

哲學研究

第二百五十號

第二十二卷
第一冊

宗 教・歷 史・文 化

西 谷 啓 治

宗教と歴史との關係は、大別して二つのか見地から見られ得る。一は宗教から歴史を見る見地、他は歴史から宗教を見る見地である。前者は一般に古代の宗教に於ける如く、歴史的過程を動かす根本的動力として神的意志又はそれと反對意志との戦を考へ、或はアウグステイヌスが過去世・現世・未來世を一括した世界史に就て模範的に展開した如く、歴史過程を宗教的な諸範疇を以て構成する等、一般に宗教的歴史觀と呼ばれるものを原始的段階とし、後者は同様に古く、既にヘロドトス及びそれ以後の歴史家達や旅行者・哲學者などが、諸々の異邦の宗教的習俗を論述し或は蒐集記録してゐることに萌芽を示してゐる。この二つの見地は相交つて進むことによつて各自次第に純化され、近世に這入つてからは明瞭に分れた立場として自覺的となり、現代に至つて遂に相衝突して

困難な問題を醸し出してゐるのである。近世に於ては、中世の宗教的世界觀からの解放と共に、自然と同様歴史も純粹に客觀的に見られ、客觀的に與へられた事實として扱はれるに至つた。即ち歴史をただ歴史として見る見地、ドイツの所謂「歴史的意识」が發生した。屢々最初の歴史哲學者といはれるヴィコは、アウグステイヌスから深い影響を受け乍ら、この教父に於ける「神の國」の理念を切り捨て、人間性の理念を之に置きかへて仕舞つたのである。そしてかかる一般歴史の見地の成立と共に、宗教もこの見地から歴史的事實、文化の現象の一つとして取扱はれ、特に歴史の世紀といはれる十九世紀に這入つて、偉大な歴史家の輩出の後を受けて、歴史記述や歴史認識の學的反省、歴史學や歴史哲學の發生を見るにまで至ると同時に、主としてリツテル學派に屬する宗教の専門的學者の間から、宗教史の批判的研究の傾向が生じ、そこから更に一轉して自宗教の歴史を純粹に歴史家の立場で研究する優れた人々が輩出した。前世紀最後の十年より今世紀へかけての約三十二年間に飛躍的な發展を示して大きな業績を残した所謂宗教史學派の人々である。以上の如き歴史的意识の發達を前にしては、アウグステイヌスを模範として十七世紀頃迄もなほ行はれた舊い形の宗教史觀、神學的歴史觀はその基礎を失つた。そしてその代りに、宗教に對するイデオロギー的不信や自然神學の十八世紀を経て、道德や藝術や哲學等の諸々の文化形態の窮極に、また歴史の進歩の向ふべき理想として、何等かの宗教的なるものを見る觀念論の哲學的歴史觀のうちに、宗教から歴

史を見る見地は纔にその餘影を留めた。然るに現代に於ては、再び新しい形の神學的歴史觀ともいふべきものが勃興してゐる。それは舊い形の神學的歴史觀の如く一般歴史の事實を神學的見地から記述し説明しやうと試るのではなく、自らの宗教の基本である歴史的事實を純粹に信仰の立場から把握し、同時に他方人間の歴史そのものの意義をその神學的思想から解明せんとするものである。辨證法神學は勿論、その派に屬せない體系的神學者達も現今一般にこの態度に立つてゐる。後に述べる終末論がこの態度の中心點であり、終末論で貫かれた信仰を以て自らの宗教の基礎的な歴史的事實を捉へ(逆に、その事實の終末論的性格を捉へることに現在の信仰を基礎づけ)、人間歴史そのものの意義もここから見んとするのである。故にそれは、終末論を捨却した(Entschärfung)近世一般の信仰態度を否定し、人間歴史の意義を理想への進行や理念の展開等に見る觀念論の哲學的歴史觀、特に自らの宗教の基礎的な歴史的事實を一般歴史の見地から開明せんとする宗教史學派に鋭く對立する。要するに、古代からあり然も近世に於て明確に分裂した所の、宗教から歴史を見る見地と歴史から宗教を見る見地とは、前者がその根底に歴史の意識の立場、即ち歴史を歴史自身からのみ理解せんとする立場を含み、後者がその根底に純粹な信仰の立場、信仰内容を信仰そのものからのみ自證せんとする立場を含むことによつて、いはば一つの根本的龜裂を潜めてゐたのであるが、其等二つの見地が現代に於て、一方はトレルチに於て一つの頂點に達した宗教史學派、他方

主として辨證法は神學によつて、各々その根底を自覺するに至つたと同時に、かの根本的龜裂も此等二つの學派の調和し難い對立のうちに露出して來たのである。

そしてこの龜裂が、宗教の歴史性に關して、即ち一般歴史から宗教を一つの歴史的事實として見るといふのでもなく、宗教の立場から一般歴史に意義付けを與へるといふのでもなく、宗教自身のもつ歴史性そのものに關して、最も顯著に現はれてゐることは、當然である。一方の立場からすれば、その宗教の歴史性の故に、既に他の種の歴史的现象に對して爲されゐると同様に、これを一つの歴史的事實として客觀的に、許さるる限り忌憚なき自由な歴史科學的態度を以て研究すべきであつて、諸宗教の夫々の研究、其等の比較研究、特に古代諸宗教の猶太教や基督教への影響又は兩方の交渉などは、聖書や原始基督教の研究に不可缺の條件であり、この自由研究を經て初めて信仰も確固たる地盤に立ち得べく、かかる態度を避けて神學的概念を以て文字通り *dogmatisch* にそれを構成せんとすることは、事實の眞實に眼を蔽はんとするものであると考へられるに對し、他方の立場からすれば、同じ歴史性の故に信仰は單なる空理に基くのではなく客觀的な事實的根據をもち、神の啓示が歴史の世界に顯現したといふ事實が信仰の基礎であり、逆にこの事實の意義は信仰に於てのみ開かれるのであつて、信仰の立場を離れてこの事實を單なる人間の事件として他の事件との聯關に於て眺めるのは、根本的に誤つた立場であるとされる。畢竟、宗教或は信仰の歴史性といふ

ことも、それが内から見られるか、外から見られるかによつて、根本的に異つた意義をもつて來るのであつて、そこに宗教と歴史との關係の根本的問題が潜むことは否み得ないであらう。

宗教と歴史とのかかる關係は、更に文化なるものが考慮に入れられて來ることによつて一層複雑となる。文化と歴史とが切り離し得ぬものであることは言ふ迄もないが、然もこの聯關のうち自ら二つの相反した方向が區別され得る。即ち、歴史が時間的變化として絶えず未來へ延びて行かうとすることは、文化が絶えず新しきものの創造といふ方向へ向ふことであるに對し、歴史が現在の根底へ向つて旋回して行くことは、文化が自らをきはめ行くこと、自らのきはまる所を求め行くことである。勿論この兩方向は同一運動の兩面とも見られ得る。文化が自らの窮極を求めて自らを完成して行くことは、それ自身一つの時間的發展として現れると同時に、如何なる新しきものも、やがて、それを舊きものと共に内から綜合せんとする文化的要求に服従し、かくして文化の自己統一の深化に資を供するに至るからである。併しそれにも拘らずこの兩方向はあくまでも區別され得る。何となれば、歴史本來の姿である動性は、新しきものが現れ初めるや否やそれを舊きものと共に止揚しやうと要求する所の文化の如何なる統一をも破り得るものであり、その意味でそれは、非文化的なるもの、或は文化に即した限りでの歴史からいへば非歴史なるもの、單に自然的なるもの、が文化的世界のうちへ突入して來る如き時期に最もよく現はれる。歴史は歴史の過渡期に最も

よく意識に上つて來るのである。之に反して、文化は歴史の動性のうちにあつて不動なるもの、不變なるものに立脚せんとする。それは完結を求め、文化はその諸分枝の體系的統一を求め、その統一の中心を求めて、歴史的世界の底へ潜つて行く。偉大なる文化形態、廣さと深さとを兼ね具へた文化形態として歴史上に記念碑的な意味をもつたものが、反つて歴史的過渡期又はその前後に多く産出されるといふ事實に注意すべきである。即ち其等は、舊きものへ既に起りつつある新しきものを、或は既に基礎を固めた新しきものへ舊きものを、綜合せんとする努力から生れたのである。かくして上述の兩方向は、根源的には、相否定し合ふ要求と努力とを含んでゐる。そして吾々は歴史と文化とを、この兩方向の夫々をその本質的傾向とするものとして區別することが出来る。然も同時に兩者は、その相反する根源的性格を潜めつつ、一つに結びついてゐるのであり、その限り、歴史は文化の歴史、文化は歴史的文化なのである。扱て、以上のやうな歴史と文化との關係に更に宗教が加はれる時、吾々はそこにこの三つのものの聯關に關する種々なる立場が分れて來るのを見る。其等の立場は根本的には三つの類型に分類され得るであらう。即ち文化主義的な人間形成 (Bildung) の立場、終末論の立場、神祕主義の立場である。

二

第一の立場は、眞善美に共通な規範意識が超越的現實在として體驗された所に聖なるものを見る

ヴァインデルバントの思想などに現はれてゐる。これは一般に、文化を中心にして宗教と歴史とを見る立場である。文化は歴史の動性から自らを剝離し、自らの完結を求めてゆくにつれて、何等かの形で宗教的なるものに結びつく。そのことは學問、藝術、道徳、その他の文化形態の夫々に就ても、また其等の間の聯關に就ても同様であり、更に個人の文化的活動に關しても、時代の文化形成に關しても同様である。夫々の文化形態は、自らをきはめてゆく時、一方では夫々の領域の内での極まる所に宗教的なるものと結びつくと共に、他方では相互の間の聯關を醸し出して來る。この聯關もまたその統一の窮極的中心を宗教に見出すのである。その時宗教は、すべての文化形態の歸趨する點、そこから其等が包括されて來る點と考へられる。宗教は自らをきはめ行く諸々の文化形態のきはまる所、そしてそこから統一されて一つの纏つた様式として自らをきはづける所である。然るに文化は個人的・社會的な意味に於ての人間の所産、或は寧ろ人間的實存又は人間固有の在り方の具體的現象として、根本的には人間の自己形成、自己教養を意味し、各々の文化領域は人間が具有する諸々の能力の各々が自らを開發する場面である故に、文化形態全體の統一點として宗教は、人間存在が一つの全體性としてその窮極的中心を露呈する所であり、人間の自己教養の窮まる所である。それ故、逆に、かかる人間存在の窮極的中心が各々の文化形態のうちに現はれて來る時、（従つて、たとへ分化された諸領域の統一としてではなくても、少く共カントが「素質としての形而上

學」を考へた如き意味に於て素質的に現はれて來る時)、その文化形態のうちから宗教的なるものが放射されて來る。例へば、最も偉大な藝術家達は彼等の窮極的中心を、従つて彼等の全人格を作品に現はし得た如き藝術家であり、その時彼等の作品からは深い宗教性が滲み出たのである。その宗教性は、彼等の藝術的な自己探究のきはまりを、従つてまた藝術そのものの窮極を示すのである。要するに、文化の見地から見られる時、宗教は文化の自己探究と自己統一のきはまる所、個人的にも社會的にも人間存在の全體性の窮極的中心として現はれて來るのである。然るに、かく宗教が文化との聯關に於て見られるためには、文化は歴史の動性から一應自らを剝離せねばならなかつた。文化は自らのきはまる所を求めると對して、歴史はきはまる所を知らないのである。然も同時に文化と歴史とは一つに結びついてゐる。そこから文化の窮極的統一或は人間の自己教養の窮極點として見られた宗教的なるものは、今や歴史的發展の上へ投射され、きはまる所なき歴史に然もそのきはまるべき所として負荷される。それは、歴史のうちには於ける文化の發展が到達すべき目標、人間がその個人的社會的なる自己形成に於て實現すべき目的と見做される。即ちそれは歴史に内在する「理想」である。きはまる所なき歴史に課題として負はされたきはまりである。故にここでは、宗教的なるものに、文化の窮極的統一といふ意味と歴史の理想といふ意味とが一つに結びつけられてゐる。その根本は人間の自己形成といふことである。一般にかかる立場の特色は、文化創造とか人間

形成とかに、従つて畢竟人間の自主性に、積極的な意義を認めることにある。その反面に神的なるものは人間的なるものとの關係に於て單に内在的或は連續的にのみ見られるのである。シュライエールマツヘルが何ごとも宗教からではなくして宗教をもつて爲さるべきであると言つた言葉は、この立場をよく現してゐる。その外、道德との關係から宗教を見たカント、哲學との關係から見たヘーゲル、或は新カント學派の人々(例へばヴィンデルバント、ナトルプ等)、一般に近代の哲學者や神學者の見解のみならず、更に一般の人々の宗教觀も多かれ少なかれこの傾向に支配されてゐたことは言ふ迄もない。勿論この見地は具體的には種々異つた立場に分れるであらう。例へばカントの如く道德的意志に、然もその形式の側面のみに、宗教への聯關を認め、その形式が自らの質料を貫いて之を完全に形成するといふ人間的實存の窮極性を、一方内面性に於ては來世への理性的信仰に置き、他方外面性に於ては世界公民的憲制といふ歴史的理想として掲げるといふ立場と、ヘーゲルの如くカントの所謂形式と質料との相互止揚態ともいふべき理念を現實在と考へ、従つて歴史をも單に理想への追求ではなくして理念の自己實現の過程と見るといふ立場とは、根本的に異なるであらう。前者は歴史の未完性と實踐とを重視する點に於て、次に述べる終末論の見地と一味相通する所を含む。現今この見地に立つ辨證法神學の主な人々が、カントの思想の流から出てゐることも偶然ではないであらう。後者は觀想とその完結性に立脚する限り、永遠の今の神祕主義的傾向に接近し

てゐるとも言ひ得るであらう。併し、今は此等の立場に通ずる一般的な根本性格のみが問題である。要するに、文化主義の宗教觀からすれば、宗教の歴史性の意義は根本に於て理想主義的又は觀念論的な歴史觀に於ける如きものとならざるを得ないのである。

人間形成の立場は、歴史が絶えず未來へ延びてゆくに對して文化がその存立の現在の根底へ向つて自らの完結を求めてゆくその方向に宗教を見出し、従つて文化と宗教とを聯關せしめて之を歴史に對立させ、更にその聯關の内容を歴史へ課題として投射する立場であつた。それは文化を中心として文化から宗教、更に歴史を包まんとする態度である。併しこの態度に對して、人間の自主性、文化の積極性、宗教の内在性を否定し、夫々異つた意味に於てではあるが、宗教の超越性を主張する態度が對立し、この態度は更に又二つの立場に分れる。一つは宗教を歴史と聯關せしめてこの聯關を文化に對立せしめるもの、他は歴史と文化とを聯關せしめ之に對して宗教を對立せしめるものである。前の見地は終末論の見地であり、後の立場は永遠の今の立場、神祕主義の見地である。

終末論、即ち最後の事物或はいやはてのものに就ての教説は、人間死滅と來世の生、此の世界の終局と新しい世代の初まり、一般に歴史の終末、に關する觀念として、あらゆる宗教に含まれてゐる。その原始的形態に於ては、一般に、現世界の破局と歴史の終末の際に救世主が降つて來て、世界審判が行はれ、既に死した者も蘇らされて、善きものと惡しきもの、又は信仰あるものとなきも

のとの間が裁かれ、前者は新しい世界へ受容され後者は永久の破滅へ落されると考へられた。この觀念は猶太教のアポカリプシスに於ける如く、興奮した待望より生じた奔放な空想に趨つた。併しかかる空想的待望は、現在の直下に於ける神との交渉を重視する立場に満足を與へない。既にイスラエルの豫言者達は、ずつと以前に東洋から猶太民族のうちに流れ込んでゐた此の傾向に反對した。基督教發生に先立つ時期に於ても、ヘルシャの終末思想の影響の下にアポカリプシスの觀念が盛であり、救世主の降臨、世界審判と神の國の出現が間近に迫つてゐると考へられたが、原始基督教に於て救世主としてのイエスの信仰、基督復活の信仰が教團信仰の根幹となつて來るにつれて、終末觀は根本的に新しい形をとつて來た。終末とは單に歴史の未來に突發して來るであらうやうなものに止らず、未來から現在に通じてゐるもの、既に現在のうちに働いてゐるものである。審判の力、神の國の動きは、現在の底に、現在のものを否定し顛す方として働いてゐる。基督出現と共に神の國は既に初まつてゐる。歴史の終末は現在の底に通じ、現在の底から現在の内面へ否定的に貫き通つてゐる。ここからこの終末觀は極めて實踐的な性格をもつて來る。即ち、絶對他者としての神の言葉は、すべての人間的なるものとその歴史の内を、その超越的否定として貫く。その貫く所に立つて、人間はその自主性、人間中心的實存を否定され、神へ引き向けられ、神の言葉を聞き、そしてその言葉の實現の通路となる。即ち、現在の底から盛れ上つて來る絶對的否定の力の發現、神の支

配或は神の國出現の準備を設けんとする。その出現の時期や仕方は、人間の意志を超えて全く神の意志に依存する。終末は人間の文化や歴史の状況の如何に拘らず、全く突然に發現して來るのである。現今の辨證法神學の一派の人々及びその他の神學者は、大體右の如き方向に終末觀を徹底させやうとするのである。かくして、終末論はあくまで歴史を地盤とすることをその特色とする。超越的な否定は歴史を垂直に貫き、神の言葉は歴史の上に啓示される。そこでは曩の人間形成の見地と正反對に、歴史が文化から剝離され、その上に宗教或は信仰が立脚せしめられるのである。自らの根底へ内展してゆく文化の自己統一をどこまでも破つて未來に新しい地平を開いてゆく歴史の動性が、この見地の地盤である。かかる歴史の動性に終末を與へるものは、歴史に内在すると見做される理想とか理念とかいふ如きものではあり得ない。此等は歴史の終り (end) といふ意味をもち乍らも歴史に終末を指示する原理たり得ない。歴史の終りを擔ひ乍ら終りなき歴史に内在して行く其等は、畢竟文化主義の歴史觀の象徴に外ならない。歴史に終末を與へるものは、歴史を超越するものでなければならぬ。のみならず單に超越するといふばかりでなく、歴史に對して絶對の他として止まるものでなければならぬ。この點に終末論を後述の神祕主義と區別する特性が見られる。従つてまた現在に於ける人間の神との對向も、文化の自己統一の窮極的中心に於て人間が絶對的なものに觸れるといふ如きことではなく、寧ろ文化、人間の自己形成、人間の自主性と矛盾的に對

立し、之の否定を前提してのみ入り得る關係である。終末論はかゝる文化否定に於て人間形成の立場と鋭く對立し、歴史を地盤とすることに於て永遠の今の神祕主義から嚴密に自らを區別する。それはあくまで歴史に於ける人と神との戰そのものに立脚する。救済もこの戰を通して戰のうちにのみ成り立ち得るとするのである。

神祕主義の立場に於ては宗教の超越性は全く異つた相をもつ。終末論が歴史を地盤にしてその上で宗教と文化との間に嚴しい限界線を引かんとするもの、或は寧ろ窮極的に見られたる歴史と宗教との聯關を文化に對立せしめるものであつたに對して、神祕主義は歴史と文化とを聯關せしめて、かかる歴史や文化を超えた所に宗教固有の立場、宗教の宗教性を認る見地であるといひ得るであらう。それは、文化はもとより歴史をも宗教の基く地盤と見做すことに満足せず、歴史をも超出した所に立脚せんとする。終末論の如く根源的歴史にのみならず、歴史の根源に、從つてそれ自身非歴史的であるものに、立脚せんとする。終末論に於ては歴史の根源は絶對的他者としての神にある。そして神は人間にとつて直接的な立脚地ではなくして對向者であり、また對向者としてのみ、從つて辨證法的に、それ故中介者を通して間接的にのみ、關係し得るものである。換言すれば信仰の對象である。然るに永遠の今の見地は、かかる對向の關係をも越えて神の内裏へ超入し、神の立つ所に立つことによつて神と一つにならうとする。その所を神祕主義者は對向者として的人格な神に

對してその神の「神性」と呼び、或は一者とか無とかを以て言ひ表したのである。かかる所に立脚する故に、それはまた、この現在に於て文化と歴史を、いはば縦に超越するのみならず横にも超越する。即ちその超越は、自らの窮極的根底に還らんとする文化を垂直的に超越すると同時に、歴史のあらゆる過去未來、あらゆる可能的な歴史的發展を水平的に超越する。そしてこの立場が現在に成り立つ故に、現在は永遠の現在である。歴史に立脚する終末論はこの歴史超越即ち横の超越を拒み、文化超越、縦の超越のみを認める。横の超越とは、文化と歴史の世界から超出すると同時に翻つてそれを包むことであり、これは神の立場である。故に神秘主義に於ては縦の超越も、横の超越も一つにされて、神の内面へ超入するといふ意味をもつて來る。然るに、横の超越を承認しない終末論の見地に於ては、縦の超越も神性への超入ではなくして、神との間の緊張せる對向關係に入るといふ意味をもつて來るのである。そこでは神の意志は歴史の内へ眞向から否定的に突入して來るものとされる。そしてかかる意志へ引き向けられる限り、そこでも（事實なされてゐる如く）永遠の今に就て語ることは出來る。併し徹底した永遠の今の見地と比較すれば、それは永遠の今をその一面、即ち縦の超越の側面に於て採り上げたものに外ならない。更に、永遠の今の見地に於ける超越性が右の如きものであるとすれば、そこには、その見地が一度否定的に超出した文化や歴史に對して或る意味で再び肯定的となり得る可能性が生じて來る。何となれば、文化や歴史の世界がそれを超え

た永遠の今の見地から包まれて來るといふ時、その世界の實在とか現象とかは總てこの見地の刻印を受けて、永遠の相の下に觀られた姿を現在に現して來る。一切のものは夫々その眞實在の姿に於ては永遠なるものである。一切のものうちに夫々の完成が見られるのである。

以上の三つの立場のうち、文化主義の立場は文化に、終末論は歴史に、神祕主義は（少く共その立場の言ふ所に從へば）宗教に於ける純粹なる宗教性に立脚するといひ得るであらう。第一のものは人間の自主性、特に科學的探究や道德的自律に現はれる人間理性の犯すべからざる權能、理性の開發による個人的・社會的なる人間の自己形成又は自己教養の要求を重視し、第二のものは人間をひたすら神との交渉に於て捉へ、從つてその交渉の地盤としての歴史の嚴肅性を強調し、第三のものは人間存在の根本的制約である時空的限定を脱し、歴史や社會を超えて、今此處に於て魂が絶對的なるものとの全き合一を完成することを求める。消極的にいへば、文化主義の宗教觀は實は非宗教的であり、終末論のそれは非文化的であり、神祕主義のそれは非歴史的存在として特色付けられ得るであらう。此處では一應此等の立場に拘ることなしに、宗教と歴史と文化との聯關を考へて見たい。併しその事によつて、この考察は臆てかの三つの立場の關係の考察ともなるであらう。

三

先づ第一に宗教の超越性の側面から考察を初める。それは曩に宗教から歴史を見る見地といはれ

たものであり、終末論の立場と神祕主義とが折衝する所である。この側面の考察に對する手懸りとして、ここでは所謂新生の觀念を取り上げて見たい。新しき生といふ觀念はすべての宗教に共通したものである。終末論が死とか歴史終末とかに注目するのも、それが新しき生命、新しき世界への轉換であるからに外ならない。それ故、終末論的思想に貫かれてゐる新約聖書のうちにも、生といふ言葉が頻りに繰返されてゐる。例へばイエスの言葉のうちには「永遠の生命を嗣ぐ」、「生命に入る」、「もし人全世界を得るともその生命を喪はば何の益あらん」等、またそれ以外にも様々に語られて居り、パウロの書簡のうちにも「新しき生命に歩む」、「永遠の生命を受ける」、その他かくの如き言葉は枚擧に暇ない。有名な「最早われ生くるにあらず、基督我が内に生く」、或は「我ら常にイエスの死を我らの身に負ふ。これイエスの生命の吾らの身に顯れんためなり。それ我ら生き乍ら常にイエスのために死に付さるるは、イエスの生命の我らの死ぬべき肉體に顯れんためなり」なども同様である。然らば新生とは如何なることか。今パウロの場合を例にとつて宗教的生命の根本構造を見るならば、「基督われに生く」ことがパウロの新生を意味するとは如何なることか。第一に考へられることは、基督がパウロの内へ生きて來るとは、兩者が歴史的前後を撥無し、時間的距離を飛び越えて、永遠の今に於て生命的に一つとなつたといふことである。前後といふ關係で引き延ばされた時間の距りが燃焼されて、永遠の今の一點に收縮されたことである。パウロが基督のうちへ

死し、基督がパウロのうちへ生きる。現在のものが先立つものへ没し、先立つものが現在のものへ現前して来る。それは兩者の生命が永遠の今に於て一つとなることである。併し乍ら、永遠の今に於ける生命の合一といふことのみでは、「基督われに生く」は盡されない。何となれば、反面からいへば彼が基督のうちへ死するとは、現在が現在自身の根底へ向つて過去に歸ることであり、同時に過去が現在の根底から現在のうちへ新しく活きて來ることである。ここに過去と現在との聯關即ち歴史的傳統の一步が形成される。然もこの聯關が現在の直下に成立する故に、ここでは永遠の今と過去より現在への歴史的發展とは離し難く結びつき、相俟つて成り立つ。歴史の傳統は生の永遠なる同一によつてのみ生じ、生命の同一もその歴史の傳統を發生せしめるといふ仕方を以てのみ具體的に起り得るのである。そして、そのことは直ちに第三の側面を呼び起す。基督われに生くといはれる時、それはまたパウロ自身の生、パウロ固有の生を意味する。パウロがパウロとして新しく生きることである。具體的にいへば、彼が自己に課せられた特殊の使命を、彼の置かれた社會的環境や時代的狀況から要求されてゐる如き形で實現するために、創造的活動に入ることである。もしこの事がないならば、そしてパウロの生が基督の生の單なる複寫又は模寫に止まるならば、そこには單に同じものの反覆、即ち固定あるのみで、基督われに生くとはいはれ得ない。生命の、即ち創造力の傳承はない。基督の生がパウロに現はれるとは、創造的に、即ち新しい課題とそれへの實踐力

を孕みつつ、未來への方向を含んで現れるのであり、その時パウロは眞にパウロ自身として生きるのである。傳統といふ側面から見ればパウロの生はイエスの生によつて荷はれてゐたに對し、この創造の側面から見れば、逆にパウロの生がイエスの生を荷ふ。もしさうでないならば、彼はイエスの説教に現はれてゐる「惡しき僕」でしかないであらう。併し實際は彼は惡しき僕ではなかつた。彼の回心後の一生は、異邦人傳道、異邦人教會の建設といふ彼自身の使命遂行の努力であつた。それ故パウロの生は、現在の根底に於て、自らに先立つ基督の生へ入ることによつて、反つて未來へ出る。かくして現在を通して過去と未來とが結ばれ、歴史が展開する。傳統即創造であり、創造即傳統である。然もこの過現未の間の還歸即發展ともいふべき展開は、現在が現在の根底へ歸ることを通して起る故に、そこに歴史的展開と永遠の今とが絡み合つてゐる。即ち、その根本に於て歴史を超える如き生命が歴史を一貫してそれ自身の歴史を展開せしめ、それ自身の歴史を作り出すのである。

この生命の合一（一層根本的にいへば同一）、傳統、創造といふ三つの側面或は契機が一つに結びついてゐることは明かである。最後の契機からいへば、パウロの生命は全く自立的であり、自己自身の根源を自己の内にもち、全く自己自身の内から創造的に働き出し得るものである。その限りパウロの生命も一つの新しき初めであり、創造の源である。然もかゝる生命を彼は基督から恵まれたとして自覺したのである。生命の本性は、一言でいへば、それ自身のうちに自らの根源をもつこ

と言ひ得るであらうが、かかる力が基督から傳へられたのである。ここに兩者の間に、傳へるものと傳へられるものといふ歴史的繼起が成り立つと同時に、パウロの自主的な生とそれに孕まれた特殊の課題を根源的に貫く、プノイマはイエスの生を貫いたプノイマであり、イエスより繼承したイエスの、そして神の、プノイマであり、乃至は神の「すぐれて大いなる *dynamis*」である。即ちここに傳へられるものは生命であり、生命が嗣がれたのであるから、この傳承の根底には神のプノイマ（聖靈）に貫かれた生命の同一がある。此等三つの契機は夫々切り離して見れば互に矛盾する。然も其等が一つであることが生命の本性である。例へば生命の同一と自立性とは矛盾であるが、然もその間に歴史的傳統といふことが介入することによつて兩者は一つに結びつく。自立性と傳承の關係とも相矛盾するが、此等は生命の同一を媒介として結びつき得る。永遠の今に於ける生命の同一と歴史的傳承の間の矛盾も自立性の媒介によつて結ばれるのである。パウロは屢々繰返して「われに倣へ」と勸め、自分がキリストに倣つた如く汝等も自分に倣へと言つてゐる。或はまた「わが子等よ、汝等の衷にキリストの形が生るまでは、我ふたたび産みの苦みをなす」ともいふ。この所謂 *Imitatio Christi* は、キリストよりパウロへ、更にパウロを新しい初めとして彼の「子等」へ、キリストの生命、その「形」が一貫することであり、それはかの三つの契機の統一である。眞の *Imitatio* は生命の同一と傳統と創造とを合せてのみ起り得るのである。

宗教的生命のこの三つの側面に、その生命の三つの根本的な相が現はれてゐる。これを愛と信と行の名で呼ぶことが出来るであらう。生命の同一が愛、自立者としての創造が行といはれ得ることは一應明かであるが、此等と信との三つはまた一つに結びついてゐる。上述の如き、自己自身の内から根源的に生き得る自立的生命を與へられた者は、自らの自立性そのものの根源を自覺することによつて、その自立性にも拘らず、或は寧ろその自立性の故に、そしてまた自立的であり得ることに對して、かかる生命を自己に與へた者に對する絶對的依存性を自覺するのは當然である。この自覺は、自らを生かす者に對する信である。勿論この絶對依存の自覺は所謂絶對依存の感情でもあるが、併し單なる感情に先立つて生命そのもの或は實存そのものの成り立ちに含まれる絶對依存への自覺がなければならぬ。感情は寧ろその結果である。然もこの實存そのものに於ける絶對依存も、その實存の自立性と不可離でなければならぬ。信は信せしめられた者の自立性に於て完くなる。然らざる限りそれは虚弱である。更にそれは、自立的であり得ることに對してでなければならぬ。信を與へられた者がそれによつてひとり立ち出来ることが、それを與へる力の「超絶的な大きさ」を證しする。然らざる限り、信は未だ信すべき者を眞に信せぬ信である。それ故、自立性と絶對的依存性、行と信とは切り離すことは出来ない。然もその自立性と絶對的依存性との結合點にブノイマ的生命の合一が成り立つ。その點は一切の時間的距りを收縮してすべてのブノイマ的生命を一つに

結ぶ永遠の今であり、そこに神のブノイマ、即ち神は愛であると言はれる時の神の愛、を核心として、宗教的意味でのあらゆる愛が成り立つのである。かくして愛を中心として信と行との三つは一つに結びついてゐる。パウロが信仰と愛と希望とを一つに結びつけ、そのうちで愛が最も大なるものであると言ふ如く、神の愛と隣人の愛とが生きた一つである如きものが、宗教的生命の根本であるといひ得る。

但しパウロが愛・信仰・希望に就て語つてゐるに對し、ここでは愛・信・行の三つを擧げた。希望と行とは一應相反した意味をもつとも言へる。行が自立的生命の創造活動を主とすると對し、希望は歴史終末に於ける神の國の出現とその國への受容の希望であり、その意味で反つて行の絶對否定に成り立つともいひ得る。併し實は兩者は一つに結びついてゐるものでなければならぬ。實踐とか行とかに於ては、未來への企劃的展望が含まれ、その展望の地平を、自立的生命の内實である負荷された課題が充たす。パウロに於ける異邦人傳道の如きである。然るに課題は課題のうちに更に課題を孕んで幾重の重層をなし、更に其等すべての課題を貫いて内から統一する根本的課題がある。パウロにとつてはそれは神の言葉を傳へること、基督の「形」を成らしめること、神の従つて又基督のブノイマを實現することであつた。自己の自立的生命がその根源に於て、その依存する源泉的生命に裏付けられる如く、未來に向つて立てられる一切の課題をも、かの源泉的生命の實現といふ課

題が裏付ける。この根本的課題は行の立場から窮極目的として望まれるものであり、行がそこで自らを完くすべき結果であり、Wirkungである。勿論この窮極目的は、窮りなく引き延ばされる時間上に限りなく追求さるべき理想といふに止まらず、如何なる課題をも裏付け、都度々々の行を限りでなければならぬ。創造活動は恒にかかる窮極目的の實現への努力である。然るに反面からいへば、自立的生命が絶對的に依存するものは、それへの絶對的否定でなければならぬ。自主性を與へ得るものは、自主的立場を絶對に否定し得るものである。この側面より見れば神的ブノイマの實現といふ窮極目的は、自主性の立場そのものの絶對否定として、従つてまた一切の自主的行の絶對否定として、未來に立つ。窮極目的は同時に目的の窮極であり、行の結果は行が果てる所、人間の自主的活動が終末される所、絶對に他なるものの立つ所である。故に未來への創造的な行は、何時何處にあつても、根底に於て神へ喚び戻されるといふ意味をもつ。然も神の喚びかけは既に初つて居り、また創造的な新しき生自身の「初め」でもある。自立的生命は未來へ向つての行に於て、この既に初つてゐる喚びかけに順つて行き、またそれを追うて行く。喚びかけはその行を行先きから引き、後より驅り、行く歩々に乗せる。或は、その行は恒に絶對否定に初まり、絶對否定に終り、絶對否定に貫かれるのである。ここに上述の意味での希望と行とが一つに結ばれてゐる所以がある。

以上パウロの場合を例として、宗教的生命の根本構造ともいふべきものを考察した。その結果は

その生命の歴史的展開と永遠の今とが一つに結びつき、相俟つて成り立つといふことである。その事は、一言でいへば、永遠の生が永遠の生を生む、永遠の生から永遠の生が生ずる、といふことに外ならない。いはば絶対が自らを新しくすること、新しい絶対が生ずることであり、従つて全く獨自なる永遠の生が生ずることである。全く獨自なる故に、それはまた絶対的に新たなるものでもある。新しい絶対のみが絶対になつてあり得る。そして絶対になつたものが生れること、永遠が永遠を生むことは、生命の最も突き詰めた生産活動であり、生命の最も深い動き、最も大きな緊張である。併し同時に、永遠が永遠を生むといふことには、二つの相反した極が統一されてゐる。一方ではそれは、何もかも生れず生みもしないこと、創造する何もかもなく創造される何もかもないことである。永遠の生が永遠に永遠なることである。新しき絶対が生ずるといふことは、同時に、絶対が恒に絶対でありそこには新といふべき何もかもないことに外ならぬ。生命の最も深い動はまたその最も深い静である。然も更にそれと反對の方向に於ては、永遠が永遠を生むとは、永遠の生が恒に現實の歴史的状況や社會的環境へ透入し、それとの聯關のうちに自らを具體化することなければならぬ。そこでは、その生は限りなく豊饒に特殊的課題を孕み來り、無限に複雑多様に自らを特殊化するのである。創造する何もかもなく創造される何もかもないといふ所に於ては、宗教的生命は全く單純であり、歴史的現實に即する所に於ては無限に複雑多様である。然もこの無限な複

雜多様は、その根底に於て恒にかの全き單純性へ還元され、逆にまた、無限の多様を攝收する單純性がその多様の一々のうちを貫いてゐる。「親鸞一人のためなりけり」といはれ、パウロが「最早われ生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり。今われ肉體に在りて生くるは、我を愛して我がために、己が身を捨て給ひし神の子を信するに由りて生くるなり」といふ如くである。

そしてこの永遠の生が永遠の生を生むといふことが、宗教の歴史性の最後の根底でなければならぬ。永遠の生はその自己生産に於て、歴史の底を貫いて歴史の發展と共に發展し、恒に時代的社會的狀態のうちに自らを具體化すると同時に、歴史に印されてゆく永遠、歴史のうちに穿たれる所謂終末論的な穴として、隨處に歴史を垂直に切り、然も何時何處にあつてもその根底に於て創造もせず創造もされぬ絶對單純なるものとして、恒に一切の可能的な歴史展開を横に或は水平的に超え包む。逆にいへば、歴史を横に超えるものがその内へ縦に透り、従つてまた横にも縦にも歴史を超えたものが、歴史へ内在して來る。即ち、歴史の内を垂直に貫く永遠が、超越的と同時に内在的なものとして、水平的超越と歴史的發展との間のいはば互換の機をなすのである。此等三つの位相のうち、最後の水平的超越は神祕主義の、垂直的交叉は終末論の立脚地であり、そして最初の歴史的發展の契機は宗教的生命と文化との折衝面として、文化主義の視野に入り來る位相であることは言ふ迄もない。併し此等は宗教的生命をその自己生産に於て、即ち生命としての根本に於て、捉へ

るならば、いづれも相俟つてそれを構成する三つの位相と考へられねばならぬ。

併し乍ら以上述べて來た所は、宗教と歴史と文化との全體的聯關の一半、即ち宗教とその歴史性の側面であつた。今や他の一半、即ち文化及びその歴史と宗教との關係、更にこの兩側面の聯關が次の問題とならねばならぬ。

(附記) 以上述べた所に關係して、從來頻繁に論議されてゐる二つの問題に簡單な關説を試みた。
し。

第一、一般に、神との全き合一を説くものを通常の神祕主義と見做し、「基督われに生く」等に現はれてゐるパウロの神祕主義を信仰の神祕主義としてそれから區別するのが例であるが、併しこの區別は不充分である。一方一般に神祕主義に於て語られる神との合一、*Vergottung*、成佛などは、それが真正の神祕主義である限り單に恰も沐猴が冠する如き意味で自己が神になるといふことではなく、上述の如き意味で神的生命を嗣ぎ、神的生命に生きることを、神のブノイマをブノイマとすることであり、ここに信の根底も存し、また他方、かかる生命的・ブノイマ的合一がパウロにも強く現はれてゐる。問題は神祕主義の間の區別ではなくして、パウロに於ける、神祕主義と然らざるもの(例へば來世に關する種々の觀念の如き)との關係ではないであらうか。

第二に、『イエスとパウロ』といふ、Wrede によつて惹き起されて旺んな論議を醸し出した問題に對しても、上述の如き見地から一つの答が試みられ得るであらう。グレーデによれば、パウロはイエスの教の忠實な後繼者ではない。兩者の教は根本的に異つてゐる。パウロは基督教の第二の、然もイエスよりも勢力ある建立者である。兩者の相違は至る所に見られるが、その根本は、パウロに於てはイエスは人間イエスとしてではなしに Kristus として神學的に概念化されドクマ化されて、信仰の對象となつてゐるといふことにある。かかる事はイエス自身には勿論見られぬことである。そしてこのドクマ化の理由は、パウロがイエスの事蹟とは無關係に、初めから、此の世の救濟者として出現し受難の後に復活するキリストといふ神學的概念を有つてゐて、それをイエスに結びつけたためである。パウロに於て歴史的イエスの事蹟が殆んど問題になつてゐないのはその故である。であるから吾々はイエスとパウロの兩者を一緒に採ることは出来ない。寧ろイエスカパウロかであり得るのみである。グレーデのこの説は色々な人々の反對を喚起したのであるが、その多くは兩者の間の種々なる共通點を摘出するに止まつてゐて、結局神と神の國を指し示したイエスとイエスを信仰の對象としたパウロとの間の、グレーデによつて指摘された根本的相違を覆ふに足りない。グレーデの説は根本に於て承認されねばならぬ事實である。併し乍ら、この相違の承認は、グレーデの考へる如く、そして一般に恐れられた如く、イエスとパウロ

の二者擇一を結果するものではない。反つて、上述の如く生命の同一と自立性と歴史的影響とが一つの聯關をなすといふ見地からすれば、パウロの「基督われのうちに生く」と彼の世界的な創造活動と彼がイエスを信仰の對象としたことは、相俟つて、イエスの生命がパウロに嗣がれたこと、パウロがイエスの眞の後繼者即ち生命の後繼者であることを示すものであり、兩者の相違が反つて、兩者の同一が生きた同一であることを示すものでありと言ひ得るであらう。かかる見地に比較的近いものとして、Windischの好著“Paulus und Christus”（1934）が見出される。彼は兩者を共に、神の靈を惠與されたる者（彼の所謂 charismatisch な Pneumatiker）、古代のどの文化にも見られる宗教史的類型「神の人」（Gottesmann）であるとして、兩者各々の獨立性を認めると同時、またパウロのイエスへの依存をも認めてゐる。併しこの獨立性と依存性とが反つて宗教的生命の本性のうちに必然的に聯關してゐることは考へてゐない。従つてこの兩面の聯關、更にかの兩者の關係は、不明瞭を含んだまままで殘されてゐる。

知覺論 第一部 ゲシタルト心理學 (承前)

土井 虎 賀 壽

第一章 心理學的場、特に視野の構成とその法則

行動環境は心理學的場の根幹をなすものであるが故に吾々は先づ、そして主としてその成立乃至構造を研究しなければならない。行動環境にあつて注意せらるべきことはそれが物 *thing* と物でないものとの組み合わせから成つてゐることである。例へば今私の眼の前には書物、ペン、机など色々な物と空氣のやうに物とは呼べないものが見出される。吾々は「物」の性格として三つの特徴をとらへ得るであらう。第一には限界線によつて區切られた形、第二一定の恒常性、第三力學的性格。勿論これらの性格は生物に於て最も明らかに見られ、故にまたこれらの性格の見られる場合吾々は生なきものにも生を見るのである。第三の力學的性格 *dynamic property* は見落され易いものであるけれども、實は「物」の最も本質的な核實を成すものである。例へば雷鳴の脅威的性格は雷鳴の唯一の性格であるとも言ひ得るのであつて、どんな性質と程度との雜音であつたかなどといふことは第二次的な性格であるに過ぎない。又例へば赤い物がつ本質的な性格は興奮を呼び起す力學的性

格になければならない。かかる力學的性格即ち力の感が「物」の本質的格を形成するといふことは結局實體の範疇の核實が原因の範疇にあることを知覺そのものの場面で表はしてゐるに外ならない。知覺に於ける原因核に貫かれて始めて物が實體として成立し得るのである。三つの性格が如何に關係し、如何にして統一せられるかの問題は今はとりあつかはない。兎に角かかる三つの性格によつて規定せられる「物」が「物ならざるもの」の内に、within あるといふことを注意する。吾々はこの物ならざる部分を便宜上骨組、Framework と呼ぼう。即ち骨組が物と物との間に或は周圍に廣がつてゐると言はなければならぬ。

然らば行動的環境に於ける「物」の知覺は如何にして成立するか、換言すれば「物」は如何にしてそれが現に知覺されてある姿に於て知覺されるのであるか。例へば吾々の視覺は、先づ第一に光りを反射する地理環境に於ける存在に依存する。吾々はこれを遠隔刺戟 distant stimulus と呼ぼう。第二には遠隔刺戟が眼の網膜に作用を及ぼすことを必要とする。吾々は感覺機關に於けるかゝる條件を近接刺戟と呼ぼう。吾々の問題は現に見ゆる「物」の姿がかゝる刺戟と如何なる關係をもつかといふことである。

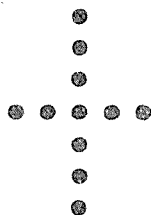
第一の解答は恐らく次の如くであらう。如何なる物もそれがさういふ物であるが故に現に見えるがやうに見える。さういふ物があるから吾々にさういふ物が見えて来る。全く實際がさうなのであ

つてその限り問題は無い。机があるから、そのとほり机が見え、時計が時を刻んでゐるから全くそのとほり音が聞えて来る。——この解答は極めて自然に見える。併しこれは吾々が破らうとする恒常假定 (Konstanz-Annahme von Köhler benannt) の第一形でなければならぬ。云はば模寫說的恒常假定である。^{*}

* この命名はコフカのなしたものでなく、事柄の本質に従つて僕が與へたものである。即ち打破せらるべき恒常假定は二つの種類に分れ、一はこの模寫說的なもの、他は後に逃べる生理學的なものである。

若しもこの假定乃至命題が正しいとするならば、地理環境に於ける「物」即ち事實上の單位 *Realente* は行動環境に於ける「物」たる爲に必要にして充分であると言はなければならぬ。然るに吾はそれが必要でもなく又決して充分でもないことを示すことが出来る。

第一、若しこれが必要な條件であるとすれば、吾々の行動環境に於けるあらゆる單位に對應して地理的單位が見出されなければならない。例へば次の圖は地理的には單に十一の點々が一定の配例をしてゐるのみで統一的な結合がないにもかゝらず行動的にははつきり十字が見える。



更に明瞭な例證は例へば映寫の際地理的には切れ切れのフィルム像が連続した一つの運動として見えることを舉げ得るであらう。

第二、若し又これが充分なる條件であるとすれば、吾々が物理的單位を見てゐる際必ず常に心理的單位が成立しなければならない。併しこれは一般にカンフラージュの可能といふ事實によつて破られる。戰場にあつて巨大な戦艦が、或は牧場にあつて木葉蝶が單位たることを失ふのである。かくて物理的單位は必要でもなく、又充分でもない。故に第一恒常假定即ち模寫說的恒常假定は棄てられなければならない。

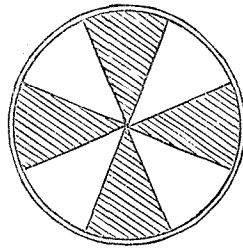
第二の解答は次の如くであらう。そして又これは従來の心理學者及び哲學者の凡てがその思惟動機となしたものであり、且つそれは知覺から區別せられた感覺を考へざるを得ざる動機でもある。

即ち、近接刺戟がさうであるが故に物は現に見えるがやうに見えるのだ、と。これも亦極めて當然であるといふ印象を吾々に與へる。例へば網膜のより大きい部分が刺戟されればより大きい物の姿を意識に示し、より強度に刺戟すればより強度の意識像を示すことは當然であると考へられる。直接に意識とつながるものは近接刺戟であつて、遠隔刺戟はたゞ間接に近接刺戟を媒介してのみ意識に係はるのであるから、たとへ遠隔刺戟は意識像を一義的に決定しないにしても近接刺戟が意識像を決定することは疑ひの餘地がない。吾々はかくの如き主張を生理學的恒常假定と呼び得るであ

らう。即ち感覺器官の末端に於ける生理的變化が意識像を一義的に決定し、意識像のあり方は一定の生理的變化によつて嚴密に基礎づけられるとなすのである。所謂平常な場合にかゝる恒常假定ノルマルが成り立つといふ事實がこの假定を吾々に自然らしく見せる。例へば視點の前面に直立する壁面に大きい像と小さい像を描いて置けば網膜の刺戟される部分も亦夫々大きい部分と小さい部分であり、意識に於ても亦大きい像と小さい像が現はれる。即ちこの場合模寫說的恒常假定も生理學的恒常假定も共に充たされる。然るに例へば小山の巔から街道をかける自動車を見下した場合それは全く豆粒のやうに見える。この際第一恒常假定は成立しないけれども第二恒常假定は充たされてゐる。近接刺戟は距離の大小に逆比例するからである。生理學的恒常假定はかくの如き事實に支へられて尤もらしく見えるのである。併し吾々はかゝる假定を許すことが出来ない。勿論吾々も亦近接刺戟の變化が何等かの變化を意識に及ぼすことを否定するのではないけれども、近接刺戟の變化が一義的に決定せられた一定の變化を意識に惹き起し、従つて前者と後者とが一義的な對應を示すといふこの恒常假定に反對するのである。

第一に吾々は生理學的恒常假定を破り反つて模寫說的恒常假定を支へるかの如くにさへ見える事實を示すことが出来る。それは「大きさ及び光の恒常性」として注意せられてゐる事實である。吾々が街頭で出會ふ人間の像は一定の距離以内に於て同じ大きさに見える。生理學的恒常假定に従へば

吾々から一尺の距離にある人間が二尺の距離に移れば半分の大きさに縮小して見えなければならぬにも拘らず吾々には常に同じ大きさに見える。又かがやく陽光の下に見る黒い紙と夕暮に見る白い紙とはその反射する光線によつて網膜をうつ光りの分量はむしろ普通の場合の逆になるにも拘らず吾々は決して黒白を判別して過たない。



第二には近接刺戟が全く同じの場合に意識像が全く違つて見える事實がある。次圖は白い部分が浮き出して見える時とさうでなく白い部分がつながつて下地となつて見える場合とある。

第三にゾントの實驗結果がある。視點の前面に平行して直立する壁面に小圓の穴をうがちその背後にスクリーンを張る。今黒い糸を吊した臺を視線の方向に於てスクリーンと壁面小圓穴の間を前後に動かす。この實驗に於て吾々には黒い糸の運動が意識せられるのであつて、決して糸の網膜像に於ける幅の増減に對應するやうな意識現象は現はれない。次には裝置を多少變へた實驗がなされた。即ち糸を全く取り去つてその代りに壁面の穴を自由にしばれるやうにした。今暗室でかゝる裝置を用ゐれば穴を通してスクリーンの一部が白く見える。穴をしばればそれ丈け白い圓形が小さくなり、従つて刺戟される網膜が小さくなる。逆にしばりをひろげればそれに對應して刺戟される網膜の部分が擴大せられる。この實驗の際にも意識現象

としては決して切れ切れに大圓と小圓とが現はれないのであつて、反つて一つの圓形が縮小或は擴大する運動が見られる。この意識現象は吾々が映畫に於て熟知してゐることがらである。精細な運動知覺的實驗を以つて知られるウエルトハイマーの研究はこの現象をあらゆる細部にわたり、あらゆる段階に分析して實證したものである。

第四に網膜は決してその全面が光刺激に感應するのではなく切れ切れの感應點が分布されてゐる。故に光りによる近接刺激は常に切れ切れの元子論的形態をもつ。それにもかゝらず吾々の意識像は常につながつた全體的形態をとつてゐる。

生理學的恒常假定は以上の如き諸事實によつて破綻を示すのであるが、併しこの假定は決してその故を以つて棄て去られないで、反つて更にもう一つ新しい假定がこの破綻を救ふ爲に導入される。即ち感覺概念の導入——吾々は便宜上これを感覺假定と呼ぼう——である。勿論この二つの假定は一が他を救ふために導入せられたといふよりも、歴史的に見て又事實上から見ても一つの事柄の兩面であるといふのが正しいであらう。感覺と呼ばれるものは本來そのみが實在的な意識的事實と考へられ來つたものであつて、かゝるたゞ一つ實在的な意識現象が生理的事實と關係づけられて來る時生理學的恒常假定となるのである。かくの如く互に表裏をなす二つの假定が、これら假定を破るかの如く見える以上列擧の諸事實に出逢ふ時、恒常假定を救ふものとして『氣附かれな

い感覺』 unbemerkte Empfindung といふ概念の導入といふ形をとるに外ならない。生理的條件によつて一義的に決定せられ、従つて切れ切れの元子論的な意識現象即ち感覺群はあるにはあつたがそれが氣附かれないに過ぎない。氣附かれない感覺群が根底となつて、それが解釋せられ意味づけせられる時始めて全體的な意識現象が成立する。意識現象はかくして常に感覺群が感覺的でない高次の原理によつて統一せられることによつて成り立つ。全體的意識としての知覺は感覺そのものではなく解釋された感覺として理解せられる。かくて生理的恒常假定は感覺假定のみならず解釋假定 (Interpretation-Hypothesis) を援用するのである。恒常假定が感覺假定と表裏をなしてゐるやうに感覺假定と解釋假定とも互が互を支持してゐるのである。吾々はこの後の二假定がどの程度に根據をもち、それらによつて恒常假定の破綻が救はれ得るか否かを吟味しなければならない。

註。解釋假定はヒュームの習慣假定 (Habit-Hypothesis) の代りに導入されたものである。感覺を全體的意識に統一する役割に於て兩者は同じい。たゞ後者はそれを單に偶然的機械的に説明する經驗論によつて採用され、前者はそれを意味的能動的に説明する觀念論の地盤に於て成立したものである。經驗論的な習慣假定が許され得ないことは今まで度々觸れた所であり、又後の聯想律批判に於し決定的に吟味せられる筈であるから今こゝでは觀念論的理想主義的な解釋假定の根據を考へようとするのである。

第三例ヴントの實驗をとつて來る。感覺假定によればこの際近接刺激即ち糸の網膜像に於ける幅の増減に對應する感覺があり、かゝる感覺が解釋せられて運動知覺となる。この説明に於て先づ第

一に問題となるのはこの際吾々に現實に意識せられてゐるものは運動知覺そのもの丈けであつて、感覺も將又解釋即ち判斷も意識せられてはゐないといふ事實である。故に感覺も解釋も意識せられないもの、即ち意識現象でないものでなければならぬ。意識現象でない感覺といふのは併し自己矛盾である。感覺は最も原初的な最も實在的な意識現象として導入せられたものであり、生理的接近刺激に對應する意識現象に外ならぬものと考へられてゐるからである。第二に今假りにシエトツングフ或はイエンシュのいふが如く、『氣附かれない感覺』を許すとしよう。即ち感覺は意識せられてはゐるがたゞ氣附かれてゐないのであるとしよう。その際併し解釋とか判斷とかは如何にして行はれるのであるか。フツセルの如きは感覺的與件が意味附けされれば知覺が成立すると説きつゝ、何に依り何を縁として意味附けが惹き起されるかを考へようとしなさい。併し何等の所依所縁なくして勝手な意味附けがされて知覺は成立し得る筈のものでない。感覺が意味附けされる當體である限り、感覺そのものが意味附けの少くとも所縁となり機會となるのでなければならぬ。イエンシュ一派の解釋説が恐らく考へてゐるであらうところの、そして又たゞ一つ一應うなづかれる仕方はかうであらう。即ち被験者は感覺内容として糸の増減を意識する。併し今までの多くの經驗によつて彼は感覺的幅の増減がある場合に實際は運動が起ることを學んでゐる。そこでこの際にも運動があると解釋する。——この唯だ一つの抜け道も併し許され得ないのである。何となればかゝる解釋の

出發點をなす肝心の感覺そのものが意識されてはゐても氣附かれてゐないが故である。氣附かれてゐないものを手懸りとし、それから出發することが不可能であることはいふまでもない。第三に解釋が出來たとして假にそれをも許して見よう。その結果果して知覺が成立するであらうか。吾々はまた否と答へざるを得ない。知覺は直接的明證 (unmittelbare Evidenz) を伴ふものであつて如何なる解釋も理論もその直接的明證性そのものを破棄することが出來ない。例へば水中に挿入せられた杖が折れて見えることは如何なる理論によつてもその直接的明證性を失はない。然るに解釋乃至判斷は間接的明證性をしかもたないのであつて他の解釋他の判斷によつてその明證性を失ひ得るのである。例へば眼前二尺に立つ友人が五尺の距離まで離れても大きさが同じいものとして知覺されるといふことは直接的明證性をもつ事實である。然るに山の巔から見下した時蟻の如く見えたものが人間であると解釋されれば大きさも亦人間の大きさとして解釋せられる。解釋せられた大きさは直ちに改められ得る。即ち今まで人間として解釋されてゐたものが電柱であると解釋されれば大きさもまた解釋し改められる。故に單に間接的な明證性をしかもたぬ解釋によつて成り立つと説明せられる現象は決して直接的明證性を擔ふ知覺であり得ないと言はなければならぬ。

感覺假定並びに解釋假定が決して許され得ない假定である理論的根據は以上に於て充分に展開せられたと信ずる。以下更に實驗的驗證を加へる。解釋が成り立つには媒介が必要であり、かゝる媒

介の考へ得られるたゞ一つのもは同じやうな他の經驗、或は學習、でなければならぬことは批評第二に於て述べた通りである。吾々は恒常假定では説明出來ない知覺であり、それ故に感覺假定及び解釋假定を要求し、従つて亦學習を要求する知覺でありつゝ、而も決して學習なくして見出される現象を擧げることが出来る。「大きさ及び光の恒常性」が恒常假定で説明せられ得ないのであり、故に若しこの假定の破綻を繕はうとすれば他の二假定を必要とすることは前に述べた。大きさの恒常性が生後三ヶ月の鶏に見出されることをゲッツが確め、光りの恒常性が同様に鶏及び類人猿に於てケラーによつて實證せられた。これらの場合それに先立つ學習或は經驗について語り得ない最も幼い下等動物が被験者として選ばれてゐるのである。レヅズはまた事柄の本性上決してそれに先立つ學習的經驗のあり得ないことをたしかめた。即ち同時に二つの圖形を示していつもその小さい方をついばむやうに訓練せられた鶏に對して始めてシャストロウの錯覺圖形を示した。その際何らのためらひなく上の形がついばまれた。いふまでもなくこの錯覺圖形は上下の扇形が客觀的には全く同一合同的なものであり、従つてその近接刺戟も同一である。感覺的には従つて同一なものでなければならぬにもかゝらず上の形が選ばれたといふことは鶏が吾々と同じい知覺的錯覺をもつことを意味する。而も鶏がかゝる圖形を他の場合に豫め經驗してゐたといふことは考へ得ない性質のものである。これらの事實に對して解釋説はその説明力の

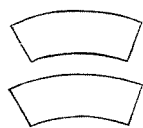
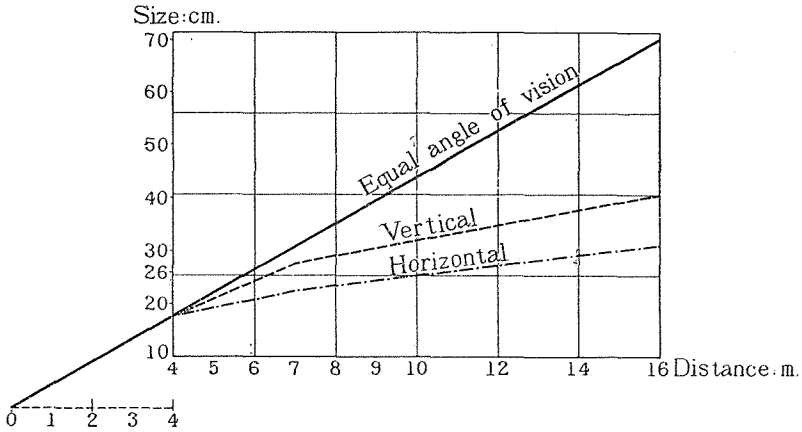


Diagram of Size-constancy by Schur



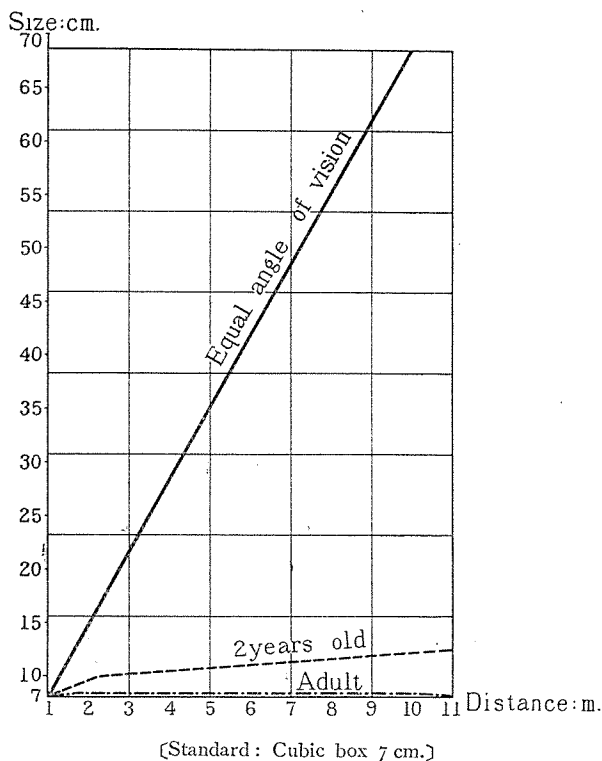
Standard circle: diameter 17.5cm. at 4m. distance

Table

Distance in m.	Straight		If constant Angle
	Ahead cm.	Above cm.	
4.80	18.3	19.7	21.
6.00	20.2	23.4	26.25
7.50	22.4	27.7	31.5
16.00	32.4	41.6	70.

餘りに小さいことを示すと語られなければならぬ。吾々は併し更に解釋説がその説明力を餘りに大きく見積らなければならぬ事實を示すことが出来る。即ち大きさの恒常性が水平距離に於て垂直距離に於けるよりも著しいといふ事實がそのことを要求する。シュール及びベイルの實驗結果は次圖の如くである。かくの如く大きさの恒常性がその程度に關して方向に依存することは月の錯覺として吾々が日常的に知つてゐることがらである。月は天心に昇るにつれてその大きさを減少する。この際吾々と月との客觀的な距離は同じであり、従つて月の網膜像は同

Diagram by Beyrl



能力を許さなければならなくなる。

吾々は以上に於て生理學的恒常假定が感覺假定と解釋假定とを導入せざるを得ぬのを見、且つそれらの假定が何れも許されざる所以を明らかにした。即ち解釋說假定は先づ第一に必要でなかつた、

四〇

一の大きさでなければならぬ。異なるところは方向即ち月の上昇の角度のみである。このやうな事實を解釋説をもつて説明するには、水平距離の遠近に關する經驗の總數が、垂直距離の遠近乃至上昇角の大小に關する經驗の總數より大きいことを確めなければならぬ。併し乍ら何れの經驗も無數なのであるから、それらの各々を數へ上げることは餘りに非人間的な大きい

何となれば解釋或は意味づけが全くあり得ないやうな場合にもなほ知覺といふ全體意識は成り立つことが明らかにせられたからである。解釋説は第二に充分でもなかつた、何となれば解釋或は意味が明らかに見られる時に知覺が成立しない場合が指摘せられたからである。解釋説は先にも述べたやうに傳統的な生理學説と密接に結びつけられてゐる。即ち例へば網膜の一點に於ける局所刺戟によつて呼び起された感覺から出發する。かくて解釋説は生理學的には局所刺戟のひきおこす結果（感覺）が恒常であることを主張する、——刺戟を受けるものの生理的條件が變らない限りで（例へば生理的適應 *Adaptation* の如きを除外する限りで）。このことは併し——あらゆる局所刺戟が他の刺戟興奮に關係なくそれ自から丈けの過程をとるといふ傳統的生理學説を意味してゐるのである。故に解釋説が棄てられなければならない以上、この生理學説も亦改新せられなければならない。即ち局所刺戟は決してそれ丈け切り離されて對應興奮を呼び起すのでなく、「刺戟の全體」とのつながりに於てのみ興奮を結果するのでなければならぬ。従つて生理的恒常假定の排斥は元子論的生理學の放棄を意味するのであつて、決して近接刺戟と知覺との間に任意の對應を置かうとするのではない。吾々の主張するところは局所的對應即ち機械的效果の代りに、全體的な知覺の場と全體的刺戟との間の包括的對應關係を置き代へようとするに外ならないのである。

物は如何にしてそれが現實に見えるが如く見えるか、換言すれば知覺は如何にして成り立つか——

——この問題に對する第一の解答即ち模寫說的恒常假定及び第二の解答即ち生理學的恒常假定も共に正當なる根據を奪はれた。然らばその眞實なる解答は何であらうか。この問ひは既に答へられてゐると云はなければならぬ。ヘーゲルの辨證法に於て正反が否定的に止揚せられることがとりもなほさず眞實なる高い立場の誕生に外ならぬが如く、又一般に生きた眞正なる推論が前提の否定的止揚から直ちに結論の肯定に導くが如く——この際にも二つの假定の否定は直ちに眞實なる解決の肯定的誕生に外ならないのである。即ち近接刺戟の全體的配列から喚起せられる場の形態的成立の故に——物は現に見えるが如く見えるのである。この解答は生理學的解答の元子論を否定して全體論に高まりつゝ、同時に知覺が近接刺戟に媒介せられるといふことを高められた場では認してゐる。又この解答は模寫說的解答の獨斷性を否定しつゝ、そのもつ全體論を媒介された立場で根據づけてゐる。吾々はかくの如き結論を具體的な事實に即して究明しようとするのである。

* 推論の本質については「思想」西田哲學研究號拙稿「西田哲學の周邊的影響」第二節參照。

吾々は吾々の積極的な問題に立ち入る前に今一つ傳統心理學的折衷説を破らなければならぬ。感覺假定は全體意識としての知覺を成立させるために解釋假定を導入せざるを得なかつたのであるが、この解釋假定を他の假定で置き代へた心理學説がある。即ち生理學的恒常假定から感覺假定に進むことに於ては同一であり乍ら、最後の解釋假定を丈け他のもので代置するのである。即ちゲン

トの同化説 (Assimilations-theorie) である。同化説は知覺が判斷的でないことを認めるのであるが、その代りに感覺が再生せられた記憶像と融合して知覺が成立すると考へるのである。即ち感官は恒常假定に従つて感覺の元子的集合を喚起するに過ぎないのであるから、吾々の現にもつやうな全體の知覺像が成り立つにはこの感覺集合の上へ過去の經驗が何ものかをつけ加へなければならぬ、即ち記憶が融合せなければならぬ。現在の刺戟に喚起せられた感覺の集合が過去の經驗に於ける心像を再生せしめ、而もこの再生せられた心像が感覺集合と不可分的に融合すると説かれるのである。このヴント的同化説は三つの手續きの何れもが本質的に驗證出來ないといふ難點をもつ。先づ第一に感覺集合は意識成立の要素であるが故にそれだけ單獨には意識出來ないものであり、従つて第二にそれと不可分に融合してゐる記憶像も純粹にそれだけ取り出されることが出來ない。従つて第三の融合過程そのものも亦それを取り出して驗證するわけにいかない。同化説は併しその上第四に、先決問題要求の誤謬に陥つてゐる。例へば雜草の中に蛇を知覺した場合、しかしよく注意して近よつて見ると風に吹き折られた小枝であることが分つたとしよう。同化説はこの事實を次のやうに説明する。——小枝から來る刺戟は、嘗て蛇から來た網膜上の刺戟と酷似してゐる。それ故に吾々の現在の感覺は嘗て見た蛇の心像を再生するに足る類似をもつてゐる。そこでこの心像が現在の感覺と不可分的に融合合つて今蛇の知覺が成り立つたのである。かゝる説明は尤もに響くけれども

實は問題を顛倒してゐる。何となれば蛇から來る刺戟は恒常説に従へば色とか位置とかの感覺の集合に過ぎなかつたのであり、従つてかゝる集合が知覺された蛇といふ全體形的態にまで如何にして形成されたかが問はれなければならない。感覺假定に立つ限りこの問題の解決は、蛇に對しても、小枝に對してもその他如何なる知覺の對象に對しても期待出來ない。要するに同化説は昔の刺戟の知覺が再生せられると説く點に於て、正しく説明すべきものを前提する循環論であるといはなければならない。第五に同化説は明らかに誤りとして指摘出來る假定の上に立つてゐる。即ちある一定の結果をひきおこした刺戟はあらゆる條件の下で幾度繰り返されても昔と同じ結果を再生する傾向をもつといふことを假定してゐる。これは後に記憶論に於て明らかにせられるやうに事實を歪めた假定に外ならない。

あらゆる存在の體系はそれ自からにゆだねられる時、一定時間の經過後には極大或は極小の性格 (Maximum-Minimum Property) を獲得する。例へば同一電池の兩極の間に流れる幾つかの電流はこの體系内に極少量のエネルギーを生ずるやうに配分せられる。即ちキルヒホフの法則 $\sum I = 0$ (iは電流の強さ、rは電線の抵抗) に従つて極少量の熱を生ずる形態をとる。又シャボン玉が水の表面に球形をとるのも、シャボン分子の引力と内部の空氣の壓力との關係の許す退りの極少量エネルギー消費の形態を

とるに基く。物理現象に於けるこの極小エネルギーの法則は、それを性質的見地から見れば均齊の法則に外ならない。即ち如何なる體系もそれ自からにゆだねられて時間に依存しない状態に達すれば不均齊さを失つて規則的な均合つた形態をとる。同じ事柄を古典的價値の見地から見れば良き形態 (gute Gestalt) をとるといはれ得る。ウエルトハイマーはその故に充實性の法則 (Gesetz der Prägnanz) とこれを名づけたのである。そしてかゝる法則があらゆる現象に於て成立すること (Isomorphismus) を従つて心理現象にあつても同様に成立することを主張しようとするのである。

吾々は先づ最も單純な條件のもとで心理現象が如何に形態せられるかを見よう。即ち感官に作用する刺戟の分布が一樣 (homogeneous Distribution) である場合をとつて來よう。今吾々が無色光線の一様な分布の中に、即ち霧の中に立つとする。この際最初眞暗な状態から出發して段々に光りが増しゆく時如何なる知覺が成り立つかを記述すると次の如くである (W. Metzger, Optische Untersuchungen am Ganzfeld. II. Zur Phänomenologie des homogenen Ganzfelds. Psych. Forsch. 13, 1930)。第一、最初觀察者にとつて重い壓迫感がとれて恰もほつと一息自由な呼吸が出来るやうな氣分の明るさが感ぜられ、空間が擴がつたやうに思へる。^{註(1)}第二、かういふことが起つた後になつて始めて急に暗さがとれて光りの明るさが増して感ぜられる。^{註(2)}第三、更に客觀的な光りの刺戟が増されると今まで見えてゐた霧が規則的な曲率をもつた面に凝結して來て觀察者を取りまいて來る。それ

は空と同じやうに厚みをもつた皮膚狀をなし決して單なる面狀でない、又空と同じやうに中心のところが多少平つたい。この球面の最も遠く見える部分は實驗に今使つてゐる壁が普通の條件の下に見える距離に殆んど同じく感ぜられる。^{註(3)} 第四、光りが更に増せば球面が平面に立ち直つて来る。そしてその距離は實際の距離を遙かに越えて見える。^{註(4)}

註(1)(2)。吾々は明るさに於て白々 (Whiteness) と印象性 (Impressiveness or Insistency) とを峻別しなければならぬ。後者は單に行動環境的存在の性質ではなくて、それと我との關係である (Meyer, a. a. o. S. 20)。即ち『感覺的印象が吾々の注意を惹く力』である (G. E. Müller, Zur Psychophysik der Gesichtsamphindungen. Z. f. Psy. 10. s. 201)。

註(3)(4)。メツツゲルのこの實驗は白く研き上げられた壁面に光りをそゞく装置で行はれた。霧の知覺は眼に反射する光度にのみ依存するのであるから、反射光さへ一樣な分布を示せば他の客觀的事情は影響しない。このことは色の恒常性が一樣な光りの分布の際に成立しないことを意味する。光りの恒常性は反射光が受けとつた光りの分量に對する比即ち Albedo に依存するものなるが故である。

この第四の現象は何に起因するかといへば、それは白く研かれた壁面の「粒」に由來する。即ち光度が高まつて來れば刺戟分布が一樣でなくなつて微粒子構造を示して來るからである。この微粒子構造による異質性は非常に小さいからして眼の焦點が充分に成り立たず、光度が小さい時には眼の調節が出来ない結果消失するのである。換言すれば平面は微粒子的構造が充分に異質性を異質性として成り立たしめられ得る條件の下に於てのみ知覺像として成立するのである。

この事實は知覺の形態について極めて重要な結論をもたらす。先づ第一に、最も單純な刺戟條件の下にあつて三次元空間が見られるといふことである。吾々は多かれ少かれ不分明な距離に延びひ

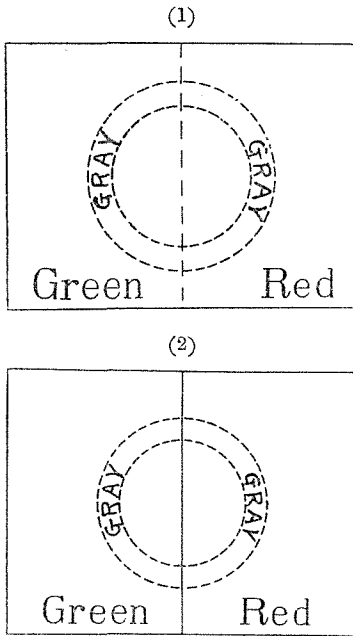
ろがる光りで充たされた空間即ち霧を見るのである。この單純な事實は、吾々の網膜が二次元的であるに過ぎないにも係はらず何故に三次元空間が見られるかといふ問題に對する從來の解答を破るものである。即ち吾々は深さを見る、ことが出來ず、それ故深さの知覺は感覺的なものでないといふパークレイ以來の考へ方は根據を奪はれる。一樣な刺戟は神經組織に極小の出來事を成り立たせ、これが三次元的霧の知覺である。二次元的網膜は決してそれだけのものではなくて、腦髓を中心とする三次元的光感組織の表面に外ならないのであつて、かゝる全體を背景にもつた網膜に於ける神經組織があらゆる視覺像に對して決定的なのである。最も原始的な知覺は三次元的である。

この事實は第二に、平面知覺が單純なものでなく、その形成には特別な力の作用を豫想すること
を教へる。ゲルプは腦髓の活動力がゆるんでゐる精神病者に於て知覺像が決して平面に集中出來な
いで常にある程度の厚み（これは遠隔刺戟の光度に逆比例する）をもつこと、そして知覺像の形があ
らゆる方向に於て不分明であることを確めた (Gelb, Über den Wegfall der Wahrnehmung von
Oberflächenfarben. Z. f. Psy. 84, 1920)。尤も吾々の知覺空間は視覺的な力以外の他の力によつて支
持せられる更に包括的な組織である。特に内耳の前庭から起る力及び所謂深さの感覺から由來する
力によつて形成せられるものである。

次に吾々は異質的な刺戟分布の場合を考へる。例へば最もありふれた場合として白紙の上にイン

クのしみが出来た場合を考へる。この際インクのしみは第一に場の残りの部分から切り離された單位 (Unit) として知覺される。第二には一定の形 (Shape) をもつて見える。それではかゝる單位及び形は如何にして形成せられるか。

單位形成。この場合に注意すべきことは單なる色の相違は極めて小さい光度差よりも單位形成力が弱いことである (リーブマン効果)。即ち非常に接近した度合の二つの灰色は、一方が像 *Image* として他方が地 (Grund) として用ゐられる時完全に安定したゲスタルトを成り立たせる。然るに飽和した青色と同じ光度の灰色とは非常に異つて見えるにも係らず、實際は前のやうにゲスタルトを生ぜない。このことは刺戟の相違が決してそのまま直ちに分離的に働くものでないことを示す著しい證據である。堅い色と軟い色とは系列的順序をもつて分離能力を異にする。即ち光りの波長が短い程色彩は同一光度の灰色と混融する。例へば赤は最も分離能力が大きく青は最も小さい。赤、黄のやうな堅い色は青、緑のやうな軟い色より分離能力が大きい。扱て併しこのリーブマン効果は刺戟の光度に依存することが確められてゐる。即ち高い光度に於けるよりも低い光度に於ける方がリーブマン効果を強める、換言すれば分離能力が大きい。更にまた白色は黒色よりもより堅い色の性質を示すことが確められた、黒色と白色とが客觀的に同じ反射光を吾々の眼に送る際にも。その故に飽和した赤色を高い光度の白色の地の上に置けば全くリーブマン効果を失つて、接觸部に於ても



完全に分離する。

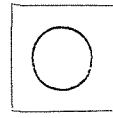
形の成立。形は單位と同じ知覺的實在性をもつてゐる。物理學的現象について云へば水中に落下した油は、その内部の力及び接觸面に働く力によつて水から分離する。同時にこの同じ力は油に一定の形(特に單純な條件の下では球形)を與へる。かくして油を水から分離する力は油分子を凝集させる同じ力であつて、力の平衡が實現する時同時に特定な形が結果する。全く同様に知覺の場にあつても例へばインクのしみを場の残りから像として分離させ場に於ける力の均合を成立たせる力が

環は緑を帯びて見える。この知覺上の相違は何に基くか。圓環の各半分が異つた地の上にあつたことから來る効果が第一の場合には現實化しなかつたのが第二の場合に現實化したのは何に基くか。

しみの形をも同時に形造るのである。然らばこれらの力は如何なる力であらうか。今次のやうな實驗をやつて見る。先づ(1)のやうに赤と緑との中央へ灰色の圓環を置けば知覺的にも三つの色が見える。然るに(2)のやうに灰色の圓環を真中のしきりで二つに分けると緑地の上の半圓環は赤みを帯び、赤地の上の半圓

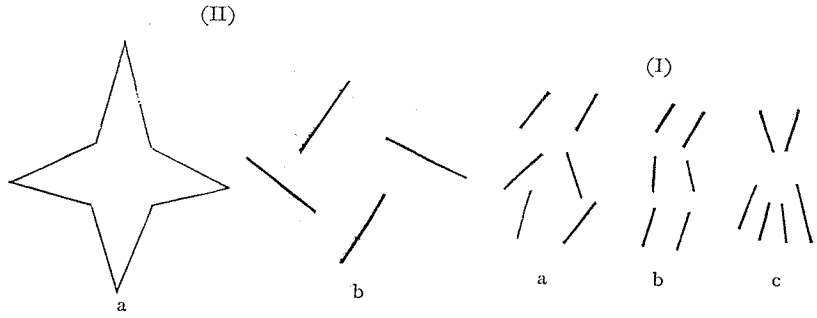
(1)に於て灰色の圓環が見られたことは、この環を凝集させる方がそれを二分する力よりも強かつたからであり、(2)に於て二分したのはしきりに基く力が色の對照効果と一致した方向にはたらいて圓環連續の力にうちかつた結果に外ならない。

一般に吾々の知覺を形成する力は二つの種類に大別される。一は知覺形成そのものに内在する力であつて出来るだけ單純なグシタルトを生まうとする。他は客觀的な遠隔刺激から來る外來的な力



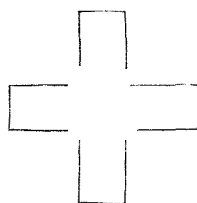
である。今次のやうな圖を無心に見よ。その時吾々は圓形ではなくても極めてそれに近いものを知覺する。即ち客觀的には極めて不規則な多角形であるにも係はらず可なりな程度に變容して規則的な圖形を見てゐるのである。又吾々が書物、机、窓等に於て見る

角は決して嚴密に九十度でないにも係はらず吾々は常に知覺的直角を見てゐるのである。即ち89°とか91°とかを90°に直して見てゐるのである。このことは決して吾々の知覺の差別域に歸せられてはならない。何となれば吾々は決して直角を89°と見たり、91°と見たりしないで、必ず一義的に直角に向つて變容して意識してゐるのである。このことは吾々の知覺の内在的な力が出るだけ單純な規則的なグシタルトを生ずるやうに働いてゐることを示すのである。併しこの内在的な力による變容には限界があつて、例へば腫物のやうに極めて不規則な形に於ては目立つた効果を現はさず、又80°を直角と見るやうなこともない。内在的力と外來的力との實在性はかくして疑ふことが出来ない。



内在的な力がその独自の變容的單純性を實現するのは外來的な力が弱い場合、即ち(1)刺戟呈示の短時間、(2)低い強度、(3)小さい大きさ、(4)殘像に於て見られる。例へば第一圖 a のやうなものは b 或は c の如く變容される。ゲーテが記述してゐる觀察即ち正方形の殘像が漸次にその鋭い角を失つて段々圓形に近づくこともその例である。更に重要な實驗結果はロスチャイルドによつてなされたもので即ち殘像の形成そのものが形の良し悪しに依存するといふことである。第二圖 a は明確な完全な殘像を残すけれども b は殘像を生せない。

更に進んで外來的な力が全くゼロになつた場合に内在的な力は決定的である。今次のやうに十字型の中心が網膜上の盲點に落ちるやうにやつて見る。盲點の部分にあつては外來的な力が皆無なのであるが、この際完全な十字型が見えるのであつて、そこで諸力の平衡が保たれる。この盲點の實驗にあつてはその位置が網膜の周邊に近く、従つて視力が弱いために明確なゲシタルトを見せない缺點がある。この缺點を補ふものは半視野の人々 (Hemi-anoptics) に於ける實驗である。即ち彼等は網膜刺



戟としては圓形の右或は左半分をしか見ない際にも完き圓形を知覺する。上來述べ來つた變形は悉く決してその際成り立つべきゲシタルトが吾々の經驗にとつてフ、ア、ミ、リ、アであるが故ではなくて、「單純」であり、「規則的」であるが故に起ることが注意せられなければならない。規則的であるが故に出来る丈けかゝる變容をもつた知覺が成り立ち、それ故に吾々にとつてよく出逢ふフ、ア、ミ、リ、アな經驗となるのである。決して逆に經驗的に數多く出逢ふが故にかゝる知覺が成り立つのではない。即ち決して經驗に基づくのではなくて、反つて經驗を成り立たせる原理であるといはなければならない。吾々は第一には全く同質的に分布せられた刺戟的條件の下に於ける知覺を究明し、第二には同質的刺戟内部にそれとは異なる他の同質的刺戟分布を置いて知覺成立の諸力を分析したのであるが、今やかくして得られた原理を吾々の日常的知覺に於ける著しい諸特殊現象に適用して具體的に知覺を研究しよう。

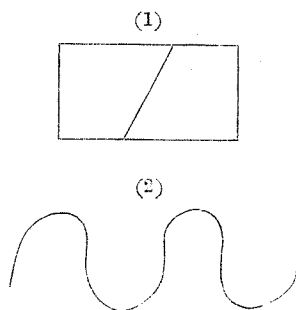
(一) 點^{ポインツ} 知 覺

他の同質的刺戟内部に置かれた同質的刺戟の面積を縱横二次元に互つて縮小してゆけば點^{ポインツ}知覺が成立する。この點^{ポインツ}知覺は決して從來の心理學が感覺と呼んだやうな原初的な意識ではなくて、今まで述べて來た地と型とによる形態性の特別な場合に外ならない。それは感覺假定によつて豫想

せられるやうに原初的なものでなく反つて實に不安定な、極めて稀にしか成立しない意識である。即ち特別な態度をとらない限り、點知覺を成立させる筈の刺戟による異質性は視野の同質的場の均衡を破つて點的型を成り立たせるには不充分である。この事實は二つのことを教へてゐる。第一には吾々の態度、即ち場に於ける力でなくて自我に起因する意識的な力が或る場合に場の形成に係はつて來ること、第二には點知覺が何故不安定であるかといふことの根據である。從來の心理學は氣づかれない感覺』 *unbenetzte Empfindung* でこれを説明するであらうが、この説明は上に述べた難點の外にこの場合事實の見落しを含んでゐる。點知覺、例へば白地の上の黒點知覺は、決して單に黒點が氣づかれないといふ丈けでなく黒點の知覺せらるべき場所がその代りに、白く見えるといふことである。即ち黒點の代りに何故他のもの、即ち白が見られるかといふことである。これへの解答は前のウェルトハイマー・ベヌシイ的色彩對照の場合に同じい。普通の場合に黒點が氣づかれないのは、——黒點知覺を成立せしむべき刺戟から來る外的力は場の同質性を破る方向に働くのであるけれども、知覺の場の同質性を同質性に保つ力の方が有力な爲にその効果を奪はれてゐるのである。即ち近接せる周圍の力がうちかつたのである。それ故特別な形態をもつた更に展開された場に於てのみ點知覺が效果的になるのであつて、この場合のやうな原初的な單純な條件のもとでは成立しない。點知覺は從來の心理學説の主張とは逆に高度の段階に進んで始めて成立するのである。

(二) 線 知 覺

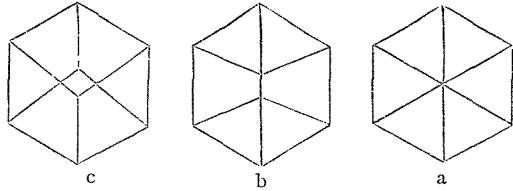
點知覺成立の外的條件たる二次元的縮小の代りに一次元丈の縮小の極限に線知覺が成立する。線知覺に於て注意すべきことは、線が閉鎖的であるか或はそれに近い時には吾々は同質的地の上に浮ぶ單なる線を見ないで、線を輪廓とする平面的な型を見ることである。この事實は實に驚くべき事柄である。輪廓の内と外は同質的刺戟によるにもかゝらず輪廓内の面が浮び出るのである。この



ことは何に由來するか。それが刺戟配置に由來する外的力でないことは明らかである。それは圍まれた面が安定な良き形であるが故にかゝる形
 の方向に形成過程が傾くのでなければならぬ。線知覺に於て更に注意すべきことは連續性の法則である。上圖(1)が斜線で接する二つの圖形と見えないで一つの矩形に斜線が加はつたと見えるのは、第一には矩形の方が安定したよき形である爲、第二は上線と下線の各の連續的傾向は途中で切半されることをいとふからである。圖(2)が感覺的に不快なのは、

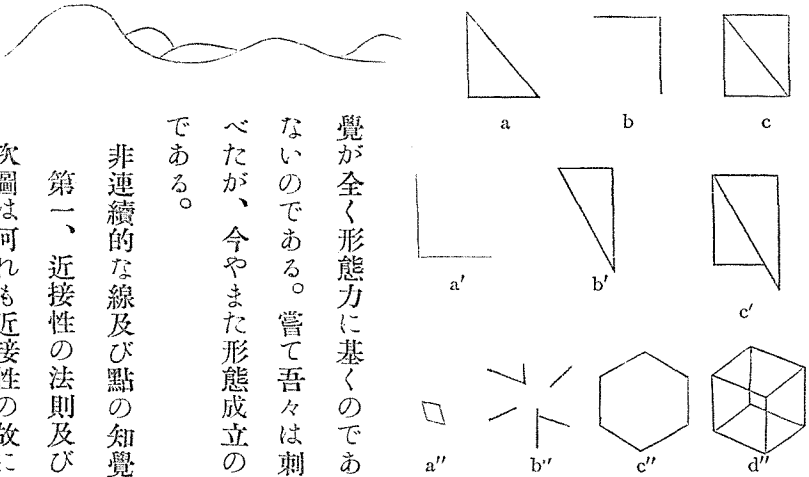
四つの半圓の各々が連續的圓に完成することをさまたげられてゐるからである。

線知覺に於て今一つ注意すべきことは深さ即ち距離知覺の問題である。深さ知覺の成立は普通兩眼視差によつて説明せられるのであるが決してこれ丈けが唯一の根據でないのみならずこれよりも



更に大きい形成力がある。第一、深さ知覺を形成する兩眼視差以外の力を示すために三つの圖形 a、b、c を比較する。a はそれだけ示されれば平面的六角形が對角線で切られて見え、c は立體的八面體に見え、b は平面とも立體とも見える不安定性をもつてゐる。その由來は次のやうに説明せられなければならない。a は平面圖形として見られる時、良き形と連續性の故に全く單純でありシメトリカルであるが、八面體としては長い直線が途中で切半され連續性を破られる。然るに c は平面圖形としては極めて不視則であり、b にあつては二つの方向が同じ程の力をもつてゐる。即ちこの際立體圖形を成立せしめる力は良き形であつて、兩眼視差は全く缺けてゐる。遠近法的圖形が片目を閉ぢて見る時よりはつきり立體的に見えることは視差によらぬ一つの證據である。勿論遠近法的圖形はたとへ片目で見ても、視差を利用したステレオスコープで見た程深さの印象が明瞭でないのであるが、後の場合には視差から來る深さ成立の力が前の力に協力したことを意味するだけのものである。

第二には形成力が視差の力に打ち勝つ場合のあることである。今ガラス板にかゝれた a、b、a'、b'、a''、b''、c' を一定の距離を以つて重ね合はせて見れば、兩眼視差は全く同一條件であるにも係らず見られる知覺圖形は夫々 c、c'、d'' である。c は平面的、c' はたとへ平面的に見える時も二つ形の



結合と見え、多くの場合には一が他の後に見える。d''は明らかに立體に見える。(コップェルマン氏の實驗結果)

立體圖形を経験に基づけ或は視差に基づける從來の心理學説は棄てられなければならない。吾々は從來の『生得的』及び經驗的起源の問題を內的及び外的力によつて置き代へなければならぬ。例へば次圖の如き最も經驗説に有利な圖形に於てさへ形態力をのみ見る。即ちこれは山脈の印象に基くとされさうであるけれども、實は山脈そのものの知覺が全く形態力に基くのであつて、山脈のやうに遠方のものに對して視差は効果をもち得ないのである。嘗て吾々は刺戟の異質性が効果的でない時三次元的空間が見えることを述べたが、今やまた形態成立の內的力が二次元よりも三次元的形を生ずることを確め得たのである。

非連續的な線及び點の知覺

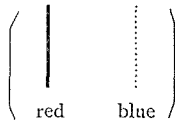
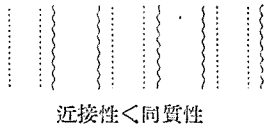
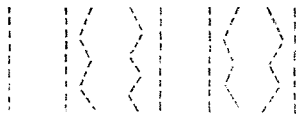
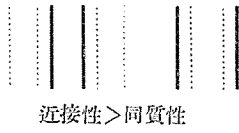
第一、近接性の法則及び同質性の法則

次圖は何れも近接性の故に群列を形成する。

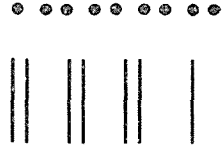
續性にうちかつた場合を示す。

圖(1)はこの閉鎖性の法則が近接性にうちかつた場合、圖(2)は連

第二、閉鎖性の法則



次圖は近接性と同質性(色或は形)との優劣を示す。



(1)



(2)



吾々は以上に於て『充實性の法則』(Gesetz der Prägnanz) を確めた、即ち單位性、一様性、連續性、單純性、閉鎖性は充實性の顯現に外ならない。然るにこの充實性は極大極小に支配せられる。極小性は一様性であり、極大性は完全分節性である。後者は我が能動的活動的である場合の知覺、前者は我が受動的疲勞的である際の知覺に於て成立する。今二つの例證をもつて來てこのことを明らかにしよう。一般に殘像は知覺像そのものよりもその細部の結構が單一化され、一様化されるものであつたが、例へば極めて印象的に描かれた肖像畫はその殘像に於て高度の分節構造を示すことがある。この際には刺戟そのものが外的構成力(即ち畫家が作品に與へた描線の配置)が普通の知覺に於けるよりも遙かに鮮明であり、従つて遙かに強力であることに基くのである。然るに例へば徹夜の疲勞の朝講義に出席して、睡り込まないために講師の顔を注視する場合を考へて見よ。その顔は、恐らくは『ファウスト博士の研究室に於ける黒い龍犬のやうに』——その輪廓がうすれて段々に大きくなり、たうとう部屋の壁と一つに融け合ふであらう。換言すれば、一様性の極大量に達したのである。併しこの際の一様性は決して外的構成力に係はらない(外的刺戟は普通の場合と全く同一である)、それは視覺主體が疲勞の結果エネルギーを喪失して内的構成力を成立支持することが出来なかつたことに由來する。^{*}——ケーラーの提出した命題即ち『時間から獨立した窮局的な配置は作業エネルギーの極小量を含む』ことは、あらゆる場合に眞理であるけれども、同時に極めて重要な系を

伴はなければならぬ。即ち吾々が今問題にしてゐる場合のやうに、問題の體系がエネルギー貯藏部を含む複雑な體系である際には、ケーラーの命題が眞理でありつゝ、二つの反對した結果を惹き起すことである。エネルギーが充分に供給され得る場合には完全分節性即ち極大的單純性を結果し、エネルギーの供給不十分の場合には一様性即ち極小的單純性を結果する（ケーラー自身もこのことを生物の成長に關して説いてゐる）。

* 例へば吾々がゴッホによつて向日葵に於ける力の美を教へられ、茂吉によつて遠田の蛙の宇宙的叫びを氣附させられるのは——作者によつて與へられた作品そのものもつてゐる外的構成力が吾々の弱い眼のエネルギーを補つたのである。龍之介がゴッホによつて畫を見る眼を、茂吉によつて詩を見る眼を開けられたと語つたのは尤もである。これに反して例へば吾々が多年の間解けなかつた問題を長い休養の後自明なことのやうに明らかに解き得た場合には、休養によつて貯藏されたエネルギーが多年の訓練を媒介として集中され、こゝに決定的な内的構成力が成立したことを物語るのである。

** エゴの中心に於けるエネルギー貯藏の如何が知覺のみならず、一般にエゴに係はる存在體系に決定的な結果を惹起することは人間學或は世界觀の問題に原理的な光明を投げる。何となればハイデッカーの存在論的、*onto-logisch*な立場は、あらゆる存在をエゴに係はらせて見る立場に外ならず、——而もこのやうな現象學的立場こそハイデッカーに於ける最も眞實なる或は唯だ一つ眞實なる原理的功績であるからである。そして又、このことばニイチエが——あらゆるものを善惡二元に還元して複雑な人生の多様性を見ようとしないうへブライズムをデカダンス即ちエネルギー喪失による *Resentment* であるとなしたモチーフを科學的に根據づけするものである。ヘブライズムは疲労し消耗したエネルギーが意地の悪いルサンチマンによつて掻き立てられた時成り立つ世界觀である。

この『充實性の法則』(Gesetz der Prägnanz) はゲシタルト心理學の基本命題即ち『本質と存在との

同 1』 Identität von essentia et existentia を言ひ表はすものである。

一。『充實性の法則』は何よりも先に極大極小の命題であるがこれは明らかに分量的規定である。併し又、それは同時に單純性の命題であつて明らかに性質的規定に外ならない。かくてただただ存在的不價値的とされて來た分量と、ただただ本質的非存在的とされて來た性質と、——この二つのものが眞實には一にして同一なることが明らかめられる。

二。『充實性の法則』は秩序の法則である。與へられる刺激が時間的に又空間的に雜多であるにも係はらず、內的及び外的構成力は常に秩序ある知覺像を結ぶ。併しこの秩序は現實に存在する内外の構成力が力學的に交渉した結果自然存在的に成り立つものであつて、他の存在外の原理に基くのではない。

三。『充實性の法則』は意義の法則である。よき連續及びよき形は存在的な構成力であると同時に、若しこの構成力がそこなはれる時吾々は美感を傷つけられる。腫物が醜く不快なのはこの構成力の自然な實現を破る刺激配置であるからである。又、内外の構成力が力學的に均合つて出來た知覺像は、部分の集合でなく、全體と部分の關係をもつ形態であるが故に有意義的であると云はねばならぬ。

(未完)