

# ニコライ・ハルトマンにおける 精神科学の基礎づけ

——ハイデガー・ヤスパースとの対比を通して——

峰 島 旭 雄

ニコライ・ハルトマンの主著の一つ『精神的存在の問題』(Das Problem des geistigen Seins; 1933, 1949<sup>①</sup>)は、周知のごとく、「歴史哲学ならびに精神科学の基礎づけの試み」(Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und Geisteswissenschaften)という副題を有している。ただこれらの主題・副題を見ただけでも、そこにはすでに、〈精神的存在〉〈歴史哲学〉〈精神科学〉という、いわば三題漸めいた三概念が、ある種の関連において見出され、はたしてそれらが、詳しくはいかなることを意味するのであるかという問題が、おのずから生じきたるのである。筆者はすでにいくつかの機会に、精神科学の概念や方法、精神科学の基礎づけにかんして、いささか思索をめぐらしたことがあったのであるが、この小論においては、このような「精神科学の基礎づけ」<sup>(1)</sup>という副題をもつ、ニコライ・ハルトマンの『精神的存在の問題』を取り上げ、とりわけ、その根本的な立場、方法、そして精神科学についての取り扱い方などを、いくぶんなりとも論じることにした。

ハルトマンはぼうだいな著書を次々と公けにし、<sup>(2)</sup>その中で、なんらかの関連において、他の領域、他のテーマにかんする事柄にも論及することがあるから、いま精神的存在の問題ないし精神科学の基礎づけの問題を取り上げる場合でも、上に挙げた『精神的存在の問題』のみでなく、他の著書をも探り、そこに述べられている事柄をたえず吸収しなければならないのであるが、ここでは、それ

は最小限度にとどめ、ハイデガーやヤスパースとの対比をも含め、もっぱら、『精神的存在の問題』を中心として考えていくことにする。

まず、ハルトマンがこの書の序においてのべている言葉の検討からはじめよう。かれは次のように書きだしている。「文学・芸術・言語・知識・宗教・道徳・法律などに分化されているかぎりにおける精神諸科学の対象を規定することは、これらの諸学そのものにかかわる事柄である。だが、それを越えて、精神諸科学の対象が、かかる多様性にもかかわらず統一をなし、物質的なものの世界や自然諸科学のほとんど同様に多様な対象にたいして共通に対立するところの諸現象を抱括するかぎりにおいて、精神諸科学の対象を規定することは精神諸科学の権能と方法とはるかに超越して、哲学的研究のテーマをなすにいたるのである。<sup>(3)</sup>」このようなハルトマンの言葉からは、いくつかのポイントを引き出すことができるようにおもわれる。まずかれが、精神諸科学の対象の例として、文学・芸術・言語・知識・宗教・道徳・法律などを挙げている点が注目されてよい。かかる対象に相応しては、文学・芸術学・言語学・知識学（論理学ないし科学方法論）・宗教学・道徳学・倫理学・法律学などの諸学が考えられるのであり、これによって、ハルトマンが精神諸科学を具体的にどのような考えていたかが、分かるのである。次に、精神的なものにたいして物質的なものを、精神諸科学にたいして自然諸科学を、対照的に取り扱っている点も、注意すべきであろう。ハルトマンは、精神的なものにたいして物質的なものを、精神諸科学にたいして自然諸科学を、無下にしりぞけることなく、また、たんに対立するものとしてのみは考えないのであるが、しかし、物質的なもの、自然諸科学によって、精神的なもの、精神諸科学が支配され、おおわれてしまうとも、決して考えないからである。さらに、このように物質的なもの、自然諸科学と対照的にとらえられる精神的なもの、精神諸科学は、もはや精神諸科学そのものの内なる問題ではなく、哲学的研究の問題であるという点にも、注目しなければならない。しばしば〈精神科学の哲学〉(die Philosophie der Geistes-

wissenschaften)ということがいわれるのであるが、それはいま述べたような意味において、精神科学そのものの内なる問題を越えて、精神科学の基礎づけにかかわる場合であり、学の学 (die Wissenschaft der Wissenschaften) としての哲学がそこに介入することをまさに意味している。

ハルトマンは、さらに言葉をつづけて次のようにいっている。「それぞれ特殊な部門は、たとえば文学ないし芸術の展開のある一定の歴史的プロセスが、どのようになされてきたかを、示すことはできよう。だが、そのような展開そのものはいかなる存在のありかた (Seinsweise) を有するか、また、そのような展開は、それが存在的 (ontisch) に根ざしている事物界の、精神界よりはより明白な存在にたいして、根本的にいかなる関係にあるか、は示すことができない<sup>(4)</sup>」。この言葉によって、ハルトマンのめざす精神科学の基礎づけが、ほばいかなることであるかを、うかがい知ることができる。すなわち、そこでは、精神の展開にかんして、その存在のあり方が問題であり、“存在的”が問題なのである。このことはハルトマン哲学を根本的に特色づけるものであるといつてよい。それは、のちに触れるハイデガーの立場が“存在論的” (ontologisch) であることと、いちじるしい対照をなしている<sup>(5)</sup>。

ハルトマンはつづいて、精神的存在の本質は深いなぞに包まれている、その問題の根底は形而上学的であるとさえいっている。しかしながら、かれは、精神的存在の問題を、ただちに神秘的なものと断定したり、思弁的な形而上学によってそれを構成したりしようとするのではない。かれがここでとりわけ強調するのは、精神的存在の〈現相〉 (Phänomen) ということである。現相は経験的な意味における現象でもなく、ヘーゲルの『精神現象学』における意識の現象でもない。それは経験ないし現象というにはあまりに一般法則的であるにもかかわらず、逆に、普遍的抽象的法則であるにはあまりにも具体的で地についたものといえることができるのではあるまいか。そのことは、前述の〈存在のあり方〉や〈存在的〉とという表現が、きわめて適切にいいあらわしているもの

とおもわれる。

ハルトマンはここで二人の偉大な先駆者の名を挙げている。ディルタイとヘーゲルがそれである。ディルタイは「精神的に、同時に哲学的に」(geistesgeschichtlich und philosophisch zugleich) 研究をすすめるが、そのディルタイにも欠陥がある。ディルタイは、純粋に記述的な歴史科学(eine rein beschreibende Geschichtswissenschaft)のイデーを了解(Verstehen)のイデーと結びつけ、歴史的・哲学的研究の限界において方法的能力をこのうえなく発揮したのであるが、かかる方法を用いるのはディルタイのように例外的な史的直観力を付与されている人のみであって、かかる能力の秘密を方法論的に解き明かすことは、ディルタイ自身にも、ディルタイ学派の人たちにも、できなかったのである。

ヘーゲルについてハルトマンは次のようにいっている。「わたしがここでこれから展開しようとする問題への手がかりをわたしに示してくれたのは、ヘーゲルの精神哲学との長年にわたる、たえずあらたにはじめられる内的対決であったことを、ここで告白しておかなければならない<sup>(6)</sup>」。しかも、ハルトマンはヘーゲルのあの弁証法と精神の形而上学にはついていけなかった。ただかれは、ヘーゲルから、その精神の形而上学の背後にある真の〈精神の現相学〉(echte Phänomenologie des Geistes)を汲みとりはした。

ディルタイとヘーゲルにたいしてハルトマンがとった態度から、次のことが知られる。一つは、精神科学の基礎づけの仕事においていかに天才的能力を発揮しても、それが伝達不可能な、一種独特の直観によるようなものであってはならないこと、いかなる人によっても承認されうるような法則群といった形でおこなわれなければならないこと、である。もう一つは、ハルトマンにおいては、つねに精神の現相ということが一切の準尺となり、それに違背するものは、理論であれ現象であれ、しりぞけられてしまうということである。ハルトマンにおけるかかる現相の重視については、その当時の、認識論から存在論への風

潮、ならびに、かれへのフッサールの影響ということを、考えあわせる必要がある。

これらの点は、ハルトマンのアリストテレスならびにヴォルフ評価を見れば、さらに確証されよう。ハルトマンは『存在論の基礎づけ』(Zur Grundlegung der Ontologie, 1935)のなかで、「わたしはアリストテレスがあたえた第一哲学という名称を、ふたたび活かす見込みがあれば、それを取りたかった」といい<sup>(7)</sup>、あたらしい第一哲学における統一的对象は、アリストテレスのいうごとき〈存在者としての存在者〉であるとしている。また、かれは、従来ともすればカントのかげにかくれ<sup>7</sup> ライプニッツの亜流として貶下されていたクリスチャン・ヴォルフを、かなり高く評価している。かれはピヒラー(Hans Pichler)の『クリスチャン・ヴォルフの存在論について』(Über Christian Wolffs Ontologie, 1910)が権威ある歴史的資料に指南を求めたことを可とし、存在の問題をあの当時においてじっさいに提起した唯一の人としてピヒラーを賞讃するのである<sup>(8)</sup>。このようなピヒラー賞讃はいうまでもなくヴォルフ再評価を意味する。もとよりハルトマンはヴォルフをもって画期的な哲学者とするのではなく、存在の問題がスコラ哲学以来多岐にわたり分裂してきたのを、このうえなく広汎に蒐集して、われわれに残してくれた点を多とするのである<sup>(9)</sup>。

このヴォルフ存在論の源をさぐると、スペインの神学者スアレス(Francisco Suarez 1548-1617)へ、そのスアレスはトマス・アクィナスやドゥッソ・スコットスやウィリアム・オッカムへ、さらにはアンセルムスやアベラルドゥスへ、つまり中世哲学における最大の論争である普遍論争のただなかへと、たちいたることになる。ところが、この普遍論争なるものの淵源がじつにプラトン・アリストテレスの哲学にあるのであるから、ここに、ヴォルフ——アリストテレスの線もまた連鎖してくることになる。つまり、ハルトマンがアリストテレス流の〈存在者としての存在者〉を論ずるあらたな第一哲学をのぞむと同時に、ヴォルフを高く評価したことは、konsequent であることが分かるのである。

以上によって、ハルトマンが精神的存在の〈存在のあり方〉の現<sup>フエノメーン</sup>相<sup>エンタイフ</sup>を存在論的に取り扱い、ディルタイ流の一種の天才的直観も、ヘーゲル流の精神の形而上学である思弁的弁証法も、避けたことがわかる。ここで、さきほど一言ふれたハイデガーとの対比を、もう少し深めておきたい。

すでに述べたように、ハルトマンは存在的、ハイデガーは存在論的と特色づけられる。<sup>(11)</sup>ここでは、両者における根本的な態度・方法（それはつまり両者の<sup>フィロソフィールン</sup>哲学することのあり方でもあるが）の相違、現象学との関連、認識と存在の問題などにかんして、ときにヤスパースをも引き合いに出して、少しく述べてみよう。

ハイデガーは近時とりわけ、哲学すること（思惟すること *Denken*）と詩作すること（*Dichten*）とが同一であるという確信のもとに、そのような論作を公けにしており、それはそれとしてかれの哲学の根本的な態度・方法を如実に示してくれているのであるが、ややさかのぼって、1929年にフライブルク大学でおこなったかれの就任講演「形而上学とはなにか」には、いまだ詩作の面が現われず、しかもかれの哲学することのプロセスがそのまま示されている点があるとおもわれるので、これを取り上げてみたい。<sup>(12)</sup>

ハイデガーはこの論考の冒頭で、形而上学とはなにか、と問う。しかし、ただちにこれに答えようとはしない。形而上学とはなにかにたいして、形而上学とは何々であると答えるのは、“定義”の問題であるが、ハイデガーはむしろ意識的にこれを避けるのである。<sup>(13)</sup>つまり、形而上学とはなにかに答えるのは、形而上学についてなにごとかを語ること（*es werde über die Metaphysik geredet*）ではない。かえって、それは一定の形而上学の問題（*eine bestimmte metaphysische Frage*）を論究することではなければならない。このようにハイデガーは、形而上学とはなにかという一般的定義の問題を、一定の形而上学の問題へと転化して解答しようとするのであるが、おもうに、それは決して、ある特殊な形而上学の問題にかれの哲学することがせばめられ、低落することではない。そう

ではなくて、かれのこの仕方は、むしろ形而上学そのものの深みに立ち入り、そこから形而上学を根拠づけようとする営みであり、その意味では、手がかりとする一定の形而上学的問題とは、形而上学的に問うこと (metaphysisch fragen) にはかならない。<sup>(14)</sup>したがって、形而上学とはなにかについての論究は、閉じられた体系の体裁をとることなく、開かれた追究・探求の形をとる。たしかに、「形而上学とはなにか」は「形而上学的問題の展開」「その推敲」「それにたいする解答」という三段階をへて展開され、その意味では一つの完結した体系的解答をあたえるかにみえるのであるが、かならずしもそうとはいえないものがある。なぜなら、それらを通じて、無 (Nichts) や不安 (Angst) の概念が提起され、存在者 (Seiendes) を超えて問うことが人間の現存在 (Dasein) に本質的であることが闡明され、それが形而上学にはかならないとされるのであるが、その最後に、ハイデガーは、「そもそも存在者が存在して、むしろそれが無でないのはなぜか」という問いを投げかけ、「形而上学とはなにか」というこの論究を、問題提起という形で終わらせているからである。<sup>(15)</sup>かれが1943年の第4版に「後語」(Nachwort) を、1951年に「序言」(Einleitung) を付加したことは、この意味からしても、重要である。しかし、ここでは、そのことにかんしてこれ以上立ち入って論じる余裕はない。

ところで、ハイデガーのこのような追究・探求の仕方にたいして、ハルトマンはまさしく対比的である。『精神的存在の問題』は三つの部分、すなわち、個人的精神 (der personale Geist) ・客観的精神 (der objektive Geist) ・客観化された精神 (der objektivierter Geist) からなるのであるが、そのような三者については論述されていながら、なにゆえにそのような三者に分けられるかという根拠にかんしては、ハルトマンみずからの<sup>フィロソフィー</sup>哲学することが示しているとはいいいがたいようにおもわれる。くりかえしていえば、ハイデガーは形而上学について語ることを避け、かえって形而上学の根拠を問うこと、その意味ではいわゆる“形而上学”の克服や破壊、そしてそれを通しての真の形而上学の建設をここ

ろみるという方途をとったのにたいして、ハルトマンはむしろ精神的存在の三つの存在形式 (Seinsform), 三つの根本範疇 (Grundkategorien) である個人的精神・客観的精神・客観化された精神について、それらの存在様相を語るのである。したがって、ここで精神的<sup>117</sup>存在といわれ、存在形式といわれるものは、ハイデガーの立場からすれば、いまだ精神的<sup>118</sup>存在者であり、その存在者形式であるにすぎない。

ここで、少しくハルトマンのそのような存在様相の論述に耳をかそう。そのさい、かれのいわゆる存在の階層の考えに触れる必要がある。いうまでもなくアリストテレスの考えに影響されて、ハルトマンは存在の四つの階層を説いている。すなわち、無機物 (Anorganisches)・有機体 (Organisches)・心的存在 (Seelisches)・精神 (Geist) がそれである。<sup>117</sup>この場合、たとえば人間は精神であり、動物は有機体であるというような、いわば粗雑なあてはめかたをするのではない。すでに動物そのものが無機物に担われており、人間はまして四つの存在階層のすべてを含む。ところで、個人的精神と客観的精神と客観化された精神は、いずれも精神であるかぎりにおいて、同一の存在階層にぞくし、三者がそれぞれ一つの階層をなすのではない。「個人的精神・客観的精神・客観化された精神の並列を世界の存在階層ならびにその範疇的諸法則性という存在論的展望のもとにおきかえてみると、精神のかかる三つの存在形式は、階層づけの継続ではなく、たがい上部形成することなく上部構造となることもなく、同一の存在的な存在階層の不可分にして具体的な統一として相互に帰属し、そのように相互に織りなされていることによって、かえってかかる統一をなすと言えいいうことが、あきらかとなる。それゆえ、それらはまったく相異なるにもかかわらず、世界においておなじ位置をしめる。すなわち、それらは心的<sup>118</sup>存在や有機的存在や物質的存在にたいしておなじ関係にある」。<sup>118</sup>ハルトマンはさらに語をついで、これら精神の三つの存在形式は心的存在や有機的存在や物質的存在にたいしておなじ関係にあるとはいえず、その〈担われ〉(Getragensein)



において異なることを指摘する。たとえば個人的精神は肉体的・心的なものによって担われているが、客観的精神はいわば民族の肉体、すなわち生命的遺伝の特質とか血統の純・不純、生活条件や心的な類型などによって担われている。客観化された精神は、芸術作品においてもっともよく示されているように、物質に担われてのみ現われうるのである。

このようにハルトマンの説くところは、まさしく精神的存在の存在形式であり、その存在様相が語られるのである。これを一言でいうならば、ハルトマンはあくまで精神的存在の<sup>フエノメーン</sup>現相に忠実であるということができよう。以上によって、ハイデガーとハルトマン両者における根本的な態度・方法の相違を瞥見した。なお、この場合でもハルトマンは、やはりヘーゲルを引き合いに出して、精神についてはヘーゲルの客観的精神を思いあわせるのもよいが、客観的精神が実体的で個体（個人的精神）が単に偶有的であると考えてはいけ<sup>19</sup>ない、客観的精神が個体（個人的精神）の上位にあるとか、その根底をなすとかいうのではなく、かえって両者は相互限定の関係にある<sup>20</sup>、といっている。ヘーゲルが説いた主観的精神・客観的精神・絶対的精神の弁証法にはついていけ<sup>21</sup>ない<sup>22</sup>ある。

次に、現象学との関連という視点から、ハイデガーとハルトマンを見ることにしよう。ハイデガーは主著『存在と時間』（Sein und Zeit, 1927）のはじめで、現象学的方法について語っている。かれは現象学（Phänomenologie）を現象（Phänomen）と学（Logos）の二つに分けて説くのであるが、ここではもっぱら現象のほうにかぎって述べることにする。〈現象〉の説はギリシア語の *φαινόμενον* に由来し、それはまた動詞 *φαίνεσθαι* に由来する。この動詞は「自己を示す」という意味であるが、ハイデガーはかれ特有な解釈をほどこして、これを、「そこにおいてなにものか（存在者）が開示され、それ自身において可視的となりうるもの」（das worin etwas offenbar, 'an ihm selbst sichtbar werden kann）と解する<sup>23</sup>。しかもさらに、なにものか（存在者）がそれ自身において可視的と

なるばかりでなく、それがそれ自身においてあるのではないものとしても、みずからを現わす可能性のあることが、指摘される。それ自身においてあるのではないものとは、「あたかもかのごとく」見えるものにはかならない。ここにおいて、*φανόμενον* には、自己開示者としての現象と、仮現 (Schein) としての現象との二義が成立する。要するに、これらを総括して、現象学とは、自己を示すものが、自己自身から自己を示すように、このものを、このものみずから見せしめること (das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen,) であるとされる。<sup>24</sup>ところで、このように自己自身を見せしめるものは本来、〈かくされてある〉(verborgen) 〈おおわれてある〉(verdeckt) ものである。〈かくされ〉〈おおわれ〉ているものとしてのみ自己自身を見せしめるものは、もはや存在者としてのなにものかではなく、存在者の存在 (das Sein des Seienden) である。かくして、現象学は存在論のテーマであるものへの接近の様式、それを指示する規定様式である。「存在論は現象学としてのみ可能である」<sup>24</sup>。

ハイデガーの現象学との関連、かれの現象学的方法の行使の仕方はこのようなものであるが、近時かれがとみに口にする〈存在の光〉(das Licht des Seins) もまた、この延長において考えることができるようにおもわれる。すでに『存在と時間』においても、*φαίνεσθαι* が *φαίνω* = an den Tag bringen, in die Helle stellen (明るみに出す) にもとづき、光り・明るみ (*φῶς*) に関係のあることが指摘されており、さきほど触れた現象の第二義としての仮現 (Schein) は同時に〈輝き〉をも意味するものである。『存在と時間』において存在者の存在・存在の意味を問いうる唯一の存在者としての人間存在 (Dasein) が取り出され、存在者の存在といわれたものが、人間存在と存在の関係へ移行していくのであるが、近時とみにいうところの〈存在の光り〉とは、まさに、人間存在 (Dasein) において、それを通して、かがやき出るものにかならない。「人間が本当に存在する。それがかれの〈現〉(Da) である。すなわち存在のかがやきであ

る」。しばしば論じられるように、ハイデガーがいわゆる転回をおこなったのちにおいては、このように、〈存在〉から語りゆくという方式をとるのであるが、その場合でもなお、かれのいう意味での現象学的方法是保持されているといえる。「存在の真理が考えられないかぎり、存在論はすべてその基礎を欠く」とさえいいながら、「現象学的な見方という本質的な助けを確保しながら」という言葉を添えることを、忘れないのである。存在論は現象学としてのみ可能であるという『存在と時間』の根本的立場はやはり保持されているのであり、ただそれが、存在の真理という、その意味ではあらたなる立場から、展開されるのである。

ハイデガーのこのような立場にたいして、ハルトマンはいかがであろうか。ハルトマンは自己の哲学体系の展開にあたって、観念論の立場にも立たず、実在論の立場にも立たない。観念論と実在論との此岸 (Diesseits von Idealismus und Realismus) に立つ。かれは『認識形而上学綱要』(Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1925) のなかで、認識問題の解決のためには、まずもって問題の把握ということが肝要であり、またそのためには、眼前に見出されるものとしての〈現象〉の把握がなによりも肝要であるといっている。このような試みは、まさしく認識する意識の自然的態度にしたがうことであり、認識現象をできるかぎり幅ひろく、かつ完全にとらえることである、とかれはいう。

「かかる分析的な準備工作は、根本的に、一切の立場的把握、一切の理論や解決の此岸に立つのみならず、一切の本来的な問題定式化や一切の問題形成の此岸、すなわち、一切の視点や関心事の分離の此岸に立つ。それは純粋な事実問題 quaestio facti を取り扱う」。この場合、記述される現象の内容が形而上学的であろうと、記述そのものの有する非形而上学的此岸性は損われぬ。現象の記述は、かかる記述から生ずる問題の重みにたいして無関係である。現象の記述においては、そこから得られるべき本質的特徴が形而上学的であるか、非形而上学的であるかにかかわらず、とにかくそのような本質的特徴を浮きざり

にする (hervorheben) ことが、めざされている。現象の記述はあくまで事実問題にのみかかわるのである。

ハルトマンにおいては、現象学的方法は上のような意味ないし段階において取り入れられているのである。ハイデガーもハルトマンもともに、フッサールの現象学から出発したのであるが、その後の方向、あるいは現象学的方法を行使する仕方にかんしては、かなりへだたりがあるものといわなければならない。ハイデガーにおいて現象学は解釈学的現象学として、すでに見たように、かれの哲学の根本的方法であるとともに、きわめて本質的な部分をなすものとして、かれの哲学的思索の変遷を通じて流れているのであるが、ハルトマンにおいては、それは認識形而上学の基本的方法の一つ、それも第一段階として、いわば後の考究への素材を提供する役割を担うものとして、位置づけられているにすぎない。いま第一段階という表現を用いたが、ハルトマンにおいては、認識形而上学の基本的方法の第一段階としての現象学について、第二段階としての問題学 (Aporetik, Problemwissenschaft), そして第三段階としての理論 (Theorie) がつづくのである。問題学においては、現象学において無関心に取り扱われた形而上学的なものが、現象における問題的なもの (des Fragwürdige am Phänomen) として取り出される。ハルトマンはここでもまたアリストテレスをかかえる問題学の典型として引き合いに出しつつ、形而上学的なものが、一切の解決可能性をこえいでてつねに問題となされる性格を有するものであることを、指摘する。かかる形而上学的なものにまつわる不一致性・パラドックスを、このうえなくきわだたせるのが、問題学の使命である。ちょうど現象学が問題学の領域にたいして無関心であったのと同様に、問題学は、次の段階である理論の領域にたいして無関心である。理論の領域は、問題学において剔抉されたもろもろの矛盾・対立、いわゆるアポリヤを克服することがめざされる。したがって、理論はなんらかの立場に立ち、かつ、なんらかの形而上学をもつ。あいかわらず無立場であり、形而上学的なもののアポリヤを剔抉するとはいえ、形

而上学そのものの此岸にある問題学との相違は、この点にある。<sup>80)</sup>

さて、次に認識と存在の問題にかんして、ハイデガーとハルトマンを対比的に考察するわけであるが、ハイデガーにおいては、認識と存在というように二つの概念に分けて、しかもそれらの関係を考えるという思惟方法は、じつは見出されえないのである。もとより、そのようなことが皆無ではなく、たとえば『カントと形而上学の問題』(Kant und das Problem der Metaphysik, 1929)においては、カントの認識論を扱い、そのなかでもとくに有限的な人間の認識を浮きぼりにしており、そこには認識と存在の問題が当然のことながら関連して現われ、カント解釈としてはユニークな存在論的解釈がほどこされるのである。しかしながら、このようなカント解釈の方向においては、カントが丹念に考えぬいた認識能力の区分や存在にたいする認識の優位ということは、もはや重点ではなく、認識能力や認識源泉の根ざすところが大きく問題として取り上げられ、また、人間の有限性の強調は『存在と時間』の線にそって、人間存在の時間性への着目となり、それが結局、認識にたいする存在の優位へとみちびくことになる。この間の事情については、他のところで論じたことがあるので、ここではとくに触れない。<sup>81)</sup>近時のハイデガーについていえば、前述のごとき存在の光・存在の真理の立場から説くにいたっているので、いわゆる存在論も倫理学も、この存在の光・存在の真理にうらずけられてはじめて、成立するとさえいわれる。<sup>82)</sup>ハイデガーはソクラテス以前のギリシア哲学のうちに、かえて、存在そのものをじかに取り上げている例を見出すのであるが、のちにストア哲学において定型化される自然学・論理学・倫理学のトリアードに<sup>83)</sup>いまだ分化しない状態のうちに、かれは存在の問題がやすらうことを指摘するのである。このことから見れば、かれはたんに存在論や倫理学のみならず、論理学でもまた認識論でも、すべて“学”と称しうる一切のものが、この存在の光り・存在の真理にうらずけられなければならないと主張しているもののごとくである。認識にたいする存在の優位ということが、ここでもいわれうるのである。

これにたいして、ハルトマンはいかがであらうか。ハルトマンの場合も、おなじく認識にたいする存在の優位がいわれる。しかし、その意味するところは、やや異なるようにおもわれる。さきほど触れた現象学的方法によって、ハルトマンは認識関係を、主観による客観の把握と解する。<sup>64</sup>そのさい、客観は主観によって構成されるものではなく、客観は主観にたいして（また主観は客観にたいして）超越の関係にある。かれは認識主観と、その認識関係がとどく範囲としての客観の場（Hof der Objekte）のほかに、客観の場の外円周をなす客観化の限界のそとに、超客観的存在領域を設定し、これを、客観化しうる（objezierbar）あるいは認識しうる（erkennbar）存在領域とし、さらにその外円周をもって、究極的な認識可能の限界となした。客観化の限界は移しうる（verschiebbar）ものであるが、認識可能の限界は移しえないものである。<sup>65</sup>このような領域分けは本来〈認識根拠〉（ratio cognoscendi）からする領域分けであるが、主観と客観の認識関係はすでにその底に存在関係を秘めている。それはじつは〈存在根拠〉（ratio essendi）にもとづいているのである。主観・客観の認識関係は、いわばわれわれにとって先なるものであるけれども、それはそれ自体として先なるものではない。それ自体として先なるものは、かえって意識とその対象が相対峙しているという存在対立・存在関係であり、認識は「存在論的に第二義的な構造」にすぎない。<sup>66</sup>

このようなわけで、ハルトマンにおいて認識にたいする存在の優位はあきらかである。ただ、ハイデガーが認識問題の厳密な規定にいそまず、むしろこれを放棄するところに存在の優位をみとめたのにたいして、ハルトマンはあくまで認識問題をぎりぎりの点まで体系化し、そのうえで、あるいはその底に、それを支えるものとしての存在の優位を主張したといえることができる。ハルトマンがこのように認識問題を最後まで手ばなさずに体系化したこと、しかもその底に存在の優位を認めたことは、ヤスパースが世界定位（Weltorientierung）をぎりぎりまで考え、最後に超越者へと超越する（Transzendieren）のとはぼす

じみちを同じくする。ヤスパースは世界定位に科学的世界定位（forschende Weltorientierung）と哲学的世界定位（philosophische Weltorientierung）の二種ありとする。科学的世界定位は客観的認識を追求するものとして諸科学のうちに見出され、その基礎のうえに哲学的世界定位が可能となるといわれる。そして後者は実存解明へ通ずる道をさえもっている。「哲学的世界定位において世界の閉鎖性が破壊されると、わたし自身への還帰が可能となり、わたしは超越者にたいして開かれてあることになる<sup>67)</sup>」。あるいは、「哲学的思惟は、実存に依拠して実存において分裂し、直截には達しえないものを、間接に見出す」ともいわれる<sup>68)</sup>。つまり、世界定位的思惟としての客観的認識が限界に達し、実存から超越者への道が開けるのである。ヤスパースはあくまで存在論でなく形而上学の立場に立つと称する<sup>69)</sup>ので、客観的認識に優位するものは存在ではなく実存であるから、ハルトマンと同列に論ずることはできないが、ヤスパース自身は存在論という表現をきらうとはいえ、かれの立場を外から批評的にみると、存在論的色彩がつよいといえないだろうか。

以上によって、ハルトマンを、哲学の根本的な態度・方法（哲学することのあり方）、現象学との関連、認識と存在の問題などにかんして、ハイデガーと、そして関連するかぎりにおいてヤスパースと、対比的に論じたのであるが、要するに、このような基礎的な考え方が、精神科学の基礎づけというテーマにかかわりをもつのである。すでに触れたように、ハイデガーにおいては、かれの哲学的根本態度・方法、かれの哲学することの独自性、現象学的方法、存在の光り・真理の立場などのため、精神科学の基礎づけということが明確なテーマとして、かれの哲学の一部門をなすというようなことはない。ただ、もし精神的存在（das geistige Sein）の問題ということになれば、事態はやや異なることになる。ハルトマンは精神的存在の問題を、精神科学の基礎づけと歴史哲学の基礎づけの問題として受けとめたのであるが、ハイデガーは精神的存在の問題を明確にそのようなものとして受けとっていない。だがまた、精神的存在と

いうこと自体についても問題が残されている。ハイデガーは、ハルトマン的に、実在的世界の構造を階層に分けて考えたうえで精神ないし精神的存在を取り上げ、これを他の階層との相互関係ないしは他の階層とは異なる特徴をとらえるという仕方での取り扱うのではない。ハイデガーにおいて取り上げられるのは、存在者（das Seiende）であり、その存在者の存在を問題にする過程において、眼前存在（Vorhandensein）とか道具存在（Zuhandensein）のごとき存在のあり方が提示されるが、それらはやがて存在者の存在、存在の意味の問い出しへの手びき、存在論的手びき（der ontologische Leit<sup>(40)</sup>faden）であるにすぎない。したがって、そのようなプロセスをへたとしても、最後に問題とされるのは精神的存在ではなくて、存在である。そこには精神的という形容語を冠する存在があるのではなく、あるものは存在（Sein）と現存在（Dasein）のみである。ハイデガーはもと、存在者の存在、存在の意味をみずから問いうるものとして人間存在（〔menschliches〕 Dasein）を取り上げ、その実存論的分析を通して存在者の存在、存在の意味に迫ろうとしたし、近時は、逆に存在のかわから説くという方向に転向（または展開）しているのであるが、そのさい、ふたたび存在者にたちかえり、存在者の構成・構造・範疇等について論ずるのであれば、そこには、実在的世界の構造も精神的存在の問題も、提起されることであろう。だが、ハイデガーはもはやそのことをしそうもないし、また、かれはもともとそこへはたちかえらないのであろう。かれの哲学の根本的態度・方法、かれの哲学することの独自性からすれば、詩作としての哲学的思惟がそこへたちもどることを必要としないのである。

ヤスパースは、これにたいして、あきらかに精神科学を口にし、それとかれの実存哲学との関係を、詳細に展開している<sup>(41)</sup>。ここではそれに立ち入る余裕はないが、すでに触れた世界定位における客観的認識と実存解明との関係が基盤をなしており、いわば精神科学の基礎づけは実存への志向、さらには超越者への根ざしを含んでいるといえよう。ただ、ハイデガーのようにそのためには他



のなにごととも切り捨てて、存在—現存在のみを取り出すというのではなくて、ハルトマンとは異なるとはいえ、一種の階層関係をも導入しつつ、しかも、実存から超越者へと飛躍するのである。そのことが端的に示されているのは、ヤスパースの包括者論である。包括者としては、われわれがそれであるところのものとしての包括者 (das Umgreifende als das, was wir sind) と、存在そのものとしての包括者 (das Umgreifende als das Sein selbst) が挙げられ、さらに前者として現存在 (Dasein)・意識一般 (Bewußtsein überhaupt)・精神 (Geist)・後者として世界 (Welt) と超越者 (Transzendenz) が挙げられている<sup>(49)</sup>。これらの包括者のうち、われわれがそれであるところのものとしての包括者、現存在と意識一般と精神とは、二つのグループに分けられる。一つは現存在と精神である。これらは現実の諸形態を生み出し、そこに、包括者においてあるわれわれの本質を対象化する。他は意識一般である。それは、われわれが包括者を、普遍妥当的・伝達可能的であるための条件としてみなしうるために、包括者がとるところの形態である。ところで、第一のグループについてのみいえば、現存在は、一個の特殊なものとしては、物理学的・生物学的・心理学的研究の対象であるけれども、それと同時に、そのような可知的なものを介して視られる包括的な現存在である。精神はこれにたいして思惟・行為・感情の全体性であって、たとえ自然の現実性において位置づけられるとしても、一切のものを関連させる理念としての包括者である。そして、じつは、現存在や精神（や意識一般）は便宜的に分類しただけであって、それらは本来、包括者の三つの契機として相互に関連しあう。しかも、三つの契機として相互関連においてあるこれらのもの、われわれであるところの包括者は、やがて、存在そのものとしての包括者へと、のりこえられるべきものなのである。われわれであるところの（現存在・意識一般・精神としての）包括者を、われわれは次のような問いをもって超える——この全体者は存在そのものであるか——このようにヤスパースは問い、かつ次のように答える。わたしであり、また、わたしがそれを現存在・意

識一般・精神として知るところのこの包括者は、むしろそれ自身のうちから理解できないものであって、それはある他のものを指示する。われわれである包括者は存在そのものではなくして、存在そのものとしての包括者における現象である。ヤスパースはこのような答えにまたつけ加えていう。われわれであるところの包括者は、かかる包括者それ自身はなにによっているのであるかという問いにおいて一つの限界をもっている。すなわち、存在は、たとえ間接的にも、科学的経験には決して現われないところの、超越者である、ということである。このようなわけで、科学研究の対象となりうる現存在や精神がそれらのうちに含むところの包括者としてのあり方を介して、いわば包括者の包括者たる超越者への飛躍<sup>(43)</sup>がなされるのである。なお、ヤスパースは『理性と実存』においては右のごとき包括者を挙げ、その中には実存が出ていないのであるが、これらの包括者の諸様式を述べたあとで、「あらゆる様式の包括者を生気づけ、それらの地盤となるもの——実存」について語っている<sup>(44)</sup>。そこでは実存がいわば車軸(Achse)にたとえられ、現存在や精神(や意識一般)は経験しうる対象として研究されるのにたいして、実存は科学の対象とならないことが、言明されている。ヤスパースにおいて精神科学の基礎づけ、あるいは精神的存在の問題にかかわる点の一端をとれば、以上のようなものとなろう。かれは主著の一つ『哲学』(Philosophie, 1932)で、なお精神や精神科学について詳細に論じているのであるが、それに立ち入ることは別の機会にゆずらざるをえない<sup>(45)</sup>。

ただ一つだけつけ加えて、ヤスパースの最近の考えを紹介しておこう。かれは『啓示に面しての哲学的信仰』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962)のなかで、古くからある理性認識と信仰認識という対立が、近代に入って変貌し、科学・哲学・神学という三分肢になったことを指摘するとともに、次のように述べている。科学は、その範囲内においては、必然的妥当性を有し、不可避免的強制力をもつ。もしこれを避けようとするれば非真理におちいる。たとえ哲学や神学というような、科学以外の領域において、われ

われの手に入る真理があるとしても、その陳述において科学的認識をそこなうような場合には、それはもはや真理とはいえない。だが、その反面、近代科学が哲学的地盤から発生してきたこともまた事実である。自然への愛好から自然科学が、自然哲学から化学が、生あるものの観察から生物学が、人文主義的な教養意欲から文献学や歴史科学が、発生したことは、近代科学の地盤として哲学的な意欲とか傾向が存していることを示している。ヤスパースはこれらのうち、歴史科学を例にとって説述し、それが二つの領野において営まれてきたことを指摘する。一つは文献学、言語学、テキスト・クリティークなどであって、これらは歴史科学を営むうえでの欠くべからざる、学的に明確な下部構造をなす。もう一つは、意味理解ないしは解釈の領野である。このような例としてヤスパースはヘーゲルやロマンティークを挙げ、この方法がいわゆる歴史学派において〈学〉となるべきであったのに、そうはならず、共感的関与（das kongeniale Dabeisein）や類型化（Formulierenkönnen）や了解（Verstehen）といった、学的に明確でない方法によって、一種の天才的直観で、精神にかんする意味了解的な学を構成する道をたどっていったことを指摘している。このような方面での代表者としては、当然、ハルトマンがディルタイ——すでに触れたように、ハルトマンもこれに追随しがたいとしている——が挙げられるべきであろうが、ヤスパースは、マックス・ヴェーバーの名を挙げている。ところで、このような経過をたどってきた諸科学、とりわけ精神諸科学について、なにゆえそれらがあるべきであるか、それらを営むべく駆りたてるものはなにか、という、これら諸科学の意味を問う問題は、これら諸科学の発展にもかかわらず、それら自身の範囲内において明確となったわけではない。科学は自己目的であるという答えもじつは用意されている。しかし、ヤスパースは、科学が自己目的であるということそれ自体が、哲学のうちに根拠づけられていることの証左であると主張するのである。

上に述べたヤスパースの考えは、ふたたび、精神科学の哲学（die Philosophie

der Geisteswissenschaften) といういいあらわし方を思い起こさせる。いまここで、そのような関連において、O. F. ボルノウを引くことにしよう。かれもまた、精神科学の哲学<sup>(49)</sup>ということを用いるのである。かれによれば、これまでほとんど精神科学の哲学にかんして考究の試みがなされていないといわれる。かれは了解と価値判断の面から説き起こして、精神科学においては了解と価値判断とが前後・別のものではない、しかも、そこには感情と結びついた要因が不可欠である、と主張する。つまり、精神科学の学的性格 (die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften) は、他の、たとえば自然科学の場合とちがって、感情と結びついた要因がかえって主導的な役割を果たす。「精神科学の本来の課題は、科学的方法によっては、解決されえない<sup>(49)</sup>」というのである。かれは、ディルタイはいうまでもなく、シェーラーや、マックス・ヴェーバーも、かかる精神科学の基礎づけに貢献したものとして名を挙げ、とくに哲学の領域では、ヤスバースとハイデガーを引き合いに出している。ヤスバースを高く評価するのは〈呼びかけ〉(Appell) の方法の強調ということからであるが、ハイデガーについては、その気分性 (Gestimmtheit) の分析を高く評価するからである。すなわち、ハイデガーは、一切の了解はある一定の気分性によって担われているといい、一見たんに理論的にみえる <sup>ヒンゼーエン</sup> 向 視 でさえ、人間の根源的な本質にねざす気分性の、たんなる欠如態にすぎないとするのである。ボルノウがこのように、ヤスバースやハイデガーを高く評価したのは、かれ自身の立場からして提起しようとするあらたなる概念のための伏線なのである。かれ自身は、出会い (Begegnung) の概念を提起する。かれは、精神史的な意味での出会い (eine geistesgeschichtliche Begegnung) を取り出し、これを、精神科学の哲学という観点から論ずるのである。「このようなあたらしい、学的理論の関連において、次のように主張される。人間関係のみならず、純粋な認識の営みでさえも、それがほんとうに核心にせまろうとする場合には、すなわち、ほんとうに究極の深みにまでせまる真正の了解である場合には、かかる出会いをまってはじめて

生起する、と。<sup>60</sup>かれはこのことを端的に「実存から実存へ」(von Existenz zu Existenz)といいあらわしている。つまり、ここでは、精神科学の基礎づけは、実存論的な意味での出会いにおいて、またそれによってのみ、なされうるのである。<sup>61</sup>なお、ちなみに、ボルノウは精神的存在という言葉のかわりに、精神的世界という表現を用いている。

さて、さきほど述べたように、ハルトマンは精神的存在の問題を、精神科学の基礎づけと歴史哲学の基礎づけの問題として受けとめた。前者については、以上でややくわしく考究したので、次に、後者について、すなわち、精神的存在と歴史哲学の基礎づけということを主題にして、少しく述べてみたい。

まず、ハルトマンの『精神的存在の問題』が「歴史哲学の基礎づけ」という副題を含むことは前述のとおりであるが、この書の「緒論」がまた、「歴史哲学的緒論」(geschichtssphilosophische Einleitung)と名づけられている。その意味するところを、ハルトマン自身をして語らしめよう。「精神的存在の問題は、たんに歴史哲学の問題にとどまらない。歴史は精神史につきるものでもないし、また、精神も歴史性につきるものではない。だが、すべて精神はその歴史性を有してはいる。そして、厳密な意味で歴史というとき、それはつねに人間の歴史である。人間は精神的存在であり、しかも、われわれの知るかぎり、そのような唯一の存在である。人間はたしかに、精神的存在につきる („auch“ geistiges Wesen) ではない。そうではなくて、精神的存在でも („auch“ geistiges Wesen) あるのだが、かえってそのゆえにこそ、本質的にいって精神的存在 (wesentlich geistiges Wesen) なのである。かかるものとして人間は歴史的存在である。精神のない存在には歴史はない。<sup>62</sup>」ハルトマンはこういって、ただちに、精神的存在の問題が歴史哲学的問題圏域にきわめて接近していること、したがって、精神的存在の問題の緒論が歴史哲学的緒論であることの正当性というのである。しかし、そのようにいうまえに、精神的存在の問題が歴史哲学の問題へ関連すること、精神と歴史との連関ということ、について、少し考え

てみなければならない。ハルトマンのいうように、精神は歴史性につぎるものではない。また、人間も精神的存在につぎるのではない。それにもかかわらず、精神が歴史を有するものとして大きく取り上げられ、人間が精神的存在として大きく取り上げられるのはなぜか。それは、やはりハルトマンがいうように、本質的にいって精神は歴史を有するものであり、人間は精神的存在であるからであろう。だが、ここで、精神の本質を歴史的としてとらえ、人間の本質を精神的としてとらえる、そのとらえ方自体を問題にしなければならない。このようにいう意味は次のごとくである。すねわち、ハルトマンは、精神の本質を歴史的としてとらえ、人間の本質を精神的としてとらえるとき、なお、「もまた」(auch)の立場に立っている。つまり、それ以外のあり方をまったく切り捨てるのではなく、「本質的に」ではない面として、なおそれを保持しているのである。かれが存在の階層を考え、その間に一、二の断絶を考えたにもかかわらず、それらはいずれにせよ相互に関係しあい、その間にいくつかの階層規定の法則が働くとしたのは、このような根本的なとらえ方がその根底にあるからではなからうか。いささか酷な表現を用いれば、「もまた」(auch)の立場は、真に哲学することの、その意味では厳密な立場というよりは、むしろ常識の立場、哲学することでもなくとも達しえられるものの立場といえないだろうか。これにたいして、精神の本質を歴史的としてとらえ、人間の本質を精神的としてとらえるとき、「もまた」でなく、それ以外のあり方は切り捨て、精神や人間をただ「そのみ」(nur)としてそれに迫っていく仕方があるものとおもわれる。その場合はとりわけ、「そのみ」とする歴史的や精神的の意味そのものも問題としなければならないが、ここでそのような一つの例を挙げるならば、キルチゴールがそれであろう。周知のごとく、かれはその著『死にいたる病』

(Sygdommen til Døden, 1849)の冒頭で、「人間は精神である」(Mennesket er Aand)といっている。そのようにいうことによってキルチゴールは、そのあと、精神のみを取り上げ、それ以外は切り捨てるのである。もとよりかれは、人間

は無限と有限との総合、時間的なものと永遠的なものとの総合、自由と必然との総合であるともいっているから、人間を心と身体との総合というように考えることを排除するわけではないが、そのように考えることはかれの哲学することのすじみちではない。かれは絶望という病についてこう語っている。「人間をたんに心身の総合として考察するならば、たちどころに、健康が直接的な規定で、心ないし身体の病がはじめて弁証法的な規定であるということになる。しかし、人間が精神として規定されていることをみずから意識していないということ自体が、まさしく絶望なのである」<sup>64</sup>。そして、絶望について語ろうとするならば、人間を精神という規定のもとで考察しなければならない、というのである。このように、人間を精神「そのみ」という立場で哲学していくことは、たしかに狭隘化をまねがれないけれども、人間というものの本質ふかく参入することは、いくぶんでも達せられることとおもわれる。ただし、その立場はもはや存在論（一般）ではありえず、ハイデガーのごとく形而上学という名称を貶置しながら、基礎的存在論として、実質的には形而上学的になるか、ヤスパーズのごとく、存在論を貶置して、形而上学そのものから哲学的信仰の段階へ達するか、キルケゴールのごとく、宗教的信仰への哲学すること、いな、むしろ宗教的信仰からの哲学することとなるか、いづれにせよ、一般存在論や特殊存在論の範疇的分析におわることはないのである。

ところで、ハルトマンは歴史哲学の問題群を三分して、歴史形而上学（Geschichtsmetaphysik）、史的思惟の方法論（die Methodologie historischen Denkens）、歴史主義とその克服（Historismus und seine Überwindung）を挙げている。かれがこのように三分する理由としては、それらの問題群が現代の思考において主張されているからであるということが挙げられているほか、これら三者が弁証法的関係にあるということもいわれている<sup>65</sup>。しかし、ヘーゲルのような弁証法的思惟の展開はそこに見出されない。

ハルトマンの歴史形而上学の説述をみよう。かれは、神話的思惟、プラトン

の理想国家、エピクロスの契約理説、アウグスティヌスの「地上における神の国の出現」、ヘルダーの普遍的発展の理念、カントの道徳的究極目的の思想などに触れるが、それらはまだ歴史形而上学にまで高められていない。ドイツ観念論にいたって、シェリングやフィヒテが、そしてもっとも大規模にはヘーゲルが、歴史形而上学を建設した。そのいちいちについてのハルトマンの叙述には、ここでは立ち入ることができないが、かれの批評的な論述について触れておこう。<sup>69</sup>

ハルトマンはヘーゲルのほかにマルクスの歴史観についても言及し、ヘーゲルもマルクスいずれも出発点の偏向というところに誤謬があることを指摘する。精神的階層をいわば〈高い階層〉と名づけ、経済的階層をいわば〈低い階層〉と名づけるならば、ヘーゲルは〈上から〉(von oben her), マルクスは〈下から〉(von unten her), 歴史的存在の全体をとらえようとしたといえる。ヘーゲルは、精神とその自己展開以外に経済的關係が歴史的発展に関与するという余地をのこさず、マルクスは、生産形式の作用以外に精神的傾向が歴史的発展に関与するという余地をのこさなかった。ハルトマンはヘーゲルとマルクスの両者を批判して、そこには〈上から〉と〈下から〉の形而上学的前提があることを指摘する。それらは、歴史過程の要素間には一義的な依存関係のみがあるということ、一方的な不可逆な依存のみがあるということ、〈上から〉と〈下から〉という二者択一から出発したこと、一定のイズムにもとづいて一切を処理したこと、などの点において欠陥を有する。

ハルトマンの立場は、すでに触れたように、観念論と實在論との此岸であり、「そののみ」ではなく「もまた」であり、歴史過程の要素間の相互制約などの承認である。ハルトマンは、すでに述べた實在的世界の階層関係をもととして、それを歴史にあてはめる。くりかえしていえば、世界は多層的 (mehrschichtig) であり、物質的存在・有機体・心的存在・精神的<sup>69</sup>存在がそれである。そして、これらの存在階層間には次のような関係がある。



(一) 存在階層はおのおの、それ独自の原理・法則・範疇をもっている。つまり範疇領域そのものが、存在階層とおなじように階層をなしているのである。したがって、ただ一つの原理・法則・範疇から全世界を説明することはできない。

(二) 世界の存在階層において、高い層は低い層によって担われている。高い層は低い層をなみすることはできない。範疇にかんしても、高次の範疇は低次の範疇をやぶることができない。これが範疇的依存の根本法則としての「強さの法則」(Gesetz der Stärke)である。

(三) このように、高い存在階層が低い存在階層に担われているからといって、高い存在階層の自律性が侵害されるわけではない。物質的存在にたいして有機体、有機体にたいして心的存在、心的存在にたいして精神的存在と、なにかあらたなるものが附加されている。この〈あらたなるもの〉(Novum)が、すなわち自由にほかならない。

ハルトマンはこのように法則を定立したのち、次のように説明する。ヘーゲルやマルクス流の、出発点からして偏向している歴史形而上学は、このような強さの法則と自由の法則に反する、〈上から〉の歴史形而上学は強さの法則に、〈下から〉の歴史形而上学は自由の法則に反する、と。そして、このような、世界の存在階層にかんして妥当する事柄は、すべて歴史にも妥当し、歴史もまた多層的であり、範疇的法則によって支配されているとする。ここで注目すべきことは、ハルトマンがあくまで自己の立場をくずさず、歴史形而上学へ無批判に足をふみ入れることをしないという点である。かれはいう。「この研究は、おびたしい歴史的存在のなかから、ただ精神的存在のみをとり出す。……この研究は、原則として、本来歴史形而上学的な問いの此岸にとどまる。……したがって、精神的存在の歴史性はたえず取り扱うとはいえ、本来歴史哲学的な研究ではない。そうではなくて、それはまったく、歴史哲学ならびに精神科学のありうべき基礎づけのための、前段階としての研究にすぎない」。そして、

歴史形而上学の問題へと通ずるものと、通じないものを選び分け、前者については、歴史的経験の範囲内にあるから、精神的存在の<sup>フエノメノ</sup>現相を分析することによって解明しようとし、後者については、歴史的経験の範囲内にはないアポリアとして、ここで早急な解明をのぞみえないとしている。<sup>63</sup>ちなみに、歴史形而上学へ通じていかない問題とは、歴史の目的性、無目的性、必然と偶然、歴史規定と人間の自由、歴史の価値的規定などであり、歴史形而上学へ通じる問題とは、個人の歴史と集団の歴史、歴史の法則性、時間的・過渡的と超時間的、歴史の時間性と自然現象の時間性、歴史的意識の問題などである。

次に史的思惟の方法論であるが、ハルトマンはこれについては、あまり語らない。<sup>64</sup>かれは、まえにも触れたように、ディルタイとヘーゲルを挙げ、<sup>65</sup>ディルタイの方法はディルタイ自身もディルタイ学派も、これを方法論的に解明することはできず、ヘーゲルも自己の弁証法についてかれ自身あまりよく知らなかった、とするのである。つまり、方法の普遍化(Verallgemeinerung der Methode)なるものはありえない。それぞれの学は、その学の対象たるべきものにたいして研究の営みをおこなううちに、おのずからその方法を生み出すのである。それぞれの学は、方法にかんする反省のはるか此岸において、方法をみずからにつくり出すのである。それぞれの学は、方法をみずからにつくり出しているあいだ、方法について心得ない。また、心得る必要もない。それがじっさい方法を生み出しつつあるのであれば。

最後に、歴史主義とその克服の問題に触れなければならない。<sup>66</sup>歴史主義は、歴史意識の歴史性(die Geschichtlichkeit des Geschichtsbewußtseins)を問題とすることによって、歴史方法論を、歴史過程という根本問題へよびもどす役割を果たした。歴史意識には、前科学的な歴史意識(vorwissenschaftliches Geschichtsbewußtsein)と科学的な歴史意識(wissenschaftliches Geschichtsbewußtsein)とがある。前者は、過去から現在に入りこむものによって、距離なく(keine Distanz)とらえられるのにたいして、後者は、そのようなものにたいして、距

離をもつ (eine Distanz zu schaffen) ことにその本質を有する。しかし、いづれにせよ、歴史的被制約性をまぬかれることはできない。では、過去から現在へ入りこむ (Hineinragen) とはいかなることであるのか。

ハルトマンはここで、しばしば問題となる“歴史における因果性”ということで、この事態を割り切って説明することを拒否する。かれによれば、〈入りこみ〉には、暗黙の入りこみ (das stillschweigende Hineinragen) と可聴的な入りこみ (das vernehmliche Hineinragen) とがある。前者は、過去のものとは意識されない、伝統によって生きつづける風俗習慣のたぐいであり、さらには、言語形態・思维形態・世界観・道徳的 (法的・政治的) 傾向・評価・偏見・迷信などもこれにぞくする。後者は、過去のものとして意識され、可聴的に現在に入りこんだ一切の体験、たとえば伝承・伝説・記念碑・建物・廃墟・彫刻など。一言でいえば、過去が現在の過去意識のなかに現在すること (des Gegenwärtigsein des Vergangenen in Vergangenheitsbewußtsein der Gegenwart) である。

ハルトマンは、これら二つの入りこみ方を基礎として、歴史上の文献ならびに歴史科学の説明を附加している。歴史上の文献は、可聴的な入りこみの特殊形態であり、そのさい可聴性と対象性は文献のもつ特有な力によってつよめられる。かかる文献を評価し利用するところから歴史科学ははじまる。文献の評価は暗黙の入りこみにもとづき、材料は前述の可聴的・対象的な入りこみによってあたえられる。そこで、暗黙の入りこみにもとづく評価というところに、歴史意識の歴史的アポリヤが存するのである。この問題は、おそらく、精神的存在の中核的な問題を提供することになる。

ところで、すべてこれらの事柄は、やはり、歴史哲学以前の問題であり、まさしく、歴史哲学の基礎づけの問題なのである。ハルトマンはここで、「道はまえて示された」として、この『精神的存在の問題』という書の三部門をなす個人的精神・客観的精神・客観化された精神の部門分けを記すのである。<sup>(6)</sup>

(一) 歴史的な意味における精神とは、個人的精神ではなくて、客観的精神である。それがいかなるものかは歴史形而上学によっては解明されず、ただ、ゆたかな歴史<sup>フエノメノン</sup> 現相の分析によってのみ示される。

(二) 精神は作品において客観化される。すなわち、次に問題とすべきは精神の客観化 (Objektivierung) である。客観化された精神は、歴史的な精神の変化を超えて持続し、そのあり方と法則性は、歴史的に生きつづける精神のあり方と法則として、問題とされなければならない。

(三) 客観的精神と個人的精神とにたいする準備として、個人的精神を理解することが必要である。

ハルトマンはこのように三部門を分かちつのであるが、上に述べられたごとく、個人的精神は、他の二者にたいする準備という意味があるから、『精神的存在の問題』での三部門の順序は、(一)個人的精神、(二)客観的精神、(三)客観化された精神となっている。しかし、いま右において客観的精神が第一に挙げられたことは、ゆえなしとしない。なぜなら、そこでもいわれているように、歴史的意味における精神とは、個人的精神ではなくて、客観的精神だからである。

小論はようやく、ハルトマンの『精神的存在の問題』の根本的構造をあきらかにするところまで、到達したようにおもわれる。しかしながら、その範囲内でも、たとえば、ハルトマンがこの書の副題として附している、〈精神科学の基礎づけ〉と〈歴史哲学の基礎づけ〉との関連にしても、また、ヘーゲルやデュルタイも用いている客観的精神や客観化とハルトマンの客観的精神ないし客観化された精神との関係などにしても、残された問題は少なくない。それらについて論ずることは、さらにこの書の内容にわたって立ち入ることでもある。小論は、そのような問題を残しつつ、ひとまずここでおえることとしたい。

(41. 5. 29)

#### 略号表

EP ..... O. F. Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, 1959

EPh ..... N. Hartmann, Einführung in die Philosophie, 1949



- (5) ハイデガーは“存在的”と“存在論的”とを区別してこういっている。「世界内存在者の叙述は存在的である。かかる存在者の存在の解釈は存在論的である。」「叙述や研究や論究は存在者にとらわれている。それは存在的である。これにたいして、(存在者の)存在は(存在論において)探求される。」「実存論的・存在論的解釈は存在的解釈にたいするものであって、たんに理論的・存在的一般化といったものではない」。Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (SZ), 1927; 1953–S. 12, 13, 15, 16 usw. (H. Feick, *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“*, 1961, S. 51)
- (6) PGS, Vorwort IV.
- (7) N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (GO), 1935, Vorwort V.
- (8) GO, Vorwort VI.
- (9) ヴォルフの哲学一般については H. Lüthje, *Christlan Wolffs Philosophiebegriff*, 1925 を参照。なお、矢崎美盛『認識論史』(岩波講座, 哲学, 昭和8年), 拙稿「カントにおける自然の形而上学」(大正大学研究紀要 第44輯, 昭和34年) 参照。
- (10) なお、ハルトマンは、ここでもヘーゲルの名をあげ、ヘーゲルもヴォルフの蒐集にまでは達していない、一切のものを弁証法的・合理的観念論のわくにはめこんでしまった、その論理学は特殊範疇論の域を出ない、と批評している。GO, Vorwort VII.
- (11) ハルトマンとハイデガーとの対比については、竹田寿恵雄『存在と存在者——ハイデガーとハルトマン——』(昭和24年)に詳しい。小論のこの前後の論述は、この書に負うところが多い。
- (12) 「形而上学とはなにか」には、1943年(第4版)に後語(Nachwort)が、1951年(第6版)に序言(Einleitung)が附加されている。のちに触れるように、それらの有する意義は大きい。拙稿「カントにおける自然の形而上学(完)」(大正大学研究紀要第47輯, 昭和37年)——とくにその附論(二)「近年のハイデッガーの思想とカントにおける自然の形而上学」——参照。
- (13) たとえば、“無”(Nichts)の定義について語られるが(Was ist Metaphysik? [WM], 1951, S. 27), それは日常的な“うわさ話”の整理であり、ただちに「構成された“無”の形式的概念」として破壊される。
- (14) ハイデガーは「形而上学とはなにか」の序言その他で、形而上学は理性的動物(animal rationale)・形而上学的動物(animal metaphysicum)としての人間の営みにすぎず、克服されるべきものであり、形而上学的思惟は存在の思惟(das Denken des Seins)にまで高められなければならない、といっている。これは思惟が形而上学の根拠にまで立ち帰らなければならないことを意味しているもの

とおもわれる。WM, Einleitung, S. 9 拙稿「カントにおける自然の形而上学(完)」63頁, 参照。

- (15) WM, S. 38. Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

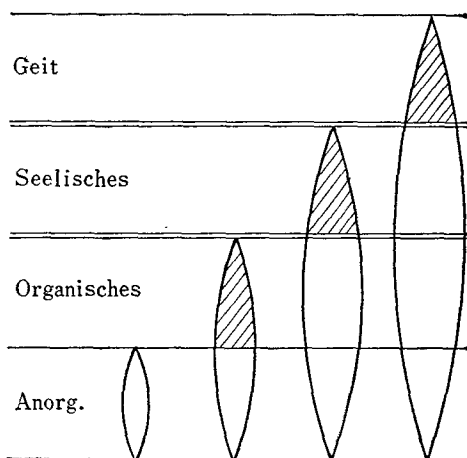
この問いは「そもそも存在者が存在して、むしろ無が存在しないのはなぜか」とも訳されうる。

- (16) PGS, S. 61 ff.

- (17) N. Hartmann, Einführung in die Philosophie (EPh), S. 120 ff.

存在の階層についてのくわしい論述は『実存的世界の構造』(Der Aufbau der realen Welt)で展開されているが、ここではもっぱら『哲学序説』(EPh)によって述べることにする。そこには次のような図示があたえられている。

この図示において、精神と心的存在、心的存在と有機体を分かつ線が二重になっているのは、それら二つの階層の根本的な相違を示している。無機物にたいして有機体は上部形式(überformung)の関係にあり、有機体のうちに無機物の形態は失われずに存する。しかるに有機体にたいして心的存在は、そしてまた、心的存在にたいして精神は、



上部構造(Überbauung)の関係にあり、するどい分離がそこにあるのである。心的存在は有機体(および無機物)にたいして、非物質的・非空間的であることによってするどく分離され、精神は、心的存在が個人的であるのにたいして、超個人的であることによって、するどく分離される。

- (18) PGS, S. 65

- (19) EPh, S. 127

- (20) PGS, S. 66

- (21) なお、ヤスパーもまた、現存在(Dasein)・意識一般(Bewußtsein überhaupt)・精神(Geist)・実存(Existenz)を分かつ。かりにハイデガーかハルトマンかという二者択一を提起すれば、ヤスパーはハルトマンのかわにぞくせしめられるであろう。そのヤスパーが存在論(Ontologie)よりは形而上学(Metaphysik)を主

張し、かえってハイデガーが形而上学よりは(基礎的)存在論([Fundamental-] Ontologie)を説くことは、興味ふかい。

② M. Heidegger, SZ, 1927, S. 28

③ SZ, S. 34

④ SZ, S. 35

⑤ M. Heidegger, Über den Humanismus (UH), 1947, S. 15

⑥ UH, S. 41

⑦ なお、ハイデガーは他の箇所でも、現象学的方法の三つの基礎的な仕事について語っている。第一、還元(Reduktion)。素朴に把握された存在者から存在へと探究の眼をふりかえらせる意味において、現象学的方法の基礎的な仕事を、現象学的還元とよぶ。第二、構成(Konstruktion)。あらかじめあたえられた存在者を、その存在ならびにその構造に投企することを、現象学的構成とよぶ。第三、破壊(Destruktion)。伝承され、かつ、さしあたり必然的に使用すべき概念を、その概念がそこから汲みとられてきた源泉のうえに解体すること。すなわち、まず、存在者を存在へ、現存在を関心や時間性へまで還元し、ついで存在者を存在ならびに時間の地平のうえに構成するのであるが、そのことは同時に、伝統的な存在論の破壊を意味するものでもある。Grundprobleme der Phänomenologie, S.38ff. 竹田寿恵雄『存在と存在者』23—24頁。

⑧ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (GME), 1925, S. 37

⑨ GME, Ebenda.

⑩ GME, S. 37 ff.

⑪ 拙稿「カントにおける自然の形而上学(完)」附論(二)「近年のハイデggerの思想とカントにおける自然の形而上学」参照。

⑫ M. Heidegger, UH, S. 41

⑬ UH, S. 39

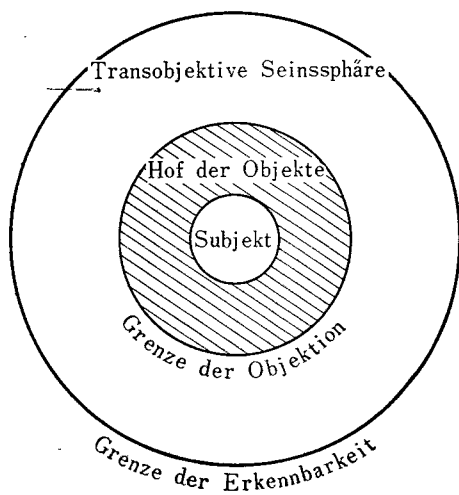
⑭ GME, S. 43

⑮ GME, S. 198

⑯ GME, ebenda. ハルトマン

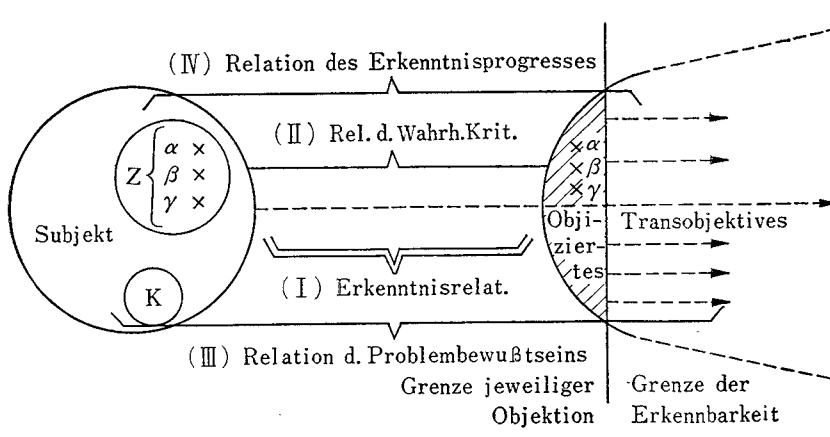
は図示によって認識関係を明瞭にあらわそうとつとめている。

『認識形而上学綱要』では右のように示されている。





『哲学序説』ではこの図示が次のようになっている。EPh, S. 75



- 37) K. Jaspers, Philosophie (Ph), 1948<sup>2</sup>, S. 34 ff.  
 38) Ph, S. 24  
 39) Ph, S. 662 usw.  
 40) M. Heidegger, SZ, S. 82  
 41) Ph, S. 128 ff. ここでは諸科学の体系づけ (Systematik der Wissenschaften) が説かれている。精神的存在については142頁以下, とくに150頁以下, 精神科学については158頁以下, とくに162頁以下, 参照。  
 42) K. Jaspers, Vernunft und Existenz (VE), Johs. Storm Verlag. Bremen, 1949, S. 38 f.  
 43) VE, S. 37 ff.  
 44) VE, S. 42  
 45) Ph, S. 128 ff.  
 46) K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (PhGO), 1962, S. 95 ff.  
 47) PhGO, S. 98. ヤスパーズはここで historische Geisteswissenschaften という表現を用い, その例として, 文献学・原典批判・史実の確定・印刷技術・言語研究・考古学的な知識などを挙げている。  
 48) O. F. Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, 1959, S. 102 ff.  
 49) EP, S. 107  
 50) EP, ebenda  
 51) EP, S. 110

- 52 ボルノウにおける精神科学の基礎づけの問題については、ボルノウ・拙訳『実存哲学と教育学』（近刊）の「あとがき」で少し論じてある。
- 53 PGS, S. 1
- 54 なぜなら、たとえばイギリスの批評家・思想家、Th. E. ヒューム (Thomas Ernest Hulme, 1883-1917) など、ほぼおなじような階層を考え、その思想を展開しているからである。cf. *Speculations*, 1924.
- 55 Søren Kierkegaard, *Samlede Væker*, Bind 15, *Sygdommen til Døden* (STD), S. 73
- 56 STD, ebenda.
- 57 STD, S. 84
- 58 PGS, S. 3
- 59 PGS, S. 3ff.
- 60 PGS, S. 11f.
- 61 PGS, S. 15f. この場合、すでに指摘したように、ハルトマンは、世界の多層性やそれら相互間の関係をきわめるのに、〈一般的に知られていること〉(allgemein Bekanntes) にたよっている。さきほどの言葉でいえば、それは常識の立場でありハルトマン自身の表現でいえば、存在の現相である。
- 62 PGS, S. 20
- 63 PGS, S. 20f. 『認識形而上学綱要』のなかにも、前述のように、アポレティック (問題学) が説かれ、かならずそこに残される問題 (Restprobleme) のあることが指摘されている。ここでも、歴史の課題をのこりなく解明することの不可能なこと、かならず非合理的残余 (ein irrationaler Rest) のあること、がいわれる。PGS, S. 19
- 64 方法論の論議は亜流の仕事 (die Arbeit des Epigonen) であるという。PGS, S. 28 しかし、哲学することのすじみち (meta-hodos) としての方法についての論究は、かならずしも亜流の仕事ではない。
- 65 このほか、ヴァインデルバントとリッケルトも挙げられている。ハルトマンは、ここで、歴史論理学 (Geschichtslogik 歴史の論理) という表現を用いている。
- 66 PGS, S. 28ff.
- 67 PGS, S. 31
- 68 くりかえしていえば、かかる三部門へ分けられる内的必然性について哲学することは、おこなわれていない。もっとも、それをおこなえば、ある場合はハイデガー流に、ある場合はヘーゲル流になるのかもしれない。たとえば、おなじく精神的世界 (とりわけ宗教的世界) の事柄として、法然は偏依善導の立場から三心至誠心・深信・廻向発願心を説いたが、それらの内的必然性について述べることはなかったといつてよい。これにたいして、より多く墨鸞による親鸞は、それらの内的脈絡を意識的にたどる三願転入の論理をそこへ含ませた。