

實存主義についての覚え書

岸 本 昌 雄

「哲學はそれが發生したもとに當る神話を斥ける。……しかし、それは獨立した暁にはいつかその眼を後へ向けてミュトスを真理として把握しようとする。」(Jaspers, Philosophie III 26)

一

古代ギリシャにおいて哲學がそれ以前の神話的な世界觀に代って新たな世界解釈として發生したのは、ミュトス (mythos) からロゴス (logos) への轉換としてみるとき、西洋思想の發展の上に一つの時期を畫したものと見える。その後、西洋哲學はその傳統的意味ではロゴスの哲學であった。もちろん、ロゴスに對するパトス (pathos)、合理主義に對する非合理主義というふうなものもなくはなかった。しかし、合理主義と非合理主義との對立は、實際は、ロゴスを積極的に受け入れるかそれに消極的に對處するかというところからくる考え方のちがいであって、いわば、ロゴスという地平を豫想してはじめて成りたつとみることができる。従って、非合理主義があるということは、西洋哲學がその地平からいってロゴスの哲學であったことを少しも妨げない。こうした意味

で、西洋哲學はその傳統からいってロゴスの哲學であった。ところが、最近の哲學思想のなかには、西洋哲學のこうした傳統を破り或はこれを超える一つの傾向が見出される。それは、いうまでもなく、實存主義 (existentialism) であって、この實存主義に至って哲學はその傳統的な行き方とは變わるようになつた。實存主義はこれまで哲學の場であつたロゴスの地平を超えることによつて、それ自身ミュトスの哲學となつたからである。ここでミュトスというとき、それが西洋哲學發生以前の神話的世界觀を意味するのでないことはいうまでもない。神話的世界觀は人類の思想發展の初期をたしかに特徴づけるものではあるが、しかし、發生順序からみても、初形態は、存在秩序からみても、キリスト教神話にしては、むしろ、ギリシャ神話にしても、キリスト教神話にしても、ミュトスとしては派生的形態でしかなく、それらはどちらもパトスのミュトスであり、とくに後者はロゴスのミュト

● スの面さえもっている。とすると、ミュトスをミュトスとしてその根源形態において取り出すという仕事は、比較的近い頃まで試みられていなかったといわなければならない。キェルケゴールを源とし、後期シェリングやニーチェに先驅をもち、現代では最も早くはマルセルを、その後ハイデッゲル、ヤスペルス、サルトルなどを代表的思想家とする實存主義はちょうどこの仕事を引き受けた哲學とみることができるといえる。

というのは、ロゴスとパトスが、それぞれ別の仕方においてであるが、ともかく普遍性を要求し固定化のはたらしきをもつのに比べれば、そうした普遍性と固定化とを徹底的に棄てた個別者としての人間が自己の生存の深みを悟るとき、それが實存にほかならないからである。實存する人間においては「眞理は客觀的にみればパラドックスである」(Kierkegaard, *Werke*, Schrempf 譯 VI 261)。この「普遍性や固定化はどういう意味でも存し得ないから、客體性が眞理を示す普通の場合とは全く反對に、「主體性が眞理である」(同上 259)。このような實存は、一見したところ、たしかにパトスに類したようにもみえるが、しかし、パトスはロゴスの尺度を消極的な意味でまだ適用できて、たとえば藝術における場合のように或る種の普遍性はやはりもっているのに、實存はロゴスの尺度を完全に超えた超合理的な性格を具えた個別的なものである點が全く異っている。(別の角度からの兩者の

差異については三を参照されたい) 従って、實存の見地からは非合理主義は合理主義と並列的な位置にあるものにすぎなくなる。「實存との關係でいえば、思惟は空想や感情より高いものでは全然なく、むしろ、これらと同列である」(同上 VII 42) ように、逆にまた、空想や感情も思惟に對し優位を占めることはない。實存は個別者としての人間が互に訴え合い自己をよびさまし合うという仕方での生存に徹するときにはじめて見出されるものであるから、それは説明のことがらではなく、物語のことがらであり、ミュトスのことからである。「ミュトスは……それが何一つ説明しないときに、そして、ロゴスの首尾一貫性や因果性や目的で測られれば無意味であるときに、却って最大な深さと明かさをもつことができる」(Jaspers, *Existenzphilosophie* 73)。ニーチェがその著作で「將來のミュトスを作詩する」(Nietzsche, *Werke*, Kröner 版 VIII 321) ことを意圖していたのも、實存主義者としては偶然でないような氣がする。

もちろん、すべての實存主義者がミュトスという言葉でその哲學を性格づけているわけではない。ハイデッゲルにしても、その人間分析は存在學であり現象學である。それだけに、ハイデッゲルの哲學からロゴス、學(-logie) 的なものを感じとろうとする試みも出てくる。ヤスペルスとの非神話化論争の際のブルトマンの考え方 (Jaspers-Bultmann, *Die Fra-*

ge der Entmythologisierung 12—3, 60) がそれである。しかし、少くともハイデッゲル自身についていえば、存在學における學は普通にいうロゴスではなく、むしろ、その哲學の基礎概念に屬する語りかけ (Rede) の意味であり、この語りかけは發聲のことでなく、ハイデッゲルの試みた良心分析が示すように、沈黙をその本來の形態とする (Heidegger, Sein und Zeit I 32—3, 273) から、結局において、それは普通の意味でのロゴスの及ばないところ——従って、これと同列なパトスでも及ばないところ——を物語るものとしてミュトスのな性格をもつと云って差支えないであろう。良心という現象を知性へ還元したり情意へ還元したりする普通の方法が、ハイデッゲルにとって、人間の生存の根本構造に屬する良心の意義を見失うものでしかないとみなされる (同上 271) というのも、そうしたところからきている。

ハイデッゲルの著しい影響の下にあるサルトルは別としてマルセルの場合についてみると、ここでは神秘 (mystère) という表現が使われている。(Marcel, Position et approches concrètes du mystère ontologique, De Corte 版 45) けれども、これはマルセルでは問題 (problème) と對立的に考えられていて、後者は文字どおり objectif なものとして自己の相手として眺められたものことにほかならないから、これと對立した意味での前者は普通にいう神秘とは同一視できない

い。實際のところ、思想内容からみてマルセル自身認めているようにヤスペルスとの間に類似したものをもっては否定できないし、更に、ハイデッゲルに對しても親近感をいだいていた。マリタンが「哲學にとっては悲劇的であるより容易なこととは何もない。哲學は自分の人間的な重壓に耽つていさえすればよいのだから」といったこの言葉を、マルセルはハイデッゲルに當てつけたものであるとみて、これに對し反對の意向を表明した。マルセルによると、哲學の自然的傾向は悲劇的な人間が抽象的思惟と接觸して消失してしまつたようにみえる地域へ哲學を傾かせるものであつて、従つてハイデッゲルの試みた人間分析がけつして容易でないことを述べている。(同上 67) あれこれ考え合わせるとき、神秘という言葉は使つていてもマルセルの哲學は前に述べた意味でミュトス的といえるわけである。まして、人間的經驗そのものにおける包まれた神秘 (mystères enveloppés) を啓かれた神秘、啓示の神秘 (mystères révélés) と區別し、しかも、この両者が混同される心配がないことを明言している(同上 90) 以上、なおさらである。

このように、ミュトス的人間において個別者としての眞に具体的な人間が求められ、こうした人間の自覺が實存主義にほかならないとすれば、哲學の概念は傳統的なそれよりも擴大されることになる。「事實に即して確定された意見は、哲

學や哲學的意識そのものをも擴大し、或は哲學の現在の制限をこえて擴大させる力をみすからに與えて差支えない」。(Schelling, Werke, Otto Weiss 版 III 607) シェリングがその後期の神話哲學で述べたこの言葉は、いまの場合、わたしたちの注意をよびおこすのに充分である。ともかく、實存主義のミェトスの性格と、これに伴う哲學の概念の擴大とによって、わたしたちは實存主義における用語の問題に直面する。

二

實存主義もやはり哲學である以上は、概念と言語とによる媒介を必要とする。ただ、こうした概念や言語は普通の場合とちがひ、それらに普遍的、固定化的な意味合いを與えることはできない。概念や言語は實存主義では、人間をその實存——その深い根源的な生存——へよびさますための訴えとしての役割しかもっていない。そうであるとすれば、その用語の取り扱いが時として著しい困難をわたしたちに感じさせるのは當然であろうし、ことにそれを日本語に移すとなるとその困難は倍加するともいえる。これには二つの場合がある。一つは實存主義者が傳統的な類似の概念と區別するため新たな造語を試みている場合で、ハイデッゲルでいうと、たとえば從來ならば *Kategorien* というべきところを *Existenzialien* といったりするときがそれに當る。いま一つは普通

の言葉を使用しながらこれに獨特な意味を與え術語化している場合である。こうした二種の場合のうち一層大きな困難をわたしたちに感じさせるのは、いうまでもなく後の場合であつて、このことはハイデッゲルにおいてとくに著しい。その哲學で人間の生存の未來面を *Möglichkeitsein* (*Seinkönnen*) として言い表わし、未來へ向つての人間の在り方を *Entwerfen* という言葉で示し、そのうちでも本來的な實存の在り方或はこうした在り方の根拠を *Vorlaufen* とよんでいるなど、みなそうした場合に屬する。(以下この節の本文括弧内の数字は前掲の名著『存在と時間』の頁数を示している)

Möglichkeitsein (*Seinkönnen*) について。——人間の生存がどのように規定されたとき、可能存在(存在可能)といつてもこれは空虚な論理的可能性や事物の偶然性のことではない。従つて、いろいろな場合があるなかからはじめて現實的となつてくるような一つの場合として人間の生存をみているのではない。人間の生存に特有なことは、むしろ、それぞれがあり得るもので現にあるという點なのである。(143) 可能存在といつてもこうした意味をもっているから、論理的可能性や偶然性でないことはいうまでもないとして、それでは、こうした消極的な言い表わしでなく、積極的なしかも一つの譯語を當てるとするとのように表現したらよいかを考えると、ここでわたしたちはハイデッゲルが同じ問題連關に屬

する他の箇所(384)で述べている「運命」という言葉に思
い當る。可能存在ということが、それぞれの人間がその生存
においてそれが有り得るもので現にあることなのであるとす
れば、それはたしかに運命における生存ともいえるであろ
う。もちろん *Möglichkeit* に運命という譯語を當てるのは、
ハイデッゲルのいう非本來的な實存の場合には言いすぎにな
るかもしれない。けれども、そのねらいが一般にそこに置か
れていることは認めてもよいように思える。

Entwerfen について。——普通ならば計畫・企畫・設計な
どと譯されるこの言葉も、こうした譯し方によるとハイデッ
ゲルの場合却ってその意味をとりちがえられる危険がある。
人間は、ハイデッゲルではいまもみたように、可能存在或は
運命的存在という在り方をもっている。それにもかからず、
人間はその生存を生きるためにやはり自分で生き方を決意す
るのでなければならぬ。自己の生存をどこまでも自分で決
意し撰擇していくことが實存のもとの在り方である。し
かし、自分で決意し撰擇するというこの主体的な生存は設計
や企畫とは全くちがう。*Entwerfen* はプランを立てること
でない。(145) そうかといつてただ何か規則のようなものに
準據して行爲したりするだけでは、自己の行爲を自分で決意
し撰擇したことにはならない。いわば、サイはわたくしたち
めいめいが投げる必要がある。*Entwerfen* の根本が投げる

ことに置かれている(同上)のも理由がなくはないように思
える。そこで、譯語の問題として *Entwerfen* を「投示」とい
うならば、日本語として熟さないながら、それが術語的に含
む意味を一應は明らかにすることができようであろう。

Vorlaufen について。——先驅・先走りという普通の譯で
は、ハイデッゲルがこの術語によって示そうとした人間の生
存の本來性における場合の在り方を意味させることは困難で
ある。上に述べた普通の譯の場合少くとも二つのことがら
が連想される。第一は先驅とか先走りとかいうとき後から何
が續いてきてこれが本物であるというのが常であるし、それ
に日本語としては先走りというのは落ちつきのない態度のよ
うなものを意味することもある。しかし、こうしたことは
Vorlaufen という用語の意味とはすべて正反對というほかな
い。この用語は *Vorlaufende Entschlossenheit* というふうな
使い方になつても出ているが、決意性といつてもハイデッ
ゲルでは何か大きなセスチュアを伴うようなものではなく、む
しろ自己の責めを沈黙な不気味さのうちに悟る——ハイデッ
ゲルの術語では *Verstehen* (この言葉も本來的な實存と非本
來的な實存とは了解と譯するにしても内容を區別して讀む
必要がある)する——ことが決意性なのである。従つて、
同語反復的に使われた *Vorlaufen* の意味も、先走つたと
いう日本語から連想されるものではないし、また後から本物

が続いてくることを豫想する意味での先驅でもない。むしろ、それ自身がいわば本物であり、自己の運命をつきつめる深い覺悟を物語るものである。 *vorlaufend* を *ständig gewiss* と置きかえているハイデッゲルの言い方(308)からみて、——ここで *gewiss* というのはハイデッゲルが區別している二つの用法 *Gewissheit* と *Gewissein* とのうち後者の意味である(255)——*Vorlaufen* とは結局のところ人間がその生存の本來性において自己に徹し運命の動きを一瞬ごとに——*Augenblick* という言葉がまた實存主義の用語としてキェルケゴール以來きわめて重要な意味を與えられていることは更めていうまでもない——覺悟している場合のことであるといえる。それは落ちついた深刻な人間の在り方を示すための用語にはかならない。譯語としてみると、*Vorlaufen* を「覺悟」という日本語へ移すことには問題もあるが、結局その適否は、ハイデッゲル自身の構想の全体から決定されるのが望ましいといえよう。

Faktizität について。——この言葉を人間特有な具体性を示すものとして *Tatsächlichkeit* と區別する用法(広義は56. 狭義には135)なども、前者には事實性としての後者と別な譯し方を必要とすることはいうまでもない。尤も、別な譯し方といっても一方がラテン語から出ているというだけでもともと區別はないわけであるから、意味内容をはっきり分け

るのはよいとしても譯語にあまりかけ離れたものを持ち込むのは適當でない。この點、日本語は恵まれた條件に置かれているといつてよく、これがラテン系の近代語の場合は譯す上に大きな支障を來たすことは容易に考えられる。そうしたところからみて、サルトルのいう *facticié* (Sartre, *L'être et le néant*, 1953 版 565, 641—2) がハイデッゲルの *Faktizität* の意味の方向に限定されるのはやむを得ない。

Dasein について。——この術語にしても、普通は存在とか、或は生存競争というときなどの生存とかいう意味をもっているのに、ハイデッゲルはこれに人間特有な生存としての意味を與えた。ところが、同じ實存主義者でもヤスペルスは、この言葉を普通の意味、つまり、存在或はむしろ事實的存在の意味に使っている。従つて、ハイデッゲルの用法は無理なように感じられるかもしれない。結局のところ問題は *Da* という言葉の受けとり方にかかっているわけであるが、ここで注目に値する事實は、通常ハイデッゲルに始まるとみなされているこの *Dasein* という言葉をすでにキェルケゴールが、もちろん術語化した形においてではないが、やはり實存者としての人間を特徴づけるために使っているということである。すなわち、その著作のなかで、「實存者の現實はかれが *da-ist* という自己自身の現實性である」(前掲著作集 VII 14) と述べ、また、*Dasein* に關係をもつものと實存に無關心で

ないものとを同格に置いている(同上 VI 187)のは、キェルケゴールが實存主義の源流としての地位をもつ思想家であるだけに、意味深いことといふことができる。

三

實存主義の用語に連關して、運命とか覺悟とかいえば、この哲學が諦觀主義であり靜寂主義であるかのような印象を與えるかもしれない。もし、そうであるとすれば、これらの譯語もまた見直される必要があるわけになる。というのは、實存主義にとって肝要なことは、それが靜寂主義であるどころではなく活動主義である點に求められるからである。

たしかに實存主義では絶望という概念に重要さが與えられたりする。けれども、この場合も、これは厭世的な人生觀や生の否定の思想へ通じるものではなく、むしろ、生の著しい肯定、生の深い意味での高揚がそれによって言い表わされているのをおとすことはできない。キェルケゴールが絶望を死に對する病(Sickness unto death, Krankheit zum Tode)とよんだのも、つまり、その意味からであつて、この概念はキェルケゴールのいうようにたしかに特別な意味にとられなければならない。それは、死がその終末になる病という普通の意味とは全く異つていて、絶えず死に悩まされながら死ぬことができないのが却つて病なのであるといふ意味をもつてい

る。(著作集 VIII 14, 17) つまり、それは、今は死が近づいていないがいつかは死ぬという平板な事實をいつたのではない、むしろ、人間は一瞬ごとに死に直面していながら、しかも、それだけに力強く生きなければならぬといふ生存の仕方をも物語つたものにほかならない。キェルケゴールの著作のなかにでてくる審美的な友人に對し「絶望せよ」といふ忠告を與えた倫理的な人間が、「わたくしの考へている絶望は力と壓肅さと緊張とを必要とする行爲なのです」と語っている(同上 II 176)のも結局さうしたことを示すといえる。してみれば、絶望といふのは、生の否定の思想ではなく、むしろ、生の肯定を人間の生存の緊張のうちに描き出さうとしたパラドックス的な表現とみるべきであらう。ハイデッゲルが人間の本來的な生存を死に對する存在(Sein zum Tode)といつたときもこれと似ていて、死は人間の生存が在るや否や引き受けている在り方として考へられている。(前掲著 245)

このように、一見したところ諦觀主義のようにみえ靜寂主義のようでありながら、それでいて、實踐と活動との力強さがそれによつて同時に意味されている。ミュトスの場合はこうした力強さの場でもある。ともかく實存主義の特徴を成しているところをこゝういふふうに見てくると、このミュトス的人間、實存的人間は何かしら熱狂に似通つたものをもつているかのように思われるかもしれない。實際のところ「淺瀬で泳

いでいる人にとつて游泳の危険な楽しみが存しないのと全く同じく」その時代の人々に決断と冒険とが欠けていることを嘆いたキェルケゴールの考へ方 (Kritik der Gegenwart, Haec-ker 訳 9-10) のなかに一口にいえば、ディオニュソスのなものを感ずることもできそうにみえる。けれども、實存的人間とディオニュソスの人間との間には本質的な差異がある。そして、この差異は、ミュトスとパトス、超合理と非合理という、紛らい易い二つのものの區別に關することがらでもある。もし、激情という言葉を廣く使つてこの兩者を含めるならば、ヤスペルスがその著作で述べている (Psychologie der Weltanschauungen, 二版 137-8, 126) ように、實存的人間の激情は *Enthusiasmus* であるのに對しディオニュソスの人間のそれは酩酊でしかなく、前者はどんなことがあつても誠實さを失わないのに對し後者は現實のすべてのことがらを忘却し節度を失い誠實さは全くない。ディオニュソスの人間の集團はその成員としての各人がどんなに亂舞していても全体としては何一つ新たなものを創造することができない全く形成力を欠いたものにすぎない。してみれば、ディオニュソスの人間の激情には熱狂の激しさはあつても、それは人間の生存を根底から動かす形成力をもっていない。結果において、それは一種の靜止であり、觀想である。かつてヘーゲルは眞理をディオニュソス祭のときの酩酊にたとえたのであつ

たが、その場合でもヘーゲルはそれが「透明な單純な靜止である」 (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1929, Lasseton 版 39) ことをみおとしてはいなかった。しかし、このような靜止は實存主義がちょうど斥けようとすることがらにほかならない。實存的人間は行爲と決断とによる形成的人間であるからである。實存的人間を特性づけるミュトスはパトスと全く別なものであり、その根本性格を示す超合理は非合理と全く異なることがここからも知られる。

實存主義の核心は、靜止的な非創造的なところにはなく、むしろ、形成的な活動と實踐とにある。そうすると、これはこれでまた、同じく實踐を立場とし活動をその本質とするその他の哲學、とくにプラグマティズムやマルクス主義に對する關係が問題となる。

ここでも、實存主義との間の類似は或る程度まで否定できない。ジェイムズにとっては、プラグマティズムは哲學思想における權威の座の變化をひきおこし、人々に宗教改革を思ひおこさせるほどのものなのであつた。(James, *Pragmatism*, 123) そこででは理論の上に寝ころんでいるのではなく、前方へ進み、場合によっては理論を道具として何べんでも自然を作ることが意圖されている。(同上 53) 單なる理論の範圍にとどまっている傳統的な哲學に對しプラグマティズムはその言葉のものと意味において *prasso* (語根 *prag*) の哲學である

ことを要求したといえる。ヤスペルスがこの哲學のうちに實存主義の前段階のようなものを見出している(Jaspers, Geistige Situation der Zeit, 1923, 四版 146) のもその辺に理由があるのかもしれない。しかし、實際に出てきた思想からみると、このプラグマティズムは、ヤスペルスによると、平板な生存分析と安易な生活楽論とになっている。つまり、そこには生存の緊張面が欠けていて、實存主義におけるような自己存在に徹した行爲というものは見出されないというほかない。

マルクス主義に對しても事情はほぼ似ている。「哲學者たちは世界をただいろいろと解釋してきただけであるが、大切なのはそれを變革することである」(Marx, Thesen über Feuerbach, テーゼ 11) という言葉は、マルクス主義の原動力が極端な實踐にあることを示すが、この實踐はまた純粹行動と言いかえることもできる。しかし、純粹行動ということだけならば、實存主義の核心もやはりそこにあるといえる。そうすれば、後者の立場から前者の主張に一種の共感が生じ得ることも充分に豫想される。「Les temps modernes」誌(81, 84-5, 101 各頁) に載つた論文「Les communistes et la paix」にみられるマルクス主義に對するサルトルの同調はこのことを裏書きする。けれども、よくみるとこうした同調や共感、兩者の立場の差異をこえて純粹行動の一點に問

題をしぼったときにのみ生じ得たのにすぎないことがわかる。黨なき人々を愚物であると斷じたレーニン思想 (Lein, Materialismus und Empiriekritizismus 276) にみられる極端に客体的なワクをもった立場と、實存主義における極端な主体主義或は自己存在の立場とは、結局において橋渡しすることのできない溝によつて距てられているからである。そう思ってみれば、サルトルの共産主義への同調も、一つには問題の限定と、いま一つにはサルトル自身の立場の前提の上に立っていることに氣づく。サルトルの言葉によれば「この論文の目的は定められた限られた問題について共産主義者とわたくしとの一致を宣言することである」(前掲の論文 706. Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique 133 からの引用)

と共にサルトルにおける共産主義の理解は「そういう人々の原理からでなしに、わたくしの原理から論じて」(同上) はじめて出てきたものなのである。つまり、共産主義への同調は、サルトルの場合、主体の哲學としてのその立場を客体の哲學としての共産主義のなかへ入れ込んだということではなく、むしろ、そうした二つの立場をこえて純粹行動の一點に焦點を合わせ「人間と社會とをそれらの眞理において、すなわち、最も不遇な人々の眼で眺める」(同上 1793. メルロポントイ 197) ときにはじめて起り得たにすぎない。それゆゑ、無理に合わされたこの焦點がずれるとなると、兩者の差異は

それだ餘計に際だつことにもなる。マルクス主義では行動はもともと黨のなかに位置をもっているのに、サルトルでは具體的自由はそれぞれの特殊的状況を通して自由を自由のために欲するところに見出される(Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* 83) からである。

まえに述べたプラグマティズムにしても、いまみたマルクス主義にしても、その実践や活動が客体的な支えをもち、その意味でロゴスの的なものであり、前者はまたパスト的なのをももっているといえるならば、實存主義はいずれにしてもこうしたロゴスの地平を完全に超えたものである點で、それらとは全く異つた特性をもっている。實存は、ロゴスの地平における実践や活動ではなく、かりに純粹行動というとしても、これは個別者としての人間が自己の生存の深みに徹した自己自身への訴えとしてはじめて具體的となる意味でミュートのことがらというほかない。

* * *

實存主義をミュートの哲學として性格づけ、それを従来の哲學からはっきり區別することは、これまで述べてきた範圍では一應の根據をもっているとしても、そうした反面で、實存主義も哲學として成りたつ以上、その他の哲學とそうまで對立しなければならぬかどうか、むしろ根本的な差異にかかわらず哲學という大きな視野からみて互に密接な關係をも

ち、それぞれの立場はその獨自性が認められることによって却つてその間に緊密な結びつきが生じるのではないかという點は、いま一度ふりかえてみる必要がある。キェルケゴールとは別に實存の概念を持ち出して積極哲學の立場に立つたときのシェリングも、消極哲學とシェリングがよぶ從來の思想との關係について、哲學は何としてもただ一つである(著作集 III 726)とみていた。この態度は、必ずしもシェリングと同じ意味においてでないにしても、わたくしたちに考察方法の一つの新たな角度を提供する。この覚え書も、ここまできると、實存主義の根本性格を單にその思想家たちの言葉に即して取り出すという仕事にとどまらないで、わたくしたちの立場からするそうした言葉の読み方或は受け取り方に連關して實存主義解釋という新しい問題にぶつかる。「著者がかれがかれ自身を了解したよりも一層よく了解する」という解釋學の手續(Dilthey, *G.S.V.* 331, VII 217)がここに適用されることになる。デイルタイのこういう言い方はすでに早くカントの著作のなかにも見出されるが、ともかく「かれ(著者)をかれがかれ自身を了解したよりも一層よく了解するのは別段めづらしいことでない」(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 314, B 370) とするならば、問題のこうした考察方法は實存主義についても、この覚え書とは別の觀點から、その意味をもつことができる。(昭和三三・一一・二七)