

存在の判断的性格と判断の存在的性格

— 知 覺 論 序 論 —

土 井 虎 賀 壽

私の意圖する目標は「存在の判断的性格」である。この題目の意味するところは決して單に、或る存在は判断的な性格をもつといふのではなく、凡ゆる存在が苟も原理的な意味で存在たる限り判断的性格を持つことを意味する。否、それだけでは未だ不充分である。アリストテレス的に云へば、存在は決して偶然に判断的性格を常に隨伴するのではなく、それ自らの故に判断的性格を必ずもたなければならぬことを意味する。然しこれだけの規定をもつても未だ充分でない。存在はそれ自らによつて幾つかの性格を必然的にもち、その一つが判断的性格であるといふ意味ではない。否、存在が判断的性格をもつといふ言ひ方が實は私の主張しようとするところにふさはない。判断的性格は決して存在といふものに持たれる屬性ではなく、反つて判断的性格が存在を存在たらしめると考へるのである。存在は判断的性格に對して決して *Prima* ではなく、判断的性格によつて存在として誕生するといふのである。嚴密に言はうとすれば吾々は「存在」といふ言葉そのものを明確

に規定しなければならぬ。吾々は普通に「存在」といふ言葉で或る時は「存在者」(das Seiende)を、他の或る時には「存在性」(das Sein)を意味させてゐる。存在者が存在者として現はれる (Erscheinen des Seienden als Seienden) 時に始めて存在性が表はれる。卑近な實例をとれば光りの振動が色として感ぜられる時、光りの振動そのものは色「存在者」(Das Farbe-Seiende)であり、感ぜられた色のあり方は色「存在」(das Farbe-Sein)である。併し色は色「存在」といふあり方にあることなしに本來的には色でない。本來的な色は色「存在者としての光りの振動が色「存在のあり方をとる場合に於てのみ現實的であり、従つて色「存在者が色「存在者として、現はれる時には本質的に色「存在のあり方をとる。色「存在者といふのは、現實的に色「存在のあり方をとるものの可能態を抽象したものに過ぎないのであつて、光りの振動は決して色ではなく現實的な色の抽象態に過ぎない。全く同様に存在から切り離された存在者は「存在者としての存在者」即ち「現實的な存在者」から抽象された可能態に過ぎない。現實的な存在者は本質的に存在性に於て現象しつつあるものでなければならぬ。故に私の主張しようとするところは、判斷的性格によつてのみ存在者の存在が誕生するといふにある。即ち判斷的性格は存在誕生に先立つ陣痛に外ならぬといふのが私の主張しようとするところである。

以上の如き私の主張は存在についての論理主義 (Logizismus des Seins) であるといふことが出

來るであらう。判断は實にロゴスの最も本質的な活動であるが故に、この活動によつて存在を誕生せしめ、かゝる觀點の下に存在を扱ふことはまことに存在論の論理主義 (Logizismus der Ontologie) でなければならぬ。私はかゝる論理主義を主張したのである。併し翻つて考へるに私はこの論理主義がバラドツキシカルな (Gegenpol) をもち、従つてかゝる兩極の間の力學的緊張こそ私の本來的な主張の根據であることを感ずる。「存在の判断的性格」は私の主張の半面でしかない。私の主張の他の半面は逆に「判断の存在的性格」でなければならぬ。即ち判断は存在的性格によつて始めて判断たり得るのであり、存在的性格が判断誕生の母胎でなければならぬ。凡ゆる判断を貫く原理的な判断活動は存在判断に外ならないのであつて、而もかゝる存在判断は決して單に主觀的であり得ず、存在そのものの活動として理解せらるべきものである。即ち私はこゝにロゴスの存在主義 (Ontologismus des Logos) 或は論理學の存在論主義 (Ontologismus der Logik) を主張しようとするものである。

かくて私のテーマは一方では存在論の論理主義を、他方では論理學の存在論主義を主張しようとするものであつて、或る意味に於て存在論、即ち論理學を主張したヘーゲルに近い立場を嚮望するものである。かくの如く互に矛盾した兩極に立つ私の主張は判断なくして存在を、存在なくして判断を考へ得ざることを意味するが故に、私の研究の方法は自ら決定せられてゐると云はなければなら

ない。一方に於て存在とは何か、如何なる本質と構造とを存在はもつてゐるかを研究し、他方にあつては判断は如何にして成立し、又それは如何なる本質と構造によつて規定せられるかを究明し、然る後に兩者の相互關係を考へる——かくの如き方法は、最初から私の本意に矛盾するものである。若し私の意圖が正しくあるならば、かくの如き方法は本質的に不可能でなければならぬ。何となれば存在は判断なくして、判断は存在なくして成立することが出来ない限り、その各々をそれだけ切り離して扱ふことは全く事柄の本質を裏切るからである。存在と判断とは互が互を各自をして各自たらしめる本質的力點として力學的包藏關係にあるのでなければならぬ。従つて何れから始めるにしても、それは必然的に他を豫想する循環過程に置かれる。存在と判断とは決して各々の總和 (Und-Summe) として理解せられる外面的關係にあるのではなく、それに先立つて本質的な内面的血脈に於て相繋るのである。存在論 (Ontologie) が學である限りロゴスに根ざすが故に存在論は論理學に先立たれると考へ、論理學から存在論を考へようとしたリッケルト (vgl. bes. Rickert, Logik des Praktikers) が如何に無内容な又抽象的な收獲をしか賚らさなかつたかを吾々は知つてゐる。又、存在を存在としての側からだけ扱はうとするハルトマンの立場が古い Dogmatismus に墮する危険を藏することを同時に豫見することが出来る。

かくの如くその何れを出發點とすることもが許され得ないとする時吾々の研究方法は或る意味に

於て一義的に決定せられたと云ひ得るであらう。吾々は各々を孤立的に扱ひ得ないとすれば兩者を同時に扱ふ外はない。兩者を同時に扱ふ方法といふのはそれでは具體的には如何なる方法であるか。第一に考へられる道は吾々のテーマ (Thema) をテーゼ (These) としてうち立て、それから出て来る結論を導く演繹法 (Deduktion) であるか、又はかゝる These が成立する爲の條件を探る先驗的方法 (Transzendente Methode) であるか何れかである。その何れにしても吾々の明らかにしようとするテーマを最初からテーゼとして決めてかゝる獨斷性を伴ふのであつて嚴密に批判的であらうとする吾々の意圖にふさはない。吾々は存在と判斷との内面的依存性をその力學的生成の姿に於て明らめようと欲するのであつて、それをテーゼの形で固定化することは吾々の本意を没却する。吾々のテーマは何處までも問題 X に止まるのであつて、この X を積極的な内容 A によつてテーゼ化することは始めから研究の核實を打ち切ることに等しい。問題 X は決して始めから解決せられたものとして前提することを許されない。勿論 X は代數學に於けるが如く方程式の一項として解決の形をとることは或る場合には可能であらうけれども、吾々の場合には方程式をうち立てることそのことが問題を成すのであつて、存在と判斷との相互依存性といふだけでは決して函數的な方程式は成立しない。かくて吾々のテーマ解決の方法はそれをテーゼに轉化することにはなく、何等か他のものに解決の手がかりを求め外はなくなる。こゝに考へられる第二の道は存在と判斷とが内面

的に聯結すると考へられる經驗的事實を集め來つて、その構造分析から吾々のテーマを根據づけ、それをテーマとして結論する歸納法 (Induktion) であらう。この方法はテーマを何處までもテーマに止めて最初からそれをテーマ化する獨斷性に陥らない道として吾々に少くもよりふさはしい方法でなければならぬ。例へば存在と判斷とが密接に結びつく存在判斷の種々なる型態を出来るだけ集め來つて、それらを貫く根本的な構造を歸納するのである。或はフツセル的に實例の自由變更によつて根本的な構造を本質直觀 (Wesensschau) するのである。併しこの方法は先づ第一に集められた事實の種類に對して完全枚擧の原理的な保證がない。フツセルの如く自由變更と云へば形の上では完全性を保證せられてゐるやうであつても、實際に實例を自由變更するには限度があるのであつて吾々が普通には見當もつかないやうな實例は自由變更の事例のうちに採り入れられ得ないのである。第二には存在と判斷とが密接に結ばれてゐる事象丈けから出で來る結論は、判斷から離れた存在、存在から離れた判斷が可能であるか否かについては全く何事をも決定し得ない。それは恰も吾々のテーマに都合のいゝ實例丈けを拾つたかの如き觀を呈するのであつて、所詮かゝる歸納的方法はそれのもつ無原理性 (Prinzipienlosigkeit) の故に吾々の方法として妥當でないと云はなければならぬ。

兩者の關係をテーマとして出發する演繹法乃至先驗的方法も、果又兩者の關係をテーマとして導

來する歸納法乃至本質直觀も、何れの方法もが妥當でないとするれば吾々の進むべき方法は何であるか。そこには最早や殘された方法はないのではあるまいか。吾々はこゝに於てこそヘーゲルの哲學的方法のもつ功績を思ひ起すべきである。ヘーゲル哲學を貫く原理的な方法は、經驗的事實から出發する歸納法でないことは勿論、又決して所謂絕對精神から出發する演繹法でもない。それは直接的な、吾々に最も手近な事象に内在する構造矛盾が自らを止揚して媒介的な、從つて事象的にはより先なる事象のうちにその眞理態を見出し、前者が後者のうちに解消しつつその眞實態に到達する現象論的發展を辿る方法である。直接態が媒介態に、確實性が眞理性に自ら發展しゆく事象そのものの展開を動かすこのヘーゲル的方法を吾々は原理的な意味に於て還元法 (Reduktion) と呼ぶ。直接態は媒介態をその本來的郷土とし、確實性は眞理性をその原理的元初としてそこに還りゆくことによつて始めてその含む矛盾が解決せられ、そこに始めて安立の境地を發見するのである。還元法といふ言葉はかゝるヘーゲル的方法に於てのみよくそのもつ具體的な構造的展開を意味し得るのである。吾々の問題解決の方法は又この還元法に求められなければならない。例へばフツセルのいふ還元的的方法 (Reduktion) の如きは實は決して還元法ではない。フツセル的還元は二つの方向をもち、一つは本質的還元 (eidetische Reduktion)、他は先驗的或は現象學的還元 (transzendentale od. phänomenologische Reduktion) であるが、前者は本質直觀の方法であつて先に述べた。後

者は特に現象學そのものを特色づけるものであつて、自然的態度のもつ Dogma を除いてたゞ意識の構造丈けをそのまゝ保存しようとする方法である。所謂括弧附け (Einklammeren) とはかゝる Dogma の除去即ち判断中止を意味するものである。かゝる方法が還元と呼ばれ得るのは、デカルト的立場に立つて意識丈けが絶対確實であると考へ、この意識の立場こそ原理的であつて自然的態度はその自己疎外に外ならぬとする假定の上から始めて可能なのである。かゝる假定なくしては還元といふ意味は全く見出し得ないのであつて、還元せられた意識は自然的態度のもつ Dogma をさしひかれた抽象性を擔ふ。それはヘーゲルの還元法が直接的態度を止揚的に全體として包擁するのとは異つて、反つて自然的態度から或る内容を抽象化したものに外ならない。假定乃至立場を離れて事象そのものの還元といふことはヘーゲルの方法に於てのみ實現せられる。「元」は何よりも先に具體性、全體性を擔はなければならぬからである。

私はこゝで便宜上ヘーゲルの方法を明確にフイヒテ的及びシェリング的方法から峻別しておきたい。若しヘーゲル的方法を辨證法として規定すべきであるならば、フイヒテ的及びシェリング的方法も亦辨證法と呼ぶべきであつて三者の本質的差異が見失はれるからである。辨證法の本質的規定が如何なるものであるかは一つの問題をなすのであつて、それだけでも吾々は不用意に辨證法といふ言葉を使用することを戒むべきであると信するのであるが、假に最も粗雑な、その故に又間違

ひのない規定に従つて矛盾止揚的發展方法を辨證法であるとすれば、フイヒテもシェリングも共に辨證法家であると云はなければならない。シェリングは知的直観によつて把握せられる絶對者即ち神が内に自然の原理を藏し、この神と神に於ける自然との矛盾から問題を展開するのであり、フイヒテも亦知的直観による自我の自我定立と自我の非我定立から矛盾止揚的展開を辿り始めるのであつて辨證法に立つことは毫末の疑ひを許さない。その限り決してヘーゲルとの間に原理的相違はないのである。併し辨證法といふ點に於て毫末の原理的相違をも示さない三つの哲學體系はその故をもつて決して同一なる或は同一型の哲學と見做すことは出來ないのである。例へばデイルタイの型^{*}哲學の如きはこの故に三者を同視するかも知れないけれども、そのことは反つて型哲學の弱點を暴露するのであつて或る點から見て同一型に屬するものは他の點からは實に天地の差を示し得るのが具體的な個體の本質的性格である。ヘーゲルとフイヒテ乃至シェリングとは辨證法といふ一點に於て相觸れつつ哲學體系として決して同一系列に並存するを許されない。こゝにこそ自己の哲學に自覺し始めたヘーゲルが、フイヒテを離れ、シェリングを排撃して止まなかつた客觀的な、事象的な根據があるのであつて、これをヘーゲルの單なる私的感情にのみ歸するのはヘーゲルの學的自覺と學的情熱とを婦女子の痴愚と嫉視とに置き代へることに外ならない。抑々辨證法は決して研究的方法ではなくして、事象そのものの内容に關する主張に外ならないのである。それ故に辨證法は

何の矛盾もなく研究方法の一つである演繹法と結びついてフィヒテ乃至シェリングの哲學體系たり得たのである。又研究方法の一つである還元法と結びついてヘーゲル哲學を成立せしめ得たのである。それ故に又辨證法はフィヒテ乃至シェリングの獨斷的方法に墮し得、ヘーゲルに於ける如く批判的具體的方法に達し得たのである。ヘーゲル哲學の特異性は嚴密に事象の具體的全體性に相即してそこに於てのみ事象そのものと共に生成展開を遂げ得たところになければならない。吾々はこの還元法的ヘーゲルに於てのみ現實性に徹しつつ人生の眞實性を探求した偉大なる哲學者の特異性を見出すのである。

* Dilthey

1. Materialismus (Naturalismus) : Demokrit, Lucretz, Epicur, Hobbes, Enzyklopädist, Comte, Avenarius.
2. Obj. Idealismus : Herakleitos, strenge Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel.
3. Idealismus der Freiheit : Platon, Cicero, Christl. Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran, Carlyle.

吾々はかくてヘーゲルの還元法が最も現實的な、最も具體的な哲學的方法の眞理態を成すことを知る。その際この方法に結びつく辨證法的主張は暫く視野の外に置く。吾々にとつては最も手近な最も直接的な事象が全體としてより具體的な、より媒介的な事象へと包擁せられる還元法が哲學方法としてとられれば充分なのである。かゝる發展的抱擁が辨證法的止揚の形をとるか、連續的な成長の形をとるかはそのものに具體的に當面することによつて決定せられるのであつて、事象研究に先立つて何れかの態度決定をすることは吾々の批判的精神に反する。吾々は事象がどうあるに

しる還元法のみが最も具體的な哲學的方法であることを知り、苟も哲學が學として可能である限りこの方法の外にないことを明らめ得れば充分である。若し事象の本質がかゝる還元的方法を許さないことが分れば、その時吾々は唯一の哲學的方法が事象によつて拒まれたことを自覺して潔く哲學を見棄て、事象に隨順した他の領域に移るべきである。かゝる際に哲學を棄て、事象につくことは實に哲學そのものの本懷でなければならぬ。吾々は事象の構造が拒まない限りこの唯一の哲學的方法を追究すべきであることを信ずる。

吾々にとつて採られ得る唯一の哲學的方法が還元法にあることを明らめ得た吾々は當面の問題を如何に扱ふべきであらうか。吾々は吾々の日常生活に於て存在と意識とが内面的に聯結する現象、而も少くとも日常的にはかゝる現象を媒介とすることなくしては存在について又意識について語り得ない最も直接的原初的な事象をとり來つて、その日常的原始的のまゝの構造を明らかにすることから始められなければならない。かゝる原始的事象の構造が存在―判斷―聯關に還され得るか否かは後の問題であつて、吾々は先づかゝる事象をとり出してその構造を明らかにすることにかゝらなければならない。吾々はかゝる原始的存在意識として最廣義にとられた知覺 (Wahrnehmung im weitesten Sinne) を持ち來すことが出来るであらう。吾々は今研究の端緒に立つてゐるのであるから、例へば意識と言ひ知覺といふ言葉も日常語の許すニュアンスに従つて振幅を出来るだけ大きくとつ

ておく。例へば感覺、感情の如きが果して意識と呼ばれ得るか否かが問題となるやうな嚴密に規定せられた意識ではなく、日常語としてとる。又自我が知覺出来るか否か、表情が知覺出来るか否かの如きが問題となる嚴密なる知覺としてでなく、日常語としてとる。知覺乃至意識が嚴密には如何に規定せらるべきであるかは研究の進行と共に決定せらるゝ筈であつて、豫め規定することは如何の振幅をせばめ、獨斷に陥る危険を藏するからである。かくの如く解釋せられた知覺が吾々の日常生活に於て存在を語る媒介となる原始形態であることは疑ひを容れないところである。或は人あつて云ふであらう。動物にとつても、又植物にとつても環境的存在があると。然しかゝる主張は恰も、トンボの目玉が幾千萬の外景を映してゐるが故にトンボがかゝる外景を知覺してゐると語ると一般である。トンボは或はかゝる知覺をもつてゐるかも知れない。併しトンボの目玉からなした吾々の推理そのものは明らかに越權を犯してゐる。トンボの目玉に映つた外景は吾々の知覺に於てのみ外景的映像なのであつて、それを直ちにトンボに移すことは許されない。全く同様に植物にも動物にも環境があると語るのは普通には吾々人間の知覺を媒介としてであつて、植物乃至動物に存在が存在として現象してゐるか否かは分らない。而して存在者が存在者として現象しないところは現實的な存在はなく、従つて他の領域に於ける現實的存在を抽象して可能態に於て語り得るに過ぎないのであつて、吾々の場合人間の知覺に於ける現實態から語つたのである。勿論シェラーのい

ふが如く植物にも *Reifungsdrang* があつて *Widerstandserlebnis* 即ち *Seinserlebnis* があり得るとすれば植物にとつても存在者が存在者として現實的に姿を見せるのであつて、従つて存在を告げ知らせる知覺の領域が植物まで延長せられるばかりである。吾々はかくの如く考へて日常語の許す最廣義の知覺を存在告知の原始形態としてとりあげ得ると信ずる。

勿論日常生活に於て知覺の存在的人格は疑ひ得ないとしても、學者の間には必しも吾々のテーゼを自明のものとしなない人々がある。例へばリンケ (*Linke, Zur Grundprobleme der Wahrnehmungslehre*) の如きは最も峻烈に知覺から存在的人格を剝奪する。併しこれはフツセル的判断中止が自然科学的實存論と結びついた必然的結論であつて吾々への反證にはならない。のみならず吾々は吾々の味方として有力なる古典哲學者の若干をもつ。その一人はいふまでもなくベルグソンであり、他の一人はカントその人である。ベルグソンはロツクの第二性質論からカントをさへも貫く知覺界非存在論を精密に論破しようとしたのであつて吾々は後に詳しく彼の知覺論に立ち入る機會をもつ。吾々はベルグソンからロツクの知覺非存在論であると銘うたれたカントその人のことを少しく述べて、實はカント哲學を貫く一つの原理的方向として知覺存在論が見出されることを注意しておきたい。成る程カントはベルグソンがいふやうにロツクの第二性質論の系統をひき、且つ又その系統の宗家をなす物理的自然科學の基礎づけを目ざしたのである限り、當然彼には知覺界から客觀的存在

性を奪ふ方向が支配的であることを否定することは出来ない。それにも拘らずカントにあつては實に知覺が存在告知の根元であるといふ考へが明確に而も彼の批判主義を貫く形で説かれてゐるのである。

カントの範疇表に於て領域を決定する二つの重要な部分に存在にかゝはる二範疇が掲げられてゐる。周知の如くカントの範疇表は二つの領域に區分せられ、前半は存在そのものの規定に係はり、後半は存在と主觀との關係に係はる。而して存在そのものの規定に係はる前半の中心的位置を占めるものは「實在性」の範疇 (Kategorie der Realität) であり、主客相關に係る後半の中心的位置を占めるものは「現實性」の範疇 (Kategorie der Wirklichkeit) である。而してこれらの範疇が圖式に媒介せられる時、原則「知覺の豫料」(Antizipation der Wahrnehmung) 及び原則「現實性の要請」(Postulat der Wirklichkeit) が導來せられるのである。而もこの範疇表の兩領域に於て中心的位置を占め、實に存在論並びに認識論の根本問題をなす實在性及び現實性の範疇は共に知覺そのものの問題性に係はるのである。「知覺の豫料」は周知の如く次のやうに規定せられてゐる。『あらゆる現象にあつて感覺の對象たる實在者は内包量即ち度をもつ』(第一版によれば『あらゆる現象にあつて感覺、及び對象にあつて感覺に對應する實在者 (realitas phaenomenon) は内包量即ち度をもつ』)。即ち知覺は時間空間上の形式的規定の外に質料的感覺的規定をもち——主觀の觸發せられる意識、それ故客觀へ

關繫せしめる意識——、而もこの規定は一定の瞬間にあつてりから一定量にまで増加せられ得る連續量を形造る。これが感官への働きかけの度即ち内包量に外ならない。勿論このカントの主張そのものには多くの問題が含まれ、それを抉摘したコーヘンの論理は或る方向への徹底には違ひないであらう。例へば感覺そのものは決して連續的ではなく識闕及差別闕に於て飛躍すると考へられる。従つて眞に連續的なる内包量は感覺そのものもつ規定ではなく、感覺が暗示する問題Xを解くための知性による生産としての微分でなければならぬ。カントが直接に知覺から出發したのは誤りでなければならぬ。吾々はかくの如きコーヘンの論理に敬意を表するものではあるが、併し又翻つて思ふにカントが感覺と實在者とを關聯せしめた素意は觸發 (Affizierung) の問題にあり、この問題は觀念論的論理主義に徹底純化せられたコーヘンにあつては全く無視せられざるを得なかつたものである。とはいへこの『知覺の豫料』に於て觸發を説くことは議論を混雜せしめる危険を多分にもち、かゝる不適當な場所に於てさへ觸發を語るのはカントに於ける實在論的要求の根深さを示すものである。何となれば知覺の豫料は感覺の内容に係はるものであるが故に、感覺の觸發的あり方即ち様態 (主客關係) の問題から切り離され得るものである。従つて當面の問題をそのものとして扱ふには第二の問題によつて混濁せしめられない用意が必要であつたと云ひ得るであらう。併しカントが感覺の内容に實在性を歸せしめたモテイーフは何處までも觸發といふことに置かれるのであり、

従つて様態の範疇「現實性」が凡てを支へてゐると云はなければならない。「對象によつて觸發せられてゐる限りに於て、表象能力に加へられる對象の作用が感覺である」(B. S. 34)——かくの如く語られる感覺、即ちその内容ではなくてそのものとしての様態、これが實在性のモチーフを支へてゐると考へられる。

『現實性の要請』——カントに於ける感覺或は知覺の最後の問題を形造る『現實性の要請』は下の如く規定せられてゐる。『經驗の質料的條件(即ち感覺)と聯關するところのものは現實的である。』コーヘンはこの原則に於てさへも感覺の特異性を低減しようとする。即ち彼は『聯關する限り』の語を強調し——先づ第一に聯關は感覺的知覺的與件に先立つて先驗的に成り立つこと(特に「經驗の類推として」、第二に感覺そのものが直接に、現實性を保證するのではなく、經驗的法則による聯關がそれを保證するのであつて、感覺は現實性の單なる指標に過ぎないこと、従つて第三に、たとへ決して感覺出來なくとも感覺との聯關が保證せられてゐるもの、例へば磁力の如きは現實的と語られ得ると考へた。コーヘンのこの解釋は極めて巧妙であるだけカントの本意をはづれてゐるといはねばならぬ。たとへカントが聯關について語つたにしても、聯關及びその他の内容規定をもつてしてもなほ解き得なかつた現實性が、感覺的知覺に於てのみその解決の位置をもつてゐるのである。こゝでのカントは、現實性を現實性たらしめるものが、單なる内容規定、乃至聯關ではなくそれに加はる

何ものか、聯關にしても單なる聯關ではなく聯關が現實的と云はれ得るための出發點としての何ものかを求めてこれを感じ、見出したのである。聯關はむしろ消極的にとられ、感覺そのものが現實性の根原的位置を占めさせられてゐるのである。事實カントが神の存在論的證明を打破し得た根據は、それが知覺の基底を缺くことに存するのであつて、彼はそこに於て實に明確に下記の如く語つてゐるのである。『……あらゆる實存在についての吾々の意識は(直接に知覺によつてなりとも、或は何れかのものを知覺と連結させる推論によつてなりとも)徹頭徹尾經驗の統一に屬してゐる、固よりこの範圍の外なる實存在は端的に不可能と宣言せられることは出來ぬけれども、それは吾々が何ものによつても肯定することのできぬ一つの前提なのである』(B. 629)。カントの文章によつて意味せられるところが「直接に知覺による」ことに力點を置き、たとへ直接にではなくよし間接にして、知覺に連結するものも亦第二義的に實存在性に與ることを説くにあることは疑ひを容れぬ。而して實存在(Existenz)についてコソに語られてゐることは、實在性(Realität)の問題が様態の問題としての現實性(Wirklichkeit)に歸入することを端的に教へるものである。カントが存在の問題を知覺の感觸性に於て見ようとしたことはいさゝかの疑義をも容れ得ないところではなければならぬ。吾々はかくして、日常生活に於ても、又有力な哲學者に於ても、知覺が存在告知の直接的坐標としてとられてゐることを知る。吾々はかゝる事實が知覺の如何なる構造と本質とに基くかを明らか

にするためにこゝに知覺の問題を吾々の問題とする。その際吾々は先づ知覺の外部構造の問題について教ふところ最も多く、又最も大きいゲスタルト心理學をとり來つて一つの知覺像を形象し、殘された知覺の内部構造の問題をアリストテレースに於て究明しようとする。而して兩者の媒介者としてベルグソンの知覺説を嚴密に吟味したいと思ふ。吾々の知覺論はおほよそこの三展開を辿つて完結するであらう。