

感情の本性と無の問題

世
良
壽
男

目 次

一 序 言	三
二 感情の一般的性質についての問題	四
三 精神現象の分類―意識に於ける感情の位置	六
四 感情と知識―感情の志向性	三
五 感覺と感情―感情の根源性	九
六 感情と意志	二九
七 感情と快不快―感情の主観性の意味	三三
八 カントに於ける感情の論理的性質	四一
九 感情の全體性性格	五〇
十 存在と無―無への通路としての感情	六〇

一 序 言

ここに意圖するところは、もとより純粹の心理學的立場に於て感情の本性を明らかにすることではない、このやうなことは心理學者でない自分の力を超えたものである。ただ哲學の究極的問題と考へられる無への通路は、かの思惟の形式の學としての所謂形式的論理學はいふまでもなく、眞理の論理學と考へられる先驗的論理學に於ても、また理性又は意志の論理學と稱せられる辨證法的論理學に於ても與へられない、これすべてこのやうな知の論理學や、意志の論理學はどこまでも存在の論理學であつて、あらゆる意味に於て存在を超えた無については、ただ限界概念として思惟し、又は要請し得るのみであり、それ自から積極的にこれを把握することを得ない。無への通路はただ存在の原理であるロゴスの根柢に於て、即ち思惟や意志の根柢に於て、あらゆる客觀性を超えた純主觀性としてそれ自から非存在的性格を有つところのパトス、即ち本來的意味に於ける感情のみがこれを與へ得るのではないであらうか。普通に無は存在の否定と考へられてゐるのであるが、然し存在の否定が直ちに無であるのではない、眞の無は存在でないとともに非存在でもない、これ非存在は存在を基底として成立する一種の存在であるとも考へられるから。無は單なる措定でないとともに單なる否定でもない、却つて否定としての措定、又は措定としての否定でなければならぬ。否な無は存在の否定であることによつて却つて存在を措定し、存在を超えるがゆゑに却つて存在の可能の場所となるのである。そして純粹なる本來的感情は、まさしくこのやうな無的性格を荷ふものでなければならぬ、これ感情は純主觀性として、それ自からの存在領域をもたないとともに、このことによつて却つて自然的存在領域の主體たる思惟や實踐的存在領域の主體たる理性や意志の成立の地盤となり、從つて單にアネックス (Annex) としてそれらに附着す

るのでなくして、却つてスフィックス (Suffix) としてその根柢をなし、そしてかれらがふみまよう闇黒の根源となるとともに、またかれらがそこに落付くべき究極の場所となる。吾々の知は感情のために暗くせられるとともに、感情に於て直證せられ、吾々の意志は感情によつて亂されるとともに、感情によつて純化せられ、感情によつて強められる。かやうに感情は闇黒の根源であるとともに光明の根源である、弱さの根源であるとともに力の根源である。光りは闇の輝きであり、力は弱さの力である。かの知の悟り、意志の悟りが、その究極に於て情の悟りに於て始めて眞實のものとなり、安らひを得るのはこれがためでなければならぬ、信とは實に感情に於ける知と行との確立であるとも考へ得るであらう。かやうにして自然の存在の主體たる知と自由の存在の主體たる意志は、無の主體ともいふべき感情に於て媒介せられ、從つて自然の存在領域と自由の存在領域とは、その間に於ける無限の深淵にもかかはらず、却つてこの無の場所に於て結付き、かれらは到る處感情によつて象徴化せられ、無の象徴としての藝術の對象界が産出せられるのである。然し、感情は如何にしてかやうに無の主體として無への通路と考へることができるであらうか、感情の主観性とは果して如何なる意味であらうか。吾々は先づこれまで研究せられた感情そのものの心理學的性質から出發し、他の思惟や意志との關係を通して、感情が人間の精神に於ける意義と本性とを考察し、かの純客觀的なる思惟や主観客觀的なる意志が、それぞれ存在の主體として、存在への通路であるに對して、感情が純主觀的として無への通路と考へられることが如何にして可能であるかを考へて見たいと思ふ。

二 感情の一般的性質に就いての問題

かのクリューゲルがその『感情の本質』の初めに於て言つてゐるやうに、感情の世界は、實際、感情をば秩序付け

又は限界付けやうとするすべての試みをば嘲笑するであらうほどに普汎的、轉變的、不安定的である。かの觸覺の所與性、内部器關のすべての感覺性、あらゆる種類の感官體驗、不明瞭な思想、それからまた美的享受や藝術的形成に於ける主觀的のもの等、それが思惟された客觀的關係に於て盡されるやうに見えない限りに於ての、殆どすべての現實的のものが『感ずる』(Fühlen) といふ言葉で表はされてゐる。しかしここには果して一般に『感情的』といふ名稱を積極的に要求するところの、現象又は機能の或る共通のものが存するであらうか。(Krüger, Das Wesen des Gefühls, s. 7)。かくして今日感情は一般に右のやうな意識の單なる主觀的諸狀態でなくして、かのメンデルスゾーン、テテンス、カント以來の傳統的考へ方に従ひ、他の知的機能や意志的機能に對して一つの獨立的機能として考へられてゐるのであるが、これは如何なる意味に於てであるか、即ち他の機能に對する感情そのものの本質は如何なるものであるか、それは他の機能に對し如何なる關係に立つのであるか。

今精神現象に於ける感情の獨立的性質が認められるまでの感情の理説の歴史に於て見られるその一般的共通的特質は、感情をば人間精神に於けるロゴスのなるものに對するパトスのなるもの、理性的なるものに對する非理性的なるものに於て理解することであり、そして人間精神に於けるこのパトスのなるもの、非理性的なるものをば、ロゴスのなるもの、理性的なるものへの關係に於て如何やうに把握するか、といふことに於て感情についての種々の解釋又は理説が成立したのである。かのプラトーンやアリストテレスやストア派に於ては、感情はかく理性的なるものに對立し又はそれに反抗するものとしての非理性的なる快不快の現象に於て見られ、これに對してアウグスティヌスやホッブス等に於ては感情は、或は『意志の性質』又は『努力』に歸せしめられた。然るにあらゆる心理現象をば思惟に於て理解せんとするデカルト、スピノザ等に於ては『活動』としての思惟、又は『精神の能動』が意志であるに對し

て、感情は、『受動』としての思惟、又は非妥當なる、混亂せる觀念に於て成立するところの『精神の受動』であつた。またライプニッツ、ウォルフ等に於ては、それはやはり或は感覺、漠然たる知覺、又は觀念であり、或は觸感にもとづけられるところの、完全性又は不完全性の直覺的認識としての快不快の現象として合理的規定が與へられた。そしてメンデルスゾーン、テデンス、及びカントに至つて、感情は始めて、或は感覺能力として、或は『精神の可變性又は感受性』として、或は快不快の情感能力として、一方に於ては欲求能力としての意志から、他方に於ては認識能力としての悟性から解放せられ、これらとともに且つこれらとの聯關に於て、それは人間精神を構成する獨立的能力の一つとして確立せられた。殊にカントに於ては、かの悟性によつて先天的原理が與へられる認識能力と、理性によりてその先天的原理が與へられる欲求能力、即ち意志とが、その客觀的な『領域』(Gebiet) を有つに對し、この快不快の感情は、反省的判斷力によつてその先天的原理が與へられる純主觀的なものとして、何ら客觀的領域を有たず、單に主觀的な『領野』(Feld) を有つに過ぎぬのであるが、しかもかの反省的判斷力がその反省性を通して悟性と理性、従つて意志をば媒介するやうに、感情はその主觀性のために、認識能力と欲求能力との中間能力としてこの兩者を媒介することができ、かくして精神現象に於ける體系の構造の意味が基礎付けられた。かやうにして感情についての問題は、一方に於ては人間精神に於ける感情の成立、換言すれば他の精神現象に對する感情の關係についてであり、他方に於ては、感情そのものの本質、價値主觀性としての感情が人間精神又は生そのものに於て有つ積極的意義についての問題でなければならぬ。

三 精神現象の分類——意識に於ける感情の位置

先づ精神現象に於て感情は如何なる意味に於て成立するか、即ち感情は精神現象に於て如何なる位置を占め、從つて他の精神現象に對して如何なる關係に於て獨立的能力として限定せられるか。かのギリシャ時代以來、精神現象の分類は、多くの場合、心的作用の擔持者の相異、從つてまたその向ひゆく對象の相異による分類、しかもこの主觀、又は對象の價值的意味の相異にもとづく分類であり、それがために多く倫理的又は實踐的、又は目的論的であつて、嚴密なる原理にもとづく學的分類ではなかつた。例へば、プラトーンが精神をば、より善き部分、即ち支配的部分としての『理性的のもの』と、より惡しき部分、即ち被支配的部分としての『非理性的のもの』とに分ち、更にこの後者をば、よりよく理性に服從する高等なる衝動としての『氣慨的のもの』と、むしろ理性に反抗する衝動としての、『欲求的のもの』とに分ち、またアリストテレースが、その『政治學』や『倫理學』に於て、かのプラトーンと同様に、心的活動をば『理性的部分』と『非理性的部分』とに分ち、そして前者がより高い思惟及び意欲を含むものであるに對し、後者は主として『欲求的部分』であつて、これは更に『或る意味に於て理性的原理に與かるもの』と『この理性的原理に對して戰ひ且つ反抗するもの』との二種に分かれる、となしたやうなものである。かのブレンターノはアリストテレースに於けるこのやうな精神現象の分類をば第一種^{第一種}の分類となし、かの『心理學』^{『Psychologie』}に於ける分類をば第二種の分類としてかれから區別するのであるが、この第二種の分類に於ける『思惟的』部分と『欲求的』部分への精神現象の分類は、必ずしも異つた對象へ向けられた異つた主觀的活動の二つの種類ではなくして、むしろ同一對象に向けられた異つた仕方の二種類である。例へば『感覺が快適又は不快適である場合、精神はいはば肯定又は否定すると同様に欲求又は嫌惡する』(De Anima, 431A 13-7)といはれる場合、それは明らかに思惟と欲求とが對象の相異による區別でなくして、對象に對する關係、即ち志向性の性質の區別を示したものである、とブレンターノは解釋するので

あるが、しかしこれが何らかやうな方法的自覺にもとづいた分類でないのはいふまでもない。カントの反省的判断力に於ける合目的性の概念による感情の基礎付けは、かの合法則性の概念にもとづく悟性と、目的自體性の概念にもとづく意志とを結付ける媒介的意味をもつものとして、精神現象の體系的分類を可能ならしめる深い意義を要求し得るものと考へ得るのであるが、しかし感情の本質がなほ單なる快不快としてのみ限定せられ、反省的判断力との關係が充分明らかでない限り、感情はなほ主觀的な中間能力であつて、その媒介的意義が明瞭でなく、従つて精神現象の體系的分類が全うされてゐるといひ得ないであらう。殊に精神現象をばかやうに哲學的體系構成への聯關に於てではなく、どこまでも如實に、具體的に見ようとする科學的態度に對しては、精神現象のかやうな傳統的三分法は、どこまでも抽象的な見方であつて、種々の困難を伴ふのは否定し得ない。しかもその後心的現象については種々の側面に於て或は客觀的、或は内省的に、精細にして且つ深き分析的研究がなされるやうになつた場合にも、かの三分法はそれにもかかはらずなほ精神現象の種類をばよく特徴付けるばかりでなく、その對象界が文化の主要なる領域を覆ふ分類として、心理學的といふよりも、より多く實際的又は文化哲學的意味に於ける分類として、種々の變容に於てなほ襲用されてゐるのを見るのである。ただかのブレンターノは、スコラ學者に於ける *intentio* なる概念に由來する志向性の概念に於て、精神現象をば自然現象から區別するのみならず、更らにこの志向性の概念によつて精神現象を分類したことは、一つの原理にもとづく學的分類として重要な意味を有つものと考へられてゐる。かれによれば、一般に學的分類は、それが實際的探究に役立つ仕方にて對象を秩序付けるやうなものでなければならぬ、即ち學的分類は、その本性上密接に相屬してゐるものをば、一つの種類に合一し、そして相對的に離れて立つものをば、異つた種類に分類せねばならぬ、従つてそれは或る程度の對象の知識を必要とする、即ち分類は分類せらるべき對象の研

究から始むべきであつて、決して先天的構成から出發すべきではない。今精神現象が物理現象から區別せらるべき最も主要なる表徴の一つは、それに對して或ものが對象的に内在するといふことである、即ち『對象の志向的内在』又は『内在的對象性』といふことである。それがために、心理現象に對して與へらるべき分類は、必然的に心理現象に或ものが對象となる仕方の根本的區別にもとづかねばならぬ。そしてかやうに内在的對象への心的活動の種々の關係又は對象の志向的内在の種々の仕方をば、分類根據となすところの分類は、彼によれば、アリストテレースが精神現象に於ける分類素材を整理する場合、擇んだところの第二種の分類であつて、これは後の思想家達によつて多少とも意識的に心理現象の分類に於て繼承されたものであるとかれは考へた。(Brentano, *Psychologie*, II, s. 28, 32)。かやうに布伦ターノはアリストテレースの心理現象の分類に於て新らしき意義を發見し、作用と對象との間に於ける志向的關係をば、精神現象の分類の原理となしたのであるが、しかし彼自からその心理學に於て行ふた分類は必ずしもアリストテレースのそれと同一ではない。即ちアリストテレースの第二種の分類に於ては、前述のごとく、『思惟』と『欲求』との二分法がとられたのであるが、布伦ターノはアリストテレースに於ける『思惟』に對しては『表象』と『判斷』とを區別し、またかの『欲求』に對しては『心情運動』又は『愛憎の現象』が感情と意志との結合、即ち情意として置かれた。このかれの分類に於て、かれ自からが強調せる特質は、普通の分類に於て、知的現象として結合されてゐる表象と判斷とを異種的として區別し、又かつて欲求のものの中に結合され、そして近世心理學に於て、互に獨立的のものとして分離せられた感情と意志とを再び心情運動又は愛憎の現象として結合したものである、そしてかれはこのことをば直接的經驗の證明に歸せしめた。かれによれば、吾々の内部經驗は表象と判斷との間に基本的區別の現存することを示すと同時に、感情と意志との間に根本的區別の欠如することを示す、これ前者

の場合に於ては、対象への關係の全く相異なる仕方が示されると同様に、後者の場合に於ては、却つて対象への關係の本質的一致が示されるからである。(Ib. s. 38)。先づ表象と判斷との關係に於て、すべての判斷が表象をばその前提にもつことは否定され得ないが、然しこの表象の對象が、承認又は拒斥せらるべき判斷の對象となる場合、意識は対象への全く新しい關係に入込むのである。(Ib. s. 38)。次に感情と意志とは如何なる意味に於て結合せられるかといふに、かれによれば、若し感情と意志との間に、實際本質的に鋭い境界線が引かれるならば、それは恐らく、これら兩者の種類の本來的性質の規定に或る誤りが混入してゐるがためでなければならぬ。不快の感情と、意欲又は努力と稱せられるものとの間に、例へば、悲哀、憧憬、希望、要求、勇氣、決意等のやうな心的活動を置き、そしてこれらの中間項に於て、その隣接する項を互ひによく比較するならば、そこに到る處最も密接なる連絡があり、全く注意されない移行が見られるであらう。従つてこの中間項をば最初の項とともに感情と名付けることも、又最後の項とともに意志又は努力と稱することも正當ではない、かくしてこれらすべての項をば一つの種類として考察する外ないであらう。(Ib. s. 845)。或はかのカントやハミルトンに於けるやうに、感情は無客觀的又は主觀的として、かの主觀||客觀的性質を有つところの意志又は努力と區別せられるであらうが、しかし實際感情は、無客觀的又は無對象的ではなくして、それは精神現象としてどこまでもそれ自からの志同的對象を有たねばならぬ。なほ日常生活の言葉に於ても、快不快がその対象に對する關係は、意欲がその対象に對する關係と本質的に類似してゐることが示される。例へば吾々は快を興へるものをば『好ましき』といひ、不快を興へるものをば『好ましからず』といふが、しかしこれらは愛と憎との中に包括され得るのである。(Ib. s. 98, 106-7)。かやうにして内的經驗は感情と意志との間に、眞の限界線の存しないこと、又兩者に於ける対象に對する志同的關係の共通の性質は、これを他の精神現象から

區別するとともに、かれらが一つの根本的統一種類に屬することを知らしめるのである。(Ib. s. 100)。

さて右のやうなブレンターノの精神現象の分類は、その分類根據としての、對象の志向的内在の深い獨創的意義にもかかはらず、その結果はなほ具體的に妥當なる分類といふを得ず、これに對して種々の批評が加へられてゐるのは當然とも考へられる。例へばかの表象と判斷との區別に對しては、ストックンプのいふやうに、ブレンターノが判斷をば表象から鋭く分つたとき、それはもとより正當であつたとしても、しかし知的機能の範圍内で、その下級群がひとしく本質的相異を示してゐることが可能であるやうに、判斷をば表象及び他の下級群とともにその本質的相異にもかかはらず、なほより高い立場に於て、思惟機能又は知的機能の主要群の下に秩序付けることは何等不當ではないとも考へられる。(Stumpf, Gefühl und Gefühlsempfindung, s. VIII)。これとともにまたかの感情と意志との結合に關しては、エーレンフェルスの批評のやうに、若し一方に於て快及び不快、他方に於て意欲及び嫌惡が、愛及び憎の特殊の場合を表はすに過ぎないならば、その時意志素質は、少くともこの共通的部分に關してまた感情素質でもあるであらうが、然しこの場合に於ても、如何なる狀況の下に愛又は憎は快又は不快とともに意欲又は嫌惡へ自からを形成するかといふ問ひが残るのである。ブレンターノは内的經驗の直接的證明として、感情並びに意志に於ては、愛及び憎の共通の表徴が認識されるといふことを指摘するとともに、この感情と意欲との間の根本的區別の正當ならざることは、その間に何ら鋭き限界線をひくことが不可能であるといふことによつて證示せられるとなすのであるが、しかし吾々は感情なき意欲について考へることが困難であるにかかはらず、しかも意欲なき感情について考へることが可能であるとともに、吾々は感情と意欲との間に本質的限界線をひくことが、必ずしも不可能ではないのである。

(Ehrenfels, Über Fühlen und Wollen, s. 18-20, 26-8)。吾々はかの表象と判断との區別については暫くこれを問題外におき、一方に於ては表象及び判断の知的機能が感情に對する關係、他方に於て欲求、意欲等の意志機能が感情に對する關係をば一層立入つて考へて見なければならぬ。

四 感情と知識——感情の志向性

今吾々は知的機能及び意志機能への感情の關係について考察するに當り、先づ精神作用としての感情の一般的性質の規定から出發しなければならぬ。『感情』即ち Gefühl といふ言葉は、かのヴィタセークのいふやうに、普通の用語法に於ても極めて廣く、且つ異つた意味に用ひられてゐる。人は希望や恐怖や、喜びや、同悲の感情について、又驚きや、期待や、確實性の感情について、又は同感性感情や、現實性感情や、自己感情について、又は溫感情や、痛感情等について語る。そしてすべて感情としてとられるこれら種々の心的事實は、決して表象又は表象内容でも、判断又は判断内容でも、意欲又は意欲内容でもなく、どこまでも或る主觀的のもの、又は主觀的に規定されたものといふことのみを共通的表徴として有つてゐるに過ぎない。かやうにして感情は、最廣義には、如何ほど合成的であり、また知的のもの、意志的のものを自からの中に含んでゐるにしても、しかもその性質上、本質的に、喜ばしきもの又は痛ましきもの、好ましきもの又は好まじからぬもの、快又は不快の契機によつて限定されてゐるところの意識の事實であり、そして狹義の本來的意味の感情は、かの廣義の感情の中に含まれたる情緒的契機そのもの、従つて、表象や、判断の知的契機に對して自からを鋭く區別しながら、かれらと並んで心的基本形象の同格的種類をつくること、比較的單純な根本形象であつて、ヴィタセークはこれをばかのヴァントと同様に『感情要素』(Gefühlsmoment)

又は『要素的感情』(Elementargefühl) として特徴付けた。(Witasek, Grundlinien der Psychologie, s. 136-8)。
かやうにして感情は、かの表象や判断が然るごとくには自からの主観に對して自からの対象をば現前しないところの心的形象である。即ち吾々が普通感情の内容と考へてゐるところのものは、實は表象対象又は思惟対象である。それがために心的現象として、かの表象や判断と同様に、内容を通して対象に關係してゐると考へられる感情は、このことをば、その本質としての主観性そのものために、かの表象や判断のやうに直接的にはなく、間接的にのみなすのである。即ち感情は、それがその都度結付いてゐる表象や判断を媒介としてのみ対象へ關係せしめられると考へられるのである。それでは感情そのものの内容、從つてその対象は如何なるものであるか。今感情が上述のごとく純主観的として、客觀化の方向に於てないにかかはらず、よしそれは間接的であるにせよ、何らかの意味に於て或る対象の上に向けられてゐるのは事實である、或る対象への關係といふことは意識としての感情に對して本質的でなければならぬからである。感情の志向性に對する反對者は、感情は單なる狀態であつて作用でない、それは自己を超えて、情感される対象の上へ指示しない、と主張するのであるが、しかし或る表象されたものに對して感ずる喜びや、悲しみは、自明的に、單なる狀態ではなくして一つの作用と考へられるとフッサールも言つてゐる。然しそれについて感ぜられる感情の対象は、それが常に表象や判断に結付き、これに基底付けられて成立するものである限り、表象や判断の対象のごとく、オブジェクトでもオブジェクトでもなくして、却つてこれらの何れかを基底としその反省に於て成立するところの主観的者でなければならぬ。かくしてここに感情に於ても、フッサールがブレントノの志向性について言つたやうに、相聯關せる二つの志向性、從つてまた二つの対象が存在するとも考へられる。即ち一つは『基底付ける志向』(Fundierende Intention)であつて、それは表象された対象を與へ、他は『基底付けられた志

向』(fundierte Intention)であつてこれは情感された対象を與へる、そして前者は後者から分離され得るが、後者は前者から分離されることができぬ、そしてここに感情が常に他の内容又は作用に結付く状態の意識として、單なる附加物、即ち『アネックス』(Annex)と考へられるやうになる理由が存するのである。(Husserl, Logische Untersuchungen, II, s. 388, 389)。元來感情は一般に表象又は判斷等、他の心的内容又は作用との實際的結合に於て、即ちこれらに基底付けられることによつて現はれて來る、そして感情へのこのやうな關係に於て表象や判斷をば、マイノングやヴィタセーク等は『感情の心理的前提』(psychologische Voraussetzungen des Gefühls)又は『感情前提』(Gefühlsvoraussetzungen)と稱した。即ち感情の心理的前提とは『それについて又それによつて吾々が快又は不快を有つところの心的現象』である。それがために、この心理的前提への感情の關係に於て本質的なものは、決して『作用||内容||關係』そのものでもなければ、また『因果關係』でもなく、それは『全き普遍的意味に於ける知的要素に對する感情の依屬性』であると考へられるのであるが、然しこれは上述のごとく感情が表象や判斷のやうな知的要素によつて基底付けられることを意味するのであつて、決して知的要素によつて根據付けられることを意味するものではない、即ち知的要素が感情そのものの内容でも対象でもあるのではない、これらの知的要素への志向はどこまでも『基底付ける志向』であつて『基底付けられた志向』ではない、基底付けられた志向は基底付ける志向よりも一層高次の志向として、從つてその対象は基底付ける志向の対象としての表象や判斷の対象よりも高次の対象でなければならぬ。今このやうな感情前提が感情に對する機能はヴィタセークによれば二つの側面に於て考へられる。即ち第一は、感情前提としてはたらくところの表象又は判斷は、感情作用がそこへ向けられるところの対象をば、感情作用に對して、いはば現前せしめるといふ課題を充たすといふことであり、第二は、この表象又は判斷は普通の考へに従へ

ば、感情の刺戟者、即ち『部分原因』であるといふことである。即ち『適意』(Behaglichkeit)の感情はただに『暖かさ』の上へ向けられてゐるのみでなく、またその原因たる『溫感覺』の上へも向ひゆくのである。そしてこのやうな感情前提は、かの本來的感情要素又は基本的感情と一緒になつて、内的に聯關する複合體、即ち普通の意味に於ける感情を構成するのである、そして、この複合體は前提の變易とともに變易するがゆゑに、この前提の種々の形式及び種類はやがて感情の多様性を制約し、秩序付けると考へられるのである。かくして普通考へられるやうな意味に於ける感情内容は直接的には感情に屬しないで、むしろ感情的前提に屬する、従つてそれは本來的には感情内容でなくして感情の前提内容に外ならない、それがためにこの内容を通して感情が關係せしめられる對象も、眞實には感情對象でなくして、感情の前提對象でなければならぬ。(Meinung, Über emotionale Präsentation, s. 23-30; Wiltsek, Grundlinien der Psychologie, s. 322, 323)。然しながらかく普通に感情の内容及び對象と考へられるものが實は感情の前提内容及び前提對象に過ぎぬといふことのために、感情がそれ自からの内容及び對象を有ち得ないと考へることは正當でないであらう。丁度思惟體驗に對して、その前提と考へる表象根柢をばはなれてオブジェクトに特に副へられた把握手段、又は直接的には表現手段そのものとして内容的性格を有つところの、そして本來的意味に於て思惟内容と呼ばれねばならぬところの或ものが含まれてゐるやうに、感情に於ても、そこには單に心理的前提のみに關係せしめられるのではないところの、感情作用そのものの目指すところの眞實の感情内容及び對象が存在せねばならぬ。たとひ感情の内容及び對象が、その本性上、思惟の内容及び對象のやうに客觀的であり得ないにしても、その主觀性、反省性そのものに於て成立するところの一種の内容及び對象が考へられねばならぬ。感情の内容及び對象は決して單に表象又は判斷といふやうな知的要素の結合に於て盡されるものではない。今感情がかやうな心理的前提

をば必然的に有たねばならぬといふことは如何なる意味であるか。感情がその心理的前提を必要とするといふことは、單に表象又は判斷といふやうな前提なしには感情をば經驗に於て何處にも見出し得ないといふことのみではなく、むしろ前提の必然性は感情の本質そのものの中に存するといはねばならぬ、これ感情に對する心理的前提の先在性は、かのヴィタセクーのいふごとく、丁度判斷に對する表象の先在性が時間的先在性でもまた論理的先在性でもなくして、『實存的先在性』であるやうに、必ずしも感情の刺戟者、即ち部分原因としての先在性、從つて時間的又は因果的先在性でも、また論理的先在性でもなくしてどこまでも實存的先在性でなければならぬ、即ちそれは同時的でもあり得るのである。何かを情感することなしに一つの感情を有つことは、事柄の本性上承認せらるべきでない。感情前提は感情内容及び感情對象への關係に於て必然的に要求せられるところの『基底付けるところの志向』に關係し、これに對して始めて『基底付けられた志向』が成立し、かくしてここに、かの表象や判斷の對象と區別せられるところの感情の對象が與へられるのである。即ちこの感情の對象は、かの表象や判斷の對象のやうに、意識の客觀的方向に於て成立する對象でなくして、どこまでも意識の主觀的方向に於て成立するところの純主觀的なもの、全體的なものとして、從つてあらゆる精神活動をつつむものとして把握せられねばならぬ。かのマイノングは、丁度能動的體驗としての欲求の對象が、同じく能動的體驗たる判斷又はアンナーメの對象たる『オブエクティーフ』(Objektiv)への類縁に於て、『オブエクティーフ類似性』(Objektivähnlichkeit)として特徴付けたのに對し、受働的體驗としての感情の對象をば、同じく受働的體驗としての表象の對象たる『オブエクト』(Objekt)への類縁に於て『オブエクト類似性』(Objektähnlichkeit)として特徴付けた。そしてマイノングはこのやうな感情對象をば、丁度かのオブエクティーフ類似性としての欲求の對象をば、『願はしきもの』を意味する Desiderat から形造られた『デジデ

ラティーフ (Desiderativ) として表はしたやうに、『値ひしてゐる』又は『適當してゐる』ことを意味する Dignität から形造られた『ディグニタティーフ (Dignitativ) として特徴付けた、そしてかの判斷の對象たる『オブエクトティーフ』及び表象の對象たる『オブエクト』に對應せしめた。(Meisong, Über emot. Präsentation, s. 100-1, 112-3)。

然しながら感情そのものが眞に向ひゆく對象はかく『價值に類するもの』(マイノングはこれをば四種の感情に對應して、快適、美、眞、善として特徴付けた、又シエラーも志向的感情の對象をば價值に於て特性付けてゐる)にとどまるであらうか。かやうな對象は『値ひしてゐること』(Würdigkeit) 又は『尊嚴をもつこと』(Dignität) として深い主觀性を意味するにしても、純粹主觀性としての感情の眞の對象はかやうな價值類性をも超えたものでなければならぬ、何故ならばかやうな『價值に類するもの』は、前述のごとくオブエクト類似性たる『値ひするもの』としてかのオブエクトティーフ類似性たる『願はしきもの』としての欲求の對象から區別されるにしても、しかも『値ひするもの』はどこまでも『價值に類するもの』として欲求の對象に關係を有ち、従つて何かの意味に於て主觀の客觀的要求を前提してゐるからである。即ち價值的意味を荷ふすべての對象は、どこまでも自由概念の對象として意志の創造的な存在領域に屬し、従つて主觀性とともに客觀性をもつものでなければならぬ。これに對し純主觀性としての感情はあらゆる知識や意志の客觀性を超え、却つてこれを内に包むものでなければならぬ、従つて感情の對象は單に知的對象を超えるのみならず、欲求の對象たる價值的のものをも超えてこれを包むものでなければならぬ、それは『願はしきもの』としての價值でないとともに、『價值に類するもの』としての『値ひするもの』でもないであらう。感情はあらゆる存在觀照の場、あらゆる價值的なるものの創造の場ではあつても、決してそれ自から存在觀照の主觀で

も、価値の創造的主観でもない、感情の対象はあらゆる客観性、存在性を超えたものであり、従つて感情は存在の主観でも、価値の主観でもなくして、どこまでもかれらをつつむ純粹主観性として無の主観とも特徴付けらるべきものであらう、そしてここに感情が前述のごとく、その心理的前提によつて基底付けられるにかかはらず、この心理的前提を根據付けるものであるといふ意味が存するのである。

今感情は、普通には、上述のごとくそれが表象や判断のやうな感情前提を基底としてその上に成立する限りに於てそれはこれら表象や判断に附加はる附屬物、即ち單なるアネックスの意味しか有たず、従つてこの限りに於て、それは作用でなくしてむしろ狀態的性格のものと考へられるのであるが、然し感情は決してかやうな心理的前提に附加はる狀態意識、即ち感情アネックスに過ぎないものではなくして、それはどこまでも純粹なる作用としてむしろこの心理的前提そのものの根柢に於てこれを包みこれを貫ぬくところの、コーヘンの所謂『スフィックス』でなければならぬ。感情アネックスは却つてかの主観的のゆゑに客觀的を、無のゆゑに有を基礎付けるところの感情スフィックスの徴候として、表象や判断に結付くものでなければならぬ。表象や判断のやうな知的要素が感情の心理的前提として必然なのは、却つてこれらが感情自からの表現のために感情から要求されたものであるがために外ならない。そしてこれと同時に表象や判断はかく感情によつて要求せられ感情に裏付けられることによつて表象はその明證性を得、判断はその眞理性を確證することができるとも考へられる。表象や判断は一方に於て感情によつて暗くせられその判明性と眞理性とを失ふと考へられるとともに、しかも他方に於て、感情によつて裏付けられず、感情の中に安らはない表象や判断は、その眞の具體性と確實性とを得ることができぬとも考へられる、そしてこのことは上述のごとき純主観性としての感情自身の無的性格によるものでなければならぬ、これ無のみが存在を否定するとともに

また無のみが存在を條件付け、存在を存在たらしめるからである、無なき存在が單なる抽象的存在に過ぎぬやうに、感情に貫かれ、感情に裏付けられない表象や判斷は單に生命なき形式的な表象や判斷に外ならない。かやうにして客觀的な知識は純主觀的な感情に對して最も根源的な關係に立つ、即ち一方に於て思惟による感情の合理化が要求せられるとともに、思惟はその純粹分析的態度に於てよりも感情的過程全體性の中に寝かされることによつて却つてその生命と具體性とを獲得する、思惟による感情の合理化は、感情自からの自己表現の前提として思惟が感情によつて要求せられることであり、また思惟の感情化は思惟そのものがその成立の場、それ自からの母胎にかへりゆくことによつてその具體性と生命と安らひとを得ることである。すべての認識、すべての事態への洞察は感情的全體性的なる根據から自からを展開する、『感情は認識の開拓者である』とも言はれてゐる。吾々は思惟に對する感情のこのやうな關係の最も原始的な形態をば、かの知的要素の最も基本的形態と考へられるところの感情に對する感情の關係に溯つて考察することによつて一層明らかにすることができ得であらう。これ感情は一方に於て思惟の基本的要素と考へられるとともに、また感情の基本的働らきとも考へられるからである。

五 感覺と感情——感情の根源性

感覺と感情とは、その成立の原始的意味に於て、相互に離れることのできない密接な關係に於て立つ。それがために彼等の内面的聯關と區別とが多くの人々によつて試みられた。かのアリストテレスに於ては『感覺』とは『運動や印象の結果』であり、そして感覺のあるところ、そこにはまた『快及び不快、快適及び不快適』が見出される、

と言はれ (De Anima, 416B 32-3, 414B 4-5) またかのヴォルフに於て *Gefühle* という語が始めて術語として用ひられた場合、それはその語原的意味に於て觸覺に關係せしめて用ひられたのであつた。(Wolf, *Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele des Menschen*, s. 106) 又感情をば始めて悟性及び意志に對して獨立的能力として確立した一人であるメンデルスゾーンに於ても感情は、快不快の感覺の能力として限定せられ、またテレンスに於ても『感ずること』と『感覺すること』とは同意語であつて、感情とは、感觸に於て見られた感覺、即ち『所感』(Empfindnis) に外ならず、從つて『感情及び感ずること』と『感覺及び感覺すること』とは、同様の範圍を有ち、ただ感ずることが、感覺することの對象に對してよりも、より多く作用に關係するに對し、感覺することは、感ずることの作用に對してよりも、より多くその對象に關係することに於て、この兩者の區別が認められたに過ぎぬ。(Tennens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, s. 162-3) またカントに於ても、感覺がその主觀性にもかかはらず一つの客觀的表象であるに對し、感情は『如何にしても客觀の概念となり得ない感覺』即ち『主觀的感覺』であるとせられ (Kant, *Erst. Einleitung* z. K. d. U., s. 204; K. d. U., s. 26) 又ヘーゲルも、感覺と感情とに對しては用語法が徹底的區別を與へない、しかも人は正義の感覺と言はないで正義の感情といふ、それゆゑに感覺はより多く受動性又は見出すことの方面、即ち情感に於ける規定性の直接性を目立たしめ、これに對し感情は、その中に存する自己性により多く關係する、といつてこの兩者の聯關と區別とについて語つてゐる (Hegel, *Encycl.*, s. 350)。

かやうに感覺と感情とは、その密接なる原始的聯關に於て、感覺がより多く客觀的性質のものであるに對し、感情がより多く主觀的性質のものとして限定せられることは、その後の心理學的研究に於て一般に認められてゐるとこ

ろであるが、然しこの感覺の客觀的性格と感情の主觀的性格との内面的關係、換言すればこの兩者が精神活動全體に於ける意義については必ずしも一致してゐない。例へばヴントに於ては、感覺と單純感情とは、直接的經驗の二つの心的要素である、即ち感覺が客觀的經驗の要素であるに對し、その主觀的要素が單一感情であるが、しかしかれらは相互にその共通點と差異點とを有つ。その共通の性質とは、かれらが何れも質と強度を有つといふこと、その差異點は、強度に於て、感覺が零より一方向的に最大感覺にまで増大するに對し、感情に於ては、無感情の狀態零から、二つの相對立する方向へ進みゆく、又質に於て感覺は同一方向に於て純粹質的區別を表はすに對して、感情は強度に於けると同様に感情無關心的零から、相對立する兩方向へ進みゆく、即ち『感覺質は最大差別によつて限界付けられ、感情質は最大對立によつて限界付けられる』のである (Wundt, Grundriss der Psychologie, s. 36, 39-40)。又かのエビングハウスの如きは、客觀性機能についての感覺の獨立性と感情の非獨立性とを強調することによつて、感覺の客觀性に對する感情の主觀性の意味を明らかにせんとしたるに對し、かのキュルペ、リップス等は、感覺の單なる受容性に對し、感情の主觀性をば主體性にまで高めることによつて感情の優位を主張した。即ちエビングハウスによれば、感情は精神生活の最も非獨立的な要素である、丁度感覺が、それから生ぜられた客觀性機能に不可分離的に結付いてゐるやうに、感情はそれの制約に不可分離的に結付いてゐる。吾々が空閒意識なくしては、又外界の色付いた對象の把握なくしては、何らの色感覺をも有ち得ないと同様に、それについて吾々が喜び又は悲しむ或ものをば把握することなしには何ら喜び又は悲しみの感情を有ち得ない、しかもこの場合、色感覺はどこまでも對象把握の制約として考へられるに對して、感情は喜び又は悲しみを惹起す對象の把握の結果であるがために、感情はかの客觀性機能そのものが感覺から分離され得るごとくにはその客觀性機能から分離され得ない、そして客觀性機能とのかやうな融合は、や

がて感情の主観性の根據であらねばならぬ。そしてもしこの場合、すべての心的機能、從つて感覺も、思惟も、また同じく主観的であるといふならば、それは『主観相屬性』(Subjektzugehörigkeit)としての主観性と、『主観關係性』(Subjektbezogenheit) (又は客觀への關係性の欠如)としての主観性とをとりかへてゐるものである、即ち、感覺や思惟等の主観性は、單に前者に屬し、それは客觀性機能から分離して考へられたものに外ならない。(Ebbinghaus, Grundlinien d. Psychologie, s. 541, 542)。然るにキェルペに従へば、吾々の精神生活の豊富さが感覺に依存してゐるといふことは疑ひ得ないが、しかも感情は感覺に對して優位を有つ、即ち感覺が何か外的のもの、又は主觀から受動的に受容されるものとして現はれる間に、感情は體驗の本質的狀態として、體驗者の最も獨自的な所有として、又は體驗者の人格性及び活動性の表現として考へられる。即ち感情はかの單に部分的に主観的な感覺に對して、純粹に主観的なものとして現はれる。それゆゑに往々なされるやうに感情をば感覺の質と考へることも、又は感覺の機能と考へることも正當ではない。これの場合感覺の質としての感情に於ては、再びその質が考へられねばならぬから。又感情は或る場合には感覺に並行して働らくこともあるが、然しまた、或場合には必ずしも感覺の質に依存しない獨自的意識過程として考へられねばならぬ。(Kölpe, Grundriss der Psychologie, s. 230-5)。このやうな考へをば更に徹底して感覺が物の質であるに對して、感情をば自我の質にまで深め、ここに感情の主観性の深い意味を見ようとしたものはリップスであつた。かれによれば、普通には感覺と感情とは鋭く分たれてゐない、即ち私が快を『感ずる』といふことと、快を『感覺する』といふことは同一事を意味する表現とせられてゐるが、しかし心理的には、この兩者は嚴密に區別せられねばならぬ。今酸は一つの質であるが、しかしそれは私の質ではない、私が酸を感覺するとき、私は私を酸として感覺するのではなくして、却つて私から全然異つた或ものをば酸として感覺するので

ある、即ちそれは物の質である。これに反して快に於ては、私は直接的に私を體驗する、これに於て私はたしかに私をば快として感ずる、従つて快は私の質であつて物の質ではない。かくして一般に感情とは直接的に體驗せられた自我性に外ならない。對象性又は客觀性が單に感覺せられたものに附加はる或ものではなくして、却つて感覺されたものとしてのみその本質を構成するやうに、主觀性は決して感情に附加はる或ものではなくして、感情そのものの本質を構成するものでなければならぬ。(Lipps, Vom Fühlen n. Wollen, s. 1-4)。

然しながら以上のごとく感覺と感情とが、一つはそれのより客觀的な性格に於て、他はそれのより主觀的な性格に於て、把握せられるといふことによりて、この兩者の根本的關係は充分明らかにせられてゐるといふことを得ない。今精神現象に於て、かやうに感覺をば客觀的要素として、感情を主觀的要素として限定することは心理學的に正當であるとしても、しかもこのやうな限定の意味及び兩者の關係は、意識の根本構造に於て具體的に明らかにせらねばならぬ。かのエビングハウスは、感覺が對象把握の制約であるに對して、感情は對象把握の結果であるとすのであるが、然し感情は單に知的制約の結果としてその附加物、即ちアネックスに過ぎぬものではないといふことは、前に知識に對する感情の關係に於て強調されたところである。かのコーヘンのいふやうに感情アネックスは決して單に知的要素への附加物でなくして、どこまでも感情スフィックスの徴候でなければならぬ。ここにスフィックスとは本來『下に置かれたもの』といふその語原的意味に従ひ、かのアネックスのごとく意識の結果を意味しないで、むしろ意識の根柢又は根源として、意識を貫ぬき、意識を裏付けるものを意味する、即ちこれは『同じ段階に於ける一つの新しい内容に對する素質を意味するのみではなく、意識の一つの新しい段階の生産の制約を意味する』のである。

(Cohen, Aesthetik d. reinen Gefühls, s. 164)。⁶ かのリップスは感情の主観性をば自我性に於て、即ち自我の質として、かの物の質たる感覺から區別するのであるが、然しかれの自我性としての感情は、かれのいふやうに自我の状態性にとどまるならばそれは自我の眞の本質でないであらう、これ状態性はどこまでも一つのアネックスであつて、スフィックスといふことを得ないからである。今感情はその原始的成立に於てしばしば『感覺の調子』(Ton der Empfindung) として特徴付けられるのであるが、しかもそれは單に感覺への附加物として感情の状態的性質を示すものに過ぎぬのではない。ここに『調子』、即ち Ton とはギリシャ語の tonos から來り、そしてこれは張り又は緊張を意味し、そしてこの張り又は緊張が却つて感覺に先行し、感覺の生産に於て共に働くべきである限りに於て、これは感覺の根源とも考へらるべきである。(ib. s. 123)。⁷ それでは如何なる意味に於て感情は緊張として感覺の根源となることが出来るか。

先づ意識の一般的且つ根源的發現、換言すれば吾々が意識を有つといふ事實の最初の表現は何であるか。普通に意識の原始的發現は感覺であり、意識は感覺とともに始まるとも考へられてゐるのであるが、しかし意識の原事實は決してかやうな外的刺戟の解答としての感覺ではなくして、むしろかやうな感覺から自由なる、従つてまだ意識の内容ではなくして、却つて内容へのまた内的者への資質としての意識の事實でなければならぬ。もとより意識は内容を前提するが、しかし意識の根源自身が既に内容ではなくそれはどこまでも内容への根源でなければならぬ。そしてこのやうな意識の内容への根源は普通に考へられるやうに單なる『觀』(Anschauen) としての感覺でなくしてコーヘンの所謂『感』(Fühlen) として特徴付け得るやうなものでなければならぬ。これ觀としての感覺は如何に直接的でも既に對象への關係を含む知的態度であるに對し、感はかやうな觀としての感覺がそこに成立するところの素質又は場

所とも考へられるからである。かやうにして観としての感覚ではなくして感が意識の最初のものであり、そして意識のすべての方向、すべての發展はこの意識の原事實、原形式にその根源を有たねばならぬ。それではかやうな意識の原事實、原形式としての感は何なる性質のものであるか。ここに感とはコーヘンの限定に従へばかの快不快といふことを度外視して考へられた感情一般の本質であつて、これは吾々が意識を有つといふ事實の發表として、意識の一般的根源の種類、即ち意識されることの一般的素地に外ならない。そしてこのやうな最も根源的な意識の原形式、原事實として感は、意識の最初の告示が、感情の發達した段階に於てもなほ保存されて残るところの、意識されることの一つの仕方にて成立する、といふことを暗示してゐるのである。そしてかやうな意味に於て感は、『意識の素質』に従つてまた『内容への並びに內的者への素質』といふことができるのである。(Cohen, *Aesthetic*, s. 136-7; Kant's *Begründung d. Aesthetic*, s. 145)。かやうにして特殊な意識内容から區別されない前に、従つて感覚が成立しない前に、意識は感として特性付けられるのである。それがために意識の原事實は感の中に基づけられる、そしてその際意識の原事實が、快不快に於て顯はにせられるといふやうなことは全く無關係である、感はただ意識が進みゆくことを意味するものに外ならない、即ち感に於てはそこに感ずるものも、感ぜられるものもなく、ただ感ずることがあるのみである、感はやがて無の感に外ならない、それは存在の意識でなくして無の意識である、この意味に於て感はあるゆる意識の素質、あるゆる意識の場とも考へ得るであらう。それではこのやうな意識の原事實又は原形式としての感からして、如何にして種々の意識種々の内容が産出されるのであるか、といふに、それは感そのものの本質として、それが動き出ること、即ち『運動』(Bewegung) にもとづく、即ち感は動なりといはれるやうに、それが意識の原事實、原形式として意識の根源であるためにはそれは必然的に動き出なければならぬ、場所に於てあるものと

ならねばならぬ、感は無の意識として、あらゆる内容がそこに受容れらるべき受動の場所であるとともに、またあらゆる内容がそこに生産せらるべき創造の場所でもなければならぬ。運動に於て感は意識として自からを發展し、自からを顯はにする、即ち感は意識をば運動として生産する間に、運動をば意識として生産するのである。運動に於て感は最初の内容をつくる、そして内容のもつ二重の意義、即ち内的者と外的者とは運動に於て始めて明らかに表現せられる。今意識は上述のごとく何よりも先づ感であり、内である、これに對し運動は外に向ふ、しかも運動は、感から、内から出發するのである、それがために感は外的者に對しても、内的者に對してもこれを貫ぬき、絶えずその根源として又はその原形式として残つてゐなければならぬ。元來意識の原事實又は根源としての感は、それが根源である限り、それは單に意識の始元に於てのみならず、また意識のすべての段階に於て働いてゐなければならぬ、根源は始めであるとともに終りでもなければならぬ、根源は單に影響するのみではあり得ない、意識は單に、それへ影響が及ぼされ得るやうな物ではない、意識の『存立』^{シタンド}は常にただ『成立』^{ベシタール}としてのみ考へらるべきである、そして成立はただ『發生』^{エントステーヘン}としてのみ考へらるべきである、しかも發生は斷えず根源をば要求する、意識の進展は斷えず感の根源によつて裏付けられてゐなければならぬ。(Cohen, Aesthetik, s. 144)。然るに今意識がかく感の根源から運動として生産せられるとともに、運動が意識として生産せられる場合、この相關に於て感はどこまでも運動の根源として、即ちスフィックスとして働らくとともに、それは同時に運動の結果として、即ちアネックスとして自からを表現せねばならぬ、そしてこのやうに運動のスフィックスにして同時にアネックスたる感はやがて『運動感情』(Bewegungseffühl)として特徴付けられるものに外ならない。それゆゑに運動感情は、運動への感の單なる附加物でなくして、それは感への運動の復歸であり、又は運動を通しての感の自己開示でなければならぬ。然しながらこのやうな

運動感情は、それが感への運動の復歸にとどまる限り、それは内容への資質ではあつても、まだ内容そのものではない、内容となるためには客觀的に限定せられねばならぬ、客觀的に限定せられるとは、内から外への限定としての運動の意識が、同時に外から内への限定として直觀せられることである。そして運動感情に於て含まれてゐる内と外のと聯關は、必然的にかやうな限定、換言すれば内と外、感と刺戟との調和、又は『外からの刺戟への答へ』として自からを開示せねばならぬ。かくして成立する意識の新しい段階がやがて『感覺』(Empfindung)に外ならない。感覺がその原始的性質に於て意識の客觀的要素として考へられるのみならず、また主觀的に感情として限定せられるのは、それがかく運動感情からの生産のためでなければならぬ、即ち運動感情は『感覺に於ける意識の一つの新しい階段の發生の可能に對する前提』たるのである、そしてここに感覺に對する感情の先行性の意味が存するのである。然るにかく内容への資質から、内容として發展した感覺は、丁度かの運動が感の根源へ歸りゆくことによつて運動感情とならねばならぬばならぬに、再び感の根源へ結付くことによつて、感情アネックスとならねばならぬ、しかも感覺に於けるこの感情アネックスとしての感は同時に感情スフィックスとして感覺を裏付けてゐるのはいふまでもない。即ち感覺に於て、感の根源は決して刺戟とともに消え去らない、丁度刺戟が感覺に於て青き色を與へるやうに、感はまだこの青き色の感覺に於て自からを保存するのである。そしてこのやうに感覺に於て自からを保存する感は、やがて感覺に於ける感情アネックスと同時に感情スフィックスであつて、これはかの『感覺感情』(Empfindungsgefühl)として特徴付けられるものである。かやうにして感覺感情はそれが單なるアネックスでなくして、またスフィックスである、即ちこれに於て感が働いてゐる限りに於て、感覺と感覺との間の『紐帶』となる。即ち孤立した感覺はまだ抽象的であつて眞の内容ではない、本來の意味に於ける内容は、相互關係に入るところの二つの感

覺から始めて發生する、關係にもとづいて内容が起る、關係に於て始めて内容が成就せられるのである。然るに感覺そのものは、區別であり、分離ではあつても、結合ではない、かの感覺感情は、かく感覺と感覺との紐帶として、感覺の結付く地盤ではあるが、それ自から關係を規定するものではない。それでは如何にして關係の規定は行はれるのであるか。ここに感覺から、感覺感情を媒介として、『眞として認める』原始作用たる『知覺』(Wahrnehmung)を通して『思惟』(Denken)が要求せられる所以が存するのである、これ關係は單なる區別又は分離でないのみならず、また單なる結合又は綜合でもなく、それは同時に統一でなければならず、そしてこのやうな綜合的統一はやがて思惟の本質でなければならぬから。かやうな意味に於て感覺が、從つて感覺感情が思惟を要求し、思惟を招致するのである。然るに意識の根源としての感は、必然的に意識の統一としての思惟に對しても、その根源として感情スフィックスであるのみでなく、感情アネックスとしてこの思惟に於て自からを開示する、そしてこれがやがて『思惟感情』(Denkgefühl)として特徴付けられるものである。思惟感情とは思惟が感の根源によつて貫かれてゐること、又は思惟が感覺感情を通して感の根源へ復歸することを表はすものでなければならぬ。かのヴィタセークやマイノングに於ては、前述のごとく、すべての感情は表象又は判斷のやうな心理的前提又は感情前提の上へ、これに基底付けられることによつて成立するものであり、從つて感情はこれら前提に對する感情アネックスに外ならないのであるが、今やこの基底付けられたものとしての感情は同時にこれら前提に於ける感情スフィックスとして、むしろこれを貫ぬき、これを根據付けるものであることが認められねばならぬ。かのヘーゲルのいふやうに、或ものが固い對象であることを『知る』場合、吾々はそれをば固いと『感ずる』以前には、それが固い對象であることを『知ら』ない、或る對象についての固さの『知識』は、これについての固さの『感情』を通して成立するのみでなく、またこの感情によ

りて充實される、即ちこれの知識がこれの知識感情となる場合に、それは眞の知識となる、何故ならばすべて對象の規定は、それが對象に於てある場合、それは知識であり、それが對象に於てまた私に於てある場合それは感情であり、しかもかやうな對象と自我との融合に於てのみ確實性は證示せられるからである。即ち知識は感情に於てその具體的な根源と充實とを得ることによりて眞の知識となるといはねばならぬ。

六 感情と意志

これまで吾々は主として表象、判斷及びその基本的要素と考へられる感覺等のごとき知的機能に對する感情の關係について考察して來たのであるが、次に感情は、欲求意欲及びその基本的要素と考へられる本能、衝動等のごとき意志的機能に對して如何なる關係に於て立つであらうか。かのブレンターノは前述のごとく、感情と意志とが、その對象に對して是認又は拒否といふやうな同じ種類の志向的關係を有つこと、又感情と意志との間には嚴密なる意味に於ける限界線を定めることができぬといふことを證示することによつて、この兩者が同一種類に屬すべきことを強調するのであるが、然し感情の對象に對する志向的關係と、意志のそれとは、必ずしも彼のいふやうに同一種類のものとして限定することを得ず、又感情と意志との間に鋭き限界線をひき得ないといふ彼の所謂内的經驗の證明も、かのエーレンフェルスの批評のやうに、必ずしも妥當と考へることを得ないであらう。今意志は普通には欲求や意欲等と同一性質のものと考へられるのであるが、然し嚴密には、欲求や意欲はどこまでも感性的衝動、即ち本能や衝動によりて勵らく經驗的意志であつて、その向ひ行く對象は、一つのオブジェクトであるに對し、意志は知的動機によつて

動く働らきであつて、その対象はオブエクトでなくして行爲に於て成立するオブエクティブとして區別せらるべきであらう。意志がカントに於て或は『目的の能力』として、或は『法則の表象に従ふて行爲する能力』、或は『規則の表象に従ふて自己の因果性を規定する能力』として限定されたのはこれがためでないかならぬ。(Kant, K. d. p. V, s. 77, 41; Gr. z. Met. d. Sitten, s. 34)。然しこの場合、丁度かの經驗的意欲に於て、その感性的動機が、生命感情といふやうな根源的感情によつて充たされた本能や衝動によつて裏付けられてゐるやうに、この純粹意志に於ける目的、法則又は規則の表象といふやうな意志の客觀的動機は、どこまでも『法則に對する畏敬の情』といふやうな深い主觀的動機によつて裏付けられてゐなければならぬ。カントはこの畏敬の情をば、知的動機にもとづく唯一の感情として特徴付けるのであるが、然しこの畏敬の情は、彼の考へるやうに、決して法則の表象に對する單なる附加物、即ち感情アネックスではなくして、却つて法則をば眞の法則として生命付け、根據付けるところの感情スフィックスであらねばならぬ、何故ならばこの法則に對する畏敬の情は、やがてこの法則の主體としての道德的自己の人格性の尊嚴の自覺としての『自己感情』であり、従つて法則に對する畏敬の情はやがて自敬の情に外ならないからである。かのアウグスティヌスが、あらゆる思惟や欲望や情感をばすべて意志に基づけながら、しかもこの意志をば再び一層深い根源的感情としての愛に歸入せしめたのも、又感情をばどこまでも状態性として特徴付けるところのかのフォルケルトが、この状態性意識に於て、決して絶對的解消、又は死への沈淪ではなくして、むしろ生の性格を認め、生感情なき状態性は無であると言つたのも (Volkert, Fühlen u. Wollen, s. 43-5)、又ヴァントが『情緒によつて擴げられたる、且つ情緒をば突然的に終結せしめるところの、表象事態及び感情事態の變化』がやがて『意志行爲』(Willenshandlung) であり、そして『この情緒から生ずるところの終極結果と一緒になつた情緒そのもの』をば、

『意志過程』(Willensvorgang) であるとしたのも (Wundt, Grundriss d. Psychologie, s. 219) 意志そのものに於ける情的根源と、感情に於ける非狀態性即ち動的性格を認めたものといひ得るであらう。かのブレンターノ以來、意志と感情とが多くの場合、情意又は心情運動として精神現象の同一方向に於て考へられたのも、この意味に於て當然とも考へられる。しかしこの場合感情はどこまでも意志的機能に對する感情アネックスではなくして、『全意志領域の根柢に置かれて、意志自身が却つてこの彼れの感情根柢に對して第二次的となることきもの』(Cohen, Ethik, s. 157) でなければならぬ。かやうにして意志的機能に於ては、それが客觀的又は知的動機に於て動く限り、表象や判斷等知的機能への密接なる關係が見らるべきであるとともに、それが主觀的動機によりて裏付けられてゐる限り、感情への深い關係が充分明らかにせられねばならぬ。

今意志的機能の根源は一般に『衝動』(Trieb) 及は『傾動』(Tendenz) といふやうなものと考へられてゐる。そしてこの衝動又は傾動は、目的の意識なくして目的に合する活動の傾向として特徴付けられてゐるのであるが、然しかやうに目的の意識なくして目的に合する活動の本質をなすものは、決して目的の表象そのものではなくして、丁度かの知的要素としての感覺の根柢に於て見出されたやうな、意識の根源としての、即ちあらゆる意識がそこから生れ、そこに復歸し、そこに根據付けられるやうな、言はば意識生産の場ともいふべき『感』といふやうなものでなければならぬ。即ち感はそれが前述のごとく運動の内容として、感覺、知覺、思惟等の知的機能の根源であるとともに、また衝動又は傾動の發現として、欲求、意欲等意志的機能の根源となる、そしてこのやうに意志的機能の根源として自からを顯はにする感、即ち『意志感情』(Willensgefühl) はやがて『情』(Affekt) として特徴付けられるものである。即ち情の規定は、かの運動や運動感情やの一種類及び一方同へ制限せらるべきでない、それは感情のあらゆる種

類と段階とへ關係せしめられねばならぬ、表象感情や思惟感情のあらゆる種類、並びに運動感情や欲求感情のあらゆる種類に關係せしめられねばならぬ。このやうな合流 (Konflux) や束 (Konvolut) に於て情は成立するのである。そして情のこのやうな錯綜と意志の他の側面即ち思想とが對決せしめられねばならぬ、即ちもし意志が発生すべきであるならば、かやうな力強い集積、即ち情と思想とが争ひ、闘はねばならぬ、しかも、もし力強い意志が産れ出づべきであるならば情は決して鈍化せられたり、抑制せられたり、弱められたりしてはならぬ、むしろ情は、丁度これに於て思想が褪色したり、一面固定せられたりしてはならぬと同様に、漲り、生き生きとし、多方面的に分岐してゐなくてはならぬ。(Cohen, Ethik, s. 199)。

かやうにしてここにも特に、アネックスから區別せられたるスフィックスとしての感情のもつところの意味が認識せられ、明かにせられる。即ち情又は意志感情は單なるアネックスでなくして、主として感情スフィックスである。それは意志行爲の創造的精力に於て働らく。勿論行爲の動機は、行爲が形造るところの、課題の思想的内容に存するとしても、しかもこの客觀的動機をうらづけるところの主觀的動機はかの情又は意志感情でなければならぬ。即ち行爲は情によつて、意志感情によつて驅られ、生かされ、魂化せられねばならぬ、課題は精神的内容を形造るが、魂的躍動を與へるものは情でなければならぬ。(Ib. s. 201)。

先づ意志的機能の最も根源的なかの傾動は、『情の純粹なるもの』と考へられてゐる。それは逆り出る、湧き出る、しかし何處から、また何からであるか。それは自己自身からである、ただ自己自身からのみそれは生じなければならぬ、自己運動のこのやうな意味をば傾動は表はさねばならぬ。(Ib. s. 136)。

かやうに傾動は情の根源から動き出る運動であるが、しかしこの運動は、思惟の場合のやうに先づ外へ向ふが、しかもこれは決して單なる外面化でなくして同時にその内面化である、思惟の客觀的動機は直ちに

情の主觀的動機によつて生命づけられ、魂付けられねばならぬ。かくして意志は、衝動から衝動へ、傾動から傾動への前進に於て絶えず、この意志感情としての情によつて裏付けられながら、思惟や概念に結付くことによつて本來的意志にまで自らを高めるのである。それゆゑに意志は單に思惟に於て動いてゐるのではなく、それに於て絶えず情が意志感情として働いてゐる、これ情は感の根源にもとづく運動として、かの衝動や傾動や、從つてまたあらゆる欲求や意欲を裏付けてゐるからである。之を要するに意志感情としての情は、意志行爲の成立に對して最も根源的な制約を形造る。それがため純粹意志が成立するためには、感情は決して抹殺されたり、萎縮されたりしてはならぬ。意志はどこまでも思惟とともに、感情をば豫制約とする、そして意志はそれの統一をばこれら二つの豫制約、即ち思惟の客觀的動機と感情の主觀的動機との透徹に於て成遂げるのであるが、この透徹を可能ならしめるものはやがて思惟及び意志の根柢に於てこれをつつみ、これを生命付ける、意識の生産の根源的場としての感でなければならぬ。

七 感情と快不快——感情の主觀性の意味

感情は他の思惟や意志が必然的に客觀へ向ひ、客觀への關係に於てそれぞれの特質を有つに對し、客觀から主觀への反省に於て、即ちその純粹主觀性に於て特徴付けられるのであるが、然し感情が精神現象として必然的に對象への志向的關係を有ち、この意味に於てその獨自的な對象性を有つのは、かの思惟や意欲がやはり心的現象として主觀性を擔ふのと同様であるとも考へられるであらう。しかし前にも述べたやうに感情の志向性は他の思惟や意志の場合のやうに『基底付ける志向』として、表象の對象を與えるのではなくして、それは『基底付けられた志向』として感情の對象を與へるに過ぎない。それ故にここに感情の特質と考へられる主觀性は、丁度客觀性又は對象性が、單に

思惟や意欲に附加はる或ものではなくして、それ自からの本質を構成すべきであるやうに、それはどこまでも感情そのものの本質を構成するところの性質であらねばならぬ。感情の主観性は、決して普通考へられるやうに、單に個人的又は偶然的といふ意味ではなくして、むしろ普遍的、必然的のものでなければならぬ。即ち思惟が必然的に對象の思惟であり、また意志に於て主觀へ向ひ行くことが、やがて自からを客觀化することであつたやうに、感情に於てはそれがあらゆる意味に於て普通の客觀性、對象性を離れるといふことのみではなく、これを超えることによつて却つてこれを包み、これを買ぬくこと、即ちかのエビングハウスのいふやうに感情は『その制約たる客觀性機能からの分離』ではなくして、却つて『感情と客觀性機能との融合』といふことによつてその主観性が特徴付けられるとも考へられる。それゆゑにもし前述のごとく、すべての心的機能、即ち表象も思惟も意欲も主観的であるがゆゑに感情のみを主観的として特徴付けることを得ないといふならば、それは前述のごとく『主觀相屬性』をば『主觀關係性』即ち『客觀との關係の缺如』ととりかへるものであり、(Ebbinghaus, Gr. d. Psychologie, s. 542) 又はキェルペのいふやうに『部分的に主観的なるもの』と『純粹に主観的なるもの』、即ちハミルトンの所謂『主観的に主観的なるもの』とを混同してゐるのでなければならぬ。(Kölpe, Grindr. d. Psychologie, s. 230-1; Hamilton, Lecture on Metaphysics, II, s. 43)。即ちハミルトンによれば、認識の現象に於ては、意識は認識される客觀をば認識する主觀から區別する、然るに感情又は快不快の現象に於ては、かかる區別は事實ではない、ここでは意識は心的狀態をば自己自からに對立せしめず、むしろ言はば、それと一つの融合する、それゆゑに感情の中には、『主観的に主観的』(subjectively subjective)であるもの以外の何ものも存しない。(Lect. on Metaph. II, s. 43)。

それではかやうに全く客觀性又は對象性を超え、これをばやうに包むやうな、即ち純粹に主観的に主観的なる感情

の主観性の内容をなすものは何であるか。古來多くの人々はこの感情の主観性をば主として快不快の質に於て特徴付けてゐるのであるが、この快不快は感情の内容として如何なる性質のものであるか。先づこの快不快の意識はこれまでに一般に感情の性質と考へられる場合、嚴密なる心理學的意味に於て考案せられるよりも、より多く倫理的又は目的論的意味に於て考案せられた。殊にアリストテレスに於ては、人間に於ける快樂の重要な意義が深く認められ、快樂が人間的存在の中に深く根ざしてゐること、即ち固有な快樂は活動を増進又は増大して、これをば究極的に完全ならしめるものであるゆゑに、人は快樂と苦痛とを舵として進路を導くものであることを強調するとともに、快樂の全體性と究極性とが説かれた。彼は言ふ、『快樂ほど吾々の本性のうちに根をおろしてゐるものはない』(Eth. Nic. 1172A)。そして、『快樂は一つの全體であり、如何なる短時間についてそれをとつて見ても、もつと永くそれが續きさへすればその形相は究極的に完成せられるのだがといふやうなことの無いものである』(Ib. 1174A)。またスピノザに於ても、快とは『人が一層小なる完全から一層大なる完全に至る移行き』であり、不快は『人が一層大なる完全から一層小なる完全に至る移行き』(Spinoza, Ethica, III, Prop. II. Schol.)である。従つて快は『身體の活動を増加し又は促進する』感情であり、不快は『身體の活動をば減少し又は制限する』感情である、これがために『快はそれ自身に於ては惡でなくして善であり、之に反して不快はそれ自身に於て惡である』(Ib. IV. Prop. 41)。またヴォルフも快とは『完全性の直観』であるといふ(Wolf, Vern. Gedanken v. d. Welt u. Menschen, s. 220)。またカントも快不快は感情の唯一の内容であつて、『或る表象を通してこの表象の狀態の保存又は防衛にまで規定せらるべき主観の受容性』であり、また快適は『生の促進の感情』、苦痛は『生の阻止の感情』であるとなした。(Kant, Anthropologie, s. 39, 120)。然しこのやうに生に對し深い關係を有つところの快不快は、精神現象に於て、普通考へら

れてゐるやうに果して感情の唯一的性質として感情作用と全く相覆ふものであらうか、このやうな快不快以外に感情はそれ自からの純粹内容を有たないであらうか。吾々は今快不快をもつて感情の唯一的内容として規定する心理學者としてかのエビングハウスやヴィタセークをあげることが出来るであらう。エビングハウスによれば感情は *Gefühle* といふ名稱の示すやうに、對立的に分股された或ものである、そしてこれはやがて快、不快として現はれる體驗に外ならない。そしてそこにはこれら快、不快の二種が存在するのみであつて、それ以上は存在しない。従つて感情に關する種類の區別は、そこへ感情が附着するところの意識内容の區別による外はない。それゆゑに快適なる暖かさについて快は、かの美しいメロデーについての快よりも何ら別種のものではない。(Ebbinghaus, *Grundzüge d. Psychologie*, s. 548)。次にヴィタセークによれば、質的關係に於ては、感情の多様性は既に相互に對立する性質の一對、即ち快、不快の對立に盡きてゐる、それは感情要素の原本的性質について存するところのすべてである、即ち甘い食物の享樂に於て人が體驗する感情要素は、即自且對目的に考察すれば、自からの勞働のよき結果に於ける喜びに附着するものと同様である。たとひそれらは全體に於て非常に相異してゐるやうでも、それによつてこれら複合的感情體驗の情緒的契機、又は純粹感情の事實的同種性は殆ど動かされない。それゆゑにかのヴントの感情の質に關する三方位説は正當でない、これ興奮—沈靜は總體の感情過程の時間的及び強度的經過の特性へ還元せられ得、又緊張—弛緩は意志要素の關與をば示す、それがために情調の原本的性質としてはただ快—不快のみが残るのである。(Wittasek, *Psychologie*, s. 319-21)。然るにこれに對してかのフォルケルトや、リップス等は快不快をば直ちに感情の唯一の質となす考へに反對し、快不快と感情そのものをば區別しようとする。即ちフォルケルトによれば、快及び不快は『意識の單なる調子付』(bloße Tönungen des Bewusstseins)であつて、何ら具體的なる自我體驗ではな

い、そしてこれは喜びや悲しみといふやうな普通の所謂感情と同じ精神的平面に屬しない。感情そのものは決してかやうに意識の單なる調子付け又は色合ひといふやうなものでなくして、これは『自我の深みに正當に本來的に屬するもの』である、それは『自我體驗の不可分解的意識』である、『感情に於て自我はその原本的生命性を意識する』、これに對してかの快不快はむしろ『前景的のもの、又は自我の表面に於て自からを廣げるもの』である、しかもこれがために快不快に於て何ものも内面性に於て追及せらるべきでない、とはいへない、それに於ても自我は親しく現はれるのであるが、しかしそれはただ『鳴り止む』(Austönen) 又は『響き止む』(Ausklingen) の仕方に於てのみ起るのである。即ち感情をば吾々はどこまでも自我の中核として、根源として追及する、吾々は感情をば吾々の内面性として體驗する、これに對し、快不快はただ『意識の最も前面的位層の中へのこの内面性の鳴り止み』に過ぎない、それゆゑに人は逆説的にいふことができる『快不快は表面的となつたところの自我の深さである』と。かやうにして快不快は感情に比すれば表面的のもの、周邊的のものである、それゆゑに充たされたる内面性に達するためには自我の深みの中へ堀入らねばならぬ、自我の内面性は決して快不快のやうに空虚でなくして常に心情運動で充されてゐる、そして感情も快不快と同様に意識の Wie であるが、しかし快不快が意識の空虚なる Wie であるに對して、感情は意識の充たされたる Wie である、即ち感情はどこまでも自我の内面性を成構するものとして、外面性への内面性の鳴り止みとしての快不快と區別せられねばならぬ。(Volkert, Fühlen u. Wollen, s. 22-3, 32)。次にリップスに於ても、感情と快不快とを同一視すること、即ち快不快をば感情の唯一的質的區別とする考へは、事實の單なる拒否である、驚きの感情はそれ自體には一般に快不快の感情ではなくして、却つてそれは快又は不快に色付けられてあり得るところの一つの獨立的なる感情である。快不快は感情の唯一的質ではなく、感情はその外になほ多くの他の仕方

特徴付けられ得るところの色合ひ又は調子に對する名稱である。(Lipps, Fühlen, Wollen u. Denken, s. 11)。

以上のやうに快不快は一方に於て感情の唯一なる質として規定せられるとともに、他方に於て快不快は感情そのものの形式的、抽象的性質であつて、決して感情そのものの本質的内容を盡すものではないとせられるのであるが、これは如何に考ふべきであらうか、快不快がその普遍的、抽象的性質にもかかはらず、しかも内實的、具體的と考へられるのは如何なる理由によるのであるか。吾々は今一度この快不快の具體的性質を反省し、これと感情そのものとの關係を一層立入つて考へて見なければならぬ。先づ快不快はその本來の意味に於て如何なる精神現象に屬するか。かのコーヘンに従へば快不快についての古代の用語法は明瞭でない。即ち思惟作用及び意欲作用が心のよりよき種類として特に取出された間に、快不快は、自體的にはこの快不快よりも遙かにより一般的な意味を有つところの、そして快不快へのこの關係によりて始めて特殊の意味即ち情 (Affekt) の意味を得たところの一つの術語、即ち『パトス』 (Pathos) によつて規定せられた。即ちパトスの語義に従へば、情は心的作用一般に關係せしめられる、従つてまた感覺や知覺に於て認識の意識へも關係せしめられる。然るに今や情はただ欲望の根柢にのみなされるやうになつた。即ち情は欲望から區別せられるが、しかもそれは特に欲望に配當されたものとして残る。そしてこのことからして既に快不快にその根源から附着してゐるところの非獨立性が見られるのである。即ち情として快不快はなるほど欲望を獨立的ならしめねばならぬが、しかも欲望の源泉として、意識の一つの獨自的方向をつくるべき能力が、況んや獨自的内容をば純粹に生産し得る能力が、快不快から奪去られるほどに欲望に關係せしめられてゐるのである。情としての且つ欲望の源泉としての快不快は欲望及びその内容へ依存するものとして残る、即ち快不快に對して一つの純粹對象も存在し得ないのである。(Cohen, Aesthetik, s. 93-4)。かやうにして快不快に對して起されねばならぬとこ

ろのものは主として體系的疑念である、即ちたとひ不快が新しい意識種類を充分規定するに適すべきであるとしても、それは何ら新しいものをもたらさないであらう、従つて何ら體系的特質をも表はし得ないであらう、何故ならば認識のすべての活動も快によつて伴はれ、また意志にとつてもそれが快から全然分離してしまふことは不可能であるから。然るにカントは意志に對しては快不快を原理的に拒絶したにもかかはらず、新しい美的意識に對してはこれを取りあげねばならなかつた、たとひかれはそれをば生感情(*Lebensgefühl*)として採用したのではあつたが。しかしこの生感情もなほ感性的一般性を有つてゐるのであり、新しい美的意識の種類に適當しないものである。かやうにして快不快は、それがあらゆる種類の内容に關係せしめられてゐるにかかはらず、しかもなほ、快不快が告知するところの不可言説的のものをば規定すべき如何なる内容も存在しないといふ程に、すべての内容から獨立的である。即ち快不快は内容規定としては率直に放棄せられねばならぬ、それは何らの概念的内容をも形造らない、情の諸分化、例へば爽快とか悲愁とかいふやうなものが、快不快の内容を規定するやうに見えるかも知れぬが、しかしそれはただ、快不快に於ける内容規定の缺けてゐるのを補足するに過ぎぬ、しかもこれらに於ても何ら定まつた限定も實現せられないのである。(Cohen, *Aesthetic*, s. 118)。かやうにして快不快は直定的に感情と同一視されてはならぬ、感情の獨自性を規定してはならぬ、純粹感情の内容を形造つてはならぬ。快不快は認識にも意欲にも含まれてゐる、それは本能の運動にも、又勞働のリズムにも含まれてゐる、それはどこまでも意識の普汎的要素なのである。それがために快不快は嚴密なる意味に於て獨立的な意識といひ得ず、それはコーヘンの言ふやうに『意識性の問ひに對する表現』とも考へられるものでなければならぬ。(Ib. s. 120)。今意識性はかれに従へばどこまでも意識と區別せられねばならぬ、そしてこの兩者の區別をなすものは内容である、即ち意識性は何ら内容ではなく、それはただ一つの意識

が存在するといふ事實を示すに過ぎぬ。然るにかの快不快はよし意識の内實ではあつても、しかしそれがためにそれはまだ内容ではない、内容は知覺に於て、即ち意識を外界に投射することによつて始めて成立する。快不快は未だ決して一つの内的のものをも、まして外的のものをも生産し得ない、それは意識の内容形成に對する一つの前提ではあり得ても、しかし意識それ自身は、かの前提から内容が起るといふことによつて制約されてゐる。意識性に一つの意識が起るといふことを告げる、意識は意識性から一つの内容が現はれるといふことを意味する、しかもこのやうな内容は、むしろただ意識の起ることのみを特徴付けるところの快不快によつては産出せられないのである。それがため快不快は決して純粹感情と同一視されてはならぬ、純粹性は一般に内容の生産を要求するのであるが、この快不快は最も混亂せる錯覺に於てのみ内容として妥當し得るに過ぎぬのである。かやうにして内容としての價值を缺ぐところの快不快はただ『意識性の原音』(Urtaute der Bewusstheit)として意識の原要素を形造るのである、従つて快不快は、丁度意識性が意識に對して消極的制約であるやうに、意識の消極的制約たり得るのである。(Ib. s. 121-2)。

今以上のごとく快不快にして、それが意識性ではあつても獨立的な意識でなく、内實ではあつても内容ではなく、意識の生起に於ける一資質ではあつても、意識の内容に於ける一資質でないとするならば、従つてそれは感情自身の内容を形造り得ないとするならば、感情の眞實なる内容を形造るものは何であるか、換言すれば感情の本質的特質と考へられる主觀性そのものの内容をなすものは何であるか。吾々は今一度カントに於ける快不快の感情の主觀性の論理的意味について反省して見なければならぬ。

八 カントに於ける快不快の感情の論理的性質

カントに於て快不快の感情が、認識能力と欲求能力との中間に於て媒介的性格を有ち得るのは、それが單にあらゆる認識作用にも意志作用にも常に結付いてゐるといふことのためではなくして、それが先天的原理に従ふその深き主観性のためでなければならぬ、しかも快不快の感情に對する先天的原理は、かの認識能力に先天的原理を與へる悟性と、欲求能力に先天的原理を與へる理性とを媒介すべき判斷力から與へられるのであつて、快不快の感情の主観性に於ける媒介性は、かの判斷力の與へる原理の主観性の媒介性にもとづくと言はねばならぬ。吾々はそれがためにこの判斷力の主観的意義と快不快の感情のそれとの關係をば考察して見なければならぬ。

先づ判斷力とは如何なる性質のものであるか。カントに従へば、判斷力とは『特殊のものを普遍的のものに含まれたものとして思惟する能力』である。そして『普遍的のものが與へられた場合、特殊のものをば普遍的のものの下に包攝するところの判斷力』は『限定的』であるに對し、『特殊のものののみが與へられ、これに對して判斷力が普遍的のものを見出すべきである』場合には判斷力は『反省的』である。即ちかの限定的判斷力は『悟性が與へるところの普遍的先驗的法則の下に立つ』ものとして『單に包攝するもの』であるに過ぎず、従つて『それ自らだけでは對象の概念を基礎付くべき何らの原理をも有たない』のに反し、『自然に於ける特殊のものから普遍的のものへ上り行くべき任務を有つところの反省的判斷力は、經驗から借來り得ない原理を必要とする』、これ『この原理はあらゆる經驗的原理をば、同様に經驗的であるがより高い原理の下へ統一すること、従つてそれら相互の體系的從屬關係

の可能を基礎付くべきである』から。(K. d. U. s. 15, 16)。かやうにして限定的判断力の立場に於ては、概念の能力又は規律の能力としての悟性の與へた法則の下へ特殊のものを包攝するのみであり、従つてこれに於ては單なる『合法則性』といふことの外、何ら反省的な目的論的契機を許さない、従つてかかる合法則性のみに依存する限定的判断力の立場は『無目的性』の立場でなければならぬ。然るにこれに對して反省的判断力の立場は、かかる合法則性、無目的性の立場が自我そのものの純粹内面性、純粹主觀性に於て反省された立場である。普遍への特殊の單なる包攝ではなくして、特殊のものの根柢に於て、その具體的根據としての普遍を求めゆく立場である。それは一般化の法則の下に立つ抽象的な自然に對して、特殊化の原理を見出さんとする立場である。それは對象に對して法則を與へる『客觀的自律』の立場でなくして、却つて對象に對する反省に於て自己に對して法則を指令するところの『反省的自律』(Heautonomie)の立場である。(Erst. Einl. i. d. K. d. U. s. 205)。従つてそれは純客觀的な自然をば主觀的に、又單に法則の下に立つ無目的なる自然をば『目的があるかのやうに』觀するところの立場である。カントが反省的判断力の原理をば『合目的性』の概念によつて特徴付けたのはこれがためでなければならぬ。それゆゑに判断力に於ける合目的性の概念は、悟性に於ける『合法則性』、又は理性に於ける『自己目的性』又は『究極目的性』の概念と異り、それは『對象に對して何ものをも歸しないで、ただ吾々が、かの徹底的に相聯關するところの經驗に關して、自然の對象への反省に於て行はねばならぬ唯一の仕方を表象するに過ぎない』、従つてこれは『判断力の主觀的原理』であつて何ら『經驗の構成原理』ではなく、これの概念は何ら『範疇』でなくから。(K. d. U. s. 201)。かやうにして『特殊をば普遍の中へ含まれたものと思惟する能力』として考へられる判断力は、それが『普遍の下へ特殊を包攝する能力』として『限定的』である限りに於て、かの『概念の能力』又は『規則の能力』としての

悟性に結付くと共に、他方それが『特殊に對して普遍を見出す』べき『判定の能力』として『反省的』である限りに於て、『理念の能力』としての理性に結付くのである。しかもこれがために判斷力は決して悟性でも理性でもない、即ち判斷力は、それがどこまでも法則なき合法則性を表徴とする限りに於て、合法則性を原理とする悟性から區別せられると共に、またそれが目的なき合目的性に於て特徴付けられる限り、かの自己目的性又は究極目的性を本質とするところの理性から區別せられる。そしてこのやうな判斷力の主觀性に於て判斷力が中間能力として他の二つの能力即ち悟性と理性とから區別せられながら、これを媒介する可能性の根據があると共に、この判斷力によつてその先天的原理が與へられる快不快の感情が、かの悟性によつてその原理が與へられる認識能力と理性によつてその原理が與へられる欲求能力との中間能力として媒介性を有し得る根據が存するのである。然しここに問はるべきことは如何にして判斷力はかく快不快の感情に對する規定根據として先天的原理を與へ得るか、といふことである。

カントによれば先づ快不快の感情への判斷力の適合性、即ち判斷力が快の感情に規定根據として役立つための適合性は、次のことにとづく、即ち概念による認識能力の區分に於て、悟性と理性とは、客體の概念を得んがために、それらのものの表象をば客觀にかかはらしめるのであるが、判斷力は單に主觀にかかはるものであり、そしてそれ自身單獨では何ら對象に關する概念を生み出さないものである。然るに心性能力の區分に於て、認識能力と欲求能力とが、何れも表象の客觀的關係をば含むに對して、快不快の感情は、單に主觀の規定の感受性のみしか含まず、從つて純粹に主觀的な能力である、それゆゑにもし快不快の能力の感情にして一般に先天的原理を有すべきであるならば、それは純客觀的な悟性に於ても、また主客觀的な理性に於ても見出し得ず、必然的に主觀的な判斷力に於てのみ見出されねばならぬ、(Est. Eiml. i. d.K.d. U., s. 189)。何故ならば、反省的判斷力に於ける主觀的合目的性は、

それが対象へ關係せしめられた場合、必然的に快として感ぜられ、また逆に、対象の表象が直接的に快の意識と結合してゐる場合、それは合目的的といはれるからである。即ち『快不快の感情は主觀的合目的性の表象と一つであり』、又は『先天的原理にもとづく形式的な、しかも主觀的な、対象の合目的性の概念は、快の感情とその根柢に於て一つであり』、そしてこの快不快の感情は『対象の經驗的表象に於ける感覺に伴ふもの』でも、また『対象の概念に伴ふもの』でもなくして、どこまでも『判斷の特有のはたらきである反省及び反省の形式に伴ふもの』として、判斷力そのものの内容をなすと考へられるからである。(ib. s. 210, 228-9)。然しながら主觀的合目的性の表象は如何にしてかやうに快の感情と一つであり得るか。それはこの合目的性を原理とする判斷力が対象の表象に關して使用せられる場合、二種の表象力の調和、即ち『構想力(直觀と直觀の多樣との綜合に對する)と悟性(この總括の統一の表象としての概念に對する)との調和』に於て起るのである。然るにこの場合如何なる概念も判斷の根柢によるのでないから、この判斷はただ悟性が一般に直觀から概念に達する制約の下へ構想力そのものを包攝することに於てのみ成立し得るのである。即ち『構想力が概念なくして圖式化する、といふことのうちに、構想力の自由は存する』ゆゑに、かの判斷は『交互的に自からを生氣付けるところの、その自由に於ける構想力とその合法則性をもつた悟性との單なる感覺』、従つて『対象をば、その自由な活動に於ける認識能力の促進に對する表象(それによつて対象が與へられるところの)の合目的性に従つて判定させるところの感情』へ依存せねばならぬ。それがため反省的判斷力に於ける包攝は、『直觀が概念のもとへ包攝せられること』ではなくして、『直觀の表出の能力たる構想力が、概念の能力たる悟性のもとに包攝されるところの包攝』であつて、それはやがて『その自由に於ける構想力が、その合法則性に於ける悟性へ調和すること』に外ならなうのである。(K. d. U. s. 137)。

今カントに於ては、『構想力の自由なる法則性へ關係せしめて判定する能力』は『趣味』(Geschmack)と稱せられるのであるが、このやうな趣味判斷に於て、構想力がかくその自由に於て考察せられねばならぬ場合、それはもとより聯想律にもとづく『再生的構想力』でなくして『可能的直觀の氣隨的形式の創始者』としての『產出的構想力』でなければならぬ。しかし構想力がかく自由でありながら、なほそれ自から合法則的であるといふことは矛盾であるであらう、これ悟性のみが法則を與えるから。それゆゑにここにはたらく構想力の合法則性は、丁度悟性の合法則性が、『目的なき合目的性』と呼ばれ得るやうに『法則なき合法則性』と稱せられることができる。(K. d. U. s. 82-83)。従つてこのやうな趣味判斷に於ける法則なき合法則性の普遍性は決して概念から導出さるべきでなく、言はば『快の感情(與へられた表象に於ける)について判斷するところの、主觀の自律』、否な快の感情そのものの自己認識に於ける主觀的自律、即ち『反省的自律』の上へ依存するのであり、その限りに於てそれは一方に於て『先天的普遍妥當性』であるにかかはらず、しかも決して『概念に従ふ論理的普遍性』ではない、それは外へ廣まりゆくことによつて得られる客觀的普遍性でなくして、内へ深まりゆくことによつてのみ得られる『主觀的普遍性』であり、全稱判斷の普遍性でなくして、單稱判斷の普遍性でなければならぬ。(Ib. s. 130, 52)。かやうにして、趣味判斷は一方に於て概念にもとづかないにもかかはらず、また同時にそれは或る概念に關係せしめられねばならぬ、然らざればそれは何ら必然的妥當性を要求し得ないであらうから。しかしかく概念にもとづかずして、しかもなほ概念に關係せしめられねばならぬやうな『二律背反』は如何やうに解決せらるべきであるか。カントによればそれは次のやうに考へられる場合にのみ解決され得るであらう。即ち趣味判斷は一つの概念、即ち判斷力に對する自然の主觀的合目的性の根據一般の概念にもとづくものであるが、しかしこの概念はそれ自體では規定され得ないものであり、そして認識

に不適當であるゆゑに、この概念からしては對象に關して何ものも認識され得ず、又證明され得ない、しかもなほそれにかかはらず、同時にこの同じ概念によつてすべての人に對する妥當性（勿論直觀に直接的に伴ふ單稱判斷としてではあるが）を趣味判斷は獲得する、これこの判斷の規定根據は、恐らく人間性の超感性的基體として見なされ得るところの概念の中に横はつてゐるであらうから。（*Ib. s. 188-9*）。しかし今純主觀的な趣味判斷に於て吾々はどうなる意味に於てかく人間性の超感性的基體についての概念をばその規定根據として想定し得るか、何を通して吾々にかかる超感性的基體を趣味判斷に於て見ることが出来るか。

今超感性的のものをば感性的のものに於て觀する仕方、即ち『感性化』としての表現は、カントに従へばこれを二様の仕方に於て有つことができるであらう。即ち『悟性が把握する概念に對して、それに對應する直觀が先天的に與へられる』場合には、それは『圖式的』であり、然るに『理性のみが思惟し得るところの、そして如何なる感性的直觀もそれに適合し得ないところの概念に對して、直觀、しかも判斷力が圖式化に於て従ふところの手續きと單に類比的に一致するやうな直觀が、そのもとに置かれる』場合には、それは『象徴的』である。（*Ib. s. 211*）。かやうに吾々が先天的概念のもとに置くところの直觀は『圖式』か、又は『象徴』かである。そして前者、即ち圖式は『概念の直接的表現』を、後者、即ち象徴は『概念の間接的表現』を含む、そして前者はこのことを『直證的』に、後者はこのことを『類比』によつて行ふのである。そしてこの類比に於て判斷力は二重の仕事をなす、即ち一つは『概念をば感性的直觀の對象の上へ適用すること』であり、他は『この直觀に關する反省の單なる規律をば、はじめの對象がその象徴でしかないところの全然異つた對象の上へ適用すること』である（*Ib. s. 212*）。然るに今趣味判斷に於ては、ここに何ら對象の概念がなく、ただ對象についての反省の概念、即ち合目的性の概念が存するに過ぎないゆゑに、この

概念のもとに置かるべき直観は、かの純粹悟性概念の場合に於けるやうな圖式的のものでなくして、象徴的のものでなければならぬのはいふまでもない。何故ならばこの合目的性の概念は、一方に於てかの純粹悟性概念の場合と異り法則なき合法則性の概念であると同時に、他方純粹理性概念、即ち理念の場合と異り、決して自己目的性、又は究極目的性の概念でなくして、どこまでも對象をば目的に適合するかの如くに觀する反省概念、即ち目的なき合目的性の概念に外ならないからである。それでは趣味判斷に於て、かやうな合目的性の概念の下に置かるべき直観は果して何を象徴するのであるか、換言すれば趣味判斷に於て觀照せらるべき美は如何なるものの象徴であらうか。言ふまでもなく、この合目的性の概念のもとに置かるべき直観が象徴するところのものは、この合目的性の概念自からが指示してゐるやうに、この概念の背後に於て絶えずこれを基礎付けてゐるところの自己目的性又は究極目的性の理念そのものでなければならぬ。又は純粹感情の對象としての美に於て自からを象徴するところのものは、純粹意志の對象としての善そのものでなければならぬ。カントが『美は道德的善の象徴である、そしてこの點に於てのみそれはすべての他の同意への要求を伴ひつつ吾々に満足を與へる、そしてこの際吾々の心情は同時に感官印象による快の單なる感受性以上に醇化せられ、高まりゆくのを意識する』(Ib. s. 213)と言つたのは必ずしも美の單なる道德化でなくして、美に於ける象徴の深き實踐的意義を指示したものでなければならぬ。即ちここに象徴されたものは、どこまでも悟性がこを可能的として『思惟』し、理性がこを必然的として『要請』するところの『超感性的なるもの』又は『睿智的なるもの』であり、そして『この超感性的なるものに於て、理論的能力は實踐的能力と、共通なるしかも不可知的な仕方にて結合され、統一されてゐる』のである。(Ib. s. 8, 214)。

かやうにして判斷力の立場、從つて感情の立場は、悟性と理性、從つて認識能力と欲求能力とを綜合統一する立場

であるよりも、かの超感的者を象徴することによつて悟性と理性、認識能力と欲求能力とを表現的に結付ける立場である。即ちその純主観性に徹することによつてあらゆる客観的なものを表現的に包む立場である。法則なき合法則性と目的なき合目的性とは、一方に於て法則性そのもの、他方に於ては目的自體性又は究極目的性そのものをば範型としながら、却つてこの主観性に於て兩者を結付けるのである。即ち判断力は、その主観的、反省的な合目的性の概念を通して、かのそれ自から純主観的として何ら客観的領域を有たない感情に對して、象徴としての美的對象界をば、かの單なる合法則性を本質とする自然の對象界の上へ成立せしめるとともに、その象徴の根源的意義を通して美に於て善と眞とを媒介するのである。美が眞と善とに對して、それ自からの客観的領域を有たないにもかかはらず、その主観性に於て、かの二つの領域を包み、これを象徴化し得るのは、判断力に於ける無限なる反省性、即ちその感情性格のためでなければならぬ。美の『假象性』は、決して美の非實在性を表はすものではなくして、却つて眞と善とを結付ける深い主観性を表現するものでなければならぬ。そして美の主観性は合目的性の主観性であり、合目的性の主観性はやがて感情そのものの主観性でなければならぬ。この意味に於て合目的性は快不快の感情の内容となり、また快不快の感情に先天的原理を與へるものとしての反省的判断力は、やがて感情そのものの認識能力となるのである。

以上のごとくもし感情にしてカントのいふやうに合目的表象と一つであり、その對象にして、かの悟性が單に思惟し得、意志が要請として把握し得るのみであるところの超感的者の象徴としての美であるとするならば、感情そのものの主観性はこの美の象徴性そのものになればならぬ。しかしこの美の象徴性は果して眞に感情の主観性を表はしてゐると考へることができるであらうか。かのエビングハウスのいふやうに、もし主観性といふことに對して『主観

相屬性』と『主觀關係性』即ち『客觀との關係の缺如』とが區別されるならば、判斷力に於ける合目性にもとづく美の象徴性は、對象に對する直接の客觀的關係を缺ぐものとして主觀關係性を有つと考へられるでもあらうが、しかもこの場合、その象徴がどこまでも超感的基體の象徴である限り、その主觀性は眞に客觀との關係をば缺ぎ、ただ主觀へのみ關係するものとしての主觀關係性といふを得ないであらう。眞の主觀性はどこまでも主觀への關係のみを含み、あらゆる意味に於て客觀と絶つものでなければならぬ。従つていかに超越的であつてもなほ客觀的意味をもつところの超感的者とも絶つものでなければならぬ、否な單に客觀的者ばかりでなく、また主觀的者とも絶つものでなければならぬ、これ主觀的者もやはり一つの主觀的存在者であつて主觀性そのものでないと考へられ得るからである。眞の主觀性は客觀的存在ばかりでなく、主觀的存在をも超えてこれを包み、これを成立せしめるものでなければならぬ。感情の主觀性は、他の主觀的者のやうにそれ自からの存在領域を有せず、却つてこの存在領域と絶つことによつて、あらゆる存在領域を包み、これを生命づけるものである、感情の象徴性は客觀又は存在そのものの象徴であるよりも、むしろ客觀又は存在そのものを絶つことの象徴でなければならぬ、即ち無そのものの象徴でなければならぬ、感情そのものの主觀性はそれ自から無的性格を有ち、あらゆる存在がそれに於てある無の場所でなければならぬ。吾々は感情の主觀性をば決して客觀との關係に於てでなくして、どこまでも主觀そのものとの關係に於て見なければならぬ、これ感情はかのリップスのいふやうに物の質でなくしてどこまでも自我の質である、我こそ主體性こそ感情の眞の内容である、従つて感情の主觀性とは決して單なる快不快といふやうな一般的又は抽象的質ではなくして、『最も普遍的なる且つ最も基本的なる自我體驗』であるとも考へられるであらう。(Lipps, Fühlen, Wollen u Denken, s. 13)。

感情の主觀性は自我の全體性である、感情は常にただこの自我の全體性に於て成立する意識の質でなければならぬ。

しかもこの自我は決して吾々の意識の根柢に於て與へられた實在でなくして、あらゆる意識がそこに成立しあらゆる意識がそこに歸入する場所として無に於ける存在でなければならぬ。かやうな自我又は意識の全體性の立場に於て感情の本質を見やうとする方向に於て、吾々のはかの所謂形態心理學に於ける全體性説の主張を見ることが出来るであらう。

九 感情の全體性性格

現代に於ける新しい感情説、特に形態心理學の立場に立つ感情説の根本動機と特質とは、かのザンデルのいふやうに、從來のごとき精神の『要素的把握』から離れて、『その包括的全體性』に於てそれを把握することにある、そしてこれがために『意識に與へられたものの單なる分解と分割』から、『その組織形式をもつた體驗全體性の探究』とともに、『精神の意識彼岸的構造、精神の性質の多様性、及び個々の精神的なるものの共同制約性等の探究』へと轉向して行つた。(Sander, Zur neueren Gefühlslehre, s. 15)。そしてこのやうな主張は、感情をば『精神の變容性、感受性、換言すれば精神の受動的變容』とするとともに、これをば常に現在のものの、しかも、相對的でなくしてその都度『絶對的のもの』となし、従つてまたそれをば『精神の總體變容』として把握したところのテテンスや、又感情をば『吾々の人格の直接的意識』として、従つてそれをば部分の狀態ではなくして『人格の全體』に關係せしめ、そしてこれをば『單純な性質』となしたところのシュルツェから、(Schulze, Psychische Anthropologie) 更にヴント、エーレンフェルス、ユルネリウス、リップス等を通して、クリューゲル、コフカ、ザンデル等形態心理學者達によつて發展せしめられたものである。先づ偉大なる學的心理學の開拓者であり、また精神的現實性に對する感

情生活の根本的意義について深い考察をなしたヴァントは、從來感情をば暗らき認識の一種、又は表象機制の副産物となした主知主義的臆見や、感情をば單に感覺要素の附加物となす感覺主義から轉向し、精神をばその究極的要素に於て見ようとする彼れの時代の態度になほ捉はれながら、感情の獨自性をば、感覺要素に對する感情要素の同格的秩序付けによりて理論的に把握し、そして感情に於ける快—不快の一方位説に對して、更に興奮—沈靜、緊張—弛緩の二つを加へて、單純感情の三方位説を立て、そしてかやうに分析し秩序付けられたる感情要素をば、丁度かの感覺要素が、知覺の感覺複合體へ構成されるやうに、複合的感情結合にまで構成して、これと意志過程との關係を明らかにし、更に精神的なるものに於ける所謂『創造的綜合』の原理に従ひ、『部分感情』(Partialgefühl) からその單なる總和よりも、より多くであるところの『總體感情』(Totalgefühl) が成立することを主張し、そしてこの直接的經驗に於ける感情の全體性の承認に於て、後の感情の全體性説が豫示されてゐるとも考へられる。ヴァントに次いで、全體としての知覺された形態に歸せられる性質として、かのエーレンフェルス (Ehrenfels) によりて主張された『形態質』(Gestaltqualitäten) の概念が、新しい感情説に對して影響を及ぼしたことも否定されない。彼はその探究的眼をば、精神的體驗現實性の外見的要素からして、その都度の知覺全體の上へ向け、更に意識野に於ける、限界付けられた部分全體 (Teilganze) 又は知覺形態 (Wahrnehmungsgestalt) からして、すべての部分全體を包括するところの總體意識野 (Gesamtbewusstsein) の方へ進んで行つた。そしてその方向に於て、この形態質の概念をば、感情の方面へ擴張し、感情の全體性説をうちたてたものはコルネリウス (Cornelius) であつた。彼によれば、吾々の體驗は一般に單純な内容でなくして、『複合體』(Komplex) である。複合體は單一要素からして綜合的にうちたてらるべきでなく、却つてそれは第一次的所與 (das primär Gegebene) である。そしてかの要素は、ただ吾々が

現象の分析によりてのみ始めて達するところの、抽象的なものに過ぎない。それゆゑに複合體の表徴は、ただ彼等の總體性に於て、彼等の成素の各個々のものの表徴から區別されるのみでなく、またこれら表徴の總和からも區別せらるべきである。そしてそれらの成素の關係によりて制約されるところの複合體のかやうな性質、又は部分內容の關係によりて、從つてこの關係の基底としての部分內容によりて制約されるところの性質は、やがてかのエーレンフェルスの所謂『形態質』であり、又はマイノングの意味に於ける『基底付けられた内容』でなければならぬ、音の領域に於けるメロディーやハルモニ―は、この形態質の實例である。(Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschafts. 77, 70-1)。そしてこれに於て『最も包括的な、その都度の指示し得べき形態質』がやがて『感情』たるのである。それゆゑに感情は決して單なる『部分內容』ではなくしてどこまでも『その都度の總體意識內容の形態質』又は『その都度の總體體驗の述語』である。(Ib. s. 76)。それゆゑに吾々の體驗の感情述語、即ち快不快によつて特徴付けられるところの區別は、意識作用の區別としてよりも、むしろ意識內容の區別として考へることができる。即ちこの感情述語は一般に種々の成分の協働によつて制約されたものとして現はれる、即ちこれらの成分の何れかが變化するならば、そのとき吾々の狀態の情調もまた異つたものとなる。かやうな限定をもつた一つの體驗としての情調はこれを『複合體の形態質』として特質づけられる。かやうにして快不快は、意識內容として、體驗の他の成分と並んで部分內容ではなくして、述語又は內容の性質である、しかもそれは或る部分內容の述語ではなくして『その都度の總體體驗の述語』である。(Ib. s. 77)。それゆゑに感情に於ける快不快の對立は、判斷に於ける肯定否定の對立と同一視されてはならぬ、これ不快は快の否定でなく、また快は不快の否定でなく、それぞれ自から一つの總體內容であるから。感情がその體驗の分析とともに變化又は消滅すると考へられるのはこれがためでなければならぬ。吾々の

その都度の總體體驗の情調は、その成分の要素の總和によつて決定せられない、そこには何ら普遍的合法則性について語られない、吾々の體驗の感情色合は單にその成分の性質に依存するのみでなく、またその交互的關係に依存するものでなければならぬ。(Ib. s. 366-7)。かやうにして彼の感情説は、普通考へられるやうな部分感情又は要素感情といふやうなものを否定して、どこまでも感情をば、その都度の總體意識内容の形態質といふことに於て特徴付け、従つてその都度唯一の感情のみが體驗せられることを主張し、その全體性性格を強調することに於て大なる意義を有つのであるが、然し彼れが純粹感情狀態として、快不快の上へかの形態質を制限したことに於て、なほ從來の理説に捉はれ、どこまでもすべてを意識の所與性の上へ制限しやうとするところの現象主義の立場を出てゐない。そして感情の内容をば快不快に限定するこのやうな現象主義に對して感情の世界をば超現象的な精神的者、又は『實在的自我』との結合に於て解釋しやうとしたものはかのリップス (Lipps) であつた。彼は前にも述べたやうに、感情の本質をば自我體驗に於て見出し、感情をば自我の質として特徴付けるのであるが、しかし感情に於て體驗される自我は、その存在が私について體驗されてゐることに於て、即ち自己體驗に於て成立するところの自我、従つて理念的存在に於ける自我であるが、しかもこの理念的存在は同時に絶對的な、且つ絶對的に確實なる存在である。私の感情は私がそれを有つ場合に、又私の快不快は私がそれを感ずる場合に存在するといふことは疑はれない、それがために私がそれに於て感じ又は體驗する自我の存在も疑はれ得ない。しかのみならず、この自我は私が感情に於て體驗するばかりでなく、私はこの自我をば私が體驗する感覺に於ても、表象に於ても、又は思惟に於ても意志に於ても體驗する、即ちこの自我はすべての私の意識體驗に於て一緒に體驗せられる、それはすべてに於て一緒に體驗せられる中心點、又は統一點である、そしてかくあらゆる意識體驗に關係せしめられるところの自我をば彼は『意識我』(Be-

wusstsein)と稱した。そして吾々が感情と呼ぶ體驗はまさしくかやうな意識我に於ける體驗である、感情の本質は決してかの快不快といふやうな質に盡きるものでなく、それは最も普遍的なる、そして最も基本的なる自我體驗であらねばならぬ。(Lipps, Fühlen, Wollen u. Denken, s. 4, 13)。しかしこのやうな自我體驗は如何なる根據にもとづいて成するのであるか。リップスはこのやうに直接的に體驗せられる自我の根柢にかれの所謂『實在的自我』(reales Ich)又は『心』(die Psyche)を認めた。實在的自我又は心とは、かれによれば『たとひ不變的ではないにしても、なほ持續的なものとして、吾々が直接的に體驗する自我の根柢に思惟的に置かねばならぬところの、自體的には知られざる或もの』である。(Lipps, Begriff des Unbewussten in der Psychologie, s. 9)。そして感情とはこの超現象的な、精神的現實的なものの『意識徴候』ともいふべきものである。(Lipps, Zu den Gestaltqualitäten, s. 385)。それでは感情に於て體驗せられるこのやうな實在的自我又は心は如何なる本質的内容を有つかといふに彼はこれをば『活動』(Thätigkeit)といふことによつて特徴付けた。感情は常に自分の直接に體驗された現實又は可能的な活動の仕方である、それゆゑにこの活動感情はまた『生意識』又は『生感情』としても表はされる、生とはこの生感情、この自己活動體驗以外の何ものでもないからである。そして快不快はこの持續的自我體驗の變易する色合ひに外ならない、それは丁度メロディーの統一的流れに於ける、變易する音色のやうなものである。(Lipps, Fühlen, Wollen u. Denken, s. 17, 18)。

さて上述のコルネリウスとリップスとは、ザンデルのいふやうに、現代の感情説に於ける二つの途、即ち體驗全體のその都度の『全體性質』の敘述から出發する途と、言はば、内から外へ、自我から又は超現象的に精神的なるもの

から、感情に於けるこの精神的なるものの徴候へ導くところの意明の途とを現はすものと考へられる、そしてかのヴァントにより準備せられ、このコルネリウスとリップスとによつて發展された二つの途をば一つに結付けて感情の本質を明らかにしやうとしたものは、かの形態心理學の代表者の一人なるクリューゲルであると考へられてゐる。即ちコルネリウスの無前提的經驗主義を認めたクリューゲルは、感情をば『總體意識内容の形態質』として把握するかれの考へ方に賛しながら、しかも『直接的に眼前に見出されたる、そして非常に多様な、心的複合體の質に對して、總括的表現を與へる』ために、コルネリウスの所謂『形態質』の代りに、それよりも一層包括的な『複合質』(Komplexqualitäten)といふ術語を與へた。この複合質といふ概念は、これまでの『總體意識内容の綜合的性質』としての感情の特徴付けと同様に、なほ或る要素心理的性質の殘存を思はせるものがあるが、しかしこの複合質の概念は、かのエーレンフェルスの『形成された全體、空間形態、メロデー』等のごときものとしての形態質よりも一層包括的であり、またそれと違つた種類の全體性質をば自からの中に含んでゐるのである。それゆゑに、クリューゲルはいふ『私は實驗的並びに理論的根柢に於て、原本的なる形態質(Gestaltqualitäten)に對して複合質(Komplexqualitäten)といふはるかにより多く包括的な概念を上位に置いた。この兩概念をば私はなほより包括的な心的全體性(psychische Ganzheit)、特に體驗の全體性(Ganzheit des Erlebens)の概念と結付けた、この擴張と分化とは、主として二つの根據から必然的である。即ち第一には、體驗全體の直接的に與へられたる、且つ比較し得べき質の事態は、特にかの鋭からず限界付けられたる、異質的の且つ漠然たる、否な全然分岐されざる所與性、例へば下位感能、場所又は時間の意識、原始的思惟等に於て感情的(gefühlartig)に實現されてゐるからであり、そして第二には、吾々は特種的な部分組織、例へば幾何學的、音樂的、乃至論理的の部分組織の所與及び把握に對して一つの特種的な概念

即ち形態概念をば用ひるからである。』(Krüger, Das Wesen der Gefühle, s. 12)。彼によれば元來『一つの現實的體験の區別し得べき部分又は方面は決して互ひに孤立化され得ず、それはその都度例外なく總全體(ein Gesamtganzes)の中に瘞かされ、そしてこの總全體から貫かれ、且つ多少とも統一的に包まれてゐる』のである。そして『この總全體の體験質』(Erlebnisqualitäten dieses Gesamtganzen)換言すれば『その都度の總全體又は體験總體の複合質』(Komplexqualitäten des jeweiligen Gesamtganzen, des Erlebnis totals)がやがて『感情』たるのである。(Ib. s. 14, 118)。即ち複合質は當該複合體がその都度の總全體からして包まれれば包まれるほど、またこの複合體が、他の同時的體験の背景から鋭く目立たしめられないほど、またはこの複合體が徹底的に自己自身に於て分岐せられることが少ないほど、より感情的(gefühlartiger)になるのである。(Ib. s. 15)。そして感情のこやうな全體質としての複合質の把握からして、クリューゲルは感情の機能聯關として一層具體的な直接規定を導出した。即ち第一は『感情の普汎性』で、これは、體験全體(Erlebnisganze)がすべての部分性質を超えてなほ一つの特殊的な全體質(Ganzqualitäten)即ち總體的色合ひ(Gesamtfärbung)を有つてゐることを表はし(Ib. s. 18)、第二は『感情の質の豊富』といふことで、これは『既に組合せ方の規則に従ひ、そこには究極的の、最早それ以上分解し得ざる體験部分の質よりも、はるかにより多くの複合質が存する』といふことを意味し(Ib. s. 23)第三は『感情の轉變性及び不安定性』といふことで、これは複合質としての感情の規定から伴ひ來るものであり、體験複合體の部分契機すべての變化は、その總體質をば變色する、そしてこれらの部分契機は內的及び外的の變化によつて持續的に轉變するゆゑに、すべてを包括する感情態もまたかれらと共に變化する、といふことを示す。そして『全體性的複合體の變化はそれの部分の變化よりもより確實に注意され、またより充分に把握される』といふことが一般に言はれ得るのである。

(Ib. s. 24)。そして以上のやうな機能的に規定された感情の三つの主要特質はまた相互に聯關する、即ち感情の轉變性及び不安定性は、感情の質の豊富性といふ靜的特質に對する動的特質であり、そしてこの兩者は再び必然的に感情の普汎性、即ち感情のみはあらゆる體驗狀態に於て決して缺けてゐないといふ事實に結いてゐるのである。(Ib. s. 25)。

さて右のやうな總體意識内容の最も包括的な『複合質』としての感情の本質からして、部分性質に對する『體驗總體の總體質』といふ感情の優位が伴ふ、そして感情の質の豊富さについての直觀からして、感情の種類の相異を進んで規定すべき課題が生ずる。かくしてここにかのヴント的主要方向をば更らに覆ふところの感情の種類相異、即ちその都度の感情の深さ又は淺さの區別、換言すれば感情の『深さの次元』(Tiefendimension)が見出されるのである。そしてこの深さの次元についての考へに於て、クリューゲルはかのコルネリウスの純粹現象主義を超えて、却つてかのリップスに於ける『實在的自我』といふやうな超現象的なものへの途をひらく。即ちこの深さの次元に於て、精神的構造は、心的現象に對してそれ自體に相對的に持續的と考へられるところの、體驗のすべての意識彼岸的な制約根柢の組織された總括として、精神の働きつつある全體性であるからである。吾々は深さの感情に於てこの全體性をば直接に意識するのである。この『深さ』(Tiefe)又は『内性』(Innigkeit)は『感情の最も本質的な種類相異に對する概念的徵表』である。感情の深さは、かの價值付け(Wertung)と稱せられるところの、吾々の心情生活の比較的に恒常的な事實及び發展狀態と結いてゐる。實際吾々の心的生活は、その深化と展相化とを、ただ心情の素質的恒常的效驗的現存と、有機的に生長する聯關とによりてのみ獲得する。この意味に於て吾々の感情は

人格性に於けるその根源の廣さと深さとに従つて區別されるのである。即ち個々の感情體驗は、自から發展するところの總體人格性の中に種々の深い根元を有つ。吾々の感は、吾々がそれに於て吾々自身に對する眞實さ又は非眞實さを直接體驗すればするほど、又は感が吾々の魂の中核を形造るところの獨自的價値の構造によつて規定されればされるほど、ますます深く且つ内的となるのである。(Krüger, Die Tiefendimension und die Gegensatzlichkeit des Gefühlslebens, s. 280-1)。かやうにして深さの體驗にまですべての價値感情が屬する。かの深く基礎付けられたる、そして聯關的な思想も、義務及び究極的責任の意識からの意志決定もまた深さの體驗に屬する。感情の深さは、體驗の残りの總體の色彩及び形態の豊富さよりも異つた層に屬する、それは心情運動の單なる強度及び重みから本質的に異つてゐる。これらの事態が價値及び價値組織によりて規定されず、人格の構造のうちに根ざさない限り、吾々はそれをば直接的に體驗の表面に於て認めるのみである。精神的出來事の深さの次元は、生の機能聯關をば徴候的に、又は象徴的に、有意義的現象に於て表現するのである。(Krüger, Wesen der Gefühle, s. 35-6)。かやうにして深さの次元によつて、人間的感情のすべて種類の豊富さが始めて完成される。吾々が快不快及び他の場合では區別せらるべき、總體意識内容の色合ひをば、すべてこれらの強度とともに、同時に、最も外的なる、瞬間的に規定された平面性から、測り得ざる深さに至るまで、階段付けられて體驗し得るといふこと、この事實からして人間的性情生活に對して、最も内的なる種類と、無限界的なる發展可能性との多様性が生じて来る。如何なる他の仕方に於ても、内的及び外的世界の極めて多くの對立は綜合的に統一されない。吾々の感がその最深の根據から動かされる間に、吾々に對して、吾々の本質の素質的組織と稱せられ得るものが直接的に意識されて來るのである。そしてそれによつて吾々は魂的なもの一般の生長方向、形成するところの、そして持續者を創造するところの、精神の力、否なその普遍

妥當的要求をば直接的に感ずるのである。(Krüger, Tiefend. u. Gegens. d. Gefühlsl., s. 282)

最後に感情についての、同じく形態心理學的全體性説の立場に立つザンデルは次のやうに主張する。實際大部分實驗的に確かめられた形態法則性は、全體法則性 (Ganzgesetzlichkeit) として感情生活に對しても妥當する。元來全體とそれの成員とは交互的に規定される。一つの成員の斯有は對應的に全體の斯有から一緒に規定され、また逆にすべての如何やうにか制約された成員の變化は全體をば變色する。その際この交互聯關に於て、全體は合現象的、機能的、且つ發生的に優位を有つ。そしてこの全體の優位、及び全體と成員との間の交互規定性は、その都度の體驗總體の包括的全體に對しても妥當する。『その都度の體驗總體の全體質 (Ganzqualität des jeweiligen Erlebnisgesamtes) としての感情は、進んですべての全體性領域の斯有を規定する、そしてそれは丁度逆に全體性領域及びその所與性のすべてに如何やうにか制約された變化が全體の感情の質を變色すると同様である。』(Sander, Zur neueren Gefühlstheorie, s. 17, 18)。そしてこの『感情的全體質』(gefühlartige Ganzqualitäten) は單なる隨伴現象ではなくして、却つて生成根據として機能的に本質的である。この機能的優位は、それに於て精神的ものの領域が常に形態化であり得るところの形態化について取扱はれるところでは、到る處明らかである。前形態體驗は、創造的思維過程に於て又は藝術的創造に於て、又は形成的行爲に於ても、そこに感情に於て、生成する形態の本質的特質が全體性的に先取されるところの鈍く丸められた體驗様式の先行といふことによつて特性付けられてゐる。かのシルレルがいつたやうに『最初の總體理念』(die erste Totalidee) は本質的に感情的である、即ち創造過程は、意識から意識へと、又は分岐されない全體性的のものから形成的に形態化されたものへ導くのである。(Id. s. 22-3)。

十 存在と無——無への通路としての感情

以上に於て吾々はこれまでに於ける感情についての種々の理説を回顧しながら、感情の本性について考察して來たのであるが、そこに見られた感情の本質は、何よりもまづその純粹主觀性と、意識に於けるその根源性と全體性といふことであつた。純粹主觀性とはかのエビングハウスに於て區別されたやうに、それが單に主觀に屬すること、即ち『主觀相屬性』ではなくして、どこまでも主觀のみに關係し、客觀との關係を缺ぐこと、即ち『主觀關係性』といふことでなければならぬ、ハミルトンの所謂『主觀的に主觀的なもの』でなければならぬ。しかしここに感情が客觀との關係を缺如するといふことは、感情が全く對象性を有たぬといふことではなくして、かのカントの主張するやうに、それは思惟や意志のごとく、それに於て概念が立法的であるやうな、存在の客觀的な『領域』(Gebiet)を有たないにしても、それ自からの主觀的な『領野』(Feld)を有つものでなければならぬ。吾々に於ける客觀的領域は、思惟に於ける『自然概念』の領域と、意志に於ける『自由概念』の領域のみであつて、感情の對象界は、思惟や意志の對象界が客觀的自律即ち Autonomie に於て成立するに對して、むしろこれらの對象界そのものの反省に於ける『反省的自律』即ち Heautonomie に於て成立する。そして感情の主觀性はまさしくこの反省性に存するのである。ここに反省とは單に對象をはなれることではなくして、對象をはなれることによつて、對象そのものの成立の深い主觀的意義を見ることである。思惟や意志に於けるやうな對象への方向を内へ轉向することによつて、却つて彼等に於ける對象への關係に、生命と根據とを與へるものである。感情は實に思惟や意志が、それに於て自からの對象界を産出しゆくところの場所である、あらゆる存在がそこに寝かされる無の場所である。そして感情のこのやうな主觀性に

於て、感情が意識の單なる狀態性又は附加物、即ちアネックスにとどまらないで、意識の根柢に於て意識を貫ぬき、これを包むところのスフィックスとして、意識の具體的根源であるといふことの意味が存するのである。そして感情がかやうに單なるアネックスでなくして、またスフィックスであるがために、それは單なる意識の種類又は作用ではなくして、意識そのものの最も根源的な在り方である、かの思惟や意欲と並んで自我の一つの働らきといふよりも、むしろかのリップスの主張するやうに自我そのものの全體的の働らきである、それは單に自我の部分的働らき方ではなくして、如何なる部分的働らきに於ても現はれて來るところの自我全體の働らき方である、感情がかのコレネリウスやクリューゲルによつて『形態質』又は『複合質』として特徴付けられたのは感情そのもののこの全體性性格のためでなければならぬ。しかしこの場合自我はもとより全體性として與へられてゐるのではない、それは決して意識の、『根柢に横はるもの』、即ち *streckend* としての實體的主體ではなくして、『根柢を横へること』、即ち *hobend* としての主なき主體でなければならぬ、所與でなくしてむしろ課題であり、又は讀解によりてのみその具體的存在が得らるべき『暗號』でなければならぬ。かのリップスの所謂『實在的自我』もそれが超現象的主觀性ではあつても、決して意識に於ける靈魂的實體を意味するものではないであらう。自我の全體性としての感情が、その普汎性とともに轉變性、不安定性に於て特徴付けられるのは、自我のこの課題性、暗號性、即ち無に於ける存在性のためでなければならぬ。しかのみならずかやうな感情の非存在性格は前述のごとく、クリューゲルの所謂感情の深さの次元に於て一層明らかに把握せられる、即ち精神的構造は、體驗のすべての意識彼岸的な制約根據の組織された總括として、精神の働らきつつある全體性であり、そして吾々はこれをば感情の深さの次元に於て直接的に意識してくるのである。吾々は感情の普汎性に於て知識や意志のあらゆる存在領域をつつむとともに、この感情の深さに於てあらゆる存在の

無底、即ち根柢なき根柢に觸れるのである。感情の志向性が、基底付けられた志向性として、その対象が、存在に於て象徴せられる無と考へられるのも、感情の普汎性とともに深さの次元のためであるとも考へられる。それではここに感情の究極的に向ひゆくところの対象としての無とは如何なる性質であり、またそれは如何なる意味に於て特に感情の対象となることができるのであるか。

先づ無とは何であるか。『無』即ち *Nichts* は普通に『非存在』即ち *Nichtsein* として規定されてゐる。即ち無は存在の否定として、存在概念に關係せしめられ、これを基底として成立する高次の概念とも考へられる。それがために無の概念の意味は、それが基底付けられるところの存在概念への關係に於て明らかにされねばならぬ。それでは無がそれへの關係に於て思惟されるところの存在とは如何なる意味であるか。『存在』即ち *Sein* といふ概念は、かのハイデッガーが普通の存在諒解として掲げてゐるやうに、第一に『最も一般的な』概念である。かのアリストテレスも『存在はすべてのもののうち最も普遍的のものである』(Met. 1001A 21-2)と言つてゐる。然し存在のこの普遍性は決して類の普遍性ではない、存在は決して類と種によつて概念的に分節されてゐる限りに於ての存在者の最高領域を限界付けるものではない。存在は範疇ではない、存在の普遍性はすべての類的普遍性又は範疇的普遍性を超えてゐる、存在は一つの超越である。第二に、存在は『定義し得ない』概念である、何故ならば定義とはより高い概念によりて、より低い概念を限定することであるのに、最も普遍的なる概念としての存在は、それよりもより普遍的なる概念によりて限定することを得ない、即ち存在はより高い概念から導出さるべきでもなく、またより低い概念から敘述せらるべきでもなく、吾々は『ある』といふことを通してでなければ、如何なる定義をも與へ得ないからで

ある。しかしこれにも拘はらず存在は第三に、『自明的な』概念である。すべての認識、すべての言表に於て、存在者への、また自己へのすべての態度に於て、存在について使用がなされてゐる、しかもその際この存在といふことは直ちに諒解されてゐるのである。然し存在概念がかく自明的であるといふことによつて、それは果して明らかであらうか、存在についての平均的瞭解性は却つてその不瞭解性を證示してゐるものではないであらうか。(Heidegger, Sein u. Zeit, s. 3-4)。

今存在概念を中心問題とし、そしてこれをばその對立者たる非存在、即ち無への聯關に於て明らかにせんとしたものに、古代に於てパルメニデスと近代に於てヘーゲルをあげるがとできるであらう。しかもパルメニデスが、あらゆる非存在、即ち無をば存在概念から拒否することによつて存在概念の形而上學的性質を明らかにせんとしたのに對し、ヘーゲルはむしろ非存在、即ち無をば存在の論理的本質から導出し、存在と無との同一、否な存在と無との同一と區別との統一を通して存在概念の辨證法的性質を明らかにしようとしたものである。まづパルメニデスはその『斷片』に於て次のやうに言つてゐる。『さてそこで私は探究の如何なる道のみが思惟し得られるか、といふことを告知したいと思ふ、即ちその第一の途は、存在するもののみが存在する、そしてそれは存在しないことはできぬ、といふことであり、そしてこの途は確信の途である(何故ならばこれは眞理に従ふから)。然るに第二の途は、それは存在しない、そしてこの存在しないことは必然的である、といふことである。そしてこの途は全然探究し得ないものである、何故ならば非存在をば汝は認識することもできなければ、又それを言表はすこともできぬ(そしてそれは維持し得ざることである)から。』(Diels, Fragmente, I, s. 152)。即ち生成といふことの中に含まれてゐるところの存在と非存在との結合を洞察した彼は、存在をばどこまでも第一の途に於て自同律によつて積極的に規定するとともに

それを第二の途に於て矛盾律に従ふて生成の非存在性から擁護し、かくしてあらゆる生成を超えた存在者、あらゆる運動變化の中の持續者をば思惟の唯一の對象として確立しようとするもの、それゆゑに思惟の存在以外には如何なる存在もなく、又存在者なければ、思惟されたものも、思惟され得べきものもない、即ち存在とは思惟の存在であり、思惟とはやがて存在の思惟でなければならぬ。かくして『思惟することと存在することは同一である』(Ib. s. 152)、又は『思惟すること (voelen) と思惟されたもの (denken) とは同一である、何故ならばそれに於て思惟が自からを表現してゐるところの存在者なくしては、汝は思惟に出會すことを得ないから』(Ib. s. 157)。かく彼に於ては思惟は存在の思惟であり、存在は思惟の存在であるがゆゑに、存在にあらざる無は思惟され得ない、もし無にして思惟され得るならば、それは非存在でなくして存在であるであらう、かくして『存在 (zijn) のみあり、非存在 (niet-zijn) はあることなし』といふ命題が立せられるのである。そしてこの非存在、即ち無の否定とともに、あらゆる生成、あらゆる運動變化が否定せられ、存在は不變不動、不生不滅、唯一不二、自足完了のものとして規定せられる。然し今このやうな歸結に對して問はるべきことは、全く非存在、即ち無を前提しないで果して存在が規定せられるであらうか。かのスピノザのいふやうに、『あらゆる規定が否定である』ならば、右のやうな存在の規定もそれ自から一つの否定であり、従つてそこに無が前提せられてゐなければならぬ。存在自身の中に非存在、即ち無の契機を見ることなどしては、存在の眞の意味、その具體的本質は見失はれるであらう。かのヘラクレイトスがパルメニデスの『ただ存在のみあり、非存在はあることなし』といふ一面的抽象に對して、非存在と存在との兩契機の統一としての『生成 (Werden) 』といふより高い全體的概念を掲げて『存在は無が在らぬと同様に在らぬ』、又は『すべては流轉する、即ちすべては生成である』と主張したのは當然であるであらう。即ち存在するところのすべては、その誕生の中に壊滅の

萌芽を有つ、又は死は逆に新らしき生の門でなければならぬ。

しかしかやうに存在そのものの中に非存在を、また非存在に於て存在を見る存在と非存在との辨證法的關係はヘラクレイトスに於ては充分自覺されてをらず。これが論理的自覺と限定とはヘーゲルに於て始めて實現されたといはねばならぬ。ヘーゲルによれば、存在とは論理學の始元として單に即自的な概念である、即ちそれは『無規定的な直接性』であり、從つてそれは『本質に對してもつ規定性からも、またそれがそれ自身の内部で保有し得るすべての規定性からも自由』であり、そして『直接的にそれ自身に即してのみある』ところの『無反省的存在』である。(Wiss. d. Log. I. s. 66)。かやうに始元としての存在は『すべてそれ以上の規定を有つてゐないもの』であるがゆゑに、この規定されてゐない直接性に於ては、それは『單に自からに等しいもの』であり、しかも『他のものに對して等しくさるものでもなく、その内部に於ても外部に於ても何らの差別をも有つてゐない』。それは『純粹なる無規定性及び空虚性』であつて、その中には直觀せられ、思惟せらるべき何ものもない、それは『空虚なる直觀又は思惟そのもの』に外ならない。かくして單に即自的な無規定的直接者としての存在は、實際には『無』(Nichts)であり、無以上のものでも、無以下のものでもない。それがために存在は今やその直接性、無規定性、抽象性、空虚性を通して無に移行かねばならぬ、即ち『純粹存在と純粹無とは同じものである』といはねばならぬ、かれが無をば殆ど存在と同様に『自己自身との單純なる同等性、全き空虚性、無規定性、無内容性、自己自身に於ける無區別性、空虚なる直觀及び思惟』等として規定したのはこれがためでなければならぬ。(Ib. s. 79)。かやうにして『眞理であるところのものは存在でも、また無でもなく、存在が無に、また無が存在に移行する、否な移行してゐるといふことである、』しかもこれにかかはらず『眞理は存在と無との無區別性といふことではなくして、それらが同じものでなく、それら

は絶対に區別されてゐるけれども、しかも同じほどに不離にして且つ不可離であつて、直接的に各自はそれの反對者の中で消え失せるといふことである。それゆゑにかれらの眞理は、一方が他方の中で直接に消え失せるといふ運動即ち成 (Werden) である。』(Ib. s. 66, 67)。かやうにして『成』は『存在と無とを不可離の契機とする統一』であり、そしてかかる統一は、同時にそれらの契機そのものと異つてをり、従つてそれらに對する『第三者』である、そして存在及び無について語られる場合には、いつでもそこにこの第三者が現存してゐなければならぬ、何故ならば存在も無もそれ自身だけで存立してゐるものでなく、ただ成に於て、この第三者に於てのみ存してゐるからである。(Ib. s. 79)。

しかしながら今存在領域に於ける右のやうな存在と無との辨證法的關係に於て、何故に無ではなくして存在が始元となるのであるか。存在が始元たるのは勿論その絶対的直接性、自體性にあるであらうが、然しかかる絶対的直接性、自體性は單に絶対的自己同一性を示すのみであつて、これをば直ちに無として限定しない限り、何ら直接的に無への移行きの可能性を含んでゐない、何故ならばここではかのパルメニデスの所謂『存在のみあり、無はあることなし』といふ命題が絶対に妥當するからである。それゆゑに若し存在から無への移行きにして可能であるならば、それはこの存在の單なる直接性、自體性の積極的限定によるのではなくして、この直接性、自體性そのものが、無媒介性、無規定性、無内容性、空虚性、抽象性といふとき否定的性質として、まさしく無の概念の性質に於て理解されるがためでなければならぬ。ヘーゲルは無の概念をば前述のごとくまさしくこのやうな否定的性質に於て特徴付けてゐるのである。それゆゑに直接的、自體的なる存在が直ちに無に移行くのではなくして、存在が無へ移行くためには、すでに無によつて媒介されてゐなければならぬ、従つて存在は眞の始元ではなくして、すでに媒介せられたものであ

り、眞の始元は存在でなくして、却つて無であるとも考へられるであらう。それではかやうに存在の前提として存在を媒介すると考へられる無は實際果して始元たることができるであらうか。若しこの場合無にして、かの存在が抽象的存在であるやうに抽象的無、即ち絶對的空無を意味するに過ぎないならば、かの『存在のみあり、無はあることなし』といふ命題はここに再び妥當し、存在から無へと同様に、無から存在への移行きは絶對に可能でないであらう。それゆゑに丁度存在が無へ移行くやうに、無にして存在へ移行くべきものであるならば、それは何らかの意味に於て或る規定を有ち、媒介されたものでなければならぬ、即ち無はかの存在が單なる抽象的存在でないやうに、單なる抽象的無でなくして、それはやはり、存在そのものへの聯關に於て成立する概念であると考へられねばならぬ。かやうにして存在は無を豫想し、無は存在との聯關に於てのみその意義を全うすべき點に於て、存在も無も眞の始元であることを得ないとするならば、この兩者の何れでもなくして、しかも何れでもあるごとき存在と無との統一、從つて終結としての成、そしてその究極に於て全辨證法的運動の最終結としての絶對的理念こそ、却つて眞の始元をなすと考へられねばならぬであらう。かく終結が始元をなすといふことは辨證法的運動そのものの必然的本質と考へられるのであるが、これは如何なる根據に於て可能であるであらうか。吾々は先づこれに於ける『始元』の論理的意義をば一層具體的に反省して見なければならぬ。

さてヘーゲルに従へば、論理學は『純粹知 (reines Wissen)』をばその原理として有つところの、『純粹思惟の學』である。即ち『論理學に於ては、主觀的にそれ自身だけで存在してゐるものと、第二のそれ自身だけで存在してゐるもの、即ち客觀的のものとの意識の對立は克服されたものとして、また存在は即自態に於ける純粹概念として、また純粹概念は眞實の存在として知識せられる、といふことによつて、それは抽象的統一でなくして具體的な生ける統

一である、従つてこの純粹概念と眞實の存在との兩者は、論理的なるものに含まれてゐる二つの契機である。』(Ib. s. 42)。それがために論理學に於ける全概念は、或る場合には『在るところの概念』(seiender Begriff)、『即自的概念』(Begriff an sich)、『實在性又は存在の概念』(Begriff der Realität oder des Seins) として、又他の場合には『概念としての概念』(Begriff als solcher)、『自立的概念』(für sich seiender Begriff) として考察せらるべきである。そしてここに論理學が先づ第一に『存在としての概念の學』と『概念としての概念の學』との二つの部門に分るべき理由が存するのである。(Ib. s. 43)。然しここに問はるべきは、論理學は何故に概念としての概念の論理學からでなくして、存在としての概念の論理學からして始められねばならぬか、といふことである。ヘーゲルによれば、一般に『論理的始元』は『直接的仕方に於ける本來的始元』としてか、又は『媒介された仕方に於ける成果』としてかの二つの側面から見られ得るのであるが、しかし實際『媒介と同様に直接性を含んでゐないものは、天にも自然にも精神にも何處にも存しない、従つてこの兩規定は不離にして且つ不可離なものとして、またかの對立は空無なものとして示される』(Ib. s. 52)。然るに今始元がかやうに『自由に獨立的に存するところの思惟の力素』に於て行はるべき場合にはそれは『論理的』である、それがために『始元は、純粹知が意識の最後の、絶對的眞理であるといふことによつて媒介されてゐる』(Ib. s. 53)。しかもこれと同時に『純粹知はかかる統一に歸したものであるとして他者及び媒介へのあらゆる關係をば止揚してをり、それは區別なきものである、そしてこの區別なきものはそのためにそれ自身もはや知識たることをとどめ、そこには唯だ單純なる直接性が存してゐるに過ぎぬ、』そしてこの單純なる直接性をこそ、やがて純粹存在として始元になされるものに外ならないのである。(Ib. s. 54)。然しながらこの場合、純粹存在とは、かくその統一が單純なる直接性に於て考へられたる純粹知であるとしても、この純粹知と純粹存在とはその單純な

る直接性といふことのために直ちに同一であるといふことを得ない。純粹存在はその直接性にもかかはらず、なほ『純粹知の内容』として、どこまでも純粹知によつて媒介されたものでなければならぬ、何故ならば『純粹存在は、純粹知が歸りゆくところの統一である、又は若し純粹知そのものにして、なほその統一から區別された形式として考へらるべきであるならば、純粹存在はまた純粹知の内容である。このことは實にこの純粹存在、この絶對的に直接的なるものが、同時に絶對的に媒介されたものであるといふ側面である。(Ib. s. 57)。かくして存在は『媒介によつて、しかも媒介そのものの止揚であるところの媒介によつて成立せるものとして表はされたる、始元をなすもの』でなければならぬ。然るに若し始元にして『絶對的始元として、如何なる前提をも設けてはならず、即ち始元はそれ自身直接的にとらねばならぬ』ならば、始元はただ『それが論理學の始元、思惟それ自身の始元であらねばならぬ』といふことによりてのみ規定せられる。かやうにして始元は『絶對的始元』、即ち『抽象的始元』であらねばならぬ。それは何ものをも前提することを許さない、何ものによりても媒介されてはならぬ、従つて始元は絶對に一つの直接的なものであらねばならぬ、そしてかかる意味に於て始元は純粹存在として規定されねばならぬのである。(Ib. s. 58)。それゆゑに存在が絶對的始元として、單純なる直接性、無媒介性、無規定性として考へられるのは、これを媒介する純粹知が主客觀の合一として、他者及び媒介へのあらゆる關係を止揚せるものとして想定せられる限りに於てであつて、従つてこの場合、この絶對的始元は、必然的に抽象的始元であらねばならぬ。これに反して純粹知が前述のごとく自由に獨立的に存するところの『思惟の力素』として考へられる限り、存在を媒介するところのこの純粹知は、一方に於て意識の最後の絶對的眞理であるとともに、また論理の終結たる絶對的理念をば指示せるものでなければならぬ。この純粹知によつて媒介されたる存在が、即自態に於ける概念、又は即自態に於ける理念と稱せられるのはこれ

がためでなければならぬ。かくして『前進は根據への歸入、原本的なもの、眞實なるものへの歸入であり、そして始元たらしめられるところのものは、これに依存し、また實際これから産出せられる』のである。(Ib. s. 55)。それゆゑに『學にとりて本質的のことは、純粹に直接的なるものが始元であるといふことではなくして、むしろ學の全體が、自己自からに於ける循環であつて、そこでは最初のもものが最後のものとなり、又最後のもものが最初のものとなるといふことである』(Ib. s. 56)。そしてかやうに、最初のもものが最後のものであり最後のもものが最初のものであるといふ自己自からに於ける循環こそ、辨證法そのものの本質であり、辨證法をば他の方法に對して特性付くべき根本表徴でなければならぬ。

以上はヘーゲルの存在の辨證法に於ける存在、無及びこの兩者の關係についての概觀であるが、ここに問はるべきは、この存在の辨證法に於ける始元より終結への進展、換言すれば存在から無へ、無から存在への相互移行を通して成へ進展する場合、その論理的根據は、存在と無とが何れもその無規定性、無媒介性、無區別性といふやうな本質的特性に於て結付くといふことであつたのであるが、然しこの場合、存在の無規定性と無の無規定性といふことは、ヘーゲルのいふやうに果して同一であることができるであらうか。かれに於て存在の無規定性はどこまでも『規定されたもの又は質的なものへの對立に於てのみ存在に歸せられ、』そのために『この無規定性そのものが存在の質を構成し、』かくして『自體的には最初の存在も規定されてゐる、』即ち『無規定性といふことは、まさに存在の規定性を構成する』と考へられてゐるのに對し(Ib. s. 66, 85)、無の無規定性は單に規定されたものへの對立に於てではなくして、存在そのものの規定性への對立に於ける絶對的無規定性である、否な、無規定性といふことすら一つの規

定性として排拒せられねばならぬ。それゆゑにここに存在と同一とせられた無は、眞の無ではなくして、實は存在と同じやうな無規定性に於て規定された無の表象に外ならない、しかもこのやうな無の表象は無そのものではなくして、存在に於て考へられた無に外ならない。ヘーゲルが『存在は、存在としては空虚なる無であり、無としては空虚なる存在である』(Encycl. § 88 遺補)と言つてゐるやうに、存在と同一と考へられた無は、實は空虚なる存在に外ならない、従つてかれに於ては無はどこまでも『措定され、反省された無』(Wiss. d. Log., I. s. 69)であり、即ち無は『非』存在として存在と區別せられながら、また非『存在』として存在の一種とも考へられる。かくしてかれに於ては『存在と無との區別』は『區別がある筈だといふ區別』に過ぎぬ、即ち兩者の區別は『即自的』に過ぎぬ、『まだ定立されてゐない』のである、これ『區別といふからには、そこに二つのものがあつて、各自は他方がない一つの規定を有たねばならぬ。然るに存在は全く無規定的に過ぎず、無もまた無規定的である、従つて兩者の區別はある筈だと考へられるに過ぎず、全く抽象的な區別であつて、同時に何ら區別でないものである』(Encycl. § 88. 遺補)。この兩者の區別はただこの兩者の綜合としての『第三者』即ち『成』に於てのみ存する、否な『兩者が區別せられる限り成が存立し得る、』即ち成は『兩者それ自身とは異つた他者』であり、『存在と無との兩者はこの他者に於てのみその存立を有つ、即ち兩者はそれ自身では存立しない、従つて成は存在の存立であるとともに、非存在の存立でもある』ゆゑに『この兩者の存立は、まさに兩者の區別が同様に止揚されてゐることを意味する』ものでなければならぬ。(Wiss. d. Log. I. s. 77-8)。

かやうにヘーゲルに於ては、存在と無とはその無規定性の性質が異つてゐるにかかはらず、これをば同じ無規定性に於て特性付けることによつてこの兩者の同一と相互移行とが證示されたのであるが、しかしこのやうな無規定性

は『外的並びに内的反省が、存在と無とを同等に見て、即ち存在をば空虚な思惟の産物、即ち無として主張することによつて表現するところのもの』に外ならない。(Ib. s. 85)。それゆゑにかれに於て無規定性として特徴付けられた無は、『思惟され、表象され、言表される、従つてそれは在るのである、即ち思惟作用、表象作用、言表作用に於てその存在を有つ』のであつて (Ib. s. 88)、眞の無といひ得ないであらう、しかしヘーゲル自身もいふごとく『かやうな無の存在は更にまた無と區別せられる、即ち無はなるほど思惟作用、表象作用の中に在るが、しかしそれかといつてそれは在るのではなく、無そのものには存在は歸屬せず、むしろただ思惟作用又は表象作用のみがかかる存在であるに過ぎぬ』(Ib. s. 88)。ただ無はどこまでも非存在として『存在への關係』、即ち『存在と、存在の否定』を含むがゆゑに、そして『この關係の中に——この關係が區別を含むにせよ——存在との統一が現存してゐるがゆゑに、そこに無が指示されてゐるに過ぎない』のである。(Ib. s. 88)。かやうにして存在の無規定性と無の無規定とは決して本質的に同一といふを得ない、即ち存在の無規定性は、丁度あらゆる色を反射しつくしたる『純粹な光』、即ち『絶對的白日』の中で何ものも見ることができないやうに、あらゆる規定されたものから捨象され、それに於て何ものも區別されない純粹空虚性であるに對し、無の規定性は、丁度あらゆる色を吸ひつくしたる『純粹の闇』即ち『絶對的闇』の中で何ものも見ることができないやうに、あらゆる存在の規定性、従つて存在そのものの自體的規定性をも吸ひつくし、それに於て何ものも辨別されない混沌そのものの虚無性に外ならない。即ちヘーゲルに於ては『純粹の明視』は『無の明視』と同様に何ものをも見るを得ない、ただ『規定された光の中で——そして光は闇によつて規定されてゐる——従つて曇らされた光の中で、そして同様に、規定された闇の中で——そして闇は光によつて規定されてゐる——従つて照された闇の中で、始めて或ものが照らされる』のであるが (Ib. s. 78-9)、しかもこの何ものも見得ないといふ

無規定性そのものはこの『純粹な光』即ち『絶對的白日』と『純粹の闇』即ち『絶對的闇』とに於てその本性を異にしてなければならぬ。そしてこのことはやがて存在と無とが單に抽象的に無規定性といふことに於て同一と考へらるべきでなくして、この兩者がこの無規定性そのものに於て本質的に區別せらるべきものであることを意味しなければならぬ。即ち無はたとひ前述のごとく存在への關係を含み、存在との統一に於て、即ち成に於てそこに見られ得るにしても、それがどこまでも論理の對象として、思惟され、表象され、言表される限り、それは思惟され、表象され、言表された無、從つて存在としての無であつて、非存在としての本來的無、即ち無としての無、又は無そのものではないであらう。知識の領域に於ては、眞の無はどこまでも單に非存在として存在概念をば必然的に限界付けるところの限界概念以外の意味を要求し得ない、即ち無はかく光明に對する暗黒として、形相に對する質料として、根柢に對する無底として、神に對する『神に於ける自然』として、要するに存在概念をば必然的に限界付けるものとして想定された概念に外ならない。即ち吾々が知識の立場、從つて存在の立場に立つ限り、無は或ものの根源を求めるための必然的なる『迂路』に外ならない、かのコーヘンのいふやうに或ものの根源は、或もの自身の中に求められない、根源は決して直路ではない、かくして判斷か或ものの根源を追求する場合、それは必然的に冒險的迂路をとらねばならぬ。思惟のこの冒險は、無を立てる、そしてこの無の迂路に於て判斷は或ものの根源を立てるのである、しかも『無からは何ものも生じなす』(Ex nichilo nil fit) ゆゑに、この根源はどこまでも『無の根源』ではなくして『或ものの根源』であり、かくして無は根源發見途上の『一つの足場』を表はすものに外ならない。かのデモクリトスに於て『存在は無よりもより多くでなく、』從つて『空虚』が『原子』と並立せられ、非存在としての空虚が、原子とともに『眞に存在するもの』とせられたのも、知識の對象としてむしろ當然のこととも考へられる。(Cohen, Logik. s. 84,

89)。ヘーゲルに於ても、無は上述のごとく、何ら根源の無でなくして、存在が成へ移行するための媒介概念であつた。かやうにして知識の立場に於ては、ロゴスの光としての存在のみを見ることができて、パトスの闇としての無を見ることを得ない、パトスの闇としての無は決してロゴスに於てではなくして、ただその根柢に於てそれを無限に限界付けるところのパトスそのものに於てのみ見ることができ、即ちかの無の表象と區別せらるべき無そのものは決して知識に於てではなくして、最も根源的な意味に於ける感情そのものに於てのみ見られ得るものでなければならぬ。

元來すべての知識、すべての學は、それが知識であり、學である限り、どこまでも存在するものを對象とする、即ちそれはかのハイデッガーのいふやうに存在するものに對する吾々の態度であり、従つて存在するものをばその本質内實及びその在り方について探究し、基礎付けるものに外ならない。それゆゑに學に於ては存在するもの、及びその存在のみが對象とせらるべきであり、『然らざれば、それ以上は、またそれを超えては無』である。それがために存在にあらざる無は、學から無意義として排除せられ、放棄せられるのである。しかもこの場合吾々がかく無をば放棄する間に吾々はまさしくそのことによつて無を許容してゐるのであり、またもし吾々が無をば許容するならば、それとともに吾々は無を放棄してゐるのである、即ち吾々は無について何ごとをも知らんと欲しない間に無について何ごとかを知るのである。(Heidegger, *Was ist Metaphysik?* s. 8, 10)。即ち存在が存在として、在るものが在るものとして自からを限定するためには、『すべての規定が否定である』といはれるやうに、それは存在ならざるもの、在らざるものに於てなされねばならぬ、非存在又は無は、存在が存在として成立するための必然的な地盤であつて、

ここに存在に對する限界概念としての無の必然性が存するのである。それではこのやうに學から放棄せられる間に學から要求せられ、吾々が知らんと欲しない間に知られるやうな無とは如何なる性質であるか。しかし今無とは何であるか、といふこの問ひは、無をばかくかくに『ある』ところの或ものとして定めることを要求してゐる。それがたゞにこの問ひは、問はれたもの、即ち無をば、その反對のもの、即ち存在の中へ轉向する、この問ひはそれ自からその獨自の對象をば奪ひ去ることになるのである、即ち無とは何で『ある』かといふ問ひは、無に對して正當に提出されてゐないといはねばならぬ。無は決して『ある』といふ擊辭を通して範疇的に限定せられるべきでない、かかる範疇的限定は存在にのみ關係し、決して存在を超えた無そのもにかかはるものでない。そしてこのことは、無が一般に思惟の對象として吾々に拒まれてゐることを示すものでなければならぬ。即ち悟性の立場に於ては無はどこまでも存在の否定として、非存在即ち存在者の總體の否定を意味し、存在概念への聯關に於てのみ限定せられ、從つてそれは相對的であつて、決して絶對的な無の意味が把握せられないのみならず、その基底の上に無が成立するところの存在者の總體といふやうなものも、カントに於て強調されてゐるやうに吾々の悟性に對して與へられてゐるのでなくただ『理念』として吾々に課せられたものであり、從つてこの理念に於て思惟され構想されたこの存在者の總體の否定としての無の概念もどこまでも構想された無の形式的概念、即ち一つの在るところの無であつて、本來的なる無、即ち無そのものでないのはいふまでもない。それではこのやうな構想された無の形式的概念を眞に充たすべき無の具體的内容は何であるか、またこのやうな具體的な無への通路は何であるか。今悟性の立場に於て、無が存在者の總體の否定として考へられる場合、この否定の對象である存在者の總體はそれが前述のごとく悟性に對して與へられたものではなくして、理念として、從つて問題として課せられたものに外ならないならば、かかる理念又は課題が、そ

ここに成立すべき具體的地盤は何であるか。

先づ悟性的立場がただ理念としてのみ思惟し得る存在者の總體はどこまでも範疇的に限定せられるを得ないで、かのハイデッガーのいふやうにただ『氣分付けられてゐること』に於てのみ吾々に具體的に捉へられる、換言すれば、『氣分の心情性がその都度その仕方に従ふて全體に於ける存在者をば顯はにするのみでなく、またかく顯はにすることが同時に現存在の根本的出來事たるのである』(Ib. s. 15)。しかしここに存在者の總體を吾々に顯はにするところの氣分又は感情は吾々の思惟的態度や意志的態度に伴ふ單なる感情アネックスでもなければ、またかやうな思惟や意志の態度への單なる衝動的感情でもなく、それはどこまでも根源的な感情スフィックスでなければならぬのはいふまでもない、そしてかやうなスフィックスとしての氣分または感情が吾々をばかく全體に於ける存在者のただ中に見出さしめる間に、この氣分付けられた存在者の總體がそこへすべり去るところの、即ちあらゆる存在がそこへ沈みゆくところの無がそれ自からを顯はにしてゐるのを見るのである。それゆゑにこの場合無は決して氣分的に顯はになるところの全體に於ける存在者の否定として顯はにされるのではなくして、氣分そのものの最も獨自的な露呈感に従ふて無が顯はになるのである、否な氣分の露呈感そのものが無の直感に外ならないのである。しかしかやうに無がそこに露呈され、直感されるところの氣分又は感情は如何なる性質であるか。吾々はかやうな無の露呈感をばかのキエルケゴールやハイデッガーに従ふて『不安』(Angst)の根本氣分として特徴付けることができるであらう。しかしここに無の顯示者としての不安は決して普通の意味に於けるやうな單なる心理學的な心配でも、怖れでもない、それは何かについての不安ではあるが、しかし決してこれまたはかのものに對する不安ではなくして、人間存在の根柢に於てこれを動搖せしめる無規定性そのものの意識である。しかもそれに對し、またそのために吾々が不安ならしめられ

るところの無規定性は、何ら規定性の單なる缺如ではなくして、却つて可規定性の本質的不可能性、即ち吾々を根源的にその安らひから奪ひ去るところのものに外ならない。(Ib. s. 16)°。かやうにして吾々は不安の中に動搖する、そしてこの動搖は、不安がかの全體に於ける存在者をすべり去らして、そこに無が迫り來ることから起るのである、即ち不安が無を顯はにすると言はれる所以である。しかしここに無が不安に於て顯はにせられるとは、無が不安によつて對象として與へられるといふことではない、無は不安によつてまた不安に於て顯はになるが、しかし不安は決して無の把握ではない、不安に於て無は全體に於ける存在者といつても一緒に出會されるが、しかし無が、不安の中に立つてゐるところの全體に於ける存在者と相並んで見出されるのではない、また不安に於てこの存在者が絶滅せられ、かくしてそこに無が残るといふことでもない、不安に於て存在者自身の如何なる絶滅も起るのではない、また吾々は無をば始めて得るために全體に於ける存在者の否定を行ふのではない、否定は無から來るべきであつて無が否定から來るのではない。不安には『……から後退する』^{しりぞく}といふ性質が含まれてゐるが、これはまさしく無から由來するものなのである。無とは決して他からの拒絶ではなくして、どこまでも自己からの拒絶である、それはかの沈みゆくところの全體に於ける存在者に對する、滑り去らしめる指示である、そして滑り去るところの、全體に於ける存在者への、かやうな全體的な拒絶的な指示が、やがて無の本質、即ち『無すること』(Nichtung)に外ならない。それゆゑにここに無することは決して存在者の絶滅でもなければ存在そのものの否定でもなくして、『無そのものが無する』(Das Nichts selbst nichtet)のである、即ち無は否定又は非の根源ではあるが、しかし逆に否定又は非が無の根源であるのではない、否定又は非とは、無が無することに根據付けられた態度の一つの仕方に外ならないから。(Ib. s. 18, 19, 22)°。

以上のやうに無は原本的には決して知識の對象として悟性に於て與へられるのではなく、ただ不安のパトスに於て出會されるものであるが、しかしそこに無が最も端的且つ具體的に顯はになる最も根源的な不安はいふまでもなく『死』の不安であらう。かのキェルケゴールは不安をば『自己自身の自由をばその可能性に於て反省すること』による『客觀的不安』と『自己の罪の結果として個人に於て成立するところの、個人に於ける不安』としての『主觀的不安』とに於て考へるのであるが (Begriff der Angst, s. 52) このやうな不安に於て露呈せられるところの無は、實存的無とも稱せらるべきものであつて、それは客觀的には、人間の自由の可能を脅やかす暗らき自然であるとともに、主觀的には、人間をば限りなき負ひ目に於て繫縛するところの根源的罪であると考へ得るであらうが、しかしこれら兩者の根柢に於てこの兩者を結付けながら、無の最も端的且つ具體的な本質を顯はにするものは『死』の事實とそれの不安とであるであらう。死とは如何なる意味であるか。死とは普通『亡くなる』といはれるやうに、人間存在即ち生が失はれること、換言すれば人間的現存在に於ける現の存在の喪失であると考へられるであらう。しかし生が失はれる又は現の存在が喪失されるとは如何なる意味であるか。死は丁度かの存在者を存在者たらしめる存在をば存在として限界付けるものが無であつたやうに、生けるものを生けるものたらしめる生をば生として限界付ける無に外ないとも考へられる。かのヤスパースは死をば、争鬭、苦惱、負ひ目等とともに、人間の生に於ける一つの『限界状況』(Grenzsituation) として特徴付けた。かれによればここに限界状況とは、決して單に意識一般に對する状況ではない、何故ならば知るものとしての、また行爲するものとしての意識は、この限界状況をば單に客觀的にのみうけとる、そしてこの場合意識はどこまでも限界の範圍内にあり、それ自から限界の根源へ近づくことが不可能であるから。限界状況は、他の諸状況がどこまでも内在的な意識に屬するに對し、實存そのものに屬するのであつて、それ

は他の諸狀況のやうに決して自から轉變しない、ただその現象に於てのみ轉變するのみである、それは決して見渡し得べきでない、吾々の現存在に於て、吾々はその背後にそれ以上何ら他のものを見ない、それは『吾々がそれに衝き當り、それに坐礁するところの壁』のやうなものである、それは吾々によつて變ぜられない、それは決して乗り越えられない、それは現存在とともにあるのである。(Jaspers, Philosophie, II, s. 203)。それゆゑに人間的現存在の客觀的事實としての死はなほ眞の限界狀況ではない、また限界狀況に於て死が一般的のものとして存するのではない、死はただ客觀的事實としてのみ一般的であるに過ぎないのであつて、死一般といふやうなものがあるのではない、死はただ『隣人の死』であるか、又は『私の死』でなければならぬ。しかも『過程』としての死は他人の死以外には經驗されない、私の死は私にとつて經驗し得ないものである、私はただ他人の死への關係に於てのみ死を經驗し得る、私は肉體の苦痛、死の不安、死の狀況を體驗することができ、私は死しつゝ死を苦惱することができ、しかもそれは死へ向ひゆく生の經驗であつて死そのものの經驗ではない、カントも『死ぬことをば如何なる人も自己自身について經驗することはできぬ(すべて經驗には生命がなくてはならぬから)、單に他人についてこれを觀察し得るのみである』とつた。(Anthropologie, s. 53)。

かやうにして死は人間的現存在に於ける必然的な限界狀況として現の存在の喪失、即ちもはや現存しないことへの移行きを意味するのであるが、しかしこのやうな死によつて現存在は全く虚無に歸することが意味せられるのではなくして、かへつてこれに於て現存在そのものの生の本質が顯はになつてくるのである。ハイデッガーのいふやうに死はすべての現存在がその都度自から、自からの上へ受取らねばならぬところの、特殊な存在可能性である。死はかやうに生の終はることを意味するが、しかしこの終ることは、決して單に完成することを意味するのではない。死に

於て現存在は完成もせねばまた消滅するでもない。現存在はそれがある限り不斷にかれの『まだない』であるやうに、それはまた既にかれの『終り』でもある、しかもかく死を意味する終りは現存在の單に終ることではなくして、かへつて『終りへの存在』を意味する、死は現存在があるや否や現存在を規定する一つの根源的仕方である、人間は生れるや否や既に死につつある必然性を荷つてゐるのである。かやうにして死はどこまでもその都度現存在自身が引受けねばならぬ存在可能である、即ち現存在は、その最も自己的な存在可能に於て死に直面してゐるのである。かれの死は、もはや現存在し能はぬといふことの可能性である、死が『最も自己的な、無交渉的な、追ひ越し得ざる可能性』として特徴付けられる所以である。(Sein u. Zeit, s. 245, 250)。しかしこのやうに現存在がもはや現存在し能はぬことの可能性の中に投込まれてゐるといふことにつつて、現存在は多く何ら明瞭な知識をもつてゐるのではない、否なもち得ない、かやうな不可能性の可能性といふやうな實存的無としての死は、上述のごとく決して悟性の對象でなくして、ただ『不安の心情性』に於てのみ顯はにされ得る、そして死の不安は現存在の『根本心情性』であつて、現存在がその終りへの投げられた存在として實存するといふことについての開示性に外ならぬのである。(Ib. s. 251)。しかのみならずかやうに現存在することの不可能性の可能性としての死は、上述のごとく現存在の最も自己的な、無交渉的な、追ひ越しがたき可能性として最も確實な可能性であるが、しかもこのやうな死はその確實性に關して全く無規定的である。即ちそれは實存の不可能性がそこに可能となるところの『何時』に關して全く無規定的である、そしてこのやうな無規定性に於て死の不安は不斷の『死の脅威』として現はれる。『私は自分が何處から來たかを知らないやうに、また何處へ行くかを知らない、ただ私はこの世を去れば虛無の中か、または怒れる神の手かにいつまでも陥るであらうといふことを知つてゐるが、これら二つの状態の何れを分前せねばならぬかを知らない。これが私の

状態である、それは弱さと不確かさで充ちてゐる』(Pascal, *Pensées*, p. 122)。「けれどもこの永遠は存在する、そしてこの永遠をば展開し、人々を断えず脅威するところの死は、永遠に絶滅するか又は不幸になるかといふ恐るべき必然の中に間もなく人々を置くにきまつてゐる、しかも人々はその永遠のいつれの運命が彼等のためにいつまでも用意されてゐるかを知らないのである」(Ib. p. 126)。そしてこのやうな死の脅威はもとより決して外から来る知的のものでなくして、内から起り來るところの心情的のもの、または氣分的のものである、そしてこのやうな心性または氣分性がやがて死に對する不安の内實をなすのである。即ちこの不安の中で現存在は『かれの實存の可能的な可能性の無』の前に自からを見出す、そしてかやうな現存在の可能的な不可能性、または不可能性の可能性に於てかれは限りなき脅威にさらされてゐるのである。死への存在は實に本質的に不安であり、そしてそれは最も極端な可能性を開示するものとして不斷の脅威たるのである。

以上のやうに實存的無としての死は、決して單に生物學的又は心理學的に捉へらるべきでなくして實存的に、從つて知的でなくして心情的に、概念的でなくして氣分的に捉へらるべきであるとするならば、このやうな死の超克はまた必然的に死の知解又は理解によつてではなくして、情の諒解によつて、換言すればそれは理性の論理ではなくして心情の論理に於て全うせらるべきことを知るであらう。『心情は理性の知らないそれ自身の道理をもつ、』そして『神を直感するものは心情であつて理性でなく』やうに (Pascal, *Pensées*, p. 145, 141)。「死を又は無を具體的に把捉し得るものは、理性の概念でも、直観でもなくして、心情の直感でなければならぬ、否なこの心情の直感の上にこそあらゆる理性の確信はその根據を置くものでなければならぬ。たとへば死の宗教的又は形而上學的意義又は超克と

も考へられるかの涅槃は、生死の根源たる『惑』を斷滅することであらうが、しかしこの惑に於て、我見、邊見等、正當な道理を見得し得ざる知識の迷ひとしての『見惑』又は『理惑』はこれをまた知識によつて斷滅することが可能であるとしても、かの貪瞋痴等情感の迷ひとしての『思惑』又は『事惑』は道理はさうであらうが、しかしさうは思はれぬ、といふやうに、知識によつて斷ずることを得ない、情感の迷ひとしての思惑又は事惑を斷滅するものは知識ではなくして情感そのものでなければならぬ。愛する一子を失ひたる一茶に對しては、露の世を露と觀する知の悟りは何の力でも慰めでもないであらう。『露の世は露の世ながらさりながら、』このかれの盡きざる涙のみがかれの限りなき悲しみをきよめ、慰め、うち超えることを得しめるであらう。かのアウグスティヌスもその親友の死に對し『私の眼はあらゆる處に彼を求めました、けれども彼が居ないので私はあらゆる場所を憎みました、私は自分の魂になぜ悲しむのだ、またなぜ私を素すのだと尋ねましたが魂はどう答ふべきかを知りませんでした、今はただ涙だけが私に快いものとなりました。しかしなぜ悩むものは泣けば心が慰められるか、どうして人々の苦難である呻き、悲み、歎きから甘い果實を摘みとることができるでせうか。神が聽いて下さるといふ希望をもつことが、それを甘くするの
でせうか、或は泣くのは苦しいものであつても吾々が樂んだものが厭やになつたとき、涙が吾々を快よからしめるのでせうか』と言つてゐる。(Confess. IV, V)。即ちかの知の悟りも、また行の悟りも、この深き情の悟りに裏付けられることによつて始めて生ける悟りとなることができるであらう、情の悟りとはそこにすべての知と行とが根據する信に外ならないからである。またこのやうな情の悟り、情の論理のみがかの存在又は生の根源であり、歸趣であるところの無への通路として可能でなければならぬ。そして吾々はこのやうな死の超克としての又は無への通路としての情の悟り、又はパトスの論理の一つをばかのキェルケゴールの『絶望』の論理に於て、見出すことができるであら

う、これ絶望とは精神に於ける『死に至る病』として、却つて『死に至らず』、無に於ける自己への、神への唯一の通路となると考へられるからである。

先づ一般に絶望とは如何なる意味であるか。かれによればここに絶望とは、普通考へられるやうに希望の單なる喪失を意味するにとどまるものではない、これは『自己が自己に對する關係の不釣合ひ』として、自己が自己に堪えられなくなることであつて、これは『精神に於ける、又は自己に於ける病である、』しかもこのやうな病があり得るといふ可能性は、動物に對する人間の優位である、これ現實の絶望がいかにかれに悲慘であつても、かれは絶望し得ることによつて自己であり、精神であることを證據立てるからである。(Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, s. 10, 11)。人間の生は本來的に絶望である、人間が絶望してゐるといふことは稀なことではなくして、人間が眞に絶望してゐないといふことが稀なことである、これ絶望してゐないといふことは絶望の一つの形式であるから。(Ib. s. 20)。それではかやうにその可能性に於て人間の優位でありながら、その現實性に於て人間の最大悲慘と考へられる絶望といふ病は如何なる性質のものであるか。この病は決して普通の意味の精神の病ではなく、かれはこれをば上述のごとく『死に至る病』として特徴付けたのであるが、しかしこの死に至る病は普通の所謂死病、即ちその終りが死であるやうな病を意味するのではない、即ちかのラザロの死に至りし病が『この病は死に至らず』といはれたやうに(『ヨハネ傳』、十一ノ四)、ここに絶望としての死に至る病は、人が普通死ぬと呼んでゐる意味では死に至ることはない、この病は肉體的の死をもつて終らず、反對に絶望の苦惱は死ぬことができぬといふまさにこのことに存するのである。この死に至る病に於て、死ぬことができぬといふことは、生きる希望がなほそこにあることを意味しないので、却つて死といふ最後の希望すらも來らないほど希望が失はれてゐることである。(Ib. s. 14-5)。しかし人はこのやう

な絶望に於て果して何について絶望してゐるのであるか。實際絶望者は何かについて絶望する、しかし彼が何かについて絶望してゐる間に、實は自己自身について絶望してゐるのである。今絶望即ち *Verzweiflung* とは上述のごとく自己が自己に對する關係の不釣合ひ又は自己分裂として、同じく分裂を意味する疑ひ即ち *Zweifel* の一種とも考へられるのであるが、しかし絶望は決して疑ひと同じではない、即ち *Zweifel* はその語義の示すやうに、心が二様に分れるといふ思想そのものの分裂を意味するに對して、*Verzweiflung* に於ては *Zweifel* に於ける否定的意味が *ver-*を通して一層強められ、且つ深められ、單に心の内的分裂といふよりも、むしろ自己そのものの、生そのものの絶對分裂を意味すると解せらるべきであらう。絶望は疑ひよりも遙かに深く且つ包括的である、疑ひが主として思想のみに關係するに對して、絶望は全人格に關係する、吾々は『思想の絶望』としての疑ひに打克つことはできても、『人格の疑ひ』としての絶望は、かへつて疑ひの全く打克たれたところに生ずるとも考へることができる。(Entw-Oder, II, s. 179, 180)。絶望はまさしくかやうに自己自からを滅ぼすことである、しかもそれにかかはらず絶望者は自己を滅ぼし盡すことはできぬ、たとひかれは存在の自己を滅ぼすことができても、しかもこの存在の自己の根柢に於ける永遠なるもの、即ち無に於てある自己をば滅ぼすことを得ない、即ち絶望は自己自身を滅ぼす力なくして自己自身を滅ぼさんとする激情である、それは自己自身をば滅ぼすことはできぬといふことについての絶望に外ならない。

そしてこのやうな無に於ける自己は絶望の主體としての人間に對して必然的である、もし人間にかやうに永遠な、無に於てある自己が豫想されないならば人間は絶望することを得なかつたであらう、またもし絶望が人間のこの自己を滅ぼし盡すことができたならば人間は絶望することを要しなかつたであらう。かやうにして死は絶望、即ち死に至る病の終局ではなくして、却つて終ることなき終局である、死によつてこの病から救はれることは不可能である、こ

ここに死とはまさしく人が死ぬことができぬといふことに外ならないからである。(Krankh. z. Tode, s. 18)。それゆゑに絶望は單に疑ひの解消によつて超えられ得ないのみならず、死そのものによつてすら克服することを得ない、絶望はただ絶望することによつてのみうち超えらるべきである。そしてかやうに眞實に絶望に徹すること、即ち絶望する存在の自己に絶望しつくし、絶望をすら絶望しつくすことこそ、絶對の絶望であるとともに、また絶望そのものの超克でもある、そしてこのやうな絶望の絶望こそ、やがて『懺悔』として特徴付けられる感情に外ならない、これ『懺悔』とは自己についての絶望である、即ち吾々が自からの上へもたらしたところ罪責をば取除くための自己信頼について絶望することである』から。(Brunner, Theology of Crisis, p. 57)。吾々はまさしく懺悔によつてのみ眞實に絶望し、自己を滅ぼすことによつて却つて滅ぼし得ざる無に於ける自己に撞着することができるのである。吾々はこの懺悔に於て、あらゆるロゴス、存在、の知的自己をば放棄しつくして、自然、罪、死の主體としてのパスト的自己を曝露することによりて、却つてそこに永遠なる、無としての自己に撞着し得るのである。元來懺悔の内實をつくるところの罪の意識は、どこまでも内在の範圍を出で『内在と斷つこと』であると考へられてゐる、罪の意識が、絶望に於て、懺悔に於て、深く且つ嚴肅な苦惱となるのは、それがかやうな、内在と斷つこと、即ち神からの分離の意識であるがためでなければならぬ。かやうにして人間は罪人であるといふことほど人間をば神から區別するものはない、人間はこの罪といふことのために、神から絶對に自らを斷絶してゐるのである、しかもこれとともにこの罪のために人はますます神に近づきゆく、即ち罪人が罪の赦しに絶望する間に、かれはまさしく神に向つて進んで行つてゐるのである。それゆゑに人は神にあまりに近づくならば、神から遙かに離れてをり、神に近づいために人はどこまでも神から斷絶してあらねばならぬ。(Kierkegaard, Krankh. z. Tode, s. 108)。罪は神からの人間の絶對的分離である

とともに、また神への絶對的近接の媒介者であらねばならぬ。かやうにして吾々は、懺悔に於て、吾々の存在の自己を放棄することによつて、却つて永遠なる、無に於ける自己を見出し、吾々が根源的に荷ふ罪の意識によつて神と絶對に斷絶する間に、却つて神に絶對に近接してゐるのである。それがために懺悔は罪が吾々に根源的に屬するといふことの表現であるとともに、同時に罪が吾々に根源的に屬しないといふことの表現でもある、即ち罪が吾々に根源的に屬するがゆゑに、吾々は懺悔することを要し、又罪が吾々に根源的に屬しないがゆゑに、吾々は懺悔することができるのである。吾々は根源的に罪を荷ひながら、これを超えてゐるがゆゑに、即ちこの根源的な罪を自覺する存在者であるがゆゑに、無に於ける、永遠なる自己を、神を、絶望に於て、懺悔に於て新たに見出すことができる。

しかしながら絶望に於て、懺悔に於て撞着されるところの自己や、神は、上述のごとくどこまでも知や行の對象としての、即ち存在としての自己でも神でもなくして、知や行の根柢に於てこの存在の自己が沈みゆくところ、これを限界づけ、これを包み、これを貫ぬくところの根源的な情の立場に於てのみ直感せらるべき無に於ける自己又は神でなければならぬ、しかもこのやうな無に於てある自己や神は、決して知の對象たる單なる非存在としての抽象的無の主體ではなくして、どこまでも自然や、罪や、死といふやうな實存的無の根柢に於て直面せられるパトスの無の主體でなければならぬ、即ち吾々がロゴスの自發性を超え、パトスの絶對受容性に歸するところ、換言すれば、知が抽象的存在から實存に向ふことによつて情に轉じ、慧が有情に向ふことによつて悲に轉ずることによつて、そこに吾々に對して始めてかやうな無への通路が可能となるのである、これあらゆるものを放棄しつくすことによつて、却つてあ

らゆるものを攝取する絶對受容性は、やがて絶對愛、又は絶對悲として無の主體の本質をなすと考へることが出来るからである。それゆゑにかの無二智と考へられる慧も、それが有情に向ふことによつて悲に轉回しない限り、それは慧自からに停滯することによつて空に停滯し、空に停滯することによつて有に停滯し、かくして空の悟了を全うすることを得ないであらう、悲への慧の轉回に於て大乘は始めて開顯すると考へられる。(山口教授『空の世界』四八頁)。かやう人間的現存在がそこに必然的に立つ限界狀況のもとに、あらゆる知と行とが窮まり、あらゆる存在が超えられるところ、そこにあらゆるものが攝取せられる絶對受容性が開けてくる、即ちあらゆるものを與へつくすことによつて、從つて絶對の自己否定、自己犠牲を通して、かへつてあらゆるものを包むところの絶對愛、絶對悲に轉することができると考へられるのであるが、この自己否定、自己犠牲としての、絶對愛、絶對悲こそ、否定の最も根源的な形態であつてかの無が無するといふ無の絶對否定性は實にこの愛又は悲の絶對的自己否定性に外ならないのである。そしてここに知又は行から信への轉回の可能性と必然性とがあり、またここに眞實なる施の意味がある、即ち『大悲を施體と爲す』とともに『悲心は施をもつて體と爲す』といはれる根據が存するであらう。『大丈夫論』、施勝品、施主體品。吾々が單なる知や行の立場、即ち理性の論理に立つ限り、單なる非存在の概念以外眞實なる無に近づくことを得ないであらう、無は決して否定の對象ではなくして否定の根源である、否定によつて無が成立するのではなくして、無が無することに於て、あらゆる否定が可能となるのである、無が無するとは主體なき主體、自性なき自性の絶對否定性であつて、これはやがてかの無の主體としての絶對愛又は絶對悲の本質的内實をなすものでなければならぬ、そしてこのやうな無への通路が、存在を目指す理性の論理でなくして、どこまでも無を志向する心情の論理でなければならぬことはいふまでもない。即ち論理そのものが情感するものとならねばならぬ、思想そのものが愛の情熱とならねばならぬ、光

の中に無限なる闇を、闇の中に無限なる輝きを見なければならぬ、生の眞實の中にあらゆる罪惡と虚偽とを見るとともに、あらゆる罪惡と虚偽との中に深き生の眞實を直認せねばならぬ、心情の論理は絶望の論理、懺悔の論理でなければならぬ、それは一切を超え、一切を否定しながら、却つて一切を包み、一切に同情する世界苦の自覺の論理でなければならぬ。『自分はすべての人に對して罪がある、それは一般の人に共通な世界的罪惡といふやうなものではなく、各の人がこの地上に住む一切の人に對して個人的に罪をもつてゐる。このやうな自覺に於てこそ吾々の一人一人が愛をもつて全世界を克ち得、涙をもつてこの世の罪を洗ふことができるのです』『カラマゾフの兄弟』、卷二、三二七頁）。このやうな愛又は悲に於てのみ、生の根柢に罪惡と死との祕義を、存在の根柢に無の深淵を直感することができるであらう。『涙もてそのパンを食ひしことなきもの、惱ましき夜々^{よとよ}を泣きながら寢床につきしことなきもの、汝等は天の力を知らじ』(Goethe, *Hafenspieler*)。涙こそ、かの深き愛と悲からあふれ來る純なる涙こそ、無に於てある自己への、神への眞の通路であるといはねばならぬ。