

# 認識の條件

—Fiction の形而上學への試論—

松本彦良

人間認識の可能的範圍を離れた存在自體といふものは、單に想定されるだけであつて、經驗することはできない。それはいはば「可能的存在」ではあるにしても、吾々にとつての現實的存在ではありえない。現實的な存在は、常に吾々の認識によつてはじめて可能となるものである。従つてこの意味の認識の可能を問ふことは、同時に吾々にとつての存在一般の可能を問ふことであるといへようと思ふ。

認識の考察に當つて吾々は、その事實的發生の問題とそれの本質的要求に基づく問題とを、區別してかゝらなければならぬと思ふ。カントはこれを *quid facti* と *quid iuris* として區別した。けれどもカントの *quid iuris* とよぶものは、認識が本來普遍性を要求するといふ、その本質に基づくのである。そのかぎりこれを、本質の問題と名付けてよいと思ふ。

かうした區別をするのは、單にカントの意味での、認識の客觀性の「權利根據」を問ふためではない。私の關心は、もつと一般的な點にある。人間認識のもつ本質的要求と、その發生的事實との間の基本的な不一致を明らかにし、それによつて人間認識そのもの——いはゞア priori の——條件を問ひたいと思ふ。かうしたことはまた、人間存在そのものの基本的なあり方を或る程度闡明し、存在一般の可能の究明についても、或る手がかりを與へ

うることを思はれる。

その本質の面からみれば、人間の認識は先づ客觀的對象の把握である。そして勝義においてこの對象は、常に實在的なものと考へられる。もとより例へば數學的認識のやうに、その對象が單に觀念的のみなされるものもあるであらう。けれどもこの場合でも、それが完全な意味で認識とみられるためには、その對象は何かの意味で、主觀に獨立なものとして考へられねばならない。これをさう考へないと、數學は嚴密な意味で認識ではない、といふやうな議論も生じてくる。そのかぎり勝義的認識は、常に實在的な對象の把握とみるべきであらう。單に觀念的なものに關するものは、「思考」ではあつても、まだ完全な意味の「認識」とはとれないのである。

實在的なものに關するといふ點では、認識は「知覺」と共通である。けれども知覺はその本來からして、普遍性への要求を持つものではない。また「意味」的なものゝ把握を含まない。これに對して「認識」は、本質的にいつて「意味」の把握であり、いかなるものでも自己が普遍的客觀的なものであるといふ要求を持つてゐる。認識の認識である所以は、普遍者へのかうした志向に存するといふことができる。

知覺の與へるものは精々のところ「表象」であり、思考の本質的な形態は、「推論」である。これに對して認識の核心となる形式は、「判断」にあるといへようと思ふ。判断はいふまでもなく、主語と述語とより成る。主語的なものは、實在的事實的なものを表はし、述語的なものは觀念的意味的なものを表現する。主語は表象として與へられ、述語は思考から得られる。完全な意味の認識は、常にこの二つの契機を含んでゐる。その本質はこの二つの綜合にあるとみることができぬ。

表象の内容は、認識作用に對して、常に外から與へられる。それは思考によつて自發的に構成されるのではない。知覺的表象的なものは、對象に對して本來受動的な意味を持つ。認識發生の機縁となるものも、またかうした受動性

である。そのため認識の全體が、一種の受動的な本性をもつものとみられるのである。認識が勝義の行動と區別されるのは、かうした受動性にあるとみることができぬ。

だがこの受動性は、認識の普遍性を興へない。思考は元來自發的なものである。述語的意味的なものは、思考によつて自發的に構成されるのである。認識のこの契機を重視するとき、認識全體を本來自發的なものとみる見方が生ずる。

經驗論者は、認識を主として知覚または表象として考へる。そのためそれが普遍性への要求を持つことを、見失つてしまふ。他方觀念論的な傾向に立つ者は、認識の本質を思考または推論に置く。その結果認識の含む實在的な契機を、無視することになる。どちらの場合でも、認識を完全に把へてゐるとは、いへないやうに思へる。

思考または推論は、本來主語的實在的なものを述語的觀念的なものに取り込まうとする作用である。認識の普遍性が要求される時、いつもかうした作用が考察の中心に置かれる。推論の窮極の目標は、すべての表象的なものを、完全に述語の體系に吸収してしまふことにある。いひかへれば、認識の持つ實在的主語的なものを解消してしまふことである。これに對して現實の認識では、主語的實在的なものは、いつも述語の體系に解消しきれぬ面を持つてゐる。現實の經驗から新たな表象が、常に認識の課題として呈供される。認識の現野が擴大し、新しい發見がなされるのは、常にかうした主語的實在的なものの刺戟によるのである。主語と述語との間の、一種の超越的緊張的な關係が、認識の伸展をも促すのである。

認識の普遍性は述語的な方向から得られ、その實在性は主語的なものによつて興へられる。この區別を混同することが、種々の混亂の原因となつてゐるやうに思へる。經驗論者は、認識の普遍性をもその主語的方向に考へる。いひかへれば、實在的知覚に添ふことが、認識の客觀性を増す所以だと考へる。だが純粹な知覚だけでは、本來何らの意味内容をも興へない。尤も吾々の普通に經驗する知覚は、既に何かの統一や意味を含むやうにも考へられる。けれど

も實はかうした知覺は、既に思考による構成を含み、構成されたものを知覺の直接的な内容として移し入れてゐるのである。觀念論者はこれに對して、認識の普遍性をその實在性と同視しようとする。いひかへれば、述語的な方向に實在的なものをも想定するのである。しかし普遍的な認識が、常に實在的な認識ではない。思考の内在的構成にのみなるものは、いかに體系的な統一を持つものでも、直ちに實在的とはいひがたい。

認識には絶えず外からの刺戟によつて、主語的なものが興へられる。認識は實在的に對して眼を閉ざしてゐてはならない。絶えず新しい課題に敏感でなければならぬ。主語的な方向をどこまで追求するのは、認識の本來である。しかしまた認識は、かうした主語的課題が絶えず述語的體系によつて合理化されることを要求する。認識はまた本來體系的普遍的でもなければならぬ。そのかぎり認識はその本質上、常に述語的な方向への徹底を志向するものである。實在性への完全な滲透と普遍性の完成とは、認識の本來有する二つの課題である。この二つの條件が具備したところに、認識の眞理性が考へられる。

眞理は古來、「思考と事象との一致」として規定されてゐる。これを、認識の實在性と普遍性との兩條件の満足といふ意味に解するなら、正しいであらう。さうではなくて單に實在的なものの模寫といふ意味ならば、この眞理の定義は不充分である。假にかうした模寫が可能だとしても、その興へるものは精々のところ「表象」にすぎない。しかるに認識における眞理とは、本來「意味」を持つものすなはち「命題」に關していはれるのである。だからといって眞理を、單に體系的な「無矛盾性 (Cohärenz)」と解するのも、充分ではないやうに思へる。思考作用の内部での内在的な無矛盾性は、たゞその思考の「正當な (Richtigkeits)」を示すにすぎない。これに對して眞理の概念は、本來實在的なものへの關係を含んでゐるのである。

認識は本來眞理を追求する。しかしそれだけではなく、また眞理への到達をも前提するのである。いかなる認識も、自己が眞理だといふ要求を含んでゐる。この要求において認識は、すべて自己が既に眞理へ到達したことを前提

してゐる。この點からすれば、眞理が既に達成されてゐるといふ想定は、人間認識の可能の條件である。懷疑論が必然的に自殺論法に陥るといはれるのも、かうした事態に由來するものと考へられる。

しかしもとより現實には、すべての認識が常に眞なものではない。認識が眞理に到達したといふのは、單に假設的の意味である。認識はかうした假設を條件として、始めて成り立つのである。

完全な實在性と普遍性への到達は、現實の認識にとつては常に課題であり目標である。それはいはゞ「理念」である。しかもすべての認識は、かうした理念の到達を前提として成立する。單に理念を目標とするばかりでなく、それを既に到達されたものとして前提する。この點に人間認識の本質的な性格がある。

現實の認識からすれば、眞に實在的なもの——實在自體——は常に超越的である。また完全に普遍的なもの——述語の永遠不變の體系——も同様に超越的である。それは現實には到達されることはない。事實的には認識はたゞそれを志向するだけである。けれどもすべての認識は、その本質的要求からして、既にかうした超越者へ到達したことを前提してゐる。認識は單に對象を志向するだけでなく、またそれへ超越するのである。しかもその超越は事實的な到達ではなく、假設的な先驅である。人間認識に本質的な超越は、かうした假設的先驅性に存するといふことができる。認識はかうした超越を條件として、始めて可能となる。認識機能とは、本來この超越作用なのである。

認識機能は、常に普遍的なものの意味的なものを構成する。しかし完全な普遍者そのものの、意味自體ともいふべきものは、常に現實的認識の到達範囲を超えてゐる。それは述語的方向にありながら、完全には述語化しきれぬものである。他方認識は常に、實在的なものによつて *minoren* される。だが實在そのもの、つまり存在自體は常に *affizien* された内容とは異なつてゐる。それは主語的方向にありながら、それを超越する。完全には主語化しきれぬものである。それにも拘らず認識は、主語が實在そのものを表はし、述語が完全に普遍的體系的なものであることを志向する。のみならずその本質的要求からして、それを前提して成り立つのである。

以上のやうに、超越には一應二つの方向が區別される。だがこれはもとゞ、經驗的に意識される二つの違った心理作用ではない。時間的にいつて先づ認識機能が働き、その後超越作用が行はれるといふのではない。また超越作用は、認識の場合に際して、これをなさないでもすませるといふやうなものではない。むしろ超越が始めて認識を可能にする。認識といふこと自體が、既にかうした超越なのである。超越は經驗的な意味での心理作用ではなく、いはばかうした心理作用の全體を始めて可能にする *transzendente Bedingung* なのである。それが二つの方向を持つといふのは、判断の構造から推して二つの方向への超越が區別されるといふ意味である。時間的意識的にいつて、二つの違った心理作用が體驗されるのではない。形式的構造から分析すれば、二つの方向が考へられるが、超越といふこと自體は、認識に對して唯一つの本質的條件なのである。

吾々は普通に、認識の對象となる存在を、認識作用から獨立的に先在し、後者によつて何ら内容的變更を受けないものと考へる。認識はたゞ存在を、そのままに把握する。もし認識作用が對象に主觀的變更を加へるなら、それは眞の認識ではない。いひかへれば、本來の認識ではないと考へる。かうした考へは、すべての實在論的認識觀の根底に存してゐる。そしてこれは、認識の本質的要求に基づくのであり、そのかぎり無下に斥けらるべきものではない。

けれども以上の想定は、單なる認識の本質的要求を、現實的にも既に到達したものと、假定した場合にのみ妥當する。認識がその本質的要求からして、さうあるべきだからといつて、事實的にもさうなつてゐるとは限らない。認識作用が主觀的構成を加へずに、存在自體をそのままに把握しようといふ保證はないのである。實在論的な認識觀は、認識作用の「事實」を記述するといひながら、實は認識の持つ「本質」的要求を、そのままに事實的なものとして前提してゐるやうに思へる。この要求が妥當であるかどうか、認識作用が事實的にいかなる機能を持つかといふことに、それは反省を怠つてゐるといはれよう。

普通に *transzendent* な認識観といはれるものは、主として認識についての構成主義的な見解に立つてゐる。存在自體を把握しえないものとして、認識の對象をブーブリーイの概念によつて構成されたものと考へる。この立場からすれば、認識の本來の對象は、認識作用を超越する實在的なものではなく、それに内在的なもの、そのかぎりでの觀念的なものと考へられる。だが先きに述べたやうに、認識は本來實在的なものを對象とする。しかも存在自體のありのままの把握といふことを本質とする。認識の本質を主觀的なものの自發的構成として規定するなら、それと勝義の行動との區別を逸することにならう。

新カント派の構成主義的觀念論は、認識の發生的事實の分析ではなく、その普遍性への要求を問題とすると稱してゐる。だがこの見方から構成主義の見解をとるならば、認識の本來の要求を無視することにならう。認識はその本質的要求からすれば、どこまでも存在のありのままの把握でなければならぬ。そのかぎり實在論的な認識観が、妥當であらうと思はれる。けれども事實的經過としては、認識の對象は常に主觀による構成になるのである。いひかへれば事實的發生的問題としては、認識はかへつて構成作用と考へらるべきであらう。この點で新カント派の考へるのとは逆である。すなはち *quid facti* としては、認識は對象の構成である。しかしその *quid iuris* に関していへば、認識は存在との一致でなければならぬ。事實上は對象の主觀的構成でありながら、その本質的要求からすれば、必然的にそれを超越して存在との一致を前提する。この點に人間認識の本來の姿があるやうに思はれる。

周知のやうにプラグマティズムは、認識の事實的發生的考察に終始しながら、一種の構成主義的見解に傾いてゐる。ジェイムズではまだこの傾向は明らかでないが、エフ・シー・エス・シラーやデューイになると、それが明瞭に顯れてゐる。

吾々の認識作用は *creatio ex nihilo* ではない。そのかぎり經驗的な認識作用の出發點には、常に何かの所與が前提されてゐる。けれどもかうした所與は、主觀の側の作用を超越した原初的な實在ではなく、既に認識主觀の過去の

經驗や知識に依存してゐる。吾々が普通に知覚とよぶものも、對象の單に受動的な模寫ではなく、既に主觀による一種の選擇が働いてゐる。主觀は自己の目的や關心に基づいて、對象を選擇し構成する。普通に主觀に獨立な「事實」として承認されてゐるものも、實はかうした選擇や構成に依存してゐるのである。とかうシラーは考へる。彼はかうした立場から、吾々が「眞理」とよぶものも、人間の目的や關心によつて定められる。目的や關心に有效に働くものが眞理であり、その反對は虚偽である。人間の目的や關心を離れて、眞偽の區別はない。従つて眞理もまた、主觀に超越しそれに先在するものではなく、却つて主觀によつて構成されるものであると考へる。

シラーによれば、論理主義者が普通に前提する「純粹思考」といふものは、現實には存しない。吾々の思考は常にある關心に促され、何かの目的を追求する。情熱や満足感などの心理的な契機を伴ひ、それによつて刺戟される。思考は常に心理的な契機に依存するのである。それに獨立な「純粹な」思考とは、論理學者の單に假定した *Action* にすぎない。現實の思考は對象を單に受動的に眺めるのではない。夫々の目的と關心とを持つて對象に積極的に働きかけるのである。だから認様は對象の單なる觀照ではなく、實驗と同様の意志的行動的な操作である。(“*Studies in Humanism*”)

徹底したプラグマティズムの立場からすれば、認識は對象の單なる受容ではなく、ある意圖を持つた積極的構成である。眞なる認識とは、かうした意圖や目的に有效に働き、主觀を最も能率的に目標に導く認識である。従つて眞理といふのも、價値に無記的な觀照ではない。むしろそれは既に、ある目的に對する一つの「價値」である。だからまた、もはや眞理は「思考と事象との一致」としては定義されない。かうした定義は、本來認識の模寫説を基調とするものだからである。尤もジェイムズはなほこの定義を保存してゐるが、それでも「一致 agreement」といふことを廣義に解して、主觀と環境との適應の意味をも含ませてゐる。シラーになると、始めからかうした定義を廢棄し、眞理を體験全體の面からみた「調和 harmony」だと考へる。この場合「調和」とは、單に知的な、論理的「無矛盾性



「euharmonie」を意味するのではなく、もつと心理的情緒的な面をも含んでゐる。いはゞそこに、價値的な評價を含ませてゐるやうに思へる。(“Humanism”)

眞理を一種の「價値」として、主觀の側目的や關心に依存せしめるかぎり、それは自己自身の規準を自ら與へることはできない。プラグマティズムで何が眞理かを決定するものは、認識的論理的領域の裡にはなく、實踐的行動的なものである。眞理は目的に依存するかぎり、目的そのものが決まらなければ、何か眞理かを決定されないことになる。眞理の體系は目的の體系を前提し、後者が確立するためには、また「最高目的」が決定されなければならぬ。しかるにプラグマティズムは、かうした問題の追求を、形而上學的なものとして二次的なものと考へる。その差當つて考察する目的は、いづれも相對的なものであり、従つてまた眞理も、必然的に相對的と考へられる。結局プラグマティズムの眞理觀は、相對主義的なものに歸するものである。

認識作用を發生的に考察するかぎり、以上のプラグマティズムの見方は正しいと思ふ。確かに現實の心理作用とは、「純粹思考」といふものは實在しえない。認識も心理作用とみられるかぎり、すべて何かの關心に促されて起り、ある目的を追求するものである。超越的存在のありのままの把握といふことは、吾々にとつて不可能である。認識作用そのものが、一種の選擇もしくは構成であると考へなければならぬ。従つてまたプラグマティズムのいふやうに、眞理は常に主觀に相對的なものと考へる他はない。けれどもかうした見方は、經驗的な心理作用としての認識を、發生的に考察した場合の見方である。認識もしくは眞理といふ概念の持つ本質的意味については、それは觸れるところがないやうに思へる。

眞理を實用的目的に依存する一種の價値と考へれば、それは通常の意味での「善」に等しくならう。従つて眞偽の區別は、結局ある目的に對する「善惡」の區別に解消されることにならう。もしさうとすれば、何故に吾々は善惡と區別して、特に「眞偽」を問題とするか。シラーは眞理を、「論理的價値」として定義するが、この「論理的」とい

ふ意味を充分には限定してゐないやうに思はれる。善悪と區別して特に眞偽が問題とされるのは、それが實踐的關心を離れて、それ自體認識の窮極の目的と見なされるからである。實踐的目的に依存するものは、既に眞偽ではなく善悪である。プラグマティズムは眞偽を問題とすると稱したが、實は善悪の問題を論じてゐるのである。

眞理はその本來の意味からして、客觀的なものである。しかも單に「普遍的」といふだけではなく、また「實在に關する」といふことを本質とする。それ故單に主觀的な心理作用を超越するといふ意味を持つのである。事實上眞理も主觀によつて構成される。けれどもそのことは眞理の概念の持つ本質的な意味とは別である。眞理はその本質的な意味からすれば、構成さるべきものではなく、發見さるべきものである。これはフツカールのいふとおりである。 (“Logische Untersuchungen”, Bd. II) 主觀によつて構成されたものは、既に眞理ではない。眞理は本來心理的認識作用に先在し、その目的となるべきものである。眞理は不變なもの永遠なものであり、そのかぎり絶對的な意味を持つ。プラグマティズムは、主觀の心理作用を離れた「眞理自體」の存在を否定するが、さうとすれば認識そのものを持つ本質的な意味をも無視することにならう。認識はその本質からして、眞理自體の存在を前提し、それを志向するものだからである。

シラーのいふやうに、すべての認識は眞理への要求を持つ。しかし單にそれだけではなく、自己が眞なることを既に——假設的に——前提してゐるのである。してみれば「純粹思考」の存在は、すべての認識の可能な條件と考へられねばならない。何故ならすべて眞なる認識は、「純粹思考」を前提して始めて考へられる。「純粹思考」とは本來、認識の眞理性の根據として想定されたものだからである。

認識は本來「意味」の把握であり、意味はその本質上不變なものでなければならぬ。プラグマティズムは、かうした意味把握としての認識の本質を、見落してゐるやうに思へる。例へばシラーにおいて「意味」といはれるのは、述語的なものの核心としてのそれではなく、單に主觀の心理作用の意圖する「意向」であるにすぎない。(“Studies

の Humanism”) もとより日常の場合、言表の「意味」といはれるのは、主としてかうした「意向」である。心理的な「意向」を離れて、論理的な「意味自體」といふものを、吾々は現實には體驗しえない。そのかぎり吾々の表現及びその意味は、常に主觀的心理作用に内在しそれに相對的である。しかし吾々の言語表現は、本來「意味」の表出であり、その意味とは本來普遍的にして永遠なるべきことを豫想してゐる。そのかぎり單に心理的な作用を超越してゐる。「意味自體」の存在を想定するのは、かうした表現の持つ本質的要求からしてのことである。吾々の言語表現や認識は、かうした超越者を指向することを本質とする。したがつてまた——時間的先後を問題とせず本質的にいへば——後者の先在を前提して、はじめて可能となるのである。

プラグマティズムは、「純粹思考」「意味自體」「絶對的真理」といつたものを、すべて fiction だとして斥ける。事實的發生的考察からすれば、このことは確かに眞である。しかしまた吾々の認識の「本質」は、かうした fiction を必然的に前提するのである。この意味で fiction は、吾々の認識の可能の條件である。認識の本質を見失ふまいとするかぎり、吾々はこれを斥けるわけには行かない。これ拒斥することは、認識そのものの本質をも、否定する結果になるやうに思へる。

認識にとつて主語的な面は、事實として與へられる。これに對して述語的なものは、主觀に先在するのではなく、後者によつて構成されるのである。しかもそれは、カントや新カント派のいうやうに、「意識一般」や「純粹思考」によるアプリアオリーの構成ではない。むしろ心理的經濟的な主觀によつて、夫々の Pensjektiv から構成されるのである。その點でプラグマティズムの考察は至當であり、認識の全體が一種の fiction であるとも見做される。しかし認識の Hebitic は、早にかうした點にのみ存しない。さらに自ら體濟した對象を、アプリアオリーのもの、乃至はレアルなものとして、前提せざるを得ぬ點にある。認識機能によつて fiction が生ずるのではない。むしろ認識機能そのものが、本來 fiction なのである。fiction によつて始めて認識が可能となる。認識が超越を本質とする

いふことは、認識が fiction を前提とするといふことなのである。

フアイヒンガーは、ある觀念が認識の目的に有效である場合、虚構であると知りつゝ意識的にそれを利用するのを、Fiktion と呼んでゐる。彼の Fiktionalismus は、この意味での Fiktion の觀念を中核とするやうに思へる。 (“Philosophie des Als Ob”) したがつて彼に於ては、Fiktion とは結局方便であつて、その目的とする眞理を己れの外に持つてゐる。Fiktion の持つ Positive な意義も、かうした眞理によつて始めて保證されるのである。いはば彼のいふ Fiktion とは、眞理への一種の迂路であつて、それが有效に眞理に導くために、意義を證められるのである。そのかぎり結局は眞理によつて reutherfegen されるのであつて、眞理そのものを條件づけるものではない。それは認識の一つの方便ではあるが、認識そのものをはじめて可能にするものではない。

Fiction は普通に、眞實に對する虚構として、もしくは事實に對する詩的創作として考へられてゐる。いづれも客觀的必然的なものに對する主觀的恣意的なもの、もしくは實在的現實的なものに對する觀念的假想的なものとみられてゐる。しかし認識の條件となる fiction は、單にかうしたものではない。むしろ吾々にとつての客觀性や實在性は、かうした fiction によつて始めて成立するのである。fiction の外にそれに對立する眞理があるのではない。眞偽の區別も、fiction によつて始めて可能となるのである。

私は今まで「實在的 real」といふ言葉を、Bloss Dass としての單なる事實に關はるものとして用ひて來た。これは通俗の用例に従つたまでである。しかし厳密にいへば、「實在性」といふ概念は、單にかうした意味を持つものではない。ある意味ではそれは、形相的本質的なものをも含んでゐるやうに思へる。

シラーは「實在性 reality」を二つに區別する。第一は「原初的實在性 primary reality」ともいふべきもので、知識作用の原初的所與として想定されるものである。この意味の reality とは、「單なる事實」としての存在を意味す

る。それは吾々の知識や経験が、そこから形成される素材である。しかしそれ自身では何らの意味も構造連関も持たぬ純然たる chaos である。この primary reality は、普通に「實在」と「假象」といはれる兩者を含む。それは單なる質料として、現實的なものへの可能性ではあるが、それ自身ではまだ現實的なものではない。嚴密な意味の實在性、すなはち「實在的實在性 real reality」はこれとは異なるものである。これは眞に「實在的」なものを、單なる「假象」から區別してはじめて可能となるのである。したがつてそこには、既に主観による選擇が働いてゐる。吾々の現實的に經驗するのは、かうした real reality である。何を「實在的」とみるかは、既に主観の目的や關心に依存してゐる、とシラーは考へる。（“Studies in Humanism”）

シラーのこの考察は正當である。假象的なものに對立する實在性の決定には、既に主観の構成的因子が働いてゐる。普通に「實在的」とみられるものは、既に意味的なもの價値的なものを含んでゐる。ある意味では、觀念的形相的なものが、却つて實在性を決定するのである。——カントのイデー——それ以前の「原初的實在性」は、認識の一方の極に單に想定されるだけであり、嚴密な意味では認識されないものである。そのかぎり單に可能的なものであつて、現實的なものからは最も遠いものともいへるのである。吾々に現實的な實在性は、既に法則的意味的なものを含んでゐる。そのかぎり認識の基本的な條件に服する。したがつてまた fiction を前提するともいへるのである。

認識の基本的構造に即して、存在にも二つの方向が區別される。認識における主語的な方向に考へられるのは、單なる事實としての存在である。それは主観に對して興へられるものであつて、それ自身では何らの意味的法則的なものを含まない。いはゞそれは現實的な存在が、そこから形成される素材である。それ自身では單なる chaos であつて、まだ形相的現實的な存在ではなく、單に存在の可能性であるにすぎない。これに對して述語的な方向には、形相的意味的なものゝ統一としての存存が考へられる。法則や秩序を基調として考へるとき、存在は主としてこの方向に求め

られるのである。だが述語的なものは、實は吾々の主観によつて構成されたものである。主語を離れた述語は、單に觀念的なもの意味的なものを表はすにすぎない。それだけではまだ實在的事實となることができない。單なる形相もまた、現實的存在とはいへないのである。

形相と質料、述語的なものと主語的なものとは、現實的存在を可能にする二つのモメントである。吾々の認識の出発点となるものは、現實的存在である。かうした現實的存在を、認識の構造に従つて分析した結果、形相的なものと質料的なものが區別されるのである。吾々にとつて、純粹形相や第一質料は、現實的存在の分析の極限に想定されるだけのものである。それらは夫々獨立なものとして、吾々に實體的に與へられるのではない。にも拘らず、形相的なものと質料的なもの、意味的なものと事實的なものとは、吾々にとつて互に全く異質的で、一方を他方に還元できない性質を持つ。従つてまた兩者を、同一の根源から合理的に導出することはできないものである。かうした試みは人間の認識能力の限界を超えてゐる。それを試みれば、必ず存在の含む一面を無視する結果になるのである。

すべて「純粹經驗」の立場といはれるものは、多少ともかうした傾向に陥つてゐるやうに思はれる。例へばジェイムズは、反省以前の直接的知覺の状態を、「純粹經驗」と名付け、それを考察の出発点とする。彼はこれを主客未分の状態とし、主観客觀の對立は、かうした直接經驗を二次的に反省することによつて始めて生ずるものと考へる。従つて彼によれば、認識の出発點に主観より客觀への超越を考へることは不必要である。それはいはゞ二次的な反省の状態を、終局的なものと考へ、そこから認識を考察しようとするからである。「純粹經驗」とは、まだ一々の對象の what を規定せぬ状態であり、そのかぎり「單なる事實」*Id. that* である。けれどもそれ自身で既にある種の法則的連關を含んでゐる。認識に与ける合理的法則的なものも、かうした唯一の實在から内在的に派生しようと彼は考へる。 ("Radical Empiricism")

かうしたジェイムズの考へは、認識の事實的發生的考察としては、ある程度眞であるやうにも思へる。時間的にい

つて、吾々の認識の最初の出発點は知覺的經驗であり、しかもそれは既にある程度の法則的連關を含んでゐる。けれどもたゞこの面からのみ考察するならば、一種の心理作用としての認識現象が扱へられるだけであり、意味把握としての認識の本質は、觸れられないでしまふ。尤もジエイムズも、對象との直接的接觸としての知覺的知識と間接的な概念的知識とを區別する。けれども彼は、認識の眞理性の最後の保證を、前者にのみ置いてゐるのである。これは結局表象的なものを、認識のモデルとして考へたからだと思はれる。

吾々の認識の基本的構造からして、事實的質料のなものと意味的形相的のなものは、相反する方向にある。兩者の關係は、内在的連續的ではなく超越的斷絶的である。吾々は事實的のなものより意味の根源を引き出すことはできない。また意味的のなもののみから、事實的のなものを産出することもできない。この意味での二元論は、人間の認識能力の限界からして必然的である。兩者をより高次の概念から結合し、同一の根源から内在的に導出することは不可能である。かうした試みは、結局問題を隠蔽または回避する結果となるやうに思はれる。

例へば「生の哲學」についても、以上のことはいはれると思ふ。デイルタイ流の立場では、生は既に意味的な構造連關を有してゐる。認識とは、*dialectic* な質料の構成ではなく、既に構造の意味的連關を持つ對象を、追體驗することである。そのかぎり、質料と形相との二元的對立は無視されてゐる。これは彼が、歴史的生の認識を主として考へたからであらうと思はれる。だが歴史的生は、既に主體によつて意味づけられ構成されたものである。それは單なる質料ではなく、既に形相的のなものを含んでゐる。直接的自然的な生ではなく、既に媒介された生である。歴史的生の認識論としては、デイルタイ流の見方は正當でもあらう。けれども生一般の形而上學的構造は、これによつては解明されないやうに思へる。

またベルグソンの生の哲學は、歴史的生を飛躍して自然的生と直接に融合する立場に立つてゐる。その際生を把握するのは、概念的言語的な判斷ではなく、生そのものへの没入による直観である。彼はかうした直観を、概念的認識

よりも高次のものと考へる。しかし直観は結局表象を興へるにすぎない。表象的なものによつて、どうして意味的なものが把握されるか。前者から後者がいかにして生ずるか。彼のこれについての説明は、結局發生的なものを出てないやうに思はれる。

デイルタイは認識を、正しく意味把握として考へた。けれども意味的な連關を含んだ生を前から前提したため、かうした意味的連關の *Grundzuege* *Grund* を探らうとはしなかつたのである。これに對してベルグソンは、自然的生を形而上學的問題としたけれども、意味把握としての認識の本質を闡却してゐる。直接的事實的な生から、形相的意味的な認識を連続的に派生せしめることはできないのである。

認識の基準となるカテゴリーも、事實上はアプリアオリーのものではない。生は歴史的社會的に轉變する。カテゴリーもまたそれによつて制約され、そのかぎりその實質的内容は變化する。この點を指摘したのは、「生の哲學」の功績である。けれども認識はその本質として、不變永遠の意味を指向する。のみならずそれを前提してはじめて成り立つのである。心理的認識作用は、生の經驗の内部での一事實である。けれども認識はその指向や前提によつて、生を超越することを本質とするのである。もとよりこのやうな超越は、不變者への事實上の到達ではない。そのかぎり単に *Zeit* なるものである。けれどもかうした *Zeiton* は、認識の可能の本質的條件なのである。「生の哲學」はこのことを見逃してゐる。生と認識とを連続的に考へたのは、そのためである。

時間的發生からすれば、直接的な生はもとより認識に先行する。認識は直接的生によつて、刺戟され *erhalten* されて始めて發生するのである。けれども吾々にとつての認識の順序からすれば、反省に最初に顯れるものはかうした直接的な生ではない。單に質料的なものは常に一種の缺如態 *privatio* として、現實的存在の極限に想定される。原初的な質料は、明確な認識からは最も遠いものである。それは現實的對象の可能的素材として、意識の視野の地平線



に隠顯するだけのものである。それ自身まだいかなる性質的規定も持たず、單に裸の事實として漠然と覺知されるだけのものである。直接的な生そのものは、嚴密な意味で吾々に認識されることはない。吾々の認識の對象となるものは、既に形相的意味的な規定を含んでゐる。そのかぎり直接的な生ではなく、既に何かの意味で構成され媒介された生である。

古來の用語に従へば、吾々の反省の最初の對象は、常にノモスであつて、フュシスではない。そのかぎり常に *gen* なるものである。フュシス自體ともいふべきものは、吾々には決して認識されることがない。發生的にいへば、フュシスはノモス以前に存在し、それを底から押し進めるものである。けれどもその力や働きは、すべての法的合理的認識の範圍を超えてゐる。法則や意味は、すべて吾々によつて構成され設定されたものである。つまりノモス的なものである。そしてこれは、いはゞ吾々の認識の *Element* である。それを超えて直接に、吾々はフュシスを把握することはできないのである。吾々がフュシスを知るのは、たゞノモスを介してである。フュシスの實在と力とは、たゞ間接的にのみ感知されるのである。

しかし認識の自然的傾向からして、吾々は主觀の構成したものを客觀の側に投影する。つまりノモスのものをフュシスの中に投入し、フュシスそのものを法的なものや意味的なものと考へる。法則や意味の淵源を、自然そのものにみようとする。この傾向を形而上學的に徹底すれば、存在の窮極の目的や價值をも、自然そのものゝ動きに求めることになる。吾々はかうした立場を、すべて自然主義として名付けてよいと思ふ。

デカルト流の合理主義以來、近代の世界觀の主潮は、以上の意味での自然主義にあつたといふことができる。合理主義は吾々の思考の持つ合理性を、そのまま自然そのものゝ合理性と考へる。スピノーザのいふやうに、觀念の次序と事象の次序とは同一であると主張する。ヒューム流の經驗主義も、自然や經驗の法則性に對する懷疑から生じたのではない。彼等はいふまでもなく、吾々にアプリアオーリーの概念が存存自體を構成することを疑つた。けれども

認識の持つ合理性や法則性を、經驗や自然に基づけて解してゐる。そのかぎり自然乃至經驗を、法則性の唯一の起源と考へてゐるのである。のみならず彼等は、倫理的問題の窮極の基準をも、廣義の自然——human natureを含めた——に認めてゐた。この點で自然主義の立場を出るものではない。かうした自然乃至經驗の概念は、transcendentalにみれば、既に吾々の主観によつて構成されたものである。このことはカントの指摘したとほりであると思はれる。

現代のプラグマティズムも、この意味ではやはり自然主義の立場に立つてゐる。彼等はすべて進化主義を前提する。進化主義とは、單に自然の進化の事實を認めるだけでなく、それに——無意識的にも——意味的なもの目的なものをも認める立場である。プラグマティスは成程、吾々の認識に對する原初的所與を、chaoticなものとして考へる。また存存の窮極目的についての論議を、無用のものとして斥ける。けれどもこのことは、自然そのものゝ發展を無意味なものとして考へたのではない。また吾々の存在の窮極目的に、否定的な懷疑をいだいたでもない。むしろ彼等は、廣義の自然——人間の文明的な活動の全體を含めた自然——の進化を素料に信じてゐる。意味的なもの價値的なものは、逆にかうした自然の進化によつて測られると考へてゐるのである。そのかぎり窮極目的の方向は、彼等にとつていはゞ自明の理であつて、改めて論ずる必要がなかつたのである。認識論における彼等の一見懷疑的な態度は、實にかうした素料な形而上學的信念に基づいてゐるやうに思はれる。

自然そのものは確かに生成し發展する。けれどもそれだけでは *blindness* であつて、何らの意味的法則を持たない。吾にはその一部を抽出し、そこに科學的法則性を確かめうる。けれども科學的操作に入る對象は、既に吾々によつて選擇されたものである。それは自然の全體ではない。自然そのものではない。自然そのものゝ發展は、混沌たるもの無意味のものであつて、吾々にはその方向や意義を知りえない。

吾々にとつての現實的存在は、かうしたフニッシュではありえない。それは常に意味的なもの法則的なものを含んで

ある。かうしたものが、始めて吾々にとつての「有」となる。フネシスそのものは、吾々にとつては、「無」である。たゞこの無は、固定したものの静止したものではない。吾々を背後から押し動かす、中から驅り立てるところの根源的な無なのである。たゞ吾々はこれに正回し、反省の光を嘗てることとはできないのである。

吾々にとつての現實的存在は、既に主觀によつて構成されたものである。つまりノモスであり、fictionである。それは不變永遠ではなく、歴史の流れに従つて轉變し生滅する。けれども認識や文化は、かうした fiction においてはじめて成立する。それらは直接的な生の變化に制約され、その内部に發生する。けれども意味的なもの形相的なものを前提して始めた可能となる。それらはその本質上、直接的な生を超越するのである。もとよりかうした超越は、單に fiction なるものである。だがこの fiction は、認識や文化の成り立つ條件である。吾々にとつて現實的存在も、かうした fiction によつて、始めて開示されるのである。

(完)