社會性が神によつて保證を與へられた事を意味する。

ここに於て認識者及び認識の主體性が神及び神の愛によつて保證されるといふ事が出来る。然しそれによつていまだ主體性が完全に認められたといふ事は

出来ない。

一〇

以上神によつて一應の解決を得たのであるが、ここに三つ問題が残つてゐる。先づ以上によつて事實に三つあり、その最も根柢的なものが現象學的事實であつて、本質及び價值の世界である。然るに彼によれば自然的及び科學的事實は超越的であるが、純粹事實は内在的である。然るにかゝる純粹事實が神の世界として何故同時に超越的であるのか。彼によれば一方凡ゆる存在は相對的存在と絶對的存在とを問はず *Dasein* と *Sosein* とから成る。然るに他方 *Sosein* とは *Wahheit* 即ち本質であつて、それは現象學的事實である。*Dasein* のみ自然的(廣義)事實である。而してそれは生命に對する抵抗であると解される。⁽¹¹⁰⁾ かく解せば本質の世界に超越的なるものはない筈である。勿論彼によれば *Sosein* と雖もそれ自ら存在するものであつて、内在に盡きるものではない。然し現象學的事實といふ事は思向されたものとそのものとは同一である事の特徴とするのである。従つてその

意味での *Sein* は超越的ではなく、従つてそれに關與するのに困難はない筈である。然るにそれに困難を伴ふのは、現象學的領域の中に *Dasein* を持ち込んだ事によるのである。彼にすれば *Dasein* にも *Sein* にも偶然的なものと然らざるものとある。自然的及び科學的立場は偶然なる *Dasein* 及び *Sein* を見、現象學に於ては必然的なる *Dasein* 及び *Sein* を見るのである。但し偶然的領域では *Dasein* と *Sein* との關係は離れてゐて、この分離は存在的のものであるが、必然的領域に於ては兩者は密接に關係し、その *Dasein* は *Sein* が本來本質であるといふ事から直ちに導き出されるものであつて、その區分は單に認識論的である。⁽ⁱⁱⁱ⁾ 然しとにかく *Dasein* を認める以上單なる内在性に盡きるものと解することが出来なくなつたものと思はれる。併も本質は *Sein* として元來 *Dasein* を根柢として有することを必要とし、價值も亦 *Qualität* である故、それを支持する何ものかを要する。而して所與の順序からいへば價值は存在に先き立つけれども、これを以てその根柢となる *Sein* を見失ふことは戒むべきことであるとしてゐる。⁽ⁱⁱⁱ⁾ 彼の立場からいへば價值も本質も一つに歸する。何故ならば本質は *Wahheit* であるが、これはやはり *Quali-*

である。本質は理論的のものであるが、理論の根柢は實踐的であるから本質も結局實踐的なる意味を持つ。この意味で本質は價值である。又價值も Dasein ではなくして *Qualität* である限り *Wahheit* 即ち本質として解されるからである。かくて *Sosein* が理論的に見られる限り本質であり、情緒的に見られる限り價值であるといへやう。即ち兩者は *Sosein* として *Dasein* の *Modus* であるといへると思ふ。さてかゝる *Sosein* に對してその *Dasein* が求められる所に超越の問題が起るのである。而してかゝる本質界の根柢としての原本質 *Urwesen* が哲學の向ふ所であるとするれば當然超越的の神が求められて來なければならぬ。蓋しかゝる *Urwesen* は凡ゆる *Sosein* に對する *Dasein* と考へられるからである。かくて從來單に現象學的乃至哲學的領域として解されたものが二つに分たれ、その *Sosein* の方面のみが現象學的領域であり、*Dasein* 即ち *Urwesen* の方面が神の領域として認められねばならぬ。

かくて彼は從來の自然的世界觀的、科學的、哲學的の三區分に對して、今や前二者を一つに見て、科學的乃至自然的となし、次に哲學的、最後に形而上學的乃至宗教的

の三領域を分つに到つたのである。

次に神は認識論的に、倫理的に、更に存在論的に根柢となつて一切の統一性を保つものであるが、従來の如く超越的と解するならば、いかにしてかゝる超越的なるものが他の領域に關與し得るかといふ事が問題となる。又一般に *Dasein* は抵抗であるが、然らば神は *Dasein* なる故に抵抗であるか、といふとそれは不合理である。それよりも寧ろ神は内在的根柢ではないか。彼によれば一面に於て愛は神の恩寵として超越的に解されたが、他面(二二三)に於て愛を以て神の最奥の本質そのものとなし、神は無限の愛であると解され、更に作用存在と解されてゐる。(二二四)それは神の内在的解釋への一步をなすものといふ事が出来る。

最後にこれまでの所説を見れば認識者及びその認識は歴史的、社會的、具體的、實踐的、作用的、個體的、として主體性を有するのであるが、かゝる主體は本質として人格であり、又作用も亦現象學的領域にあるものとして作用本質である。従つていまだ現實的であるといふ事は出来ない。この點如何に解すべきか。

それら三點の解釋を中心としてシエラーの思想は前期と後期とに分たれると

思ふ。

一一

シエラーによれば知識には三つの最高の轉成目的がある。第一には人格の轉成展開の爲であり、かゝる知は教養知である。第二は世界の轉成及び世界の最高の *Sosein* と *Dasein* との根據そのものの無時間的轉成の爲であるが、世界は世界及び世界根據についての我々人間の可能なる知識に於てその特有の轉成規定、又はそれなくばその轉成規定に達し得ぬ所のものに達する。即ち世界はその根柢たる神に對する人間の知によつて轉成する。かゝる知は神についての知であつて救済知といふ。第三は我々人間の目的の爲に世界を實踐的に支配及び改造しようといふ轉成目的であつて、かゝる知を支配知といふ。而してその順位は支配知から教養知を経て救済知に到るべきものである。^(二二五)

更に彼は次の如くにも言つてゐる。人間には三重の知識が可能である。即ち支配知、本質知又は教養知、形而上學的知又は救済知である。その何れもそれ自身

の爲にあるのではない。即ちそれらは夫々存在者の改造即ち物の改造か、人又は
 教養形成の改造か、又は絶対者の改造か何れかの爲に役立つのである。^(二二六)

支配知とはいふまでもなく、實證科學的知であつて支配の爲の法則を見出さう
 とするものである。而してそれは偶然なる Dasein と Sosein とを對象とする。

教養知とは前者の如く支配的ではなくして愛によるものであり、又前者の如く
 實在的 Dasein や偶然なる Sosein ではなくして本質に向ふものであり、又前者の如
 く歸納的ではなくして先天的であり、又前者の如く存在相對的ではなくしてそれ
 自ら存するものに向ひ、又前者の如く悟性によらずして理性によるものであり、前
 者に對して本質公理論となり次の形而上學に對してその入口となる。^(二二七) 而してそ
 の知はそれによつて我々の中に於ける精神的人格の Sei と Sosein とを小宇宙に
 まで擴大させ展開させるものである。而してこの事は我々が世界の構造的本質
 特徴に従つて、我々の一度限りの個性の方法で世界の總體に關與しやうとする事
 によつて實現される。^(二二八) 而してここに於て第一の飛躍をなす、何故ならばここに於
 てそれは自ら存するものに對するからである。^(二二九)

救済知とはそこに於て我々の人格中心が物の最高の存在と根據そのものに関與しようとする所の知、即ちそこに於てかゝる關與が最高の根據そのものによつて人格中心に與へられる所の知である。即ちかゝる知に於て、物の最高の根據が、それ自らと世界とを我々の中に於て又我々を通して知る限り、かゝる根據はそれ自ら彼の非時間的轉成目的に達する。即ちそれ自らとの或る種の一致に、即ち彼の中におかれた緊張と原對立とからの救済に達するのである。⁽¹¹⁰⁾ここに第二の飛躍がある。蓋しここに次の様な先驗的推論ともいふべきものが潜んでゐるからである。即ち世界そのものの存在は認識者の偶然な *Dasein* やその經驗的意識とから確に獨立的ではあるが、それにも拘らず、或る種の精神的作用と、それによつて我々が近づく所の、或る存在領域との間には嚴密な本質關聯が成立するから、作用及び活動に於て我々の無常なるものにかゝる接近をなさしめる所の一切のものが凡ゆるものの根據に屬してゐなければならぬといふ事である。⁽¹¹¹⁾

さて右の如くして三つの領域が示されたが、ここに於て知は知の爲の知ではなくして、何かの爲の知であると解するに到つた。さればかゝる知の目的といふ事

と實用主義とはいかなる關係にあるであらうか。

彼によれば知とは元來或る存在者が他の存在者の *Usein* に關與する關係であつて、それによつて後者の *Soseiendes* といかなる變化も共に起らないものである。それは一つの存在關係であり、存在論的概念を以て規定さるべきものである。而してそれを脱我的知といふ⁽¹¹¹¹⁾。従つてかゝる知の目的は再び知ではなくして、いつでも轉成であり、他に成るといふ事でなければならぬ。それ故知に對して何への問を拒否し、而して學の爲の學といふことを主張するのは無意味である。⁽¹¹¹²⁾ 然し逆

に凡ゆる學を以て實用主義的であるとするのも誤である。何故ならば實用主義とは生命にとつて役立つといふ事を以て最後の選擇原理とする事によつて成立するものであるからである。それは生命一般への存在相對的のものに對してのみあり得る。故にそれは技術的、支配的性質を持つ實證科學に適合するのであるが、これを以て直ちにその他の知にまで及ぼす事は出來ぬ。何故ならば教養知は本質へ、救濟知は絕對的 *Dasein* へ向ふものであるからである。⁽¹¹¹³⁾ 即ちそれらは存在絕對的なるものへ向ふものである。従つてそれらは實用主義ではないが、又逆に

所謂純粹靜觀的な理論的學問でもないのである。従つてこれは實踐的であると解すことが出来る。^(二三五)蓋し彼によれば知なる存在關係は愛によつて導かれるものであるからである。^(二三六)即ち彼は世界に對する人間の原本的態度は理論的ではなくして實踐的であるといふ點に於て實用主義は正しいといつてゐる。^(二三七)かくて知は愛を排除する所に成立するのではなくして、愛するものの中に成立する、併も愛の強まる程、知も亦高まるのである。ここに認識の情緒的行動的性格が示されると思ふ。

かくて支配知のみ實用的のものとして他の二者から區別されるが、三者には密接な關係がある。即ち生命體としての人間の可能なる目的に對する勞作知は終局に於て教養知に役立たねばならぬ、即ち自己の轉成と改造とは人間の有する最深の中心即ち彼の人格とその人格の豊富なる超越的規定との轉成に役立たねばならぬ。然しかゝる教養知の人間的理念は救濟知に従屬し、最後の目的に於て救濟知に役立たねばならぬ。何故ならば凡ゆる知は結局神についてであり、又神に對してであるからである。^(二三八)蓋し哲學の對象たる *Sosein* は *Dasein* の *Sosein* である

から Dasein にまで進まねばならないのである。

右の如くして彼は知識の新たな三段階を明らかにしたのであるが、第三段階の救済知はいかにして可能であらうか。何故ならば神は從來彼にとつて超越的人格であつた。然るに前述の如く、救済知はそれとの一致、更にその改造にまで關はるのである。これはいかにして可能であらうか。

これを説く爲には、從來人間を精神的人格としてのみ考慮した立場を脱して人間そのものを見る立場に來なければならぬ。

彼によれば生命は一般に心 Seele を持つ、否生命を内的に見た場合に心であり、心を客觀的に見た場合に生命である。そこで生命の最も低い段階は植物であり、これは脱我的感情衝動によつて生きてゐる。次の段階は動物であつて、これは本能、聯合的記憶、實踐的叡智即ち選擇能力を持つ。然しこれまでは單に心の程度の差である。而して人間もかゝる心を有してゐる。然し人間はかゝる心乃至生命とは全く質的に異なるものを持つ。それは精神である。ここに於て生命と異なる人格を持つのである。而してこれまでは單に抵抗のまゝに生きて來たのであるが、

今やそれを對象とすることが出来る。即ち動物は脱我的に環境の抵抗と反動との中心として生きてゐる。今やこれを對象としその *Sein* を自ら把握する事が出来るのである。即ち今や環境ではなくして世界を持つのである。(ここに前述の存在相對的としての環境の意味が明らかにされた。)更にここに於て抵抗を對象とし、意識は自己意識となる。^(二三九)ここに於て理念化 (*Ideierung*) が出来、而して本質の把握が出来る。併も偶然な本質のみならず、必然なるものも把握出来る。ここに科學のみならず哲學も生ずるのである。^(二四〇)(ここに本質把握の新たな解釋がある。)さて人間は精神をその特質とするとはいへ、決して精神のみに盡きない。人間は同時に生命である。然るに低いものは根本的に強く、高いものは無力である。それ故生命過程は非有機的な素材と力とをその實質とする如く、精神は本來力なく生命によつて力を得る。而して精神は生命を導くに過ぎない。然し高次の存在形式たる精神は世界の形態の本質と本質領域とを決定する。然しそれは他のもの即ち第二の原理によつて實現される。その第二の原理とは根本的存在者に同様に根本的に特有なるものであつて、實在を作り、偶然なる像を規定する原理で

あつて、これを衝動(Drang)と名づける。かくて精神と衝動との相互關係が人間及び人間歴史を構成するのである。^(二四)

然るにこの事は前述によつて暗示される如く、最高存在即ち世界根據乃至神にとつてもいへるのである。それ自ら存し他に依存しない存在も亦若し精神のみその屬性ならば精神的存在としていかなる力をも持たない。寧ろ力を持つものは第二の原理即ち最高の存在に於ける *natura naturans* であり、全能にして無限の像を持つ衝動である。即ちこれは現實と、かゝる現實の本質法則と理念とによつては決して一義的に規定されない所の偶然なる *Sein* とに責任を持つものである。それ故若し有限存在の最高の根據に於ける純粹精神的屬性を *deitas* と名づけるならば精神と神性の中には創造力はないのである。然しそれ自らによつて存在するものの中に精神と衝動との根本的緊張をおくならば事情は異なる。即ちその關係を次の如く言ふ事が出来る。即ち物の根據は若しそれが自己の *deitas* 即ちその中におかれた理念と價值との充實を實現しやうとすれば、世界過程の時間的過程に於て自己を實現する爲に世界創造的衝動を妨げてはならぬ。而して

自己による存在はそれが世界歴史の衝動に於て人間の中に人間を通して永遠の *deitas* を實現する程度に於て神的 *deitas* といはれるに相應しい存在となる。換言すれば根本的に無力な精神と、根本的にデモニーシユなもの即ち凡ゆる精神的理念及び價值とに盲目的なる衝動との相互的貫徹を、物の像の脊後にある衝動を次第に理念化し精神化すると同時に精神を強化し生命化する事によつて、行ふ事が有限なる存在及び出來事の目的である。こゝに於て有神論は誤りであるといはねばならぬ。^(一四二) かくて彼は神に對する從來の説を變へた。而して神は最早單なる精神ではなくしてデモニーシユでなければならぬ。而して彼によればこの絶對的存在一般の領域はそれが體驗され認識されやうとしまいに拘らず、人間の自己意識や世界意識と同様に人間の本質に構成的に屬してゐる。^(一四三) 即ち原存在は人間の中に於て自己を意識する、即ち人間がそれに基いて自己を觀するその作用の中に於て自己を意識するのである。神は轉成するものであつて、衝動と精神との貫徹の度の益々上昇するものと考へられる。而してかゝる神を我々の活動に於て共に生産するのが人間のなす所である。換言すれば神の自己實現乃至自

己神化の場が人間であり、かゝる自己實現は轉成なる故に世界は歴史を形成する。(二四四)

かゝる見地より彼は凡ゆる對象化的なるものの最高の根據はそれ自らは對象化的なるものではなくして、それ自ら永遠に自己を作り出す所の存在の屬性としての、純粹な行ひ得べき作用性であるとした。それ故神への接近の唯一の道は理論的なる對象化的觀察ではなくして、神及び神の自己實現の轉成に對する人間の人格的能動的挿入である。即ちそれは永遠なる作用を——精神的な理念形成的活動、並びに我々の衝動生命の中に感せられる衝動を共に行ふ事である。而して凡ゆる人間的なるもの、凡ゆる生命的なるものを神的衝動の中に根抵づける所のこの統一を我々は同情、愛及び宇宙的感情移入の凡ゆる形式に於て經驗する。これは神へのデオニソスの道である。人間は、自己の自由な決斷に於て神がその本質を實現する事の出来る所の存在者である。かゝる決斷の存在である所の人間存在に於て人間は神の共働者なる高次の品位を擔ふのである。(二四五)

かくて人間は直下に神に於てある事が出来るのである。それ故に人は絶對者を改造する事も出来るのである。ここに神の超越性の問題は解決されたのである。

る。

尤もこの思想は前期のそれと無關係ではなくして、既にそこにその萌芽を見出すことが出来るのである。即ち一九一三年の論文に於て彼は生命は直接的時間の中にあつて期待、記憶、直接的直観の連續をなすものと解してゐるが(二四六)それは後年一九二七年の論文に於ける時間、空間、因果の説の前提をなすものであるが、生命と雖もかゝる期待、記憶を有するといふ事は既に生命の精神化を説くものといはねばならぬ。又人格は本質と解されたが一方それは始めから作用と解されてゐる。作用である以上は單なる本質ではなくして生命的契機を有してゐると云はねばならぬ。かくて人格乃至精神は同時に生命であり、生命は同時に精神でなければならぬ。而して精神の本質は愛であり、生命の本質は衝動であるが、彼によれば愛は運動である。(二四七)然るに生命の根本的契機も運動である。(二四八)従つて生命は同時に愛であり、愛は同時に生命であるといはねばならぬ。而して神は愛である故に神は同時に生命的であるとも解されるのである。更に人間は人格であるが人格も同時に生命的と解される故に、ここに精神と衝動、神と人との内面的統一が既に暗示

されてゐると思ふ。

最後にかゝる立場から主體性の解釋が直ちに導き出されて來る。即ち人は從來の如く單なる人格ではなくして精神と衝動との直下の統體として現實的なるものとして浮び出るのである。

又それと同時に知はかゝる個人の轉成である以上そこに現實性を持たねばならぬ。勿論轉成は因果的な意味ではない。然し一切の根柢は精神的生命であるとするれば、その轉成も亦生命的行爲的契機を持たねばならぬ。それは單なる本質關聯である以上に現實的意味を持たねばならぬ。

又前には認識は一切愛に基くと主張されたが、今や愛のみならず衝動にも基くとすれば益々認識はパトス的であり、實踐的であるといはねばならぬ。

更に彼は人と神との關係から次の如く眞理を解してゐる。即ち各人の個人的人格は直接に永遠の存在及び精神に根ざしてゐるのであるから、決して普遍妥當的に眞なる世界觀はない。唯個人妥當的に眞なる而して同時にその人格の完全性と十全性との程度に於て歴史的に制約された内容的な世界觀のみがある、と^{二四九}

かくてシエラーに於て認識者及びその認識に關して何れもその主體性が認められると思ふのである。

然し彼に於ては知識の三段階が設けられその最後の段階のみ眞の認識であつて他のものは單にその準備に過ぎない如くに思はれる。又それらの認識段階の擔有者に於ても同様のことが言へると思ふ。然し眞に具體的な人間はその何れか一つにのみあるのではなくして、それらの段階に於て全人が生きてゐるのではなからうか。その點について次にヤスバースを考察しなければならぬ。

一一一

ヤスバースによれば包括者(das Ungreifende)とは二つの方面から見る事が出来る。即ちその一方はそれに於て又それによつて我々がある所の存在そのものであり、他方はそれが我々である所の存在である。然し何れにせよ包括者はその部分の集積ではなくしてその根柢をなすものである。そこで我々である所の包括者は定存在 Dasein、意識、精神と名づけられる。定存在は包括者の現實的意味を持

つ。それは身體であり、生命であり、自然である。然るに意識一般としての包括者は我々の意識に入つてくるものみの存在である。ここでは前者と異つて、經驗的意識ではなくして、意識一般の立場に立ち真理の普遍妥當性を要求する立場となり、前者に比して一段の飛躍である。然しかゝる時間的出來事の中に生きてゐる意識の現實と、真理の無時間的意味の場合としての意識一般の非現實との間の鋭い區別は最後決定的のものではなくして、包括者の開明に於て出て來る抽象に過ぎない。ここに第三の立場が考へられる。それは精神である。それは理解され得べき思惟、行爲、感情の全體系であつて、我々の知に對して完結的な對象とならずして理念に留まるものである。それは自己に遭遇するものと自己自身とを以て、既に與へられ而していつも變化する世界に於て、自己を實現しやうとするものである。精神は無時間的な意識一般の抽象性と異つて、時間的出來事によつて定存在と似てゐる。然しそれとも異つて、單に生物學的、心理學的出來事によつてではなくして、知の反省によつて動く。勿論我々は定存在として並びに精神として包括的現實である。然し定存在としては我々は物質、生命、心の最後の根柢に

まで無意識的に結合される。それ故かゝる包括者に於て我々は自己を對象となし、果ていなく、外からのみ、而して同時にかゝる別々に研究され得る三つのばらばらな現實に分裂するものとして、自己を認識する。然し精神としては我々は理解し得る一切のものに意識的に關與し、全體に完結させ内部から自己を見る。以上三つの見方は別々のものではなくして包括者たる爲には相互に欠くべからざる立場である。それらは眞の包括者の三素質の現れである。即ち定存在と精神とは包括者の現實性を、意識はその普遍妥當性と傳達性とを現せる姿である。二五〇

然し我々はかゝる全體は存在そのものか否かを問ふことに於てかゝる我々である所の包括者を超える。かゝる包括者はそれ自らから理解されずして他者を示すのである。即ちかゝる包括者は存在それ自身ではなくして、存在そのものの包括者に於ける現象(假象ではない)である。かゝる存在そのもの我々の疑問の最後のものであり、それ自らは最初のものである。元來我々である包括者は一方世界に、他方超越に對して限界を持つ。かくて今までの立場は不満のものとなつて、今や哲學の中心は可能的實存の意識に達する。實存とは凡ゆる地平の中の一つ

の地平の廣さの意味に於ける包括者ではなくして、自己存在の制約としての根源の意味に於ける包括者である。而してかゝる根源なくしては凡ゆる廣さもその光を失ふ。實存は自ら客觀にも形態にもならずして、包括者の凡ゆる仕方の意味を擔ふ。前三者は世界の或るものとして現れ、經驗され得る現實として研究され得るが、實存は科學の對象ではない。先づ實存は超越を示すものとして意識一般と異なる。實存なくしては超越はない。又精神は理解され得るもの、見透されるもの、普遍又は全體に止場されるもの、總體性、理念、思惟、自己理解であるのに對し、實存は理解され得ないもの、暗黒の根源、他者に止揚され得ないもの、歴史性、時間性、直接性、信仰、開明によつて自己になる根源である。而して實存の凡ゆる仕方の結帶が理性である。理性とは對象的な明瞭な思惟とすれば意識一般であり、悟性であり、全體性への道とすれば精神である。然し本來それは不安であり、哲學的衝動である。(111)

尙彼は他の所で包括者を次の如く定義してゐる。即ち我々は我々の發展的認識の進行を反省して、凡ゆる出會つた現象の啓示を以て全くいつも我々を避け、退

い様に見える所の存在そのものを問ふのであるが、かゝる存在そのものが包括者(二五三)なのである。

而して前と同様に四つの段階を示してゐるのであるが、ここでは意識一般が第一に、定存在と精神とが第二に、實存が第三になつてゐる。(二五三)而して前と同様にその立場の上昇には飛躍を要し、その深さに達するには不安によるのである。(二五四)

かくてヤスパースの認識主體たる包括者はその四者の何れでもあり得るわけであるが、前三者は包括者としての實存に於ける一仕方である。その限り實存が眞の全體となつてゐるといはねばならぬ。

然らば認識は夫々いかに行はれるであらうか。

彼によれば眞理とは傳達性である。而してそれは各立場に於て夫々異なるのであつて、その夫々異なる傳達性が各認識の特徴を示すものといへる。

先づ意識一般に於ける眞理は科學的な強壓的眞理であるが、それは限界に達し、別の方法で眞理を求めやうとするに到る。

次に定存在は普遍妥當性も強壓的確實性も望まずして、自己保存及び自己發展

を欲するものであるから、その真理とする所のものは定存在即ち生命を促進せしめ、役に立つものである。又幸福を望むものであるから満足を得る様なことが真理である。従つてそれは實用主義の真理概念である。

次に精神に於ける真理は悟性の明證に對する普遍妥當性ではない。その真理は自ら開明し自ら完結する全體への適合性である。何故ならばそれは全體の理念を衝動に動かされて追究するからである。

かくて意識一般では強壓的正しさを、定存在では生命の促進と脅威とを、精神に於ては全體性を動かすものを、夫々考へるのであるが、この事は決して自然の出來事の確實性を以て起らない。寧ろ相互の混亂に陥る。實際我々は我々が我々自身である程度に於て、決意を以て又同時に夫々の真理の意味の限界意識を以て夫の真理を把握するのである。換言せば夫々他の根源の真理の純粹性は實存の真理から始めて生ずるのである。

實存は意識一般として、精神として、定存在として現れる。而してそれらの仕方は對立する事がある。然し實存自身はそれらの仕方の外にある事は出來ない、即

ち實存は自己を知ると同時に知られたものである事は出来ない。

それ故いつも私とは何かといふ事が疑問となる。併もその事は凡ゆる他のものを擔ひ充實せしめる確實性である。私が本來何であるかといふ事は決して私の所有とはならない、それは私の存在可能に留まる。若しそれを私が知るとすれば、私は最早それではないであらう。何故ならば私は私自身を時間存在の中に於て課せられたものとしてのみ意識するからである。實存の真理はそれ故全く無制約的に、自己を知らうと欲する事なしに、それ自らの上に基いてゐるといふ事があり得る。最も強力な實存に於ては——自己の本質そのもののいかなる姿いかなる可視性をも獲得しないといふ——斷念の窮乏が感じられる。(二五五)

要するに實存の真理は超越との關聯に於て飽くまで自己を知らうとする所に開かれるといはねばならぬ。而してそれは決意、内的行爲に於て各個に現れるのであるが、實存は元來歴史的のものである故、その真理もまた歴史的相對的である。(二五六)かくてヤスパースに於ては認識主體は包括者であり實存であるが、それは決して一面に偏したものではなくして四つの段階の夫々に於て實存であり、又實存は

その何れをも含むといふ具體的關聯を持つものである。即ち若し實存が他の三者を排除するものであるならばそれは具體的のものといへない。實存は他の三者をも含むものとして、その意味で包括者としてのみ眞に主體と考へられる。即ち彼は人間を *Dasein* と *Existenz* との統一と見る事によつて現實性を得たものといへる。併も認識に於ける理性は知的一面に偏せずしてパトスの契機をも含むものである。ここに認識者及び認識の主體性を見る事が出来ると思ふ。要之、主體とは所謂非主體性をも自己の中に含む所の具體的なるものであり主體的認識とは認識者のかゝる主體性が直下に現はれたる認識である。以上

註

- (一) Kroner: Von Kant bis Hegel I, S. 159—160
 (二) *ibid.* S. 162
 (三) Rickert: Gegenstand der Erkenntnis S. 271
 (四) *ibid.* S. 273
 (五) Lask: Gesammelte Schriften I, S. 352—353
 (六) Rickert: Gegenstand der Erkenntnis S. 124
 (七) *ibid.* S. 127
- (八) Rickert: Deutsche Systematische Philosophie
 II, S. 244
 (九) Rickert: Grundprobleme der Philosophie S. 186
 —187
 (一〇) *ibid.* S. 155, 162
 (一一) Aristoteles: Metaphysik (Bender) S. 154—156
 (一二) Aristoteles: Ethik (Bender) S. 209
 (一三) Aristoteles: Über die Seele (Bender) S. 109

- (一四・五) 出陣博士「アリストテレスの靈魂説と能動理性」一八頁(哲學雜誌昭和十三年十二月號)
- (一六) Aristoteles : Metaphysik (B) S. 309
- (一七) ibid. S. 315—316
- (一八) ibid. S. 304—305 Brentano : Aristoteles S. 84 思惟の運動を認めざる。
- (一九) 出陣博士「アリストテレスの非實踐的性格」(二八一—二九頁)(哲學雜誌昭和十三年八月號)
- (二〇) N. Hartmann : Zur Grundlegung der Ontologie S. 214—215
- (二一) Heinemann : Neue Wege der Philosophie, Vorrede XVIII—XIX ibid. S. 273
- (二二) ibid. S. 373—374. XXII—XXIV
- (二三) ibid. S. 378
- (二四) Heidegger : Sein und Zeit I, S. 61, 357
- (二五) ibid. S. 34, 193 彼は Sorge を實踐的でない理論的でもないといふのであるが、實踐的性格を持つことは疑ひない。
- (二六) ibid. S. 358
- (二七) Hoberg : Das Dasein des Menschen S. 52 彼は Sorge とは行為の意味がなく、靜觀的である。 ibid. S. 41 Angst とは行為の意味がなく、理論的意味のみである。
- (二八) Heinemann : Neue Wege der Philosophie S. 370—371
- (二九) ibid. S. 370
- (三〇) Hoberg : Das Dasein des Menschen S 16—17, 37 彼は Heidegger の著せ Werk-gemeinschaft への問題の Gemeinschaft である。
- (三一) Husserl : Méditations Cartésiennes p. 46—47, 64, 71
- (三二) Husserl : Logik S. 120—121
- (三三) N. Hartmann : Das Problem des geistigen Seins S. 58—60

- (三三) ibid. S. 108
- (三四) ibid. S. 110
- (三五) ibid. S. 115
- (三六) N. Hartmann : Zur Grundlegung der Ontologie S. 207—209
- (三七) N. Hartmann : Ethik S. 463
- (三八) N. Hartmann : Das Problem des geistigen Seins S. 109, 118
- (三九) ibid : Zur Grundlegung der Ontologie S. 211
- (四〇) ibid. : Deutsche Systematische Philosophie I, S. 325
- (四一) ibid. : Zur Grundlegung der Ontologie S. 217
- (四二) ibid. S. 221—224
- (四三) ibid. S. 227
- (四四) ibid. S. 230 Emotion せ Dasein 及 'Erkenntnis せ Sosein 及 關へ 關ふ。
- (四五) ibid. S. 235—236
- (四六) ibid. S. 177—181
- (四七) ibid. S. 223
- (四八) ibid. S. 228
- (四九) ibid. S. 54, 238—239, ibid. : Metaphysik der Erkenntnis S. 80—82, ibid. : Das Problem des geistigen Seins S. 328
- (五〇) ibid : Zur Grundlegung der Ontologie. S. 224—225
- (五一) ibid : Das Problem des geistigen Seins S. 328
- (五二) ibid. S. 193 尙被せ Zur Grundlegung der Ontologie S. 207 に於ても所與の状況性を説くのであるが、これが直ちに認識の歴史性と解し得るか否かは疑問である。蓋し彼によれば實在所與とは本來 Dasein に關することであり、従つて情緒に關するもの、'認識に關するものではなからるべきである。
- (五三) ibid. : Das Problem des geistigen Seins S. 38
- (五四) ibid. : Ethik S. 469

- (中三) ibid. : Das Problem des geistigen Seins S. 108 (大ニ) ibid. S. 27—28
- (中四) ibid. S. 264—265 (中〇) ibid. S. 31—32
- (中五) Kierkegaard : Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift I, S. 248 (中一) Höfding : Kierkegaard S. 75—76
- (中六) ibid. S. 249 (中二) Meerpohl : Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Kierkegaards S. 45—47
- (中七) ibid. S. 251 (中三) ibid. S. 48—52
- (中八) ibid. S. 253 (中四) ibid. S. 52—53, 55—56
- (中九) ibid. S. 254 (中五) ibid. S. 74—76
- (大〇) ibid. S. 256 (中六) ibid. S. 67
- (大一) ibid. S. 259—260 (中七) ibid. S. 73—77
- (大二) Bernhard Meerpohl : Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards S. 2 (中八) Scheler : Methode S. 47—48
- (大三) ibid. S. 15 (中九) ibid. S. 135—137
- (大四) ibid. S. 17—19 (大〇) ibid. S. 152
- (大五) ibid. S. 19—20 (大一) ibid. S. 156—158
- (大六) ibid. S. 22 (大二) Ethik S. 385
- (大七) ibid. S. 48—52 (大三) ibid. S. 402
- (大八) ibid. S. 48—52 (大四) ibid. S. 395—396

- (八五) *ibid.* S. 397—398 (一〇一) *ibid.* S. 288—298, 349 f.
- (八六) *ibid.* S. 404 (一〇二) *ibid.* S. 289, 349—350
- (八七) *ibid.* S. 396 (一〇三) *ibid.* S. 351, 290
- (八八) *ibid.* S. 408—410 (一〇四) *ibid.* S. 346—347
- (八九) *ibid.* S. 529 (一〇五) *ibid.* S. 352
- (九〇) *ibid.* S. 542—546 (一〇六) *ibid.* S. 347
- (九一) *ibid.* S. 560—561 (一〇七) *ibid.* : Wissensformen und Gesellschaft S.95
- (九二) *ibid.* S. 585—586 —9/ *ibid.* : Schriften aus dem Nachlass I,
S. 257
- (九三) *ibid.* S. 593 (一〇八) *ibid.* : Vom Ewigen im Menschen S. 103—5
- (九四) *ibid.* S. 533 (一〇九) *ibid.* S. 105
- (九五) Scheler : Vom Ewigen im Menschen S. 94—95 (一一〇) *ibid.* : Schriften aus dem Nachlass I, S. 298,
S. 176 303
- (九六) *ibid.* : Wesen und Formen der Sympathie (一一一) *ibid.* : Vom Ewigen im Menschen S. 101—111
- (九七) *ibid.* S. 83 (一一二) *ibid.* : Moralia S. 145—146
- (九八) *ibid.* : Ethik Vorrede XIX (一一三) *ibid.* : Vom Ewigen im Menschen S. 74—75
- (九九) *ibid.* : Schriften aus dem Nachlass I, S. 329— 333 (一一四) *ibid.* S. 71
- (一〇〇) *ibid.* S. 266—271, 279—283 (一一五) *ibid.* S. 100

- (114) ibid. S. 90
- (114) ibid.: Ethik S. 411—413
- (115) ibid. S. 516—518
- (116) ibid. S. 586
- (117) ibid.: Schriften aus dem Nachlass I, S. 362, 372
- (118) ibid.: Vom Ewigen im Menschen S. 121—122
- (119) ibid. S. 89—90
- (120) ibid.: Moralia S. 130—1, 144
- (121) ibid.: Wesen und Formen der Sympathie S. 189
- (122) ibid.: Vom Ewigen im Menschen S. 75
- (123) ibid.: Wissensformen und Gesellschaft S. 250
- (124) ibid.: Philosophische Weltanschauung S. 4
- (125) ibid.: Wissensformen und Gesellschaft S. 255
- (126) ibid.: Philosophische Weltanschauung S. 6
- (127) ibid.: Wissensformen und Gesellschaft S. 255
- (128) ibid.: Wissensformen und Gesellschaft S. 255
- (129) ibid.: Die Stellung des Menschen im Kosmos S. 77—80

- (1 圖 11) ibid. S. 82—3
- (1 圖 11) ibid. S. 106
- (1 圖 12) ibid. S. 110—111
- (1 圖 13) ibid. : Philosophische Weltanschauung S. 12
—13
- (1 圖 14) ibid. : Schriften aus dem Nachlass I, S. 366,
374
- (1 圖 15) ibid. : Wesen und Formen der Sympathie
S. 177
- (1 圖 16) ibid. : Idealismus-Realismus (Philosophischer
Anzeiger 1927) S. 296—297
- (1 圖 17) ibid. : Philosophische Weltanschauung S. 14
- (1 圖 18) K. Jaspers : Vernunft und Existenz S. 28—
34
- (1 圖 19) ibid. S. 35—40
- (1 圖 20) K. Jaspers : Existenzphilosophie S. 13
- (1 圖 21) ibid. S. 15—17
- (1 圖 22) ibid. S. 20, 24
- (1 圖 23) ibid. S. 31
- (1 圖 24) L. Jaspers : der Begriff der menschlichen
Situation in der Existenzphilosophie von
Karl Jaspers S. 49—50