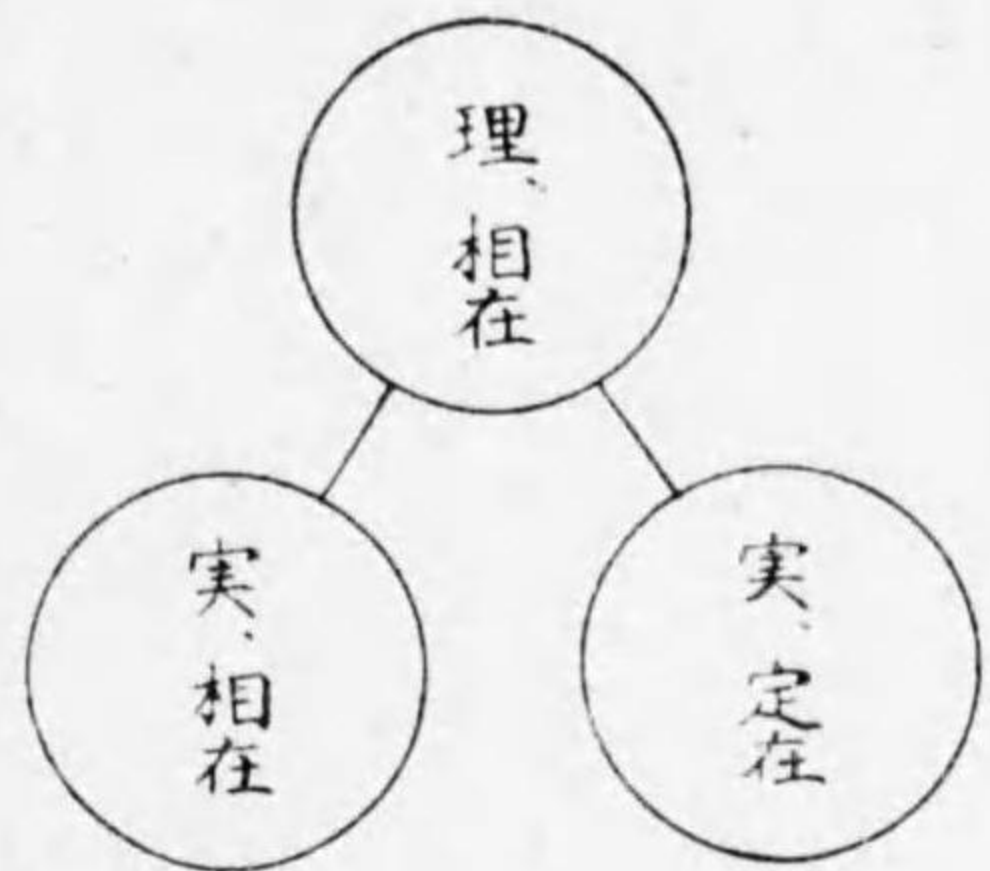
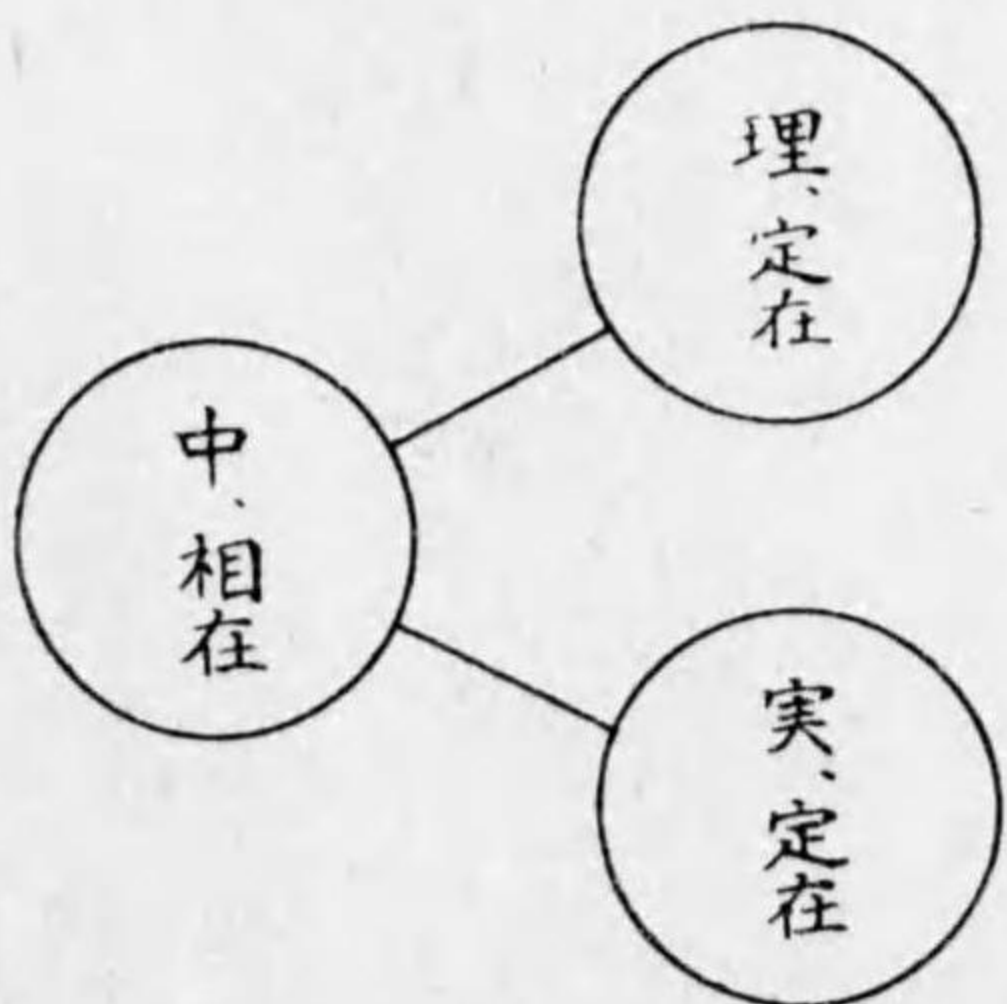


くして單純化された型は明かに不充分で、維持されることは出来ない。何となれば今や一體にして理念的存在の境域を假定することが——それ自身の在り方が抹殺されてゐるから、——餘計である



第二圖

か（アリストテレスの結論）、又は實在的世界の相在が理念性の中に引き入れられ、そして實在的なものの平面にはたゞ實在的の定在のみが残るからである。その時には我々は定在と實在性、相在と理念性との傳統的な同一視を得ることになる。そしてこれは既に維持出来ないものとして證明されたものである。二つの場合に於て還元は四つの項からたゞ二つを残すのみである。還元を垂直の方向に於て始める時には全く別になる。定在の側はそれには問題にならない。何となれば定在に於てこそ理



第三圖

念的存在と實在的存在とが原則的に區別されるからである。併し相在に於てはそれ等の間に何等原則的の區別はない。相在は理念的形象に於ても、實在的形象に於ても、原則的には同一である。そこに其の中立性が存する。今や統一的に了解された共通な又は中立的な相在は、二つの定在の仕方に水平に對立し、その際後者の二元に於てなほ垂直の方向（境域對立）が妥當するのである。この第二種の還元は、それ自體に於て成立してゐる一つの區別を無くして仕舞ふが、然も明かに一つの確定的な客觀的の權利を有する。第一にこの還元は、一つの示され得る根本現相、即ち相在の中立性、——又は内容的に言へば、兩境域が兩方の側の構造内容に集合

することに相應する。第二に他の同様に示され得る根本現相、即ち兩境域への定在の分散に相應する。

かく還元された型は上で、即ち(三)で定式化された二つの命題に正確に當嵌まる。これに於て理念的存在と實在的存在との區別は定在の在り方に於ける區別であることが直接に明瞭である。同様に中立的の定在のないことも明らかである。そこで又定在と相在との區別は在り方と存在規定性との區別であることが明かになる。

我々はこの型に於て中立的相在を單純に理念的境域の中に取り入れ、それによつて理念的相在を實在的相在の上位に（其の屬として）位するものとして見ることは出来ない。（これは *essentia* 理論では屢々あつたことであるが）。何となれば中立的の相在に於ては在り方の區別がないからである。存在規定性其のものは實際二つの境域に於て同一である。それは實際在り方に對して中立的である。併しそのことはそれが定在一般に對して無頓着であると云ふことを意味しない、——定在なしにはそれは存在しない規定である、即ち何等の規定性でもない。中立性はたゞ定在の仕方に關する。

### 〔五〕 普遍論争に於ける中立的相在の役割

今の處、この結果の哲學的意義を評價することは困難である。純粹に存在論的の結論はさう早く示すことは出来ない、従つてこゝではかゝる洞察の認識價値は疑はれ易い。それ故我々はなほ前進するに先立つて直接我々の進路にはないが、併し上述のことに對して明かな強い光を投ずる所の一二の推論を指摘しよう。

普遍論争の問題は根本に於ては理念的存在ではなく、相在である。「本質」(*essentia*)なる術語——この語は理念的本質と解され易い。——からはこのことは分らない。併し論争は丁度、普遍が「物の前に」、又は「物の中に」、又は「物の後に」（心の中に）存するかに關して行はれたことを考へて見なければならぬ。これ等の何れにあるとしても、

それは理念的存在に適合しない、それは中立的相在に適合する。こゝでは中立性はたゞ僅かに第三の明かに依存的の境域、即ち人間の心の境域に關係してゐる。そして境域の數は二つの獨立の存在境域より多くあり得るのであるから、それで何故相在の中立が依存的在り方を有する他の境域にも擴張され得ないかゞ分らなくなる。

「物の前の普遍」は困難なく理念的相在として了解することが出来る、「物の中の普遍」は明かに實在的相在である。名目論的に了解された「心の中の普遍」は意識の中の相在を代表する。要するに、この三つの場合に於て、内容的に同一の普遍領域が考へられてゐたと云ふこと、現存は三つの場合に於て存在論的の特殊問題として留まつてゐたことを考ふれば、かの大論争の對象は實際に於てその中立性に於て浮動してゐる相在であつたことが明かである。それが浮動することが即ち在り方の不規定性と多義性とに他ならない。

これに對する明白な證明は、普遍實在論の徹底した形に於ては全本性 (quidditas) を——個々の場合 (haecceitas) の個性に到るまで——「本質」に取り上げることが出来たと云ふことの中に見ることが出来る。更に最後の結論を與へた同一のドゥンス・スコートゥスが三つの凡ての場合を一つの存在論的の理論に結合した事實が尙一層適切に證明する、然もこのやうな考へは當時彼のみではなかつたのである。かゝることを理念的存在者に就て主張することは一體何の意味を有するであらうか。これは或る一定の在り方を有する形象が寧ろ三種の在り方を有するといふ事を意味すると云ふことになるであらう。スコラ哲學の最盛期の大家達に色々な偏頗のあつたことを非難することが出来る。併し彼等が意識的にそれ自身矛盾した事を辯護したと云ふことは、彼等の論理的な、形式的、煩瑣的傾向のある研究方法を知つて居る人は誰も言はないであらう。謎は「本質」を中立的相在の意味に解すれば簡単に解けるのである。何となれば中立性は三つの様式を初めから——たゞに許すばかりでなく、却つてその本質上これを包括するものだからである。

普遍に關する大論争に於て人々が存在論的多義——この多義は存在者の相在に實際存するのであるが——を明かにせんとして止むなき努力をしたことが、その古典性の存する所以である。この努力によつて、明かに根本的なこの問題が殆んど解決に近いまで論議されたのである。然るに近代に於ては存在論的の事柄から次第に離れたために、獲得された問題位置を利用することが出来なかつた。

### 〔六〕 現相學的「本質」の位置

第二の結論は今日の、然かも我々に近い事柄に關する、そして寧ろ認識論の範圍内に於て動いてゐる。即ち今日の現相學的研究法が、具體的な場合から始めて、本質として「括弧の外へ」取出す所のものは、眞の本質ではなく、實は相在である、然もそれは中立的の相在の形に於てである。現相學は勿論その際たゞ相在に於ける普遍的なものに頼るのみで、それによつてそれは恰かも理念的の本質であるかの如き外觀を呈するのである。

現相學的還元に於て獲得される所のもが直接に理念的存在であるならば、如何にして實在の場合から定在を括弧付けることによつてそれが獲得されるか、存在論的に了解が出来ないであらう。實在なもの其のものからはその實在的相在とその實在的定在の外は何も獲得することが出来ない。然るに取上げられるものが實在的の相在であるならば、如何にしてそれを後で獨立的な、謂はゞ宙に浮いてゐる形象として純粹にそのものに於て觀察し、この觀察に於て更に法則を獲得し得るかは了解が出来ないであらう。かゝることは明かに實在的相在では不可能である。

然るに中立的の相在ではそれが出来るのである。取り出されるのは中立的相在であつて、理念的存在ではない。この事は別な仕方からも明かになる。物の本質はたゞ一つでなければならぬ、併し現相は色々の仕方では現はれ得る。

現相は事柄と同一ではない、現相は見方の中に存する主観的要因に影響せられる。現相は本質を歪めて現はすやうに現はれることもあり得る。然も我々は現相から、正にそのものとしての現相から、その相在を括弧の外に出すことが出来る。然るにこの相在は事物の相在とは違つたものであり得る。それはたゞ現相の相在にすぎないのである。後に残る所ものは言ふまでも無く實在性ではない、現相そのもの、中に共に與へられた定在である。

さて、かくして得られるものが現相的相在に過ぎないならば、其の全方法を以てしても餘り大したことは出来ないであらう。そんなものは無くてもいいことになるだらう。併し、實際の關係はさうではない。寧ろ、取り出される所の相在としての相在は明かに中立的の相在として了解され得る。即ち事物其の物に於ても實在的相在であり、更にそれ以上に眞の本質境域に高められると理念的の相在であり得る様なさう云ふものとして了解され得る。果してそれがさうであるかは勿論更に他の吟味を要する。そして我々は純粹な現相學的方法は、他の方法の補助なしに研究する限り、かゝる吟味を受くべきであることを否むことは出来ない。併し立ち入つた操作の手始めとしては現相學的方法は正當であり、且、缺くべからざるものである。何となれば一切の所與は現相の形態を取るからである。

中立的の相在を、謂はゞ境域の豫め保證された全面的な内容同一に基いて吟味せず、任意に一つの境域から他の境域へ移すことが出来るといふ事は、中立的相在の本質の中にはない。このことは理念的及び實在的境域にすら當嵌らない。——これ等の境域ではこの同一は既に制限されたものである。——沉んや主観に關係せしめられてゐる現相の境域と他の二つの境域との關係に於ては尙更のことである。嚴密に中立的相在の同一を言ひ得るのは、現相と物とが内容的に一致することが既に確立してゐる場合のみである。この場合には勿論、理念的存在は少くとも間接的に還元によつて把握されると云ふことが言へる。併しかゝることは一般的に凡ゆる種類の現相に對して豫想することは

出来ない。かゝることは孤立した個々の現相に於ては決して決めることの出来ないことである。併しもつと多くの現相關係を引き入れれば、この關係に於て「本質誤解」が自ら取除けられるから、そこで別種の操作、境域の内容的差異を把握し得る操作に移ることが出来る。實際に於てはそれによつて初めて存在者に近付くのである。

以上によつて現相學はそのものとしては存在論ではない、又自己の立場からは存在論になり得ないことも明かになつた。現相學は原則的に現相の相在に止まるもので、如何にしてもその上に出ることは出来ないのである。それが出来るのは、現相學と結び付いて——併し同時に現相學に反對して——目を現相から離して、それを越して「存在者としての存在者」へ向ける所の方法のみである。

### 第三章 存在要素の内的關係

#### 第十八節 相在における定在と定在における相在

##### 〔一〕 存在要素の關係における結合性と相對性

二つの對立對——存在要素の對立と在り方の對立——の關係に於ける事狀を明かにしても、それはまだ、相在と定在との關係を究極的に明かにしたことはない。このことは既に相在判斷と定在判斷との相互的な論理的被誘導性から察することが出来る。「中立的相在」の概念は、その權利は相對的に過ぎないが、存在境域の外にもう一つの中立の境域——ここでは定在のない純粹な相在のある——があるかのやうな外觀を呼び起す限り、それは誤解に導き易い。それに於ける存在的に現實的な事は單に諸境域の内容的集合である、その離接性を廢すことなき集合である。併し各々の境域に取つて定在のない相在はなく、又相在のない定在はないといふ命題が有效である。

この二つの命題は存在要素の結合性を言ひ表はしてゐる。そして存在境域の區別は定在の仕方の區別に基くが故に、二つの命題の最初のものとは同時に相在の本質に於ける存在的分裂を言ひ表はしてゐる。何となれば中立的な定在はないからである。それ故に在り方の對立に於ける離接的性格は、存在要素の對立に於ける結合的性格に基くのである。

さて相在と定在との結合關係そのものはどんな風に出來てゐるのであるか。これと比較するものを求めれば、色々の對立關係が出來て來る。併し何れも求めてゐるものには適合しない。「山と谷」の對立にも要素の結合と言つた様なも

のがある。併しこの結合は全然相對的である。波狀線の觀察に於て我々はたゞ方向を變ぜしめればよい、さうすると波の山は波の谷として現はれる。形相と質料との對立に於ては別な結合性がある。併しこゝにも或る一種の相對性がある。各々の形相支持者はそれ自身既に低い種類の形相を含んでゐる、そして一切の形作られたものは更に高い形相の支持者になることが出来る。實在的世界の構造に於てはこのことはよく知られた關係である。其の結論は、嘗て絶對的の質料として宣言せられた所の一切のものは、——若しそれが抽象的概念で止らない限り、——再び形相に解體し、そして純粹形相と考へられた一切のものが他の形相の質料であることが示されると云ふことになる。

そこで問題は存在者一般の相在と定在の關係に於て同様の相對性があるかと云ふことである。それが全然同じ種類のものであるとは誰も期待することは出來ない。併し論理的分析は、一體にしてこの關係がその對立性格に矛盾しない所の相對性を有し得ることを示した。

既に上の二つの命題が最早や中立的の相在に適合しないとしても、問題の最後の式述が初めて充分に一つの關係、即ちそこで一つの存在要素の他の要素からの分離がいけなくなる關係を示す。その分離に於て如何なる權利が觀察されるかは後の研究に屬する。今のところ、觀察の視點よりは寧ろ視點から離れることが大切である。何となれば定在と相在との存在的區別そのものが、一定の觀察の仕方によつて初めて對立として極印せられたものであると云ふ疑ひがあるからである。

##### 〔二〕 一次的の世界意識。言葉と論理的形式

觀察の仕方を觀察される存在者に投射するのは理論のみではない、幼稚な世界意識もそれをなすのである。幼稚な世界意識は存在者に於て第一に物を考へる。既に關係・運動・過程は存在が少いやうに考へる。尤もそこで止つてゐ

るのではないが、併し進んで行つても出發點の立場の幾分は止めてゐる。幼稚な世界意識は物を實體化する、そして實體としての物に定在を歸する。物の性質の變化・關係には一般に定在は與へられない。それ等は存在的に第二次的なものとして考へられる。それ等は實體の何々と言ひ、物の「如何に」又「何」として總括する。幼稚な世界意識は物たることそのことは言はない、それに取つては物そのものは主體である、——實體的存在者である、凡てはそれに屬するが、その物は如何なる他の物にも屬さないのである。

これが一つの觀察法であることは疑ひない。定在と相在とを對立させる習慣も亦この觀察法から來ることは疑ひない。勿論この觀察法は既に生活に於て維持されることは出來ない。小川・雲・森は一つの物であるか。水のみが實體か、それとも波や流るゝ泡も實體か。木の群は物か、それとも森の性質か。木の皮は木の相在か、それともそれは定在を有するか。言葉は何事か言ひ得る凡てのものを無選擇的に實體化する。そしてそれに就て何かを言ひ得ないものがあるだらうか。更に言葉は一切の言ひ表はし得るもの、附着してゐるものに就て、同様に無選擇的に、それが有ると云ふ「事」を言ふ。その際實體的のものと非實體的のものとを區別しないのである。然るにこの「事」(Das)の中に定在立言が含まれてゐるのである。

言葉は世界意識の發達と共に進歩する。併し其の形態の中に自己自身の起源を固く維持してゐる。人間は長い前から附加的存在は定在でもある事を知つてゐる、長い前からそれを實體的存在から區別しない。否、人間は後者も常に或物の相在であることを知つてゐる。木は其の位置に於て森の相在であり、葉はその位置に於て木の相在である。併し人間は一度作つた言葉や思考の形式を維持する、文法的に名詞と形容詞の對立を規範化する。そしてその對立を存在要素の區別として、發達した世界意識に——最早やそれに適合しないのであるが——持ち込むのである。

最後に論理學が理論としてそれに加はる。論理學の言葉によつて作られた形式を探究して、それが何處迄も思想の形式でもあることを確立し、今やそれを概念の型及び判斷の型に於て究極的に規範化する。論理學に取つては世界は問題ではない、存在者に對する論理學の手引きは、立言の存在内容即ち賓辭的存在に限られる。論理學は「事立言」を「何立言」と並んで一つの特有なものとして發見する、兩者の言葉の形式が嚴密に別たれてゐる事を見出す。それ以上に存する存在内容を求めるために、立言を分析することはしない。かくして定在判斷と相在判斷とは互に媒介されずに並立したまゝに残るのである。

### 〔三〕「事」と「何」との内容的相對性

これ等の考察によつて既に、存在要素の對立は存在論的に維持出來ないことが示される。定在は勿論相在の實體ではない、たゞ定在者の實體化は定在と附着者としての相在とを本質的に區別せしめた原因である。同様に相在の形容詞化がそれを本質的に定在から引離すことを容易にした。併し在り方——それと共に一般に定在——が、實體的存在と形容詞的存在との區別に對して無頓着であることが示されたらばどうであらうか。

その結論は「事」(Das)と「何」(Was)との相互の相對性でなければならない。

このことは何時も相在に於て甚だしく目立つ所の性質の概念に於ては見ることが出來ない。そこでは餘りに一面的に形容詞的性質のみが強調される。「何」又は「如何に」に於てはよく見ることが出來る。在り方は結局存在者に於ける一つの規定である。然るに在り方は定在の事柄である。否、存在と非存在との單なる對立に於てすらもこの見解が當嵌まる。傳統的な判斷表はこの對立を性質の對立と名付けてゐるではないか。然らざれば定在は立言されなないことになり、存在判斷は存在論的に無意味になるだらう。

「事」に就ても同様である。或る物の規定は結局一つの「事」である。そして言語的には事命題として把握される。これは、事柄は斯々である「事」、又はそれが有る「事」を言ふ場合と同じ「事」である。それ故相在にも在り方が含まれてゐる、定在に規定が含まれてゐるのと變りがない。何となれば一切の規定に於てその規定の存在が大切であり、一切の存在に於て在り方の規定が大切だからである。

勿論、定在と相在との相關、及びそれと共に或る對立が残つて居る。併しこの相關は限界を引くことを許さない。たゞ方向對立が残つてゐるのみである。無論人爲的に一つの限界を設けることは出来る。——幼稚な物意識に於て、又同様に判斷の型の論理的區別に於てなされるやうな。——併しかゝる限界は維持が出来ない。存在論的の考察がはいると共に移動し、遂に全然無くなる。

前に示された定在判斷と相在判斷の相互還元性はこれに基く(第十四節)。「Sがある。」は「Sが存在的である。」又は特殊の場合に、「Sが實在的である。」に解體出来るのみでなく、それと全然同一である。少くとも存在内容を見る際に論理的形式によつて迷はされない限りはさうである。それで「SはPである。」は、「PはSに於て定在する。」又は「PはSに於て前在する(存在的である、實在的である)」と説明されるばかりでなく、それと全然同一である。

後の方の同一はアリストテレスの分析論からも證明が出来る。賓辭的存在に對するアリストテレスの定形的表現は *ὑπόκειν* (*Tō B ὑπόκει Tō A* BがAに屬する)である、この語は屬する (*Zukommen*) と譯しては不精確である。この中には、意のままになる、前在する、……がある (BがAに於てある) 等の意味が含まれてゐる。併しこの同じ *ὑπόκειν* は同じ分析論に於て、「定在する」「與へられてゐる」「現存する」といふ裸の意味でも現はれてゐる。

#### 〔四〕 判斷の特殊の變形とその存在論的意味

判斷の存在内容はその論理的形式よりも遙かに恒常的である。我々は「SはPである」の存在論的意味を更に「Sに於けるPの定在」に於てとは別の仕方で見ることが出来る。定言的判斷形式は、「SはPである」といふ全關係が有ること、それが一つの存在的内容であることと言ふのである。この判斷形式はそれが立言する所の連結(綜合)を一つの存在するものとして立言する。このことは假言的判斷形式をそれに對立させて見ると最も明瞭である。この形式では條件文章の結論の賓辭的存在は、被制約的のものとしてのみ立言されてゐる。假設的推理の立言様相に於て、小前提は制約を充されたもの(存在するもの)として定言的に立言することによつて被制約性を廢棄する。結論はそれに對して同様に定言的に條件文章の結論の存在を定立する。

この際或る物の相在に於ける(SのPであることに於ける)「事」の意味は極めて明瞭に現はれる。地球の軌道が實在的に楕圓であるといふ事は、存在内容からは、地球運行に於ける楕圓の軌道形は實在的であることを意味するのである。勿論その様には立言されない。何となれば、判斷の形式は相在の方面に重きを置くからである。判斷の形式は相在の存在に就ては沈黙する、併し全關係の存在に就ては黙つてゐない。後者は「ある」の定言的(絶對的)の性格の中に含まれて居る。

或る物の相在に於ける「事」の意味は各々の任意の判斷に於て再び見出すことが出来る。或る定在者の相在は、一體にして或る一定のものが、或る一定のものに於て定在してゐる事以外には何も言はない。「木は生きたものである」に於て、生命が木の中にある事以外には何も言はない。「生物は可死的である」は生物に於て死は實際に現はれるものである事を意味する。

次の諸例は言語的に比較的流動的である。「或る植物は緑ではない」、「緑でない所の或る植物がある」。又は「何人も

悪のために悪をしない」「悪のために悪をなす所の人はない」。これは明かに變形の第二の型である。それは「SがPである」といふ全關係を與へない、Sの如何なる場合にもそれを與へない。これ等の例に於て言葉の流動性は判斷の否定的性格（o判斷とe判斷）に基く、併し論理的には何の役割も演じない。言語的に柔軟な内容の場合にはa判斷に於ても流動的である。「毎第七日は日曜である」——「七日毎に日曜がある」。

これ等の變形の存在論的意味は簡單である。判斷の誘導は本質的でない、本質的なのは定在立言から相在立言へ、又逆の方向への無制限の交換性である。然もその際賓辭的存在内容は變化を受けないのである。

この事情を表はすに存在要素の「相對性」を以てすることは明かに適切な表現ではない。同様に限界の流動は區別の残留といふ言ひ方も不充分である。この事柄の本質は、寧ろ相在にはそのものとして定在性格が含まれて居り、定在のものには相在性格が含まれて居ることに存する。そしてこのことは「存在者としての存在者」に於ける判斷から目を外らすことに於て直接示すことが出来るに違ひない。

## 第十九節 存在要素の同一と相違

### 〔一〕 存在關係の全體における定在と相在との不斷の轉位的同一

こゝで一切を綜合する命題は次の如く言ひ表はすことが出来る。即ち、或物の一切の相在はそれ自身又或物の定在である。そして或る物の一切の定在は又或る物の相在である。たゞ此の或る物はこゝでは同一のものではない。

木のその場所に於ける定在はそれ自身森の一つの相在である、それなしには森は違つたものになるであらう。木に於ける枝の定在は、木の一つの相在である。枝に於ける葉の定在は、枝の一つの相在である。葉に於ける葉脈の定在

は葉の一つの相在である。この系列は兩方の側に延長させることが出来る。何時も一方の定在は同時に他方の相在である。この關係は倒逆することが出来る。即ち、葉の相在は葉脈の定在である。枝の相在は葉の定在である。云々。或る他の物の定在に成立する所のものは、常に相在の一つの斷片であることに對してこゝで異議を申立てる必要はない。何となればこゝで相在の完全性が全然問題でないからである。併し相在の他の残りの斷片もかくして絶えず他のものゝ定在に於て成立すると云ふことが出来る。

今、存在者の孤立した一片のみを見れば、それに於て相在と定在とは分離する。存在關係の全體を注意すれば、何時も——然も一定の順序に於て——一方のものゝ相在は既に實際他のものゝ定在である。かくして相在と定在との關係は世界の全體に於ては同一に近づく。そしてこの同一に於ては内容の絶えざる轉位が大切であるから、我々はこれを絶えず轉位される同一と名付けることが出来るよう。

全體に對する部分の性格を有たない純粹の性質も決して例外ではない。たゞ形容的存在を單なる相在として、誤想された實體的のものから區別する普通の表現法がこの見解を妨げる。實際は物の色・その固さ・弾力性・形態・その運動又は變化も同じ意味で物に於ける定在である。定在は實體の特権ではない。何となれば實體的なものに於ける性質は實體が存在するのと全く同じ意味で存在するからである。言葉の用法は實體的の物の把握によつて規定される。併し「存在者としての存在者」はこの把握には盡きない。そしてこの關係は所謂性質の中でどれが眞の實在性を有するかには無關係である。實在性を有たないもの、即ち單に或る把握の仕方又は見方に取つてのみ成立する所のものは、實在的境域のそれとして觀察はされないのである。例へば色が物的の性質でないならば、色は勿論實在的定在を有たない。然る時にはそれは又物の實在的の相在でもない。

スコラ哲學の概念で言ひ表はせば、この結論は次の如くなる。即ち、「現存」そのものは又「本質」である。「本質」そのものは又現存である。これは昔の考へ方とは正反對である。併しこの點に於て覚え直すことが必要なのである。「本質」を引き離してこれを理念的境域の方に保留し、「現存」は實在的境域に與へたことが間違ひであつた。同様に兩者を孤立させて別々の存在者の境域と考へたことも間違ひである。存在はたゞ存在關係に於てのみ存する。然るに存在關係に於ては一方の「現存」が何時も他方の「本質」である。又その逆である。

それ故、二つの命題の第二のもの——「本質」そのものが又「現存」である。——は、決して「存在論的論證」の意味で、或る物の本質からその現存を推理することが出來ると云ふことを意味するのではない。「假令それより大なるものが考へ得られない」時でもさうである。寧ろたゞ或る他のものの現存が出て來るであらう、そしてそれも問題になつてゐる本質が一つの現存者の本質であることが既に確立して居る時のみである。存在論的論證に於ても、又それに類似の推理に於てもかゝる事はないのである。

### 〔二〕 或物に於ける或る物の定在としての相在

こゝでもう一度、判斷の議論の際になし得たよりもつと根本的に、形式的の困難に就て論じなければならぬ、困難とは定在そのものと「或る物に於ける定在」との關係に於ける困難である。後者は凡ての相在の特殊の定在形式であり、前者は明かに定在の存在的根本形式である。又はさう考へられてゐる。こゝでは實體的のものと附着的のもの（屬性的・偶有性的・形容的のもの）との對立を認め、それを存在的に重要でないと言つただけでは足りない。何となれば定在は相在の實體ではない、基體（支持者）でもない、こゝで決着を與へるものは寧ろ二つの別な考察である。

(一) 或る物は宙に浮いたものではなく、たゞ或る他の物に於てのみ定在するといふことは、定在の性格を決して二義的にするものではない。何處にと云ふことは一體にして現存そのものに於て何物も變化せしめない。それはたゞ定在の存在的一面に取つて重要であるのみ。即ち、それは同時に他の或る物の相在を形成するといふことに取つて重要であるのみ。それ故宙に浮いた現存（かゝるものがあり得る限り）と附着的現存との區別は勿論存在的區別である。併しそれは相在に於ける區別で、定在に於ける區別ではない。そして自然的の立場に於ては、誰でもこの區別を重要と感ずるといふことは、自然的の立場が如何に純粹な内容的の立場であつて、——即ち相在に向いてゐて、——定在は氣付かれない程の自明なもので、大なる存在關係の相在の中に悉く盡きて仕舞ふやうなものと考へてゐることを證明する。實人生に於ては一つの存在者の個々の現存を、裸の定在そのものを取り出すのに必要な程完全に分離して眺めて見ることに氣の付く人は誰もない。

このことはやがて分離、それによつてのみ定在と相在との區別が對立にまで極印されるこの分離は、後で持ち込まれたもので實體的考へ方によつて創められ、理論によつて初めて經典化されたものであることの證明である。經典化の主なる責任は現存立言の形式的論理的技術が負ふべきであらう。こゝでは原則的に實在的關係は見られないのである。併し關係は存在的に何時も定在するのである。そしてこの關係に於てこそ一つのものの定在が何時も他のものの相在として示されるのである。

(二) 現存判斷に於て、定在の裸のありのまゝが凡ゆる存在關係——何に於て、何によつて等の關係——からの抽象によつて得られる。即ち立言された定在が依りて以て基く所の一切のものからの抽象によつて得られる。これは論理的に可能である、何となれば存在關係は實際に於て論理的に無頓着だからである。そしてこの論理的無頓着性は又全然意味のないものではない、定在の存在的特性に基くのである。それは或る物の現存には、それが基く所の存在關



係が内容的に含まれてゐないことに依つて可能である。存在關係は現存の内容的領域を越して一つの關聯に於て存する、この關聯の定在は或る物の定在と同一ではない。

或る物の現存は勿論それを擔つて居る所の諸關係と起伏を共にする。併しそれが假令諸關係なしに宙に成立するものとしても、やはり同じ或る物の同じ現存であらう。それ故關係から抽象することは論理的に極めて意味のあることである。間違ひはたゞ此の抽象を存在的孤立として説明する時に初めて生ずるのである。そして其の事は現存判斷の形式から特有の定在形式を演繹する時に起るのである。然るに次に——昔の存在論と共に——存在的に分離されたもののこの定在形式を定在の本來の且つ唯一の型にする時に、間違ひは非常に大きなものになる。これに依つて支持してゐる所の存在諸關係が存在的に重要ならざる、又は甚だしきは全然定在しないものとして説明されるに到る。然る時には、關係は凡て主觀に起源を有する、それは把握の仕方によつて初めて對象に持ち込まれるのであると云ふ新カント學派の命題までたゞ僅かに一步を餘すのみである。

これに對して、諸關係は存在論的に初めから常に重要であるばかりでなく、常に一切の個々の現存の支持的組織を形成すると云ふことを固く維持しなければならない。諸關係は實體的の個物と同一の現存を有する。

一切の現存者は「何處に」「何によつて」を有する、そしてこのもの自身同じ意味で現存者である。現存に於て規定と性質とはその支持者から自己を區別しない、そのことはこの支持者が實際に實體的の支持者であつても、又はたゞ誤想された支持者であつても同じことである。即ち、性質がたゞ或物體(又は其の他のもの)に於ける或物である如く、物體そのものも物體の關聯に即した又はそれに於ける、世界の出來事に於ける、世界に於ける或る物である。然るにそれはこの「それに即して」「それに於て」として世界の相在に屬する。物體及び物體と同様に實體的に見える凡ての物

は、それ等が於て立つ關聯よりも定在優越を有する譯ではない。

### 〔二〕 相在と定在との同一の範圍

諸規定がたゞ或る定在者に即して存在する如く、定在者も亦一つの定在關聯に即して、その中に存在する、そしてこの定在關聯そのものが一つの定在者である。定在は相在の支持者でない、相在及びその支持者の在り方である。定在者の定在はその諸規定の定在と同一の定在である。従つてその相在の定在とも同一である。後者は勿論或る他のもの、即ち定在者に於て存在する所のものの定在である、併し純粹に在り方として解すれば同一の定在である。

こゝに於て或る物の一切の相在は或物の定在として了解せられると云ふ命題の正しいことが知られる。何となれば一切の相在は或る物の或る物に於ける定在である。この命題の逆が正しいかどうか、又同様の無限定的の普遍性に於て定在に就てもこのことが立言が出来るかどうかは、今の處まだ研究されてゐない、そのためには大規模の例を持つて來なければならない。

ソクラテスが生きてゐた(現存した)と云ふことは、彼が孤立して、世と離れて定在したと云ふのでは意味がない、彼が世界に於て定在したと云ふので意味がある。併しさうすると彼の現存は世界の一つの相在である。そして世界に於て彼の生活がなかつたならば、世界は實際別になつたであらうと云ふことを誰が認めない人があらうか。

それから逆に、——世界の出來事の過程が法則的に規定されてゐると云ふことは、存在論的には世界出來事の過程には法則的な規定があると云ふことを意味する。世界出來事の相在はその中に法則性の定在のあることを示す。第一の例では世界に於ける或物の定在は世界の相在として示された。第二の例では世界の相在は世界に於ける或物の定在として示された。それ故この限りでは、全體に於ける同一關係は可逆的のものであることが明かである。

一つの範疇的の例が一層深く原理的の意味に導く。カントは因果網に於ては或物の定在が問題であると考へた。それは確かに疑ひない、併しこれは眞理の半分である。或る一定の結果はたゞに原因の定在に依存するばかりでなく、同じ程その相在にも依るのである。同様に結果の相在もその定在と同じ程原因に依つてゐる。原因が定在するが故に結果も定在する。併し結果が、さうあるのは原因がさうあるからである。等しくない原因からは等しくない結果が生ずる。

單に或物の定在の原因であつて、同時に其の相在の原因でない様なものないことは明かである。この理由は前に述べた絶えず轉位される同一の關係に存する。原因の相在其のものは原因に於て定在する所のものである。同じ事は結果の相在にも妥當する。次に逆に出來事の一定の時期に於ける原因の定在は、それ自身この時期に於ける相在である。同様に世界出來事の一定の時期に於ける結果の定在(その出現)はそれ自身この時期の相在である。其の上兩者は共に本質的に全出來事の相在を形成する。

一般的に次の様に言はれる。定在の分離した原因もなければ、相在の分離した原因もない。又定在の分離した結果もなければ、相在の分離した結果もない。何故斯るものが無いかと言ふに、それは二つの種類の「惹起」が相互に並行に走るのではなく、一つが同時に他のものだからである。即ち、一體にして因果網にはたゞ一つの惹起と被惹起とあり、それが相在を相在に結び付けると同時に、定在を定在に結び付けるものだからである。一見二種の惹起は寧ろ同じ一つのものである。

實際さうあるのが當然である、何となれば個々の出來事は孤立して行はれるものではなく、何時も全體の出來事に屬し、たゞ抽象に於てのみ取り出すことが出来るものだからである。實際各々の特殊の原因の定在はそれ自身大なる

原因複合の一つの相在であり、各々の結果の定在そのものは大なる全結果の一つの相在である。我々の目が存在關係の廣い境域を究める程——丁度世界の因果網に於て——定在と相在との轉位された同一は、一つの普遍的な存在法則であることが一層明瞭になる。

#### 〔四〕 同一の存在的限界

哲學的經驗の教へる所によれば、同一命題は空虚な同義異語の反復でない限りは常に其の妥當限界を有する。この限界を把握しない時には命題は誤謬になる。然らば定在と相在に於ては同一の存在的限界は何處にあるか。

孤立した個々の形象に於て、恐らく實體的に把握した際でも、定在と相在とが全く別なものであることは、明かにそのやうな限界を形成しない。何となれば孤立化は抽象である、そしてこゝで求められようとする同一限界は存在的の限界ではあり得ない。それは又前に式述されたやうな普遍的存在法則にも抵觸しないであらう。何となれば普遍的法則は決して或る物の相在は同時にそれ自身の定在であることも、又その逆も主張しないからである。それはたゞ或る物の相在は同時に他のものの定在であり、或物の定在は同時に他のものの相在であることを主張するのみである。

このことを明かにすることは重要である。同じやうな關係が凡ての系列構造に存する。例へば因果系列である。Aの原因は同時にAの結果ではない。併しそれは總じて同時に結果である、即ち他のものの結果である。因果網は二種の系列——そこでは一切が同時に原因であり結果である。——から成るのである。それが原因と結果との存在的同一である。これは定在と相在との同一と等しく絶えず轉移する同一である。

さてこの例に於て、このやうな系列に於ける同一の限界を何處に求むべきかは明かである。それは系列そのものがその限界を見出す所の、即ち最初の項に於て求むべきである。凡てのものが同時に原因であり、結果であると云ふこ

とは、系列が無限に続く時のみ妥當する。こゝにその形而上學的の困難が存する。然るに若し最初の項があるとすればそれはたゞ原因であつて結果ではない。宇宙論的因果二律背反はこの矛盾に始まる。

定在と相在との關係に於ても我々は一つの系列性格に衝き當つた。次の例を思ひ起せ。即ち、木の定在は森の相在である、枝の定在は木の相在である、葉の定在は枝の相在である、葉脈の定在は葉の相在であると云ふ。この系列は下の方に何處まで伸ばされ得るかはこの別問題だが、示され得るやうな限界を引くことは出来ないものである。併し上の方では限界に突き當ることが出来る。森の定在は土地の相在である、土地の定在は地球の相在である、地球の定在は太陽系の相在である。系列のこの繼續は最後の項、即ち全體としての世界に達する。そしてこの全體に就ては、その定在は其の上の他のものの相在であるといふことは最早言へない。

この例は外的のものであるが、——即ちこゝでは全系列は物的なものに於て動いて居るが、——存在的關係の本質性は見逃してはならない。精神的世界の例も全く同一の面貌を示してゐる。何時も或るものがその相在として附着し得る最後のものは、存在者一般の全體、全體としての世界である。假令系列性格は顧慮せず、一切の中間項を飛び越してもこのことは明瞭である。例へばソクラテスの例に於て、ソクラテスが存在したことは世界の相在である。併し世界があると云ふことはもはや何かの相在ではない。世界はソクラテスが無かつたなら別になつたであらう、併し世界なしに別になる様なものは何があらうか。明かに何も無いのである。

#### 〔五〕 轉位された同一に於ける方向の相違

今、形而上學的の遊戯を行へば、我々は更に無を實體化して、無は或る物の全體即ち世界によつて制限されなかつたならば別になるであらうと云へるかも知れない。併し第一にそれによつて何も得られない、何となればさうすれば

難問は直ちに無其のものに移るからである。尤もそれは世界の一つの難問ではない、最後の項の一つの難問である。そして最後の項は其の時には無になる。併し第二にこゝで思辨的概念の遊戯が大切ではなく、存在法則が問題なのである。そのためには存在者の領域に止まることが得策である。

「一切の相在は何かの定在である。」と云ふ命題は倒逆を許さない。少くとも嚴密な普遍性に於ては出来ない。我々は同じ權利を以て、一切の定在は何かの相在であるとは言へない。全體の定在は例外を形成する。そして何故それが例外になるかは明かである。即ち、全體は定在する一切のものの全體である、其の外には於て以て相在たるやうな物も定在しないからである。

それ故一般的に倒逆はたゞ世界の内部に於てのみ妥當する。勿論これでも大きなことである。併しやはり制限された普遍性である。そして内容的には一切の特殊の定在は世界の定在の中に——即ち例外の場合の中に——含まれてゐるのであるから、それは世界の定在と共に存し又倒れるのであるから、この限界にして且つ例外である場合が存在論的に重要であることが知られる。その重要性は間接に一切の特殊の定在に擴がる。そして其の結論は、存在要素の對立に於て、轉移された同一では盡きない或る物が残ると云ふことになる。

以上は系列性格に於ける定在と相在との方向相違である。若しBの定在がAの相在であつても、それだからとてAの定在はBの相在ではなく、第三のものの相在である。この存在要素の含まれてゐる方向は一義的であり、不可逆的である。このことが、存在する個々の形象に於て存在要素が分たれ、異質の如く見えるのみでなく、否、更に立言形式に至るまでも、對立的に對立する理由である。この分たれてゐることは勿論假相である、併し異質性は單なる假相ではない。普遍的同一も全關係の部分要素にすぎない。優越性の残りは定在の側に存する。そして全體から出て個々

の場合に擴がり、如何なる場合にも規定性では盡きない所のものはこれである。  
このことは定在の中に在り方が含まれると云ふ事情によく一致する。然るに在り方は一切の存在者に於て存在的根本要素である。

## 第二十節 收穫と其の歸結

### 〔一〕 成果の總括

「本質」と「現存」なる傳統的對立から何が残るか。この對立は無くなりほしめない。併しこの中には別なもの、然も遙かに分化したものが含まれてゐることが示された。形相と物質との關係も、又可能性と現實性の關係もそれに適應しない。「存在者としての存在者」は寧ろ二つの對立對——兩方とも「本質と現存」の關係に潜在的に含まれてゐる。——の交叉であることが示された。

(一) それ故、四項の關係が成立する。こゝで在り方の相違は存在要素の相違に對して直角になる(第一圖)。この際在り方の相違は存在要素たる定在に存する。これに反して相在は内容的に諸境域に集中される。それ自身で觀察すればそれは中立的である。

(二) 相在と定在との相違はこの關係に於て狭められずに維持される。併しこの相違はたゞ個々の存在者及び世界の全體に於てのみ對立的に成立する。世界内部に於ける存在關聯では對立は遍通的の同一になる。——何となれば一切の相在其のものが定在でもあり、一切の定在そのものが相在でもあるからである。この存在要素の同一は關係の相違に於てのみ成立し、存在要素の相違は關係の同一に於てのみ成立する。違つた存在者に於てはそれは一定の系列順

序で同一であるが、同一のものに於てはそれは全然違つてゐる。

(三) この相違はそれ故、相對的の相違として何處までも正當である。併しこの相違は一つの存在者の二種の存在の意味を有するのではない。定在と相在とは在り方及び存在規定として、兩者が一致した場合でも相互に對立として残る。その同一は同義語反復ではなく、綜合的の同一である、その根據は存在關聯の構造に存する。同様に兩者は其の對立性にも拘はらず相互に嚴密に結び付けられてゐる。一つの存在者に就て(如何なる境域でも)、それがたゞ定在か又は相在を有すると云ふことは出来ない、それは何時も兩方を有する。この相互結合性は前の同一とは一致しない。この結合性は色々の存在者に於て成立するばかりでなく、同一の存在者に於ても成立する。

(四) 存在要素のこの結合的對立に對して、在り方の離接的對立は全然別なものである。この兩者を混同したことが古い存在論の主なる缺點であつて、「本質理論」の一切の傳統的不明瞭はこゝに起因するのである。理念的存在と實在的存在とは相互に結合もされなければ、又兩者には同一なものもない。境域間に存する實際の結合は純粹に内容的のものである。この結合は相在の共通性、その「中立性」に基く、併しこの中立性は遍通的のものではない。又この結合は在り方の本質にもない、内容的なもの、本質に存する、従つて世界に於けるその限定性は内容的の限定性である。

(五) それ故、理念的存在と實在的存在の共通性は何處迄もたゞその中立性のみである、即ち在り方の相違に對する内容的規定一般の無頓着性である。それ故それは境域の對立を廢棄しない。何となれば定在の無い孤立した相在は存在しない、そして定在からは一切の存在者は離接的關係にはいるからである。それ故理念的にか又は實在的にか(又はもつと別な在り方があれば、さう云ふ在り方で)存在しないやうな存在者は無い。換言すれば「中立的存在者」は

ない、たゞ相在の側(存在要素)そのもの、みがそれに於て中立的である。併し存在要素そのものは結合的關係にはいり、それ自身のみでは現はれない。

### 〔二〕 今後の問題の展望

これ等の豫備的結果だけで既に存在論を新しい基礎の上に置くのに充分である。もはや實在的なもの、例へば物の存在規定を理念的の本質の領域から導くことは許されない、實在的たることは現存のみが形成せねばならぬやうに思はれる。實在規定は寧ろそれ自身特殊の規定である、そしてそれは常に色々の要因及び關聯の實在的現存と同一である。又、存在性格を實體的なもの、みに置くこともはや許されない。實體はその在り方に於て、性質・變化・關係に對して何等の優越を示さない。このことは存在論に於ける事情を非常に簡單にする。實際一體にして「本質」と「現存」の古い關係を二つの互に交叉する關係の一つの體系に解體したことは、事柄を複雑ならしめるものではなく、却つて思ひも掛けない簡單な概觀的な根本關係を發見したことを意味する。

併し以上に於てはたゞ相在と定在との關係が明かにされただけで、兩者の在り方の關係は今後の研究に待つことを忘れてはならない。「理念的存在」は色々の意味に取られる、かゝるものが成立することさへ屢々争はれたが、又屢々主張もされてゐる。實在的の存在は勿論經驗的には知られ過ぎる程知られてゐる、併しそれが何であるか、換言すれば其の在り方が存在論的にどんなものであるかは不明である。それ故次に來る根本問題は(一)實在的なもの及び理念的なもの、所與の問題、(二)兩者の存在性格の問題、(三)兩者の相互關係の內的構造の問題である。

これ等の問題の最初のもは認識論的のもので、引離して論ずることが出来る。次の兩篇はこれを取扱ふ。第二の問題は、それが取扱はれ得る限りに於ては、様相關係の關聯に於てのみ探究することが出来る。これは他の別な研究

の問題領域に屬する。然るに第三の問題は既に世界建設の構造に關する。これは存在層の存在境域に對する關係の問題である。これは範疇的法則の包括的な分析を必要とする、従つてこれは第三の研究系列の對象を形成するものである。<sup>\*</sup>

<sup>\*</sup> それ故この最後の問題はもはや本書の題目には屬さない。これ等の問題は存在論の次の兩卷に於て取扱ふ積りである。兩者は獨立の著作として本書に附加さるべきである。

### 〔三〕 分離の假相とその存在論的の根據

上(第十二節)に總括したやうな定在と相在との分離の論證は、誤れる論證として示された。存在要素は各々本質を異にする存在ではなく同一の存在者の相關聯した方面である。定在は相在をもたないやうな獨立なものではなく、相在は定在をもたないやうな依存的なものではない。兩者の異質性はたゞ相關聯せる要項のそれである。そして存在關聯に於ては、關聯は系列に並べられるから、従つて關聯は各々より大なる全體の内部に於ては同一に變る、そして對立は方向の相違の外には何も残らない。

さてこの關係が洞察された後では、一體本質が違ふやうな假相を起すのは何に基くかといふ問題が生ずる。この假相は實際外から任意に持ち込まれたものではない、従つて事情が闡明された後でも簡單に取り去ることは出来ない、寧ろこの假相は存在を續ける、これは不可避の假相である。これは洞察によつて訂正し得るやうな單純な誤謬の性格をもたない。これは寧ろ錯覺であることを洞察した後でも、依然錯覺として残る所の錯覺に似て居る。

この假相には二つの根據がある。第一は存在論的根據である。それは或る物の定在には、於て以て其の物が立つてゐる諸關係は内容的に含まれてゐないが、——何となれば諸關係は規定の側に屬するが、定在其のものは在り方にす

ぎないから——相在にはそれが含まれてゐることに存する。勿論、或る物の相在に於て一切の他の關係から抽象し、ただ一つ一つの規定要素を取り出すことが出来る。併しそのためには抽象を要する、そしてこの抽象は故らに行はれねばならぬのであるが、定在の方は特別の抽象の働きがなくとも或る程度の如實性を以て示されるのである。

ところで、相在に於てたゞ一つの關係は抽象することが出来ない。それは定在者に對するその歸屬性である。規定は其の本質上或物に於ける或る物である。これに反して在り方は「何に即して」「何に於て」には無頓着である。或る物の定在は勿論それ自身存在のものである存在諸關係に於て立つてゐる、併し定在はその關係に成立するのではない。これに反して相在は本質的に關係に成立する。これが、定在は獨立のものとして見え、相在は非獨立のものとして見える根據である。

この根據は假相的根據ではない。これは眞の存在根據である。假相の根據もそれ自身假相でなければならぬと考へるのは間違ひである。撤廢し得ない恒常性を有する假相は寧ろ一つの存在の根據に基くと考へられる。この撤廢し得ない存在根據を洞察するときに、初めて假相の力が失はれる。併しこれもたゞそれを發見するだけでは、それを除去することにはならない。

それがどんな性質のものかは、形而上學的領域ではカントの先驗的辯證法からよく知られてゐる。先驗的辯證法は即ち假相の論理學である、その仕事は假相の根據を發見することである。日常生活の領域ではこのことは遙かに知られてゐない。併しこゝではこの境域が問題なのである。このことは物と性質との關係に於て明瞭である。性質は存在者に即してのみ成立し得るものである。それ故性質に於てはその一切の關係から抽象することは出来ない。性質のみは實體的思考に於て抽象による分離から免れてゐる。物自身はそれを免れない。それ故物は幼稚な意識には獨立の假

相を自己に擔つてゐる。この獨立の假相は定在の側に加はるのである。

却つて實體的思考に主として本質相違の偏見が附着してゐる。こゝでは物は實體として獨立化され、性質は從屬的のものに見える。そこで性質は定在をもたないもの、その支持者はそれ自體では相在でないやうに見えるのである。何となれば諸性質は自存しないが、相在は諸性質に成立するのであるから、従つて相在も物の即自體に歸屬することは出来ないからである。間違ひは目立たしい現相に膠着することに存する。物の現相は物そのものでないことが見落されてゐるのである。

#### 〔四〕分離の認識論的の根據

こゝに關與してゐる第二の根據は人間認識の特有の構造に存する。これも廣い意味では存在根據である。何となれば認識も精神的存在の一つであり、主觀の世界に對する認識關係は存在關係であるから。

この根據は容易に把握される。我々が對象に於て定在と相在とを分離するのは、兩者の所與様式が違つて居り、屢々相互に非常に違つた見解に於て分離したものととして考へられてゐるからである。この相違に於て最も目立つ點は認識の源——カントの言葉で言へば認識の幹——の二元性、即ち認識のアプリオリの要素とアポステリオリの要素との二元性である。この二元性の二つの存在要素への關係は二つの簡単な命題で言ひ表はされる。

(一) 定在はたゞアポステリオリに認識され得る。

(二) アプリオリにはたゞ相在のみが認識され得る。

このことは勿論たゞ實在的定在及び相在にのみ妥當する、理念的存在は一體にしてたゞアプリオリにのみ認識される。併し定在問題の重心は實在的境域に存することは動かさない。更に第二の命題は、それが純粹にアプリオリ

の認識に關係する限り正しいことを注意すべきである。經驗要素が基礎になれば、アプリアオリーの法則認識の應用によつて、或る一定のもの、定在を探究することが出来る。このことは科學に於ても、實生活に於ても普通行はれてゐるが、こゝでは取り除けられなければならない。こゝでは認識諸要素は既に混合して現はれてゐる。併しそれだからとて、純粹な場合は決して構成されたものではない。多くの學問の領域に於て普遍者そのもの、知識がある。——謂はゞ個々の場合が與へられない法則の知識として。然る時には定在の知のない相在の知があることになる。

委しく觀察すれば、關係は次の如くなる。アプリアオリーとアポストリオリー(思考と直觀と混同してはならない)とは存在者の根源的な所與様式であると假定して、次のやうな簡単な並列は妥當しない。即ち、定在——アポストリオリーに與へられたもの、相在——アプリアオリーに與へられたもの。否、第一に兩者はてんで與へられてゐることを要しない。或る物の定在も相在も與へられてゐなくとも、否、認識され得なくとも成立する。第二にアポストリオリーに與へられる相在もある。例へば後者に屬するものは一切の知覺された性質・形態・關係・過程である。知覺は勿論物の定在を與へる、併し裸の定在ではなく、多くの相在の部分を持つた定在である。

このことは上の兩命題に於て明瞭に表現されてゐる。兩命題は並行關係を言ひ表はしてはゐない。さうでなければ第二の命題は倒逆され得なければならぬが、それは不可能である。相在は多くのものに於てアポストリオリーにも認識され得るのである。

それ故、存在要素及び所與様式との間に累層關係がある。兩對立對の關係付けは存在者の客體化によつて行はれる。そしてそれは可能な客體化の限界内でのみ行はれることは素よりである。この關係は延長的交叉關係として表はされることは出来ない。累層は交叉とは全く違つたことである。こゝで直ちに目に付くことは、寧ろ二重の限界關係

であつて、そこでは二つの限界は相互に一致してゐない。アプリアオリーの所與とアポストリオリーの所與との限界は、其の位置から言つて、定在と相在との存在の限界と一致しないのである。(第四圖)。

それ故、相在に就てはアプリアオリーの認識もあり、アポストリオリーの認識もある。定在に就てはアポストリオリーの認識があるのみである。次に逆にアポストリオリーの認識は相在に就ても定在に就てもあるが、アプリアオリーの認識は相在に就てのみ存する。認識の源の二元論、従つて可認識性一般の二元性の點からは、それ故相在の方が優越を示してゐる。定在はたゞアポストリオリーの要素にのみ頼らなければならない。

さて認識、特に科學的認識に於て、アプリアオリーの認識要素が如何に大なる重要性を有するかを考へれば、何故定在のこの要素から除外されてゐることが、恰も相在が定在から分離し得るものであるかの如き外觀を呼び起すかをよく了解することが出来る。凡ての純粹なアプリアオリーの認識に於て、實際相在は定在から離れて認識されたものとして現はれるのである。

このことはもつと誇張して表現することが出来る、即ち、客體化された存在者に於てそれは實際に分離して定在する。然るに客體化されたものは對象である。然るに自然的意識も又科學的意識も存在者を對象としての對象から嚴密に區別することを知らないから、そこで定在と相在との分離は必然的に存在的の分離と考へられるのである。認識が分つ所のはそれ自體に於ても分たれてゐると考へられるのである。

アプリアオリーの認識	アポストリオリーの認識
相 在	定 在

## 第二十一節 與へられ方と在り方

### 〔一〕三重の累層と三重の限界關係

さて、二つの存在對立、即ち定在と相在との對立と實在的存在と理念的存在との對立との間には明かに一定の關係のあることは既に示した如くである。この關係は延長的交叉として表はれる。こゝで亦二つの種類の所與が實在的と理念的との對立に對して同様に一定の關係を示してゐる。併しこれは存在要素に對するとは別な關係である。この新しい關係も大體に於て（勿論全部ではない）累層關係として示される。そしてこゝでも限界は一致しない。たゞ在り方の限界が與へられ方の限界に對して別な側へ移動せしめられてゐる。このことは又二三の命題で總括される。

(一) アプリオリの認識は理念的のものに就ても、實在的のものに就ても存在する。アポステリオリの認識はたゞ實在的のものに就てのみ存在する。

(二) 實在的のものに就てアプリオリの認識もアポステリオリの認識もある。理念的なものに就てはたゞアプリオリの認識のみ存在する。

それ故在り方とその境域の二元に關してはアプリオリの認識要素が優越を示す。これは極めて注目し値する、何となれば存在要素の二元に關してはアポステリオリの要素が優越を示したからである。我々はこゝで直ちに二つの存在對立の異質性——「本質」と「現存」との古い對立がその中に解體されたのであるが——に對する新しい適切な證明を認めることが出来る。

さてこのことを最初の累層と同様の仕方でも圖式的に表現し、そして此の最初の累層（第四圖）から直ちに存在要素に對する與へられ方の關係を取り入れる時には、三種の對立對の共通の累層——それは三つの相互に轉位した限界を有する——を得るであらう。（第五圖）。この累層に於て二つの存在對の限界の認識論的限界に對する轉位においてその方

向の相違が直ちに目に付く。後者から出發すれば在り方の限界は左の方へ（アプリオリに認識され得るもの、領域の中へ）轉位してゐる。そして存在要素の限界は右へ（アポステリオリに認識され得るもの、領域の中へ）轉位してゐる。即ち兩者は反對の方向に轉位してゐるのである。

併しよく見るとこの圖式に於て調和しない點が認められる。それは在り方と存在要素とを包含する累層關係に存する。理念的と實在的との對立と相在と定在との對立とは全く重なり合ふことは出来ない、何となれば兩者は延長的に交叉するからである。そして圖式のこの缺點は定在の位置に於て著しく感ぜられる。相在はよく重なる、それは當然さうであるべきやうに理念的的存在と實在的存在とを包括する。併し定在は實在的存在に制限される。従つてそれは圖式に於て正しい場所に存しない。（このことは第五圖に於ては括弧で示した）。これは素より古い「現存」の概念に相應する。併しこれは定在の要素に在り方の區別が存すると云ふ事實と調和しない。

### 〔二〕圖式の訂正。與へられ方の眞の位置

この間違ひを訂正するためには、それは圖式の内部に於ては不可能であることが容易に知られる。三つの對立對と

アプリオリの認識		アポステリオリの認識	
理念的的存在		實在的存在	
相在			(定在)



その限界関係とは三重の累層ではどうしても一義的には擷めない。そこでは理念的定在に對する場所がない。これが全體の組み立てに穴を明ける。我々は中央の區域に於て理念的の存在を定在の上まで持つて來なければならぬのである。又は(下の區域で)存在要素の限界を遠く左の方まで、在り方の限界の彼方まで轉位せしめなければならぬ。併しさうするとこの何れの場合でも他の限界関係がなくなつてしまふ。

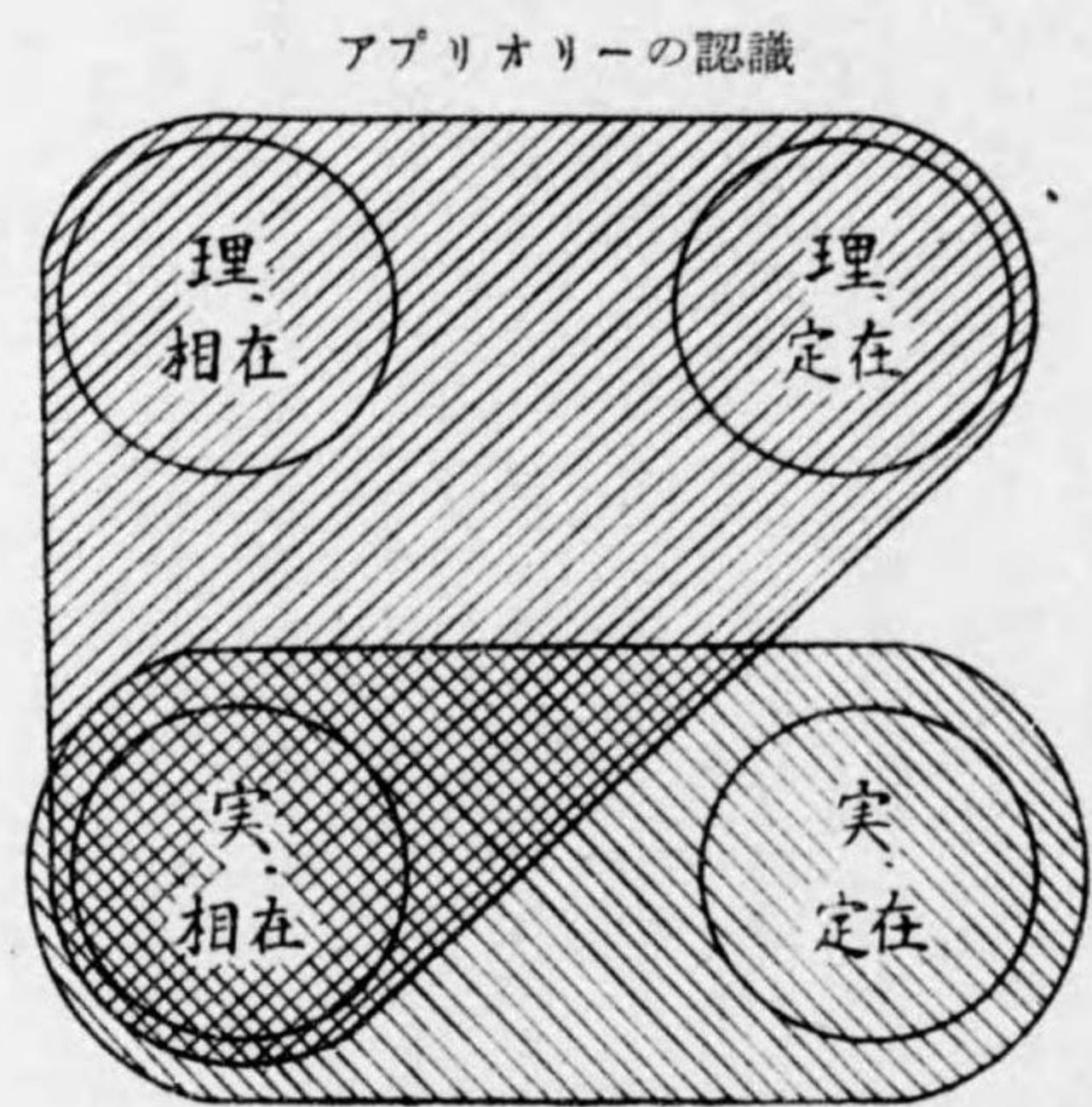
我々は明かに別な圖式を求めなければならない。累層関係を、二つの存在的對立對の位置に相應しいやうな一つの延長的交叉關係に變化せしめねばならない。存在の方面から出發すべきで、認識の側からすべきではない。一體にして累層關係は與へられ方の對立が出發點になることによつて初めて包含されたのである。それが間違ひであつた。この對立は勿論二つの存在的對立の各々との累層關係を許す。併しそこで二つの累層を互に結合せしめると、第三のものが生ずる。そしてこれが誤つてゐるのである。何となればそれは二つの存在的對立對の關係には適合しないからである。

そこで我々は後者の二次元的關係即ち第一圖に於て相在の還元の前に、(即ちその中立性を無視して)説明した關係から出發しよう。然る時には凡ては、如何にしてアプリアリーの可認識性とアポストリアリーの可認識性との領域を圖式の四つの項に分配すべきか、と云ふことに懸つてゐる。この分配は實際に於て一義的に描くことが出来る。(第六圖)。こゝに各領域の關係が具體的に表現されてゐる。この結果は次の諸點に於て總括することが出来る。

- (一) アプリアリーの認識は存在的對立領域の三つに觸れてゐる。(理念的相在、理念的定在及び實在的相在)。ただ實在的定在のみが除外される。
- (二) アポストリアリーの認識はたゞ二つの領域に觸れる。(實在的相在と實在的定在)。理念的存在の二つの領域

はそれから除外される。

- (三) アプリアリーの認識とアポストリアリーの認識とは四つの存在的領域の中でたゞ一つを共有する、即ち實在的相在である。



第六圖

- (四) 實在的定在はたゞアポストリアリーの認識にのみ通ずる。
  - (五) 理念的存在は(理念的相在も理念的定在も)たゞアプリアリーの認識にのみ通ずる。
- (一)、(三)及び(四)の諸點はアプリアリーの認識は間接には(出發點がアポストリアリーに與へられてゐると云ふ豫想の下に)實在的存在にも擴がると云ふことによつてのみ變容される。それ故嚴密にはこの三つの命題は、アプリアリーの認識を純粹にアプリアリーの認識要素として了解する時にのみ(このやうな純粹性に於てどれだけ現はれるかは別として)、當嵌まるのである。

〔三〕 認識の分裂と存在分裂の假相

もう一つ考へねばならぬことがある。この配置に於て定在と相在との鋭い限界關係が豫想されてゐる。併し研究の結果はかゝるものが存立せず、定在と相在との間には方向の區別が残つてゐるのみであることが示された。このこと

は、或物の一切の定在はそれ自身或る物の相在であり、或る物の相在はまた或る物の定在であると云ふ一般的存在の事情から生ずる。

他方、アプリアーに認識され得るものとアポストリオリーのみ認識され得るものとの間の切断面は、事實上程度實在的相在と實在的定在との間を通過する。このことは第六圖に於てアプリアーの認識領域の斜の限界線に依て表現される。

このことは、もし對象の與へられ方其のものが自存的なものとしての對象の存在要素であるか、又は假令存在要素に嚴密に相應するのみのものとしても、不可能な事柄である。兩者とも明かに事實に合はない。認識限界は一體にして存在限界ではない。アプリアーのものの限界も單に認識論的の限界であつて、それに相應するやうな存在限界はない。然るにそれが引く所の限界線は對象に關するが故に、そして對象は自存的のものであるが故に、そこでそれによつて定在を相在から引き離すかのやうな假相が生ずるのである。

認識の起源の二元性の根據は、認識の組織の中に、従つて認識主觀の性質の中にあるので、存在者の性質の中には存しない、従つて又存在者の定在と相在とに分裂することにも存しないのである。

存在者は一體にして客體化の關係にはいる限り何處までも同質である。存在者に於ては定在と相在とは單に方向の相違であつて、より大なる存在關聯の内部に於ては相互に残りなく交流する。我々の認識の性質及び組織が初めて分裂を持ち込むのである、何となれば認識は實際分裂したものである。認識は勿論分裂を存在者の中に持ち込むことは出来ない、——存在者は即自的に存在し認識の力に支配されない。——併し存在者の概念に對してはそれが出来る、それは自分で作るものだからである。かくして認識は、自己の分裂性に基いて、恰も存在者そのものが分裂して

てゐるかの如き假相を喚起するのである。

勿論この假相は自然的な立場の人には知られてゐない。これは反省の開始と共に始まる。そして認識論的考察に於て確乎たるものになる。これもそのものとしては撤廢が出来ない、併し洞察することは出来る。そしてこれは定在と相在との存在的關係及び兩者の與へられ方の分裂性に對する關係の發見によつて洞察され得るものである。

それ故上の圖(第六圖)は、それを説明する五つの演繹命題と共に正しく成り立つのである。この圖で限界設定が存在論的に斜になつてゐることは恣意的のものではなく、與へられ方の現相に相應したものである。これが存在者に於けるアプリアーの認識とアポストリオリーの認識の實際の對象領域を示すものである。

この兩領域は認識論的には相互に鋭い限界を劃してゐる。哲學的理論に於て定在と相在との分離が頑強に維持される最も内的の根據は恐らくこゝにあるであらう。

## 第三篇 實在的存在の所與性

### 第一章 認識と其の對象

#### 第二十二節 認識論的自存と存在論的自存

##### 〔一〕 存在論的中立性の撤廢

我々は「存在者としての存在者」の規定から出發したのであるが、こゝで對象たることから區別することが決定的の役割を演じた。その際最も重要な點は存在者がそれが客體化されることから獨立なことであつた。然るに存在者の一切の所與は客體化の形式を有するが故に、従つて存在者は何時も對象として把握されるが故に、そこで存在者が與へられると云ふことは一體如何なる意味のものかと云ふ問題が起る。そのためには存在と所與との區別を知つてゐたのでは足りない、それによつてはたゞそれが自存的のものであることが擱まれるだけである。併しかゝる事がどれだけに主張され得るかはそのれによつては明かにならない。さて主張が所與に基く限り、しかも存在者が與へられることに盡きないことを主張する限り、そこで一つの解決さるべき難問が生ずる。

こゝで始まる研究は事柄からは最初に屬すべきものである。併し定在と相在との關係を明かにしない以前に行ふことは出来ない。何となればこの研究は全然定在の要素に關係するからである。或る物が自存すると云ふことは、それが存立し、現存することを意味する、しかも我々、に取つてのみではない、單に意見又はしか考へることに成立するの

ではない。

それ故問題は定在の證明である。併しこの證明は或る一定の存在者に關係するのではなく、全體に於て一般的に、我々が存在者として認めるところの一切のもの、定在に關係するのであるから、定在が相在に變ることも、では主張することは出来ない。何となれば世界の全體に於て相在は其の限界を見出すからである。寧ろ我々はこゝで、存在論が觀念論及び實在論に對して中立的な此岸的立場をこれ以上維持することの出来ない地點に到達したことが明かである。たゞ初めに於てのみ中立的であり得たのである。自存の問題と共にこの二者擇一に於ても決斷が要求せられるのである。

上來述べて來たことによつて決斷は實在論に有利に下さるべきことは察するに難くない。併しこゝですぐ注意すべきことは、實在論と云ふ言葉は決して實際に存在論の立場に相應しくないことである。實際實在論的組織を有する從來の型は何れも存在論と相覆はないのである。存在論は單に實在的存在を取扱ふばかりでなく、同様に理念的存在をも取扱ふと云ふことだけでも、かゝることは不可能である。その上こゝで初めからたゞ一つの存在の型に還元せんとする思想で以て臨むことは全然間違ひである。就中、理念的存在の概念が何か觀念論と關係があるかの如く考へる誤謬を拒否しなければならぬ。觀念論は實在的なもの、觀念性を主張するもので、理念的存在には別に頓着しないのが常である。

## 〔二〕 自存概念の認識論的背景

自存概念そのものをもつと明瞭にする必要がある。これは決して存在論的の概念ではない、従つて「存在者としての存在者」の概念とは如何なる仕方でも同一ではない。それは全然認識論的の考察から生じた概念であり、「反折的

志向」の方向に於て作られたものである。自存概念は現象・現相・對象の概念に對した概念である。この對立の關係がこの概念に附いて居て、それを曖昧ならしめてゐる。何となれば、この對立は何處までも認識論的の對立に過ぎないからである。

存在論的にはこの對立は歪んでゐる。對象であること・私に對してあること・現相であることも亦正に存在である。しかも存在的には同様に自存である。それ等が屬してゐる全關係、即ち認識關係は實在的なもの、間の、即ち實在的な主體と實在的な客體との間の關係である。この關係自ら實在的な關係である。私が何かを認識することはそのものには外的であるかも知れないが、私には外的でない。その事は私に於て實在的な事である。従つてそれ自身でも實在的なものである。しかもそれは實在的關聯に於て極めて本質的な重大な影響を有するものである。實際それは認識過程に於てその時間的生起を有するのである。

このことは又、對象たることも其のものとしてやはり自存であることを意味する。だから我々はそれを再び認識の對象とすることが出来るのである。そして其の事は認識論に於て實際行はれてゐる事である。然らざれば認識に關する哲學的知識は全然不可能な事であらう。

然るに對象たる事が自存的のことゝすれば、同じ事が私に對して在ること・現象・現相に就ても當嵌まる。こゝに於てそれから自存が區別される所のものがそれ自身自存として認められたことになる。これは矛盾であらうか。自存の概念が間違つて構成されてゐるのであらうか。

かゝる事はあり得ない。何となれば對象の自存的性格なしには認識もないからである。この困難は自存概念の認識論的起源を維持すれば寧ろ容易に解決される。

認識論的には、自存と私に取つては、區別は完全に一義的で、且つ本質的である。存在者はたゞ對立することに於てのみ對象たることが出来る。従つて、主觀に關係してのみそれが出来る。この關係的であることに對して、自存は主觀から、特に主觀によつて認識されることから獨立であることを意味するに過ぎない。このことは「存在者としての存在者」における存在の性格を盡さない。それ故、私に對してあること及びそれと共に對象たることそのことが認識對象になり得ると云ふこと、従つて認識論的自存を有すると云ふことは、決してそれと矛盾しない。何となればそれを對象とする所のものは同一の認識の働きではないからである。或る存在者の對象たることは一次的の認識の働きに於て初めて成立するが、併し第二のその上に重なつた認識の働きに對しては自存的であること、即ちそれから獨立に存立するものたることが可能である。認識關係は一切のものに、認識そのものにも擴がり得るのである。たゞそれは別な場合になるだけである。

これに反して存在論的には獨立性は重要ではない。若し或る物が自存してゐる時には、——即ちそれがその相在と共にその存在境域に於て一つの定在を有する時には、——そのこの定在が自己の境域の他の存在者(例へば一つの實在的主觀)に對して關係してゐるか否かには、それは全然無頓着である。關係が依存の形式を取る時でさへも無頓着である。何となれば依存そのものが一つの存在者である、そして依存者は依存において獨立なものと同樣に存在する。一切の存在者は遍通的な依存關係に立つてゐる。全然獨立なものは限界の場合にすぎない。

### (三) 存在論的自存に於ける反折性の撤廢

存在論は所與問題を取扱ふ限り、假令曖昧でも自存の概念を缺くことが出来ない。何となれば所與は認識の事柄だからである。そして存在所與は「即自體」を「私」に對して「對立させる」ことに依つて存在者を示すことになつてゐる。

それ故我々はこの對立に於てのみ成立する認識論的の自存から、この對立が撤廢されてゐる存在論的の自存を區別しなければならぬ。併し其の際、この撤廢を正しい方向に向つて行ふことが大切である。主觀の方向ではなく、「存在者としての存在者」の方向に向つて行ふべきである。主觀から見れば(意識の命題に従つて)、一切の自存者は私に取つて存在する者(私に對立する者)になつて仕舞ふ。「存在者としての存在者」から見れば自存する者も私に取つて存在する者も凡て端的な存在者に止揚される。

それ故存在論的自存概念は存在の觀點を「反折の志向」から「眞直の志向」へ「復歸せしむる」ことを意味する。この際撤廢されたものは——嚴密にヘーゲルの止揚の法則に基いて——それが依つて出て來た規定をなほ自己に有する。それは「存在者としての存在者」と單純に同一ではない。何となればこゝでは何物も廢棄されてゐないからである。それは「存在者としての存在者」が反省から自然的の立場に視線を戻す際に取る所の觀點にすぎない。存在論的の自存は認識論的自存に於ける反折性の撤廢に外ならない。

存在する一切のものは何かの意味で存在的に自存である。「心の中に」のみ存在するものでもさうである。何となれば心と其の内容とはそれ自身存在者(精神的存在者)である。存在論的の自存は或る一定の諸關係の存立又は缺如に、従つて主觀に對する關係の缺如にも制限する事は出来ない。依存も獨立と同様に自存的である。

認識論的概念としての自存は「私に對する存在」及び「單なる對象である」ことに對する反省の應急概念にすぎない。その存在論的曖昧は反省の撤廢に於てもこの對立が附着してゐることである。何となれば第一にそれは存在論的には(眞直の志向では)、もはや問題でない一つの關係性を拒むのみであり、第二にはそれはなほ矢張り主觀に對する否定的の關係性(それからの獨立性)を表現するからである、この後のことは「存在者としての存在者」が自己に於て行

はれる諸關係に對して原則的に無頓着であること、矛盾するのである。

#### 〔四〕 認識對象の法則と存在者

認識の對象たるものは、それは寧ろ超對象的存在を有する、それは自存である。この命題は認識對象の法則を言ひ表はす。従つてそれは認識其のもの、根本法則である。即ち其の意味は、自存者を把握しない意識の働きは思考・表象又は想像の働き、恐らくは又判斷作用であるかも知れない、併しそれは認識作用ではない。これ等の意識の働きも對象は有する、併しそれは志向的對象であつて自存的のものではない。

認識の形而上學はこの見地と共に存在論に變る。それと共に自存の概念に於ける反省性の抹殺が完成される。單なる補助概念であつた認識論的の自存は認識關係の重點になる。それは全關係の上に重なる、かくして存在論的の自存に變る。然るに存在論的の自存は、一切の存在者の存在性格一般を認識の視點から發見せんとする要求を以て現はれる。この視點は存在論的にも本質的である、何となればそこで所與の問題が始まるからである。

その起源上附いてゐる一切の曖昧性は、上に獲得された存在論的基礎の上では避けることが出来る。この曖昧性は、對象たることも何かであること、否、單に志向的對象・思想・表象も何かであり、そして存在するものとしてそれ等も自存的に成立し、可能な認識の對象を形成するといふ點に存したのである。

認識對象の法則はこゝで自己を廢棄しない、却つて自己の使命を果す。この法則は、主觀に擔はれた、主觀と關係したこれ等の形象に於てこそ自己の使命を果すのである、何となればこれ等のものはそれを内容とするその認識の對象ではないからである。却つてこの認識に於てはこれ等のものは認識されない、従つて對象にはならない。認識は常にたゞその對象に向いてゐる、そしてこの對象を自己から獨立のものとして了解する、自己の認識意識が自ら産出し

た内容的形象には向はないのである。認識は自ら作つた對象の像のこと、表象・概念・思考のことは知らない、認識はたゞ對象そのもの、みを知つてゐる、たゞ認識のこの知が表象・概念・思想の形式をとるのである。それ故認識現相に於て形象は直接に示すことは出来ない。形象・表象・思想は透明である、これ等は對立しない、認識論的反省が初めてそれを發見するのである。この反省に於て、これ等のものは第二の、最初のものに對して反析した(反省的の)認識の對象となる。第二の認識はこれ等のものに向ふことに依つて、最初の認識の對象であつた存在者は對象とはしないのである。

認識論的自存の本質は關係的のものである。それはたゞ對象の存在は、決してそれを對象とする認識に依存しないことを意味するのみである。それ故自存に對して、表象が精神的存在であることを以て反對するならば、それは獨立の意味を誤解するものである。何となれば表象もそれを對象とする認識の働きからは獨立だからである。それは只それが生じた最初の認識の働きに依存するのみである。併し最初の認識の働きに於てはそれは認識されない。そこでは全然認識對象にはなつてゐないのである。

或る物の認識論的自存は本質的に、それを存在するものとして把握する働きに對する否定的關係性に成立する。しかし物の此の把握には第二の働き——それに對して更に物の表象が否定的に關係的たり得る所の、従つてそれに對して其の存在が與へられる所の——は含まれて居ない。たゞ第二の認識は其の物としての或る物に向ふ限り、その或る物もその認識論的自存を有する。併しそれは第二の認識のためではなく、最初の認識のためである。

かくして認識論的自存は、既に意味の變更なしに存在論的自存と原則的に同一延長を示す。それは謂はゞ自己の內的の存在の重みから無限に擴張される。これは、存在論的自存は初めから其の背後に控へてゐて、それが明瞭に把握

されるためにはたゞ其の辨證法の展開を要するのみであることの證明である。

それ故「存在としての存在者」の所與を示すのに、認識現相の本質要素としての認識論的自存から出發して少しも差支へない。何となればこの現相は認識論的自存に於て自己自身を超越し、それによつて直接に存在論的問題に移つて行くからである。

## 第二十三節 認識の働きの超越

### 〔一〕 懷疑の證明責任及び實在所與性の問題

懷疑説・批判説及び觀念論の或る種の形態は自存者のあることを否定した。これ等の諸論を反駁することは困難ではない。これ等は凡て「反折志向」の論證のみに基いてゐる、従つて根本現相を誤つてゐる。何となれば反折性そのものが根本現相から離れることだからである。彼等が何を持つて來ようとも、それは三つの動機の變化である。一つは意識の命題（我々には、我々の表象のみが與へられてゐると云ふ）である。第二には主觀の客體でない存在者はないといふ相關主義的偏見である。第三は世界に於ける價值と意味とは、根柢に存する一つの主觀性——人間理性の類推による世界理性——からのみ了解されるといふ假定に基く。

この中最後の論證は純粹に形而上學的に思辨的の論證で何等の研究を要しない。第二は認識關係の誤れる分析に基く。第一のものは少くとも實際の現相に基く、尤もたゞ偏頗に了解されたものではある。我々はこの第一と第二とに就てもつと論じなければならぬだらう。今日の人々の理論に於ても、我々はこの二つの論證には變裝した形に於てではあるが出遇ふのである。それに兎も角この二つの論證は、自存の問題を解決されるばかりに成熟せしめた歴史

的功績を有する。

就中この二つの論證は、自存は本來證明が出来ないことを極めて明瞭に意識に齎らした。我々は何時もたゞ所與のみを見出す、併し所與は又主觀の事柄である、所與は何等の自存をも保證しない。我々はたゞ現相を見出すのみである、然るに現相は又假相たることもあり得るのである。

我々は一體自存の證明を要するかと云ふことのみが問題である。最後のものを證明せんとすることは無意味である。さうすればそれは依りて以て證明されるものものに基くことになる。然らばそれは最後のものではない事になる。然るに「存在者としての存在者」は最後のものである。兎もあれ、何故それは證明を要しないかに就て三つの特殊の理由を擧げることが出来る。

(一) 證明の責任は寧ろ自存を否定する人に歸する。自存の所與は、——特に實在的定在の形に於ては、——世界が與へられてゐるといふ根本現相に含まれてゐる。この現相は一切の部分現相に伴ひ、一生の間あらゆる情勢に於て人間に伴ふ。それ故若しこの現相を假相とするならば、如何にしてかゝる假相が起るかを示さなければならぬ。懷疑説はそれを試みたことはない。その成功は望めない。

(二) 觀念論的の形而上學がそれを試みた。フイヒテとシェリングは假相の説明のために「無意識的生産」を持ち出して、「我」はそれに於て世界を産出するものとした。併し斯くして我自身が自存者になつた、しかもそれは意識的の我としてではなく、無意識的の我としてである。それ故彼等は自分で考へたのとは反對のことを證明したのである。

(三) 併し一切の與へられた自存者が假相に基くことが示されると假定しても、それでもやはり自存を失ふことは無いであらう。その時には自存は、假相たることが曝露された存在者の背後に存する存在根據に移されることになる

であらう。そしてこの存在根拠が眞の自存者となるであらう。何となれば假相も何かに基かなければならぬからである。然る時は他の一切のもの——一切の特殊の存在範疇——は假相に加はるであらう。そしてこの假相が恣意的ではなく、かの存在根拠に基いて必然的であるならば（このことは避けることが出来ない）、それ等は存在論的に必然的に假相に加はるのである。それ故同じ規定はよき基礎のある假相の存在論を形成するであらう。この存在論は「存在の存在論」とは「假相」の指標に於て違ふだけであるから、従つて同じ存在論になるであらう。それは假相の存在を問題とするであらう。何となれば假相も何かであるからである。

#### 〔二〕 結論。存在所與の「如何に」の問題

こゝから直ちに二つの結論を抽出することが出来る。第一のものは、諸立場の形而上學的對立に對する存在論の關係に關する。存在論はたゞ出發點に於てのみ觀念論及び實在論に對して嚴密な中立を守り得ることは眞である。所與問題の出現と共に觀念論の立場は倒れる。併しそれだからとて存在論は實在論の側にのみ偏頗に横はるものではない。寧ろ上述の最後の考察は、諸立場の全對立は存在論に取つて何處までも二次的のものであることを明瞭に示してゐる。

このことはベークレーよりヘーゲルに到る觀念論の歴史的發展が最もよく示してゐる。支持的基礎は次第に經驗的主體を越して彼方に移され、遂に絶對者に到つて落付いてゐる。その際同時に擔はれるもの、即ち現象する世界は次第により客觀的に解釋され、そして最後に又實在的なもの、充分なる存在價値に到達してゐる。これは偶然的的發展ではない。これは必然的である、何となれば假相は、それを普遍的のものとして考へる限り、端的な存在ともはや區別することが出来ないからである。

次に第二の結論は、存在論に取つては所與問題に於て不自然な理論の辨明又は反駁が問題ではなく、問題は他にありと云ふことである。懷疑説及び意識觀念論そのものが既に廢棄すべからざる根本現相によつて與へられた自然的立場の否定に基くのであるから、これが反駁は否定の否定といふ空虚な結果になるであらう。その上かゝる反駁は證明の責任が相手方にあるといふ事實を曖昧にするのみであらう。

大切な事は實際別にあるのである。自存が與へられてゐるか、如何に與へられてゐるか、如何に與へられてゐるか、如何に與へられてゐるか、これが「純理批判」を支配したと丁度同じ區別である。アプリアーの綜合判斷が可能かと云ふことが問題である。これが「純理批判」を支配したと丁度同じ區別である。アプリアーの綜合判斷が可能かと云ふことが其の問題ではなく、如何に可能か、問題であつた。こゝでも重要なのは可能問題である。何となれば自存の所與には實際なる論證や説の反駁では取除けることの出来ない一つの困難が含まれてゐるからである。たゞ所屬の所與現相の積極的な分析のみがこゝで役に立つであらう。

こゝに提供される現相は三つの群に分つことが出来る。即ち、（一）認識現相とその部分現相、（二）情緒的、超越的働きの現相、（三）生活關聯の現相、とである。この中第一のものは最も透明な構造を示し、根本關係の構成を把握せしめるに適する。第二のものは實在的定在の所與の主要な重みを擔つてゐる。そして實在的定在は存在論的自存の問題に於て中心の位置を占める限り、研究の主要な重みはこの現相群に存する。第三のものは、最初の二つの現相を包括的の關聯に組み立て、それによつて所與現相一般に對してその存在論的地位を指示する。

差當つて我々は第一の、即ち認識現相のみを取扱はなければならない。

#### 〔三〕 超越的の働きの認識

以下「超越的の働き」と言へば、——思考・表象・想像の働きの如く——意識の中のみで行はれず、意識を越して其の



外に出て、意識を意識から獨立に自存的に存立するものと結び付ける働きを意味する。然もこの獨立のものが物的のものでも、心的のものでも、精神的のものでも區別はない。それ故それは主體と存在者——これは働きによつて初めて生じたものではない——との間の關係を成立せしめる働きである。換言すれば超對象的のものを對象にする働きである。

超越的の働きはまた意識の働きである。この働きは關係の一項を以て依然として意識に結び付けられてゐる。併し意識との關係のみで盡きるのではない。他の項は意識の彼方に存するか又は意識の働きから獨立に成立する。この意識から獨立といふことを注意することは無駄ではない。關係の他の項は必ずしも意識外のものといふことはないからである。それは又意識の働き又は其の内容たることもあり得る。併しそれはそのやうな場合でも働きを遂行するその都度の意識に對して一定の彼岸的立場に立つことが本質的である。働きの超越性はたゞ働きから獨立なものそのものを目指すことを意味する、その他の點ではそれが意識に屬すると否とは問題でない。

こゝで述べたやうな超越の意味は哲學に於て普通のものではない。併しこの方が言葉の意味によりよく適合する。普通は對象を超越的と言つて、これを內在的對象から區別する。これは「向ふへ越して行く」と云ふ言葉の意味に矛盾する。對象は何の限界も越さない、對象は初めから限界の此方に又は彼方に横はつてゐる。然るに働き、又は對象への關係は、若し對象が限界の彼方にある時にはその限界を越さなければならぬ。それ故超越的又は內在的たることの出来るのは、働きの對象ではなく、働きそのもののみである。

この事を豫想して、認識の根本現相は次の如く言ひ表はすことが出来る。曰く、認識は働きとして解せば（認識は働きのみではない）、意識の働きたることで盡きない。それは超越的の働きである。

この命題は存在論に取つて基礎的な意義を有する。何となれば存在者の所與は第一に認識に基くからである。然るに認識は超越的の働きとしてのみ意識に對して存在者の定在を與へることが出来る。意識が超越的の働きが出来ないとすれば、それは自己が住んでゐる世界の存在に就て何も知ることが出来ないであらう。それは自己の内在性に捉はれ、自己自身の産出、自己の思想又は表象の外には何も知ることが出来ないであらう。昔から懷疑説が唱へてゐるのはこのことである。

この事情を誤認してゐるのは懷疑説のみではない。認識を思考又は判断と同一視する一切の説はこれを誤認してゐるのである。我々はあらゆる可能なことを、存在しないものをも考へることが出来る。併し認識は存在するものに就てのみなし得るのである。判断に到つては認識されて内容になつたものを採用し又は採用しないことも出来る論理的形式である。我々が一つの知見を述べる時には、それは直ちに判断の形式を取る。我々が知見を意識的に諸知見の關聯に編入する時には、知見はまた判断形式を取る。併し述べることも、また編入することも知見そのものとは同一でない。知見のみが認識であり、能與的審延であり、存在者との感觸である。

#### 〔四〕 把握の働きと其の對象

超越的の働きに共通なことはそれが自存的對象に向けられてゐることである。このことは認識のみの特徴ではない。認識の働きはまた決して主體の世界に對する存在的に一次的關係ではない。それは常に色々の働き——超越的な又非超越的な働き——の關聯の中に編入されてゐる。たゞ認識の働きが他の超越的の働きに優つてゐることは、それのみが純粹に把握的の働きであることである。哲學的意識は在るがまゝの世界の把握である。従つてそれは自己省察に於て自己を認識的のものとして見出すのである。そしてこの見出された認識關係から、初めて世界に對する他の

より基本的な種類の関係が再構成されることが出来るのである。それ故超越的働きの分析は、「認識の原理」から見て最初のものとしての認識の働きから始めなければならない。

フッサールの志向性の法則は一切の意識の働きの普遍的な法則である。超越的の働きも志向的の対象を有する。認識もそれを有する。認識は自存者の一つの内容・表象・像 (Bild) を産出する、そして働きと像との間に志向性の関係が成立する。併し像は認識対象ではない。像は完全なる適中に於ても対象と一致しない、それに對立する、それとは別なものである、意識の構成物である。

対象の自存及び超対象性の法則は超越的働きの特殊の法則である。それはその限りに於て志向性の法則の正確な對照物である。後者が意識の普遍的な法則とすれば、自存の法則は意識超越性の法則である。そして意識の超越性は超越的働きの形式を有するのである。後者は能與的の働きとして——これは存在授與を意味する——單なる意識の働きと區別される。かくしてのみ自存者の把握としての認識を單なる思考・表象・想像の働きから區別することが出来るのである。フッサールの法則がこの事には何等の手懸りも與へないことは偶然ではない。實際把握の現相は、働きの現相學に取つて、これ迄殆んど知られてゐないのである。

又、超越的の働きの中で、認識の働きは純粹な把握の性質によつて他に拔んで出でる。自存的な対象に對する主觀の關係はこゝでは完全に一方的である、即ち受容的である。主觀は対象から規定されるが、併し自分の方は決して対象を規定しない。対象にされる(客體化される)存在者は何の影響も受けない、存在者には何の變化も無い。たゞ主觀に於てのみ變化が起る、主觀に於て対象の知が産出せしめられるのである。こゝに其の受容性が成立する。主觀に對

して客體化される存在者に取つて、客體化は外的の事柄である。存在者はそれが主觀の対象にされるか、又はどれだけされるかには無頓着に成立する。こゝに其の自存が成立する。主體の自存者に對するこのやうな態度が即ち把握である。

把握、といふ術語は勿論主觀の自發性を反映してゐる。そして認識にはこの自發性も存する。併しそれは対象に對する活動ではない。主觀の活動は像の綜合で盡きる。把握は又主體が対象を包括し又は自己の中に引き入れることを意味するのではない。対象は假令把握されても意識の中にはいらぬ、対象は意識に對して依然として對立を止めない。対象そのものは表象にも、思想にも、認識内容にもならない、対象は少しも觸れられずに依然としてそれが在る所のものとして自存する。そして主體は対象を把握した後でもそれを自存的のものとして知つてゐるのである。

把握は「意識の中に有つこと」ではない、我々は思想や表象を有つ如く、自存的の対象を有つことは出来ない。把握は寧ろ働きの超越性を言ひ表はし、「有つこと」はたゞ内容的意識關係を示す。我々はたゞ自存者のみを把握することが出来、意識内容のみを有つことが出来る。然るに把握に於て意識内容(対象の像)が生ずるが故に、勿論認識の働きにも有つことがある譯である。併しそれは把握に於て生じた像を有つことであつて、認識対象を有つことではない。それ故有つことは能與的審廷ではない、それは既に把握に基く、像を有つことは把握したことの意識形態に外ならない。それは認識の働きと並んだ第二の働きではない、認識の結果の内在的な内部光景である。そして意識内容(像)は認識の対象でないから、それは其の物としては認識意識に於て氣が付かれない、従つて把握の非反省的の現相に於ては直接には示すことが出来ない。認識意識はたゞ把握的對象意識であつて、対象から區別された其の内容の在り方に就ては知らない。

## 第二十四節 認識現相に於ける二律背反

### 〔一〕 現相と理論。自然的實在論

この事情は存在論的には一見して思つたよりは重要である。それによれば自存者がなければ認識もないと云ふことになる。何となれば然る時には認識されるものも無くなるからである。

尤も、認識があるかどうか、換言すれば我々が認識と名付けてゐるものが眞に認識であるかどうか、問題であると結論することが出来るかもしれない。併しかゝる結論は非常に誤つてゐる。何となれば認識の現相は現相として成立してゐるので、これを無くすることは出来ない。そして、若しそれを原則的に實在的の現相と取らなければ、我々はそれを全體として假相として説明しなければならぬであらう。然るにそれを假相として説明すれば、その假相が何に基くか、何故それが不可避的に遍通的に一生の間人を支配するのであるかを示さなければならぬ。かゝることが何故成功し得ないかは前に既に示した。如何なる説明に於ても、(一)假相の基く根據の存在、(二)假相そのもの、存在が残るのである。更に其の際、説明其のものが非常に大膽な形而學的の理論で、その諸豫想は何物によつても證明されず、それ自身矛盾に陥るものであることは、全然計算に入れられてゐないのである。このことは有名な觀念論的の試みが充分に示してゐる。これ等の試みは自己に負はされてゐる證明の責任を全然果すことが出来ないのである。

現相に對して理論は戰つて勝つことは出来ない。たゞ現相によつてのみ何事かを遂げ得るのである。然るにこゝに重要なのは一切の認識の根本現相である、即ち對象の自存は認識關係の本質——哲學的反省がこの本質を初めて發見するのであるが——に存するばかりでなく、更に一切の認識は、最も幼稚なものでも、既にその對象の自存を知つて

居り、そして對象を初めから認識から獨立の存在者として了解してゐると云ふことである。

自存に關するこの直接の知は自然的實在論の根本現相と同一である。その他の形式の凡ての實在論、並に一體にして他の諸立場とは違つて、自然的實在論は理論ではない、教義でもなく、提案でもない、否、人間の全世界意識が生れながら止住する所の基礎である。これから離れる一切の世界觀は特殊の命題によつてそれから離れるのであるが、併しそれは根本現相であつて取り去ることは出来ない、これは説明しなければならぬ。これ等の世界觀は現相でなく、理論である。従つてこの遍通的な根本現相とは如何なる關係になるかを明かにしなければならぬ。

この根本現相が如何に強力優勢なものであるかは、情緒的超越的の働きに於て示されるであらう。今のところは認識の範圍内に於ける其の支配領域を考察すれば充分である。何となればその領域は、最も幼稚な認識から發達した科學的認識に到る迄、凡ゆる段階を包括するからである。これは凡ゆる段階に於てよく知られた事實である。誰でも物體を知覺する(視、觸れる)人は、それが視ることに於て初めて生じ、目を外らす時に消失するとは考へない。知覺は既にそれ自身の働きを對象から區別する、對象に取つて、自己の偶然的のものであること、對象は自己に無頓着なものであることを知つてゐる。知覺は自己の主觀性を對象に移さない。知覺は對象を自存的のものとして見るのである。たゞこの區別とこの知とは知覺に於ては意識には高められないのである。それは寧ろ知覺に於ける存在意識の内的な自明な形式である。

同じ事はより高い認識段階にも妥當する。實驗によつて或一定の法則を求めてゐる人は、この法則が一體にして存立してゐるならば、自己の搜索及び發見からは獨立に存立してゐることを豫め知つてゐる。それを發見した時に、この法則が發見によつて初めて生じたと思ひ付かないであらう。法則は昔から存在し、發見によつて變化

しないことを彼は知つてゐるのである。彼は法則に於て自存的のものを見てゐるのである。文獻から或る未知の事件を再構成する歴史家も同様である。その事件は彼の再構成なしにも、それがあつたことを知つてゐる。ただそれに關する知識が彼の手によつて生じたのである。

哲學的意識が理論を構成する時に初めてこの線から離れるのである。併しそれによつて一つの證明の責任を負ふことになるのであるが、哲學的意識はそれを擔ふことは出来ないものである。何となれば理論は自然的實在及び科學的實在の共通の現相を拒否することが出来ないからである。理論はこの現相を捌かなければならない。

### 〔一〕 自存と對象たることとの二律背反

超越的の働きとしての認識の現相には二重の二律背反が存する、これは説明を要する。主觀—客觀關係は相關の形式を有する。それ故客觀たることは其の對項の主觀たることに結び付けられてゐる、同様以後者は前者に結び付けられてゐる。然るに働きの超越性は客觀の存在は主觀から獨立したゝることを語つてゐる。自存は獨立であり對象たることは依存である。

かゝる外的の把握では矛盾は解けないやうに見える。しかもこの矛盾は假相にすぎない。主要な事、即ち對象たることは決して自存でないといふことが、で全然計算に入れられてゐない。對象たることは恐らく自存に基くであらうが、併しそれと一致するものではない。對象にされるものは自存的のものである。併し其の際自存者は獨立である。併しそれが對象たることは主觀から獨立ではない。それは對立することに於てたゞ主觀に向つて近寄り得るのみである。

對象たることは自存者其の者に取つては外的である。これに反して、それが自存であることは認識對象そのものに對しては外的ではない。認識對象に自存者が缺ける時には、それはやはり對象ではあるが、併し認識對象ではない、その働きは認識ではない。

このことは更に尖鋭化することが出来る、即ち、認識關係に於て對象に取つては自存は本質的である、併し自存者は對象たることは無頓着である。自存者は對象たることは自ら要求しないが、併しそれを許すのである。この關係から次のことが生ずる、即ち、認識對象の主觀に對する獨立性——従つてその自存——はそれの主觀に對する對象としての依存によつて全然影響を受けない。この點に於て外見的二律背反の解決が見出される。認識對象に於ける依存性と獨立性とは相互に矛盾しないのである、何となれば前者はたゞ對象たることに關係し、後者はそれに於ける自存に關係する、そして自存に取つては對象たることは外的であるからである。

かゝる關係は決して異例ではない。これは物體の質量と重量との關係に比すべきである。質量は地球上の又は月球上の如何なる點にあるも關係がない。重量はそれから獨立ではない。それ故同一の物體は同じ關係に於て同時に依存的であり、且、獨立である。そして重量の依存性は質量の獨立性に抵觸しないのである。對象たる事の依存性は自存の獨立性に抵觸しないことは、全く同じ意味で了解が出来る。

### 〔二〕 現相超越性の二律背反

對象二律背反の解決に於て、認識現相が如何に自己自身を超越して一つの存在現相に移つて行くかを我々は明瞭に見ることが出来る。それは自己の制限を跳ね飛ばすのである。認識客體は其の客體たることに於て盡きないが、然もこの盡きないことが認識關係に——従つて又客體たる事に——本質的であると云ふことも同様に解さるべきではなからうか。この二律背反が解かれると第二の背反が現はれる。これは認識現相に於ては現相性格そのものに關する。

現相はそれ自身確認され得る事實性格を有すること、併し其の内容を形成する所のもの、事實性は現相に於て確認され得ないと云ふことは現相の本質に存する。例へば太陽が日々東の空から西の空へ動くといふ現相は與へられたもので何時も確認され得る、併し世界空間に於ける太陽が實際にかゝる運動を營むかといふことはその現相に於ては確認され得ない。

一般に、現相AはそのものとしてはAの存在を意味しない。B、即ち全く別なもの、存在がその背後にあることもあり得る。上の例では太陽の運動の代りに地球の運動がその背後にあり得るのである。若しさうでなかつたなら、誤解、假相は全然ないことになる。現相Aに於てAが實際自存でもあるか否かは分らない、従つて現相そのものがAの現象であるか又は假相であるか分らない。それ故現相はAの存在又は非存在に對しては原則的に無頓着である。

若し然りとすれば、(Aの)自存の現相は如何にしてあり得るか。かゝる現相があるとすれば、それはこの自存の確證性を意味しなければならない。然るに現相Aが自己自身は確證し得るが、Aの自存は確證し得ないと云ふことが現相Aの本質とすれば、そのことは不可能である。

さて、認識現相の中に自存現相の含まれてゐることが示された。何となれば認識現相は、認識の働きは一般にその對象が對象たることに盡きない時にのみ認識であると云ふことを明かに告げてゐるからである。そこで認識現相には内的の矛盾がある。それは内的に二律背反的である。その内容が現相たることの本質に矛盾する。又は積極的に言へば、認識現相はそれ自身の現相性格を超越するやうに出来てゐる。

この超脱の中に、その現相超越性が成立する。これは認識の働きの超越性と密に關聯する、併しそれと決して同一ではない。

認識超越性に於ける二律背反は二つの方向に展開されることが出来る。一つには現相超越性はそれ自身現相に過ぎないと云ふことが出来る、併しさうすると認識の働きの超越性、それと共に對象の自存が假相にすぎないと云ふことの可能性が成立する。併しさうすると我々は假相をあばいてそれを説明せねばならないことになる。次にもう一つには超越的の働きの現相は實際に於てそれ自身超越的の現相であると言はねばならぬだらう。かく言ふことはそれが現相以上であると言ふのに等しい。その中には自存者そのもの、所與が共に含まれることになるだらう。

この二つの場合の中で、第一のものは、假相を遍通的な即ち必然的なものとして證明することが出来ないから、これは取り除けられる。第二の場合には論議することは出来る。現相Aは元來Aの存在非存在に對して無頓着であるから、自存の現相は自存が實際に成立することを許すことは明かである。併し自存の現相に於て自存そのものが確證されると云ふことは許されない。然るに上の場合はそのことを意味してゐるやうに見える。

そして誤解は正にこゝに存すると思ふ。上の場合は決してそのことを意味してはゐないのである。現相は何處迄も現相である、假令それは自存者の現相でもさうである。實は根柢に於ては一切の現相は自存の現相なのである。現相に於てはAは常に存在するものとして現はれるのである。それ故現相が自己自身を超越し、其の内容を超現相的のものとして現はれしめると云ふことは、現相一般の本質に屬する。かく一切の現相が原則的に自己以上のものを指示するならば、自存の現相は例外の場合ではないことになる。たゞ一般的關係がこの現相に於て特に明白に把握されるといふのみである。次のことだけは明瞭である、即ち、現相超越性はこの現相に於ても現相性格を廢棄しない。反對に却つてそれを充足せしめる。

#### 〔四〕 二律背反と其の殘留問題

現相はそのものとしては不安定なものである。現相は意識に要求するに、それが存在であるか又は假相であるかを決定せんことを以てする。我々は現相を拒否することは出来ない、併し現相に止まることも出来ない。既に實生活に於てもさうである、科學に於ては尙更である、況んや哲學的根問題に於てをやである。この挑戦に於て、——現相意識の不安定性に基く意識に對するこの要求に於て、——一切の現相に共通な、そのものとしての現相に特有な眞の自己超越性が成立する。

それ故、現相の超越性は、初めに見えたやうに、謂はゞ一定の種類の間相がその内容の自存を保證すると云ふことに成立するのではない。かゝることは決して出来ないのである。自存の間相は、それが一般に存在性格に關する限り、そのものとしての自存に關する限り、或る特殊の場合にすぎない。問題の存在の側がこゝで強調されてゐる。それ故現相の眞に一般的な自己超越性はこゝで強調され、意識に高められるのである。かくして丁度此處でそれは現相性格を跳ね飛ばして仕舞ふやうに見えるのである。

こゝに二つの誤謬が存する。第一に若し然りとすれば、それは同様に他の現相をも跳ね飛ばさなければならぬだらう。第二に跳ね飛ばすことは一體にして假相である。こゝで眞なる事は、單に上に述べた現相としての現相の不安定性のみである。併しそれによつて、現相超越性に於て示された二律背反も假相に基くことが證明される。この背反が解決されると矛盾はなくなる。そしてこの事はまた、現相超越そのものはそれ自身に於て矛盾のないものとして正しく成立し、従つてそれは現相ではないと云ふことを意味する。

併しこの超越は、他の場所と同じく、此處でも自存が確證されるとは別な事を意味する。これは現相が——其の内容の存在と非存在との決定を目指して——自ら自己を超越して行くことに制限される。それで我々は附言して、この

超脱は二者擇一の一定の側に進んで行くことを意味しない。その中には自存に都合な豫備的決断は含まれてゐない。少くとも純粹に敘述的な明澄な現相意識に於てはさうであると言はなければならぬ。

自存の間相が儼としてその存立を主張するものとすれば、それによつて自存の證明がなされたことになり、懷疑の餘地は全然無いことにならう。併し事實はさうではない。純粹に原則的には、認識對象には何等自存的のものが無いと云ふ可能性は何處迄も成立する。そしてその事はそれは全然認識對象ではないことを意味する。然る時には認識と名付ける所のもは全く認識ではないことになる。デカルトの疑惑に於てこの結論が與へられてゐる。その理論的の重みは勿論少ない。何となれば證明の責任は反對側に歸するからである。併しそれは今の處除去する事は出来ない。

## 第二十五節 超客體性と超對象性

### 〔一〕 問題意識と認識進歩

現相基礎は擴張されなければならない。このことは第一に認識現相の内部に於て可能である。何となれば、認識現相は上に述べたことでは盡きないからである。認識には更に部分現相があり、こゝでは自存所與の重みは一層大きい。部分現相とは問題意識の現相と認識進歩の間相とである。

問題とは對象に於てまだ把握されない所のもの、それに於ける未知のものである。それ故問題意識とはこの未知のものゝ知である。認識内容に於てはそれは不完全の意識として現はれる、ソクラテスの無知の知に相應する。

認識進歩は不完全性の克服である。充全化への傾向と運動とである、未知の領域への進出である、未知のものゝ既知への變化である。

こゝで存在論的に重要な點は、認識對象の概念はそれによつてもう一度本質的に轉位することである。今や主觀に對しては、全對象の客體化された部分が對立するばかりでなく、更に客體化されない超客體のものも對立する。超客體のものは「客體」ではないが、「客體化され得るもの」である。それ故存在する認識對象は認識された部分とされない部分とに分裂する、そして兩者の間には其の都度の客體化の限界が通ることになる。その限界の彼方に存するものは超客體のものである。

それ故問題意識そのものが超客體のもの、意識である、何となればそれは認識されないもの、存在を客體化に先立つて知る所の知だからである。それによつて問題意識の現相は勝義の自存現相であることが證明される。客體化されたもの、即ち對象の認識された部分に就ては、それは對象たることに盡きて仕舞ひ、何の自存も有たないと想像する事も出来ないことはない。超客體のものに於てはそれが出来ない、何となればそれに就てはまだそれが全然對象になつた事がないと云ふことが妥當するからである。それはまだ主體客體相關の領域の彼方に存する。然るに自存はこの相關に對する無頓着を意味するが故に、——何となればそれは主觀から獨立だから。——超客體のものには必然的に自存がなければならぬ。

之に對して、それも自存の現相に過ぎない、自存そのものではないと反駁することが出来よう。問題意識は誤ることがあり得る。それは何も無い空な處に問題に向けることもあり得る。

併し之に對して認識進歩の現相が反對する。問題が解かれる時には超客體のものは客體化されたものに變ずる。そのことは超客體のものは無ではなく、可能な認識の對象となり得る何かであつたことを證明する。その過程は勿論内容的には、超客體のものは客體化の進むに従つて先に考へられたのとは別なものとして示される、と云ふ風に

進むのが常である。併しそれだからとて、それは無であると云ふことは出来ない。自存は證明されたのである。否、純粹な問題意識は決して内容的規定を先取することはないのである。それは内容の無知である、それはたゞ存在する事を知つてゐるだけである。

認識進歩は、規定性に就ての知の發端として、延長された客體方面に於て、——客體化の限界を超して、——實際に自存的のものが横はつてゐたこと、認識の入り込む前に、それから獨立して既に成立し、問題意識に於て自己を主張する或物の存在したことの證明である。

この現相は存在論的には最も大なる意義を有する。認識對象が其の都度に客體化されたもので盡きるならば、我々は對象は實際主觀に對して客體であることに盡きると信ずることが出来る。併し對象は内容的に客體化されることで盡きないならば、その在り方から言つても客體であることで盡きることがあり得ない。それは自存を有たねばならない、認識關係に無頓着に自存しなければならぬ。

#### 〔二〕 超客體のものと客體化されたものとの自存

さて認識對象が客體化の限界によつて客體化されたものと超客體のものとの分裂し、超客體のものが自存として證明されるならば、客體化された部分も自存を有たなければならぬ。即ち對象は全體として自存を有たなければならぬ。全體の部分に違つた在り方を歸することは意味を有たない。かくしてのみ存在者がその客體化と自己に於ける其の都度の客體化の限界に對して無頓着であることに相應するのである。

このことは認識の進歩から一層明瞭になる。客體化は進歩する。さて超客體のもののみが自存で、客體化されたものはさうでないとすれば、我々は認識の進歩と共に自存は一步一步廢棄され、又は破壊されるものと推理しなければ

ばならない。何となれば、この際超客體的のものが前へ前へと客體化されるからである。これは明かに意味がない。

我々はそれによつて、對象は認識される際に意識の中にはいつて來るといふ最も滑稽な偏見に近づくであらう。認識對象は認識されると否とに拘はらず、意識に對して非廢棄的に對立してゐるものである。物が意識の中に存しないこと、思想や表象が意識の外に存しないのと全く同様である。客體化は其の事を變化せしめない。これが即ち客體化に對する存在者の無頓着性である。それ故認識對象の全體が自存であるか、然らざればそれに自存の部分はない。それは存在的に同質である。認識對象に於ける超客體的のものが自存ならば、客體化されたものも必然的にさうである。

こゝで我々はもう一つの偏見を取除かなければならない。それは對象は認識の進むと共に變ると云ふ見解である。例へば今日の物理学の原子はデモクリトスのそれとは違ふ。新カント學派ではそれから推論して、對象は一般に認識進歩に於て初めて生ずると言つてゐる。その考へには大きな混同が基礎になつてゐる、即ち生ずるのは對象でなくて對象の像である、對象の表象又は概念が生ずるのである。原子の概念は變化する。それによつて眞理に接近するのである。物體を實際に組立てゝゐる原子はそれ共に變化する譯ではない。苟も原子が存在するとすれば、それは昔も今も同一である。その存在は把握の變遷に對して、その本質が段々と認識されて來ることに對して無頓着である。

## 第二十六節 可認識性の限界

### 〔一〕 認識論的に非合理的なものゝ出現

認識論的に非合理的なものゝ現相はもう一步前に導く。これは非論理的なものゝ意ではなく、超認識的のものゝ意

である。考へ得られないものではなく、不可認識的のものである。その出現は認識の限界現相である。

客體化の限界は固定したのではない、これは轉移するものである、即ち認識進歩に於て轉移する。各々の新しい知見がこの限界を前に進める。對象は其の際元のまゝである、たゞ認識のみが増加する。問題は限界のこの轉移は無限に行はれるか、それとも制限があるかと云ふことである。第一の限界の背後に第二の限界があるか、客體化性・可認識性・認識論的合理性の限界があるか。それがあつたとすれば轉移すべからざる限界でなければならぬだらう。これに對する問は超認識的のものゝ出現如何の問と同一である。

こゝで云ふ限界とは、對象の有限性及び知悉性に存し得るやうな限界を意味するのではない。かゝる限界は何等不可認識的のものを残さないであらう。勿論物は認識の進出に對して或る一定の點で限界を引くと云ふことも、考へられないことはない。然る時には對象は認識のこれ以上の侵入に反對し、それを妨げると假定しなければならぬだらう。然る時は對象は客體化に對して無頓着ではないことになるだらう。

第三の可能な場合として、物は反對しないが認識の方が任意に前進が出来ないやうに組織立てられてゐると考へることが出来る。我々の認識の組織は存在者の或方面のみを認識するやうに出来てゐるが、他の方面は原則的に認識し得ないと云ふこともあり得る。この場合には認識其のものが存在者に對する自己の進出に限界を引く事になる。例へば認識が一定の内的條件・形式又は範疇に結び付けられてゐる時には、存在者に於ける可認識性の限界の出現すべきことはアプリアーに期待することが出来る。

三つの中、最初のものゝは初めから計算にはいらぬ、これは不可認識的のものゝ出現に關係しない。

第二のものゝは比較的重要なものである。我々は對象が認識されることに反對するやうな特殊の場合を知つてゐる。人格者



としての人間はかゝる対象である。人間は自己に關して他人が知ることを拒否することがある、自己の本質を隠蔽し、認識者を欺くことがある。人間は自己を隠し、假面を被り、他人を迷誤に陥れることがあり得る。

併し第一に我々の問題で大切なことは、自己を不可認識的のものにすることではなく、作爲せざる不可認識である。第二に認識拒否の發動は、たゞ自身は認識を有し、且つ自己が認識されることを知つてゐる対象に於てのみ存する。これは明かに無造作に普遍化することは出来ない。次に、第三に凡て自己を不可認識的のものにすると云ふことは、他人の認識力・理知・經驗・人間知等の反對因子に依存する。一般に欺くことと洞察することとの戦ひに於て、欺くことはより大なる卓越を要すると云ふ事情になつてゐる。然らざれば拒否は破られ、隠蔽は見透かされる。兎もあれ、この見透かされる可能性のみでも、この種の限界設定は轉移の出来ないものではなく、従つて不可認識的のものを示さないことを證明する。

それ故対象によつて認識が拒否されるといふ如き冒險的の觀念はこゝでは取ることは出来ない。尤も我々を欺くやうに世界を設計したといふ意地の悪いデカルトの神を信するならば別問題である。そのものとしての存在者はそれが認識されることに反對しないのである。それは何處までも無抵抗に自己を提供するのである。それは即ち客體化に無頓着なのである。

併し他の意味では寧ろ存在者に於ける客體化性の限界を考へることが出来る。存在者は或る點からは対象となり得ないやうに出来てゐることも可能である。この種の命題も屢々主張された。例へば、「神は対象となることは出来ない。」「主観は客観となることは出来ない。」「又はシェーラーの「人格と働きは対象になれない。」

この種の主張は客體化に對する存在者の中立性は考慮に入れてゐない。これ等の主張は、認識されることによつて

物に於ける何か、變化する、又は甚だしきは意識の中に引き入れられると云ふことを豫想してゐる。併し物は依然として非撤廢的に對立してゐる、客體化に於て原則的に影響される所はない。一切の存在者は、それを対象となし得る意識がある時には、対象となるのである。事實上人格と働きとは結構に把握されてゐる、既に日常生活に於てさうであるが、科學(例へば歴史)に於ても同様である。勿論最後の核心に於て洞察されてゐないことは争はれない。併し其の原因は物にあるのではなく、我々認識者にあるのである、我々がそれ以上進むことが出来ないからである、又はかかる複雑な變化的な形象はその性質を盡すことが出来ないからである。併しこれは第三の場合になる。

存在者が——全然又は部分的に——認識の対象となり得ない性質を有するといふことは維持が出来ない。かゝる主張がなされ得るのは、認識が論理的に概念的形態に制限される時である。併し認識はそれに制限されない、概念的操作はたゞ間接的に行ふのみである。人間觀に關しては色々に考へることが出来る。併し人間觀のあることは誰も争はないであらう。成熟した人が或程度の人間觀なしに生活の出来ないことも明かである。併しそれは疑ひなく概念的の認識ではない。

夫自體に於て対象となることの出来ないやうな存在者はない。寧ろ夫自體に於て認識の対象になり得るといふことは自存者の本質に存する。そして事實上それが対象にならないか、又はなり得ない時には、その原因は自存者にはない。このことは嚴密に式述すれば、夫自體不可認識的のものはないと言ふことを意味する。

これがフッサールの「有るものは凡て可認識的である」といふ命題の意味である。存在者は認識に對して夫自身無防禦である。存在者は何處で如何様に向つて來ても、認識に對して自己を提供するといふことが其の本質である。問題はたゞ、自己に提供される一切のものに向ひ得ることがまた認識の本質かといふことである。認識は一切の存在者を

その対象にすることが出来るかと云ふことである。

### 〔二〕「我々に取つて」不可認識的なものゝ概念と位置

この意味は、假令夫自體に於て非合理的のものが無いとしても、我々に取つて非合理的なものは極めて有り得るといふことである。こゝに於て我々は第三の場合に直面する。

若し一定の越え難き認識の性質と組織とあるならば、——こゝで認識とは我々が知つてゐる唯一の實際の人間の認識である。——そしてこれが存在者の一定の方面の客體化に向けられ、他の方面には不適當のものとすれば、然る時には存在者には認識から除外される何物かあることになる。然る時には我々に取つて不可認識のものがあることになる。

このやうなものゝ存在すること、それによつて主觀的に制約された、併し主觀に取つては轉移すべからざる認識の限界が置かれると云ふことに對しては、一系列の根據が與へられる。

(一) 我々は感官組織に於て、一體にして認識装置が如何に仕らへられてあるかの雛形を有する。我々の有する感官は存在者の或る一定の方面に適合するやうに出來てゐる。感官は一定の系列の性質又は過程の把握に適應するやうになつてゐる。それ以上のことは知覺しないのである。例へば視覺・溫覺・聽覺は連續的波長の中、極く制限された斷片——これ等の斷片相互は接續さへしないのである。——に適合することはよく知られてゐる事實である。この斷片の中にはいつて來ないものは感官に直接には通じないのである。さて非感官的の認識——了解・理解・推理及び解釋——も同様の性質のものであるならば、人間の認識組織の全體も亦存在者の一つの斷片に適合するのみとなり、その限界以上は存在者は不可認識のものになる。

(二) 事實に於てもさう出來てゐることは、我々の了解・理解及び洞察は一定の形式又は範疇に結び付けられてゐると云ふ既に早く發見された事實が示す。我々が把握する一切の事はこの形式に束縛される。それ以上には如何なる表象作用も及ばない。

我々の認識は生活の必要に適合したものであることもこの事に照應する。自然的世界意識に於ては、夫自身存在して自己を提供する所のものを生活關係から選擇する。悟性と感官は元來純粹な知識に仕へるものではなく、自己主張に役立つものである。認識のより高い目的には兩者共初めから餘りよく適合しないのである。悟性使用に於ける特殊の方法が初めて廣い應用を教へる。併し方法的應用も任意に擴張はされ得ない。應用は範疇の適用領域に結び付けられてゐる。

(三) 諸科學の實踐に於て我々はこゝで到る處限界を感じさせられるのである。我々は緒論に於て、何れも形而上學的の性格を有つた、即ち撤廢し難き非合理的な要素を含む一系列の根本問題を指示した。最もよく知られてゐる例は、生命・心身の統一・自由・第一原因等の謎である。これ等は長い一義的な現相系列に根據を有し、拒否し難き不可避の問題である。こゝで問題の不可解性は、出發點の不適當なためではなく、人間の認識範疇の原則的無能力のためである。

(四) 存在者も亦その諸原理(存在諸範疇)を有する。その中には認識範疇に原則的に適合しないものがある。研究に際してはかゝる範疇は、一つの難問の解決は新しい難問を展開するやうな問題點として現はれる。無限・連續性・基體・個性・具體的全態はかゝる性質のものである、即ち一方では最も簡單な根本的のものであり、他方では最も複雑なものである。存在者のこれ等の範疇的要素に對して我々の認識組織は、それに相應した反對範疇、即ち有限性・

不連続性・形態・類型・部分観に固く結び付けられてゐる。

(五) 我々はまた認識が論理的法則に結び付けられてゐることも計算に入れなければならない。實在なものだけがそれだけに相應するかは確實に言ふことが出来ない。或る問題方面に於て二律背反の現はれることは、存在者が矛盾に残りなく適合するといふことを疑はせる。然るに存在者が自己の中に——謂はゞ實在的抗争の形で——矛盾を含むものとすれば、二律背反は解くことが出来ない。否、それを解かうとする試みさへも迷ひである。見せ掛けの二律背反のみが解かれる、眞のものは解かれない。こゝで我々の認識法則の存在者に對して達し得られる限界が明瞭に示されてゐると思ふ。

(六) 古典的な合理主義は、有限な理知に對して「無限の理知」を對立させ、一切の事柄の無制限の認識性はたゞこの理知に對してのみ妥當せしめた點に於て、この意味の認識性の限界を認めたものと言ふべきである。これは認識の明瞭な限界概念である、これは我々の有たない認識に關して齊合的に形成された觀念である。たゞこの觀念から我々の理知を擴張して、それに近づき得ることを推理し得ると考へたのは誤りである。それからこのやうな接近を推理し得ないことは、神の觀念から人間の神になる能力を推理し得ないのと同様である。この觀念の積極的の意味は、寧ろそれが我々に到達し得ないもの、そのもの、知であると云ふことである。

### 〔二〕 無限的殘餘の存在重み

それ故我々は認識對象の背後に於ける不可認識的のものも、認識現相の中に數へて少しも差支へないであらう。

このことは轉移すべからざる第二の限界が實際に存在すること、その彼方には超認識的のものが存すると云ふことを意味する。それは超客體的なもの、彼方に横はると云ふのではない、却つて其の一部分である、恰も超客體的なもの

のそのものが客體化され得るもの、一部分であるが如くである。併し第二の限界も認識論的のものに過ぎないので、存在論的のものではない。これはたゞ存在者に於ける可認識性の領域を限るもので、存在者そのものを限るものではない。自存的と云ふ點では寧ろ可認識的のものも不可認識的のものも變りがない。

自存者に於ては認識されてゐることも、又可認識的であることも何等の相違を齎らさない。このことは、認識對象は認識されてゐることからも、認識され得ることからも獨立に、それ自體に於てそれがあつたものである時にのみ認識對象であると云ふ認識對象の法則から生ずる。存在に對しては、認識されてゐることも、可認識的であることも、何物も加へも減じもしない。

この法則は二つの反對の方面に於て抵觸を起してゐる。一方では認識されないもの、更に不可認識的のものは全然存在し得ないと考へられた。存在者はたゞ主體の客體として相關的にのみ考へられた。次に他方では、不可認識的のもののみが眞の(主觀から獨立な)存在を有し、可認識的のものは主觀に依存し、又は單なる現象にすぎないと考へられた。(カント)。

兩見解とも同一の誤謬を犯してゐる。たゞ符牒が反對になつてゐるのみである。兩者とも、自存者が客體化及び客體化性に對しても無頓着であること、兩限界の單に認識論的性格のものであることを誤認してゐる。存在は兩限界の一つの此岸で始まるのでなく、又彼岸で始まるのでもなく、連続的に貫いてゐるのである。たゞ存在者の知のみが兩限界に於て自己の制限を見出すのである。

何れの方向の偏見も自ら思索して撤去することは困難である。それ等は我々の一切の概念に浸潤して、兩限界は主觀から地平線の如く存在する世界の中に投射されると云ふ事實から營養を引き出す。そこから絶えずそれが存在限界

であるかの如き假相が生ずるのである。併し認識に於ける、特に可認識限界に於ける自存現相の了解のためには、この假相を洞察することが必要である。

このことを一度明瞭にすれば、認識的に非合理的なものの出現は一つの獨特の重みを見出す。それによつて可認識的のものは存在者の有限な部分であることが示されるからである、そして全対象(客體化され得るもの)の自然的の重心はたゞに第一の限界を越した處にあるばかりでなく、更に第二の限界を越して存在することになる。重心は常に超客體的のものにあるばかりでなく、超認識的のものに存する。一切の認識進歩が不可認識的のものに向ふのはそのためである、一切の何等かの基本的な問題連鎖が非合理的な根本問題を求めて進むのはこのためである。

超認識的のものは謂はゞ一切の問題内容の無限の残りである。これは有限の認識の可能な進出に對して一つの限界を引くものである。何となれば存在者は少しも制限されてあることを要しないからである。我々は實際生活に於て大なる残りを感じないのは、我々の存在に對する態度は生活關係に適合して非理性的なものには心を惱まさないからである。その上、認識の限界現相としてのみ——謂はゞ認識の否定として僅かに把握される——現はれ得るのが非理性的なものの本質である。それは正に存在者の對立の撤廢である、然るに直接把握され得るのは對立にはいるもののみである。

#### 〔四〕 非合理的なものの自存

自存者の所與にとつては、認識現相に於ける非合理的なものの出現は決定的の意義を有する。併しこの意義は、非合理的なものは合理的なものより高い意味に於て存在的である、と云ふことに存するのではない。この意義は寧ろ認識の全対象領域の自存が、こゝから遙かに力強く迫つて來る點に存する。つまりそれは超客體的なものの意味と同じ

意味で、それを強めたものである。

委しく言へば、認識対象は可認識的な超客體的のものに盡きるとすれば、それは主觀の可能な客體(即ち相關説の意味で「可能な經驗の対象」)にすぎないと信ずることが、依然として可能である。併し認識対象が可能な客體化の限界を超してその上に出る時には、それが内容的に我々の範疇によつて把握され得るより以上のものである時には、事柄は別である。然る時には、可能な對立の彼方に於てもなほ其の對象たることに盡きると考へることは矛盾である。こゝでは主觀に對する一切の依存・認識の働きに對する一切の相對性・一切の相關性は必然的に消失しなければならない。不可認識的のものがあるならば、これは必然的に主觀から獨立に成立しなければならない。それは自存を有たなければならない。

さて然るに認識対象(客體化され得るもの)の全體が、可認識性の限界によつて合理的なものとなつて非合理的なものとなつて分裂し、非合理的なものが必然的に存在的のものとして證明されるならば、それに於ける合理的なものも——従つて客體化されたもの(認識されたもの)も、超客體的なものの客體的の部分(可認識的なもの)も——自存を有たねばならない。併しこのことは、認識対象は一般的に又全體として自存を有たねばならぬことを意味する。何となれば一體にして認識対象に於て自存が成立するならば、それは——その本質上——客體化及び客體化性に對して無頓着に、従つてその限界にも無頓着に成立する。

全対象は凡ゆる事情に於て同質的である。其の一部が主觀に依存するならば、全対象が依存することになる。然るに其の一部が自存的であるならば、必然的に全対象が自存的である。

対象に於て何か客體化され得ると云ふことは、それが單に客體であることに盡きると言ふことを意味しない。對

象になると云ふことは、その存在性格を格下げしない。対象になることは、そのこととして存在者には一體にして外的なことである。

然るに非合理的なものの現相に於て自存の所與が明證に最も近く齎されるならば、この現相から客體化されたもの及び客體化され得るものに對して明かな光が投げられる。その自存は非合理的なものの自存と同一の確實性を有する。

## 第二章 情緒的・超越的働き

### 第二十七節 情緒的・受用的働き

#### 〔一〕 存在的に基本的な働きの位置と構造

認識は超越的の働きの中で最も透明な・最も純粹な・最も客觀的な働きである。併し自存の證明としてはこれは最も強いものではない。認識を孤立したものととして取れば、これに對して懷疑を向けることは容易である。認識の客觀性に於ける優越は、それが生活關聯に於ては第二次的の働きであると云ふ不利益によつて引き下げられる。認識の働きは常により深き根柢を有する働き——それも超越的の働きであるが——の錯綜から初めて頭を擡げる。否、多くは取出されることさへなく、その錯綜の中にかみ込まれてゐる。それを初めて取出すのが科學である。然るに正にそれによつて認識は懷疑に晒されるのである。認識は謂はゞその基く所の脚下の地盤を失ふのである。

然るに根據を有することは、存在問題に取つて最も重要なことである。その根據は生きた働きの關聯に於ては存在者の全體の中に深くはいり込むのである。何となれば働きを擔ふ者の働きの關聯は、それが於て立つてゐる世界及び存在關聯の一部だからである。

認識は超越的の働きの中で唯一の非情緒的のものである。他のものは凡て活動・エネルギー・努力・決意・冒險・悩み・襲はれの要素を有する。情緒的の性格はそこに存する。人との交際・物の處理・一切の體驗・追求・欲求・所作・行爲・意思・情操はこれに屬する。一切の成功・失敗・受苦・忍耐・又期待・希望・怖れ等も同様である。否、

既に内的の態度・價值反應・價值應答もこの働き關聯に屬する。これ等の働きは實際生活に於ては分れて存在するものではない、それ等は相互に交流する。他方其の分化は計る可らざる程細かな點に達する。分析は模糊たる限界を技巧的に明確にすべきではない、多様性を、持ち込んだ類型によつて簡單にしてはならない。

併し大切なのはそれ等に於ける共通の要素、即ち働きの超越性と對象の自存とである。何となればこれ等の働きはこの點に於て認識の働きに優るからである。我々が住んでゐる世界の自存することに對する遍通的な確信は、知覺よりは寧ろ實在的なものが主體の活動に對して與へる抵抗の體驗に基くこと、——即ち情緒的働きが提供する生活經驗の廣い基礎に基くことを示すことが出来る。

分析は、認識から認識の背後に存する働きに進む事によつて、存在的に二次的のものから存在的に一次的な、基本的なものに進む事になるが、併しそれは同時に洞察及び分析性のより少いものに進むことを意味する。併しその際分析はこれ等の働きは對象の唯一の在り方、即ち實在的な在り方を知つて居るのみと言ふ利益を有する。其の超越はただ實在的な自存に關係するのみである。従つて其の分析に於ては困難な自存の概念は除外して、直接實在性に就て言ふことが出来る。勿論その際、この實在性に於て自存の仕方が問題ではなく、自存そのものが問題なのである。

その上能動的(自發的)な働きに於ては、我々は、其の働きに於て働きの意識其のものが志向的對象と實在的對象とを區別する——認識の場合にはこのことはない。——と云ふ利益を有する。認識に於ては形成された認識形象(思想・表象・意見)を初めて明かな光に齎すのは理論である。これに反して、意志に於ては、決意された目的と達せらるべき目的とは初めから區別されてゐる。兩者の緊張關係に於て働きの行はれる。

## 〔二〕情緒的||受用的働きの特質

超越的の働きは凡て存在する主觀と存在する對象との間の關係といふ形式を有する。それは認識するのと同じ主觀の働きである。そしてその對象は少くとも原則的には認識され得るのと同じの對象である。併し働きの構造は別である。認識關係に於て對象は觸れられない、變化されない。そして主觀は少くとも其の生活習慣に於ては影響がなく、たゞ意識内容が變化を受けるのみである。

情緒的||超越的の働きに於ては二つとも變化する。即ち、對象は自發的の働きに於て、主觀は一切の働きに於て、併し最も明白には受用的性格を有する働きに於て變化する。

こゝでは情緒的||受用的働きから始めよう、何となればこの働きに於ては實在的定在の所與様相は、最も純粹に表はれた形相と最も直接的な重要性とを有するからである。これは經驗・體驗・受苦等の働きの型で、多様な亞種を有する。或る觀點からは忍苦もこれに屬する。即ちそれを取除けようとする活動の點からではなく、堪へねばならぬと云ふその純粹に受用的な要素を問題とする限り。

これ等の働きに共通な事は、主體に對して何かゞ遭遇することである。主體其の者が襲はれると言ふ一定の形式でこの遭遇を體驗又は經驗するのである。

襲はれることは何處迄も實在的の事である。これは其の本質上何かによつて襲はれてゐることであるから、遭遇の實在性、即ち襲はれに於て襲ふもの・衝突するもの・押寄せるものとして感ぜられる所のものの實在性は、そこで拒否し難く告げられるのである。

忍苦に於ては遭遇の強迫性は特に厳しい。例へば肉體的の打撃又は衝撃を受け、苦痛が打つ者又は衝撃を與へる者の實在性を一切の論證にまして力強く教へるといふ極端な場合に於ては固よりさうである。こゝでは何等の因果推理

をも要しない、反省も結合もいらぬ、遭遇の力強い證明力は襲はれたと云ふ意識と直接に同一である。

戦ひで打ち負かされる時(肉體的の戦ひでも精神的の戦ひでも)、心的の壓迫に倒れる時、又他人の力で高く持ち上げられる時にも同様である。即ち、打ち勝つ力、壓迫する力、又は擔ふ力は自らそれに襲はれることに於て直接に實在のものとして感ぜられるのである。

本來の體驗又は經驗に於ては襲はれはそれ程力強くはない。その代り内容的には無限に豊富である。我々自身及び他人に起る一切の事柄の直接の意識は、主してこの二つの型の働きに於て動く。

### 〔二〕 遭遇と襲はれ。實在的なものの峻厳と引渡されてあること

併しもつと段階がある。體驗に於ては自我の強調がまだ前景に出てゐる。經驗になると比較的客觀的である、それはより意識的に遭遇物に對立する、それは認識により近い。體驗者はより多く體驗に没入する。従つて體驗に於ては襲はれはより直接的であり、より力強い。その點に於て體驗は受苦に近い。

併し經驗にもそれが全然無いのではない。こゝで我々は一切の經驗を認識に數へる認識論的の言葉の用法に迷はされてはならない。こゝで言ふ經驗は遙かに認識のこちら側に存する、認識論的の經驗エペリヤとは關係がない、その相關物は觀察對象ではなく、人々が遭遇する所の出來事である。若し私の信用する誰か、私を欺いた時、それは此の意味での端的な經驗である。私はこの際、欺瞞そのもののみでなく、不正直な人をも經驗するのである。これは直接に認識に變ることが出来る、併し、經驗されたことが自己を強制し、自己を感ぜしめるその仕方は、認識には盡きない。襲はれは把握ではない。

かくして我々は何かの仕方ですら關與し、又は自らその中に立つてゐる出來事・情勢・緊張及び解決を體驗し、且

つ經驗する。そして我々はそれに關與してゐる度合に應じてそれに襲はれるのである。そしてこの襲はれる度合に應じて出來事・情勢等の實在性が多かれ少なかれ痛切に與へられるのである。其の都度の情勢の實在意識が別に認識を待たないのも怪しむに足りない。寧ろ反對に、認識所與は——若しそれが加はる時には——こゝでは常に一次的の體驗所與によつて既に擔はれてゐるのである。

この事は我々が自己の行爲の結果を經驗する仕方に於ても極めて明瞭である。これはそれに就ての、例へば風説に就ての經驗ではない。それに關する無關心の知り始めではない。時には極めて痛切な感慨である。それは襲はれである。我々は自己の行ひの結果を味ひ盡さねばならない、我々はそれを回避することは出来ない、其の責任を負はねばならない。行爲の結果は嚴として存し、負擔となるのである。

他人が私に對して行爲する時に、私を好遇し又は冷遇する時に、それは同じ種類の經驗である。即ち私は其の取扱ひを經驗する。同様に私は自己に對する彼等の情操を經驗する。しかも二つともそれは認識の意味に於てではない。その際恐らく私は彼等の情操を誤認する、それを誤解する、否、私の經驗した其の取扱ひは全然誤認であることもあり得る。併しそれでもやはり私は、それを經驗し、それによつて襲はれたのである。

認識することは或る限界内では引き止めて置くことが出来る、注意を向けることが出来る。經驗した事は引き止めることは出来ない、それは注意することを待たない。遭遇そのものは引止め得ないものだからである。それは用意を問はない、それは私に起るのである。私は正にそれに遭遇するのである。私は或る限界内ではそれを避けることが出来る、併しそれは豫見し得る限りに於てである。併しそれを避けるためには干渉することを要し、従つてそれによつて新しい遭遇を呼び起すことになる。廻避の限界は狭い。それには袖手して傍觀するといふことはあり得ない。こゝ

では認識に於ける如く、希望するもの・興味あるものを選択してそれに向ふと云ふことはあり得ない。人間は出来事の最中に於ては任意にそれを経験したり、しなかつたりすることは出来ない。自己の遭遇した事はそのまゝ毫厘の掛引なく経験しなければならぬ。人は此の法則に生涯服従せしめられる。

こゝに或る運命的なものが存する。たゞ我々はこの語を形而上學的に宿命論的に了解してはならない。こゝで我々は出来事の運命性を問題にするのではなく、それが我々の如何ともし難き力に基いて現はれたことを問題にするのである。それは人間が豫見しない、又自ら作つたものでもない、併しながら自己の生活に對する其の影響を抑止することの出来ない實在關聯の廣い流れの中に立つことである。この流れの中に立つことは、個人の場合では人は受動的でもなく、又無力でもない。併し全體としては受動的でもあり、無力でもある。何となれば遭遇に於て初めて活動が始まるからである。根柢に於てはそれは、凡ゆる方面に於て危険に曝され、且つ損はれ易い人間が實在的出来事の流れに、謂はゞ絶えず新しく経験される實在の峻嚴性に、自ら求めずに、自ら作らずに、一般にはまた責任なくして引き入れられ、引き渡されてあることである。然もそれは出来事の流れが認識されたものであるか、又はどれだけ認識されてゐるかには全く關係がないのである。

襲はれに於て我々が打たれる所のものは、即ち實在のこの峻嚴性である。こゝで直接我々に告げられるものは、關係・出来事及び情勢の實在的自存である。

#### 〔四〕 運命の觀念。經驗と把握

同様にして人間は自己の生活の領域にはいつて來る一切のものを經驗し、そして體驗する。我々は世界の行程を経験し、自己の運命を悩み、成功と失敗を體驗する、常に自己のそればかりでなく、關心の度合に應じて、他人のそれ

をも體驗する。我々は又共同の公の出来事、歴史の日々の道程を體驗する。そして政治的干與の度合に應じそれに襲はれる、我々は又それによつて心を驚かされ、壓迫され、嫌忌し、又意氣の揚ることもあり得る。

普通人は、自己が立つてゐる社會的關係を、特殊の出来事がそこから起る一種の永續的な背景として經驗する。普通人はそれを日々のパンの味を味ふやうに經驗する。彼はそれを肯定し、又否定しながら經驗する、それによつて擔はれ、又は抑壓される、だがそれから任意に脱出することは出来ない。彼は其の中に捉はれてゐる。そしてこの捉はれてゐることは、また力として、壓迫として、運命として感ぜられるのである。こゝでも到る處自己の生活に於て經驗され、體驗され、又は悩まされたことは、實在の重味であり、峻嚴性である、即ち自存の勝れて直接的な確實性である。

併し我々が經驗したものを更に認識すると云ふことは、そこにはない。我々はそれが何に基くかをまだ了解しないと云ふばかりではない、我々は寧ろ多くは存立してゐる關係が一體どうなつてゐるかの在りの儘の事實の知識さへ有たないのである。自分自身其の渦中にあると云ふことが却つて了解を困難ならしめる。亞流はそれを歴史的距離を置けば比較的容易に認識するが、併しその時には彼はもはや體驗し、經驗しない。彼は最早や襲はれてゐないのである。

一切の經驗・體驗及び受苦の中には耐へる、又は少くとも耐へねばならぬと云ふ要素がある。勿論それは難儀な、辛い、又は苦しい事として感ぜられるものに限られる。併し第一に實在證明の重みを提供するのはこの種の遭遇事件である。そこで「ねばならぬ」と言ふ事は純粹の強制である。そこにこのやうな出来事の非抑止性・非回避性が一義的に反映され、其の峻嚴性として感ぜられる、——謂はゞこれを耐へねばならぬ者に對しての事件の怖るべき無頓着



性として感ぜられる。

この感じは形而上學的のものに高められると、それは運命の觀念を産み出す地盤であり、今日に到る迄運命の觀念に絶えず營養を供給してゐる。この點で豫定の思想・宿命の觀念は甚だ幼稚である、其の明白な目的論的の圖式は擬人説を暴露してゐる。併しこの種の解釋に於てもなほ認め得られる世界出來事一般の勝れた力に對する理解は多とすべきである。事柄からはこの力は、その峻嚴性が襲はれの色々の形式で經驗される實在性の重みに外ならない。そしてこの重みを運命として考へた形而上學的の解釋は、經驗は把握(認識・了解)ではないといふ最もよい證明である。何となれば經驗の基く實在關聯の組織は、この解釋に於て根本的に誤認されてゐるからである。

こゝから經驗と把握との關係に對してもつと光が投ぜられる。兩者とも同一の實在的の出來事に拘はることが出来る、然る時には兩者に於て内容上同一のものが所與に齎された事になる。併し與へられ方はその時でもなほ兩者に於て根本的に相違する。即ち經驗は人間が出來事によつて捉へられる事である、回避すべからざるものが彼を襲ふことである。把握に於ては謂はゞ人は觸れられずに出來事に對立してゐる、それから獨立である。

恐らくこれは一體にして最も特徴のある對立である、即ち經驗は把握ではない、何となればそれは寧ろ把握されてあることだからである。この關係に於て本質的な事は、人生の全體に於て把握することよりも把握されることに優位が與へられると云ふことである。併しそれは經驗が既に前以て凡ゆる可能な認識の對象に擴つてゐると云ふことではない。成熟した認識の範圍はそれよりも廣い。併し恐らく世界の實在性——認識がそこで働き、それを認識する所の——は第一にそれを形成する出來事の流れによつて捉へられることによつて與へられるのである。

捉へられると云ふことは單なる譬喩ではない。それは我々に於て行はれる極めて實在的の事である、眞に「共惱み

に引入られること」である。この事は同様に襲はれの比較的弱い段階、即ち感激・感動・興奮、否、高められる・動かされる・印象される・誘はれる・心を奪はれる等に於てなほ明瞭に表はれてゐる。この下降的系列の最下段は興味を有つことであつて、こゝでは眞の襲はれは殆んど消えてゐる。これは把握への過渡として見ることが出来る。

## 第二十八節 經驗の段階と實在の統一

### 〔一〕 抵抗經驗と物の實在性

これ等の働きの諸現相と近縁なものに抑制された活動の抵抗意識がある。純粹な受容的な經驗又は受苦と抵抗意識との相違は、後者は前以て始められた自發性(欲求・努力・意思の)であることであつて、それが抵抗を受けるのである。その限りに於てこの現相は、半ば迄は既に他の働きの群に屬する。併し抑制の經驗は抑制を受ける所の努力と同一ではない。一方受容的の働きは一般に自發的の働きと嚴密に區別出來ないことは勿論である。一切の經驗及び體驗には既に人の特殊の傾向に對する反動が含まれて居り、それが襲はれの形式に於ける本質的の要素として自己を主張する。こゝでも大切なのは言ふまでもなく、分割ではなく全經驗の中に常に含まれてゐる諸要素を指示することである。

抵抗經驗の要素は、一度それに注意する時には、その中にこそ實在性の所與が特有な緊密な形式を取つてゐることを見誤ることは出來ない。その際本質的なことは、それが人間活動の一切の段階に、最下のものから最高のものにまで伴ひ、然かも感じられた實在抵抗の重みはどの段階でも本質的には變らないことである。たゞ襲はれの力強さが變る、併しそれはたゞ抵抗する存在層の高さの區別に關するのみである。

それに就て次の一列の例を比較して見よう。私は石を轉がさうとして其の重さの抵抗を経験する、私は誰かに打勝たうとしてその反抗を経験する、私は他人の財産を自己のものにせんとして法律の反撃を経験する、私は誰かを説得せんとして其の獨立な思索の反対を経験する。凡てこれ等は同一の實在抵抗の同一経験である。何となれば石の重さが實在的であるばかりでなく、攻撃された者の反抗・現行法律又はその代表者の力等も實在的である、同様に他人の思索の自發的活動も實在的である。

勿論経験された抵抗は最下の段階に於て特有な力強さを有する。感官のみが物的實在の所與を與へるといふのは誤謬である。何時も既に抵抗體驗の中に経験されたもの、基礎があるので、これが知覺の中にも引入られるのである。知覺は既に幼稚ではあるがより強い實在經驗の豫め準備された土地に落ちるのである。勿論物を見る前に既に其の物に突き當ることが先立たねばならぬと云ふのではない、幼稚な抵抗經驗が寧ろそのまゝ直ちに普遍化されるのである。そしてそれは普遍化に於て既にその基礎になつてゐるのであるから、見たもの、中に更めて説明として挿入する必要は少しもないのである。

感官の中では運動感覺——それと共に觸覺——が永續的に實在確信に於て優勢を示すのはそのためである。運動感覺及び觸覺は其の極めて活動的な作用の仕方(觸れる、突く、持ち上げる等)のために、夫自身既に抑制された活動に基く。

マックス・シェーラーはこの事實から推論して、一切の實在意識は抵抗經驗に基くとし、この命題を敷衍して「主意的實在論」を建設した。<sup>\*</sup>併しこのやうな尖鋭化は維持することは出来ない。何となれば第一に實在證明に關與する情緒的働きの多様性の方が遙に大きい。第二に所與の様式を存在者そのものに移すことは間違ひである。我々は實在

が於て以て一次的に與へられる意識形式が主意的背景を有するからとて、實在者そのものに主意的背景を歸することは出来ない。第三に、情緒的所與を物的實在者にのみ要求することは許されない。情緒的所與が現はれる形式が物體に於ては特に切迫的であるかも知れない、併しそれは同様の仕方で一切の實在的のものに當嵌まる、生命にも、心にも、精神にも、粗野な物質と同様に妥當する。その上襲はれの仕方が外的な運動抑壓の抵抗體驗に於て最も強いといふことさへも眞ではない。襲はれの仕方は經驗及び受苦の高い形式に於てこそ全く別種の重みを獲得する。

<sup>\*</sup>この際はアーターエーク(E. Bouterwek)とメーヌ・ドゥ・ブラン(Main de Biran)の比較的古い思想に従つた。

## 〔二〕 存在論的實在概念の闡明

議論を進める前に、基礎となつてゐる實在概念を説明することが必要である。これは必ずしも普通の考へとは同じではない、普通概念では物體の在り方を眞の實在としてこれに優位を與へる。(1)の(1)とは *realitas* といふ言葉の最初の意味にも適應する。物體は幼稚な意識には實在者の最も近い代表者なのである。物體は其の實體性によつて、世界に於ける他の一切のものに對して存在優越を有するやうに見えるのである。

さて、實體的なもの、このやうな存在優越の辯明の出来ないことは既に前に示した。更に實體性格其の者が物體に於て極めて疑はしいものであることが示される。(2)この事を證明することは遙かに特殊的な範疇分析の事柄である。更に上の「働きの現相」によつて此の點について明かにされてゐる第三の考察が加はる。

物體は單に知覺の對象ではない、物體は更に欲求・努力・交換・賣買・商賣・加工・利用・争闘・不和の對象である。従つて物體は人間の生活の行はれる境域の最中に存する。活動・努力・悩み及び奮闘・人間的關係及び情勢並に歴史的出來事の境域の最中に存する。それ故、世界の何處に於ても物體の實在性に關係する限り、正にそれによつて

人間的關係・情勢・葛藤・運命の實在性、否、歴史的過程の實在性に拘はるのである。實在問題の重要性はそこに存する、即ち實在問題は常に同時に且つ同様の直接性を以て物的存在と人間的存在・物的世界の存在と精神的世界の存在に關係する。然も段階上兩者の間に存する一切のものもそこに包含されるのである。

それ故こゝで基礎になつてゐる實在概念は、初めから擴張された所の、單に物體を指導とした諸見解とは反對の概念である。然もこの概念はそれによつて却つて自然的實在概念なのである。この概念のみが、我々が住んでゐる實在的の世界を一つの統一的の世界として、即ち生物・無生物・物的過程・精神的過程等異質のものを結合し、相互に種々様々に錯綜したものととして含む所の一つの世界として理解するのである。それは物質と精神を包括する同一の在り方である、實際物質も精神も、個性・時間性といふ同一の根本要素を示してゐるのである。精神的の存在も時間に於て生滅する、それは非常に特殊化されて一回限りのものであり、一度過ぎ去れば再び引き戻すことは出来ない。ただ空間性のみが物を精神から區別する。

擴つたもののみを實在的と考へるのは唯物論的の考へ方の根本誤謬である。物質は成程擴つてゐる。併し實在的なものは物質のみではない。實在的なもの、區別的の(種的の)特徴は空間性ではなく、時間性である。實在的なもの、特徴は大きさ・可測性・可視性等ではなく、生成・過程・一回性・繼續・前後・同時存在である。

#### 〔二〕 實在性と時間性

この存在論的の實在概念は全然實在時間の統一と單一性に依存する。かゝる時間の存在は今日屢々争はれてゐる。時の「一」は時の「多」に分解された。その際は時間に於ける出來事、例へば歴史的及び自然的事象の相違から出發した、そしてこの區別を時そのものに歸した。甚だしきは時の流れそのものを事象の生産(Verfahren 時熟)として解釋し

た。そして事象は自然と歴史に於ては甚だ相違するが故に、時そのものも違つてゐなければならないと考へた。併しそれによつて世界の統一——それは同時に自然的統一であり、歴史的統一である。——が廢棄されるばかりでなく、更に一切の事象を包括し結合する所の遍通的な同時性と遍通的な前後性との意味を廢棄するものである。

實際實在時間に於て本質的な事は、それが一切の實在的なものを性質と段階の差別なく包括すること、自然的・歴史的・心的及び物的事象を結合することに存する。この事は歴史科學に於て最も明瞭に見られる、歴史科學は遍通的同時性を盛に使ふのである、即ちその時間計算は自然事象から取られたものである。何となればそれは日・年・世紀で數へるからである。従つて歴史科學は一切の事象、即ち物的並に人間的歴史的事象が同一の時間に於て遍通的に並行してゐる事を極めて明白に豫想してゐるのである。

このやうな統一現相を無視する時間分析は誤れる分析である。これを無視することに基く實在存在論は誤れる實在存在論であらう。それは實在の斷片、しかも低い層を包含するに過ぎないだらう。高い層の在り方は、了解されないまゝであらう。

これが情緒的超越的働きの分析に於て明白になつた事柄である、そしてこれは其の最初の群、即ち受容的の働きに於て既に頭を擡げてゐたものである。實在的なもの、特徴的な峻嚴性は、經驗・體驗及び受苦に於て我々に迫る一切のものに於て直接に示されてゐる。却つて物體に於ては體驗者の製はれは比較的弱いか又は表面的である。人間的境域における遭遇・情勢・運命に於て初めてそれは充分な意義に到達する。これは實在所與の眞の核心が後者にあつて物體にない證據である。

#### 〔四〕 認識と情緒的實在意識

認識現相は既に示した如く、それが自ら提起する實在要求を十分に満足させることは出来ない。我々が實際に生得してゐる充分な實在確信は、尙更満足せしめ得ない。認識問題の傳統化された孤立化は認識を自然的の基礎から切り離した。この基礎は生活諸現相の關聯の中に存する。この孤立化はカント以來「批判」の任務に掛けられた非常な期待の結果である。これは既に一切の一次的の現相は認識の領域に存するといふ偏見から出發する。眞の關係はその反對である。

人生には分離した認識關係はない、たゞ科學に於てのみ近接的に存在する。併しこの近接でさへも、既に後で一切の一次的な所與の形式から抽象されたものである。純粹な主觀<sub>||</sub>客觀關係は存在的には二次的である。それは既に同一の對象——物體・人・境遇・出來事——に對する無數の一次的關係の中に挿入されてゐる。對象は主として我々が認識する所のものではない、我々が實際的に關係する所のものである、生活に於てそれと共に立ち、それと協定を遂げねばならぬものである。我々が何とか片付けなければならぬもの、我々が利用し、克服し、又は耐へなければならぬものである。認識は後から跛足を曳いてやつて來るのが常である。

それで例へば人格も勿論認識對象となり得る。たゞ人生に於ては多くはそれに達しない。距離・無關心的對立・究明——このやうな態度は容易でない、現勢に對抗して初めて獲得されなければならない。何となれば第一に人は我々に對して力として對立する、我々はそれ等の人々と貸借を清算し、協定し、和解し、又は戰はねばならないからである。人々は又、其處に陥り其處から活路を見出さねばならない生活境遇の要因として我々に現はれるのである。然も我々は之をしもなほ對象と名付けんとするならば、それは何れにしても差當つて態度・愛憎等の對象であつて、認識の對象ではない。

人格に於ける如く、人間生活の境域に屬する一切のものは同様である。何處でも認識に對して經驗・體驗が優位を示してゐる。情緒的の實在意識が基礎的である。生活關聯に引入れられて認識が始まる。假令後に其の關聯から脱脚しても認識はやはりその一面を以て依然としてそれに結び付いてゐるのである。この方面が我々が認識する世界の實在的定在の根源的所與である。何となればそれは我々が住んでゐると同一の世界だからである。

## 第二十九節 情緒的<sub>||</sub>展望的働き

### 〔一〕 先廻りの生活と取越し襲はれ

我々が立つてゐる出來事の流れに於て、單に其の時現前してゐるものが我々に拘はるのみではない。我々は來るべきものを望みながら生活し、或る限界内ではそれが來るのを見ることが出来る、人間は豫見なしに生活してゐるのではない。この豫見は極めて限られたものではあるが、人間の世界意識をより廣い基礎の上に置くものである。

何となれば人間が未來を見ることが出来ることは、人にそれに對しての構へをなし、豫め應接の態度、能動的にそれに適合する用意をなす力を與へるからである。現在意識と同様に未來の豫見も純粹に認識的のものではない。未來の認識は情緒的先取として却つて制限的である。我々は本來の認識から獨立に、出來事の流れは不可止的に我々に向つてやつて來ること、この未來は不可止的に現在に移ること、現在に移る度合に従つて我々に關係して來るとい意識に何時も生きてゐる。未來は我々に認識されないものとしてではあるが我々は確信してゐる。それ故我々は未來は豫測すべからざるもの、推理の出來ぬもの、意外のものとして考へてゐるのである。そしてこの計算は何時も合ふのである。何時も新しい出來事が近づいて來るからである。

かくして情緒的の受容的働きに對して情緒的の先取的（展望的）働きが現はれる。これも前者と同様に超越的である。未來を不可止的のものとして計算することは初めから或種の確實性をもつてゐる。現在意識の確實性とは違ふが、しかも眞の實在確信である。たゞそれは一定の實在的のもの、所與に先行する確信である。この種の働き——その根本類型は期待・豫感・用意・覺悟である——は體驗及び經驗の先廻りをする。これ等の働きは體驗及び經驗と同様に、受苦、否、忍耐すらも先取する所に成立すると言ふ方が、恐らくはより正しいかも知れない。併しそれと共に同時に襲はれの先取でもある。襲はれそのものもこれ等の働きでは豫感されるのである。それは「取越し襲はれ」に變る。

人間の普遍的な存在論的根本情勢は此の際「時の中に立つてゐること」である。これは靜止ではない、於て以て現在點が絶えず移動する時の流れと共に行くことである。従つて流れと共に進むことである。意識のその都度の實在性はこの遍歴する現在に結び付けられてゐる。意識は現在から出ることには出来ない、意識の定在は一切の實在的なもの、定在と同様にその時々現在のものものである。それは時と存在的に歩調を共にする。併し其の内容は現在のなものに結び付けられない、把握することも把握されることも過去・未來共に存する、尤も兩者とも無制限ではない。超越的の働きは意識の現在の働きであるが、しかも意識の現在への束縛をも超越することが其の特徴である。

超越的の働きに於て未來は取り越される。それは人間がまだ現在になつてゐないものに於て現實に豫め生活し得る——謂はゞ自己自身を取り越し得る——ことではない、それは決して出来ない。寧ろそれは人間が意識によつて、現實の定在に於てはまだ結び付けられてゐる現在に對して先廻りすることに外ならない。人間はまだ起らない事を経験することも體驗することも出来ない。併しそれを豫感し、期待し、覺悟することが出来る。それは中々の事である。

人間はこの意味で先廻りが出来るのみでなく、其の都度自己が從事し現實に關係してゐる事柄に對して本質的には先廻りしてゐると云ふことは、非常に特徴ある事柄である。それによつて人は取越し襲はれに生きて居るのである。

新しい出來事は絶えず我々に向つてやつて来る、我々はそれを經驗し、それが我々を襲ふのである。この來らんとするものは將來である、しかもそれは近寄りつゝある限りに於てさうである。併しそれは其の限りに於て我々を襲ひつゝあるものである。展望的の超越的の働きは近寄りつゝあるもの其の者に對する普遍的の習慣的態度の特殊の諸形式に外ならない。出來事の流れから逃れ、回避し、脱け出ることの不可能性と一切の防禦・于渉・内容的方向轉換の狭い局限性とが結び付いて、近寄りつゝあるものに對して、それがまだ現實にならない前から非常に大なる實在的意義を與へるのである。同時にそれは取越的働きに對して實在產出の意義を與へるのである。

近寄つて来る實在者の特殊の性質の知は非常に缺陷のあるものであるが、この實在所與の取越し方は一種特有な不可撤廢性のものであることは上の事に關聯する。もしそれが認識とすればこの事は殆ど矛盾であらう、——何となれば一切の定在はまた何かの相在だからである、——併し期待・豫感・用意は認識ではない。

## 〔二〕 實在的取越し。期待と用意

この事は期待の働きに於て最も簡單に見られる。用意・覺悟も期待に密接に關聯する。近寄りつゝあるものは其の都度の現在に於て既に現在のものに對して著しき優勢を保つ。現在のものは常に既に半ば終つたものにすぎない。未來の暗い内部が我々の目を捉へる、その暗い未來こそ幸運と不運との盡きざる源の如く見えるのである。そして未來から現はれる所のは、常に我々に突きかゝり、のしかゝり、襲ひかゝるものである。

來るべきものを絶えず期待してゐる人生はこれに相應する。この一般的意味では、期待は假令内容的には何時も當

が外れるとしても決して幻想ではない。期待は出来事の流に於て絶えずその権利を獲得する、——少くとも原則的には。何となれば出来事は絶えず近寄りつてゐるからである。取越し襲はれも現在のものの體驗・受苦と同様に近寄りつゝあるものから受ける現實的の襲はれである。

期待は或る一定のものの起ることを豫期してゐる。尤もその規定性に於ては思ひ違ひがあり得る。併しこの思ひ違ひはそれに於ける取越し襲はれの充分な意味を廢棄しない。何となれば期待はその思ひ違ひを知る事が出来るばかりでなく、それを事實的に知つてゐるのである、そして期待にはこの知が重要なのである。期待は又決して一定のものを確實なものとして豫期はしないのである、假令或る一定の近寄りつて来るものに對して覺悟してゐても、然も事實上は別な結果になるかも知れないと言ふ意識が明瞭に存在する。この事は期待は實際に於ては總じてたゞ萬一を豫期するのみであること、従つて常に別な結果になるかも知れないといふ可能性を計算に入れてゐることを意味する。

併し期待はそれによつて却つて徹頭徹尾現實的の態度である。期待は極く僅かの豫見に於てさへさうであり得る、例へば外的の類似に基く豫見に於ても、然もこの類似は必ずしも意識されてゐることを要しないのである。何となれば近寄りつて来るものの認識が問題でないからである。期待によつて規定せられるのは態度であつて、知ではない。期待された出来事と實際に起る出来事とは、——期待の志向的の對象と實在的の對象と言つてもよい、——結果を待つて初めて區別されるのではない、それに伴ふ認識が區別するのでもない、期待としての期待そのものがそれを爲すのである。期待は自己に於て不規定性の意識を有する、期待は自己自身のこの不規定性を計算に入れる。このことは用意・覺悟に於てさへも重要な役割を演ずる。我々は餘り起りさうにも思はれないことに對しても結構覺悟を決めることが出来るのである。それ故期待の不規定性に於て却つて實在性の意識が明瞭に現はれるのである。何となればこの

不規定性は内容的不確實だからである。併しそのために期待は何時も却つて、出来事の過程は充分な再び取戻し難き規定性を齎すであらうと云ふ一層強い確信を伴ふのである。

他方期待と用意との密接な結合は、近寄りつゝあるものに對する關係に存するもう一つの他の方面を示す。来るべきものに對して用意すること、特に其の覺悟は既に夫自身のな實在的な心構へである。従つて、單に來るべきものを考慮するのみではなく、既に其の出現に對してそれを迎へる態度の開始である、——謂はゞ其の優勢に對する防禦の試みであり、又は先取的な抵抗の開始である。こゝでは取越し襲はれの實在性は極めて明白である。人間はこゝで一種の防禦審廷を有する。人間が出来事の流に引渡されてゐる事はこゝでその限界を見出す。取越し襲はれと用意の力によつて、近寄るものの攻撃に對して、單なる抵抗よりは遙かによく適合することが出来るのである。それは絶えず新しく生ずる實在關係に對して柔軟な順應をなすことが出来る。併しそれは取越し襲はれに於て眞の襲はれを先取し、用意によつて其の出鼻を挫き得ることによつてのみ爲し得るのである。

それ故期待の展望的働きの中に、——この事は此の働きを一見したのみでは分らないのであるが、——全く獨特の重要性を有する實在生産が存するのである。この働きの人生に於ける現實的な處生の、即ち期待が意識に對して告知するその近寄りつゝある實在關係を處理する極めて實在的な様相として示される。併し處理しなければならぬと云ふ處に實在的なものの全峻嚴性が存する。

### 〔二〕 豫感の二次的の諸形成

この關聯に於て豫感・豫覺といふ如き働きの形式をも全然除外することは出来ない。これ等が期待及び用意と相違する點はその不規定性・曖昧性・動搖の多い見せ掛け・高い程度の思ひ違ひの可能性・想像及び主觀性の要素、要

するにその非現實性に存する。實在的なものとの内容的接觸はここでは容易く失はれる。それは幻想に席を譲るのである。

併し存在論的にはこのやうに考へることはこれ等の働きに對して公正でない。一つの點に於てはこれ等の働きは現實的である、即ち一體にして不可止的に近寄つて來るものに對する感觸であると云ふ點に於てである。この點に於てはそれ等は欺かない、寧ろ確實である。否、これ等の働きは最も遠くまで搜つて進んで行くそのやうな確實性の感情生産である、まだ一定の期待が起らない前に意識に於て近寄つて來るものを産み出す實在生産である。これ等の働きには可把握的になる前に於ける出來事の幽かな豫示が潜んでゐる、謂はゞ意識に於て豫め投げ出された影である。近寄る者はその影では勿論分らないが、併しそれが近寄ることは確かである。

豫感に於ける實在生産はたゞ近寄り來るものの定在には比較的中するが、其の相在は漠然と不確實に分ると云ふやうに出來てゐる。こゝで上で展開された實在と相在との相對性は朦朧たる形で表現されてゐる。何となれば存在的に分離すべからざるものを意識が分離するからである。

同じ理由から我々は、それが未來に關する限り、好奇心に對しても注意を拒むことは出來ない。何となれば之も亦近寄つて來るものに對する生き方の一つの形式である、尤もその態度の不眞面目はかの運命的な出來事を豫見してそれに構へる諸々の働きとは天地の相違を生ぜしめはする。好奇心の基礎も同じ先取的の態度である、——現在に於ける不満から、空虚な退屈からではあるが。——期待や豫見に於けると同一の前方に向けられた意識の受容的態度である。たゞそれは變化を好む・物見高い・輕率な調子を帶び、謂はゞ習慣的な未來の嗅ぎ廻りである。

好奇心は、これは奇論パラドクスに響くかも知れないが、次の點に於て他の展望的の働きよりも現實的であると言へる。即ち

内容の不規定性は好奇心では單に絶對的になつたばかりでなく、却つて本質的のものになつてゐるからである。好奇心は管に定まつたものを期待せず、又豫覺しないばかりでなく、又豫覺しようとしめない。一體にして内容的には豫感しないのである。他の場合では生起することが欲せられないやうな失望に導く事柄、不意を襲はれる事、好奇心はそれを目指す。即ち好奇心は驚かされることを欲するのである。好奇心は白日に不意を襲はれることを欲する。好奇心はそれを欲することが出来るのである。何となれば襲はれを眞面目に取らないからである。そして其の特色は好奇心はそれを以て全然満足してゐることに存する。それは確實な賭博である。何となれば新しい出來事は何時も進行してゐるからである。豫見に於ける一切の不確實性は近寄つて來るものの相在に關する。然るにこゝでは相在は問題でなく、たゞ近寄ることのみが先取されてゐるのである。期待しないものをそのものとして待つ事に於て、取越し襲はれは正に人間の豫見に最も相應はしい形式に達したのである。

### 第三十節 展望の種類の本來の感情の働き

#### 〔一〕 情緒的—選擇的先取に於ける働きの超越

期待及び其の亞種は、好奇心に到るまで、感情の色合に於ては中立的である。希望・恐怖並に其の亞種は別である。希望の働きの群に屬するものには、謂はゞ或物への憧憬・望見・待望の喜びから降つて、既に現在で盡きて仕舞ふ前喜びがある。恐怖の働きの群に屬するものは、懸念・憂慮・心配の色々のニュアンス並に本來の不安である。

この二つの働きの群に於て、期待といふ根本要素が共通である。たゞ新しいのは選擇的な價値の強調である。この種の働きは近寄るものそのものは常に確信してゐる、そしてその點に於てそれにおける實在所與があり、その働きの

超越性の純粹性がある。併しこれ等に於ける價値の感は感情的な取越し襲はれであり、又主觀的選擇の原理である。希望の働きは先廻りして望みのものを眼界に移し、近寄つて來るものを豫め價値に應じて選擇し、そして一面的にそれを固守するのである。恐怖の働きは先廻りして願はしからぬもの・厭なもの、否、威嚇的のものを眼界に齎らす傾向を有する。恐怖は豫め近寄つて來るものを反價値の視點から選擇する、——謂はゞそれが不可止的に近寄つて來ることに魅せられるのである、——そして矢張り一面的にそれを固守する。これに相應して前者では意氣が揚り、後者では抑壓される。そして何れの働きの支配的であるかによつて、人間の全生活態度が樂天的或は悲觀的になる。

この選擇的な感情要素が、極めて主觀的な・非現實的な事を、否、全然幻想的なことを二つの働きの群に持ち込むことは明かである。併し其の爲めに現實的のものを忘れてはならない、即ちそれは勝れて實在的なものとしての近寄つて來るものに對する考慮である、それが憧憬するものでも、又は恐ろしいものでも同じことである。それを我々から獨立なものとして考慮すること、この獨立性を知つてゐることである。恐怖に取つても希望に取つても、近寄つて來るものは自存的に成立する夫自身の法則性・齊合性又は必然性に間違ひなく従ふものと見える、——期待したもの(恐れたもの・憧がれたもの)が起ることも起らないこともあるが——決して我々の希望や憧れや恐れによつてそれを齎し又は他へ轉ずることが出來ないと考へられる。

この獨立性に關する知識は、未來のものに對する認識關係に於けると同じものである。たゞこれ等の働きの重要さが違ふので、感情に於て我々を規定さへするのである。何となればあこがれるもの・恐れるものに面しては、人間は自己の力の限界の如何に狭いものであるかを感じる。人間は幸福を促進し、不幸を妨げるには自己の如何に無力であるかを經驗する、そして恐ろしいものに面する時には、此の無力の感は息苦しいまでに高まるのである。

この無力の感情の中に其の主觀性にも拘はらずこれ等の働きの現實性が存する、それ等に特有な撤廢すべからざる實在生産が存する、併しそれは或る定まつた恐れられるもの・望ましいものの自存を證明するものではない、たゞ出來事全體の流れ——即ち我々自身その中に立ちそれに引き渡されてゐる限りにおける出來事全體の流れの自存を證明するのみである。この感情色彩は恐怖に於て最も力強い。こゝでは襲ひ來るものが我々がそれに襲はれることに無頓着であることが最も強く運命的に感ぜられる、それでこの感じは現實的である。實際恐れるといふ働きの於て、人間は近づきつつあるものの實在意義に對して最も大きな感受性を有する。このことは恐れるものに對して取る所の覺悟の態度に於て恐らく一層明瞭である。この態度によつて人は既に取越し襲はれに於て内的の・實在的の轉換を完成する、そして一種の用意によつて夫自身不可抗的に近寄つて來るものの重みに對して對抗する力を自己自身に與へるのである。

## 〔二〕 僥倖の勘定

併し樂天的な態度に於ても、近寄つて來るものの存在的無頓着性の意識が缺けてゐるのではない。一切の純なる希望は、望まれたものに於ける一つの僥倖が大切であること、其の決定は我々の力にないことをよく知つてゐる。希望に燃える樂天説とその積極的な生活價値とは、僥倖を主觀的に——例へば其の出現に對する固い信仰に——高めることに存しない、従つて「希望の幻影」によつて破壊されない、この幻影はたゞ眩惑された者の盲目を打つのみである。希望の積極性は單に僥倖の機會をそのものとして勘定することに存する、謂はゞそれによつて暗い現在が光被されることに存する。こゝでは前喜びは現實的であり、決して忘想的ではない、何となればそれは其のものとして既に純な



る喜びであり、満足であるからである。

道徳的の力としての希望とよく結び付けられるかの高い情熱の眞の意義はこゝにあるのである。實現の迷信的保證にあるのではない、希望を飽くまでも棄てないことを一つの功績として、希望の満足が一種の報償として獲得されるかの如き通俗的の觀念は、希望の純なる超越性格を奪ふものである。何となればこの觀念は、希望が充されるか否かの決断は希望から獨立に下されるといふ意識をそれから取り去るからである。この觀念は希望に對して、出來事の過程に影響し得るか否かの如き幻想を起させ、希望の本質を自負的・空想的の活動に、一種の形而上學的の行爲に高めるものである。かくて希望をして自己自身を誤認せしめ、それによつて初めて人生に於ける大なる幻滅に陥らしめる、自身を愚にしたといふ後ればその洞察に導くのである。

これによつて人生に於ける力としての希望の道徳的性格が誤認されることは、その本質に對する上述の如き歪曲に基く、併し其の事はもはやここでは論外である。人間は希望の働きの超越性を破壊されることによつて、不運において人生を肯定し得る力を失ふ。何となれば固く一つの僥倖の機會を確信して、それによつてその機會を將來し得ると考へた其の期待が裏切られたことが、彼の心を壓迫せずには置かないからである。

同じ關係は縮少されて、謂はゞ卑俗に引き下けられて、一切の投機的行爲に見出される、例へば賭事・富籤、否、多くの種類の相場である。眞面目な賭博者が明瞭に感情の底に有つてゐるのは、偶然の決断は自己の願望又は希望に對して無頓着であるといふ意識である。この點に於て彼も亦全然現實的の立場にある。たゞ賭博の情熱に驅られてこの意識を失ふ時に、恰も偶然を強制することが出来るかのやうな自己欺瞞に陥るのである。併し其の時には彼の態度はもはや純なる投機ではない。主觀的に見れば、彼が自己に懐かせる幻は全く詐欺的賭博に等しい。實際心理學的に

見ればこの自己欺瞞と相手への欺瞞即ち眞の詐欺的賭博との間はたゞ僅に一步の差である。

### (二) 取越し襲はれに於ける妄想と働きの超越性の限界

展望的働きの於て實在所與に反對するものは妄想的の要素である。希望と前喜びとは美はしい空想に傾き、恐れと不安は悲觀に傾く。中立的の豫感や豫覺も放逸に流れ易い。これ等の働きは其の内的不安定性と非現實性によつて、單純な期待や用意・未知のものとしての來るべきものを單純に考慮するのとは相違する。希望に於ても又恐れに於ても、常に豫覺を掴まんとする、併し同時に豫覺に於て現實的なもの何であるかを誤認する傾向がある、それ故に近付いてゐるものがあると云ふことのみを勘定するのが正當である。希望は豫覺を以て、空想したもの一種の保證と見るのである。それによつて空想の欺瞞に陥るのである。更に不安に至つては自ら産出した恐ろしい豫覺に魅せられる。不安も自ら描いた幻想に陥る。たゞ其の符牒が反對に不吉なだけである。決して現實にはならない非現實的なものを擔つて悩むことは、極めて現實的な負擔であり得る。

こゝで働きの超越性の限界が明瞭に捉へられる。妄想によつてこれ等の働きは、それに打負かされる限り、其の非現實的な側に投げ戻され、現實的の價値を失ふのである。

幻想は一體にして自存者との接觸が失はれたことを意味する。幻想が情緒的働きの領域に於けるは、恰も想像が表象の働きの領域に於けるが如くである。想像は實在對象なしに自由に飛躍する、幻想には僅に自分で作つた志向的の對象はあるが、やはり之と同じことをやつてゐるのである。空想された事は表象の領域で何等の認識價値を有さない如く、幻想も何等の存在價値を有さない。

これは志向的對象と實在的對象との單なる乖離とは全く違つたものである。かゝる乖離は誤謬の中に、思ひ違ひの

中に、不完全に、期待されたものと生じたものとの背馳に存する。それはまだ働きの超越性を取除けない、實在との關聯そのものを解體せしめない、たゞそれを内容的に制限するのみである。これに反して、自由な想像及び幻想に於ては全關係が解體してゐる。想像や幻想の志向はもはや實在的出來事の流には入り込まない、それから解放されてゐる。これ等はその客觀の側に於て何物にも結び付けられない、従つて其の方面から何等の是正をも經驗することは出來ない。想像や幻想は又實在的のもの・其の重要性・獨立性・働きの作爲に對する其の無頓性はもはや勘定しないのである。

寧ろこれ等の働きは自分でも自存者に對して同一の無頓着性を示すのである、恰もそれによつて自存者及び自存者から襲はれることも除かれて仕舞つたかの如く。勿論想像はそれで正しい、想像は想像のために想像をし、それを認識と考へない場合には、無頓着でも差支へないのである。幻想はそれが出來ない。幻想には無邪氣な遊戯と自己の無責任に關する知はない。幻想は實在に對して何處迄も無頓着を演ずる時には必然的に人生に於ける賭に負けるのである。無頓着は自己欺瞞である。幻想は實際に無頓着たることは出來ないのである。實在の出來事の流は空想や恐れを通り越すやうに、幻想をも同様に無頓着に通り越して、夫自身の虛無の中に葬り去つて仕舞ふのである。

#### 〔四〕形而上學的の幻想と誤れる論證

この關係から見て不安は又特別なものである。不安は希望・前喜び又は恐れに比して更に遙かに高い度合で幻想に委ねられてゐる。不安は展望的働きの中で最も幻想的な且つ存在論的に曖昧なものである。我々は人生に於て、特別に恐れる動機がなくても、——例へば待つてゐた人が少し遅いと言つて、——本當の不安を感じる。起り得るやうな一切のことを心に描き、自分で描いたことを自分で暗示する、全然あり得ないやうな可能性が形態を得て來る。不安

は發明的である、放埒である、その放埒は教へられても止まない。假令幾度自己の虛無を経験しても依然自己欺瞞を脱れない。不安の本質は實際に近寄つて來るものを——假令單に不定なものでも——勘定することではない、寧ろ內的な平衡の破壊である。自己呵責の主觀的強制である。

不安は對象がないといふ如きものではない。何となれば不安は一義的に近寄りつゝあるものに向つてゐるからである。そして近寄りつゝあるものは不確定性を以て現はれてゐることに充分な根據がある。不安には對象がないと普通言はれるが、これは少し違つた事である、即ち實際にやつて來るものとの感觸——例へば眞面目な期待には可能である如き——から離れることである。豫見的眼光を覆ひ、主觀的に種々なる觀念や想像を産み出して、それを抑制なく實際に豫見し得られるもの(恐らく又實際に恐るべきもの)に附加する傾向である。それ故、近寄つて來るものとの實際の感觸——人間にはそれが固より出來るのである、——が破壊されるといふのが不安の特徴である。働きの超越性・實在との關聯は撤廢されてゐるのである。

欺瞞と不安の苦痛とが幅を利かして際限もなき形而上學的展望に迄入り込んでゐることは周知の事柄である。こゝでも實際生活に於けると同じ様に實在的なものに對する冷靜な考慮は破られる。そして存在論が、我と我が身を苦しめる形而上學者によつて絶えず問題領域の中に持込まれる偽造を防ぐ必要のあるのは此の點である。

例へば昔から人間の死の恐怖は思辯的狂信者によつて無良心的に利用されてゐる。無智な者からそれを取除くことをせず、最も大膽な來世思想によつて死の恐怖を掻き立て之を養つた。然もこゝでは來りつゝあるものとの何等の現實的な接觸のないこと、死が一般に人間に取つて何かの意味で特に重要であると云ふ根據のないことは明白である。何れにしても死は單なる休止——それ以上には我々は死に就て知らない——として重要なのではない。勿論死は

全然自己自身の關心のみから生活を行ひ、世界は單に自分のものと解する人に取つては驚くべきものであるに違ひない、自己中心主義の習慣的な倒逆は「自我人」に對して復讐するのである。自己自身をありのまゝの存在態度に於て個人の中のつまらない一人として見、歴史的の・更に大きく宇宙的の世界出來事の流れ全體に於ける一滴として見、偉大なものに對する畏敬の念に安住してゐる人は、死に對して比較的無頓着である。これがまだ破れない生活に根差してゐる人間の自然的の態度である。自己の存在を重大視するのは、やはり既に根據の喪失であり、自己を人爲的に唯一の現存者に高めることである、甚だしきは道徳的に脱線した人の迷信的威嚇である。解體に對する生命の反抗でない限りは、一切の死の恐怖は自分で作り、自分で暗示した苦痛に外ならない。

不安の形而上學的の魔術は無規律な不道徳な自己呵嘖によつて高められる時には、際限もない謬見の盡きない泉になる。眞面目な思索家が哲學理論の構成に際してこの魔術に陥り、不安を以て人間の純なるもの・本來的なものに對する自己省察の出發點とするのを見ることは、不思議に堪へない\*。

\*マルチン・ハイテッガーの有名な死の分析はこの例である。しかも彼は死の不安を明白に強調してゐる。彼はこの點に於て歴史に知られた最も不幸な最も精練せる自己呵嘖者たるセーレン・キェルケゴールに従つてゐる。

不安こそ純なるもの・本來的なものに對する考へ得られる最も不適當な指導者である。不安こそ、傳統にせよ、自分で描いた幻想にせよ、原則的にあらゆる欺瞞に陥る。不安に充された人は、初めからその在るがまゝの人生及び存在者を冷靜に眺める事の出來ない人である。かゝる人は如何なる欺瞞にも陥る様な素地が出來てゐるのである、——實生活に於ても「理論」に於てもかゝる人は哲學的にも「反折」の中に救ふべからざるやうに纏れ込んだ人であり、自ら「眞直な志向」存在論的思索の態度への歸路を全然塞いで仕舞つた人である。

### 第三十一節 情緒的 || 自發的の働き

#### 〔一〕 活動性と働きの超越の仕方

人間は未來のものに對する期待にのみ生きるものではない、假令それは重大な事に對する覺悟であらうと、遊戯的な新しい刺戟の要求であらうとも、恐れ又は希望であらうとも。人間は又未來に對する能動的な先廻りにも生きるものである。人の欲求・意思・作爲・行爲、否、傾向的には既に內的の態度・情緒も一つの先廻りであり、豫定である。これが此の種の働きの本質法則である。

既に現在の如く出來上つてゐるものは人間の決斷・能動的の先廻りはもはやそれを受け入れない、彼が經驗した過去の事も、現に經驗してゐる眞に現在のこともさうである。兩者共既に自己に於て完全な形態を有し、世界の如何なる力もそれを變ずることは出來ない。一度起つた事・出來上つた事は、人間は最早如何ともすることが出來ない。併しまだ出來上らないものは或る限界内では左右が出來る。何となれば彼自身自己の決斷を近寄りつつあるものを形づくる所の條件連鎖の中に加へることが出來る。未來のもののみが彼の發意に委ねられてゐる。

一切の能動的(自發的)の働きの展望的なのはこの故である。これは先取的の働きのとは違つた仕方に於て展望的である。何となれば先取的の働きのはまだ全然受容的で取越し襲はれの形式を有する。意思や行爲には取越し襲はれはない、受容はない、受動的な開放性はない。こゝに寧ろ委ねられてゐること、運命的であることの限界がある。これが人間が自らの中から自己の無力に對して提供する力である。これは眞に人間の奇蹟である、即ち近寄つて來る者を既に近寄る間に、謂はゞ遠くから之を動かす。そして人間的豫見と人間的手段の限界内に於てこれを制御する。

この關係は非常に不思議なものである。出來事の流れに於て經驗され得る事はもはや他に轉せしめることは出來ない。それに於て轉じ得る事は、然もそれが轉じ得られる間は、經驗され得ない。これが、未來は我々には被覆を以て蔽はれてゐるといふ比喩の意味である。併しその被覆が全然不透明であるならば、一切の生活の先廻はり、従つて一切の誘導と行爲とは切斷され、世界出來事に對して完全に委ねられることになる。被覆に於ける細い罅隙、狭く限られた人間の豫見、これが人間の活動の能力即ち決意したものの實現と結び付いて自己を運命から救ふのである。

情緒的の自發的働きは經驗の働き・期待の働きと同様に超越的である。併し其の超越性は別種のものである。その超越性は實在のものとの與へられてあることにあるのではなく、それを産出せしめる傾向に存する。實際これ等の働きのときは、行爲者は襲はれた人としてあるのではない。却つて人の生活範圍に於ける何か、その働きによつて襲はれるのである。これ等の働きが單に意識に於て定立されたものとしての目的に關する時には、勿論これ等の働きの超越性は争はねばならない。併し寧ろ初めから目的の實現が問題なのである。實際、意志はたゞ達し得られるもののみ向ふ、即ちその手段が知られてゐるものに向ふ、自己の力にない空想的の事には向はないのである。この點に於てそれは無力な願望や憧憬とは異なる。勿論それが自己の能力を誤るといふことはあり得る。併しこの思ひ違ひに於てもやはり初めから達成の實在の機會を考へてゐるので、それによつて一義的にその超越を示すのである。不可能なことも憧憬される。併し其の不可能を知らながらそれを欲することは狂氣である。

一切の意志が行爲に移るものではない、併し一切の意志は行爲に移る傾向を有する。この傾向が本質的である、それなしには意志ではない。それ故意に於てこの働きの實在超越は常に既に豫め遂行せられてゐるのである、意志したものの實現を待つに及ばないのである。それに應じてそれが突進する實在境域は、常に既に可能な實現の手段方向

から豫め選擇されてゐるのである。この選擇が決定的に用心深く行はれる程、一層一義的に、目的と働きの超越は既に手始めに於て夢想的願望の無力な内在と相違するのである。

#### 〔二〕 直接の自發性と間接の受容性

活動的働きの超越はそれ故受容的働きのそれよりも一層充分である。これは直接に把握され得る實在超越である。導き・作用する力である、世界に於ける自己の實在意義を世界に對する干渉として告示する力である。これによつて意志と行爲、並にそれに類似の一切の働きの、出來事の實在關聯に同質的に編み込まれる、そして同時にその編み込まれてゐることを知つてゐる。こゝではこの知つてゐる事が重要である。何となれば編み込みはこれ等の働きからのみ來るのではないからである。一切の働きの根柢に於ては既にそのものとして出來事の同一の實在關聯に立つてゐる。實際これ等の働きの常に實在に對する反動が存するのである。併し意志及び行爲の働きの於て、上の編み込まれてゐることが働きの意識其のものに對して可把握的に現はれるのである。行爲主觀は自ら無關係的に存し、自己の行爲の向ふ世界がないと自負することは出來ない。行爲は世界に於けるその關與である。そしてこの關與は非常に活潑な意識的のもので、然もその意識は責任を負はされたものである。それは絶對的に廢棄すべからざるものである。

そして意志と行爲が關係する實在的世界は、受容的の働きと認識とが關係するのと同一の世界であるから、この一つの實在的世界の自存は意志の働きの實在超越によつてもう一度新しい重要性に於て所與に齎らされる。

併しこの所與は決して活動にのみ、又活動としての活動にのみ附着するのではない。所與は更により多く、一切の自發的の働きのに伴しその中に直接含まれてゐる間接の受容性に附着する。一切の所與は受容性の形式を取る、そして情緒的働きの於ては襲はれの形式を取る。實際自發的働きのに伴する受容性には相互に甚だしく相違する三つの

要素——それに於て意志者及び行爲者に對して實在的のものが情緒的所與に達する所の——が示される。

こゝで第一に擧げらるべきは活動に對する實在者の抵抗である、これは前に示した如く、經驗の一つの特殊の形式である。既に示した自發的働きの實在超越に基いて、今この現相はもつと深く汲み出すことが出来る。

一切の人間の行爲は既に固い規定を有する實在關係へ突き進む。そこでそれは自己の手段を見出すが、併し自己に可能な限界を見出す。そこで實現され得るのはそこで其の手段を見出し得る事のみである。人間的目的の實現性は成功と失敗が初めて決定するのではない。實際に於ては意志其のものに於て手段が考へ込まれて居る、そしてそれに相應して、豫見され得る限界に於て、目的は實現性の見地から豫め選擇されてゐるのである。

實現が個々の行動の長い連鎖を包括する場合には、それは變化する機會と絶えず戦ひながら行はれる。絶えず新しく始められ、繼續され、失敗し、經驗を積み、そして再び始められるのである。それは一步一步實在的なものの抵抗と戦ひながら成し遂げられる前進である。我々が人生に於て仕事と名付ける所のものは、如何なる種類の仕事であらうとも、本質的にはこのやうな努力である。成果のみが仕事を形成するのではない。この成果を可能ならしめる特殊の經驗様相もそれに屬する。人間は常に自己が働いてゐる事柄は働いてゐる間に初めて經驗するのである。然るに事柄はそれが與へる抵抗に於て、——即ち依りて以て自ら自己を閉ざさんとするかに見える事に於て、——自己を示すのである。物の抵抗に於て人はその規定性の意義を感じしめられるのである。人はその特有の法則性と戦ふのである。かくして人はそれを經驗することによつて其の法則を奪ひ、それを制御することを覚えるのである。

斯様に物の抵抗によつて經驗される事はその實在性の峻厳性のみではなく、更にそれを支配する人間自身の力である。この力は究明・了解及び順應に成立するとは言へ、やはり實在的の力である、そしてそれに就て人間がなす所の

經驗は實在經驗である。

### 〔三〕 人の自己の行爲に於ける後襲はれ

意志及び行爲に於ける活動は實在對象としての物に制限されない。それは更に人にも及ぶ。仕事も亦物のために爲されるのではない、其の背後に人の利害關係が存する。更に狹義の行爲は常に人間に於て存し、人間に向けられたものである。行爲・意思、否、既に情操の第二の本來の實在對象は他人である。これ等の働きに於て直接に襲はれるのは他人である。

自發的働きに於ける實在所與の第二の要素はこれに基く。勿論初めは逆のやうに思はれる。襲はれるのは行爲者ではなく、行爲を受ける人である。行爲者は精々他の人の抵抗・その防禦・其の反對行動を經驗するのみの如く見える。併しこゝではその事は重要ではない。これは抵抗體驗である。併し行爲者が他の人を實在對象として經驗するも一つ別な種類がある。

丁度他の人が襲はれた者であることによつて、行爲者は自己の行爲に於て、行爲と意思は襲はれた人から自分自身に向つて反射して來ること、否、それが自己を極めて一義的に極めて敏感に襲ひ、記號付け、謂はゞ極印を捺す所の特有の力を有することを經驗する。それは一見、不可測な實在の彼方に根據を有する道徳的の價値・反價値を有つた要素である、そしてそれが行爲者に戻つて來て、そこで彼のものとして彼に附着するのである、——彼がそれを認めようと拒否しようと、又洞察しようと誤認しようと。こゝで問題なのは價値の理念的内容ではなく、それから生ずる理念的要求が人間の實在的態度に於て充されるか又は損はれるか、問題である。それ故それは人間的現實の世界に於て一つの非常に高邁な・實在の如何なる外的峻厳性にも打ち勝ち得る實在意義を有する。

この意義は人間の價值又は反價値の把握には存しない。この意義は寧ろ一切の見解・一切の解釋の根柢に存する。行爲と意志が、それが實在の世界に於て實在の人に對して惹き起すものによつて自己の價値を経験するといふことは、一つの廢棄すべからざる基本的の現相である、その際この惹起は謂はゞ外的の出來事(成功)に於て初めて見られるのではなく、既に志向に於て存するのである。何となれば、惹起は確に行爲者及び意志者の志向に於て人が襲はれるといふ事にその重みを有するものだからである。この重みは然か欲した所の人に返つて来る。それはその人の荷となり、その人を記號付け、其の人に返つて來て襲ふものである。意志者は意志したことが自分に返つて來ることから——それが罪であらうと功績であらうとも——如何にしても逃れることは出來ない。それはその人に於て自ら何事もなすことなしに完成される、自己の行爲の呪ひとして又は祝福として。何となればそれは彼の意見に成立するのではない、又同朋の價値判斷のみに成立するものでもなく、夫自身に於て成立するものだからである。それは引き止めることは出來ない。純なる實在的な後襲はれである、外的の遭遇事件によつて直接襲はれるのと變りはない。

罪ある人は行爲の内的結果として實際それに遭遇するのである。そして彼がそれを内的に經驗することは行爲の可視的結果を外的に經驗するのと變りがない。言ふ迄もなく、それが彼によつて體驗され、感ぜられる様式がそれに照應する。即ち後襲はれは正に感ずることから獨立なものとして、運命的に罪人に落ちかかり、彼を襲ひ、一種特有の峻嚴性を有するものとして感ぜられるのである。つまりそれは彼が擔はねばならぬ所のものとして、假令それが内的に彼を壓迫し、苦しめても振り落すことの出來ないものとして彼に加へられるのである。

このことを短い定式で言へば次の如くである。即ちこの我々に落ち掛つて來るものは、——それによつて我々は自己自身の意志及び行爲に於て後襲はれるのであるが、——後襲はれ其のものに於て我々によつて勝義に實在的なも

のとして經驗せられる。

#### 〔四〕 人に對する人の實在意義

この際行爲の外的の結果のみが問題であるならば、道德的の後襲はれは經驗の特殊の形式に過ぎないことになるであらう。それは結果倫理學の見解に相應する。徳性の眞の意義はもつと深い處に存する、即ち最初の發意・芽生えたばかりの意志・内的の態度に存する。作爲又は不作爲から生ずる情操其のものが、何等定まつた意志の起らない前に既に他人に向けられてゐるといふ超越を示してゐる。それによつて情操は元來志向に於て道德的の價値反價値を擔つたものであり、既に決斷の瞬間にそれから生じ得る所のものによつて後襲はれしてゐるのである。そしてそれがさうあるのが當然である。何となれば既に可能な志向の發端としての情操に於て、他の人の襲はれが先取されてゐるからである。

この際實踐的の見地に於ては、——これが人生に於ては主要な見地である。——人に對する人の存在意義は、物及び情操のそれよりも一層現實的で一層直接的であることは明かである。物及び物に對する我々の取扱ひからは、他の人が關係して來ない限り、眞に自己が後襲はれると云ふことはない。如何なる懷疑説も又觀念論も、物と同様に、人間に對してもその實在性を否定することを敢てしなかつたといふ事實はこの事に照應する。

この考へは近代に於ては既に歴史を有する。このやうな印象の下に、物に對して拒否した眞の實在性を人にのみ認めんとする諸説がある。かゝる説は所與の相違を實體化して存在の相違にするものである、これは既に屢々述べた所の間違ひである。これに對して主張すべき事は、人と其の働きは物と物の關係に比してより高い實在性を有するものではない、たゞそれは實在者の高い層に屬する、比較にならない程充實した存在と構造とを有する、内容的により高い

形象であると云ふことである。従つて人と其の働きは我々に取つては遙かに重要な種類の實在所與である。何となれば所與は在り方に頓着せず實際的の重要性に執着するからである。然るに在り方そのものは丁度同じである、即ち言ふ迄もなく人と物とは共に實在的の世界と實在的の時間の中に成立し、丁度この存在關聯によつて、同一の平面に於て、常に人に制約されると共に物に制約される豊かな情勢を惹起するのである。

そのものとしての實在性の存在論的根柢は、存在の高さと人間的重要性との多種多様にも拘はらず在り方が同一なことである。所與の相違する理由は人と人との間の無限に豊かな情緒的結合に存する。この結合が行はれる情緒的超越的働きの限りもない豊満と重要性とのためである。物及び物の關係に對しては人の側からは同じ程の深さと内面性とを有する結合はない。それ故懷疑説が超越の關係を物にのみ關係せしめて之を否定することは容易なことである。併しそれは懷疑説の間違ひである、懷疑説は、恰かも實在的の物の世界があつて、それが同時に人の世界ではなく、人が人に關係して物を處置する所の世界ではないかの如く振舞ふのである。

#### 〔五〕實在の外見的分裂。理論の間違ひ

懷疑説は人の實在的意義に就ては黙する。人格的實在説はそれを認めるが、併しこの説も人が物の存在意義と取除けることの出来ない關聯にある事は黙する。兩者共偏頗である、所屬の現相關聯の全體を眺める時には兩者共不合理である。我々は物及び出來事に對して否定する實在を人に對して認めることは出来ない。さうするには人間は餘りに深く出來事の實在關聯の中に編み込まれ、それによつて八方から襲はれてゐるのである。人間が實在であるならば、人が襲はれてゐる事も亦實在である。然る時には、於て以て人間の生活・所有・財・權力が追求される全領域も亦實在のものである。物や出來事が實在でなかつたならば、それに襲はれることも實在ではない、然る時には襲はれた人

も實在ではないだらう。

實在は一定の物の存在優越ではない。實在性は存在形式・組織・價值の高さと共に増加しない。實在性は時に於て生滅する一切のものに加はるか、又は何にも加はらないかである。人間が自分が吸ふ空氣よりより以上實在的であるとか、又は反對に空氣がより實在的であるとか考へることは意味をなさない。何となれば、呼吸其のものが實在の過程であるか、又は實在の過程でないかだからである。前の場合には兩者共實在であり、後の場合には兩者共非實在である。實在を分裂することは確に誤謬である。

寧ろ結論は次の如くである。即ち、若し自身自身の後襲はれの中に他人の廢棄すべからざる所與が充分な實在的意義を以て存するならば、然る時にはこの意義は必然的に人間の生活が行はれる全領域、従つて物・出來事・關聯・情勢、要するに自己の生命が其の一斷片に過ぎない全世界關聯に移されるのである。

これは根本に於て極めて單純な智慧である。物が人間の行動に引き入れられてある如く人間の存在も物の出來事に引き入れられてあるのである。落下する石は人間を打ち殺すことが出来る、然る時には肉體と共にそれによつて擔はれてゐる人の精神的存在をも打ち殺すのである。たゞ形而上學的偏見のみがかくも簡單な明白な關聯を誤認するのである。

この關聯を再びその正しい場所に置く時には、存在論は實際生活、特に徳性の重みから實在性の最も強い廢棄することの出来ない所與を獲得するのである。——それも實在者の最高の形態に對してのみではなく、世界關聯の全體に對して。何となれば其の統一的な在り方は其の所與現相から獨立に確實だからである。

### 第三十二節 内的活動性と自由

#### 〔四〕 人間相互の結合性の特徴

情操の働きはそれが一切の行爲、否、一切の目的設定の此岸にある限り、又一種特別のものである。好意と羨望・同情と嫉妬・尊敬と輕蔑・愛と憎、これ等は純内的の事柄で、一切の超越を缺くと考へられ易い。その時にはこれ等の働きの對象は純志向的のものと考へられるのである。

併し實際は反對である。却つて志向的の對象はこゝでは示すことが困難である、——純粹に圖式的に働きの相關體と解さない限りは。併し眞の情操の働きは實在對象なしにあることはない。そして其の實在對象は常に人である。

我々は誰かを愛し又は憎むことなしに、愛し又は憎むことは出來ない。そして愛すのは誰かに於ける或ることであつても、しかも人もそれに拘はるのである。我々は勿論、自然現象を嘆稱することが出来る。併し其の嘆稱は寧ろ驚き見ることであり、その驚き見られたものに對する眞の情操ではない、そして其のものに對して別に利益にならなない。又驚き見る人はそれが對象の利益にならぬこと、對象其のものは觸れられないことを知つてゐる。我々は他方金を輕蔑し、鐵を尊重することが出来る、或る地方又は町を愛することが出来る、使用對象に愛着することが出来る。しかし實際には我々は人間を引き下げる力を輕蔑し、人間を高める武器を尊敬し、自己の住所であり・行爲の場所である生活區域を愛し、自己の勞働・勤勉の無言の證人に愛着するのである。其の際何時も人の存在が共に引き入れられてゐる、情操は間接にそれに向けられるのである。

これに反して實際に情操に於て消失するのは目的の活動的の要素である。それは全くは無くならない、潛勢的の

ものになる、又は寧ろまだ活動性に目醒めないのである。それによつて現實の志向の對象としての一定の目的は隠れる、それと共に働きの意識的先取的性格が隠れる。併し潛勢的には存立する。この性格は、何時も發露し得るといふ事のなかに感ぜられる。

情操のこの感知性——例へば個人的境遇に於ける無思慮な冒險に對する憤懣の感知性——は、情操の支持者に於ても又襲はれた人に於ても成立する。然もそれは兩者に取つて同時に可能的發露の豫感である。意志はたゞ情操に於て眠つてゐる。意志と共に行爲も眠つてゐる、又は意志は行爲への無力によつて固く抑へられてゐるのである。最初の機會に於て意志は自由になり、活動に移る。その限りに於て情操に於ても既に活動と先取とが存する、それと共に自己自身の後襲はれと他の人の實在所與とが存する。

併しこの所與はまた別様にも表現される。意志は極めて確定的に他人の意志を考慮し、それを自己の機會の中に引き入れ、それを迎へることを努める如く、情操も亦確に他人の情操を勘定するのである。否、情操は本質的に或人に向けられると云ふことは、第一に情操は一定の情操を有するものとしての人に向けられると云ふことを意味するのである。我々は無差別的に尊重し輕蔑するのではない、又外的のことからなすのではない、全内的の態度、即ち情操を見てなすのである。我々は高潔・犠牲的精神を嘆美する、或人の卑俗を輕蔑する、我々は其の親切・公明・道德的卓越を意識して愛すのである。

一切の情操は確に情操に關係したものである。我々は人生に於て全然分離孤立した情操を知らない。人と人との生きた對立に於てはこの關係性は凡ゆる方面に互るもので、遍通的である。情操は多層的に共存してゐる人間を、意思・行爲・體驗及び經驗とは別な、より深い・より基本的な結繩を以て相互に結び付けるのである。情操は非常に現實



的な實在的な關聯紐の網を形成する、それによつて人々は一切の意識的反省以前に深く感得せる現實に於て相互に與へられてゐるのである。情操は勝義の實在所與である。

### 〔二〕態度に於ける一次所與

この結紐はより強い結合の上に、行爲によるより峻嚴なる襲はれの上に、二次的のものとして初めて加はるのではない。それは既に其の下に横はるものとして常に豫め存在してゐるのである。そして一切の力強く意識にはいつて來る實在所與は既に其の背景の上に現はれるのである、——即ち人の一次的の所與は常に既に其中に取り入れられてゐると云ふ形に於て。

他人の情操は一體如何様に我々に與へられてあるかは、勿論極めて不思議な事柄である。接觸の存在的様相は複雑な要因の網によつて制約されてゐる。併し、それだからとて所與其のものは決して疑はしいものにはならない。そして又これは他の所與、例へば肉體的現象の感官的所與より不思議の度が高いと言ふ譯ではない。所與其のものとして見れば極めて單純である。それは現相としては、要因に分解し得ることとは關係なく成立する。

そしてこの現相とは、人々は一體にして我々には第一に情操に於て與へられてゐるもので、其の外観・態度・作爲・運動・表情によつて與へられてゐるのではないと云ふことである。後者の要素も到る處で關係する、これも疑ひなく、所與の要因である。しかしこれ等のものは我々に實在意義を意識せしめる最初のものではない。最初の人意識は内的態度の形式を取る。これは或る人から一定の仕方で觸れられたことを感ずること・拒否されたといふ心持・嫌はれること・惹きつけられること・胸襟を開くこと・自己を閉ざすこと・信頼すること又は疑ふこと・親密の感又は疎遠の感である。所謂、第一印象を支配するのはこれ等の要素である。そしてそれは後の反省的な・より客觀的の印象に

於ても依然として規定的である。それ等は勿論後の印象によつて掩はれる。それが眞の實在所與に害になることもある。それ等の要素は意識的の標準・概念・傳習によつて偽造される。併しそれを思はせるやうな一寸した經驗でも、再びそれを引き出し、それによつてそれが根底に横はつてゐることを證明する。

他人の情操に對する最初の應答としてのこれ等の情操要素は、常に高い度合で展望的であるばかりでなく、——これ等のものが人から何を期待すべきかを我々に告げることによつて——又既に自己が他の人から内容的に極めて確定的・現實的に襲はれてゐることを意味する。その限りに於てこれ等の要素の中に最初の・一切の後のものに先行する實在所與が存する。併し人は自己自身の在り方を要求することが出來ず、自己が立つてゐる爾餘の世界のそれを他人と共有する限り、この所與は行爲及び意志に於けると同様に實在的世界の全體に移される。

### 〔三〕情勢の役割とその所與形式

併しその意思及び行爲に於ては物及び人の外に實在對象の第三の形式が現はれる。それは其の都度の情勢であつて、其處でそれに對して行爲することを要するのである。人間の一切の發意は情勢に制約されてゐる、併し同時に情勢を形成する。情勢は生活事情から呼び起される、謂はゞそれによつて挑戰されるのである、併し自分の方でも生活事情に突進してそれを形成する。

この關係は又實在所與の新しい形態を示す。我々が於て行爲する情勢は我々が任意に選擇したものではない。我々は情勢がやつて來るのを見る時に、精々或る限界内でそれを豫防し、又は回避することが出来るのみである。併し回避する時ですらも、新しい自ら欲しない情勢を呼び起すものである、それを一般的にはそれがやつて來るのを見もしないのである。情勢は招かれずして來る、情勢は人を襲ふ、人は情勢に陥るのである。然るに一度それに陥るや、そ

の中に捉へられる、即ちそれから戻ることには起つたことを起らないことにしない限り——そのことは存在的に出来ない、——不可能である。又それを側の方へ避けることも出来ない、情勢が一度起るや、さうするには既に遅いのである。それ故人は止住することなき時の法則に従つて前進せねばならない、人は切り抜けねばならない。詰り人は行爲せねばならんと云ふことになる。人は一度生じた情勢の特殊の性質によつて決断すべく課せられた事を決断せねばならない。

人は一體にして行爲・決断を欲するか否かといふことに就ては自由を有たない。人は如何なる態度を取らうとも、事實に於ては如何に決断してゐるのである。假令決断せず、無爲に關係を避けても事實に於てはやはり決断して行爲したことになる。如何に行爲を逃れようとしても無駄である。不作爲もやはり行爲である、それが現實の世界に於て惹起することは能動的の行動と同一の結果を有する。實際、情勢に關與した人々は不作爲からも同様に襲はれる、そして自分自身も同様に後襲はれするのである。

人間が如何なる態度を取らうとも、情勢は如何なる事情の下に於ても行爲を強制する。併し如何に行爲すべきかは情勢は命令しない。その點で人は自由を有する。そこで存在的に特有な事情が生ずる、即ち人が陥る情勢は彼に取つては同時に不自由であり、自由である、強制であり、活動餘地である。それは一體にして決断に對する強制であり、如何に決断するかは自由である。

この二つの要素を総合すれば、——そして兩者は不斷に關聯してゐる。——情勢の本質に於けるパラドックスが明瞭に現はれる。人間は自己が陥る情勢によつて自由な決断に強制される。又は簡単に、一度生じた情勢は人に取つては自由への強制である。

この事は、人はそれを後に又は側に避ける事は出来ない、たゞそれを切り抜けることが出来る、たゞ如何に切り抜けるかの仕方は自己の自由であると云ふことを意味する。たゞ成り行きに委せる外に何も出来ないやうな時には強制は完全なものになり、何の自由も残らない。併し人生の諸情勢はさうはなつてゐない。人生の諸情勢は不作爲にも強ひなければ、又一定の行爲にも強ひない、たゞ、これとあれの間に決断することを強ひる。それは人間に決断を要求する、その自由に訴へる。それによつて自由を働かすやうに強ひるのである。

それ故人間は自由な者として却つて情勢を強制として經驗するのである。従つて人はそれを實在的の力として經驗する、しかも嘗に彼に外的に關係するのみでなく、深く内的に人格の核心に於て關係するものとして經驗するのである。それから發する自由への實在的強制は、人が生活してゐる實在的世界から受ける襲はれの特異の新しい様相である。何となればこの襲はれは他の何れよりも深刻だからである。こゝで彼を襲ふものは單なる遭遇事件ではない、これは不可抗的に責任と罪へ追ひ込まれることである。何となれば價值葛藤に當つては罪に陥る危険なしに決断を下すことが出来ないからである。然るに價值葛藤を呼び起すのは情勢である。

遭遇事件の運命性は、假令それが如何に重大なことでも、外的のことに過ぎない。情勢のそれは、假令如何に流動的・暫時的・須臾的・不可測的のものであつても、内的である。何となればそれは人間の内的存在に關係するからである。人が自由への強制の下で決断し惹起することは自己の身に戻つて来る。さて然るに人生は本質的には諸情勢の不斷の連続に成立するものであるから、それによつて絶えず緊張の状態に置かれる。そして、個々の各々の情勢は人間の行爲を促す、然るに行爲の後には後襲はれが続くのである。人生は自己の自由に對する切斷することの出来ない要求の連鎖を擔つた一つの連続的のものである。人間はこゝで——もう一つ別な深酷な仕方——實在者の峻嚴性を

經驗する。人間はそれを自由といふ感官で經驗するのである。

### 第三章 實在的生活と實在認識

#### 第三十三節 存在するものとしての生活關聯

##### 〔一〕 實在的生活様相としての超越的働きの總體

情緒的超越的働きの系列は上に述べた三つの群で盡きるのではない。これ等は全體に於て分離せしめ分析し得られるものである。しかし、分離は同時にそれに於ける重要な方面、離すべからざる働きの關聯を曖昧にする。更にこの外に多くの分化することの困難な働きの關聯する。それ等の働きの世界に對する人間の錯綜した關係——最も幼稚な關係から最も精神的關係に到るまで——の網を形成する、そして反省的意識の基礎になつて、謂はゞ地下的に一切のものを貫通してゐる。意識の實在的流れと世界出來事の實在的流れとは其處で互に出遇ふ、そして一切の特殊の實在所與は其の境域で行はれる。それ等は個々のものとしては殆ど把握されないが、全體として人生を形成する。

廣義に於ける客觀的の生活關聯——之は上に示した働きの於て斷片的に、謂はゞ範例的に現はれてゐるのであるが——は遍通的の所與として、この豊かな錯綜に於て初めて盡すことが出来る。今や問題は統一としての一つの全現相に於て把握される限りに於ての實在的自存である。其の見通しの付かない程の多様性に於て、一つのことの遍通的に同一である、即ち働きのものの超越性とそれが向ふ所のものの自存とである。個々の働きのものは此處では全然働きの關聯に没して仕舞ふ。併し超越其のものは消えない、超越こそ關聯の全現相に於ても個々の働きの型に於けると同様に直接に指示することが出来るのである。超越性は多種多様の働きの全體に互つて何處でも同一である。そし

てこの事は實在問題に取つては本質的である。何となればそれは内的實在の外的實在への移行が全面的であることを證明するからである。意識の流れは世界出來事の流に組み入れられる、そして同時にこの組み入れられの意識である。この事は全體に於ても特殊に於てもさうである、働きの錯綜又は分離にも關係がない。何となればたゞ襲はれてあることの意義が違ふだけで、經驗したものの存在様相は同一である。

今、この多様性を通覽することが問題ではない。たゞ全體の姿を補充しようと思ふだけである。そのためには組み入れのなほ二三の遍通的な根本の型、或る一定の働きの形式には盡きない・働きの全關係を豫想する所の根本の型を把握することが必要である。體驗に於ける價值感知・人との交際・物品の取扱ひ、社會的・文化的・歴史的關係に對する關與並に宇宙的關聯への引き入れられ等はこの種のものである。

## 〔二〕 價值關係の實在意義

人間に關したことで、人間に取つて一定の價值又は反價値の調子を帯びない所ものは殆んど存在しない。そしてこの事はたゞ道德的價值のみに就て言ふのではない。凡ゆる種類の生命價值・幸福價值も役割を演ずる、美的價值及び精神的財價値の全多様性も同様である。人間の一々の態度・表情・一々の反應が或は愉快で、或は不快である、それに對して好感が感ぜられ、或は反感が起る。假令それが氣付かれない處でも、この調子が存在して、一切のものに色調を與へる。一切のものは内的の價值、應答によつて伴はれる。人間的の事柄の中立的の把握は限界の場合である、これは純粹には理論的反省に於て初めて現はれる。實際生活に於ては殆ど存在した例はない。

價值感の反應は決して本來の自己自身の襲はれと結び付けられたものではない。之は他人の超越的の働きにのみ伴ふものではなく、その人に於て表はれる一切のもの、その全相在に伴ふものである。或る人がどんな風に歩き又立つ

て居るか、どんな風に食ひ又話すか、如何に自己を隠し又示すか、如何に困難と戦ひ又自己を忘れて印象に没頭するか——これ等の凡てのことが喜悅・歡喜・ひそやかな同意又は拒否・嫌忌の念を起させるのである。

一切の對象・物・出來事・關係・情勢の把握に就ても同様のことが妥當する。たゞそれ等を規定する價值が違ふだけである。尤も我々は多くのものに對して無關心である、併し人生に於ては價值反價値の色調には明確な限界はない。自己が胸襟を開いてゐるか閉ぢてゐるかに従つて、限界は動搖する。併し價值色調の現はれる處ではそれは後から生ずるのではなく、事物の把握と同時に存在するのである。

さてこの普遍的の價值感知に取つて特徴的な事は、それは何處迄も超越的な働きであること、従つて其の對象は實在的に自存するものとして與へられてあることである。但しこゝで價值と言ふのは純粹な理念的なものとしての價值ではなく、價値的又は反價値的なものとしての實在的なもの、の所與である。人生に於て經驗される實在者は、正にこの價值色調から、我々に對するそれ自身の重要性、否、「押付けがましき」を獲得するのである。

このことは深い價值色調を有する一つの例を選択すれば極めて明瞭に見られる。今、或る人が亂暴な取扱ひを受けるか、又は素直な人として知られてゐる人が誹謗されたのを私が見たとする。この全體の事柄は私には何も關係がない、又さういふ事が幾千回となく起つて私がそれをどうすることも出來ないことを私は知つてゐる。併しそれが今此處で私の目の前で起つて峻嚴な現實である事が、私に附いて來て私の心を休ませないのである。起つた出來事としての不正の有する實在意義が、即ち實在的なものに附いたものとしての其の反價値性が、印象の重要性を形成するのである。

若しその事柄が價值無記であれば、それが實在である事が私を動かさないであらう。もしそれが單に考へられたも

のであれば、拒否も單に考へられた拒否であらう、眞の——即ち現實に働く所の——價值反應が私の中に起らないであらう。たゞ現實に起つた不正のみが現實的に人の感情を損ふことが出来る。それ故一般的には、或る實在的なものの價值又は反價值であることのみが生きた現實的の價值應答を喚起すると言へる。

この事は一切の各々の現實的の價值反應に就て嚴密に普遍的に妥當する、單に愉快なもの・不愉快なもの・有害なもの・煩はしきもの・喜ばしきもの・その他何に就てもその事が當嵌まる。何處でも價值感が本統の心から應答するのは實在的のもののみで、考へた事や單に思ひ浮べた事には反應しない。興奮するやうなことも、實際にそれが起らなければ誰も興奮しない。詩人が作中の人物に於て描いても、俳優が脚燈の中で眞に迫つて演じても、言ふ迄もなくそこでは價值反應の眞の重みが缺けてゐる。それは勿論存在するが、謂はゞ似たもので、實在的意義を有さない。

實人生に於ける價值感、我々が遭遇一切の實在者に於て通通的に價值・反價值を取り出し、その實在的意義を感じしめると云ふ存在論的作用を營む。我々は價值感の觸れる處に於て、實在の移し難き峻嚴性を最も強く感ずるのである。價值無記のものも、又非現實的のものも我々を感激せしめない。體驗したものの範圍は初めから價值應答の言葉添へによつて選擇されてあるのである。

かくして人生に於ける價值感知は、夫自身では全く別な價值論的の感知に過ぎないので、存在論的のそれではないのであるが、然も間接に重要な實在生産の意味を獲得するに至るのである。そして實在者は、價值感がそれに対して價值論的に應答するか、又は如何に應答するかには明かに無頓着であるが故に、實在所與のこの形式は一切のものに、價值應答を受けない實在者にも移されるのである。即ちこの形式は全境域に移されるのである。

### 〔三〕 物體界の實踐的所與性

物の處理は別な方向に於て生活關聯に導く。それは實在所與の別な併し同様に一次的な方面を形成する。

人間は物を使用し、それを利用し、活用する、物を見出す儘に自己の目的に應用する。否、人は物を消費し、消耗する。併し人間は物を先づ自分の使用の爲めに形作る。物は人間のものとして、其の人格境域にはいる、それに屬し、そこからして彼に對して何であるかの印銘を受取るのである。各人自己の周りに斯様な狭い物の領域を有する。着物・家具・道具、その他多くのものが之に屬する。

これ等の物に於て、差當つてはそれが自體的に何であるかは重要でない、それが彼に取つて何であるかのみが重要である。物は彼の把握に於て、彼の生活に於て特殊な強調された意味に於て彼に對して在るのである。ハイデッガーは之に對して「用在」(Zuhandensein)なる言葉を作つた。この言葉はこの關係を正確に表はす、たゞ少し狭い、何となればこの語は嚴密にはたゞ本來の道具にのみ當嵌まるからである。人間の領域に於けるかゝる物の在り方に對するより普遍的な存在論的の表現は「我々に對する何かのための定在」(das Dasein zu etwas für uns)と云ふことになるであらう。

今、使用する我としての人から出發すれば、使用對象が私に對して在ることはその自存とは別なものであるばかりでなく、所與性からそれ以前のものである、眞に「私に對しては最初のもの」である。併しそれだからとてそれは存在的には世界關聯に於て後なるものであり得るのである。併し私の物が私に對して在ることに何の自存もないと考へるのは間違ひである、私に取つてあることは單に我がさう考へることに基くのではない、單なる私の表象に成立するのではない。それは一つの實在關係であつて私の認識的把握とは獨立に成立する、私がそれに就て觀念を有するか否か

には無頓着である。認識論的にはそれ自身何處までも——廣い實在的關聯に於ては二次的なものであるが、——嚴密な意味に於て自存的の關係である。それは實在的に私に取つて在るのである。従つて使用物體もそのものとして何處迄も實在的のものである、それが私に取つて在ることから引離して初めてさうなのではなく、それに於て、それと共にさうなのである。

それに對する證明は、私の道具の私に對する存在は、——即ちそれが眞に私・私の仕事・私の生活に取つて何であるかは、——私によつて初めてそれに於て漸次に經驗されると云ふことである。即ち、(謂はゞ道具の)使用を覺えることに於て、應用に於て、又は吟味に於て、真相を掴むことに於て、私がそれを如何に利用し得るかの發見に於て經驗されるのである。併しこの過程は私に於ける過程であつて道具に於けるそれではない。それは道具を使つて仕事することに依る實際的教育の過程である、自我の發展である、其の能力・才能の向上である。人は恐らく「道具は私には次第に成育する。」と言ふかも知れない。併し實際は人自身が道具に對して成長したので、道具そのものには變化がない。併し道具はこの間常に正に私の爲に在つたのである。何となれば私はこの發展に於て、その使用が以前には狭く限られてあつたのは道具の爲ではなく、私自身の爲であつたことを知つてゐるからである。此の過程で道具に移るのは私が道具其のものに於て何かを變へる時、例へば改良する時である。然る時には其の實在的な「私に對する存在」は原則的に變る、嘗にそれによる私の仕事能力ばかりでなく、私の手に於ける道具の仕事能力も變るのである。

ハイデッガーの用、在の分析は、それが實在的なもの・従つて世界の或る一つの何處までも一次的の——勿論唯一、一次的のものではない——所與様式を明かにした限り價値がある。其の強味は日常の狭い境域に制限した事である、勿論實際生活ではその限界は付けられないのではあるが。併し與へられ方と在り方とを混同することは誤りであ

る。開顯の仕方が開顯された存在にその特質として加へられたのである。それによつて此の存在はそれが與へられてある我に關係付けられた、かくして世界は「各自私のもの」として相對化されて存する。

換言すれば用在其のものに於て自存の性格(實在性)が誤認されてゐる。用在者がそれに對して用在である所の者の「世界内」存在は「各自彼の世界」に於ける一つの存在として把握されることは出来ない。人間の「定在」を唯一の實在的のものとして取出すことは出来ない。何となれば人に取つての物の用在は既に實在的世界に於ける物の定在と相在とに擔はれてゐるからである。それ故人間がこの關係に基いて於て以て存する所の此の世界は初めから彼のみのものではないのである。

用在は解釋の偏見なしに見れば、寧ろ一つの自存的のものとしての世界の實在性の極めて確定的な廢棄すべからざる所與である。この所與は勿論かゝる所與の多くの形式の中の一つである、併し一つの基本的形式である。用在は使用物の用在性が私に取つて一つの實在的のものとして、生活に於て然か體驗されたものとして明かになることによつて用在になるのである。實際用在性は何時も絶えず體驗され、經驗され得るものである。これは物の使用に於て體驗され且つ經驗される實在性である、道具を以て目指した仕事をなす事に於てよく其の實在性が感ぜられる、そしてその仕事に於て明瞭に其處に於てのみ使用が可能である實在關聯の全一性が證明されるのである。

存在論的に見ればこの關係は次の如くなる。用在者は勿論前在者(Vorhandenes)としては與へられぬ、それは「私に對して在る」といふ實在關聯に於てのみ與へられる。併しそのことからそれが全然前在しないといふ推理をなすことは許されない。寧ろ明かに次の如くである。即ち一體にして用在することの出来るものは、先づ以て兎に角前在してゐるもののみである。それが一體にして在る時にのみ私に對して在ることが出来る。

存在的依存は所與依存に反對である。自存の所與は私に對して在ることの所與によつて媒介される、然るに私に對して在ることそのことは自存によつて制約される。

かくしてハイデッガーの目指す所のもの、即ち用在性による世界の開顯は一層鮮明に現はれて来る。世界は私には單なる環境として開顯されない、況んや「各自私のもの」としては開顯されない、却つて一つの實在的——そこで一切の人及びそれに所屬の用在者の區域が位置を占める所の——世界として開顯されるのである。然るにさうすると世界が開顯されてあることは嚴密な實在所與である。

#### 〔四〕「慮」の對象

ハイデッガーによつて詳細に研究された「慮」(Sorge)の現相もこゝに屬する。或る事を慮ることの中に明瞭に超越的働き、然も目的論的、展望的働きの性格が表はれてゐる。それは意志・努力・作爲・行爲・同様に又期待・怖れ・希望と密接に關聯してゐる。そして廣く又は狭く把握するに従つて、それはこれ等一切の働きを抱括し又は其の中の或る特殊のものになる。最廣義には慮は時間的に近寄つて来るものに對しての主觀の分化しない・漠然たる全體的態度であつて、一定の働きの形態を缺くのである。

ハイデッガーがこれに中心的な位置を與へたのは、可及的幼稚な存在意識及び世界意識を再構成せんとする傾向から生じたものであらう。たゞ問題なのは我々が果してかゝる幼稚な意識を知つてゐるか、又再構成は實際に與へられたものに適合するかと云ふことである。我々が知つてゐる所のものは常に既に努力し、行爲し、仕事をし、悩み、希望し又は恐れる所の意識であつて、同時に又常に既に認識する所の意識である。

尙その上に慮の憂鬱の色合の中には或る種の偏頗がある。窮屈なせゝこましい灰色の日常に對してすらも、この色

合を普遍化することは出来ない。悪い空氣の中の生活を辿り、次にそこから突破して光と自由の不思議を示すことは教訓になるであらう。併しこの二つのものは、不幸な天性によつて同様な憂鬱の心を懷き、自己が努力し働いてゐる辛い世界を初めから價值なきものとして見てゐる人にしか信する價值があるとは見えないであらう。況んやそれは存在論とは大した拘はりがないであらう。

中立的に了解された慮に嚴密に頼る時には、その中には展望的である限りの一系列の超越的の働きが含まれてゐる。先づその中には單に仕事と呼び得るものが含まれてゐる、必需品の調達・飲食物の支辨——それは決して自分のみのものではない——不足なものの補償・事務を執る事・求めるものを目指して働くこと・襲ひつゝあるものに對する能動的な態度と準備・來るべきものに對して責任を負ふこと・引受けたことに對する保證・承諾した責任の中止が。

特殊の形態をも算入すればこの列舉は任意に何處までも續けることが出来る。慮と云ふ總括的な表題概念に對して、これは、世界に對する評價の中立性並により純粹なより多様の展望性といふ二つの長所を有する。これ等の一切の働き相互には休止のなきことと近寄つて来るものによつて人が緊張せしめられてゐるといふことが共通である。そして之が即ちハイデッガーが「自分自身を先取して在る」と名付けたものの實在的内容である。狹義の慮はこれ等の働きの中の一つに過ぎない。

こゝでは存在論的に唯一の本質的なことは働きの超越性である、即ちこれ等の働きでは近寄つて来るものが實在對象として與へられてゐると云ふことである。全體として總括すれば、これ等の働きは如何に複雑で分化してゐても、實在所與の唯一の根本形式である。慮に於て哲學的に重要なことは、慮そのものにとつて唯一の重要なこと、即ちその對象である、そしてこの對象については、全體に亘つて、一切の展望的働きの對象に妥當したことが妥當する。

即ちその在り方が慮に於て一義的に極めて重要な實在的の自存として與へられることである。

### 第三十四節 實在的の世界に編入される諸境域

#### 〔一〕「仕事」の實在現相

これ等の働きの中で慮よりも一層中心的なのは「仕事」である。その根本現相は經濟的でも社會學的でもなく、存在論的である。

超越的の働きとしての仕事は一定の性質の作爲である。仕事は實在的のものに對する實在的の作業であり、手段として物を取扱ふことであり、その限りに於て應用であり、評價である(第三十一節)。仕事にはその上に目標對象があり、それを實現させ、實現に於て初めてそれを實在對象にする。併し同時に仕事は常に何かに於ける仕事である、従つて既に存在するものに關係し、その相在を變化せしめる。最後に仕事によつてその目標は更に誰かに關係付けられる、——そのために仕事はなされ、その目標が成果として與へらるべき人に關係付けられる。仕事はなされるのは自分自身のためであつても、他人のためでも又は人の結合の爲であつても、この關係に變りはない。

かくして實在的の働きとしての仕事は色々の違つた實在物に關係せしめられる。そして仕事の意識の中に此の關係の知がある限り、その中には四種の實在所與が含まれてゐるのである。

こゝで特に存在論的意義を有するのは仕事の内的方面である、道德的方面と云ふことが出來よう。仕事は獻身・盡力・提供である、即ち人は自己の身を捧げ、力を盡し、精力を提供するのである。仕事は完成を欲する、作ることを欲する。仕事は物の抵抗に出遇ふばかりでなく、抵抗に反對して初めて求めるものを獲得する、抵抗からそれを取り

上げる。勿論人は他人を自分の爲に働かせる、夫自身中立的な自然力を利用する。併し人はそれを導かなければならない、否、先づ以てそれを自分の目的の爲に捉へなければならない、二つとも第一に自己の力・經驗・洞察を賭けることを要する。人間は仕事に於て自己を賭ける、仕事に於て自己を消費さへもする。

仕事はひとりで行はれるものではなく、人間の獻身によつて行はねばならぬと云ふことが、人と物との間に特有な關係を形成する。人間は仕事をするによつて、絶えず自己を物に於て計るべく命ぜられてゐる。その傾向は物を凌駕し、その主人になることに向ふのである。人間はそれ故絶えず仕事に於て自己自身並に物を經驗するのである。即ち自己自身は、自發的に肉體的並に精神的エネルギーを賭する事に於て、物はそれに對する抵抗に於て。兩者は相互に不離に結び付けられてゐる、兩者とも實在經驗である。

この點に、私は世界を仕事に於て——そして一般に物の處置に於て——經驗するので私のものとして經驗するのではないといふ明瞭な證明が存する。私は寧ろ世界をその抵抗の厳しさに於て、物の特質とその執拗さに於て經驗するのである。この特質を私に自己以外の他の力として——それに對しては諦めるか又は自己の意志を貫徹するかである所の——經驗する。それに關する決斷は意志のみの事ではない。

存在論的にはこゝで更に實在性格に於ては人と物が同一視されることの經驗を注意すべきである。この經驗は働きと抵抗との相互性の作用である、二種の力が同じ平面に於て自己を測る作用である。實在意義に於ける物の優勢は、こゝではその受動性・無頓着性・中立的な忍従・それから同時にその有する性質の厳しさ・謂はゞその隋性力である。人間の優勢は別種のものである。それはその自發性・發動性・順應能力・その經驗と發明・受動的な抵抗に謂はば欺き勝つところの目的論的の力に存する。



併しこゝでは何時も力が力に對立する。そしてこのことは、實在の境域は内的に同質であること、即ち一切の實在は實在的に同じ位置のものであり、その在り方から言つて統一的の世界を形成すると云ふことの一義的の證明であつて、仕事の實在現相に於て示されるものである。

#### 〔二〕 其の他の實在關係の所與形式

物の取扱ひに並行して人ととの交際がある。これは既に上に於て(第三十一節)、本質的にそれを形成してゐる所の自發的の働きに基いて分析した。分析はこゝで補足を要する、何となれば人生に於ては個人々々に對する態度のみでなく、常に同時により大なる統一と全體に對する態度も重要だからである。これ等の統一と全體も個人のそれに對する自らの態度に於て經驗され、體驗され、そして認識される。こゝに於て我々は社會的・法的・政治的及び歴史的生活關係の現相領域にはいる。

一切の意志及び行為にその範圍を與へるかゝる「情勢」の存在論はより大なる關係にも移される。私的な・一時的の情勢に對してその時々々の生活關係の全情勢が加はる、こゝでは萬人が共同に立ち、個人は勿論違つた度合に於てではあるがそれに依つて襲はれ得る、併しそれは謂はゞ個人を包んで保つてゐる、——假令個人はそれを洞見しなくとも、否、彼はそこに生れ、人生はそれ以外には知らないのであるから、恐らくそれを特別な形態を有する情勢として感じないのであつても。

社會生活といふ全情勢も動くものである、但し違つた時速に於てである。この運動のたゞ一つの様相の中で生活してゐる個人には靜止的に見え易い。個人的生活事情の飛ぶやうな調子に比すれば實際それは或種の恒常性を有する。その運動は歴史の運動である。

全情勢に於ても人間は主動者となるやうに促がされる、決斷の前に立たせられる、尤もこゝでは個人の態度は影響が少いのであるが、個人の決斷は過程を動かす所のもの殆ど無にも等しい斷片である。それ以上になると云ふことは例外の場合である。併し原則的には事情は等しい。人間は全情勢に陥る、その中に立たせられる、それは第二の自然の如く人間を捉へ、且つ擔ふ。そして反省の始まる前に人はそれを自然的な・必然的な・棄却すべからざるものと考へる。普遍的な妥當者は彼には「物」であるやうに見える。

併し全情勢も決して個人が何をなすべきか、與へられた場合に於て如何なる態度を取るべきかを規定しない。如何なる決斷にもその餘地を與へる。従つて決斷に對しては全情勢からも私的情勢からと同一の強制が出て来る。人間はこの強制を實在的のものとして經驗する、自己の生活を限定し、規定し、責任を負はせ、併し又自己を保護し擔ふものとして經驗する。それによつて人間は社會生活そのものをその實在性に於て經驗するのである。

公共生活に於ける適法と云ふことは個人に取つてはかゝる經驗のたゞ一つの不斷の連鎖である。既に彼が立つてゐる狭い利益社會でも、彼の行為を或る方向では抑制し、他の方向では促進せしめる。かゝる社會は個人に許される機會を豫め形成してゐるのである。

このことは法關係に於ては一層明瞭に現はれる。一切の現行法律は個人の一定の權利と義務とを定める。我々は一定の現行法に於ては任意にはなく、一定の仕方では生活せねばならない。昔の法律では奴隷を置くことが出来た、今日の法律では出来ない。今日は奴隷を拵へたにしても、それが逃げて自由になる事を妨げることは出来ないのである。市民的法律の下では我々は財産を有し得る、併し共産的法律の下では出来ない譯である。そこでは我々は同胞が財産を自己のものと見て之を使用するのを妨げることは出来ないのである。

人間は現行の法律關係の實在性は極めて痛切な仕方である——自己の行爲及び決意の自由の限界に於て——經驗する。勿論この限界を破棄することが出来る、併し罰せられる。法律は實在的の力として人に對立する、現存の秩序の破壊者として彼を取扱ふのである。人は精々ひそかに破ることは出来る、併しその時は外觀を偽らなければならない。又は公にそれを自己の原則として戦ふことが出来る、併しその時には彼が現存の公の全情勢を顛覆し、人々を説得し、一緒に引張つて行く力がなければならない。

與へられた全情勢が許す所の自由の餘地は、恐らく原則的にはその情勢以上に達する、併しそれは個人の任意の發意に對してではなく自己と同等な實在的の力に對してのみである。改革者は全體の生きた法意識の歴史的の力を動かさなければならぬ。この歴史的の力のみが貫徹の力を有するからである。

同様にして人間は自己が生活してゐる政治的情勢、否、或境界内では世界歴史の過程をも經驗する。國民と國家の運命は常に又個人の運命である。戦争と平和・革命と反動・インフレーションと勞働力の不足、凡てが個人にも拘はつて來、彼の生活を規定する、然もそれは彼がどれだけそれを認識し、洞察し、又は了解して附いて行くかと云ふことには關係なく行はれる。この經驗も反省的な觀察ではない、力強い痛切な經驗である、自己の肉體と生命・安寧・所有・家族を賭けての經驗である、——これは常に受苦でもあり、忍耐でもあり、又常に襲ひかゝつて來るものに對する新たな心構へと征服とを要求する所の經驗でもある。

こゝで又實在情勢の反面が示される。實在情勢は又歴史的のものとして、人間に對して、自己自身の安寧を超越する所の要求を課する。そこから又決斷の要求が生ずる、それが自由の働きを強制し、彼に同時代及び後世に對する責任を負はせる。假令如何に彼のなしたことが政治的歴史的出來事の中に消えて仕舞つても、全體に對して何の結果

も意義も無くなるのではない。個人の作爲から社會のそれが出來上るのである、假令社會が指導的の個人に従ふ場合でも、この單なる服従でさへも決意を要するのである。

### 〔三〕 宇宙的關聯に於ける生活

歴史的な生活關聯の上方にはたゞ宇宙的關聯があるのみである、これは時間空間の外的延長に於て無限に達する。宇宙的な生活關聯は勿論人間に關係する、既に最も卑近なものに於てさうである、併し多くは感じない、何となればこれは慣れて居つて、人間的の時間の標準では不變のものだからである。晝と夜・夏と冬の所與は規則正しく、従つて目立たない所のもの所の所與である。特殊のもの・著しいもののみが、變遷の一律的な背景に對して區劃が付けられるのである。

こゝに實在所與の限界が存する、勿論境が分明でなく、限界線は示されないが、併し我々の生活の全情勢の形式の中に固く根差してゐる所のものである。この最も偉大な・最も峻嚴な・最も動かし難き・最も卓絶した實在が一般にはその充分な意義に於て與へられてゐないのである。併しこのことは決して大宇宙的關係にのみ妥當するのではない。それは同様に原子の運動に就ても、我々の肉體に於ける生活過程に就ても、我々の生命が物質的に基く所の一切のものに就ても當嵌まるのである。

この種の一切の實在關係は、如何に我々を近く襲はうとも、我々はこれを襲はれに於て經驗することは出来ない。これ等は後に迂路に於て初めて把握される、即ちたゞ認識されるのみである。そして認識の目的のためには先づ與へられたものに對する特殊の反省を必要とする。何となればこれに關係した所與物は常に人生に存するのではあるが、併しそれは認められてはゐないからである。併し他方潜在的の所與の諸場合を反省し、それを隠れた處から取り出す

ことは何時も意識の自由に委ねられてゐる。その場合意識は一見自明の事柄の中に了解の出来ないものを發見するのである。その時にはそれは問題になる。そして間接に、その問題の迂路に於て、現存の關係から自己が襲はれる様相も確信的に感知されるやうになる。

併し時に宇宙的關聯は壓倒的な姿で、謂はゞ一切のものを突き倒しながら直接の所與として現はれる、かゝる時には、人間の襲はれはこれ迄經驗した一切のことを瞭若たらしめる程の強い度合に達することがある。地震・火山の爆發・氾濫は人間をして心の底まで震撼せしめ、自己を小さな・依存的な・投げ出されたものとして感ぜしめる、人間はかゝる自然的破壊を歴史の年代記に於て運命として災厄として記録する、迷信的に神意の現はれとして審判として解釋するのである。

進んだ認識でもかくの如き經驗に際しては恐怖を免れない。何時も存在し、凡てを擔つてゐる自然力は、慣れた限界を破り出すことによつて、知者に對しても初めてその存在を警告することが出来るのである。昔からこのやうな警告は、人間に對して、日々の出來事の平板な流れよりは遙かに強く深い洞察の動機を與へたのである。併し解釋が昔から既に體驗そのものに於て偽造されてゐるために、丁度こゝで、眞面目な反省が體驗したももの實在的核心を探り當て、強壓者によつて力無く捉へられた状態から關聯の眞の把握に達するには歴史の迂路を要するのである。

### 第三十五節 認識と情緒的所與

#### 〔一〕世界の同一と所與の諸斷片

こゝで事情を概観して見よう。認識問題は實在確信に於て自己自身の要求を充すことが出来なかつた、況んや存在論の要求は尙更であつた。より強い所與が情緒的の超越的働きに於て示された、更にこれ等の働きは凡て生活關聯の全現相の中に結合されてゐるのである。襲はれの種々なる種類に於て、取越し襲はれと後襲はれ、抵抗經驗と自由な決斷に強制されることに於て實在の強い所與様相が示されたのである。

さてこのより強い所與はどれだけに於て實際認識の利益になるか、それを支へ擔ふかといふ問題が生ずる。何となれば、その認識に對する關係は歪んだものであつて、両者は接觸しないと考へられる、實際二種類の實在、即ち二つの内容的に違つた實在的世界——知覺所與の世界と情緒的所與の世界があるとも考へられるからである。この場合には後者からは前者にとつては何も出て來ない、認識は情緒的生活にはいることによつて何も獲られない。然る時には知覺されたものと體驗されたものとは、内容的に相互に融合しない、否、相互に適合さへもしない。體驗したこと、悩んだことを認識する事さへも不可能になるであらう。

このやうな不可能は決して存立しない。經驗したこと、體驗したことは原則的には認識もされ得る。たゞそれは必然的に認識もされなければならないのである。私が人間の態度に於て經驗する所の私の所業の結果は、私がそれをそのものとして把握すると否とに拘はりなく私を襲ふのである。併し認識が始まる時、それは一次的の經驗を廢棄しない。經驗したこと・悩んだことは人生に於ては明確な限界なしに認識に移つて行く。總じて一切の知覺・一切の認識は體驗關聯に織り込まれてゐる。只一つの實在性があるのみである、それは我々がそこで生死し、そこで行爲し、望み、恐れ、悩み、經驗し、耐へる所の一つの實在的世界のそれである、——この實在的世界は又我々がそこで認識する所のものである。この世界はまたその關聯によつて我々が屢々襲はれ、壓迫され、動かされる所のものである。

この世界はまたその關聯が可能な認識の對象でもある所のものである。

勿論我々が認識する世界の部分は、内容的に、直ちに情緒的に經驗する所の部分と一致するものではない。併し二つの部分は互に全く接觸することなしに並存するものでもない。兩者は常に部分的に交叉し、何時も相當の廣さで相掩ふもので、我々はそれによつてそれ等が切り取られた元の世界の同一を直ちにそこに與へられたものとして認識することが出来る。我々が知覚し、批判する人は、我々が同時にその人に對して行爲し、又その人の取扱ひを我々が受けるのと同じ人である。我々が視且つ觸れる物は、我々が取扱ひ、又その抵抗を經驗するものと同一である。我々を襲ふ出來事・自ら擔はねばならない自己の行爲の結果は、我々がまた了解し得るのと同一のものである。更に我々の決斷を要求する情勢は我々が客觀的に洞察し、高い立場から批判し得るのと同一のものである。

今日の哲學には觀方と存在部分との相違を非常に誇張する觀察の仕方がある。勿論、感官領域の區別が斯様な分離を動機づけるのに充分である。「觸れる物」と「見る物」とは一致しない、觸空間と視空間とは同一でない。子供の環境と大人のそれでは非常な相違がある。この種の對立は疑ひなく存する、更に我々は體驗した世界と認識した世界との對立を附け加へることが出来る。

併しこの種の觀察がたゞ區別を證明しただけでは、仕事が半端であつて、方法的に淺薄である。か様な對立現相の特質は、それ等の對立は、觀方の對象を形成してゐるもの同一によつて、初めから一切の區別を越して結び付けられ、相互に固く關係せしめられてゐると云ふこと、更に意識はこの同一を常に既に知つてゐると云ふことである。自然的立場にある意識は「見る物」を知らない、「視空間」を知らない。心理學的の理論が區別のために初めてこの概念を形成するのである。單に「見る物」だけである様なものは現實にはない。同じことが環境にも當嵌まる。多なる世界が

あるのではない、たゞ同一の世界の——勿論極めて轉位された部分々々に於てではあるが——觀方があるだけである。子供も大人も同一の實在の世界に住んでゐるのである、たゞ子供には世界の別な方面が且つ違つた廣袤に於て與へられてゐるのである。

同じことが原則的には認識された世界と情緒的に經驗された世界の對立——他の點では全く違つた性質のものであるが、——にも當嵌まる。兩者の各々を世界と云ふのは言葉の濫用である。世界意識の全現相には色々の世界のあることを示すやうな何物もない。一切の内容的相違は、こゝでは寧ろ既に、二種の仕方で經驗はされるが、併し意識によつて何時も一つのものとして了解される所の一つの實在的世界の同一に基づく。

### 〔二〕情緒的働きの超越性よりの結論

それ故我々は情緒的超越的働きの分析から、認識の利益になるやうな一般的結論を引き出すことが出来るのである。即ち全體として見て、兩方面に於て對象となる所のものが同一の實在的世界とすれば、情緒的實在所與の重みは認識對象にも移されることは明かである。情緒的經驗と客觀的認識とは勿論原則的に違つてゐる、併しかゝる經驗の對象はそれだからとて同時に可能な認識の對象たることを妨げない。

この關係を一度洞察すれば、知覺された物の關聯に對して、假令主觀的把握の形式の要素がその上に重ならうとも、原則的にその實在性を否定することは出来ない。何となれば我々が生活關聯に於て色々に襲はれるのは同一の實在だからである。併しそれだからとて我々は、幼稚な實在論と共に、實在物は内容的にも(即ち相在からも)知覺が示す如くその通り出來てゐると考へる必要はない。こゝで問題は實在物の相在ではない、その種々の在り方である、實在性そのものである。主觀の把握の仕方による一切の範疇的の上部形成はたゞ内容的の形成に過ぎない。それに影響

されない實在の核心が残つてゐる。上の結論はたゞそれにのみ關係する。これは認識論的には貧弱な成果かも知れない、存在論的には唯一の基本的な決定的な事柄である。

併しこの結論の重要性は、哲學思索が後で初めてこの結論を作つたのでないことを明かにする時に、初めて計られる。これは寧ろ世界に於ける我々の全生活を根柢から支配し、貫く所の、併し却つてそのために意識に於てはたゞ豫想されるだけで、そのものとしては認められない對象的に把握されない所の一次的な基本的な推理關係の論理的再構成に過ぎない。

この推理關係によつて、體驗され且つ襲はれることに於て經驗された實在の重要性は、常に直ちに知覺されたものへ、更にそれから其の都度の認識對象へ移される。何となれば初めから一切の知覺と一切の高い認識とは、我々がそこで實在者の峻嚴性を運命的に經驗する同一の生活關係に組み入れられてゐるからである。兩者ともその外では全然現はれない。

後で初めて抽象の方法によつて、認識はこの關係から取り出される、特別の理論的觀察の目的によつて人為的に分離せしめられるのである。この分離を完成し得るのは哲學的理論である。併し觀察の進むに従つて抽象した事を忘れて、認識關係を自らの上に立つた、謂はゞ空に浮動したものと考へる時には、哲學理論のお仕舞ひである。

この第一の誤謬が暗黙の間にその後の考察の基礎にされる時には、第二の更に遙かに大きな・懷疑説や認識論的觀念論の誤れる論證に於て幅を利かしてゐるやうな誤謬が起る。これ等の論證は何れも同じやうに既に「前提の誤謬」を豫想してゐる、それによつて起り、それと共に倒れるものである。

### 〔三〕 其の他の結論

知覺の相對性とその内容的錯覺に就ては古くから知られてゐる、これは既に對象に對する幼稚な關係にも入り込んでゐる。それにも拘はらず實際生活に於ては知覺は充分な實在證明として取られ、一切の經驗の基礎を形成することは、若しそれが一切の反省以前に所與の強い根本形式に結び付けられてゐるのでなかつたなら、殆ど了解が出来ない。

知覺が非獨立的のもので、情緒的體驗關係へ編入されてゐる事は、認識論的に見れば其の弱點ではなく、却つてその強味である。何となればそれは人間生活の實在關係への、更にはその活動と受動とに含まれてゐる・經驗の根本形式への編入だからである。知覺の背後には常に既に情緒的の超越的働きと襲はれとの重みが控へてゐる。知覺はこの重みを支柱とする、疑はしい場合にはこの重みに於て繰返し、然も一切の意識的反省に先立つて、その保證を見出すのである。

高い認識の段階に就ても知覺と同様である。普通認識は實生活に於ては情緒的に經驗し體驗したものを、後で又は一緒にそれに伴ひつゝ、客觀性に高めるものとして現はれる。例へば人間の個人的特徴・その意志・努力及び意圖に關する我々の知は自己の積極的消極的の行爲及び閱歷に擔はれる、來るべきものに對する我々の豫見は期待・恐れ・望み・用意によつて擔はれる。否、純粹な知識慾とか驚異とかいふ哲學的根態度さへ好奇心と密接な關係を有し、實際的には明確にそれから區別することは出来ない。それより上には勿論緊張を解かれた客觀的の態度と判斷の境域がある。純粹な形では我々はそれを科學に於て知つてゐる。併し科學に高まる爲には特別の自己訓練を要する。然も科學に於ても實在妥當性に對する一切の要求は依然生活關係に結び付けられてゐる。世界の認識は狭い直接の世界經驗から解放され、その上に高まつても、然もその根はもとの處に附いてゐる。そしてそれによつてのみ認識はこの世界

の實在性を確信することが出来るのである。

それ故こゝで大切な關係は、認識が於て立つ所の生活關聯に戻つてそこで基礎付けられるといふ事である。認識は情緒的の超越的の働きに對して、客觀性・内容的確定性及び原則上無實際の概觀の長所を有する。併し實在確實性が少ないといふ短所を有する。認識は世界の相在の方面では襲はれの様式による經驗に優る。併し世界の定在に關してはこの様式による補足を要するのである。このことは相在と定在との存在的相對性に決して矛盾しない、何となればこの相對性はその限界を全體としての世界の定在に有するからである。情緒的の超越的の働きが認識に對して支柱を與へると云ふのは、即ち可認識的世界全體の實在性に對する確信を與へることである。それ故これ等の働きと認識との補足關係は初めから認識の實在確信に有利なものである。

#### 〔四〕 現相超越の段階と認識

上に於て(第二十四節)(三)(四)、既に認識現相は自己自身の現相性格を超越するが、併しこの現相超越は自己自身の根據からは辯明が出来ないことを示した。何となれば現相は外見的の現相たることもあり得るからである。更に、何によつて實在現相を假相現相から區別すべきか、問題であつた。この間は、如何にして現象を假象から區別すべきかと云ふのと同じである。その爲には、現象に於ては存在者が現はれ、假象に於ては現はれないといふ事を知つたのでは不充分である。何となれば、存在者の現はれること、空なる假相とは何によつて區別すべきか、正に問題だからである。同様にこゝでは廣い關聯、例へば他の仕方では認識されたものとの一致に存するやうな標準に訴へることは出来ない、何となれば、把握されたものが何と一致すべきか、同じ疑問の下に立つてゐるからである。それ故我々は別な手懸りを求めなければならない。

かゝる手懸りは現相超越、即ち認識の働きのそれよりも強力な現相超越に於ての外にはあり得ない。それが爲には働き其のものは拒み難く與へられた生活に於て意識に迫るやうな實在關係の性格を有さねばならない。情緒的超越的の働きは即ちかゝるものである。何となれば襲はれと其の諸亞種の様相に於ては、特殊の現象内容は、自己から又そのものとして既に命令的に不可避的に、夫自身現象ではない或る物、明確に非現相的なものと超現相的なものへと導くからである。

所與の様式に於ける超現相性は、認識と情緒的經驗との補足關係に於て問題になるべき要點である。何となれば認識と經驗とは同一の世界に關係し、そして認識對象は認識そのものに於て超對象性の要求を以て現はれるが故に、この超對象性は情緒的に經驗されたものの超現相性に於て自己の保證を見出すからである。認識の夫自身では不確實な現相超越は、より深く人生の實在關聯に基礎を有する情緒的働きの現相超越によつて確實なものとなるのである。

超越的の働き——情緒的及び非情緒的の——の全多様性を概觀する時には、我々はそこで現相超越の一義的の段階序列を認めることが出来る。ずつと下に認識のアプリオリの要素が立つてゐる。その現相は何等現相超越を示さない、實際その客觀的妥當性は先づ特殊の證明を要するのである。ずつと上に情緒的の受容的働き、即ち經驗・受苦及びそれと類似の働きが立つてゐる。これ等の働きでは現相そのものが自己を超越せんとして止まない。實在者は押し付け・峻嚴・重壓・否、強制の形式で現はれる。この形式では懷疑的に拒否することは出来ない。現相超越はこゝでは痛切である。

この兩極端の間に他の超越的の働きは無理なく排列される。併しこの順序は決して働きの超越のそれではない。働きの超越はより多いとかより少いか云ふことは全然許さない、たゞ働き現相に於ける其の所與の様式が段階附けら

れるのみである。そしてこの段階は實在所與の重みに於ける段階と同一である。この重みの度合によつて現相超越の要素が上下する。

換言すれば、或る働きに於ける實在所與の重みは、働き現相そのものに於て働きの實在性とその對象の實在性とが——例へば經驗の事實性と經驗の對象の事實性の如く、——不離に結び付けられてゐればる程一層大きい。情緒的——超越的働きの於ては、兩者は、一方を他方から分離することはたゞ抽象に於てのみ、即ち現相を棄てることによつてのみ成功し得る程密接に結び付けられてゐる。眞の經驗と受苦に於ては、遭遇事件を單に働きに擔はれた、働きと共に生じ、それと共に倒れるものと考へては意味をなさない。働きの現相をかく考へることは誤解である。たゞに誤解といふばかりでなく、それは人間生活に於ける重大な眞面目なことに對する深い誤認である、本質的なものを遊戯的に茶化し去るものと云ふべきである。

### 第三十六節 認識の特殊地位

#### 〔一〕 働き關聯に於ける同質と反對

超越的の働きの中で認識は勿論特殊の地位を占めてゐる、併しそれは別な世界に關係してゐるといふ意味に於てではない。認識は(論理的構成物の如く)生活關聯の外部に立つものではないが、たゞそこで一種特殊の役割を演ずるので、その結果自然と其處から抜け出すやうになるのである。

認識は超越的の働きとして他の超越的働きの中に同質のものとして組み入れられる、實生活に於て後者なしには殆んど現はれない、そして後者と同様實在者へ向ふのである。否、認識は情緒的働きの大抵のものに伴ふ、體驗や經驗

に伴ひ、それを照し、解釋する。認識は期待・希望・怖れに關與する、豫見の要素はそれに屬する。人及び情勢の一切の所與・一切の仕事・一切の責任にも認識が關與する。少くとも我々が知つてゐる唯一の世界意識、即ち我々の世界意識ではさうである。原始人の世界意識がどうであるかは、たゞ再構成が出来るのみである。我々は情緒的實在所與が意識の光で高められる處では、何處でも既に認識が働いてゐることを知るのみである。實際、意識に高めることは本質的には認識の仕事である。然るに若し認識が初めから生活關聯の中に根を下してゐるものでなかつたならば、かゝる事は不可能であらう。

今、認識をこの關係から切り離して、それを純粹に自分のみで立つものと解すれば、それは認識を人為的に孤立させるもので、認識に於ける根本現相たる存在者の把握と云ふことが了解出来なくなる。更に認識を情緒的經驗に原則的に對立させるに到つては、人生に於けるその存在的作用は不明になる。存在論的に根本的な反對はこゝでは全然成立しない。認識と情緒的經驗との眞の區別は寧ろ純粹に構造的の區別である。この區別は極めて重要である、併し明確な境界線の形式を有さない。存在論的見地より見て根本的なことは、纏つた生きた全體としての働きの構造の同質的なことである。超越性を同じくすること、共に一つの實在の世界に向つてゐること、これがこの全一性に於ける結合的な謂はゞ統一を齎らす要素である。

世界に對する關係としては認識は二次的な・同じ關係を有する他の諸形式に依存する所の關係である。何處で如何に認識が始まらうとそれは情緒的——超越的働きの組織から生ずる——その產出物としてではないが、それによつて要求され、それを補足するものとして生ずる。認識の自律は依存的なもの、擔はれたものの自律である。認識の獨立は、世界關聯の到る處で、高い次元の形象が低い次元の形象の上部に於て獲得する獨立の形式を有する、即ち依存性

に於ける自律性である。

働きの組み合わせから認識が取出される仕方は、情緒性そのものを除去することを以て特色とする、然もその際情緒的所與の重要性は維持されるのである。把握されてあること・襲はれてあることは、無關與的の把握からは取除かれる、主觀は對象に對して距離を置く。認識は現實的なものの迫力から自己を解放する、それによつて壓迫的世界が對象の世界になるのである。

併しこの推移には明確な限界がない、氣が付かないやうな不分明な移行である。出來上つた結果から見ると初めて認識は境界線の如く見えるのである。何となれば認識の客觀性が情緒的に與へられたものの形式に根差してゐることとは、認識の光にはいらぬからである。そのことは成熟した對象意識では消えてゐる。このことは主觀には認識の自由の如く見えるのであるが、併し認識はそれを全體に於ても部分に於ても有たないのである。

それ故襲はれの消失は、認識の生活關聯に對する結合を事實上廢棄しない。たゞその知を廢棄するのみである。認識そのものとしては人生の現實を遙かに背後に棄てるやうな特殊の目的を立てる科學に於てすらも、一次的所與に對する結合は依然存立してゐるのである。そして更にその上に科學的進出にも絶えずこの背景を思ひ起させるやうな目的設定がある。何となれば新しい對象領域の把握へ、否、第一に意識されたものの領域へ引き入れるやうな情緒的活動・生活事情及び實際的關心の要求が絶えず現はれるからである。

#### 〔二〕 働きの多様性に於ける相在所與と定在所與

更に一切の超越的の働きの取つて共通なことは、それ等に於ける實在所與は、認識に於けるそれと同様に、同時に定在所與と相在所與とであることである。このことは勿論受容的<sup>レ</sup>展望的の働きの於てはこゝで主觀がたゞ機會<sup>チャンス</sup>

を勘定するのみで、現實的にはたゞ一般的に近寄つて來るものを確信してゐるのみである限りには後退する。併しそれでも機會に於てでも何か矢張り確定的のことが勘定されてゐるのである。

この關係は情緒的所與の根本の型である所の經驗・體驗及び受苦に於ては初めから明瞭である、作爲・行爲・意志に於て、人との交際に於て、與へられた情勢に際し決斷を強制することに於ても同様である。我々は何時も確定的のことを經驗し、悩むのである、然もそれは單に附加的ではなく、本質的に、そのものとしてである。同様に我々は後襲はれに於ても一定の罪を經驗する、情勢に捉へられることに於ては一定の(任意的ならぬ)決斷に對する強制、物に於ける仕事に於ては一定の種類の抵抗を經驗する。この凡ては實在者の相在に關係する、決して分化しない裸の普遍的の定在に關係するのではない。

併しこのことは、情緒的<sup>レ</sup>超越的の働きは、一體にして存在論的には極めて相對的なものである定在と相在との區別を行はぬことを意味する。この働きの取つては與へられたものはまだ存在的に單純である。後の反省が初めて區別を設ける。この區別は二次的に認識によつて持ち込まれるのである。それ故この區別には、認識に於けると同様に、こゝでも所與の一次的の區別が相應しないのである。

このことは勿論また一切の情緒的所與の弱點、即ち多くの種類の働きの所與に特有である内容的不明確・曖昧・又は朦朧と關聯する。勿論物の相在も與へられる、然もそれは何處までも一次的に實在と共に與へられるが、その性質は明確に輪廓付けられない。このことは常に望みと恐れに妥當するばかりでなく、更に受苦・體驗の多くの形式に當嵌まる。同様に自己の作爲によつて後襲はれることや他人の態度の經驗にも當嵌まる。罪の重要性は感ずるが、併しそれの何か、まだよく分らないと云つた漠然たる罪の感じがある如く、他人の不信用又は拒否の漠然たる意識があ



る。同様に我々は街上の興奮的情景を見て、一體何が起つてゐるか充分明白でなくとも、印象深く體驗することがあり得る。

我々の生活は、かく内容的には曖昧であるが、併しその事實性(實在又は實在性そのもの)は全く疑ひないやうな所與に充されてゐる。その際相在は全く與へられないとは言へない、何となれば充分に共に感ぜられるからである。又それが不確實であるとも言へない、何となれば内容的に與へられたその僅かのものが決して不確實としては感ぜられないからである。これ等の働きでは相在はたゞ不明瞭に與へられてゐるのである、これは不確實とは別のことである。それは或る種の不規定性である、そして屢々この不規定性の知が伴ふことがある。この後の場合には事物の規定性に進まんとする傾向が始まる。

この傾向は常に既に認識の開始である。何となれば認識の一切の種類的情緒的働きに對する獨特の卓越性は、認識はそれが把握する所のものの詳しい規定を單に暗示的に與へるのみでなく、内容的に之を貫き、表象、思想又は概念の客觀的意識形態に高めることに存するからである。

#### 〔三〕 認識の優越と主知主義的偏見

それ故認識の強みは相在把握の方向に存する、情緒的||超越的働きの強みは定在所與の方向に存する。定在と相在とは勿論この兩種類の働きに於て共に與へられる。併し前者では定在は不確實で、後者では相在は不明瞭に與へられる。それ故兩働きが他の點に於て同質で、全體として同一の世界に關係するならば、兩者の補足關係は正に理想的と言ふべきである。認識の他の超越的の働きに對する特殊地位は存在的異質性にあるのではない、却つてその同質性に基いて求めらるべきである、即ちその長所短所的情緒的||超越的働きのそれに對する補足關係に求むべきである。

この補足關係は實際生活に於ても知られてゐる。プラトンが初めてそれを——知覺が所與を盡さないもので、高い洞察の援助を要するものとして——叙述した。彼はこれを單に知覺に關係せしめたのみであるが、併し援助を求めることは曖昧模糊たる所與の情緒的形式に一層よく當嵌まる、この模糊性は實際に於て解明・説明・規定を受けんとする傾向を伴つてゐるものである。この傾向を伴つてゐることが、即ち認識を呼び起すことになるのである。

認識が内容的に非常に卓越してゐることとその批判と吟味の能力とは——これが認識に對して他の種類の能與的働きの間にあつて一種の審判者的位置を與へたのである——實生活に於ける廣汎な實際的結果によつて一般的に認められ、客觀的に確證されてゐるので、その爲に證明を要しない。反對に特有の方法によつて分離された純粹な科學的認識に對する過重が存する。認識はそれのみで獨立に人間が願望するやうな一切の確實性を與へ得る、と考へる主知主義的の偏見が廣く擴まつてゐる。この考へではその内容的限界ばかりでなく、又それがその對象界の定在の情緒的所與に基礎を有することが認められてゐない。

この主知主義的偏見は、認識問題の方向を一面的に科學のみによつて定める所には常に或る種の必然性を以て生ずる。この偏見の哲學に對する危険は單にその誤謬にあるのではなく、こゝでは誤謬と眞理とが有害に混合してゐるからである。その結論として生ずる科學、特に精密科學の過重は、その反動として生ずるその貶下と同様に誤つてゐる。人間はこゝでも、又人生の何處でも、動もすれば感情的に偏つた極端に傾くものである、兩方面の現相に背かない單純な綜合の道を維持することは困難である。

#### 〔四〕 科學の獨立と事實の疎外

十九世紀に於ける精密科學の大なる發展はその方法を獨立せしめ、更に哲學に於てそれを模倣するものを生ぜしめ

た。それによつて哲學は現實的の地盤に立ち得ると考へられた。この傾向はヘーゲルに對する反動として起つた、勿論ヘーゲルはこれ等の方法を恣意的に弄んだのであつた。人々はカントが科學の事實を指南とした事に訴へた、それを普遍化して、一方には新カント學派の觀念論、他方には純粹な實證論に到達した。

この兩傾向に共通なことは、哲學に於ける形而上學的の根本問題を撤去したばかりでなく、實證科學そのものに對して或る種の偽造を加へたことである。人々は科學を科學的思考そのもの、科學の内的方法と操作とに還元した、それを世界の存在から獨立に定立した、謂はゞ科學をしてその道を自分で行かした。否、人々はそれを純粹に量的思考と考へた、その際量的なもののみが精確に把握されると云ふことが豫想された。

この發展は科學に於ける存在的事實内容を放棄する結果になつた。性質的のもの、更には眞の客體的のものは把握されるものの範圍外になつた。關係・法則・形態に制限され、これ等のものは思考によつて定立された、持ち込まれた、甚だしきは主觀的に生産されたものになつた。この考へには又關係は存在するものではなく、考へられたものに過ぎないと云ふ偏見が基礎になつてゐる。主として關係に成立する認識の對象に對してはこの仕方では何等獨立の存在を認めることは出来ない。對象は次第に認識過程に於て内容的に自己を建設する概念と同一視されるに至つた。それに相應して其の法則は、即ち法則によつて内的關係に就て把握され得る一切の事は、論理的關係・判斷・定式として了解されなければならなくなつた。人々は科學をして空手で走らしめた。

實用主義は他の地盤に發生したものであるが、この傾向に有機的に結合する。實用主義に取つては、把握の形式、従つて科學的に把握された對象の法則は初めから假作的のもので、存在者の眞の性質とは何の關係もないのである。

これ等は實際的態度の手段である、その時々事情に合目的である、生活に必要な世界會得に於ける一種の意識經

濟である。既に新カント學派に取つては眞理は概念と判斷の單なる内在的一致に過ぎなかつたのであるが、實用主義は眞理の意味を完全に廢棄して仕舞つた。その代りに實際的の合目的性、與へられた事情に於ける把握の仕方of有用性そのものが唱へられた、實在に合ふとか合はぬとかいふことは全然顧慮の外に逸した。

これ等の哲學的傾向及び其の一切の亞種は根柢に於ては科學に於ける認識の——又は同じことであるが、對象領域に於ける存在の——唯一の大なる終焉を意味する、この傾向は固より健全な研究の核心には觸れることは出来なかつたが、併し其の理論的——思辨的推理には影響を與へてゐる。そのことは今日理論物理學の大膽な結論に於て感ずることが出来る。嘗て精確な規定の基礎であつた自然法則の概念そのものが解體せんとしてゐる。人々は科學の法則と言つて、恰もそれが自然關聯の實在法則であるかの如く振舞ふ。人々は一切の規定の働く領域を相對化し、科學的被規定性を存在者の規定と混同し、一方の限界を他方のそれと混同する。人々は實際に與へられたものから離れて、數學の公式に逃れ、最後には問題の設定すらも倒逆してゐる。人々は今や、如何なる定式が與へられたものに最もよく相應するかを問はない、たゞ與へられたものの如何なる解釋が公式の計算に最もよく適合するかを問ふのである。恰も、指示され得る現相をさし置いて、定式が於て以て他のものが立つ堅固なる地盤の如くになつた。

#### 〔五〕 科學批判と現相學

この傾向に對する反動も同様失敗である。此の反動の先驅者は精神科學を指南とした初期の代表者であるが、ベルグソン及び佛蘭西の科學批評家達に於て初めて徹底的に始められた。次に獨乙に於て起つた現相學に於て一層確實な形態を獲得した。こゝで現相學は方法的業績よりは寧ろ學派の關聯の意味に解したのである。

科學批判は空虚な定式に沈んだ科學の形態から出發し、それを洞察したが、併し誤つてそれを科學の本質と考へ

た。詰り科學の狭い歴史的の瞬間の傾向によつて欺かれたのである。積み重ねられた概念装置をよはや見通すことが出来なかつた、豊かな所與、直觀的な具體的なものとの關聯が見えなかつた。たゞ抽象と構成とを見た。科學とは生活とも直觀とも縁のない・拵えられた理論であると考へた。科學批判は科學に於ける誤想された存在の終焉に對して、更に生活と哲學に於ける科學の終焉を加へた。その結果は幼稚な世界意識への復歸である。併し哲學的思索をする人はかゝる意識は有たないのであるから、こゝで一次的の所與に訴へることは出来ない、それを再構成しなければならぬ。その際再構成といふ理論的負荷は避けることが出来ないのである。

復歸そのものは傾向からは何處までも積極的に評價さるべきである。併しその消極的方面、即ち科學と科學によつて初めて發見された・與へられたものへの無數の通路を除去する事は、科學は恰も眞理の敵であつて、その仕事は直觀の源を梗塞して、構成されたものに生きることであるかの如く科學を判決する事は、初めから遙かに多く問題なのである。

かくして人々は素朴に了解された現相に戻らねばならぬと考へた。然るに不思議なことに、於て以て純粹な所與を讀み取ることが出来ると考へ、その現相性を特に強調してゐるのは、すべて意識現相と働きの現相のみであつて、世界及び對象の現相ではない。次にこの基礎の上に現相學は眞理と生活への復歸として宣言されたのである。

こゝに二つの結論の存することは間もなく氣が付かれた。第一に哲學はそれによつて表面に膠着すべく判決された。それによつて哲學は内部にはいつて、發見し、推理し、了解し、説明することを禁ぜられた。現相そのものは必然的に表面的のものである。現相は内容的に了解すれば、對象の把握に向けられた外面である、その際更に主觀的に制約された直觀の仕方の上塗りによつて對象に屬さない要素が持ち込まれるのである。この仕方では本質直觀は直接

に存在者の本質に達することは出来ない、常に差當つては存在者の現相の本質に達し得るのみである。それ故原則的に現相のみを守る時には存在者から遮斷されることになる。哲學はそれによつて再び色とりどりの直觀に富んだものになるであらう、併しそれは淺薄な多様性である、動搖せる表面にばちや／＼泳いでゐる様なものである。

現相に訴へることは實りが多く又必然的である。現相は苟くも可能な深入りの攻撃面である。併し現相は自分から推し出て來るものではなく、努力して之を指摘し、叙述することを要求するが故に、豫備的研究として現相に向けられた方法を避けることは出来ない。だが現相に止まることは一切の深い研究の死である、眞の哲學的問題の抛棄である。

次に第二のことがある。人々は素朴な意識を一切の所與の標準的審廷として信じてゐる。然も我々は素朴な意識を全然知つてゐないことに氣が付かないのである。各々の意識は直接にはたゞ自己自身を知るのみで他の意識は知らない、自己に異質的の意識は固より全然知らないのである。さて素朴な意識は哲學的の思索をしない、従つて自己に就て反省しない、然るに哲學思索をする意識は素朴ではない。従つて兩者とも素朴な意識は把握しない。前者はそれを求めないからであり、後者はそれとは天地の如く隔りそれを知らないからである。それ故人々は素朴な意識を再構成して、その再構成したものを直接に與へられたものの叙述と稱するのである。併し叙述は必然的に誤るのである。

これに對する古典的な例はフッサールの純粹知覺の分析である。實際我々は人生に於て純粹知覺を全然知らない、我々は知覺は他の認識要素と混合したのを知るのみである、たゞ大きな關聯の全體に於て、しかもその中に消化されたものを知るのみである。それは夫自身だけではどんなに見えるかは、それからは分らない。見られたものの代りに推察されたものが叙述されてゐる。それは其の物としては差支へない。併しこの叙述されたものを直接に與へられた

ものとして言ひ觸らすことは非常な自己欺瞞である。それに比べればまだ卑められた科學の方が自然的である。科學は自ら構成したものは少くとも現相とは言はない、「素材」を装はない、そして實際に於て物に對する意識の自然的方向に忠實に止まつて居り、それによつて出發點から如何に隔つても、なほ矢張り眞の素材な世界把握の眞直ぐな繼續たることを失はない。

### 第三十七節 科學の地位

#### 〔一〕 方法的誤謬と誤解

要するに、現相學が豫備的方法である時には、その仕事は優れたものであり缺くべからざるものである。現相學が哲學全體を自己に引き付ける時には、それは科學的教養・大な概觀・健全な常識への新しい訴へを棄てる事になる、——恰も健全な常識がその理解の爲に先づ學ぶことを必要としないかの如くに、——従つて自ら求めて一種無學な哲學思案に陥る。その結果は明證と誤想された不可誤的確實性に對する無批判的な信仰となる。數世紀の努力によつて得られた標準を棄てることになる。哲學的業績の普遍的破壊、その業績に於て捉へ得られるやうになつた認識問題の喪失になる。この發展の最後の位相は、ヘーゲルが初めて叙述し、キェルケゴールが彼の強迫觀念の壓迫の下に心ならずも模倣した所の、かの「不幸な意識」の世界觀への復歸である。

間違ひ又間違ひ、主知主義に對する戦ひは理智の破壊、無知の非理智的な潜越に終つた。認識一般の普遍的な價值低下によつて、企てられた現相分析の全作業の目的であつた・又狹義の現相學そのものの目的でもあつた所の「存在者としての存在者」の把握が徹底的に誤られた。

科學批判の大なる誤解は個々の内容には存しない、——個々の内容には正しいものも少くない、——原則に存するのである、即ち、却つて科學が昔から存在者としての存在者に向つて居り、成熟してもさうであると云ふ事實を誤認してゐることに存する。大きく成長した直觀の集合としての及び分業によつて概觀の出來なくなつた建物としての科學の批判は容易でない。それには凡ゆる方向からはいる必要があり、實際に於て個々人には最早やそれは出來ない。併しそのために忘れてはならないのは、この實證科學こそ凡ゆるその分科に於て存在論的の立場をとつてゐるといふこと、この點に於て哲學は當然科學を指南となし得ると云ふことである。科學の本質が誤認されるに至つたのは、科學自身の故ではなく、その引き離された成果の偏頗な哲學的解釋によつてである。

#### 〔二〕 科學の生活關聯への編入

受けた傷害は認識一般及び特殊的には科學の存在論的の編入を再び行ふことに成功する時にのみ癒され得る。それをなす爲の基礎は情緒的の超越的働きの分析によつて作られてゐる。認識一般、それと共に原則的には科學も、これ等の働きの經驗様相に對して、従つて非反折的世界意識の眞の根本形式に對しても反對の方向にあるものではなく、却つてそれに同質のものとして加はること、従つてそれ等の働きは實際に體驗され、經驗されるやうな生活關聯を自己に反對のものとして有さず、常に自己の味方として謂は、自己の背後に有することが示された。

次の關係は實在所與の根本法則と名付けることが出来る。即ち一切の超越的の働きは、認識を含めて、更に體驗された生活關聯に於けるその複雑な錯綜をも含めて、その構造や仕事が如何に相違しても一義的に同質である。これ等の凡てに於て原則的に同一の實在——即ち同一の實在界の定在——が經驗される、勿論違つた仕方にて、違つた方向からではある。その際主觀の側に於ては常に經驗意識そのものが一であるばかりでなく、それはこの多様の經驗の

統一をも知つて居り、しかもそれは同時にその意識にとつては個々の働きの特殊性は全経験——経験意識そのものが生きて働いてゐる一つの共同の同一の實在界の経験としての全體経験——に對して完全に消えて仕舞ふといふ風に經驗するのである。

この關係は科學が發生する地盤である。そして科學が墮落して對象のない概念の遊戲に變じない限り、この地盤を棄てることはないのである。併し科學は墮落すれば科學たることを止める。

我々は上に述べた同質性をもつと別な仕方でも叙述することが出来る。素朴な經驗と科學的認識は全對象としての實在界に對する根本態度——即ち「眞直の志向」——を互に共有してゐる。これ等は初めから存在論的態度を取つてゐる。これ等はこの態度を、世界に立ち世界を視る自然的の仕方として既に初めからもつてゐる。そしてこのことは内容的には、兩者は元來世界に於て出遇ふ所のものを自存的のもとして了解すること、即ちかゝるものとして感じ、體驗し、そして——認識するといふ事を意味する。

哲學に取つては、尙、特に存在論的地盤に立つ必要の全然ないことが明かである。もし哲學が自然的の立場を變へずに人生及び科學から出て來るならば、常に既にその地盤の上に立つてゐるのである。存在論の方向は理論によつて初めて作られた第二次的のものではない。それは既に最初(第四節)に示された如く、自然的及び科學的認識の方向と同一である、その直線的繼續である。今やこの方向關聯は更に背後にまで延びて、一層深く生活關聯に根差す事が示された。何となれば既に一切の眞の認識、從つて自然的認識の此岸に於ては意識の根本態度は、——體驗・經驗・恐れ・望み・意志・行爲の根本態度、即ち情緒的超越的働きのそれと同一である。それ故存在論的態度は初めから最初の基礎的の實在所與そのものの基く所のかの働きに特有である。

こゝで實在所與の問題に捧げられた研究の範圍が終結する。こゝでその出發點に戻つて來た。この結論によつて、實在存在論的研究の地盤が確立された。この地盤の上で分析は危険なしに存在者の範疇的分化を行ふことが出来る。この際分析は與へられたものの在り方から遠ざかるかも知れないといふ心配を抑制する必要はない。

### 〔二〕 科學批判的偏見の是正

この外この方向に於て推理され得ることは、たゞ科學、特に精密科學の本質に關する個々の偏見及び片寄つた考へに就てである。

(一) 精密科學は純粹な量的認識とは遙かに遠いものである。量的なものは實在的存在者に於てたゞ最も把握され易いもので、從つて正確な把握の手段である。併し量への制限、特に一切の把握され得るものを量に解體する事は如何なる科學にもない。何時も量的關係によつて間接に把握される所の或る別なものに關係してゐる。この別なものといふのが眞の對象であつて、これは把握の形式には決して盡きないものである。此の別なものゝ型は即ち物體・力・エネルギー・實在的過程・出來事・惹起・被惹起である。我々は  $m \cdot t \cdot g \cdot v \dots$  等の記號の中に動いてゐる力學的數學的公式の意味を理解するだけでも、既に質量・時間的繼續・加速度・速度一般の何であるかを知らなければならぬ。然るにこの知は量的なもの知ではない、その中で可能な量が動く所の關係の知である。又はもつと正確な範疇的言葉で言へば、可能な量の基礎と範圍の知である。科學には空手で走る量的規定はない。それは何時も他の非量的なもの規定である。精密科學に於ける數學の大なる意義の基くのはこの點である。然らざれば科學は實在者の科學ではなくなるであらう。

(二) 科學はその對象を量に解體しないと同様に關係にも解體しないのである。科學の傾向は關係主義的ではな

い。然るに一切の法則は關係形式を有するが故に、科學の内容は法則性で盡きないと云ふことも言へる。何時も問題は或る一定の實在者の法則で、法則性そのものではなく、法則性そのものの爲でもない、或る一定の實在者がその對象である。それ故法則と關係に盡きるのは實在者に於ける或る種の方面に過ぎない。法則及び關係に於けると同様に量に盡きるのは或る一定の方面である。

(三) 併し一方それだからとて法則や關係を貶下すべきではない。法則や關係は決して單に考へられたもの又は持ち込まれたもの(單に心の中に存立するもの)ではない。それは結果ではなく研究の對象である、かゝるものとして夫自身實在的である。それは實在者の或る一定の種類の種的相在を形成するが故に、上に展開された實在と相在との根本關係に基いて夫自身此の實在者に於て實在的定在を有する。それがどれだけに於て認識されるかは、それが定在であることには何の影響もない問題である。

(四) 科學によつて陳述された法則は、假令それが如何に正確で、透明で、明瞭であつてもそのまゝ自然の實在法則と稱することは出来ない。これにも他の一切の認識内容と同様に誤謬の可能性がある、嚴密に取れば之は見解の進歩に連れて絶えず乗り越さるべきもので、實在法則に對する近似的段階として妥當し得るものである。自然の實在法則は、それが存在する限り、自存的に存立する、認識されることからは獨立に支配する。法則科學が非常に發達はしたが、我々はかゝる法則の一つも充分には知つてゐないと考へることは可能である。

(五) 科學は批判が言ふ如く、分離でも、解體でも、抽象でもない、況んや世界像の貧窮化、偽造ではない、科學は根柢から概觀である、全體の姿の綜合である、よく吟味された直觀方法による高次の直觀である。科學は世界把握の驚くべき豊富化である、科學なしには隠されてあるべきものの發見、科學によらねば把握され得ないものの把握であ

る。假令偏つた進行をなしてゐる時でもさうである。何となれば科學は原則的にはその如何なる偏頗にも結び付けられてゐるものではない、それを再び乗り越し得る自由を有するのである。

(六) たゞ分業の必要と全對象を研究の特殊の領域へ配分する必要とが、個人の概觀を妨げてゐる。科學そのものは常に分たれない全體を求めてゐる、併し概觀的な人は何時の時代にも少ない。概觀には優れた直觀力を要する、一切の概念・推理をその手段とするやうな直觀力が必要である。かゝる直觀は幼稚な直觀に比して内容が無限に豊かである。そしてそれは大規模の直觀であるが故に、それは何處までも稀なる才能である。かゝる才能を有たない人には法則は抽象に過ぎない。かゝる人は形式に於て本質を見ない人である、明瞭な概念に於て現實の脈搏を感じない人である。かゝる人には概念そのものが生きた把握ではない。

(七) 綜合は科學的直觀では人間能力の普通の度合を超した要求であるが故に、科學では次の命題が妥當する。曰く、少數者のみが選ばれたものである。然るに科學はその部分領域に於て見通せない程分岐した特殊研究を要するが故に、科學は分岐の度によつて何時も綜合が出来ない程多くの人を集める。これ等の綜合力のない人々、——科學はかゝる人々を缺くことが出来ないものであるが、——全體に關してはたゞ概念的な形式的な知を有するのみであるこれ等の人々こそ、科學の神聖な意味を貶し、その内的建物を生活關聯から引離したのである。この状態は勿論科學に於て取り去ることは出来ない。併しそれには哲學と云ふ矯救策がある。哲學の永久的任務は科學の良心となり、絶えず生きた概觀に之を引き戻すことである。

#### 〔四〕 認識の存在論的編入

哲學はこの任務を常に把握はしなかつた。哲學は個々の領域に於ける實證科學の部分的成功に眩惑されて、科學と

同様の偏頗に陥つた。哲學はかゝる傾向を追つてゐる間に、人生と直接性との接觸を失つたことも稀ではない、批判的の消極的方向に於ても、實證的方向に於ても同じことである。併し哲學の任務そのものはそれによつて變化せしめられない、哲學は絶えず血路を開いて來てゐる。今日哲學が自然的の存在論的態度に戻つたことは、その際色々の迂路・脇道を通つたに拘はらず、根抵に於ては自己の本性と任務とに關する自己省察の新しい形式であることは見逃せない。

この自己省察は存在論的のものであると云ふこと、且つこの際決定的進歩は一切の超越的の働きの同質性の洞察と、後者の内部に於ける認識の位置に對する新しい了解に存するといふことは蔽ふべくもない。認識が情緒的經驗に對して二次的のものである事を我々は既に屢々理解した。併し然る時には、認識はそれにも拘はらず特殊の意義を有し、一切の存在經驗と存在所與の意識に高められて客觀的に把握された成果たるの長所を有することが理解されなくなる。情緒的の超越的働きは凡て認識に變る傾向を有し、謂はゞそれを呼び起すのであるが、然もまた認識に於て所與の要素として區劃されて残ることは疑ひない。このことは自覺的な方法的な科學的認識にも妥當するのである。

存在論的に言へば、我々が實在の世界に立つてゐるといふことは、種々なる關係の糸でそれに結び付けられてゐると云ふ事である。我々はかく結び付けられてゐることに於て世界を経験する、我々自身の存在を世界に於ける一つの存在として經驗する。そしてこの二つの事は、關係の糸そのものがそれが我々の實在的な「世界内存在」を形成する限り存在的事であることによつて、起り得るのである。認識は、それと共に科學も哲學も、關係の一つの型である。認識も他のものと同一の存在である。併し認識の關係たるや、それに於て他のものが我々に客觀的に收得されて與へられてある關係である。

この事は上述の同質性に基いてのみ可能である。情緒的所與は、もしそれに關係した働きの超越性格が認識に於けると同一でなかつたならば、それは認識に變ることは出来ない。體驗と認識との間には内容的に示し得る限界はない。體驗の形式の中にも潜在的に既に認識の要素が含まれてゐる。然も認識もまた體驗の一形式である、情緒的には色の褪せた、併し内容的に擴張された體驗がある。

この關係關聯は遍通的な世界關聯に變る。存在する主體である所の我々は世界の中に在る、そして我々の存在は世界の存在の一部分である。この命題は倒逆が出来ない。我々が世界を経験する働きの超越性はそれを許さないのである。然るに世界の存在は夫自身遍通的に纏つたものである。即ち被制約と依存との唯一の大なる關聯であり、出來事のため一つの流れであり、我々の生活と經驗とがそこで制約された部分事象を形成する。それから引き離された存在は我々には經驗が出来ないであらう。

こゝからして自我中心主義、世界相對主義の一切の哲學は所與現相の大なる誤解であることが證明される。世界は誰かの世界ではない、假令如何に狭く歪めて世界を見るにしても、世界は個人のためにあるのでさへない。何故か、ることがあり得ないかと言へば、各々の誰かが既に實在的にこの一つの世界の中に存し、一切の相違は世界に於けるその會得の限界に關するからである。世界は何かの相關物ではない、世界は寧ろ共通な存在面であり、一切の可能な相關の活動場面である。「私と世界」、又は甚だしきは「私と私の世界」、これは「神と世界」と言ふ如く存在論的には同様に歪んでゐる。神があるとすれば、神は現存者の總體に屬する、即ち實在の世界に屬する。神が現存しないとすれば、それは勿論世界に對立しない。同じことが「自我」にも當嵌まる。

世界なる範疇を初めからそれが實際さうである如く包括的のものとして了解することが存在論的には重要である。

歪んだ世界範疇は歪んだ自我範疇と等しく方針を誤らせる。區別があるとしてもそれは精々「自我」の所與様式にあるので、存在様式にあるのではない。我々はデカルトと共に、唯一の自存的なもの、自己自身、「自我」を人間は直接に經驗すると言ふ事が出来る。これは少くとも意味がある。

併しこれも現相からは維持が出来ない。現相から云へば、外的實在の一切の經驗は同一の直接性を有する。我々が經驗を認識に制限する間は懷疑に曝されるのみである。併しかゝる制限こそ恣意的のものであることが示された。認識は孤立しては現はれない、たゞ人生關聯を形成してゐる超越的働きの組み合わせに於てのみ現はれる。これ等の働きから見れば、一切の實在者は自己の自我には等しく直接に與へられてゐる。

デカルトの論證は、それなしにも同質的の實在所與の中に既に要素として含まれてゐることを證明するものであつて、之はもう濟んだものである。

## 第四篇 理念的存在の問題と地位

### 第一章 數學的存在の所與

#### 第三十八節 理念性の存在論的難問

##### 〔一〕 根本難問とその結論

情緒的 $\parallel$ 超越的の働きはたゞ實在者のみを對象とする。勿論こゝで價值感知は例外である。併しそれはたゞ理念者の一定の種類、しかもその存在性格の把握が最も困難で、最も多く争はれた所の種類に關係する。それ故その内容領域は差當つて除外して置かなければならない。残る所のものは、認識にのみ頼る所の一種の存在所與のみである、但しこゝの認識は既に上に示した如く、認識の特殊の種類及び源、即ちアプリアリーの認識である。

このことは理念的存在の所與を初めから非常に困難ならしめる。何となればアプリアリーの認識こそ、如何にして一體それに於て存在者が與へられ得るかといふ・認識論的の難問のかゝる所だからである。アプリアリーの認識は可能な存在の指標としてこそ妥當するが、現實的存在者の所與としては認められない。實際實在認識の全領域に於て、實際に何かゝ有るか無いかといふ事は決してアプリアリーには見られない、たゞ既に實在的として證明されたものが如何なる性質であるかが知られるのみである。この際實在が證明されてあるといふ事の中には、既に一列のアプリアリーの所與——情緒的のそれも含めた——が包含されてゐるのである。



こゝからして理念的存在の根本難問が直ちに生ずる。それは一體にして理念的存在の存否は豫め決定することが出来ないことである。

この難問は存在論的でもあり、同時に認識論的でもある。問題は第一に、理念的認識の対象を形成する所のものは一體自存者であるか、第二に、所謂理念的認識——これは凡ゆる種類の本質関係の認識である——は一體眞の認識であるかといふ事である。

何となれば、対象意識そのものに於ては、それが認識であるか否かは知ることが出来ないからである。それは單なる思考・表象・想像であり得る。然もそれは嚴密な思考形式と内的の論理的の正確を有し得るのである。併しその基出發點は誤謬たることあり得るのである。論理的形式は、それが如何に明瞭透明に吟味され得るとしても、それは何の保證も與へない。判断と概念はその対象を保證しない、正確な推理形式はその前提の客觀的妥當性を決定しないのである。

換言すれば、これは單なる内在的の・志向的の対象であつて、従つて自存的のものでないかも知れない、従つて眞の認識対象でないかも知れないのである。

## 〔二〕 理念的存在と理念認識

さてこの難問の解決は認識の働きの分析から期待される。それが超越的の働きであるか否かは認識の働きの於て示さなければならぬと考へられる。

然るにそのことの場合には困難なのである。何となれば自然的の存在意識は悉く實在者に向つてゐるからである。理念的のものは自然的の存在意識には差當つては常に單に非實在的のものとして考へられるからである。實在者の存

在重みに對するこの消極的な區別に於て理念的なものに於ける存在意識が失はれる。對象的に形成された意識内容の非實在性に於て、その背後に意識から獨立な存在者があるか否かは決して直接には見られない。實在者との關聯が初めてそれに對して解決を與へ得る。併しこの關聯に於ては眞に理念的な存在性格の獨立が無くなつてゐる。

それ故この關係の根據は人間の經驗の特質に存する。實在者の所與は情緒的の超越的働きの根差してゐる。これ等の働きの於ては襲はれは廢棄すべからざるものである。我々が知つてゐる最も素朴な世界意識でも、そこで自分が經驗をなすこの世界の實在性に關しては初めから完全な不動の確信をもつてゐる。こゝでは存在論的態度は自然的のものである。これが後になつて初めて懷疑や人爲的の理論によつて動搖せしめられるのである。

理念的存在に就ては關係が反對である。これに對しては情緒的の超越的働きの差當つて何等の保證をも與へない。その結論は、理念的存在に就ては一體にして自然的の意識は存在しない、たゞ認識に於て、しかも科學の段階に高められた發達した清澄な認識に於て初めて與へられる二次的に現はれる意識があるのみと云ふ事になる。

それであるから歴史的にも理念的の存在は後になつて初めて發見された。プラトン以前の哲學に於てはその不明瞭な痕跡が見出されるのみである。そしてそれが發見された時にも、直ぐ純粹にその本質に於て示された譯ではない。寧ろ初めは形而上學的の理論を擔つて居り、非常に大膽な結論の前提として利用され、その時にはその思辨的な最後の項と初めから混同された。理念的存在の明澄な意識は歴史に於てはたゞ徐々に結晶した。中世の「本質」理論及びここで闘はれた普遍論争は相變らず新しい思辨的の重荷を持ち込んだけれども、最も多くそれに貢獻した。併しカントの時代に於てすらもこの問題はまた判決の時期に達してゐなかつた。カントも認識に於ける理念的先驗的のもの客觀的妥當性を問題にしなかつた、實在的先驗的のものを問題にしたのみである。實際彼の先驗的演繹に於てはたゞ認

識對象の客觀的實在性が問題で、同時にそれに相應した客觀的理性性は問はなかつた。カントは先驗的感性論に於て數學的認識の綜合的性格を明瞭に認めたのであるが、この數學的認識もその客觀的妥當性の演繹を必要とするものであることには、彼は氣が付かなかつた。彼は明かにこの問題を知らなかつた。

これには歴史的諸理由の外に存在論的の理由も存する。理念的存在からは何等の現實性も生じない、人生に於てそのものとしての理念的存在に依存するものはない、少くとも直接にはない。それは直接人間に關係しない、それは人間を運命的に襲ふことではない、出來事とは違ふのである。それは近寄つて來て人を脅かすことはない、何となればそれは時の中にないからである。それは寧ろ靜かに隠れて實在及び實在の意識を支配する。その限りに於てそれは人間の生活にも關係する、併し氣付かれぬやうに、そして謂はゞ恒常的に關係する。その存立と支配とは目立たない、苟くもそれに氣が付くためには意識の特殊の態度を要する。従つて理念的存在に就ては體驗とか受苦とかいふ事はない、本來の意味でそれから襲はれるといふ事はない。その現存は押し付けがましくはないのである。

無時間的のものは常住のものとして、——假令それは進んだ認識には明瞭なものとしても、——人生に於ては必然的に隠れたものである。それ故この靜かな存立は實在的現存とは違つた度合に於て争はれ得るものである。それは初めから實在的なもの聲高い押し付けがましい存在とは品が違ふのである。と言ふのも、人間と云ふものは、力強く迫つて來ないものは、彼を捉へ、揺り動かし、壓迫し又は脅かさないものは、容易く信ぜられないやうに出來てゐるからである。

### 〔二〕 數學的認識に於ける存在所與の手懸り

然らば理念的存在の現相は何處で把握され得るか。それは恐らく數學に於て最も早く把握され、且つ最もよく知ら

れてゐる。數の存在に就てはピタゴラス學派が知つてゐた。彼等は數の無時間性を認識したので、數を唯一の純粹な且つ完全な存在とした。プラトンはその足跡を追つた、彼は幾何學を「常住なもの科學」と呼んだ。古代後期のプラトン學派にはこの見解が存続してゐた、プロク羅斯は數學的存在、特に幾何學的存在を教へた。數學では今日でも數學的現存と云ふ、そしてこれは現存判斷の形式に於て述べられてゐる。例へば「各二つの整數の間に無限の系列の分數がある」。「負數の對數はない」。「二點間を結ぶ點線はたゞ一つあるのみ」。「五つの正多面體がある」等。

これ等は單に論理的形式の上から存在判斷であるばかりでなく、内容の上からもさうである。該境域に於て何があるか無いかを言ふものである。それ故それは判斷の論理的存在に關するものではなく、判斷によつて述べられてゐる數學的形象の判斷から獨立の存在に關する。

さて定在と相在との區別は存在的には相對的であるが故に、同一の存在意味は相在判斷の形式に於ても示されなければならぬ。この事は簡單な例に於て容易に見られる。 $3^2 = 2 \cdot 9$ である。 $a = 1$ である。四角形に於ける角の總和は $2(n-2)R$ である。 $n = 3, 4, 5, 6, \dots$ である。このあるは、これ等の判斷に於ては對象が實際に即ち自存的にさういふ風に出來てゐる、即ちこの性質は對象に於て存在的であることを意味する。

この種の判斷はたゞ考へられたもの、又は甚だしきは考へること又は考へねばならぬと云ふことに過ぎないと云ふ考へが早くから現はれてゐる。例へば、對數・幾何學的に嚴格な直線・ $3^3$ 又は $a$ はたゞ思想に於て存するのみで、何等現實的のものを意味しないと云ふ考へ方である。併し判斷そのものはそれに關して何事も述べない。判斷の意味は「私はさう考へる」。又は「私はさう考へねばならない」と云ふのではない、寧ろ單に「さうだ」と云ふだけである。

それ故判斷の言つてゐるのは存在であつて思考ではない。こゝで思考は全然問題になつてゐない、普通の思考とは違

つた特殊の數學的思考でも問題になつてゐない。この方向に於ける凡ての解釋はこの立言の意味から外れてゐる、判斷そのものに直接に現はれてゐない事柄を附加してゐる。このやうな解釋の中に、從來數學的思考理論の中で幅を利かして來た長い誤謬の連鎖の根が存する。カントの「數學に於けるアプリアリーの綜合判斷」の理論もこゝにその出發點を有する。カントの理論に於ては思考ではなく、直觀が判斷の基礎になつてゐるが、それは同じことである。何となれば、直觀の形式は主觀の形式として考へられ、對象の特質とは考へられないからである。

#### 〔四〕 反對に對する反對及び批判

これに對して次の如き反對がある。我々にはこれ等の判斷は思考に於て見出されるのみである。我々は判斷の立言する所のものを立言から分離することは出來ない。それは論理的措定の事柄である。思考・立言・措定は、たゞさうあり得るだけで、恣意的ではないと云ふことを自己の中に含んでゐると。

更に次の様に論證する。我々がそれに於て數學的に何かを證明せんとする三角形によつて意味するのは、描かれた三角形ではない（これは直觀の補助手段で、その上不完全である）、物的な實在的の三角形でもなく、抽象された即ち幾何學的思考に於て現はれるやうな三角形一般である。即ち三角形は思考の共同的對象と考へるのである。同様に<sup>36</sup>は三によつて六度掛けらるべき三つの物件とは考へない、一般的に且つ抽象的にたゞ數學的思考が把握するやうに三の六乗と考へるのであると。

併し主要な點、即ち對象と存在性格とはかゝる論證に於ては見逃されてゐる。勿論上の諸關係が立言される判斷は思考の中のみ存する、併しそのことは一切の判斷に妥當する、實在者に關する判斷も同様である。例へば「Hの原子量は一である。」といふ判斷もさうである。こゝでは我々は水素の原子量は我々の思考の中のみあると推理するこ

とは避けるであらう。判斷は勿論措定する、併し措定は自己自身を措定するのではない、措定から獨立に存し、然も内容的にはそれによつて意味される所の他のものを意味するのである。換言すれば措定は措定されたものを措定されたものとして考へない、自存するものとして考へるのである。措定の本質はそれが認識關係の表現である限り、自己自身を超越して、自存者を指示することに存する。そして判斷の内容には、判斷そのもの又は措定に關した事は何も含まれてゐないと云ふことがそれに照應する。判斷は寧ろ對象的關係の純粹な表現である、そしてこの關係は措定そのものに於て既に（措定としての）措定から區別されてゐるのである。それ故それは初めから自存的のものとして考へられてゐるのである。それが實際自存であるかどうかは勿論措定のみからは出て來ない、それは又先の問題である。何となれば措定は、それと共に思惟は、誤謬に基くことがあり得るからである。判斷は偽であることがあり得る。併し誤謬の場合に於て却つて、存在關係の自存的存立こそ本來考へられてゐるものである事が明かになる。何となれば誤謬は、立言した事が存在者に適中しないことに成立するからである。そして存在者のない處では、眞と偽との區別はその意味を失ふのである。

さて今度は反對の極端に陥つて、そこに考へられた存在關係を實在的のもの、——即ち三は三つの物體、三角形は物質的のそれ——と解する時には、數學的立言の意味は再び誤解される。然る時には、その立言には常にそれに特有な普遍性と必然性が缺けるばかりでなく、更に精密性と精確な適中とがないことになる。數學的判斷の意味を了解する人は誰も眞面目にこのやうな結論はしない。この結論が一見眞らしく思はれるのは、我々は存在者と言へば實在的のものと考へることに慣れてゐるので、存在と實在とを混同するからである。併し數學的判斷が一切の思考習慣に反對して教へる所のものは、別な種類のもう一つの存在がある事、それから數學的形象をそれが元來實在的でない

云ふ簡単な理由だけで非存在的なもの、即ち單なる思想構成物と考へることの誤りである事である。

この後の見解の正しいことは、無機的自然は廣い範圍に於て數學的法則に従つてゐると云ふこと、従つて事實上數學的關係は單に思考に存すると云ふこと、は遙かに縁遠いものであり、却つて實在の世界を貫き、その中にその根本關係として含まれてゐると云ふ事實が有力に證明する。この方面に就ては下でもつと詳しく述べる。何となれば、このことは理念的存在と實在的存在との關係に關するからである。尙、これには他の問題圈が掛つてゐる。こゝでは在り方の區別を、數學的立言に於て與へられ、それによつて意味された區別として確保することと充分である。何となれば、理念的存在の主觀性の偏見から一度自己を解放して、何故、そして如何なる意味でその眞の自存を問題とすべきかを洞察すれば、それを詳しく規定することはさして困難ではないからである。

#### 〔五〕 數學的判斷と數學的對象

それ故、立言は自己自身を超越するやうに出來てゐる。立言は自己を立言するのではない、——若しさうとすればそれは判斷に關する判斷であらう——。一定の内容を立言する。そして此の内容は既に立言形式に於て存在者として特徴付けられてゐる。連辭の存在論的意味はそこに存する。判斷に於ける「である」は勿論指定と同一である、併し指定そのものは別なもの、一つの存在者を意味してゐるのである。概念(判斷の主體)が斯く／＼あると云ふことを立言するのではなく、對象が斯く／＼あると云ふのである。それ故數學的判斷の場合に於ては立言は數學的對象に妥當するるのである。

このことは例によつて困難なく示される。多角形の角の總和の命題において、於て以て論證の行はれる描かれた多角形を意味するのではない、又、これは尙更のことであるが、多角形の思想又は概念を意味するのではない。多角形

——そのものとしての、又種的の多角形を考へるのである。概念は角の總和を有たない、角も有たない、概念は總じて空間的の形象ではない。多角形の概念もその例外ではない。それ故角の總和の命題は、それが立言する所のものを多角形の概念に就て立言してゐるのではなく、種的な多角形そのものに就て立言するのである。これに反して、判斷に於て主體の地位を占める所の概念は種的な多角形の思想的把握に過ぎない、従つて後者と一致しない。それはたゞ思想の境域に於けるその代表者に過ぎない。立言は固より概念の助けによつて行はれる、併し概念に妥當するのではなく、事柄即ち空間的形象としての多角形に妥當するのである。一つの概念に關する空間的なものに就ての立言は無意味な立言である。

このことは本來自明な筈である。然るに論理的問題の複雑性と論理的形象(概念と判斷)の獨立化とのために反對の見解が固定されることになつた。實在的存在の領域に於ては概念と事柄との混同はそれ程危険ではない。こゝでは強力な自然的の實在意識がそれに反對するのである。然るに事柄の在り方が違ふ處では、事柄が聲高く意識に出て來ない處では、この混同は容易に行はれ易い。何となればそれは關係を簡單化するからである。これが理念的存在を純粹にそのものとして把握する事の非常な困難である主なる理由である。

それ故、傳統によつて混亂せしめられた事情を明かにするためには、正にこの點から始むべきである。上で數學的判斷の意味に於て示された立言の概念とその對象との區別は其の第一歩である。それ故、この第一の、一見無意味な結論を非常に嚴格に維持し、その後のものの基礎とすることが重要である。上の結論とは、角の總和の大きさは多角形の概念に就てでなく、多角形そのものに就て立言されるのである。そしてその際考へられた多角形が考へられてゐるのではなく、自存的に、夫自身の本質に於て然かある限りの多角形が考へられてゐるのである。否、我々はその際

如何に別な考へを有つてゐても多角形のこの相在には何の影響もない事を知つてゐる、と云ふことである。

かゝる豫想の下に於てのみ、かゝる判断の眞偽を言ふ事が一體にして一つの意味を有つのである。何となれば眞理とは立言が、立言から獨立にそれが在る如く在る所にものに適中する事を意味する。偽とは同様に適中しないことである。概念の彼方に物の存在が、又は判断の彼方に存在する事情がなかつたならば、概念及び判断の適中すべきものが無くなり、従つて眞偽の區別も廢れて仕舞ふ。然るに數學に於てこそ眞理に對する明確な要求がある所を見ると、數學がその判断に於て取扱ふ處の對象の存在が數學に於ては暗黙の間に豫想されてゐることになる。然るに數學の對象に於てはそれが無造作に實在的存在に關係するといふ事はあり得ないから、従つて數學の對象には別種の存在が加はらなければならぬ。この別種の存在は理念的、存在なる言葉で考へられるのである。

#### 〔六〕 其の他の諸例と諸推理

この考察は、數學的判断・推理・計算し證明し演繹する操作、要するに我々がそこに見出し、正確に分析し得るやうな數學的思考の現相に正確に従つたのである。然るにこの現相を追及して對象が自存者として豫想されてゐることを明かにした此の遣り方は、理念的存在の所與の特徵的形式である。後には我々は勿論この存在を直接にも反省することが出来る。併し初めには立言といふ迂路を要する。何となればこの立言及び立言の行はれる全思想境域が理念的存在を隠してゐるからである。最初眺めたときには我々の目にそれが隠されてゐる、——然もそれは立言自らその前に横たはつてゐることによつて、それ自身の意識性によつて、——従つてそれ故に深くはいつて行くとそれが顯はされるのである。何となればはいつて行くことは前に横たはつてゐるものを透視すること、判断のために蔽はれてゐたものを貫徹することだからである。

「實在的であるか又は單に考へられたものか」と云ふ二者擇一は誤謬として示された。物的の實在的の多角形、又は描かれたもののみが自存である、といふ事は眞ではない。もつと別な自存がある、それは非實在的であるが、併し單なる抽象とは遙かに別なものである。これが幾何學的判断に於て意味せられる所のものである。

同じことが $a$ 、 $1$ 又は $3^a$ 、 $729$ なる命題の對象にも當嵌まる。若し誰かが $a$ 、 $0$ 又は $3^a$ 、 $728$ と立言すれば、それはさうで無いこと、従つて立言が眞でないことを容易に示すことが出来る。そしてそのことはその立言が $a$ 又は $3^a$ が實際それであるものに適中しないことを意味する。このことは $a$ 及び $3^a$ なる大さはその境域に於て實際に存在すること、それが特殊の存在であることは立言の意味に於て既に豫想されて居つて、立言はそれに關係して眞又は偽であり得ること、併し立言の眞偽はその存立には何の影響を及ぼさないと云ふことを明かに示してゐる。

それ故此處に問題になつてゐる在り方は、判断及び意見に對して、認識されてある事とされてない事に對して、可認識性と不可認識性とに對して明かに獨立性を有する。こゝで判断によつて獨立を歸せられる對象は實在的のものでなく、又實在的のものとして考へられてゐないけれども、其の在り方はこの獨立性を有するのである。然るにかゝる獨立性こそ認識論が自存と名づける所のものの正確な意味である。即ち、對象が認識から獨立に存立することである、換言すれば、既に上に於て一般的研究によつて示された如く、認識對象の超對象性である。

こゝで認識論的、自存の單純な意味を嚴重に維持し、例へばカントの物、自體の概念又は其の他形而上學的に實體化された意義と混同しない事が大切である。何となれば $a$ 、 $1$ 上の意味に於てのみ現相に適合するからである。併しこの意味ではそれは現相から引き離すことが出来ない。即ち數學的思考・判断及び認識そのものに於て把握された對象は思考・判断及び認識から獨立なものとして了解されたのである。對象は昔から成立してゐる、又成立するであらう所のも

のとして了解された、即ち、それは無時間的のもので、決して判断によつて成立したものでないと考へられたのである。

この自存の性格は、理念的存在が實在的存在と共有する所のものである。この點に於ては二つの在り方は區別がない。そして我々が總じて存在論的に兩者を並列させ、苟くも一方を他方へ早計に還元することを——屢々試みられた如く——避けなければならない理由がこゝに存するのである。それ故この點に於て單純な物體の知覺から數學的認識に到るまで、同一の根本現相が確立される譯である。我々が物體を目で視る時に、見られた物體が見られることに於て初めて生ずるものではなく、それは既にそれ自身に存立し、たゞ視覺の視野にはいつて來たと考へる如く、同様に數學的認識に於ても無時間的な理念的對象はたゞ洞察の視野にはいつて來るだけで、洞察によつて生ずるのではないと考へるのである。それ故我々はかゝる洞察は、實在には關係しなくとも、眞の認識であると考へるのである。併し、在り方の相違は認識論的自存に存するのではなく、存立の特殊の仕方に存するのである。

### 第三十九節 理論と見解

#### 〔一〕 數學的主觀主義

數學的對象の認識論的自存、即ちしか考へられそして數學的思考に於て既に豫想されたものとしての自存に就てはこれだけ言ふことが出来る。

併ししか考へられ又豫想されてもそれは勿論誤りである事が可能である。實際に於てはたゞ思惟が數學的對象を措定し、然も措定されたものとしてそれを誤認し、謂はゞ措定された形象の内的形態と客觀性によつて、特にその

無時間性によつて欺かれ、そのためにそれが自存するかの如き幻想に捉へられるのであるのかも知れない。かくして數學的認識に於て、古代の懷疑說によつて實在認識に於て示されたと同じ難問が生ずる。併し後者に於ては情緒的、超越的働きと生活關聯の重みとがそれに對抗したのである。

それ故かゝる可能に餘地を與へる立場は數學的懷疑の立場である。數學的懷疑は數學的判斷そのものを疑ふと云ふのではない、その判斷に於て意味され、適中してゐると臆斷されてゐる數學的對象の存在を否定することを意味するのである。今日この立場を發展させてゐる説が二つある。數學的主觀主義と數學的直觀主義とである。

前者の主張によれば、數學的の第一所與の中には確乎不動のものはない。そこで數學の措定は思想の世界に自由に浮動する。數學はその後の操作を目ざして合目的に設定した定義及び公理を以て始める、次に定義したものを制約されたものとして妥當せしめる、そしてそれは兎に角純粹に結論を引くことに成立する。

數學はその研究領域が制限されてゐるからこの見解でも間に合ふであらう。然る時にはこの立場は、世界關聯から引き離された純粹に自己に於て存立する思想關聯の立場になる。その學問は豫め豫定し、且つ標準として認められた一定の論理的法則の下に於ける一種高次の將棋のやうなものになつて仕舞ふ。その標準は内的一致、矛盾律のみになるであらう。この豫想された法則性の外には一切は純粹な措定に基づくことになる。

この考へは最近の公理研究から一種の説得力を獲得する。公理及び定義に、論理的推理に従つて一切の特殊のものが依存する。併し定理や公理そのものは、直觀——經驗的直觀ではなく、大體カントの空間直觀の意味に於けるアプリアリオリの直觀——の根源的所與を除去する時には、確乎不動のものではない。我々はこれを、それから特殊の定理を證明する様な風には證明は出来ない。それ故原則的にはこれを廢棄し、變動せしめ、他のものと代へ得る可能性も

ある。かゝる考への起つた元となつたかの有名なユークリットの公理第十一は多くの例の一つに過ぎない。併しさうなるとその結論は本質的の點に於て相違する一つの幾何學及び數學になるであらう。純粹に論理的に取ればユークリットの古典的の幾何學は他の幾何學に對して何の優位も有たないであらう。

この考を普遍化すると、純粹な數學的主觀主義になる。即ち一切のものが最初の定立に掛つて居り、そしてこの定立が任意に變化せしめられ得るならば、數學の存在的對象領域に對する一切の關係は止んで仕舞ふ。かゝる考察から見れば、數學そのものが偶然の體系を形成する如く、數學から見れば一切の特殊の數學的存在は偶然的なものに見えることになる。

### 〔二〕 數學的直觀主義

これに反して數學的直觀説では兎に角確實な第一所與がある。これは純粹な内的直觀によつて齎されるもので、一切のものの基礎になるものである。この直觀基礎をカントの空間及び時間直觀に制限する必要はない、それに對してもつと廣い基礎を與へることが出来る。このやうな直觀基礎からして多數の可能な公理體系に對して、諸定理の組織を満足せしめるばかりでなく、夫自身に於ても必然的である「本質公理學」を設定し得るといふ事は重要なことである。

こゝでは勿論恣意性は廢棄される。こゝでは任意に選擇した定義や公理から始めることは出来ない。何となれば直觀は一定のものを規定するからである、直觀は一定の變更すべからざる内容の直觀であり、そしてこれ等の内容のみが最初の命題に於て輪廓を示され得るのである。それ故凡てが措定に掛つてゐない。却つて最初の明證に掛つてゐる。この明證が一體何であるか、その確實性は何に根差すかは容易に述べることは出来ない。何となれば人はそれを

對象的Ⅱ内容的に把握するが、把握された存在者として把握しないからである。それ故その對象性は單に志向的のものである。

この特殊の關係を更に追及すると、こゝで所與を保證するのは能與的直觀の働きのみであつて、能與的の對象ではない。能與的對象は單なる志向的のものよりはより以上のもの、それは自存的の對象でなければならぬであらう、そして直觀はそれに對して自己から獨立なものとして關係しなければならぬであらう、従つてその本質の直觀に沈潜し、それからしてその自存的に存立する本質特徴を獲得することを努めねばならないであらう。併し上の種類の數學的直觀はかゝる對象は考へてゐないのである。明證は内的な・内在的のものである、その現相は意識現相である。それが附着してゐる能與的働きは超越的の働きではない、従つて明證には存在證明はない。

それ故この説によつて得られる所のものは、主觀主義に對して僅かのものである。直觀概念によつて我々は遙かに遠くまで進むことが出来る筈である。何となれば直觀は當然把握(認識)の一形式である、従つてそれは超越的の働きである、然る時にはそれは必然的に自存的の對象に關係することになる。然るにこの大切なことを上の理論は見落してゐる。把握の働きの意味がこの直觀に於て誤認されてゐる。意識のその内容に對する内的關係のみが残つてゐる。定立と言ふ代りに直觀と言ふことは、内部的様相の相違に過ぎない。根柢に於ては一つの内在的の働きの他の内在的の働きによつて置き代へられたに過ぎない。

### 〔三〕 不幸な結論

兩説ともその結論は、數學的法則性は意識のそれである、そして數學的對象は單なる意識内容であると云ふことになる。兩者の相違は根柢に据ゑられた意識作用の相違にすぎない。措定的思惟よりは直觀の方が根本現相に幾分近付

くが、併しそれでも主観主義的に考へられてゐるので結論は矢張り誤つてゐる。それは現相を曲げて解釋してゐるからである。そこには眞の數の法則及び空間の法則がない、たゞ直觀の法則があるのみである。恰も措定説によれば思惟の法則のみがあるのと同様である。

この考へからは直線が最短であると云ふことは、それが最短として表象されねばならぬと云ふ意味になる。p. 111 である。云ふことは、同様に直觀的表象作用(謂はゞ羈系列の表象における)の必然性を意味することになる。立言の意味からは、どの場合も表象の必然性は何も言はれてゐるのではない、假令それが直觀としてでもさうである。——思考必然性に就て云はれないのと全く同様である。——對象的形像、即ち一つの線・一定の羈の性質に就て言はれてゐるのである。前者に就ては空間的の量、後者に就ては數の大きさが立言されてゐる、兩方ともそのものとしての直觀にも、又そのものとしての思考にも當嵌まらない。勿論、大さの表象・大さの概念がある、併し表象も概念も大さを有ち得ない——然も空間的の大きさも數學的の大きさも有ち得ない。

これ等の法則に於て思考強制又は直觀強制に訴へても無益である。勿論事物を別様に考へ、又は表象することは不可能である。併し法則はこの不可能に就ては何も言はない、他の一層基本的なことを言つてゐる。即ち事柄が別様にある事(p. 112)でなく、直線は最短でないと云ふこと)の不可能性を言つてゐる。意識がそれを別様に把握することが出来ないことと云ふことは、既にこの「それが然かあつて別様にはない」と云ふことの歸結である。

この兩説にはどんなにして見ても根本現相に對する或る一つの解釋が含まれてゐる。即ち法則性の曲解——對象の法則性が對象意識の法則性として解釋改されてゐる。勿論解釋は理論の權利である。たゞそれが維持され得るかが問題である。今の場合では、それが現相に於ける存在論的に本質的な點を誤つてゐる、従つて哲學的に維持することが

出来ない。

このことを證明するのが次節の任務である。證明は外的には反駁の形式を採る。實際に於てはそれは數學の豫想の中に含まれてゐる限りの根本現相の一次的の闡明を目指すものである。上述の二つの理論はそれに對する論戰の機因を與へるのみである。兩説は同一の雛型に従つて構成されたものである。従つて色々の反對にも拘はらず特殊の點に於て密に關聯してゐる。そして兩者に於ける共通の雛型は統傳的の根本誤謬を含んでゐる、今その根據を發見することが必要である。

#### 〔四〕 認識論的の根本誤謬

即ちこの種の説明は、數學の認識性質を初めから無視してゐるといふ誤謬を犯してゐる。認識は思惟又は直觀的表象作用と同一ではない、認識は内容の産出ではない、單に内容を有つてゐることでもない、その本質上或自存者の把握である。

有つてゐること、把握すること、の相違は、科學の本質に於て偏頗に論理的法則性のみ注意到する時には何時も失はれる。何となれば論理的法則性は把握に對して無頓着である。それ故十九世紀の論理的知識論は認識問題を根本から誤つてゐる、否、絶えず認識を口にしながら殆ど認識問題を忘却せしめた。對象の自存と同時に認識の働きの超越性格も失はれた。そして認識問題は淺薄な意識問題になつた。數學の方法論がかゝる見解を促進せしめたことは了解に難くない、何となれば丁度その領域に於て對象の存在論的の把握に重大な困難が生ずるからである。まして理念的存在の問題は、この種の理論は中々それを取扱ふ力がないのである。

勿論この論理的方向に對して現相學が反對したが、併しそれに含まれてゐる根本誤謬を發見せず、却つてそれを自



己の直觀的に擴張された現相叙述の方法の中に採り入れた。その不明確な・謂は、存在論的に中立的な志向的對象の概念によつて昔の偏見を益々助長せしめた。尤も理念的存在の教はその新しい刺戟を現相學から得てゐる、即ち現相學が本質境域の闡明をしたことが此の刺戟になつたのである。併し大切な本質性の存在性格は意識に齎らされなかつた。寧ろ現相學はこの境域に對して與へた不確定性によつて、形而上學的の理論に墮した。このことはフッサールが新カント學派的色彩を有する觀念論に復歸した事に於て明瞭に反映されてゐる。かくして現相學が却つて意識内容を有つことと、存在的對象を把握することとの區別を一番知らないと言ふことになつたのである。

然るにこの根深い概念混同を制御することが出來るためには、この二つの要素を嚴密に區別することが必要なのである。我々が有つことの出來るのは、思想・表象・直觀・意見・概念・志向的對象である。有つことは意識に内在した關係であつて、意識から獨立した對象には觸れない。これに反して把握し得るのは、自存的の對象である、即ち意識から（従つて把握する事から）獨立に存立し、それが意識に對立することでは盡きない所の對象である。それで實在認識は實在的事象・人・物及び事情を把握する。把握はその本質上超越的の關係である、その對象は必然的に超對象的の自存を有する。

この關係を理念的對象の認識、例へば純粹數學に移す時には、その對象が自存を有する時のみ、數學は眞の認識として、即ち或る物の把握として妥當し得ると云ふ結論になる。その爲にはそれが數學的形象の單なる有つことに成立するので、假令その内在的法則性が如何に大きくとも不足である。認識としては純なる把握でなければならない。そしてそのことは數學的形象——數・數關係・圖形・空間關係等——が意識及び把握から獨立の存在を有する時のみ可能である。併し、さうするとこの形象は措定又は直觀によつて初めて生ずるのではなく、それなしにも、それ以

前に無時間にそれがあつたものでなければならぬ。

#### 〔五〕 反證——認識なき數學

この結論から免れ得るためには、數學に認識性格を拒絶すると云ふたゞ一つの方法があるのみである。さうすると數學で行はれる事は把握たることを要しない、従つて超越的の働きたる必要もない。然る時には勿論存在的對象も要しない。併しそれによつて我々は再び思想の將棋と云ふ觀念に達する。

これも夫自身としては可能なことである。併し數學の眞面目な性格には適合しない。即ち數學が認識でないとするば、それは科學でもない、たゞ正確に形成された想像の遊戲である。併しかゝる事は數學家の苟くも承認する所ではない、數學家は精々遁辭を選んで、數學は思想又は直觀の科學である、想像の科學ではないと言ひ得るかも知れない。併しかゝる事は眞面目には言はれない、假令一定の種類の思惟又は直觀に制限しても、何となれば、數學は明かに思惟や直觀を取扱ふものではなく、數・大さ・圖形及びこれ等のものと同一の存在平面に於て關聯する一切のものを取扱ふものだからである。これに對してかゝる働きを取扱ふ科學は心理學であらう。

根柢に於ては勿論數學家もその對象の獨立の在り方に就ては正確に知つてゐるのである。數學家がその對象を存在するものとして示すことに慣れないのは、存在はたゞ物的の實在のみであると幼稚に信じてゐるからである。それは尤もな事である、何となれば數學家が哲學者が初めて闡明すべき普遍的な自存の概念を有つことは不可能なことだからである。數學家はこの自存の概念に對して別に反對はしないであらう。これなしには數學的對象の在り方は把握が出来ないからである。

意識的の主觀主義的の考へ方には勿論かゝる考へは一致しない。主觀主義は數學の認識性格を否定するものであ

る、然もさうすることによつて何を棄てることになるかは考へないのである。それは直観主義的の把握とは比較的よく調和する、併しさうすると説の不徹底が明瞭に現はれる。即ち直観は初めから認識の一樣相である、即ち一つの把握である、超越的の働きである。その點に於て直観は措定とは根本的に違つたものである。そしてこの事を誤認するのはたゞ理論のみである。直観の眞理は、それが能與的の働きではなく、受容の働きである事である。その背後の能與審廷は對象に於て求むべきであることである。對象は直観に自己を提供する(現はれる)限り、——然も直観の働きそのものに對して無頓着なものとして——直観を規定する。それ故、對象は既に自存的のものとして豫想されてゐる。このやうな對象が自己を提供しない時には、即ち一定の相在を既に自己に有つてゐる存在者がなかつたならば、働きも直観的把握ではなくなる。

この點に於て誤謬が絶えない理由は、傳統的直観概念の曖昧なことに存する。傳統的概念では、把握的の直観と構成的(想像的)直観との間に限界がない。直観、即ち高次の直観の單なる意識現相に取つてはそれは必要でない、何となれば二つの場合に於て意識内容の具體的な具像性は同一である、そしてこの具像性を、概念の抽象性に對して、直観と考へるのである。さて直観のこの中立的の意味を固く守るならば、それに對して何等反對すべきことはない。併しこの中立の形の直観概念では數學の基礎づけには適しない。何となればそれでは最初の所與の由來が曖昧になるからである。それ故上の理論は暗黙の間により狭い把握的直観の概念に置き代へて、それによつて事實上超越性を有つた認識關係を要求してゐるが、併しこの要求を洞察せず、恰も自存的の對象は全然豫想してゐないかの如き振舞ひを續けてゐるのである。

如何なる方面から事情を眺めても、認識でない數學は科學の意味には相應しない誤れる概念である。それは勿論不可能なことではないが、併し無意味な企てである。何故無意味かと言ふに、それは對象を有たないからである。それ故それが實際取つてゐる方法を哲學的に了解せんとすれば、他の一端から始めなければならぬ。即ち先づその對象領域の在り方から了解することを努めなければならぬ。併しかゝる了解は理念的存在の詳細な規定を目指すことになる。

#### 第四十節 理念認識と客觀的妥當性

##### (一) 内在的及び超越的先驗性

この規定は勿論輕々しくすることは出来ない。こゝで數學的諸命題の間主觀的統一、即ち多くの主觀の間に明瞭に洞察されたことが互に一致するといふことに訴へることは考へられ易い。今、この一致を主觀の方面では個々人に達し得られる限界に限り、客觀の方面では科學的に充分に明かにされた内容に限り、それによつて普遍的妥當性を要求する時には、この現相は正しい。問題はたゞ數學的對象の存在性格を把握され得るやうにするのにそれで間に合ふかと云ふことである。

併しこゝで我々は論證の限界に突き當るのである。我々は任意の數學的事情を、それを把握すべき認識水準に達してゐる人には(即ち數學的能力と豫備教育のある人には)、誰にでも了解させることが出来る。彼はそれを苟くも把握するときには、それを「然か考へ別様には考へない」であらう。これが數學的洞察に於ける諸主觀の有名な一致である。そしてこれはアプリアリーの認識であるから、この現相は正確には「アプリアリーのもの間主觀的普遍性」と云ふことが出来る。これは單に主觀と主觀との一致を意味し、事物に對する適中はまだ明かでないから、この一致は

如何にそれに包括される主観の数が多くとも單なる内在的又は主観的一致である。そしてそれが基く所のアプリアー  
ーは單なる内在的の先驗性であつて、こゝでは客觀的妥當性——即ち眞の認識價值——はまだ問題である。

さてこの内在的先驗性について、それが眞に認識性格を有する處では、何處でも既に、諸主観の存在する事物に對する共通の關係、即ち超越的の先驗性に基くこと——即ち既に客觀的妥當性を有する關係に基くことが示される。然る時には主観的一致は既に對象の同一の結果である。この對象は夫自體に於て一定の相在を有し、これが苟くもそれを見る人には、それが在る様に見え、それが無いやうには見えないが故に、萬人に同一のものとして了解されるものである。

併しこの考察を對象の自存の證明として解する時には、循環論法を犯すことになる。その豫想は、内在的の先驗性は既に認識性格を有すると云ふ事であつた、そしてそれはその對象が自存的であると云ふ意味なのである。それ故正しく證明さるべきものが豫想されてゐるのである。何となれば意識に於けるアプリアーのもの、特色は、それは必ずしもアプリアーの認識でないことである、否、其の物としての其の物に於て決して直接にそれが認識であるか否かを看取され得ないことである。意識内容にも經驗から來ない、従つてアプリアーであるが、併し認識ではなく、謂はゞ自由な發明・構成・想像又は誤れる假定・豫想・根據のない意見であるやうなものもある。我々が實生活に於て偏見と名付けるものは、何處までも先驗的のものである、Vorurteil (前判断、偏見) と云ふ名稱がこの事を一義的に示してゐる。併し偏見は認識性格を有たない、それには客觀的妥當性が缺けてゐる。それ故一切の認識傾向の要求は偏見から解放されることである。

先驗的なものの兩双性と問題性格とが忘却され、先驗性そのものが認識として妥當するやうになつたのは新カント

學派の責任である。カントは先驗的なものに於ける認識要求の困難はまだ知つてゐた。カントが狭く限られた或る種のアプリアーの第一根本要素に就てこの要求の權利を證明せんとして色々努力したのはこのためである。凡ゆる可能なことはアプリアーに判断される、併しアプリアーに判断されたことは必ずしも眞でない(客觀的妥當性を有さない)。判断そのものは一體にして眞偽に對して無頓着である、判断そのものに於ては、それが事物に對する洞察(認識)の表現であるか否かは看取することは出來ない。言ふ迄もなく客觀的妥當性の證明はカントに於ても「批判」の主要な要求を形成してゐる。この證明は「アプリアーの綜合判断」が事物の本質の内容的洞察として妥當し得る根本條件を示すことに外ならなかつた。他方また「批判」の消極的の仕事は、形而上學の或るアプリアーの判断の妥當及び認識價値の要求は不當であることを示すのにあつた。

## 〔二〕 理念的先驗性と必然性

判断に就て妥當する事は、表象・意見・説には尙更當嵌まる。これ等は凡てアプリアーの要素を含んでゐる。そしてその中で疑はしいのはそのアプリアーの要素である。或る事柄に就て漠然たる類推によつて構成した意見は高い度合に於て先驗的である。類推の中に存する普遍化は決して經驗によつて保證されることは出來ない、それは先廻りをしてゐるのである。我々は事物の姿を、所與がそれを支へ得る前に先取するのである。後で經驗によつて意見を證明せんとする傾向のあるのはこの爲である。先取は常に差當つては偏見の性格を有する。

こゝで結論は次の如くである。即ち内在的先驗性は、假令それが主観的に普遍的であつても、決してそのまゝ、理念的先驗性たることはない。その普遍性は常に偏見のそれであることも可能である。理念的の先驗性は、それが苟くも認識として妥當し得るためには、超越的の先驗性でなければならぬ。即ちそれは存在者の本質に對する洞察でなけ

ればならない。然るにそれが洞察に齎す所の存在者は理念的な存在者である。

併し、數學的領域の如きアプリアーのもの一つの全内容領域に就て、それが單に内在的であるか、又は眞の理念的の先驗性であるか、——即ち超越的存在把握の先驗性であるかは何によつて認識すべきであるか。その何れの場合でも、經驗の證據はない。若し構成的意見及び偏見が眞の洞察と同様に普遍的であり得るならば、數學が眞の存在認識であることを一體何が保證するか。數學そのものからは明かに何も決定が出来ない。何となればこゝではその内容からも又内容の所與様式からも標準は得られないからである。

さてこゝで間主觀的普遍性の外に第二の要素として必然性が提供される。これは何時も先驗性の特徴として見られて來たものである。併しそれが意識に感ぜられる形式は差當つては單に主觀的である。何となれば我々はそれを一種の思惟強制として、又はもつと普遍的には直觀強制及び表象強制として、經驗するからである。直線は二點間の最短距離として以外は表象することは不可能である。aをb以外に考へることは不可能である、その際我々は羈の全系列を目の前に置き、その中零羈は各々のaに對して等しい數値1を有つのである。

それ故思惟又は直觀はこゝで、自己の制御の出來ない一つの力を經驗する。意識は謂はゞ自己の關係する事物の峻嚴にして讓歩しない性質を經驗するのである。この經驗は實在的のものその如くそれ程力強くない。併し峻嚴なことは劣らない。それが苟くも純數學的形象の把握にまで高まる時には、——それには勿論生活によつて強制されるのではない、——そこで少しも値切る事の出來ない同一の確乎たる規定性に突き當るのである。それ故理念的對象の押し付けがましくないことは、その輪廓の柔弱を意味するのではない。この輪廓は何處迄も動かし得ない相在を形成する。それを反省する意識はその完全な不變性を經驗するのである。意識は又このことを完全に確信してゐるのであ

る。意識は自己の自由にaと指定し、又は直線をより長いものとして表象する事の出來ないことを知つてゐる。それによつてaの本質も、又直線の本質も表はし得ないことを知つてゐる。

こゝで意識そのものの確信に於て對象から生ずる強制は、實在的のものから生ずる強制に比較さるべきである。我々はこの強制を、無學者をして質問によつて事物に導き、彼自身をしてそれを發見せしめることによつて吟味することが出来る。これが有名なプラトンの「數學的少年」の實驗が證明した所のものである。數學的思惟は發明しない、それは事物の洞察である、従つてそれは見出し得るのみである、そして見出すことに於て、在る所のものに就て——無い所のものに就てではない。——確信することが出来るのである。

### 〔三〕 思惟必然性と存在必然性

數學的思惟に於ける必然性はこの關係に基くのである。それ故自然的立場でそれに隨いて行く時には、我々はこの必然性は思考關聯そのものに於てそれを擔つてゐる所の存在必然性を指示する事である。更にプラトンの諸意見の一致の可能に對する基礎付けもこゝに根差してゐる、同様に他人を説得し又は自分が確信する可能の基礎もこゝに存する。これが反對者を眞理の證人とする古代の對話の意味である。これは事物に關する共同の努力によつて自ら事物の直觀を統制することに於て、即ち事物を共同に感知(anschauen)することに於て、事物がそれが在る如く自己を示すべく強ひられると云ふ偉大なる思想である。そしてこの對話法の最もよく成功した例は數學的の例であると云ふことは、全關係は本質的に理念的存在的の認識に於て發見された事の證明を與へる。

それ故こゝでは理念的存在的の經驗が實在的存在のそれとの比較に耐へ、内容的明證に於ては却つて勝つてゐると考へられたのである。併しそれは自存の證明としては後者に等しくない。それを主觀的に解釋すべき可能は残つてゐる

る。何となれば主観も亦不變的な・間主観的に同一の法則性の下に立ち得るからである。このことは一致には充分であらう、そして又主観が経験した思惟強制を誤つて存在必然に還元した事も、それで了解が出来るであらう。それは勿論懐疑的の解釋ではある、併しかゝる解釋は單に先驗的なものに於ける必然性に訴へたのみでは片付けることは出来ない。そして數學的對象の理念的存在に對するそれ以上の證明がない時には、この基礎に基いてはまだかゝるものに就て語るべき権利はない。

換言すれば、これだけでは理念的先驗性はまだ矢張り間主観的法則性を有する内在的、先驗性に過ぎないと了解される。自己を示し得るやうな事柄が全然なく、必然性は根元的な思惟強制、即ち主観又は働きの法則性から来るのかも知れない、この法則性が對象に附いてゐるやうに見えるのは、この對象が働きによつて擔はれてゐるからであるのかも知れない。然る時には意識されるのは働きそのものではなく、その志向的の對象に過ぎない。然るにこの對象が全然働きの基が故に、働きに於て見えない必然性が對象に於て見えるやうになるに違ひない。かくして經驗された對象の必然性は存在的の働き必然性が隠されてゐるものとして説明することが出来る。

これは勿論かなり技巧的な理論である、併し單にそれが解釋する現相を指示しただけではそれを反駁する事は出来ない。否、我々はこれを實在認識から分離する限り、理念認識の事實領域から一體にして放逐することは出来ない。我々はこの困難を通俗的にデカルトの「惡意ある神」の觀念の形式で次の如く表現することが出来る。即ち神が我々の理智（又は直觀）を我々が生涯に「——と考へねばならないやうに、——實際的なもの（例へばII）であるかも知れないのであるが、——作つてゐるのかも知れない」と。これを普遍的に言へば、我々の數學は認識でないのかも知れないといふ意味になる。

#### 第四十一節 理念認識と實在認識

##### 〔一〕 數學的認識の實在關係への適中

それ故今や理念的存在の自存問題の全重みは實在的存在への關係に掛つて来る。それに相應して、數學的認識性格はその實在認識との關係から規定することが必要になる。

この關係は理念認識の領域に於て眞に不思議なものと言へよう、何となればそれはこれに關係する現相を内在的、主観的に解釋する可能性を根柢から遮断して仕舞ふからである。このことは言ふ迄もなくそれが發見されて以來、その意義を計ることの出来る凡ての人から認識の大なる奇蹟と見られて來たのである。その世界觀的の意義がその爲に早く過重され、後にも益々過重に導かれたことによつて正しい意義を誤つてはならない。

自然科学的思惟の最初に於てはこの關係は古代のピタゴラス學派によつて發見された。彼等は弦の長さから音の高さを計算し得ること、並に天空に於ける星辰の運行を數學的に規定し得ることからそれを發見した。そして彼等はこれを定式化して、數學的なものの原理は同時に存在者（即ち物的存在者）の原理でなければならぬと言つた。この意味は物體・過程・運動の實在關係は嚴密に數學的的理念的形象——數と圖形——の法則に従ふといふことを意味する。

この古典的の發見は、勿論色々の迂路を通じてではあるが、精密自然科学の基礎になつた。それは決して自然科学と同一ではない、最初は色々な神祕的な數の構成を行つた。併し總じて自然の過程が數學的に把握され、豫め計算されるといふ根本現相がそこで原則的に把握されてゐる。それによつて又數學的對象の存在性格は原則的に把握されたのである。

こゝで我々はこの根本現相が一體何を物語るかに對して解明を與へなければならない。こゝで我々は最近の三世紀の間に精密自然科学が成し遂げた長い系列の成果を見、この凡ては同じ關係に基くことを考慮すれば、我々は存在論的の結論を次の如く言ふことが出来る。

(一) 我々の計算を支配し、純内的直觀に於て把握され得る數學的法則は物的實在的世界の關係に當嵌まる。この法則は數學的思惟によつて——謂はゞ計算的把握の仕方によつて——自然科学の對象に持ち込まれることはあり得ない。何となればこの對象は第一に觀察に對して現はれるので、計算からは獨立に經驗される、従つて數學的公式に把握される前に存立してゐるのである。従つて數學的法則は數學的思惟及び解釋から獨立に既に對象の中に含まれてゐなければならない。

(二) 然るときには更に次の結論が生ずる、即ちこの數學的法則は理念的な數學的形象的法則であるのみではなく、少くとも間接には物的實在者の法則でなければならない。然るにこの法則は純粹數學に於て實在關係に顧慮なく純粹に夫自身に於て——獨立の對象として——把握され、發展され得るが故に、實在に於けるその妥當性の間接的であることはそれに本質的である。それ故法則はそれが實在境域を支配することとは關係なく存立し、従つて又實在境域とは關係なく把握され得るのである。それはたゞ潜勢的に實在法則である。即ち法則そのものに取つては、總じてその法則に従ふ所の一つの實在の世界が存在すると云ふことは外的の事柄である。併し實在の世界にとつてはそれに於ける時空的及び物質的關係がこの法則によつて支配されると云ふことは本質的である。

(三) このことを豫想して更に次のことが言はれる。即ち、上述の意味で潜勢的には實在法則でもあり、従つて存在段階からは自己の下に屬する實在關係をも貫き、嚴としてそれを支配する所の法則は、單に意識の主觀的又は働きの

の法則ではあり得ない。これは寧ろ對象の法則——然も超對象的の認識對象の意味で——でなければならない、即ちそれは元來純粹な存在法則でなければならない。何となればそれが支配する實在は、情緒的所與性の全重量によつて自存的のものとして證明されてゐるからである。然る時には數學的對象そのものも既に存在性格を有さなければならない。

### 〔二〕 アプリオリの實在認識

この關係そのものを觀念論的に説明せんとすれば、實在的世界の實在性及びそれと共に實在所與の意味を改めなければならないばかりでなく、——このことは前に示した如く原則的に成功し得ない。——我々は更に立法的な先驗的主觀を假定し、それをして實在の世界を産出せしめるか(フィヒテ)、又はそれに對して法則を規定するか(カント)しなければならない。それによつて我々は極めて大膽な形而上學に戻らなければならないであらう。この種の試みは獨逸觀念論に於ても、新カント學派に於ても充分行はれてゐる。これ等は凡て押し通すことの出来ないことが證明された。

自然科学の數學的先驗主義に存する論證の意義は、具體的の例に於て明瞭にすることが出来る。天文學者は蝕を計算し天空に於ける遊星の位置をその運行の法則から計算する、そして計算されたことが示された時間が來ると起るのである。それ故星辰はその運行に於て計算的思惟が考へると同一の數學的法則に従ふのである。砲兵はその大砲を彈道の法則に従つて整へるのである。彈道には拋物線・空氣の抵抗・腔綫による側方偏差・地球の回轉等の計算された要素が含まれてゐるのである。そして同じやうに計算によつて評價された精確度の限界に於て砲丸はその目標に適中するのである。同様の仕方で技術家は橋の構造の擔荷力・機械の能率を計算する。そしてその實際に行つて試験し

た結果が計算の正しいことを證明するのである。このことは、後に合はない點があると、それは何處でも間違ひは經驗的豫想にあつて、計算にはないと云ふ迄になつてゐる。

これ等の現相の数々、その内容的多種多様は見通しが付かない程である。このことを考へると、數學的法則は特殊の理念法則ではなく、それは寧ろ直接實在法則であるといふ意見すら認めることが出来るが、それを單なる働き又は意識の法則と考へることは出来ない、單なる思考法則とも考へられない。何となれば、自然はかゝる法則には従はないだらうからである。

それ故我々は反對に、自然關係に於ける數學的要素に於て、數學的の形象——その法則が實在者の計算の基礎になつてゐる。——は、言葉の十分な意味で自存者に關係することの嚴格なる證明を認めなければならない。然る時には科學としての數學は遊戲規則による單なる將棋ではなく、超越的把握の意味に於ける眞の存在認識であると言はねばならない。そしてその内容の普遍妥當性、その間主觀性と個人は一切の思惟に對する必然性とは内在的の先驗性に基くばかりでなく、超越的の先驗性に基かなければならない。然るに超越的先驗性に於て起ることは、自存的對象の眞の自己示現であつて、これは事物に對する一切の眞の直觀に於て遂行されるのである。了解・說得・確信の可能は思惟の必然性に基かない、理念的對象がそれに向けられる一切の直觀に對して同一であることに基く。この對象は數學的形象そのもの、即ち、數・量・大いさ・空間並に理念性に於けるその關係と法則とである。これ等のものは元來思想又は表象の事柄ではあり得ない、何となれば然る時にはそれは實在者の遍通的の關係及び法則ではあり得ないからである。

### 〔二〕 理念性の概念に於ける曖昧性

數學的形象は科學の對象であつて、その產出物ではない。そしてそれは眞の認識の一切の對象と同様に對象たることでは盡きない。それは超對象的な自存を有する、そしてその法則は數學的思惟の關係に對すると同様に自然關係にも當嵌まる。自然は科學を研究しない、また數學に關する人間の學問を待つてもゐない、自然はそれ自體に於て數學的に秩序付けられてゐるのである。然もそれは我々が數學的に了解しようとしまいとそれには顧慮なくさうなのである。科學は我々の事柄である、それは後から来る。そしてその科學が自然が既に數學的に秩序立てられてゐる事を見出すのである。これがガリレオの・哲學は自然の本では數學の文字で書かれてゐると云ふ命題の意味である。

それ故、理念的對象の自存に對する眞の唯一の充分なる認識根據はこゝに存する。勿論、差當つてはたゞ數學的對象に就てのみであるが、併しこの證明は直ちに理念認識の他の領域にも擴張されることが明かである。何となれば數學的對象の在り方は他の内容を有する諸本質のそれと全然相違がないからである。この證明は面白いことに理念的なものそのものの所與の中には存しない、理念認識の純粹な現相の中にも存しない、實在者が理念的存在構造を既に自己のものとして豫想し、且つ含む限りに於て實在者の所與及び認識の中に存する。理念的存在と實在的存在との相互錯綜によつて謂はゞ實在的自存の全重みは、一見浮動的な理念的形象の背後に現はれ、このものをその眞の存在の様相に於て示すのである。

併しこの際一つ注意から逸してはならないことは、これだけではたゞ數學的對象が總じて存在性格を有することが證明されただけで、これが一つの特種の理念的存在であることは證明されなないといふ事である。何かの理由からして、理念的存在を妥當させることに疑惑を懷く時には、謂はゞそれによつて存在的世界の徒らなる二重化を招來することを恐れる時には、——このことは訓練のない思惟には考へられ易いのであるが、——我々は自然に於ける數學的

關係の實在性を指示したのではそれに答へる事が出来ない。

かゝる見解にも根據がないとは言へない。理念的存在は、生れながら實在的世界にのみ向けられた意識には、その問題の長い豊かな歴史にも拘はらず、極めて奇論的な疑はしいものである。我々は全く別な區別、外界と内界との對立・デカルトの思惟と延長との二元・主觀と客觀との認識論的相關から出發することに慣れてゐる。この際は外界は存在するものとして妥當せしめ、内界は表象・思惟・想像の事柄として觀察する。次に實在は外界と同視し、理念は内界と同視する。何となれば人は理念(Idee)を近頃擴まつた言葉の用法によつて表象と解するからである。かくして理念的のものは内在的のものと同一視せられ、それによつて吟味もせずその獨立の存在性格が奪はれたのである。さて數學的のものが自然關聯に於て實在的のものとして證明されれば、それは勿論表象や思惟の境域から脱するが、併しそれだからとて理念的のものと云ふことはないと考えられるのである。

理念的なもの此の意味に固着する限り、勿論理念的存在の餘地は全然ない。これに依つて理念的對象は原則的にその存在論的の把握から遠ざけられて仕舞つた。併し實際はこゝでは理念的なもの二つの全く違つた概念が交錯してゐるのである。その曖昧が救ふべからざる混亂を惹起したのである。主觀的な把握からは理念的なものはたゞ非實在的なものを意味する。然るに非實在性は想像對象に加はる、従つて純粹に志向的な働きに擔はれた對象——それは認識對象ではない。——に加はるものである。存在論的意味に於ける理念性は全然別なものである、實在的なものに對する一種特殊の在り方である。併しかゝる在り方の存在することに就いては、二つの在り方の互に組み合つてゐる事に訴へたのでは、その證明の半分に過ぎない。他の半分は、實在者の中に含まれてゐることとは獨立に、理念的對象の獨立の所與があるといふ事の中に存する。

## 第二章 理念的存在と實在的存在との結合

### 第四十二節 認識領域に於ける理念的對象の消失

#### 〔一〕 概念による掩蔽

證明の第二の部分、即ち現實的なものに對する限界設定、並に理念的存在と現實的存在との積極的關係の闡明にはいる前に、理念認識の他の方面を觀察しなければならない。理念概念に於ける傳統的曖昧は理念的對象の存在性格を誤認せしめた唯一の理由ではない。この曖昧は寧ろ當の認識種類の特質によつて呼び起されたものである。我々は此の特質を認識領域に於ける認識論的對象性格の消失と言ふことが出來やう。然るに認識論的對象性格には超對象性と自存とが掛つてゐるが故に、この種の消失は同時に理念的存在の消失である、従つて、また理念認識に於ける眞の認識性格の消失である。

こゝで上に述べたことを思ひ起して貰ひたい(第三十八節の(二六))。數學的立言は純粹に數學的關係を表現する、併し同時にそれを掩蔽する。然もそれは立言自身が思想的の形式で前に横はつてゐること、それが意識されてゐることの爲である、謂はゞその論理的の出しやばりの爲である。この論理的出しやばりは恰も立言自身が大切であつて、問題はその思想的成立、換言すればその概念的成立にあるかの如き假象を呼び起す。何となれば立言は概念の境域に於て行はれるからである。概念は固よりそのものとして事物の概念である、併しそれは事物と同一ではない。概念は事物の眞相を誤まることもある。然るにこゝで事物、即ち數學的對象の一切の把握は概念の形式をとるが故に、意識に於ける



概念の出現は、夫自身既に事物であるかの如き假象を呼び起す、それによつて事物及びその存在性格は掩はれる。概念は理念的存在關係を把握することによつて、同時にそれを意識に對して隠すのである。概念は對象の重みに對して力を失はないのである。概念はその本質上出しや張りである。概念はそれによつて自己が把握する所のものの在り方を煙滅させるのである。

この關係に對しては既に論じた數學的思惟の理論が證明を與へる。これ等の理論は數學的對象の在り方を眼界から逸し、對象が却つて數學の產出物と見えるに至つた。併し偏見のない態度にとつても、立言と立言された大いさ關係との區別、三角形の概念と三角形そのものとの區別を明瞭に維持することは決して容易ではない。

この事情に面して、一體何處に原因があるかを我々は問はねばならない。立言(判斷)と概念とは實在認識の領域に於ても存する。何故そこでは立言や概念は出しや張らないのであるか。何故そこでは物又は人の概念を物又は人自身と混同することがさう容易く思ひ付かないのであるか。

それともかゝる混同が實在認識に於ても存する事を認めねばならないか。勿論、我々は一體にして物的世界の概念及び表象を有するのみで、この世界そのものは有さないと言ふ理論もある。懷疑説は昔からさう教へた、主觀的觀念論はかく結論した。そしてそれによつて自然的世界意識の認識性格を否定した。新カント學派が自然の全體を科學的概念的内容に還元せんとしたことは最も極端である。

併しこれは結局哲學的理論にすぎない、認識現相の不完全な分析に基いて、問題を偏頗に解釋した產出物である。かゝる理論は自然的實在意識を廢棄せしめない。何となればこの意識は科學や理論とは全然別種の重要性を有する所與の中に根差してゐるからである。このことは情緒的働きと生活關聯の研究が教へた。

## 〔二〕 對象の出しや張りとしや張りてなごらう

併しこの誤りが却つて理念的對象の失はれた理由を何處に求むべきかを教へる。これは第一に所與の様式に於て求むべきであらう。この所與の様式は實在的なものそれとは非常に違ふ。實在は出しやばりである。これは認識に於てのみ經驗されるのではなく、體驗に於て、受苦に於て、人間の出來事からの襲はれに於て、否、取り越し及び後襲はれに於て與へられる。實在は人間を襲ひ、襲ふことに於て自己を信ぜしめる。それは判斷や概念を待たない。それは眞の意味で認識される前に既に存在する、抵抗の出來ないやうに人を握む、認識が後に續くか否かには無頓着である。科學的認識及び概念形成はまして遠くから初めて隨いて來るのである。これに反して理念的の對象は出しやばらない。純粹な空間及び大いさの關係は、假令我々が實際生活に於てそれで計算しても、そのものとしては氣付かれない。これ等の關係はそれが附いてゐる物的關係の中に沈んで現はれる。然るに認識がそれを純粹にその普遍的法則性に於て把握せんと努むるに至る時には、それは科學的形式で行ふのである。然る時には、それが意識に高められ觀察の對象になる。その仕方は論理的構造を取るのである。そしてこのことは、それが概念及び判斷の形式に於て意識に高められるといふ事を意味する。

然るに意識はこれを別な所與では知らないものであるから、意識に於て概念性が目立つことは了解される。これは勿論襲はれが持つと同様な押し付けがましきではないが、併しやはり一種の出しやばりである。そしてこの出しやばりは對象そのものに屬さず、對象の概念に屬するのである。我々はこゝで對象は全然認識されず、たゞ對象の概念が認識されると解してはならない、寧ろこゝでもそこでも認識されるのは對象である、そして概念は對象が認識される内容的形式に過ぎない。然らざればそれは全然認識ではないであらう。然るに認識意識は把握のこの内容的形式を對象

そのものと取る傾向を有する。兩者を混同するのである。そこでそれは自分で作った形象・概念及び關係を取扱つてゐるのだと考へる。それによつて自己自身の認識性格を否定してゐること、同様にその對象の存在性格を否定してゐることに少しも氣が付かないのである。

かくして數學的の意識に於て、思想の内在的遊戲を行ふのみである或る種の科學の手工が生ずるのである。理念的對象の出しやばらぬことが此の幻想を助けるのである。概念操作の背後に概念の遊戲を力強く破棄し、意識をして數學的形象の超概念的及び超對象的存在について反省すべく強ひる所の所與様相が存しないのである。それ故、純粹數學の限界内では概念の出しや張りは少しも妨げられない、その領域では何の妨害にも突き當らない。かくして立言及び概念形成の存在論的意味を完全に忘れた概念及び判斷の體系にまで成長することが出来るのである。

純粹な理念認識の對象領域に於て理念的性格が失はれたのはかゝる事情に基く。

この喪失は理念認識と實在認識との關聯に於て初めてその限界を見出す。それは認識意識が、數學的法則を有し且つ自己を數學的に了解せしめる實在關係のある事を反省する瞬間に、抵抗に突き當る。然る時には數學的關係をそのものとして概念の關係とのみ見る事は不可能になる。實在的對象の重みが、理念的對象の存在を反省すべく強制する。理念的なもの一旦喪失した・概念性に掩はれた存在性格が再び現はれる。それと同時に概念の出しやばりが消失する。科學そのものに於てはこの反省の初めは純粹數學と應用數學との限界線の處に存する。

### 〔二〕 理念認識に於ける認識形象の位置

科學に於ける概念に當るものは日常認識に於ては表象である。表象は色々の形態を取る、論理的構造から遠く離れることが出来る。その上それには意識性の非常に廣範圍の段階がある。普通には表象そのものは形象としては全然意

識されない、對象の認識は意識がその表象を得ることに成立するのではあるが。意識は認識關係に於ては何處までも全然對象に向けられてゐるのである、意識が認識に於て對象に就て作る像は——それはその概念の形に於てでも、それに關する意見の形でも、その知覺像の形でも、——實在的對象の外に第二の對象を形成しない、それは對象の意識の中に消えてゐる。この事は次の様に言ふことも出来る、即ち認識意識に於ける内容的認識像は意識が對象を把握する形式であると。それ故そのものは對象の把握に於ては共に把握されないのである。

この關係に就ては近頃色々論争があつた\*。専門の現相學は認識關係に像の現はれる事を原則的に否定した。その理由は簡單で、幼稚な對象意識に於てそれが指示されないからと云ふのである。勿論それは證明され得ない、何となれば、非反折的な日常認識には像意識(又は表象意識)と同様に働きの意識もない。併しそこからして何の働きもない、従つてそれは働きてないと推論せんとすることは奇怪な事である。寧ろ認識が進歩する處では何處でも、特に誤謬を發見し、之を訂正する處では像意識が現はれると言へる。即ち對象が或る視點に於てそれが表象されたとは違つてゐる事が證明される時には、新しく得られた表象は前のものと違ふ、それに於て前の表象が見える様になる。

\*これに就ての本質的のことは、「認識の形而上學」(第二版)、一九二五、第十節批判的附録、特に(一)、(四)及(六)の諸項を参照  
尙、理念的認識の一般的問題については同書の第五篇。

併しこの反對說に於て我々の問題にとつて教訓になることは、自然的認識關係に於ては對象の像はそのものとして意識されないと云ふ正當に主張された事實である。意識は勿論對象の表象を有する、併しそれを把握はしない、ただそれに於て、謂はゞそれを通して對象そのものを把握するのである。それ故表象は認められないまゝである。表象は對象の重みに對して力を失ふのである。又は別な比喻を用ゐれば、表象はたゞ對象把握の媒介物に過ぎない、事柄

そのものに向けられた目には透明で見えないのである。

實在認識に於ては、それが非反折的に自然的の立場に立つ限り上の如くである。科學的反省に於て、像はもはや動的の表象の形態を取らず、固定した論理的に完成した概念の形態を取る限り初めてこの事情が變る。概念は意識的な方法的の綜合に於て建設せられ、人々はこれを推敲し、形態を與へる。この仕事は概念を意識の光に齎す。科學的の認識が眞直ぐに對象に向はずに、常に、内容的に建設する自己自身の動作がそこで對象になる第二次的の認識によつて伴はれるのは此の爲である。進んだ段階ではこの第二の認識は方法論に變る。方法に就ては即ち像に就てと同じことが妥當する、即ち幼稚な認識も一定の操作を有する、併しそれに就て知らない、それを把握しない。科學的認識がそれを對象にすることによつて初めてそれを意識する。併しさうなるとそれは第二次の對象である、恰もそれに屬した認識が第二次の認識であるが如くである。

#### 〔四〕 二様の喪失。表象と概念

今、理念的對象の認識を非反折的な實在認識、従つて謂はゞ日常の物體又は出來事の單純な把握と比較する時には、兩者の對立は明白である。前者に於ては對象は消失の傾向を有し、像が出しやばることは前に示した。後者に於ては像が消失して、意識はたゞ對象にのみ關係する。兩方共、理論を誘つて消えたものを否定せしめる程に至つてゐる。數學的理論は數學に於ては意識はたゞ概念に關係するのみであると想像し、實在認識の現相學は此の認識には對象の像がないといふ幻想に陥つてゐる。

假令かゝる極端な理論から自己を解放しても、然もこの二つの場合に於て消失の事實は成立してゐる。それ故我々はその原因を尋ねなければならない。これに對する答は、理念認識と實在認識との關係に於て事情が逆になつてゐる

事によつて指示される。後者に於ては對象は元來出しや張つてゐる、その所與は情緒的襲はれに根差してゐる。理念認識にはこの要素は全然缺けてゐる、その對象は科學的反省によつて初めて探し出され、その隱棲から引き出される。認識像を意識に於て消失せしめるものは明かに對象の出しや張りである。これに照應して、我々は認識像を意識せしめ、對象の存在性格を消失せしめるものは、その非出しや張りであると推論しなければならない。認識意識は二つの對象的に形成され前後に挿入された形象に對しては場所を有たない様に見える。意識はその一方又は他方しか把握しない。そして認識對象の所與が、その自存の重みを以て自己を押し付け、それによつて像を意識から驅逐する力を有たない時には、對象そのものが像によつて驅逐され、謂はゞ掩はれるのである。これは像の方が出しやばることを意味する。

上に述べた表象と概念の區別がよく之に適應する。概念の論理的方向を無視すれば、兩者は認識像の違つた形態に過ぎない。この兩者に於て意識は像そのものは把握しない、對象を把握する、それ故それ等は對象像の形態である。然るに表象は流動的であり、これに對して概念は固定的の形態を有し、完成されてゐる。概念は意識的建設的の仕事を要求する。さて認識對象が、科學的研究の段階に於て初めて把握されるやうに出來てゐるならば、その認識はそれによつて像の概念的形態に結合されてゐる事になる。然るにこの形態は意識に高められた認識像である。それ故、理念的認識に於て對象の在り方を掩ふ所のものには像の概念的形態である。又は全關係を簡單に總括すれば、理念的存在を可把握にする所の像の形態が、同時にその存在性格を消失せしめるのである。

實在認識も勿論概念を使用するが、それは高い段階に於てである。そしてこゝで實在的なものの一次的所與様式による存在意識の維持が考慮されてゐる。この所與様式は充分に強いので、認識像の概念的推敲に於ても掩蔽されな

い。こゝでは概念の影響は、それによつて像の存立が意識の中に押しやられると云ふだけに於てである。そして此の事はまた対象の消失なしに可能である、何となれば科學の段階に於てはそれに隨伴する二次的認識は、全認識關係を把握する場所を作る、即ち前後に挿入された二つの形象、即ち意識に於ける像と自存的対象とに對して場所を作るのである。

原則的には勿論理念認識もかゝる包括が可能である。そして普通數學的認識にもそれが缺けてゐない。たゞ數學的認識には概念以前の対象把握がない爲にそのことが困難である。數學的認識が概念と立言に身を委ねて存在會得を失ふことの起るのはその爲である。

#### 第四十三節 三重の前後挿入

##### 〔一〕 理念的存在の意識に對する近接の位置

理念認識に於て理念的存在が消失することに就ては、対象の出しや張らないことと認識像の概念性の外に、もう一つの理由を示すことが出来る。この理由は理念的形象が認識像と實在的なものとの間に占める特殊な中間位置に存する。

理念的存在の發見以來その意識に對する位置と實在的存在のそれとの間の相違がよく知られてゐる。理念的存在の位置はそれが内的直觀によつて把握されると云ふ所に表現される。こゝで意識は謂はゞ対象に對する直接の通路を有する。勿論先づ対象に對する特別の反省によつて態度を定めなければならぬ。併し反省がなされる時には意識は直接に対象を把握するのである。この把握は直觀と名付けられた。そしてそれは高次のアプリアリーの性質の直觀であ

り、そこで意識はその対象と直接に接觸すると考へられた。この事情は何よりも、こゝでは存在者に關係してゐるのでなく、單に考へられたものに關係するといふ見解に導いた。この見解はこゝでは問題でないが、これは數學的關係が實在的のものの中に含まれてゐると云ふ事で否定された。そして解釋は凡て別問題とすれば、内的直觀の直接性について残つてゐるものは内的把握性又は所與そのものである。この事は比喩的に理念的存在の意識に對する近接位置と名付けることが出来る。

これは明かに實在的存在の意識疎遠又は遠隔位置と反對である、實在的存在は純粹な内的直觀に於ては把握されることはないのである。把握の超越性は後者に於て明かにより大なる梁間を有する。この事は理念的の対象は全意識境域により近く寄つてゐるやうに見えることを意味する。理念的対象はこの點に於て實際中間の位置を占める。それは主觀から見れば認識像の彼岸にある、併し實在的なものの此岸に存する。然るに理念的存在と實在的存在とは存在的關聯があり、後者はアプリアリーに認識される限り常に理念の本質關係によつて支配されてゐるが故に、認識は理念の本質關係を通して實在的なものにはいつて行く。

さて前に示した如く、認識意識は前後に挿入された二つの形象を入れる餘地がなく、何時も一方は他方を入れるために驅逐されるのであるから、況んや三つの形象——像・理念的及び實在的对象——が前後に挿入される際には、この全關係の概観され得ないことは推察される。少くとも特殊の反省によつてそれに戻つて向はない限りは出来ない。事實上普通中間頃が消失するのは言ふ迄もない。即ち先驗的の實在認識に於ては像ばかりでなく、理念的の本質構造（例へば數學的のもの）が消失する、然もそれは實在的对象のためである。理念的の存在は實在的のものの中に沈んで見える、従つてそれはそのものとして把握される爲には先づ特殊の闡明を要するのである。それは認識にとつて實