

哲学の本質並びに

哲学的認識の道德的制約について

マックス・シェーラー著

三木清訳

凡例

- ・ 漢字はすべて新漢字に改め、旧仮名遣いを新仮名遣いに改めている。いくつかの送り仮名の統一をした。
- ・ カタカナの「フッセアル」「ピユタゴラス」は現在の慣用に従って「フッサール」「ピタゴラス」に換えた。
- ・ □ は本PDF作成者による挿入したものである。
- ・ ページ末にある脚注は、底本にあるものだが □ は作成者が挿入したものである。
- ・ 底本にある傍点はすべて**ゴシック体**にした。傍点となっている箇所は、底本では傍点がなく、原著ではゲシュペルトになっている事を示す。
- ・ ルビは、すべて作成者が追加した。

本書は『哲學とは何か』（1930.2 鉄塔書院刊）に収録された Max Scheler 著 "Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens" の三木清訳である。原著は "*Vom Ewigen im Menschen* Bd. I" に収録されている。シェーラー著作集（白水社刊）第6巻「人間における永遠なるもの」小倉貞秀訳を参照し、傍点の異同をみた。

目次

序

一、哲学の自律

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

三、道徳的飛躍の分析

a 「全人間」の人格作用としての飛躍の作用

b 飛躍の出発点及び諸要素

四 哲学の対象及び哲学的な認識態度

哲学の本質に関する問題は、人間の力の不足からでなく、却つて事象そのものの本性からして、もろもろの困難を負わされている。これらの困難は、種々なる実証的科学的対象の領域を精密に限定する試みにあたつて現れ出るのをつねとする同じく少なくはない諸困難とは比較し得ぬ性質のものである。なぜなら、例えば、物理学を化学からはつきりと区分すること（特に物理学的化学の存在して以来）、或いは更に、心理学とは何であるか、を語ること、がよしどれほど困難であるにしても、しかもこの場合には、あらゆる疑問に際し、翻つて哲学的に解明されたる諸根本概念を捉えそれに抛ることが少なくとも事象上可能であり、且つ要求されてもいる、即ち、物質、物体、エネルギー、また「意識」、「生命」、「心」の如き諸概念がそれぞれここに持ち出され、しかるにこれらの諸概念たるや、これをその究極的な実質に於て解明することそのことはなお哲学の疑いもなき仕事であるのである。これに反して哲学は、その本質についての問題を通していわば**みずから**初めて自己を構成せねばならぬものとして、なんら同様なことをなし得ない。哲学は、それがすでに、それによつて求められたる哲学の本質の一定の変種の特種なる学説内容を、従つて一定の哲学的学説或いは一のいわゆる哲学的「体系」をば翻つて捉えそれに抛るように準備するのでない限り、なんら同様なことをなし得ないのであつて、——しかるにそのようにする限り、それは一種の循環に陥ることになる。なぜなら、すでにかの学説内容がまた哲学的なものであるかどうかということ——単にそれがまた真でありそして批判に堪えるかどうかということばかりでなく——、そのことはその決定のために実にまさに、何が哲学であり、そして何がその対象であるか、を知ることが**前提**するからである。哲学の**歴史**へ還つて行くことも、哲学のすでに与えられたる本質理念に意識的にもしくはなかなば意識的に訴えることなしには、先ずまさにた

だ、種々なる著者たちによつて種々なる時代に凡て「哲学」と**呼ばれたるもの**及びこれらの種々なる精神的産物に共通な表徴として属し得るが如きもの、という一物を示し得るばかりであつて、それもまた、私が哲学の自己構成と呼んだ任務から哲学を免れしめるものでない。この自己構成によつてすでに見出されたる哲学の固有なる本質の自己認識の或る種の確証及び例証、——根本的に相違せる、しかもいずれも哲学と**呼ばれたるもの**の企てが獲得されたる自己認識の先のもとに一の**統一的な意味**及び一の意味に充てる事象上並びに歴史上の**發展**聯関を初めて取るというところに窺われねばならぬ一の確証及び例証、ただそれだけが過去の哲学のかかる歴史的並びに体系的認識からは正当に期待され得るのみである。

私が哲学による哲学の本質の自己認識と呼びたる課題は、その特殊性に於ては、哲学が、その本質志向上、あらゆる場合に**無前提なる認識**——或いは、真偽についてのなんらの哲学的決定をも予め取らないために、言い直せば、——**事象上能う限り無前提なる認識**を作り出すべきであるということによつても一目瞭然である。このことは凡て、哲学が歴史認識をも（それ故に哲学の歴史の認識をも）、またいわゆる「諸科学」のもしくは更にそのうちの或る個々のもののなんらかの認識をも、また自然的世界觀の認識の仕方（及び個々の内容）をも、また啓示的認識をも**真なるもの**として——よし如何にこれら凡ての認識種類及び認識材料が一つの方面からは、——哲学がその自己構成に於て初めてみずから発見する一つの方面からは、——哲学の把握すべき対象の領域（例えば、歴史認識の本質、歴史的哲学科学の本質、啓示的認識の本質、自然的世界觀の本質）へ這入るにせよ、前提してはならぬ、ということの意味する。すでにその所有者たちの、即ちくだんの「哲学者たち」の志向に於てかかる前提をなすところの自称哲学なるものは、それ故に、哲学は最も

無前提なる認識である、という哲学の第一の本質表徴に対して喰い違ふものである、——これは少なくとも、最も無前提なる認識の志向そのものに於てすでに獲得されたところの、まさにこの認識の特殊なる**結果**が、哲学はその仕事に於て一定種類のかかる前提をなさねばならぬ、ということになるのでない場合には、そうである。これらの反本質的な哲学の試みはすでにここに特殊な名を見出していい筈である。それらは、それぞれ、それが歴史認識をなんらかの点から真として前提する場合「**伝統主義**」であり、科学認識を前提する場合それは「**科学主義**」と名付けられ、啓示的認識を前提する場合には「**信仰主義**」と、自然的世界観の成果を前提する場合には「**常識の独断主義**」と、称せられる。これに反して、自己を真に無前提的にみずから構成し、そしてこれらの誤謬を避ける哲学を、私は以下に於て自律的な、換言すれば、その本質及びその法則性を、専ら**自己自身によって**、しかして自己自身及びその状態のうちに、求め且つ見出す哲学と呼ぶであらう。

一、哲学の自律

認識論的性質の一の偏見は、近代に於ては、それが殆どはや偏見として感ぜられぬほど一般的になっている。この偏見というのは、事象領域または「課題」の領域を限定することが、この事象領域及びこの課題に対して——そしてしかもすでにそれを限定し、その領域を定めることに對して、ただそれを研究し、解決することに對してというのでなく——純粋な能力を所有する**人格典型**〔Personitypus〕を挙げ或いはなおこの典型を一々認識することよりも、容易であるという意見なのである。もしひとが、芸術とは眞の芸術家が制作するところのものである、宗教とは眞の聖者が体験し、表現し、説教するところのものである、しかし哲学とは、それを眞の哲学者が所有しそしてそれに於て彼が事物を考察するところの、事物に對する關係である、と云おうなどとすれば、彼は多くの者から嘲笑あざわわれるのを恐れねばならない。しかも私は、少なくとも発見方法の上では——それ故に問題の事象上の帰結を度外視しては——人格典型を通して事象領域を限定するという**この道こそ**——如何なる他の手續よりもその結果に於て確實でもあり、また曖昧を許さぬものでもある、と確信している。このまたはかの人間が眞の芸術家であるかどうか、このまたはかの人間が眞の聖者であるかどうか、ということについては、何が芸術でありそして何が宗教であるか、ということについてよりも、我々は如何に遙かに容易に互いに一致し得るであろう。しかるにもし我々にしてこれらの事柄についてかくも甚だ容易に且つ確實に一致し得るとするならば、この人またはかの人、例えば、プラトン、アリストテレス、デカルトが「眞の哲学者」であるかどうか、というこれらの個々の決定にあたって実になんらか

或るものが我々を**指導**しているものでなければならぬ。このものは確かになんら経験的概念ではない、——なぜならこの場合には**その**可能なる妥当範圍及びその共通な表徴の可能なる抽出の**範域**がまさに先ず求められることになるからである。またこの指導するものは確かに、なんら事象領域の或る種**の**概念ではない、事象領域についてはまことに不一致と動搖とが一層甚しく大であり、且つそれは同じくその純粹な管理者の典型からしてこそ見出さるべきものである。むしろこの或るものは、我々の判断的及び概念的意識にとつてその場合に我々になお隠されているところの、事物に対する或る種の全人間的な、なによりも精神的な根本態度の**理念**よりほかの何物でもあり得ない、この態度たるや、我々には人格性の存在形式に於て、まことにその充足及び曲歪は対象の側からして我々のなお確認し得るところではあるけれども、しかもそれ自身をその積極的**内容**に於て見るのではないものとして、精神の眼の前に揺ゆつてゐる。言うまでもなく、ひとつの事象領域もしくはいわゆる課題の性質を、最初にそれらのもの自身からしてでなく、却つてかくの如き**人格的な根本態度**の性質の予めの決定によつて——例えば哲學者たちの著作からでなく、却つて著作に於て——見出すという、思惟のこの手續がその適用の全く限定された限界を有することは、我々のまた直ちに気付くことである。我々がこのような仕方では、例えば、物理学或いは動物学の領域が何であるか、等々、を見出すとしても、それは全然なし得ないことである。ただかの絶対的に自律的な、經驗的に領域を限られ得る対象の諸系列によつても、この態度をとる**前に**またそれから生ずる活動の**前に**すでに成立し満足と結果とを要求するか如き一定の人間の**欲求**によつても、定義すべからざる存在並びに価値諸領域にとつてのみ、この手續は可能であり、有意味であり、且つ発見的方法上必然である。それらの領域は専らそれぞれ自己自身に

於て存立する国を形作っている。

そしてそれ故に、哲学の事象領域をば、我々をして或る種の人間を哲学者と呼ばしめるところのかの「理念」の発見からして見出すことの可能が証明されるならば、それがまた逆に哲学の自律性の証明ともならねばならぬであろう。然しながらすでにここに我々は、今日の悪い思惟習慣の陥り易きひとつの誤解に対して警戒せねばならぬ。この誤解は次の如き先取された意見のうちに存するであろう、即ち——もしも上述の手続にして可能であり必然であるならば、哲学は一の固有なる**事象領域**、一の特殊なる**対象世界**を一般に所有し得ないであろう、従つて哲学は或いは単に、一切の可能なる対象の、そこで即ちまた、例えば諸科学のまた取扱わねばならぬのとまさに同一なる対象の、ひとつの特殊な、ただ恰もひとつの違つた仕方選ばれた主観的な見地からの、認識の仕方であらねばならないであろう。それは丁度、今日多くの研究家たちが、心理学の統一は一の固有なる事実の世界のうちに含まれるのでなく、却つて単に一切の可能なる事実の一の「考察の見地」の統一のうちにのみ含まれているのであると（私の見るところでは、間違つて）考えるのと同じである（例えば、ウキルヘルム・ヴント【Wilhelm Max Wundt, 1832-1920 ドイツの心理学者】）。たしかに！ そうでもあり得よう、——かかる可能性が存し得もしよう、——しかし決してそうでなければならぬことはない。いずれにせよ、哲学の本質の研究のここには選ばれた出発点はそれについてなお全くなんらの予めの決定をも含んでいない。蓋し、哲学者とは何であるか、を我々がそれぞれ決定するとき、我々を指導するところの精神の態度の理念型的統一は、一の特殊なる対象並びに事実の世界への本質上**必然的な**主観的通路を成すようなこともとよりあり得ようが、しかしまた同時に単にそれへの通路と道程を成すだけに過ぎないような

こともあり得るであろう、——かかる事実の世界というのは、そもそも出来るとすれば、ただ精神のこの態度に於てのみ、いかなる他の態度に於てでもなく、認識する人間にとつて現れることが出来、そしてそれは、発見方法上我々は精神のかの態度を限定することによつて初めてその本質及びその統一を捉えようと求めると雖も、しかもこの態度から独立に存在すること恰も我々が武装されぬ眼をもつては知覺せず望遠鏡には現れる星の望遠鏡から独立に存在するのと同じである。

その場合たしかにこのことだけは先験的に確立していることである、即ち、哲学の特有なる「対象」を成すところものは、経験的に限定し得られ、種とその次に高き類とによつて (*perspecies et genus proximum*) 定義され得る対象の群並びに種類であることが出来ず、却つてただそれの可能なる透視がかの態度及びそれに内在的な認識作用の種類に本質関係上結合されている諸対象の全体の世界であり得るのみである。

この「世界」の本性は何であるか。それに相應する認識作用の種類は如何なるものであるか。これらの問に答えるためには、ひとりのエックスがいつたい哲学者であるかどうか、を我々が云おうと欲するとき、我々にとつてほんやりと前に浮んでいるところのかの哲学的な精神の態度を明瞭にしなければならない。

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

最も偉大なる古代人たちは、哲学をば、なんらかの社会的組織の前もつて与えられたる必需の満足として、或いは万人に容易に示され得るところの、従つて自然的世界観の実質に於てすでに与えられたものとして前

i [a priori] 「先天的」、以下同様に「先験的」が当てられている。】

提されたる事象領域として、定義するというのが如き、さきに非難されたるペダンティズム【pedantism、銜学主義】をなおいまだもつていなかった。まことに彼等は——近代人たちとは反対に——**存在**の一定の国に於て哲学の対象を発見したのであつて、本質的に「認識論的に」向けられたる近代の哲学が存在の認識のうちにそれを見出すが如きではなかつたのである。しかも彼等は実に、この存在の国との精神の可能な接触が全人格の一定の活動に結びついており、この活動たるや、自然的世界観の態度の内部にあつては人間にとつて欠けているということを知つていたのであつた。この活動——それがここに一層精密に研究さるべきだ——は古代人たちにとつて先ず**道德的な**、しかしそれだからといつてなお一面的に意志的ではないところの性質の活動であつた。この活動は彼等には、それに於て一の前もつてもくろまれたる積極的な目標内容が到達され、もしくはいわゆる「目的」なるものが実践的に実現されたりさえなどするのでなく、却つてそれによつて、あらゆる自然的世界観の立場のうちに本質上存するところの、本来の存在の国をば「哲学の存在の国」として、これと可能な接触に這入るに對する、精神にとつての**妨碍**が最初に除かれる筈の活動と見られた。この活動たるや、それによつてこの立場に構成的に属する制限が推し退けられ、かの存在を隠せる面被が精神の眼から払い去らるべきであつたところの活動であつたのである。

プラトンは、彼が弟子を哲学の本質へ導こうと欲する場合、いつでも倦むことなく、この活動を、絶えず新たにそして絶えず新たな言い廻しをもつてその本質に於て明らかにしようとするであらう。彼はそれをばいとも表現的に且つ意味深く「魂の翼の運動」と名づける、他の箇所ではそれを本質的なものへの人格の全体及び核心の飛躍の活動と呼ぶ、この「本質的なもの」が經驗的諸対象と並んで一の特殊な対象であるかの

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲學者の理念）

如くいうのではなく、却って一切の可能なる特殊な事物一般のうちに於ける本質的なものへの飛躍の活動をいつているのである。そして彼は人格の核心に於けるこの動力、この弾機^{バネ}、本質的なものの世界への飛躍を遂行するところの人格のうちなる或るものを、彼の「エロス」（愛）と呼ぶものの最も高きまた最も純なる形態として特性づける、換言すれば、彼が後には——このとき言うまでもなくすでに彼の哲学の結果を前提しつつ——一切の不完全なる存在に内住せる、完全なる存在への傾向または運動、或いは *ovtos oia*（真の存在）への *en eis*（非存在）の傾向または運動として、一層精密に規定するところのものとして特性づけているのである。本質的なものへの愛という意味の *Philosophie*（哲学）の名前がすでに——エロスのこの運動によつて充実せる存在へと運び上げられるエックスがなんらかの任意の存在者でなく、却って人間の魂の特殊なる場合である限り、今日もなおプラトンのこの根本規定の確固たる、拭い去り難き特性を担っている。しかし愛の最高の形態を存在への非存在の傾向としてかく一層詳細に規定することはすでにプラトンの学説の特殊なる内容にあまりに甚しく纏われていて、ために我々がそれをここに根柢におくことは許されないとすれば、このことは、哲学者を構成するこの活動をもつて、身体並びに身体及び感性に於けるあらゆる生活に反対する単なる戦い、争い、對抗として特性づけるところのかのプラトンの特性付けについては、なお一層甚しきものがある。かかる特性付けは遂には、この活動の、即ち、その前に初めて哲学の対象が精神の眼にとつて開かれる魂の状態の、目標を一切の事物の「本質的なもの」のうちに於ける精神の永遠なる生命に於てでなく、却って永遠なる死滅に於て見るということに導いてゆくことになる。蓋し、これらの一層立入った諸規定は、すでに合理主義的なプラトンの学説及びプラトンの（我々の意見によれば誤れる）次の如き見解、

即ち、一、一切の直観的な、言い換えれば、概念的ならぬ認識はまた必然に感性的に、人間の特殊な主観的な感官組織に於て（一切の性質の主観性）制約されており、二、単に我々の身体的自然のかかる素質のみならず、むしろその根本の種類に於けるこの自然そのものが、「本質的なものへの分与【Teilnahme 関与】」に於て克服さるべきものである、という見解を前提する。換言すれば、プラトンは、彼が哲学者の生を「永遠なる死滅」と呼ぶとき、彼の認識論の合理主義から帰結する禁慾主義をすでに前提しているのである。まことにこの禁慾は彼には哲学者にとつての**認識処理の態度**並びに生活形態となる、それなくしては哲学的認識は不可能であるのである。それだから、哲学の本質が——プラトンの学説の固有内容がでなく——問題となつてゐる今の場合、我々はただ、それに於て彼が**あらゆる時代にとつて哲学への門を人間のために開いたところ**の、プラトンの二つの根本規定のみを固執しよう、即ち、単に哲学の**対象**を精神の眼の前にもたすためにだけでも、自然的世界觀及びそれに於てなお土台づけられている一切の知識の要求のうちに、一、含まれていないところの、人格の核心の全作用が必要である、二、この活動は一定の特性ある**愛の本質**の作用に於て土台づけられている。

そのとき我々は——なお我々がこの活動を独立に特性づけるに先立つて——、いずれにせよあらゆる哲学的思索にとつて形式上基礎に横たわれる精神の態度の本質を、ひとまず、**一切の可能なる事物の本質的なものへの有限なる人間人格の核心の分与の愛に規定されたる活動**として定義することが出来る。そして「哲学者」の本質典型を有する人間とは、世界に対するこの態度をとる、そしてこの態度をとる限りに於ける人間である。

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

然しながらそれによつて一般的な哲学的な精神の態度はまたすでに十分に規定されているのであるか。私
は否と云う。蓋しそこにはなお、それを哲学並びに哲學者から奪い去ることの全然不可能である一の要素が
欠けているからだ。この要素というのは、哲学が**認識**でありそして哲學者が認識する人であるという点に存
する。この根本事実が哲學者を飾るか否かという問、それがしかのみならず彼及び彼の活動に人間の可能な
現実存在の最高の本質位階を賦与するかも知しくは単になんらかの**階梯**のなんらか一層下級なる位階を彼に
与えるに過ぎぬかどうかという問は、第二次的な問である。どのみち哲学は**認識**である。それ故に「**認識**」
以外の或る他のものであるが如きところの、本質的なものへの有限なる人間人格の存在の核心の分与、或い
は、存在するものの認識をなお越えるが如きところの分与があるとしても、そのことからして、哲學者は認
識する人でないということが帰結するのではなく、むしろ本質的なものへの人間に許されている**最も直接的な**
分与はまさに一般に哲学のことではないということが帰結するのである。この方法的な意味に於ては、それ故
に、**いかなる可能なる哲学も「主知主義的」である**——このことはつねにまた哲学の**内容上の結果**でもある。
本質可能上この最も内面的な且つ究極的な「分与」の属し得るものが、恰も哲学であるかどうか、換言す
れば、自発的な、人間の主観から**発する認識**であるかどうか、ということとは、専ら事象の本質性の**実質**に、
またその秩序に、終極は我々がここに一切の本質の根源本質と呼ばせてもらおうとする一の本質の実質に
かわることであるのは全くたしかである。蓋し根源本質への分与の根本形式はまた本性上根源本質の**実質**
に従うからである。エクスタシスなる魂の状態に於て「与えられたもの」をば一の渾沌たる組織されざる創
造的なる全衝動であるとしたオルフィック教徒【Orpheus オルペウス教古代ギリシャで魂の再生をいう】は、おのず

から、アポロ的技術としての**哲学**にこの分与の属するということを否定しなければならなかった。彼にとつては認識でなく、却つてディオニソスの陶醉【オルベウス教の儀式】が根源本質への究極的な分与の道であつた。根源実質にして全・衝動であるならば、そのときにはまさにただ共・衝動のみが、それにして永遠なる当為であるならば——フイヒテの教える如く——そのときにはただ共・当為のみが、それにしてヨハネ的・キリストの意味に於ける全・愛であるならば、そのときにはただこの全・愛と共なる根源的な共・愛のみが、それにして全・生（例えばベルグソンの「生の飛躍」*élan vital*の意味に於ける）であるならば、そのときにはただ単に共感する共・生もしくはこの全・生からの、この「生」の推移諸形態としての諸事物への、人間の**分与**のみが、**最も直接的なる分与**への正しき道であり得るであらう。根源本質にして古代インドの意味に於ける全・夢のブラーマン【ブラフマン梵】であるならば、そのときには我々の共・夢が最も深き且つ究極的な分与であるであらう、それにして——仏陀の意味に於ける——非本質または無であるならば、そのときにはただ絶対的な死に於ける自己の存在の排棄——「ニルヴァナへの転入【ニルバーナ（涅槃）に入ること】」のみがそれであるであらう。然しながらまた、これらの場合の一つもしくは類似の場合が成立つてゐるとしても——決していかなる場合にも哲学が、認識、換言すれば、**認識**と呼ばれるところの本質的なものへの分与の特殊な**種類**以外の或る**他のもの**であるということとは帰結しないであらう。哲学者である限りには、哲学者は、——彼がこれらの結果の一つに達するようときには、——そこでは彼は本質的なものをいわばなお他の岸に横たわるものの如く見るところの彼の道のただ全くの終局に於て、哲学者であるのをやめることは出来まい。然しながら彼は**哲学**に認識以外の他の課題を課することは出来ないであらう。そしていつでも

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

本質的なものへのかかる認識的な分与の行われた後に初めて、哲学者は彼がこの分与に到達した道を反省的に回顧して、「分与」のための内的な技術の挙示によつて、この道を描き出し得るであろう。それ故に哲学のこの形式上の「主知主義」を逃れようと欲する者は、何を彼が欲するかをみずから知らないのである。ひとは彼に向つて、彼はまさに彼の職務をしくじつたのだ、だが彼は哲学及び哲学者をそれが實際にあるのと違つた或る他のものにするのなんらの権利もたないのだ、と云うことが出来るだけであろう。けれども哲学の形式上の主知主義を否定するのが不合理であるのと全く同じく、その道の遣方、即ちかかる形式上の主知主義からして、哲学者が根源的にそれへの分与を求める本質的なものの内容上の実質について、なんらか或るものを得ようとしもしくは推論しようとすることは不合理であろう。なぜなら哲学者が認識による（もしくはそれが認識によつて可能である限りに於ける）本質的なものへの分与に拘束されているということが確かであると同じく、根源本質が認識する者である限りに於ける認識する者に対して究極的な分与を許すことに先験的に義務付けられているものではないということも確かであるからである。蓋し分与の仕方によつて専ら根源本質の本質実質に従うのであつて——実質の本質性に従うのではないからである。それ故に哲学の方法上の主知主義から、哲学の対象がまた認識され得るものもしくは世界の可能なる「認識」であるという命題を論結することは、今日の流行ではあるけれども、全然意味をなさぬものである。また、哲学はもとと事物の本質的なものを問題にするのでなく、却つて認識である限りに於ての事物の認識を問題にするのであり、事物に於ける一切の可能なる他のものは哲学者には「かわりをもたぬ」単なる「残余」である、というテーゼによつてなんらかの論理的な、理論的な根拠が存すると考えるのは、全然誤謬であるであろう。一

の論理的な根拠でなく、却つて一の道德的な根拠、即ち哲学する学者の驕慢という道德的な罪惡こそが、次のような仮象、即ち、哲学の方法的に厳密に主知主義的な行程は（自然的な認識、抑圧の道德的克服の後に）、その本性上哲学者の究極的な活動として一のそれ自身なお自律的に哲学的な且つ「自由なる」哲学としての哲学の自己限定を一般に要求するところの、本質的なもののかくの如き内容へ導いてゆくことが出来、それ故に根源本質の実質は、ついに哲学的な認識態度よりほかの分与の一の他の、自己に一層適応した形式を必然的ならしめることが出来るといふことは、すでに先験的に不可能である、という仮象を喚び起すところのものである。それだから哲学者が恰も彼の哲学的思索の最も厳密なる帰結に於て、本質的なものへの一の他の一層高き分与の形式に自由にもた自律的に従わねばならぬといふこと、いな、哲学者が哲学者としての自己自身を、並びに哲学する理性を一般に、根源本質そのものの実質によつて要求されたる哲学的ならぬ分与の仕方のために自由なる犠牲に供するといふことは、甚だ可能なことである。それによつて哲学者は彼の方法的な、自律的な認識原理を突然放棄し放擲し、もしくは或る哲学以外のものの前にいわば降服させるといふのではなかなかないのである、それは、——彼の哲学のかかる結果にあたつて——しかもただこの認識原理そのものの究極的な帰結が、自己をその方法的な原理と一緒に、それによつて認識されたる本質的なもの、の事象実質に従わしめ、もしくはその原理をこの実質にとつてひとり適応せる分与の形式に対して自由に犠牲にするという意味なのである。いな、哲学的他律の、従つて「無前提性」の欠乏の偏見の、非難の責めを負うべき者は、反対に、本質的なもの及び一切の事物の根源本質の積極的実質に全く無頓着にして、この犠牲の行為をばどんな場合にも行つまいと、彼等の意欲の単なる「承認」(Fakt)によつて最初から決心してしまつ

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

ているような人々であろう。なぜならかの人々こそ、根源本質は、それがその可能なる**対象・存在**によつて（例えばその可能なる作用・存在との区別に於て）、また十分なる分与に持ち来され得るといふが如き実質をもっている、と全く勝手にすでに前提しているからである。しかるに我々は、諸対象の（並びに諸非対象の）**存在**と、そのより究極的な可能性の諸限界がまた先験的に認識の可能性の諸限界であるところの、**存在の対象**存在と、をなによりも**最もはつきりと区別**しなければならぬ。まことに存在は、対象であり得る存在よりも遙かに**広き範囲**をもつものであり得る。本質的なものの——そしてなによりも根源本質の——存在がその**実質上対象であり得る**ものである場合にのみ、**認識**がまたそれについての可能なる分与のそれにとつて充全なる形式であるであろう、そして哲学はこの場合には上の意味そのものに於てでなく限定さるべきであろう。然しながら、先験的にそうでなければならぬというのは一の単なる偏見、まさしく**論理外的な「前提」**であるであろう、そしてこの前提をなすいづれの哲学に対しても、我々は、純粋な自律及び無前提性という寶辭を附することを根柢から拒まねばならないのである。

すでにここに我々にとつて一の例以上の意味を有し得る一の例が与えられているであろう。ヨーロッパ哲学の偉大なる父、プラトンとアリストテレスとは、正當にも、本質的なものへの人間の分与としての哲学の目標の理念から出發したのであつた。彼等の哲学の**結果**は根源本質を一の可能なる対象・存在として、從つて認識の一の可能なる相關者として規定したので、彼等はまた**認識**（もしくは認識の一定の種類）に於て本質的なものへの終局的な分与が人間にとつて到達され得るものと見做さねばならなかつた。そしてしかもそれは精神の自發的な作用によつてである。彼等はそれに應じて、首尾一貫して、「**フィロソフオス**」に於て、

即ち「賢者」に於て**人間存在**一般の最も高きまた最も完全なる**形態**を見ざるを得なかつた。まさにそれ故に彼等はまた哲学そのものを合本質的に限局する一の活動を彼等の哲学的思索の終局に於て遂行すべきなんらの理由をもたなかつた。彼等の神の理念でさえもが無限なる賢者のもしくは「知識の無限なる知識」(アリストテレス)の理念のうちに於て、彼等にとつて自己を表現せねばならなかつたのである。

全く違つた——そしてしかもまさしくこれらの偉大なる古代人の哲学的原理そのものからして、また恰も**その原理の帰結によつて**——それが当然であるにせよ、当然でないにせよ——キリスト教的時期の初めにあつた根源本質の**実質**が創造的にして慈愛的なる愛の無限なる活動と見做されそしてそれとして体験されたときには、全く違つた事情とならねばならなかつた。なぜなら、哲学はその目標に従つて、一、根源本質の存在への分与であり、二、それは本質上認識である、という同じ前提のもとにあつて、この内容的結果に於ては、哲学そしてしかも認識としてのその性質に於ける哲学は、**事象**の本性からしてその自律的に立てられた目標をもはや達し得なかつたからである。蓋し対象存在でなく却つて**活動存在**であるところの存在への人間の分与は、またただこの活動の**共遂行**でのみあることが出来、そしてすでにそのために諸対象の認識ではあり得ない、そして第二に、この分与が、人間の人格的な作用中心の、この中心が第一次的には愛の中心である限り——それ故に認識の中心でない限り——無限なる愛の活動としてのかの本質的な根源存在への沈潜に於て、従つてこの根源存在との共・愛として、すでに**完成**された場合にこそ、実に哲学は、分与をまさに認識によつてまた到達するという**自己の本質的な分与の仕方**を、根源本質に対してやつと初めて**開始**し得るのである。それ故に——根源本質の実質(愛)についてのまた存在の仕方(活動)についてのこの前提の

二、哲学的な精神の態度(もしくは哲学者の理念)

もとにあつては——哲学が**それ自身の原理**によつて自己自身を自由に且つ自律的にみずから限局し、そしてその場合に自己自身及びその認識源泉たる理性を根源本質への**分与**の一の他の**本質形式**に対してまた自由に且つ自律的に**犠牲**にしたということは、厳密なる論理的帰結でなければならなかった。換言すれば、哲学は、自由に且つ自律的にみずから「信仰の僕」として、主観的作用としての信仰でなくむしろ客観的**実質**としての信仰の僕として、自己を告白しなければならなかった。なぜなら、ひとがそれに於てこの新しい実質の根源本質との究極的な且つ最も充全なる結合及び分与を受けたところの人格の言葉に対する信仰としてのキリストの言葉に対する信仰は、認識による分与よりも一層直接的にして且つこの根源本質の実質並びに存在形式に一層適応せるものと見做されねばならなかったからである。哲学は——哲学者が一般にこのキリスト教的な根源本質の規定の真理性を承認した場合——ただ全く他の種類の分与のための暫時的な道と見做され得るのみであつた——方法的には丁度、フィヒテの無限なる当為の説またはベルグソンのエラン・ヴィタル（生の飛躍）の説が真であるような場合、哲学が実にまたこの通りでなければならぬと変りはないのである。そしてそれに応じて、**哲学者**即ち**賢者の位階**は**聖者の位階**に対して**第二の位置**に退かねばならなかった——そして哲学者は意識的に聖者に従わねばならなかった——恰も哲学者がいわゆる実践理性の優位というカントの前提のもとでは実践的に賢なる者の道徳的模範に、フィヒテの前提のもとでは実に道徳的・実践的改革者に、ベルグソンの前提のもとでは普遍的な生の**歩み**を同感し共感する観照者に従い、彼の自由なる

i 必然的に「神学の僕」(ancilla theologiae)としていうのではない。なぜなら神学者の聖者に対する関係は恰も哲学科学に従事する者（哲学者）の哲学者に対する関係の如きものであるからである。

ii それだからカントは論理的必然的に哲学の二つの定義、即ちその「世界概念」とその「学校概念」とを区別している。

僕 (ancilla) であり、いな、そればかりでなく彼の哲学的思惟のための一切の内容的な所与材料のそれぞれの彼の最高の源泉をこれらの典型の人々に仰がねばならぬのと同様である、——これらの所与材料たるや、それが彼の「認識」にかく「与えられて」いること、恰も偶然的な存在の知覚の所与が自然的世界観に於ける思惟にとつて「与えられて」いるが如くである。言うまでもなく（我々の例に於て）哲学は、それがプラトンやアリストテレスにあつて有したかの**古き品位**を——「**一の科学**」でなく、却つて諸科学の自律的な**王**（女王）であるの品位を、キリスト教的時期のこの新しい状態に於てもまた全く保持した。しかしながら哲学にとつて諸科学の王 (regina scientiarum) たるこの古き品位に加えてなお——根源本質の新しい本質規定の真理性の前提のもとに——新しい、言うまでもなく遙かに崇高な、かの王位をなお凌ぐところの品位が生じた、即ちまた更に「僕」、換言すれば、「精神に於て（**自発的に**）貧しき者は幸いである」 (ἡλικίῳ ἢ πτωχῷ τοῦ πνεύματος) という聖書の言葉に従つて、信仰の自発的な僕及び（事象上の）**前階** (praecambula fidei) であるということがそれである。哲学の**自発的な**且つ事象・**必然的な**哲学的自己限局のこの歩みはこの場合ただ哲学の**真の**自律の究極的な、極端なる実現であつた、従つてそれは、哲学を**外部**から限局する一の他律的な原理の導入のまさに正反対のものであつた、それはまた哲学を認識の可能なる対象の方面に向つて限局する（例えばカントの意味で現象の側面に対するその物自体の側面に向つて、或いはまた一の不可知論の意味に於て）が如きかの他の限局の反対のものであつたのである。それとは反対にヨーロッパ的・キリスト教的哲学の全時期のうちでは、哲学は、実に形而上学であり、そして凡ての存在するものをその究極的な根拠及び根源から認識しようとする要求を掲げたのであるから、対象の側面に向つては一般に**無限界**であると認め

一、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

られたのである。

さてひととはもとより、いわゆる「近代哲学」の現代に至るまでの内的な自己発展が（もとより甚だ多種なる趣向に於て）遂に、哲学のより古き理念の——信仰の自由なる僕（その最高の品位として）であると**同時に**諸科学の王（その第二の最高の品位として）であるという理念の——二重の要求のうちに表現されていたものの殆どまさに反対のものを現す状態に導いたことを知っている。信仰の「自由なる僕」から哲学は一躍して信仰の篡奪者となった、だが同時にそれは諸科学の僕（ancilla scientiarum）となった、これは種々の意味に於てそうであつた、即ち、ひとは哲学に、或いは諸特殊科学の諸結果を一の矛盾なきいわゆる世界観に「結合する」という（実証主義）、或いは諸科学の一種の警察としてその諸前提及び諸方法をこれら諸科学自身のなすよりも精密に確定するという（批判的もしくはいわゆる「科学的」哲学）、課題を負わせたのである。

次のことは容易に——事象の諸根拠からして——示され得る、即ち、信仰及び諸科学に対する哲学のこの新しい根本関係は、ヨーロッパの精神的文化の嘗て到達したる**真の諸関係**の、最も深き、最も徹底せる且つ最も重大な結果をもたらす**顛倒**（てんとう）を現している、そしてこの顛倒はまた、あらゆる**価値秩序**のかの内的な**顛落**（てんらく）という、ブルジョア的・資本主義的時代の魂を形作れるかの精神及び心情の無秩序という遙かに範囲の広い現象にとつての単にひとつの特殊例に過ぎないのである。我々がここに我々の前に見出すものは本来まことに**知的なものの世界に於ける奴隷の叛乱**である、それは、道徳に於ける（単一的個人主義の連帶原理に対しての、有用価値の生命価値及び精神価値を超えての、しかしこれら後の諸価値の聖の価値に対しての興起）、

諸制度に於ける（最初に国家の教会に対しての、国民の国家に対しての、経済制度の国民及び国家に対しての興起）、諸身分に於ける（身分に対しての階級）、歴史觀に於ける（技術主義及び經濟史觀）、芸術に於ける（目的思想の形式思想に対しての、工芸技術の高級芸術に対しての、役割人劇場の詩人劇場に対しての運動）、等々に於ける、より高きものに対するより低きものの同様な叛乱と共に、恰もかの価値の全顛落の一の密接に聯関せる微侯をなしている。

哲学を信仰に敵対する、いな、信仰の位を篡奪する「世俗的智慧」（ルネサンス）となしたる過程と、それを次第次第に或いはこの或いはかの特殊科学の（或いは幾何学の、力学の、心理学の、等々の）一の品位なき奴隸と娼婦になしたる過程との**同時性**ということも我々に異様な感を起させない筈だ。両者は**合本質的に**聯関しているからである。これらの諸過程はただ最も嚴密に次の原理に従っている、即ち、理性そのものは、——それにとつては自律及び下に向つての權力、換言すれば、一切の衝動生活に対する並びに現象の諸系列の感性的多数性の内部でのその諸法則の一切の「適用」に於ける權力、が永遠なる權利をもつて相当していると同時に、しかも神的な啓示の秩序のもとへの自由にして且つ謙抑なる、みずからな**お自律的に**遂行されたる服従がそれにとつて相当している——それが事物の本質そのもののうちに存するところの下に向つての十分なる自律に対する自己の權利の**条件**を——とりもなおさず**謙抑の徳及び自由なる犠牲力**のうちに土台づけられたところの、根源的光そのものとしての神とのその生ける結合を、否定する程度に恰も相應して、それは**下に**向つて**他律的に**規定されなければならぬ、というような性質のものなのである。ただ信仰の「自由なる僕」としてのみ、哲学は、諸科学の王たるの品位を保有することが出来る。そして哲学は、

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲學者の理念）

それが信仰の支配者として振舞うことを敢てするとき、必然的に「諸科学」の僕、いな、奴隷及び娼婦とならなければならぬのである。

私が「哲学」及び「諸科学」なる語を種々なるものを意味する意味に於て用い、そしてそれと共に諸科学の王としての哲学がみずから諸科学のうちに属するということ、もしくはそれが「一の科学」であり或いはいわゆる「科学的哲学」であらねばならぬということ、最も嚴格に排斥するとき、私はすでにここにこの用語法を権利付けておきたいと思う。とりわけその哲学の事象的理念がここに展開されたものとなお最も接近していながら、しかもあからさまに哲学を「科学」と称しているエドムント・フッサールに対して、ここに用いられた異なる用語法の権利を示しておこう。

蓋しここで問題になっているのは、事象的な相違でなく、却つて、少なくとも事象の核心に関しては、単に術語上の相違に過ぎない。フッサールは——私が後ほどなすのと原理上全く同じく——事象上明証的な本質認識を實在認識から区別する。實在認識は本質上確からしさの範囲を出でない。しかるに哲学はその根本的学科に於て明証的な本質認識である。フッサールは更に哲学を彼のいわゆる「理念的諸対象」についての演繹的諸科学（論理学、集合論及び純粹数学）から区別する。彼はその際もとより、作用現象学一般並びに心的なものの現象学に、事象現象学及び他の内容的な存在領域の諸現象学、例えば自然物の現象学に対する一の優位を認めているように見える、かかる優位たるや理由なきことである。ところでフッサールは哲学にとって単に「厳密」を要求する（この点は私の十分に同意するところである）のみならず、また哲学に対してその上に一の「科学」の称号を与えるが故に、彼はさしあたって、科学の名を、先ず明証的な本質認識と

しての哲学に対して、次に理念的諸対象についての特殊な形式的諸科学に対して及び一切の帰納的な経験科学に対して、という風に、原理的に**相違した**意味に於て適用するように余儀なくされている。しかるに我々は第一のもののためには**哲学**という古き尊敬すべき名をすでに所有するのであるから、何故に我々が全く不必要にも**一つの名**を二重に使用すべきであるかは分らないことである。哲学は、もしそれが「科学」に包摂されないならば、芸術、等々というが如き他の類似の上位概念に包摂されねばならぬともいう心配は實際全く無意味であろう。なぜなら、事実、一切の事物は「包摂され」ねばならぬというのではなく、或る種の事物はむしろ自律的な事象領域及び活動領域としてかかる包摂をまた拒否する権利をもっているからである。かかるもののうちに先ずもって哲学は位し、それは實際まさしく**哲学**以外の何物でもあることなく、それは「厳密」についてもそれ自身の理念を、即ち哲学的厳密の理念を所有し、それ故に科学の特殊なる厳密（計量的方法にあつては「精密」と呼ばれる）の如きを**それにとつて**前に浮ぶ理想としてこれに従うを要しないのである。しかし事象はまた一の歴史的背景を有する。惟うにフッサールは、プラトンの *ἐπιστήμη*（「エピステーメ」科学）と意味の範圍を同じくし、そしてこれにプラトンが *λόγος*（「ドクサ」意見、即ちまたあらゆる種類の確からしさの認識）の領域を対立させているところの、かの科学のギリシア的な概念を哲学のために用いているのである。この場合にはもとより哲学は単に「一の」厳密な科学でなく、却つてそれこそが**唯一なる本来の科学**であつて、凡ての他のものは根本に於て一般に決して最も厳密な意味に於ける科学ではないであろう。ところでひとは、實際上の用語法が諸世紀の経過のうちに単に変化したのみならず、却つてそれが、しかも**最も深き文化史的な諸根拠**からして、**顛倒**しさえしたということを見なければならぬ。形式

一、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

的諸科学を除いて、プラトンが *dogma* (意見) の領域と名づけたものはまさに、ひとが数世紀以来殆どあらゆる国民にあつて「科学」及び「諸科学」と呼ぶものの総体となつてゐる。少なくとも私はまだ嘗て、「科学」という語に於て先ずいわゆる実証的科学を考えることなく、却つてプラトンの *enotikon* (科学)、もしくは一切の演繹的数学をも実に自己のうちに含むべきでないところのフッサールの意味に於ける「嚴密科学」としての哲学を考えるが如き、如何なる人間とも交際に於てまた書物に於て出会つたことがない。いまこの用語法を再び顛倒しようと欲しそしてギリシア的な相法を再び導き入れるということとは、合目的々であり且つ歴史的に権利づけられてゐるであらうか。私にはそう見ることが出来ない。もしひとが一の恐るべき曖昧を永久に裁可することを欲しないならば、そのときひとは実に一切の帰納的な經驗的諸科学に対してさえ、自己を科学と呼ぶの権利を否認せねばならぬであらう、けれどこれはフッサールと雖もまたたしかに望まぬことであらう。——しかるに単に哲学及び科学なる言葉に於てフッサールの用語法と私のそれとが一致しないばかりでなく、我々の用語法の不一致は**世界觀**及び**世界觀哲学**なる言葉に於てなお更にはつきりと現れる。「世界觀」という表現的な言葉は、ひとりの第一位の精神史の研究家、ウエルヘルム・フォン・フンボルト【Wilhelm von Humboldt, 1767-1835】によつて我々の言語に与えられた、そしてそれはなによりも（反省によつてまた必然的に意識され、認識されてない）「世界直觀」の、及び社会的全体（民族、国民、文化圈）の側からの直觀所と並びに価値所との組織の、それぞれの事實的な諸形式を意味した。言語の文章の構造のうちに、しかしまた宗教、道德、等々のうちに、これらの「諸世界觀」は見出され且つ探究されることが出来る。かくてまた私が諸民族の「自然的形而上学」と呼ぶものも、世界觀が言葉として包括すべきものの領域に属す

る。そこで世界観哲学なる表現は私には「homo」（人間）なる種族にとつて恒常的に「自然的な」世界観及びそれぞれ特殊なる変化する「諸世界観」の哲学というほどのことを意味する——それを特にデイルタイが諸精神科学の**哲学的基礎づけ**のために最近成功をもつて発達させようと試みた如く、それは一の甚だ重要な学科である。フッサールはこれに反して、私が遙かに**多くの歴史的權利**をもつて「**科学的哲学**」と呼ぶもの、即ち、その時々々の「科学の諸成果」からひとつの「終結的な」形而上学もしくははいわゆる「世界観」を作ろうとするところの、或いは実に哲学を科学理論に、換言すれば科学の諸原理及び諸方法に関する理論に解消せしめようと欲するところの、実証主義の精神から生れ出でたる企てを、まさしく世界観哲学と呼んでいる。いまフッサールはいとも**美事**^{みじと}な言葉をもつて、ひとつの特殊科学の諸根本概念（「エネルギー」、「感覚」、「意志」）からもしくは凡ての特殊科学を一緒にしてその諸根本概念から一の形而上学を製造するというのが如き種類の企てを非難し、オストワルト【W. Ostwald, 1853-1932】¹ フェルウオルン【M. Verworn, 1863-1921】²、ヘッケル【E. Haeckel, 1834-1919】³、マッハ【E. Mach, 1838-1916】⁴のなしたるが如き企てをその例として掲げ、それらのものに於て、如何にそれらのものによつて一切の科学的なる事物の知覚、観察、研究の本質上無限なる進歩に對して、なんらかの箇所に於て**勝手に停止**が命ぜられるか、を示そうとしている。これは全然私自身の意見なのである。「科学的哲学」は實際一の**不合理物**である、なぜなら実証的科学はその諸前提を**みずから立て**、一切のその可能なる帰結を**みずから辿り**、そしてまたその諸矛盾を**みずから調和**すべきであつて、しかるに哲学がそれに対してそこに干渉しようと試みるとき、それはその場合当然これを遠ざける。諸科学の全般が

i 【フッサール本人は「自然主義」を批判する中でその人達の名をあげてはいないが、というほどの意だろう。】
二、哲学的な精神の態度（もしくはは哲学者の理念）

初めて、その諸前提を**一緒にして**、例えば、数学を担いつつある且つ数学者自身によつて発見されたる諸公理を**一緒にして**の数学が、現象学にとつて、この全体が現象学的に還元され、いわば引用符号の中に入れられ、そしてその直観的な本質基礎に向つて研究されるという意味で、再び問題になるのである。然しながらフッサールが哲学者を気取ろうとする特殊研究家たちの想像から生れたものに、——そして**一切の科学は特殊科学である**——従つて恰もいわゆる「科学的哲学」に、世界観哲学なる善き名を提供するというのは、私には正しくないことに見える。世界観は成り生ずる、けれどそれは学者によつて考え出されるものでない。そして哲学もまた、フッサールが正しく注意している如く、決して世界観でなく、たかだか世界観説であり得る。しかるにもしひとが、世界観説はもとより一の重要な課題であるが、哲学の課題でなく、むしろ単に歴史的並びに体系的諸精神科学の課題である、と考えるようなことがあるとすれば、これは言うまでもなく個々の実証的な諸世界観についての、例えば、インド的、キリスト教的、等々、の世界観についての理論に関しては正しい。然しながらまたなお、先ず「自然的世界観」の哲学が、次にひとつの**実証的な世界観説**のこれに關係する精神科学的な諸問題の歴史的基礎であるところの、「可能なる」内容的諸世界観一般の哲学が存在する。そしてこの世界観説はまた、一の純粹な理想的に完成されたと考えられたる哲学的現象学の助けによつて、諸世界観の認識価値を量るべき地位にあるであらう。それはまた、事実上の諸世界観の諸構造が、「科学的哲学」のチャーナリズム的諸流行製品とは違つて、諸民族及び諸時代の事実上の科学の諸段階並びに諸種類の構造を——いな、西ヨーロッパの意味に於ける「科学」の存在、非存在をすら一般に——なお土台付け且つ制約するということ、そして科学の構造の各の変化によつて世界観の構造の各の変化が法則的に**先行**

しているということを示し得るであろう。そしてここに初めて恐らくまたフッサールの意見と私の意見との間にひとつの深い**事象上の**相違が存する——即ちフッサールは実証的諸科学に対してまた、実証的諸科学の諸進歩が示すのとは全く他の持続の度合をもって、極めて徐々に、漸くに変化しつつある諸世界観からの、私のなすよりも遙かに大なる事実上の独立性を認めることに傾いているのである。しかるに私にとつては科学の諸構造、その諸根本概念並びに諸原理の事実上の諸体系は、歴史に於て飛躍的に諸世界観と共に変化するように見え、そしてただ**ひとつの世界観の**、例えばヨーロッパ的世界観の、各の与えられたる構造の**内部に於てのみ**、科学の原理的に無制限なる進歩の可能性が存するように私には見えるのである。——

哲学的と呼ばれる特定の種類の認識にとつて本質必然的な先行条件であるのは、ひとつの**道徳的態度**である、という私の主張に面して、多くの者は、特にカント及びフイヒテ以来現在に至るまで強力な追従を見出したる学説のことを思うかも知れない。私のいうのはひとが「理論理性に対する実践理性の優位」（最初にカント）と呼びたる学説のことである。実際、例えばウエルヘルム・ウインデルバント【Wilhelm Windelband, 1848-1915】はプラトンに関する彼の著名な書物の中で、ソクラテスの改革及びそのプラトンによる発展をばカントのこの学説と聯関せしめた、しかしこのような聯関は単に存しないばかりでなく、それを想定することとはしかのみならず、ソクラテス及びプラトンが事実上考えたもの、そして我々がまた（その根本思想に於ては）真と見做すものの根本的な誤認を含んでいる。いわゆる理論理性に対する実践理性の優位の学説は、ヨーロッパ哲学の偉大な古代の父たちはこれを単に知らないばかりでない、むしろ彼等が理論的生活（θεωρητική）に実践的生活（πολιτική）に対する無制約的な価値優位を与えている、ということとは白日の如く

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

明らかである。しかるにまさしくこの価値優位をば、実践理性の優位の学説のカント以来とつてきた諸形態の**いづれ**もが否認するのである。二つの見解の眞の關係は次の点に存する。即ち、古代的な学説は一定の道德的な精神の態度（本質的なものへの全人間のかの飛躍）をもつて哲学的**認識**の單なる先行条件となす、換言すれば、哲学の取扱うべきところの**事象**領域へ推し入るための、もしくは少なくともその間まで推し進むための条件となす、そしてまさに現実存在に對するあらゆる單に**実践的な**態度の克服こそが——他のものと並んで——この**道德的な**精神の態度の課題であり、目標であるのである。これとは逆にカントは考える、理論的哲学は一般に哲學者に於ける**なんら**の特殊な道德的な先行条件をもたない、しかし、哲学の究極的な完成の仮定された場合に於つても、**當為**及び**義務**の体験こそが初めて、かの「形而上学的」秩序への分与を我々に与えるものである、この秩序の中へは理論理性は、彼の意見に従へば、ただ空しく、そして誤謬推理のもとに、推し入ろうと企てるばかりである。しかるにフイヒテは（そしてこの点に於て彼に依属している現代のハインリヒ・リツカート【Heinrich John Rickert, 1863-1936】の学派は）、事物の存在をもつて判断の作用によるその承認の單なる要求（理想的に當為付けられてあること）と同一視することによつて、理論理性をまさしく実践理性の一の形成物となした、いわゆる**真理価値**の合義務的な承認が、それ故に、事物の**存在**を、よしこのものをこの承認の「要求」に解消せしめないにしても、まさしく土台づけるのである。それだから、プラトンに於て哲学の目標のための、即ち理論的な存在認識のための、ひとつの單に**主観的な**、しかしもとよりかかるものとしては必然的な前提であるもの、それがこれらの思想家たちにとつて**客観的な**秩序そのものに於ける道德的なものの優位である——しかるにまたこれとは殆ど正確に逆に、古代人たちは**善**に於て

もまたただ一の最高なる存在の度 (ὁντος ὅν【真實在】) を見出すと考へた。それ故に恰もこの実践理性の優位の学説こそが、一定の存在する対象の純粹な認識にとつてまさに或る種の**道德的な持続的な生活形態**は前提であり、そしてまさに形而上学的な諸錯誤は世界に対する「自然的な」態度に、主として「実践的な」態度に結びついているという思想を、なによりも最も力強くぶちまけ、側へ推し退けたところのものである。

ここに代表されているテーゼは、よしそれがかの近代的な意見よりも古代的な意見に遙かに著しく接近しているにせよ、これら二つの思想圏のいづれとも**精密に合致しない**。先ず**価値明視及び価値認識**(このものを私は、古代人たちとは違つて、存在・認識の単なる函数とは見做し得ないし、また積極的な価値そのものをなんらかより高き存在の度とも見做し得ない) に関するあらゆる特殊なる問題に於て、一切の**価値、錯誤、従つて価値盲目の主要動機**をなすものが、**価値明視に先走りする意欲及び行為**であるということは明瞭である。まさしくそのために人間をば、彼が一般に**価値・明視**(そしてそれ、に於て土台づけられたる可能なる意欲及び行為) に到達すべきであるならば、最初に**權威及び教育**が、彼の**価値明視**のこれらの錯誤の諸動機の取り除かれるように行為し且つ意欲するように規定することが必要なのである。人間は、彼が善を善としてまた**明視**し得そして**明視的に**善を意欲し且つ実現し能うに先立つて、まず多かれ少なかれ盲目的な仕方、客觀的に正しくまた善く意欲し且つ行為することを学ばねばならぬ。蓋しソクラテスの命題、即ち、善を明瞭に認識する者はまたそれを欲し且つ為す(私が他の箇所でのこの命題に与えた諸変容に於て) という命題は、一の完全に善き行為は単に意欲されたものの客觀的な善ばかりでなく、却つてまたそのつど「最善なるもの」

i この点については私の書物『倫理学に於ける形式主義と内容的価値倫理学』第一部を見よ。【著作集(白水社刊)第1巻】
二、哲学的な精神の態度(もしくは哲學者の理念)

としてその客觀的に基礎付けられたる価値上位への明証的な明視をみずからのうちに含むという限りに於て、どこまでも正しいけれども、しかもこの明視に対する主觀的な能力の獲得がそれとしてはこの明視の**錯誤の諸動機**——そしてそれはなによりも習慣的になつてゐる客觀的に悪しき意欲及び行為のうちに存する生活諸形態である——の除去に結びついているということも、それに劣らず云われ得ることである。なんらかの仕方では先走りする間違つた**実践的な生活の仕方**がいつでも、我々の価値意識及び価値秩序意識をばこれらの生活の仕方自身のあるのと同じ水準へ引き落し、そして恰もそれによつて我々をば最初に価値盲目もしくは価値錯誤へ導くものである。このことが認められるとしても、ここに述べたことになお或る他のものが附け加わらないならば、もとよりただこの点だけのうちには、**理論的な存在認識**にとつてもまた——情操的諸作用（或るものの情感、選択、愛）の形式に於ける一切の価値把握との區別に於て——一の類似の「実践的に道德的な制約」を想定すべきなんらの理由もなお存しないのである。この「他のもの」は価値認識と存在認識との間に**一般に**存する本質關係にかかわつてゐる。そしてその場合より高き「精神的」諸作用並びにこれのために素材を与えるところの、我々の精神のより低き「諸機能」の本質構造の一の嚴密なる法則といふのは次の如きものであると私には思われる、即ち、**客觀的な領域一般**の可能なる所与性の秩序に於て、この秩序に属する価値諸性質及び価値諸統一は、存在の**没価値的な層**に属する凡てのものに**先立つて与えられている**、かくて一般に、その**価値性質**もしくはそのひとつの他のものに対する価値關係（同等、差異、等々）が我々にとつてすでに前になんらかの仕方では与えられていないが如き（この場合「前に」は必ずしも時間繼起及び持続でなく、却つてただ所与性の繼起、従つて持続の**秩序**を自己のうちに含んでゐる）、徹頭

徹尾没価値的に存在するなんらのものも、知覚、想起、期待の対象に、第二次的には思惟及び判断の対象に、「根源的にはなり」得ないのである。それ故に凡ての没価値的なもしくは価値無記の存在というのはつねに、一のかれ少なかれ技巧的な**抽象**の基礎の上に於て初めて成立するが如き存在である、この抽象によつて我々は存在の単につねに**共に与え**られているばかりでなく、却つてまた**絶えず前に与え**られている価値を捨象する、——この抽象の仕方たるや、言うまでもなく「学者」にあつては習慣的となり、「第二の天性」となり得るものであつて、ために彼は逆に、事物の（自然及び心の）没価値的な存在をもつて、事物の価値諸性質よりも一層根源的に**存在する**ばかりでなく、また**与えられ**ると思ひ做す傾向をもっている、またかくて彼はこのか彼の誤れる前提の基礎の上に、それによつて彼の没価値的な存在が再び価値の差別を取り戻すが如きなんらかの「標準」、「規範」、等々を**探ね**^{たず}求めるのである。ただそのためにのみ、自然的な人間にとつては「心理学的に」、即ち没価値的に思惟することがいとも困難なのである。一の種の規定する外的なる感覚諸状態及び感覚諸性質の圈がすでに、——「比較」感覚理論の精密に証明し得る如く——**生命的に重要な事物及び事件の統一**（くだんの有機的組織体にとつて生命的に重要な）に対する記号の機能を保有し得るものは一般に**可能なる**諸性質のうちからの如何なる**截片**^{せつぺん}であるかということにいつでも依存している。諸性質は根源的にはただ「友と敵」に対する記号として与えられている。子供は砂糖が快適であるということ、それが甘いということよりも早く知る（それだから子供は一時は凡ての同様に快適なものをば砂糖と呼ぶ）、ま

i 感覚生理学及び感覚心理学の或る事実群にとつて、更に生命世界の発達に於ける感性的知覚の發展史にとつて、この原理の有する意味は、この著作『人間のうちに永遠なるものについて』訳者の第三巻に於て示されるであらう。【未刊に終る】

二、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

た葉が不快（その語の価値の意味に於ける「苦い」）であるということを、それが苦い（感覺性質の性質の意味に於ける）ということよりも早く知る。丁度同一のことがいかなる環境所与についても、想起及び期待についても、また知覚の一切の具体的な統一体についても、言われ得るということを、私は他の箇所でも立入って示しておいたから、ここに繰り返そうとは思わない¹。文化諸圈及び文化諸民族の全世界観についてもまた、その**価値**意識の諸構造がその全体の世界観に対して（それが存在するものに關係を有する限り）究極的な**形成法則**を指図するということが言われ得る。そして認識の一切の歴史的進歩について、認識のこの進歩の捉える諸対象は、それが知的に認識され、分析されそして評価される前に、**先ず初めに**愛されもしくは憎まれねばならなかったということが言われ得る。到るところ「**好事家**」^{こうずか}が「**識者**」に先行する、そしていかなる存在の領域も（それが数であれ、星辰であれ、植物であれ、歴史的な現実の聯関であれ、神的な事物であれ）、それが**没価値**的な分析の段階に這入るに先立って、その研究が一の**価値的に強調されたる段階**を経なかったが如きものはない——この段階たるや、大抵の場合その領域の一種の形而上学化と（「絶対的」意味へのその誤れる高揚と）合致した。数でさへピタゴラス学派の人々にとつては、彼等がその諸關係を研究するに先立って、まず「**神々**」であつた。解析幾何学はその発見者デカルトにあつて一のまさしく形而上学的なる、物理学の絶対的に妥当するものと合致する意味をもつた、空間は彼にとつて物質にまで凝固した。微分算法はライプニッツにとつて彼の形而上学的に考えられたる「**連続律**」(lex continui)の特殊の場合となつた、それは彼にとつて（根源的には少なくとも）我々の悟性の手段としてでなく、却つて事物そのものの生

i この点並びにそれに次ぐ点に關しては『倫理学に於ける形式主義云々』第二部を見よ。

成の表現としての意味のものであった。十九世紀の若い経済史は、これもまた経済的に甚しく悩める階級が経済諸過程についてもったところの新しい、最高度まで高められた**関心**によって、形而上学的な経済史観の卵の殻の中で生長した。ルネサンスの、力強い汎神論的に色取られたる自然陶醉のうちに夢中になれる空想的な自然の思弁は、ヨーロッパ人の新しい関心の転向として、**厳密な自然研究**に先行した。ジョルダノ・ブルノ【Giordano Bruno, 1548-1600】によつて、見ゆる天体は、それが精密な天文学によつて現実的に研究される前に、先ず新しい感激の対象であつた。中世のかの「天体」、換言すれば、その特殊なる物素をもち、そしてただそれに特有なる運動形態を有し、その天体精神を有する、等々の、コペルニクス前の天文学の、有限と考えられたる球面の国は実になら存在するものでない、という否定的な言い廻しに於てではなく、却つて、コペルニクスは天上に一の新しい星——地球——を発見した、そして我々は実に「すでに天上に」あるのである、そして逆に、中世人のいえるかのただ「地上的なもの」は存しない、という積極的な云い廻しをもつて、ブルノはコペルニクス説を歓迎する。同じように、錬金術は厳密な化学に、新しい**自然享受**及び新しい自然評価の対象としての植物園や動物園は一層厳密な科学的植物学や動物学の端初に先行した。中世への浪漫的「愛」は、同じように、その歴史的な厳密な研究に、ギリシア文化の種々なる部分に対する気楽な好事家の喜び（例えば、彫刻に於けるウキンケルマン【Johann Joachim Winckelmann, 1717-68】、近代言語学の「古典的」時期に於ける、永遠の模範としてのギリシア詩の見方）はそれの単に歴史的・科学的に考えられたる言語学及び考古学に先行した。神的なるものの研究にとつては、**神の愛**に於ての神との情動的な接触、最高善（*summum bonum*）としての神の現在の情感——偉大なるオラトリアン【Oratorian 16世紀からのカソリック系】

一、哲学的な精神の態度（もしくは哲学者の理念）

たるマルブランシュ【Nicolas de Malebranche, 1638-1715】及びトマスヌス【Thomasius, 1619-95, トマサン】が新プラトン学派の人々及びギリシア教父たちに因みて云える如く、「神的なる感覚」の興奮が、究極的な物源としての神の存在の一切の証明に先行しまた先行せねばならぬ、ということとは、あらゆる偉大なる神学者たちの殆ど輿論 (communis opinio) と同じうべきものである。

いまこのように——私はそれをここではただ暗示するにとどめる——我々のそれに従つて価値認識及び存在認識を研究し得る最も様々な**方法**に従つて、存在の所与性に対する価値の所与性のこの優位が示されるとしても、しかしこのことから存在に対する価値の**自体に於て**成立する優先というものが**毫も**帰結するのではないのである。まことにここでもまた、アリストテレスが認識と存在との關係に関する一般的な規則として主張した如く、「自体に於て後なるもの」であるところのものが「我々にとって先なるもの」であり得る。まことにあらゆる性質に——よし如何にそれがその担い手から分離されて**与えられて**あることが出来ようとも、またよし如何にそれが一のその実質に於て基礎付けられたる、それに本質的に固有なる秩序に従おうとも——、その内属する一の実体的な存在が「**属する**」ということはひとつの明視的な命題であるからして、アリストテレスの語はこの場合に単に適合し得るばかりでなく、——却つてまたそれは適合しなければ**ならない**のである。

しかしそれにも拘らず、存在の所与性に対する価値の所与性の優先ということから、先に述べた命題、即ち明証的な価値の所与性は——そして価値が一層少く相対的であればあるだけ、それだけ多く——それ自

i この著作の第三巻を参照せよ。【"Vom ewigen im Menschen" 3. Bd. は刊行されなかった。】

身またひとつの「道德的制約」を前提するといふ命題と結びついて、恰もこのことによつて絶対的な存在への可能な接近はそれ自身また**間接的に**この「道德的制約」に結びついている、ということが帰結するのである。

それ故に我々が一方では価値と存在との間に、これと共に理論と道德との間に設定する特有なる關係は、明視的な価値の所与性が一切の善き態度、意欲及び行為に對して**客觀的な優先を所有する**といふところに存する（蓋しただ明視的に善として意欲されたもののみが、それが同時に客觀的に善であるとき、また**完全に善である**）。しかるに明視的な価値の所与性は同時に客觀的に善き意欲及び行為に對しては主觀的な後天性のものである。明視的な価値の所与性は更に、あらゆる存在の所与性に對しては主觀的な先天性のものである。けれども価値そのものは実体的な存在に對しては單に属性的な意味のものである。そしてそれだからまた我々はただちに次のことを附け加えなければならぬ、即ち、我々に価値を最初に所与性にもたらすところの、そしてまた一切の第二次的な価値・評価にとつて、並びに一切の規範及び當為の命題にとつて物源をなすところの、我々の精神の特殊なる「情操的」作用の諸種類は、凡て我々の実践的態度にとつて並びに凡て我々の理論的認識及び思惟にとつて**共通なる結合帯**を形作るものである。しかるに愛と憎とは、これらの情操的諸作用の群の内部に於ける最も根源的にしてあらゆる爾余の作用の種類（関心、或るものの情感、選択等々）を包括し且つ土台づけるところの作用の仕方であるからして、それらはまた我々の実践的及び我々の理論的態度の**共通なる根源**をなし、それらは、——それに於てひとり我々の理論的及び実践的生活がその究極的な**統一**を見出し且つ保持する根本作用である。

ひとの見る如く、この学説は、我々の精神に於ける悟性の優位並びに意志の優位に関する一切の学説から一、哲學的な精神の態度（もしくは哲學者の理念）

ともにはっきりと**區別される**ものである、なぜならそれは實にまさに、「表象」及び「判断」の一切の種類に対して、並びに一切の「意欲」に対して、愛及び憎の優位を主張するからである。蓋し、他の箇所で見られているように、関心、注意の諸作用及び愛と憎の諸作用を努力及び意欲になんらかの仕方で包括するということは出来ないことであり、また同じくそれらのものを表象内容の単なる変化に帰するということも不可能であるからである。ⁱ

三、道德的飛躍の分析

かの飛躍の活動、それによつて人格の核心が認識による本質的なものへの分与を獲得しようと求める活動の全体に於て、種々なる要素が區別さるべきである。しかるにそれらの要素にして示されたならば、そのときには第一に、この飛躍によつて全人格にとつて目標として獲得されるところの特殊なる認識態度が、第二に、それによつてまたそれに従つてこの態度に於て認識されるところの認識原理が、そして最後に第三に——最も重要なもの——、この認識態度に於て、「自然的世界觀」に於て与えられたものの代りに、現れるところの対象世界及びその聯関の本性が、精密に研究さるべきである。

これが為されたときに初めて、哲学的**諸学科**は展開されることが出来、そして哲学の、哲学的ならぬ認識ⁱ 愛と憎の認識作用及び意志的作用に対する一層精密なる本質諸關係については、この書の第三卷に於て『認識と愛』という論文を見よ、更に『戦争と建設』なる書物に於けるこの問題の歴史的典型学なる『愛と認識について』を参照せよ。なお私の書物『同情の感情の理論及び現象学のために並びに愛と憎について』（ハレ、一九一二）を見よ。

種類の一切の種類に対する、即ち、一、自然的世界観に対する、二、科学に対する、三、芸術、宗教、神話に対する、関係が展開されることが出来る。

a 「全人間」の人格作用としての飛躍の作用

哲学に於て全人間が彼の最高の精神的諸力の集中されたる全体をもつて全活動のうちにあるということ、は、ひとつの特殊な哲学の特徴でなく、却つて哲学そのものの本質である。このことは、主観的な側に於て、哲学は——本質的に**多数である**諸科学とは違つて——**一つである**という根本事實に、ただ相応するものである。統一と多数とのこの区別はまたすでに哲学と科学の本質との一の原理的な区別の表徴である。その諸対象（数、幾何学的な形、動物、植物、死せる及び生ける事物）の特殊なる性質のために、諸科学は人間精神のそれぞれ全く特殊なる**部分機能の適用及び習練を要求する**、例えば、それぞれにより多くの思惟或いは観察術を、それぞれにより多くの推理的思惟或いは直観的・発明的思惟を要求するのである。その上に諸科学のうちの主要種類は材料を与える直観の、それぞれの特殊なる、一面的なる、その対象の格別な**存在形式**に相応せるところの、諸形式を要求する、というのは、例えば、自然科学にとつては外的直観の形式が、心理学にとつては内的直観の形式があるという風であるからである。或いは、或る一定の価値種類のうちに結合されたる価値財の諸世界（芸術、法律、国家、等々）を取扱うべき諸科学は、情操的諸機能のひとつの特殊なる、**一面的なる適用及び習練を要求する**、例えば、芸術に於ては性質の感情のそれを、法律学に於ては法

i 科学「そのもの」は存在しない、ただ諸科学の存するのみである。【「科学」につけられたコメント。】

及び正義の感情のそれを要求するのであつて、それによつてこの種類の諸価値は意識に告知されるのである。哲学にあつてはこれに反しともと人間精神の**具體的な全体**が哲学するのであり、そしてこれも、それぞれ個々の活動にある機能群を「張り拡げつつ」と私の呼ばうと思ふ意味に於てである。最も特殊なる哲学上の部分問題に於ても**全人間**が哲学する。「諸科学」に於ては、或いは宗教や芸術及びその当事者たちに於ては、それぞれ分離され分化されてとられるところの、そしてその關係する存在諸領域並びに価値諸領域の特殊なる所与の可能性に結びついてゐるところの、本質上別たれたる直觀の諸形式及び意識の諸態度をば、彼が彼の人格の中心に於て先ず**再び結合すること**によつてのみ、哲學者は、一面的にこれらの諸形式のうち生活し且つ活動するあらゆる人々の為し得ないものをば、またただ**出来る**限りに於て、為し得るのである。即ち彼は直觀及びそれに属する現實存在並びに所与存在のこれらの**諸形式の本質差異**を示し、且つそれらのものをはつきりと句切ることを為し得る。彼は更に——最も重要なこと、即ち研究家、藝術家、敬虔家がそのうちに生きる直觀の、思惟の、情感の**諸形式**をば——しかもこれはそれらのものを對象的にもつことなしに——なお特殊なる本質諸実質として精神のなお分化されざる絶對的に**單純なる目差**の前にもたらしことを為し得るのである、彼はそれらのものをば**純粹にして形式なき直觀**の前に、従つて純粹にして没形式的なる「思惟」の前に、**對象化**し得るのである。哲学に於ては全人間が——單に彼の孤立されたる悟性もしくは彼の孤立されたる感情、等々でなく——本質的なものへの分与を求めねばならぬ、という、古いプラトンのな要求は、それ故に、——多数の者が甚だ子供らしくも思ひ做してゐるように——プラトンの性格のひとつの單に**心理的な特徴**ではない。それは哲学の本質的な**統一及び事象的な問題構成**のうちにおかれたると

ころの、哲学の**対象**そのものの側からの認識可能性に対する要求なのである。それは心理的にでなく、また単に哲学・認識・理論的にでなく、却つて**存在的に**基礎付けられたる要求である。蓋し存在そのものの本質上異れる諸領域は、それらのものに本質的にそれぞれ属するところの直観の諸形式、作用の諸種類、等々を、人格の**中心**に於て、一つの統一的なる出発点へ予め再び結合することによつて初めて、その特殊なる種類に於て本質上異れるものとして一般に把握され得るものとなるのであるからである。全体的な哲学する人間に於いてのこの命題は、**精神の**具体的なる**作用中心**の代りに精神物理的对象としての「人間」が置かれ、この「人間」がまた彼の諸特有性を哲学のうちへ与え込みそして哲学をこのようにしてその創設者のひとつの「小説」となすことが出来るかの如く見られる場合、その場合にのみ根本的に誤解されることになる。そしてまたこの思想は、それがプラトンの命題とは全然違つたところのフィヒテの命題、即ち、「ひとが有する哲学は、ひとが如何なる人間であるか、に従う」、という命題の意味に於て、道徳的性格をば、哲学の取扱うべき自体に於て成立する**存在の国**との可能なる認識關係に我々を初めておくところの**かの飛躍**、従つてこの飛躍の節度、純粹及び力に対してだけの代りに、哲学の**内容**に対して、その**結果**に対してもまた責任を負うものとなした場合には、誤解されたのである。

そして最後に、もしひとが、全体として哲学する精神的な人間の各の完結的な作用は一の**認識作用**でなければならぬということ——例えば、倫理学に於ても、また存在論に於ても——、しかしその際それにも拘らずこの認識に支配される固有なる**所与**は、具体的な精神の「認識的」ならぬ諸機能によつて与えられることが十分にあり得るものであり、いな或る種の事物にあつてはまさにそうあらざるを得ないということ、を三、道徳的飛躍の分析

誤認するならば、それはまた我々の命題の一の誤解であろう。例えば、ウキルヘルム・ディルタイ【Wilhelm Dilthey, 1833-1911】は彼の諸著作に於て哲学に於ける精神の認識材料賦与的な諸機能及び諸作用と認識的に完結的な諸機能及び諸作用とをつねに精密に区別せず、そのために彼の学説の或る全く誤解され易き合理主義的な諸批判に門戸を開いたものと私には見えるのである。今日疑いもなくいわゆる「体験の哲学」に對する一種の努力が存在するのであるが、このものは、哲学が認識、しかも厳密に客観的な、専ら對象によつてそして他の何物によつてでもなく規定されたる認識以外のなんらか或る他のものであり得るかの如き根本誤謬を抱くものである、——即ち哲学がなにかまた「体験」であり得、もしくはそれぞれ偶然的な体験、例えば此処彼処に現れる明証感情、について意見を述べ得るかのように考える根本誤謬を抱くものである。『生の哲学の試み』（論文論説集第二巻を見よ）に關する私の論説がまたそれ故に心理的に誤解されることが出来たということは、単にくだんの批判者たちもしくは自惚れた追隨者たちの**極度の**萎微状態の徴候であるに過ぎぬ。しかるにまた——不思議なことには——価値捕捉の情操的な**本質**諸形式を、並びに全人間のかの飛躍に、その存在及び存立に於てでなく、その**所与性**に於て依存するところの、可能なる認識の**諸材料**の、種々なる哲學者にとつて種々に充實せる**豊富**をもまた、単に「偶然的な心的な体験事実」と見做し、それ故に、哲學者であるには、任意の事物について正しく判断し推理し得ることと十分であるという限りもなく素樸な意見をもてる哲學者たちも存在するのである。

i 【『シェーラー著作集』第5巻「価値の転倒（下）」収録「生の哲学試論」。なお、小倉訳ではこの書名から「徴候であるに過ぎぬ。」までを注に廻している。】

全人間の具体的な作用中心が本質的なものへの分与に自己を飛躍させようと求めるのであるからして、彼の目標は、それ故に、彼の存在と本質的なものの存在との間に於ける**直接的な合一**である。換言すれば、この場合人間の目標は、一切の可能なる本質的なものの中心的な作用相関者、そしてしかもこの国のうちに内在的な**秩序**に於て、と「成る」にある。このことは、作用中心が自己自身を、即ちそれみずからの**存在**をこの分与によつて本質化し且つ永遠化せねばならぬということの意味すると共に、またこのことは、諸本質性を**人格性**の存在形式と包括範圍のうちへ導いて来なければならぬということの意味する。しかるに——おのずから明らかである如く——一切の可能なる本質性の相関者としての一の（無限なる）具体的な、人格的な作用中心の理念が神の理念と（或いはむしろこの理念の**一つの根本的規定**と）同一である限り、全体の精神的な人間の飛躍のかの試みはつねに同時に、人間が自然的な出来上った存在としての自己自身を**超越**し、自己自身を神化しもしくは神に等しくなる（プラトン）という試みである。自己の精神の作用中心をば、その精神物理的及び生物学的・人間的聯関から、この中心の絶えず新たな活動によつて事実上——ただこの聯関の**一の抽象的理論的な「度外視」**もしくは単なる「無視」によつてではなく——解き放し出し、そしてそれをば、この作用中心からそしていわばその力に「於て」あらゆる事物の存在へ向つて眼を開くために、ⁱ後に明らかにさるべき諸対象の現実存在諸様態の「還元」の手続の仕方、それによつて諸対象の純粹なる「何か」、その「本質」、その「本質存在」がそれだけとして直観にもたらさるべきものであるが、——この手続を、エドムント・フッサールは最近現象学的「還元」と呼び、そしてそれを彼はただ現実存在諸様態（彼の考えるように、現実存在そのものでなく）の「度外視」、従つて「側へ打ちやつておかれること」、「括弧に入れられること」として記述する、——その手続の仕方は、作用中心の存在を精神物理的な存在聯関から少なくとも**機能上**解き放し出すというこの試みの活動を、それ故に一の存在・過程、人間の他のものと**成ることを前提**にもっている。それだから人格そのもののこの転換の精神的な認識・技術が度外視のこれらの単に論理的な手続の仕方に先行しなければならぬ。

三、道德的飛躍の分析

神の理念に相応せる普遍的な作用中心へ「焦点を合わす」ということを「試みる」こと——それが絶えず新たにされたる試みとして、ここに研究された「飛躍」の一の本質表徴である。この試みの成功することが存在的に可能であるかどうか、それがどの程度まで成功するか、ということ、それは哲学の内容に係する一の全然他の問題であつて、精神の哲学的態度の根源及びそれに本質的に属する統一的な志向に係するものでない。

b 飛躍の出発点及び諸要素

哲学的な精神的態度へ（そしてそれからして初めて哲学の対象及び存在へ）導くところの飛躍の研究にあつて、ひとは二つの事柄、即ちその出発点とその目標とを区別せねばならぬ。しかるにいま一のより高き、私が私の倫理学に於て「精神的諸価値」と呼びたる価値群に向けられた精神の活動（これが科学的であれ、哲学的、美的、芸術的、宗教的、道德的であれ）のあらゆる種類にとつて、**共通なる**出発点をなすものは、人間の自然的世界観及びそれに於て与えられたる存在するもの及び価値に充てるものである。しかるにこの出発点から出て**超生命的な**諸価値の本質のなんらかの価値領域の方向へ導くところの、根本的に異れる精神の活動の諸種類及び諸態度にとつての**同一に共通なる**前提は、**客観的な態度**である。それはそのような種類の諸価値の本質自体に向けられたる精神の態度一般である。それ故に「道德的障礙」の克服——まさに飛躍のうちに存し且つそれによつて成就するか、の克服にして研究さるべきであるならば、我々は先ず自然的世

i 従つて自然的「振舞」（意欲、行為等々）、これに類するものの「自然的価値態度」。

界觀の一般的性質を知り、またこの世界觀そのもの並びにその所与性に相應するところの人間の存在及び態度を知らなければならない。そしてそれにも劣らず我々ほかの作用に於ける同一なる要素、即ち、一、客觀的なる態度一般を、二、哲學的なる態度を人格の側に於て土台づけるところの要素を求めねばならぬ。そしてこの際、我々が三つの本質上異れるところの對象的に認識する態度の種類、即ち、一、自然的世界觀、二、哲學的世界觀、三、科學的世界觀、をその**正しき相互の關係**に於て覺知するということは特に重要なこととして明らかになるであらう。

一切の自然的世界觀の第一の表徴は、そのうちに立つ主体が彼のそれぞれの環境存在、従つて一切の可能なる環境存在一般を世界存在と見做すということである、——そしてこれはあらゆる方向に於て、空間的、時間的、次に内界及び外界の方向に於て、神的なものへの方向に於ても理念的諸對象へのかの方向に於ても、そうなのである。蓋しあらゆるこれらの方向に於て一の「環境」が存在し、このものは実に種々なる個人主体もしくは集團主体（諸民族、諸人種、自然的な人間種族）、その他これに類するものにとつて、並びに生命の種々なる有機的組織段階にとつて、種々なる特殊内容を所有するにせよ、それを「環境」となすところのひとつの本質的な**構造**に与つてゐる。自然的な環境のこの構造というのは、自然的な現實存在・諸形式（事物、事件、自然的な空間直觀及び時間直觀）の体系、並びにこの体系に相應せる、自然的な知覺**諸形式**、**思想諸形式**及び言語**諸形式**（常識及び民衆的な言語）の体系である。それは「自然的世界觀の現象學」なる学科に於て精密に研究さるべきであり、そして**科學の範疇論**からも、また哲學がその特殊なる客体をすでに獲得し、且つそれに対して認識の態度にある場合、**哲學が哲學として取扱うべきところの存在諸形式及び認識**

諸形式の理論からも、はつきりと区別されねばならぬ。

しかるに人間にとつての**環境存在**のこの構造がいかなる姿のものであるにせよ、いずれにしてもこれに相應する存在には、それがその構造をもつて**普遍的生命**の一の特殊な作用種としての人間の生物学的な特殊有機的組織に相対的である、ということが属している。そしてこの現実存在相対性もしくは「有機的組織」へのこの現実存在拘束性は、同じ度合でこの環境の（そのうちへ入り組む本質性の）本質内容の構造及び実質にとつても、並びにこの環境の実存的現実存在及びその現実存在の諸形式にとつても存立する。それはドクサ（意見）——*δόξα*（意見）と、*ἐπιστήμη*（科学）とのプラトンの区別に応じて——の世界であつて、そのうちに我々はこの地上に於て生存しているのである。そしてその場合、我々が環境のもとに一の個人の、一の人種の、一の種族の或いは民族の特殊環境を考えるか、それともこの生命的な類一般の代表者としての自然的な人間の**一般的環境**を考えるか、どうかといふことはなお無関係である。しかるに生命に対するまさにかくの如き存在相対性に於ける存在者をば、一般に、それが、最大限に可能な**完全性**に於て、且つ、**個人**、**人種**、**民族**、等々に対する一切の存在相対性（本質相対性及び現実存在相対性）の厳密に原理的な排除のもとに、**ただより多く**（*nur mehr*）人間的有機的組織一般に対してもしくは、凡ての人間に於ける同一なものに対して存在相対的であるように、認識し、思惟すること、それが環境の存在及び実質についての**科学的「普遍的妥当的」認識**の企てる還元である。然しながら、世界・存在一般の富の中から、人間の衝動の構造及び衝動の構造に相應せる感官の構造にとつて充實的な、また反抗的な、いづれにせよ応答的な意味をもつもののみが、環境の領域へ入り組むといふ根本事實は、完全な、そして一切の個人的・特殊的な存在関係から脱せる、

従つてたゞより多く**一の生命的な人間**一般に關係させられたる環境にとつても、個人、人種、等々のより特殊な諸環境にとつてと**丁度**同じ仕方で存立している。しかるにいま哲學的認識の方向は、「自然的世界觀」の構造諸形式のうちに——たとい必ずしも構造諸内容のうちにでないにせよ——とどまれる「科學的」認識とは違つて、環境の存在への、もしくは（人間的に）「普遍妥当的な」環境の獲得への認識的分与のそのような性質の拡張のうちには存していない。哲學的認識はむしろ、**我々の外部に**、存在の單なる環境領域の彼方に一般に横たわつてゐる**一の全く他の存在領域**の方を目差している。その故にこそ實に、**世界そのものの存在に昇り達するためには、特殊な飛躍がまさに必要なものである**。換言すれば、認識する精神のために、自然的な環境世界觀一般（通俗的な並びに「科學的な」の内部に於ける彼の可能なる対象を**生命**に対して存在相對的に、**生命性**一般に対して従つてまた必然的になんらか特殊な身体的・感性的な衝動體系に対して存在相對的になすところの**諸紐帶**を出来る限り排去するためには、先ず道德的な諸作用の**一の特殊な組織が必要なのである**。精神をして單に**生命相對的な存在**、**生命のための**（そしてこれに於て**生命的存在**としての人間の**ための**）**存在**を原理的に**打ちやらしめ**、彼をしてそれ自体に於て且つそれみずからのうちにあるが**さまの存在と分与に入るようになすためには、これらの諸作用が必要なのである**。

i これらの諸作用は原理的にはあらゆる可能なる程度に於て人間によつて遂行され得るのであるから、そこでまた哲學の対象即ち一切の諸対象の**絶對的な存在**（本質及び現實存在）の獲得ということも、**あらゆる程度**の充全さ及び豊富さに於て可能である。

すでにそれ故に、誰もが**絶對的な諸事象及び諸価値**についてあらゆる場合に、凡てのものを認識し得るか、それともまさに同じ程度に多く認識し得るか、または同じ程度に少なく認識し得るか、或いは全く何物も認識し得ないか、であると云ふことは、全然出来ないことである。各の者が**またただ認識し得るところのもの**、むしろ飛躍の程度に従つてゐる。

三、道德的飛躍の分析

これらの道德的な、哲学的認識を合本質的に処理する根本的諸作用の組織に於て、我々は一つの積極的な根本的作用の種類と二つの消極的に向けられた根本的作用の種類とを区別する、これらのものはただその統一的な共同作用に於てのみ人間をして哲学の対象の可能なる所与性の域へ到達せしめる。これらのものとは即ち、

一、絶対的な価値及び存在への全体の精神的人格の愛、

二、自然的な (*naturlichen*) 自我及び自己の謙抑、

三、克己及びそれによつて初めて可能なる、自然的な感性的な知覚をつねに必然的に共に制約しつつあるところの、「身体的な」ものとして与えられ且つ身体的に土台づけられたものとして体験されたる生命の本能衝動 (*Triebimpulse*) の、対象化。

その秩序づけられた共同作用に於てこれらの道德的な諸作用は——それらのものの、^みがひとり——認識による存在への可能なる分与の主体としての精神的人格をば、存在の環境領域からもしくは存在相対性一般の方向から連れ出して、存在の世界領域へ、それ故に絶対的な存在の方向へ導き入れる。それらのものは、あらゆる自然的世界観にとつて特性的であるところの、人間の自然的な自我中心主義、生命主義及び擬人主義、そしてこれらのものに丁度相応せるところの環境所与そのものの事象・特性を解消する——そしてこのことは種々なる方向に従つてなされるのである。

絶対的な価値及び存在への愛は、一切の環境・存在の存在相対性の人間のうちに存在せるところの源泉を絶つ。

謙抑けんよくは自然的な傲慢を砕き、そして、一、純粹な本質諸実質から偶然的な現実存在諸様態を剥ぎ（純粹な「本

質」の直観の制約）そして同時に、二、認識作用をして精神物理的有機体の生命・経済のうちへの**事実的な錯綜**から脱せしめる、という哲学の認識にとつて必要な事柄のための**道德的前提**である。しかるに本質諸実質への偶然的な現実存在諸様態の固執と精神物理的な生命統一の経済のうちへの認識作用のこの**錯綜**とは相互に**合本質的に相応する**。それらのものは共に立ちまた共に倒れる。

抑制の手段としての、また本能衝動の対象化の手段としての**克己**は、自然的な情慾を砕き、そして**世界内容**の所与の富に於ける零から完全性へまで高昇しつつある**完全性**の道德的制約である。

それ故に一切の認識の三つの互いに独立に変ずる標準、即ち、

一、その対象の存在相対性の種類と程度、

二、明証的な本質認識もしくは帰納的な現実存在認識、

三、認識の完全性、

以上に挙げた**道德的な諸作用**が認識執行の先行諸条件として丁度相応している、即ち、

愛は、いわば全体の作用組織の核心であり魂であつて、我々を絶対的な存在の方向へ導く。それは従つてただ**我々の存在**に対して**相対的に現実**に存在する諸対象を越えて導いてゆく。

謙抑は我々をなんらかの或るものの偶然的な現実存在（そして一切のこの範域に属する範疇的な存在諸形式及び存在諸結合）から**本質**への、**世界の純粹な本質実質**（*Wesgehalt*）への方向へ導いてゆく。

克己は零の汎山な諸対象の不完全な思念から、極端な場合には単に象徴的に一義的な思念から直観的認識三、道德的飛躍の分析

の十分なる充全性の方向へ導いてゆく。

これらの道徳的諸態度とこれらの根本的諸方向（絶対的な存在への、明証的な明視への、充全性への）のひとつに於ける認識の可能な進歩との間には、**偶然的な**、もしくは経験的・心理的な聯関でなく、却つて**一の本質聯関**——それに於て道徳的世界と理論的世界とが互い——かすがいをもつてのように——永久に結ばれている一の聯関——が存在する。蓋し自然的世界観及びその環境拘束性の（なお「科学」に於けるかかるものの）内部に於て事物のそれぞれ偶然的な現実存在（その本質と**対立して**）のそれぞれ**第一次的な所有**がこれに相応せる我々自身のうちに於けるかの諸要素からまさに、謙抑の態度は我々を解放するのであるからである。それはこれによつてくだんの諸要素を、我々の精神の眼を曇らせつつ、純粹な本質認識に對して妨害しつつ対立させるところの組織立つた道徳的な妨害を排去する。

これら三つの道徳的な根本的態度のうちただ一つのものが、この際、**単に**哲學的認識の道徳的制約としてばかりでなく、むしろ（自然的世界観との區別に於て）**また**科学的認識の道徳的制約として現れるであらう。この態度というのは認識の充全性の高昇に相応するところの、理性的意志による本能衝動の自己克服の根本的態度のことである。そしてこのことに次のことが、即ち、科学は哲學とは違つて（帰納的であるにせよ、演繹的方法に於てであるにせよ）偶然的な存在の範域のうちに動いており（本質認識をもより前提しはするけれども、しかしみずからそれを為すのではない）そしてしかもこれは科学が、例えば、自然法則を求め且つ見出す場合にあつてもなおそうであるということ、また科学は第二に絶対的な存在でなく、却つてただ、可能なる生命諸目的及び生命諸価値によつて指導されたる、しかもまた**拘束されたる**理性意志の力にもとづ

く可能なる**可支配性及び可変化性**に對してなお存在相對的であるところの一切の存在する諸對象の總体を、認識によつて加工するものであるということ、が丁度相應するのである。蓋しひかに科学が諸對象の一切の個人的な、民族的な、人種的な存在相對性を、いなそればかりでなく積極的な人間の自然有機體に對する存在相對性を、そしてそれによつて自然的世界觀の段階を、すでに克服し、その對象から除去するにせよ、科学並びにその全体の對象世界はどこまでも、**理性的なる、普遍的生命一般の可能なる諸目的に向つて秩序づけられたる、有限なる意志による可能なる可支配性に對する一切の可能なる存在の構成的な根本關係によつて、一般に、人間に於ける二つの根本事實、即ち、一、彼の意欲、二、彼の普遍的な生命諸性質、になお必然的に拘束されているからである。**しかるに一切の存在の選択する關係の中心としてのこれらの根本事實こそまさに、あらゆる哲學的ならぬ精神の態度に於ける**偶然的な存在並びに存在相對的な存在の第一次的な所有に、それらのものなくしてはこの所与性の優位もまた廢せられるというように、丁度相應している。**そしてこれらの根本事實はまた、それをば絕對的な存在への愛及び世界並びに世界諸内容の純粹な**本質**（いかにこの本質及び**その**偶然的なもの一般の**現實存在範域**に於ける空間、時間、數、因果、等々に従つての聯繫が世界の上に分配されているか、は無關係である）に對する謙抑が出来る限り排去し、除去しようと努めるのである。

そしてそれ故にまた、科學的研究家の世界及び世界についての彼の課題に對する道德的な根本的情操がまた哲學的な根本的情操とは**全然異つたものであり且つあるべきである、**ということも「偶然的でなく、却つてひとつのそれ自身本質必然的な事實である。實証的な研究家は彼の認識意志に於て、第一次的に、一切の

自然に対する**支配意志**及びそれから初めて発する**秩序意志**によつて生かされている、それに従つて自然が支配される「諸法則」は、またそれ故に、彼の最高の目標である。世界が何であるか、ということではなく、却つて、それをこの最高の極限の内部に於て**実践的に變化し得るもの一般**として思惟するために、世界が如何に作られたものとして思惟され得るか、ということが、彼を関心せしめる。それだから謙抑や愛でなく、可能なる世界支配のための克己ということが、彼の根本道徳である。まことに**研究家をも**——科学が哲学を、偶然的なもの**の認識が本質認識**を實に一般に前提するのと同じく——なお事物の**認識への愛が一般に動かすの**でなければならぬ。けれどもまたそれは——哲學者の場合のように——諸対象の**存在**そのものへの愛ではないのである。そして認識への彼の愛もまたただ或る種の認識への愛であるに過ぎない、即ち、**かの認識**、それは一般に認識を充実に且つ論理的に正しくなす（一切の認識にとつて妥当する二つの種類の標準）ところの凡てのものを満足させる**ほかに**、なおまた、しかしまた**ただ世界の可支配性を一般に**、それ故に一の**限定された目的**或いは利益に向つてでなく、可能ならしめるところの認識への愛である。もとより哲學者をまた克己がなお指導せねばならぬ、然しながら克己はただ発見的・教育的方策として、——その処理する助をもつて諸対象の認識の最高度の充全性に到達して——彼の意志的な存在の十分な謙抑によつて、「偶然的な現実存在」を対象の存在から剥ぎ取るために、そして出来る限り専らその**本質 (Wes)**、その永遠なる**本質**に眼を向けるために、哲學者を指導するのである。彼の認識の闕に到達したとき、哲學者は意志（一切の偶然的な現実存在一般の**合本質的な作用**相關者）を再び除去し、彼の対象の純粹なる本質に十分に「帰依せ」ねばならぬ。

四 哲学の対象及び哲学的な認識態度

如何なる明視が明証に於て第一のものであるか、という問は正当にも、あらゆる「古典的」哲学の真先に問われた、そして正当にも哲学の大いなる諸展開は、如何なる明視が一切の哲学のかくの如き最も明視的な「出発点」の位置を占めたか、ということに於てなによりも区別されている。更にヨーロッパの思惟の歴史に於ける最も著しい区分点は正当にも、デカルト以来事物の認識の問題がそれ自体に於ける事物の存在の問題に対して優先を獲得している点にあると見られている。古代並びに中世の哲学は主として存在の哲学である、近代の哲学は、少数の例外を除いて、主として認識論である。しかるに哲学がこれらの原理的に互いに相異なる方向のこの方向に於て形成されるか、もしくはかの方向に於て形成されるか、ということは、何がかの最も無前提な、最も根源的な、最も争い難き**明視**と見做されているか、そして根源、前提及び帰結の如何なる**秩序**に於てその上の諸明視が随つて来るか、ということに本質的に依存している。それだから哲学の本質の如何なる説明もまた「**最も基本的な諸明証の秩序**」というこの問題をもつて始めなければならぬ。

ところで第一の且つ最も直接的な明証、同時に、「或るものについての懷疑」（或るものの存在についての、ひとつの命題の真理性についての、等々）という言葉の意味の構成のためにすでに前提されているところの明証は、これを判断形式で現せば、**一般に或るものが在る**、或いはなお一層はつきりと云えば、「無はない」

という明証的な明視である（後の場合、無という語は専ら或るものならぬものを意味するのでもなければ、或るものの現実に存在せぬことを意味するのでもなく、却つて、その存在否定が否定された存在に於て本質と現実存在とをなお区分しないかの**絶対的無**を意味するのである）。**無はない**、という事実は、第一の且つ最も直接的な明視の対象であると同時に、最強度の且つ究極的な哲学的**驚異**の対象である——この場合その事実に面してのこの後の情操的運動は、もとより、哲学的態度を予め処理する情操諸作用のうち存在の事実の自明性の性格を（そしてまさにそれと共に**明視性**の性格を）消滅させる謙抑の態度がそれに先立っているときに初めて、十分に現れることが出来る。それだから、どのような事象に私が私を向けようと、またどのような、より下位の存在諸範疇に従つてすでにより精密に限定された事象に（そこには例えば、本質存在——現実存在、意識・存在——自然存在、現存的な存在または客観的にして非現存的な存在、対象存在——作用存在、かかるものの対象存在及び抵抗存在、価値存在または価値無記な「心的な」存在があるからして）実体的な・属性的な存在、偶有的存在もしくは関係存在に、可能存在、必然存在もしくは現実存在に、没時間的な、絶対的に持続的な存在もしくは現在存在、過去存在、未来存在に、真理存在（例えばひとつの命題の）、**妥当存在**もしくは前論理的存在に、専ら心内的な「擬制的な」存在（例えばただ表象されたる「黄金の山」もしくはただ表象されたる感情もしくは心外的な、従つて心内心外両面的な存在）に、私が眼を向けようと、それは無関係である。一つのもしくは多くのそれぞれ交叉せるところのいわゆる存在の種類の内部に於けるあらゆる個々の、任意に取り出された例に於て並びにこれらの取り出された**種類**そのもののいずれに於てもまた、私にとつてこの明視は争うべからざる明証をもつて明らかにする、——この明視は明晰性に

於てそれとただ考え得べき比較にもたらされ得る**一切のもの**に勝つて輝いているほど明らかである。もとより、いわば**絶対的無の深淵**のうちを見たことのない者は、一般に或るものが在りそしてむしろ無はない、という明視の内容の優越なる積極性をもまた全く見通すであろう。彼は、恐らくより少なく明証的でなくはないが、しかもなおこの明視の明証に下屬せるところの諸明視のなんらかのもの、例えば、我思う故に我在り(cogito ergo sum)のうちに横たわつていとされる明視、もしくは真理は存在するという、一の絶対的な価値は存在するという、判断されるという、感覚は存在するという、もしくは世界の「表象」は存在するという、等々、の如き諸明視のうちに横たわつていとされる明視に於て始めるであろう。

我々が語るところの明視は、もしそれを「基礎付け」るべきでもあるならば、明証的でありなどはしないであろう——況んや最も根源的な、そして或るものについての如何なる懷疑の試みにあたつてもすでに予め与えられている明視でありなどではないであろう。しかしながらまことに、それが、そして他の何物でもなく、第一の且つ最も争い難き明視であるという主張は、ひとつの基礎付けを要するに違いない。なぜならまさにこのことは、実に大多數の哲学者たちによつて、例えば、**認識の事実**への明視を、または他の諸明視、真理存在、妥当存在もしくはなお価値存在の事実への明視の如きを明証に於て**この明視**に先立たしめようとするあらゆる哲学者たちによつて、争われるからである。それだから一切の他のものに対するこの明視の優位を確固にするために、特殊な、一般的に認識されたる諸方法を見出すべきであり、そしてこれらの諸方法

の助けをもって、この明視の代りになにか他のものを置こうとする凡ての試みを詳細に反駁すべきである。

しかるに、これらの諸方法が展開されそして若干の例に適用される前に、この第一の明視の基礎の上に存立し、且つ、存在諸種類の、存在諸形式の、等々の、一切の区分にまされる、それ故に存在のあらゆる他の諸分類によつてまた単に細分され得るのみなる、存在の一の分類の基礎の上に存立せる、**第二の明視**が挙げられねばならぬ。私の意味する区分は、一の無ならぬものと他の無ならぬものとの間に、それが一の他の存在者に対する単に一方的な、従つて相互的な依存性に於て在るか、それとも一の他の存在者に対するいかなる可能なる依存性をも排除して、言い換えれば「絶対的な」仕方で**在るか**「ということに關して存する區別にかかわる。それ故に一の存在者、——それがあつたとすれば——絶対的に**在り**、その存在を自己のうちに且つただ自己のうちに有し、従つて他に負うべき何物もたぬ存在者を、我々は——それが爾余の存在諸區別に従つていかに規定されているにせよ、**絶対的存在者**と呼ぼうと思う。絶対的存在者は、他の存在諸區別との關係に於て、これら諸區別がそのもの自身のうちに現存しているということなしに、それぞれ違つて理解され把握され得る。それは、例えば、可能なる（いつも相対的な）対象存在（思念の一の可能なる作用にとつての）の全領域に対して、また「自己のための存在者」（*ens pro se*）と称せられ得る。それは、一の**可能な**判断的な承認を、従つてその存在に「ついて」の一の命題的な真理存在を、その存在のために要する一切の存在に対して「自己からの存在者」（*ens a se*）と称せられ、ただ一の他の存在に「よつて」（それが単に

i このことは、私の程なく刊行される書物、『世界とその認識』、認識問題の解決の試み、の中で立ち入つてなされる筈である。
【その書は刊行されなかつた。】

論理的であるにせよ或いはまた因果的であるにせよ) ある一切の存在者に対して「自己によつての存在者」(ens per se)と称せられ得る。それは、一切の絶対的な存在、即ち単に一のただ思念されたる、換言すれば心的なまたは擬制的な存有の絶対的な存在であるものに対して、単に思念相対的な絶対的な存在でなく、却つて一切の思念に対して絶対的に絶対的な存在と呼ばれ得る。凡てこれらのこと及びこれに類したことは絶対的存在の単に相対的に有意義な規定であれ、正当ではあるが、しかしその存在そのもののうちへ持ち込まるべきものではない。

そのとき、絶対的存在者はある、或いは、それによつて一切の他の絶対的な存在が自己に属する存在を所有するところの存在者はある、という明視は**第二に明証的な明視**である。蓋し(なんらかの存在者のいづれの例についても明晰に認識されるように)一般に或るものが在りそしてむしろ一般に無がないとすれば、我々の任意に検査すべき「諸例」についてそれに於ける相対的な非存在(或るものでないこと並びに現実存在でないこと)であるところのものはその存在が他の存在(そのうちにはまた、認識する主観が含まれる)に対して有する可能なる諸依存性及び諸關係に帰せられ得るけれども、しかしその存在そのものは決してそうは出来ぬ。この存在そのものは、ひとつの**推論**によつてでなく、却つてひとつの直接に直観的な明視によつて、一の絶対的に、あらゆるそれ以上の制限的な規定なしに存在するものに於ける源泉を要求する。この命題を否定する者に向つて、ひとはただ、彼の否定の**試み**及び一切の彼の論証でさえもが、絶対的存在者そのものを彼自身の志向に於て、後に事実上与えられ且つ彼によつて事実上承認されたものとして**前提**している、ということを示し得る。彼はそれを事実上彼の志向のいづれに於ても「一緒に」精神の眼のうちへ捉えてい

る、このことはそれを**取り除く**知的な試みにあたつて直ちに白日の如く明らかにする。彼はあらゆる相対的な存在の、それ故にまたあらゆる相対的な非存在の組織を通してそれを**透視**し且つ**その方向**を見ているのである。しかるにその方向を見るためには、彼はまたその目標を、それがまさに**絶対的存在者**——立入つた規定なしに——以外のものでないという程度に於ては、見なければならぬ。

もとより、この真理の先の輝は先ずなによりも論理的精確に依存しているのではない。第一の命題への明視が、一般に**無**があるという疑いもなき客観的な可能性をひとが單に時折判斷的に意識にもたらしたばかりでなく、むしろいわば、いずれの存在者の存在もがこの可能性の不思議なる排棄として——**絶対的無の深淵**の永遠に驚くべき蓋として、与えられているというように、この可能性のうちに**生きている**ということに依存するが如く、この**第二の明視**の光の輝は、ひとが一切の相対的な、依存的な存在に於て（そしてこの場合先ずなによりも彼自身に於て）、單に存在ばかりでなく、むしろまた相対的な**非存在**を共に覚知し、それ故に——そのことをまさに気付きまた知ることなしに——ひそかになんらかの相対的な存在を絶対的な存在と同一視することがないということに依存する。それだから人間が絶対的な存在の存在を彼等の意識的な生活の各の瞬間に於て共に覚知し、共に思念するかどうかということが問題でなく、却つてただ**絶対的な存在**が、彼等にとつても相対的な存在から十分厳密に且つ明晰に**區別される**か、それとも彼等の意識にとつてひそかにこの相対的な存在のこの部分またはかの部分と、彼等がその相対的な非存在を共に覚知することなくそれを絶対的な存在と意識的または無意識的に等置しそれに代らせるといふことによつて、混和されるかどうかということが問題なのである。つねにひとつの相対的存在者を**絶対化する**者は、彼はいまや絶対的な存在

をものではこのものから**區別されて**覺知しないのであるからして、必然的に、ひとが**相對主義者**と名づけるところのものにならねばならぬ。つねに——つねに**相對主義者**は實にただ**相對的なもの**の**絕對主義者**であるのである。それ故にすでにここにさきに言われたこと、即ち、全人格の或る**道德的な態度**が**哲學的明視**の先の明らかさにとつての前提であるということが当て嵌まる。蓋しただ彼がまた、即ち實に予め世界及び彼自身の**価値光景**に於て、各の物の存在及び**積極的価値**の**相對的な「誇負」**と並んでまたその**相對的な非存在**及びその**非価値**のそれに適わしい「謙抑」の度合と種類とを一緒に知覺し、そして彼の愛が同時に**絕對的に且つ積極的に価値に充てるもの**（最高善 *summum bonum*）に、彼の意識に於て爾余の**相對的な諸善から分離された善**としてのそれに明らかに向けられている者のみが、また上に挙げられたる諸条件を満足し得るであらう、それらを満足することなしには彼にとつて二つの明視の光は輝かないのである。蓋し存在の「**自明性**」、即ち恰もまさに、**一般に或るものが在りそしてむしろ無い**、という事實の測るべからざる**積極性**への明晰な明視点を遮るものであるところの存在の**自明性**、並びにそれぞれ相異れる主観にあつて相異れる仕方でありつ**相對的な存在**の種々なる帯に於て行われているところの、事物の**相對的な非存在**及びその**相對的な「無価値」の否定**、これら二つのものは、かの「**自然的な誇負**」の、かの**自然的・本能的な**（もとより生物学的には**合目的な**）自己過重及びそれから随つて來るところの、例えばまた死及び我々がそこにはなかつたまたないであらう測るべからざる時間を意識の前に甚だ奇妙にも否定せしめるところの、**現實存在の自己確実性**の、ひとつの**依存的な機能**である。そしてただ**我々自身はなくはない**ということを驚異すること

四 哲學の対象及び哲學的な認識態度

るそれらのものの明証の優先を十分に受け容れ得るであろう。

「明証の秩序」に於て随つて来るところの、言い換えれば、我々はこの秩序の諸項のうちにあつてそれぞれ先行する項をそれぞれすでに合本質的に明視したという意味で「随つて来るところの——もしそれに随つて来る項を明視しようと欲するといふことが、苟もひとつの可能なる意味を所有すべきであるならば、——或いは、他の仕方で見れば——失行する諸項にあつては我々はすでもはや疑い得ないとき、それぞれそれに随つて来る項は我々はこれをなお意味可能に「疑い」得るといふ意味で随つて来るところの、**第三の明視**は、判断形式では、一切の可能なる存在者は**一の本質存在 (Essentia)** と**一の現実存在 (Existencia)** を**必然的に**所有し、そしてこれは、そのものがいつたい何であろうと、存在種類及び存在形式の他の可能なる諸区分に従つてそのものが存在のどのような範域に属しようとして、全然無關係にそうである、という命題に相應する。この場合にもまたひとつの存在者（それが作用・存在であれ対象・存在であれ、それが「一の」存在者であれそれ自身すでに存在の**一**の特殊な形態であれ、例えば、現存的な存在及び客観的な非現存的な存在の如きであれ実体的な及び内属的な存在の如きであれ）のいずれの任意の例でもが、あらゆる可能なる存在にとつて一般に妥当するところの**本質と現実存在**との可別性を示し、しかし同時に、どのような存在者も**必然的に**一の本質と一の現実存在とを所有せねばならぬという明視を獲得するために、十分である。例えば、現存的な存在にもまたその特殊な本質を有する。それ故にまた或るものの如何なる本質にもまたなんらかの現実存在が属しそして如何なる現実存在にも一定の本質が属している——もとより**本質認識**は現実存在認識とは全然違つたものであつて、明証に於て並びに妥当の広さに於て並びにまた我々にとつての到達可能性に於

て、等しく違っている。蓋し我々の現実存在認識及び現実存在聯関認識は我々の世界の本質認識及び本質聯関認識よりも遙かに**制限された**ものである。まことに我々はここにすでに基礎的な命題を述べることが出来る、即ち、なんらかの対象の本質のうちにつねに含まれているものもしくは本質である限りのそれらの対象について妥当するものは、先験的に且つ必然的にまたその同じ本質の一切の可能なる現実に存在する対象のうちに含まれておりもしくはこれらのものについて妥当する——これらの現実に存在する対象がもしくはその一部分が我々にとつて認識され得るものであるにせよ、ないにせよ、——これに反して、現実に存在するものとして認識されたる諸対象について妥当するもしくはそれらのもののうちに含まれている一切のものは決して、またこれらの諸対象の本質について妥当するのではなくもしくはこのもののうちに含まれていないのである。

我々にしてひとつの対象の（もしくは作用の）純粹な本質実質を、またはかかる実質の一定の秩序もしくは聯関を我々にとつて十分な明視にもたらしたとすれば、そのときこの明視は、それをそれに対しては「偶然的な」現実存在の国の一切の認識から**原理的に**区別する諸性質を有する。それは**完結的**である、従つて増

i 形式的な及び実質的な本質アプリオリは、単にこれがそれに於て偶然的に見出されるところの且つ我々の現実存在経験の限界内はおかれているところの現実存在者に「とつて」妥当するばかりでなく、むしろまた我々の可能なる現実存在経験の領域の**彼岸に**、その**外部**におかれているところのその同じ本質の現実存在者の上にも妥当するのであるからして、我々はそれに於てあらゆる場合は一の知識、——経験超越的な領域の諸本質性を**尽す**のを要することなしに——この領域及びその現実存在者にとつてあらゆる場合に**共に妥当的**なる知識をもつのである。

如何にしてそのことから形而上学の可能性についての問題にとつて積極的な解決が獲得されるか、また形而上学に関するカントの判決が反駁されるか、ということには示されることが出来ない、それは認識問題の体系的な取扱ひの場合のために残しておく。

四 哲学の対象及び哲学的な認識態度

すことも減ずることも出来ぬ、言い換えれば、厳密に明証的である、これに反して偶然的な現実存在（それがいかんして見出されるにせよ、直接の知覚によつてであるにせよ、推論によつてであるにせよ）の一切の認識には、新しい経験、従つてまた拡張されたる推論聯関に對して、決して憶測的明証または差し控への明証以上のものが属しない（客觀的にそれ故に判断形式に於ては眞理性でなく、却つて蓋然性しか属しない）。それは**明視**である、そして同一の本質の一切の可能なる現実存在者にとつて、我々に今知られておらぬまたは一般に認識し得ぬ現実存在者にとつてもまた、「先驗的」に（判断形式に於ては）「妥当」する。一切の眞なる先驗性はその限りに於て本質先驗性である。それは第三に單なる本質明視として、くだんの本質の**擬制物**の單なる思念存在に於ても遂行され得ること（いな屢々より容易に）、まさにこの本質の實際現實に存在する諸対象に於て遂行され得るのと同じである。私が例えば或る事實上生きていないものを錯誤によつて生きているものと思ひ做すとき、それ故に錯誤作用に於て思念されたる対象存在の生命性が一の擬制物であるとき、そのときにもなお生けるものの**本質**はこの擬制物のうちにも一の事實上生けるものの知覺的把握に於けると同じく含まれていなければならぬ。ただ絶對的な存在、その明視的な、本質と現實存在に從つてなお分れていない状態が、本質と現實存在とのこの区分並びに兩者についての眞なる諸命題に**先行し**、それ故に随わぬところの絶對的な存在に關しては、次の注意を附け加えておかねばならぬ、即ち、それはその概念上その存在に於て一般に如何なる他の可能なる存在にも依存しないのであるから、それは、またその現實存在上偶然的であり得ない、その現實存在はむしろ、それがその本質（これがいかなるものであるにせよ）そのものから且つ専ら必然的に隨つて来るという如き性質のものでなければならぬ。それ故に本質と現實存在

との区分は一切の相対的存在者の内部に於ては**存在的な**ものであり、我々の悟性のうちにでなく**事象**そのものの存在のうちに存せるものであるに反して、この区分は**絶対的存在者**——それが何であるにせよ——に対しては、単に認識する主観に対して認識相対的であるに過ぎない。現実存在と本質とは**絶対的な存在**に於ては一に合致する、これはもとより、認識相対的な分離の**前提**のもとでは、その現実存在がその本質から随つて来るといふ意味に於て合致するのであつて、逆にその本質がその現実存在から随つて来るといふ意味に於てではない。

これによつてすでに我々は哲学の対象の規定のために、もとよりなお凡てではないが、しかし若干の本質的な材料を得た。我々は云い得る、**哲学**とはその**本質上厳密に明証的な、帰納によつて増し得ざる且つ無くし得ざる、一切の偶然的現実存在者に「先験的に」妥当するところの、存在者の一切の我々にとって諸例について接近し得る諸本質性及び諸本質聯関への明視であり、そしてしかもこれらのものがそれに於て絶対的存在者及びその本質に対して關係にあるところの秩序及び段階系列に於ける明視である。**

絶対領域への認識の方向もしくは一切の可能なる客観的な存在の**絶対領域**への關係並びに一切の客観的な可能なる存在の、その偶然的な現実存在領域に対する區別に於ける、**本質領域**への方向——それがそしてそれのみが**哲学的認識**の本性をなによりも形作っている。そしてこれは、同じく必然的に最も多様な仕方**で存在・相対的な**（そしてしかも現実存在相対的な並びに**本質相対的な**）存在を取扱ふべきところの、且つあらゆるその認識を（もとより諸本質聯関のうちに其礎付けられるいわゆる公理の**基礎**の上に）単なる擬制物の心内的な存在に於て遂行するか（全数学がこうである）もしくは偶然的な現実存在及び**その**現実存在

聯関に於て遂行するかするところの、諸科学との最も嚴密な**區別**に於て、哲學的認識の本性がそうなのである。――

しかるに哲學のこの不完全な対象規定並びにさきにそれについて語られたことの凡てのうちにすでに、これまで吟味されずに許容されていたけれども、しかしデカルト以来近代哲學の遙かに優勢な特性的傾向に面して凡てここに語られたことを**疑問**にするように思ふところの、一の概念が現れている。この概念というのはかの認識の概念及び一切のそれに相属する概念のことである。我々は**認識の存在**が如何なる種類の存在であるかを語らねばならぬ。そして我々は諸明証の秩序に於てもしくは諸明視の可能なる可疑性の諸段階の秩序に於て、デカルト、ロック、カント及びその他の人々の如く、「認識」または「思惟」または「意識」またはなんらかの種類の「自我」または判断、等々から、その助けによつて初めて存在的な諸基礎概念を獲得するために、出立したのでないからして、それだけ我々はそのことに對してより多く責めを負っているのである。いな、我々は、我々がこれらの研究家たちによつて容れられた明証秩序を單に我々のその地の盤の上に於て反駁するばかりでなく、むしろまた、いつたい何が一般に單に存在する或るものそのものの国にあつて**認識**であり且つ認識を意味するか、を**積極的**に示すとき、我々の三つの命題そのもののこれまでに獲得された明証秩序をただ**最後究極的に**維持し得るであらう。

哲學の本質並びに哲學的認識の道德的制約の規定の範圍をすでに著しく越えるこの問題の説明をもつて、我々が程なく公にしようと考えている「世界とその認識」に関する著作は始められる筈である。

底本…『哲学とは何か』（昭和五年二月五日発行 鉄塔書院）からシェーラー「哲学の本質」

作成者…石井彰文

作成日…2014.8.14