

知と愛——マックス・シェーラーの知識論

五十嵐靖彦

何事かを知るといふことは、意欲の対象となしうるが、知るといふ作用そのものはわれわれのどうにでもできることではない。それ故、「なぜわれわれは知ることができるか」という問には、哲学は答えられないであらう。しかし、例えば、何を、いかに、何のために知ることができるか、とか、われわれの他の作用たる、意欲や愛、信仰との関連において知を意味づけること、とかは可能である。

ヘッセの小説『知と愛』⁽¹⁾において、認識することに天職を自覚している人ナルチスは、忘我的愛に喜びを感じる彷徨の人ゴルトムントとの出会いによって、知識についての自省を生涯持続した。

知に生きる人と愛に生きる人との、牽引と反撥の織りなす美しい友情の中での、教養過程を具体的な形で描いたのがこの小説だとすれば、概念として、原理としての、知と愛との関係を基礎づけることは、哲学の内部に属する。

この観点からすれば、現象学的価値倫理学を樹立した、マック

ス・シェーラーは注目し値する一人である。

1

かれが、知識もしくは認識について語るところ、常に「愛」をともなっている。そのよってきたるところを、まず一瞥しよう。

かれの哲学はすぐれて倫理的関心に支えられて成立したものであって、生の情緒的活動を離れて哲学することはありえない、というのが一貫したかれの立場であった。このことは、すでにその学位論文『倫理的原理と論理的原理との関係画定のための寄与』に明瞭にうかがわれるところであって、そこでは、自己の哲学計画を、生に即して行なう、「価値意識批判の全問題」⁽²⁾と語っており、心情を原理とする倫理学を差当って構想しているのである。なお、かれ独自の「愛」概念、真・善の価値優位関係の思想、は共にまだ現われていない。さて、しかし、多様な生に即するといっても、かれは、一方では生命論的意志を原理とするニーチェ的な生の哲

学⁽³⁾に結びつくものではなく——ニーチェを、後に「一面的な権力個人主義」と批判している——、他方では、経験主義的感情倫理学にも与することなく、価値感情の客観的妥当性を主張した。よって明らかな如く、カント・新カント派のアプリオリスムスを受け継ぐものである。この側面が、かれをしてフッサールの現象学的方法を我がものとし、情緒主義的な価値現象学を展開せしめたのである。大著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』は、現象学的本質直観の方法を、「論理学から独立の対象領域⁽⁴⁾」にして、「根源的かつアプリオリな内容をもつ」と、かれのみなした、情緒的生活に適用したものである。その結果が、いくつかの特色ある思想として結実していることは周知である。第一には、価値様相のアプリオリな位階論(快・生・精神・人格)、第二には、価値界への唯一可能な通路としての、価値志向的情緒作用論(価値感・感覚感情・生命感情・先撰・後置・精神的愛作用)、そして第三には、聖なる最高価値の実現課題を人格におく人格主義。これらは、シェーラー哲学を深く規定するモメントである。

さて、この構想において、主題上重視すべきことは、真理認識の価値と愛の作用との関係である。真理認識の価値は、位階から言えば、精神価値・文化価値である。これは、人格のみの実現しうる聖価値よりは低いものである。ところで、愛は、価値感得作用としては最高のものであり、「ベルゾンへ向かうことをもって本質とする⁽⁶⁾」とある如く、人格としての自己や他者を、その最高価値の実現へと高め導く原動力をなす感情作用である。とすれば、もしかかる愛の作用が欠けているならば、たとえ真理認識は実現

可能だとしても、最高価値の実現は当初から不可能だ、ということになるであろう。なぜなら、たとえば、健康保持に執着するよりは、真理認識の方が意義あることだと考え、この洞察を實踐意欲へと結びつけ、実際の学問研究におもむくこと(かかる意欲に付着した価値が善である)、ここまででは先撰作用をもって十分実現可能であるが、そもそもこの立場からは、聖のための真であるのだ、との洞察は生じようがないからである。このことを別の言葉で言えば、認識も愛・憎も意欲も、共に作用価値の担い手であるが、作用価値より人格価値が高いものであり、かつこの高いということそのものは愛によって直観される以上、おのずと担い手間においても、愛は認識に優位すると把握されていると看取できるのである。従って、われわれは、シェーラーにおいては、世界を認識せんとすることは、人格の故に人間を愛し、かつ、それに基ついて行為するというに從属する、ととらえられているとみてよいであろう。これは、かれがキリスト教思想に立っていることにはかならない。

ところで、内在的に言えば、愛が認識に優位すると認識することとは、それ自身のうちにジレンマを含むものであって、ではかかる場合の認識とはいかなる意味をもっているか、と問い続けさせるものである。しかも、これに取り組めばとり組むほど、その知識論は倫理的色彩の強いものとなるのも理の当然であろう。われわれはこのことを後に確認するつもりであるが、差し当って、右のような愛・知論は、対外的には、すなわち、批判の武器としては有効であることを指摘しておかねばなるまい。この期のかれ

は、当時の「愛」論、「知識」論への強い反指定を通じて、これを自己摂取し、多くの論文を書き上げたのである。

まず、「愛」については、愛をもちろむの非精神的な、もしくは心理主義的な経験概念から救い上げるものとしての『同情』論、また、愛を、キリスト教的愛と同一視し、この見地から、近代のヒューマニタリズムの愛もしくは、一般の人間愛を、価値の転倒とみなす、『キリスト教的愛の理念と現代世界』ならびに『道徳形成におけるルサンチマン』。

他方、「知」については、近代の、对象的な没価値的認識を「知的なものにおける奴隷の叛乱」⁽⁷⁾として批判した『哲学の本質』。

これらを顕著な実例として挙げる事ができるのであろう。シェーラーの知識論がわれわれに資するところ多いのも、一つには、愛が知に優位するというとらえ方の、拠点としての有効性であり、他の一つは、かかる観点に内在する問題性の追求過程にはかならないのである。そこで、このことをいくつかの論文に即してみてゆくことにしよう。

2

かれは、『愛と認識』という論文で、価値評価的認識が、对象的認識に先立つことを次の三命題で語っている。

へ1 或物に関心を抱くことなしには、一般にいかなる感覚も、表象も、また、この或物もありえない。へ2 我々にとって客観的に知覚されうる対象領域から、その都度の事実的知覚、ないし、

想起、思考対象へと到来するもの選択は、関心によって導かれる。そして、この関心そのものが、この対象への愛(憎)によって導かれているのである。即ち、我々の表象、知覚の方向は関心活動、愛・憎活動の帰結である。へ3 ある対象が、我々の意識において有する直観内容、意味内容の増大は、それへの増大する関心の、そして、究極にはそれへの愛の付随結果なのである。

ここに認識に対する愛の優位が明示されている。かれはアウグスティヌス、パスカル、ゲーテに連なる情緒主義に立たんとするものであり、この主旨にそい、インド・ギリシアの哲学においては(相異はあるが)、共に価値は存在の、認識は愛の従属的機能とみなされていたとして斥け、キリスト教的体験による愛の思想を、「愛の逆転運動」として高く評価せんとするのである。さて、この

かれの、知や意に対する愛の優位の思想を考察してみよう。これは、或物への関心、或物への愛が最も一義的な、他のあらゆる諸活動を基礎づける活動だ、と主張するものである。確かに、われわれの日常生活が評価的意識に充滿しており、かかる基盤に成立する自然的世界観が、かくして主観的な歪みをまぬかれかねないことからすれば、右の主張はしごく当然の如く思われるかもしれない。しかし、右の命題は、「認識」が無限定に語られている以上、理論的認識領域においても、感情的作用が規定的であるとの帰結を含まずにはおかないこと、しかも、近代科学・近代哲学がとりわけ、このことに敏感に反応し、衝動からの認識の純化に取り組んだことを想起するとき、大いに問題性に富むものと言えるであらう。

近代科学・近代哲学の主流は、一切の可能的経験の背後に、自

己意識の権利を浸透させることにある。自己意識の確實性に眞理性の基準を置く。具体的には、数学・物理学に範をとる方法的精密性によるにしろ対象記述の眞理性は、対象そのものからは生ぜず、それを記述する方法の妥当性に存する、とされるのである。たとえば、自然科学の客観的観察態度といえども、単に直接的経験を忠実になそうとするものではなく、仮説―実験―検証―応用の全過程に内在する、自覚的な方法意識に支えられてこそはじめて、その学問性を獲得しているのである。この場合、確かに現実的には全くの価値中立的な意識というよりは、応用というすぐれて関心的な意識が背後に働いているとは言えるだろう。しかし、これに関心と呼ぶうるとしても、研究を導いているものは別の、純粹な理性関心とも言うべきものであろう。デカルト哲学が、一切を対象化する「考える我」を世界の外に立てるところに出立したことから明らかのように、近代哲学は、生に即した感情・愛憎・欲求を低次のものとみなす見解を追求したのである。

さて、従ってシェラーの愛・知論も、前述の如く大別して二方向、即ち近代哲学の没価値的態度と情緒作用の過少評価とに向けられることになる。

まず後者について。すでに『学位論文』で倫理的リゴリズムスを斥け、感情に基礎を置く非合理的倫理学に立脚することを明言するが、その際、同時に価値感情のアプリオリな妥当性を主張し、経験主義的感情倫理学にも与さないものだった。この期において、かれの目ざす価値感得の情緒作用の分析は、一層発展した形で展

開されている。方法的には、現象学的方法による先驗性・客観性・自存性とを、また、素材的には、心理学的諸成果（感情・同情・共感・感情移入・愛・憎・傾動・意欲など）の批判的摂取を通じての豊かな実質性とを伴って主張されているのである。たとえば、『倫理学』における第五節、現代倫理学の限界問題は、かれがこれらの研究分野でいかなる位置を占めるか、を簡潔に総括しているものと言えよう。ここにおいて、かれが愛・憎をとりわけ重視していることは言うまでもない。『形式主義』においても、われわれの全体的な情緒生活が、精神・物理的な有機連関から独立し、決して経験的な「心的生活」Seelischesには還元しえない、「根源的な合法則性」を備えるものと語り、その先驗性を強調すると共に、他方、愛・憎が志向的情緒作用のうちで最も重要な、最高価値の認識作用であることが主張されるのである。この立場から、かれはカント批判をなしている。それによれば、カントは「倫理的に重要な感情を、感性的な感情とみなした」⁽¹²⁾のであり、その形式主義は結局は、誤った根本前提、即ちかれの愛概念が、「第一には感性的感情の派生物 Derivat であり、第二には、単なる状態的事実 Tatbestand」⁽¹³⁾という把握をもって形成されていることに由来している、と論定するのである。

かく愛を強調する時、キリスト教的愛の思想との緊密な接近もまた当然である。『道徳形成におけるルサンチマン』は、近代的な一般人類愛を、隣人愛とは全く別種のものであり、これこそは、ニーチェも正しく把えた如く、ルサンチマンの所産である、ときめつけ、ニーチェがこの区別に気づかず、一般化し、すべて

の道德形成の源泉がルサンチマンにあるとしたことに矛を向けている。『キリスト教的な愛の理念と現代世界』は、かれ自ら、「キリスト教の共同体理念の永遠の価値を、世界史の展開の主要な方向線と関連せしめ、もってそれを生けるものとし、自己活動的なものたらしめることにもまして重要なことは、今日ないと私は思われる」と語る如く、近代の転倒から、キリスト教的愛の理念のもつ永遠価値を擁護せんとするものである。『愛の秩序』という遺稿もこの頃のものである。

さて、他方、前者即ちシェーラーの近代哲学批判にふれよう。『哲学の本質』に限定する。われわれが、第一節で述べたようなシェーラー自身の自覚的な知識論の展開への萌芽が、この論文に見られるのではないか、と考えるからである。

かれによれば、原理的にはいかなる判断にも、即ち、理論的判断にも価値評価が含まれている。⁽¹⁵⁾かれは、これを「価値所与の存在所与に対する優位」とも語っている。⁽¹⁶⁾従って、没価値的な判断は、主観的な思いこみにすぎず、客観的にはそれ自身が一定の価値評価にはかならない、という主張を含むことにもなるのである。これは、どんな判断も態度も、その有するアプリアリな道德的価値という点から評価できるということの意味する。実際シェーラーもこれによる批判を行なっているのである。

自然的世界観に対しては、快—不快、適意—不適意の快価値の実現に奉仕することの故に。また、科学的世界観に対しては、自然衝動を世界内容へ適応せんとする点で、前者を越えるものではないが、本質的には生命価値に制約されていることの故に。その

自己認識たる近代哲学は、一切の生命的基礎から遊離した、「考える我」において、世界は言うに及ばず、身体や精神をも没価値的な対象的存在にとらえると同時に、価値を、その都度の状態感情の主観的相関物とすることの故をもって。これは、シェーラーの見るところ、哲学の本質に悖るものであり、道德的には、最高価値への精神的まなざしが欠けているから、認識することそれ自身を絶対のものとする転倒を行なっていると批判できるのである。

従って、かれによれば、哲学するに先立ち、まずもって、哲学する者の道德的諸条件が問題となるのである。彼の論述次第もこれと対応する。即ち、哲学の事態領域 *Sachgebiet* は、実は、「判断し概念把握するわれわれの意識にとつては、なお隠されているところの、ある全人間的な、まずもって精神的事物への根本態度⁽¹⁷⁾」を必然的な本質的な通路とする、*Wesenshaft*⁽¹⁸⁾なものであって、両者の関係は、さながら、「星と望遠鏡」の関係に似て、この態度とは独立に存在しながらも、にもかかわらず、この態度をとらずしては現われ出ない、という本質関係があるからして、この哲学者の理念を規定することから始められるのである。従って、道德的条件は、単なる方法論上のもではなく、哲学の本質にかかわっているのである。では哲学者の理念はいかに規定されるか。ここに愛が強調されるのである。即ち、「有限の人間人格の核が、あらゆる可能な事物の本質を分有せんとする、愛によって規定された活動性⁽¹⁹⁾」である。そして、かかる態度をとる限りの哲学者に開示される真実在は、実は、価値界であって、その存在形態から言えば、決して対象的存在 *Gegenstandsein* ではなく、作用存

在 Aktussein なのである。従って、両者の関係も、決して認識による所有ではなく、関与 *Teilnehmen* だ、と述べられることになる。⁽²⁰⁾ とすれば、哲学とは認識ではないのか、との疑問が直ちに生ずるが、シェーラーはこれに答えている。「哲学とは認識であり、哲学者は認識者だ」からして、「あらゆる可能な哲学は知性主義的」である。従って、かような「哲学の形式的な知性主義を逃がれんとする者は、その職分を欠く者」だ。だが、これは、次のような留保を伴うものである。「かかる認識者としての認識者に、原存在 *Urwesen* が、究極の関与をアプリアリに付与せねばならぬ」ということは不確かであり、従って、「哲学者は、哲学するまさに厳格な結果として、一つのほかのより高い実在への関与形式に自由に、かつ、自律的に従属せねばならぬ」ということ、さらには、原存在そのもの内容によって要求される非哲学的な様式に自分自分を自由ないけにえと⁽²¹⁾してささげる、ということ」は、十分ありうるのだ、という留保を。

以上にみられる彼の立場について、われわれはいくつかの特徴を指摘できよう。第一に、愛が知に優位する、という点で、基本的には『形式主義』の立場の線上にあるが、そこに微妙な変化をきたしているのではないか、ということである。このことを「愛」と「知」とについて確認しよう。ここで用いられる「愛」は、哲学者の愛であって、多様な生の諸相に即した、いわば日常的な愛ではない。従って、価値感、先撰と同列の価値認識作用とはもはや言えないのではないであらうか。従って、人格へ向かうことをもって本質とする愛、と一義的に規定できるものではなく、言わ

ば、世界根拠へと向かう形而上学的愛という性格を強めているのではないか、と考えられるのである。従って、かかる性格の「愛」と共に語られる場合の「知」も、真実在、原存在、作用存在への関与、ととらえられており、対象的存在の把握作用と明別されるに至っているのである。われわれは、これを「愛は知に優位する」という認識の、自己自身の内部における、その認識内容との一致の試み、と解釈できるであらう。シェーラーの立場は全く変わってはいない。認識の、関与形式としての限界が語られるからである。しかし、かく認識を主題とせざるを得ない、という点で自己反省作用が始まっているのである。シェーラーが、知識社会学を構想するに至るのも、単に、以前から予定していた分野というよりは、認識の内的必然性に促がされたことであらう。

さて、第二に特徴として挙げられることは、シェーラーの現象学理解は、ここにおいてフッサールの目ざすものとかなりへだたっているという点であらう。これは次節で述べよう。

3

フッサールの現象学は、周知のように、なによりも「厳密な学」としての哲学を築かんとする志向に立するものであって、その方法としての現象学的還元とは、自然的実在定立の態度を、エポケーによって無関心な観察者の境地へと退かせ、かくして得られる純粹所与としての、対象の存在様相 *Dasianumodi* の本質を直観し、記述せんとするものである。このとき、記述者たる現象学

的観察者は、無関心なるが故に、きわめて理論的欲求にあふれていると言ひるのであつて、倫理的には合理主義者に入れることができるであらう。フッサール自身、厳密な学は「最高の理論的欲求を満足させ、かつ、倫理的・宗教的方面に関しては、純粋な理性規範によつて規制された生活を可能にする」と語るように、強い論理的関心を有していたこともそれを裏づけるであらう。

さて、これに対しシェーラーにおいてはどうか。『形式主義』が、現象学の方法を、情緒活動において開示される価値界を、その本質へ向けて直観・記述する方法として受容した所産であることはすでにふれた。

『哲学の本質』においては、哲学者の主体的条件と結びつけられ、いわば道德的還元ともいふべき色彩が強く出ている。すなわち、かれによれば、哲学とは全人格的な超越運動、言い換えれば、人格の作用中心から発する、より高い価値関与への飛翔 *Flüchtigung* の運動なのである。だから、哲学者はかかる飛翔を可能にする先条件を道德的態度として要求されるのである。これらは、愛、謙讓、克己の三つである。これらによつて、自然的世界観、科学に伴う限界を打破し、まさに身をもつて「哲学する」ことが、自己にとつて可能となるのである。従つて、哲学するとは「人間が他となること」 *Anderswerden des Menschen* なのである。現象学的観察者は、価値中立的な論理的支点という性格を、デカルト・カントから受け継ぐものであり、決して「他となる」ことではないであらう。

シェーラー自身も、還元と道德的飛翔の關係にふれ次のように

述べている。即ち、現象学的還元は、「單なる論理的な判断控え」といふ操作方法であつて、「これには、「人格そのものの転回」といふ、精神的な認識技術が先立た」ねばならない、⁽²⁴⁾。かれは、由來現象学的方法を人格主義の下に撰取しているから、ここでは「還元」を哲学の本質条件とは考えていないのである。フッサールの「厳密性」といふ、論理主義的傾向の強い真理観よりは、実存主義的な主體的真理といふ真理観に近い立場にシェーラーは立っている。なぜなら、理性の理論的満足のために、哲学の本質が求められているのではなく、「なんのための知なのか」といふ人間の完成の問題として問われているからである。

シェーラーは、この問いをその後一層主題的に究めようとする。最後に、それにふれよう。

4

かれの死後一九二九年に出版された論文集『哲學的世界観』に、「知識の諸形態と教養」と題する論文が含まれている。これは、一九二五年、ベルリンのレッツィング大学で行なつた講演であり、その内容の一部は、翌一九二六年出版の『知識の諸形態と社会』に含まれている。⁽²⁵⁾ 短い論文だが、われわれにとつて大いに参考になるものである。なぜなら、ここにおいては「何のための知なのか」といふ問いが主題的に立てられ、答えられているからである。

さて、『哲学の本質』においては、哲学とは原存在、真実在の関与であり、このことは人格の飛翔作用、他となること、という

主体的条件なしには不可能だ、と語られた。ここでは、これに相当する関与による人間の生成ということをも「教養」と語っている。そして教養との密接な関連において、「愛」と「知」がとらえられているのである。

では教養とは何であろうか。シェーラーは世界と人間、全体と部分という両極においてこれを規定している。まず、全体としての世界、部分としての人間との間にはどういう関係があるだろうか。シェーラーは次のように語っている。「部分としての人間は、世界全体と本質一致的 *wesensdentlich* であり、世界全体が、その一部たる人間に完全に含まれるのである。」人間は、宇宙における特有な地位を占めているのであり、実在的には世界の一部たるにすぎないが、観念的には、世界を含みうる存在なのである。だとすれば、教養とは、人間が世界を含みこみ、世界が人間に含みこまれていく過程、すなわち、人間がミクロコスモスとして完成されてゆくことにほかならないであろう。シェーラーは、人間と世界との相互浸透を語っている。人間がミクロコスモスとなる、ということは、世界が人間において世界となること、ならびに人間が世界を含むことにおいて人間となること、にほかならない、と。ここに、世界生成と人間生成とが、教養と一体のものとなつてしまっていることは明らかである。

シェーラーは、教養において押し進められる宇宙の進化を、神の本質の現実化とも語っている。この場合の神はもはやキリスト教の神とはちがう。人間は、罪あるものではないからである。

さて、かような教養と、「愛」と「知」はどう関連するだろうか

か。両者は、それなしには教養されぬ「飛躍源泉」*Springquell* なのである。なぜか。ここでシェーラーは「知」と「愛」の本質規定を与えている。

「知」について、かれは次のように考える。認識の本質をめぐる諸説は、「知とは何であるか」という問いを欠いていたが故に、すべてその定義の中に、意識要素(判断・表象・継起など)を含みこんでおり、誤った定義に陥ってしまった。知とは、純粋にオントロギッシュな概念、すなわち全体と部分、という概念をもって規定されねばならないのである。かくて、かれは「知」とは、ある部分としての存在者が、他の存在者の斯在 *Sein* を分有する *Teilhaben* こと、と定義し、同時に、こうして知られたものが、知るものの一部となることを「含まれる」ことと定義しているのである。従って、人間がミクロコスモスとして世界をその内に含むには、「知」を通路とせずにはおかないということは明らかであろう。

他方、「愛」については、有限な存在が全体存在を分有せんとする、自己の限界打破への「関与」*Teilnehmen* であり、これなくしては、いかなる知も不可能な「根元」*Wurzel* と語られるのである。⁽²⁷⁾

ここにみられる、愛と知の把握を考えてみよう。『哲学の本質』においては、哲学知は真実在への関与 *Teilhaben* であり、それは愛に導かれる、と語られていた。ここでは、知は世界の分有 *Teilhaben* であり、愛はかかる分有への関与 *Teilnehmen* である。ここには、単に用語上の問題ではなく、愛と知の関連について重

要な変化があるのではないだろうか。前者では、愛は知を先導し、真實在、原存在へと向けさせるものであった。この場合愛は、ある未知なるものを明確に把握したい、という、言うならば、知へと向かう愛ではない。ある高きものへの憧憬であって、知はこれに導かれ、その限界内でこれに関与するのである。しかるに、ここ『教養論』では、愛は、かかる意味で知を導いている、と言えらるだろうか。確かに、愛は有限存在の限界打破への傾動「*tendenz*」根元とされる点においては、知を支え、促がす作用ではある。しかし、知ることにおいて人間が世界を含み、教養されるのであって、そのことがまた限界打破たる以上、愛は、この知るという目標に向かっているのではないだろうか。つまり、ある高きものへと向かっているのではなく、知るという明確な目標にひきつけられているのではないか。これは、ある意味で、愛が知的欲求と接近していることを示すものかもしれない。しかし、これは知の意味を十分問いつめた結果としてはじめて可能な立場であろう。「知とは何か」という知の目標への問に対するシェラーの答えは、すでにその本質特長において明らかである。「知は、ある生成に奉仕する。」⁽²⁸⁾では何の生成か。かれは次の三つを挙げている。

1 人格の生成と発展 2 世界根拠の生成 3 世界的実践的支配と改造の生成。そして、かかる各の生成目標に奉仕する知識形態は、1 教養知 2 救済知 3 科学知 である。これらの各の内容と位階とについては、ここではふれないでよいであろう。

シェラーの知識論は、このいわば、知の目的論において頂点に達していると言えよう。知は、ミクロコスモスとして完成する

ためにある。しかし、この「ために」は目的 *Zweck* ではなく目標 *Ziel* である。教養は意志の目的となることはできないからである。狭い意味での「知のための知」という立場は否定されている。しかし、だからといって、同じくこれを否定するプラグマチズムに、かれが与しようとしているのではむろんない。その点からすれば、無知の知という性格をもつ「知のための知」を説いた、ソクラテスの立場に近いと言えよう。

- (1) クヤセ「知と愛」高橋訳、人文書院
- (2) Max Scheler, *Gesammelte Werke Bd. 1. Frühe Schriften*, S. 12
- (3) *ibid.* S. 395
- (4) *Werke Bd. 2. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik*, S. 83
- (5) *ibid.* S. 83 (9) *ibid.* S. 126
- (7) *Werke Bd. 5. Vom Ewigen in Menschen*, S. 74
- (8) *Liebe und Erkenntnis*, Dalp 版 S. 26
- (9) *ibid.* S. 18 (10) *Frühe Schriften* 所収
- (11) *Formalismus*, S. 259 (11) *ibid.* S. 230
- (13) *ibid.* S. 228 (14) *Vom Ewigen*, S. 400
- (15) *ibid.* S. 79 (16) *ibid.* S. 82
- (17) *ibid.* S. 65 (18) *ibid.* S. 66
- (19) *ibid.* S. 68 (20) *ibid.* S. 71~2
- (21) *ibid.* S. 68~9
- (22) E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann 版 S. 7
- (23) *Vom Ewigen*, S. 89 (24) *ibid.* S. 96
- (25) *Werke 8. Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 203~211
- (26) *Philosophische Weltanschauung*, 1929, Bonn, S. 92
- (27) *ibid.* S. 113~4 (28) *ibid.* S. 115