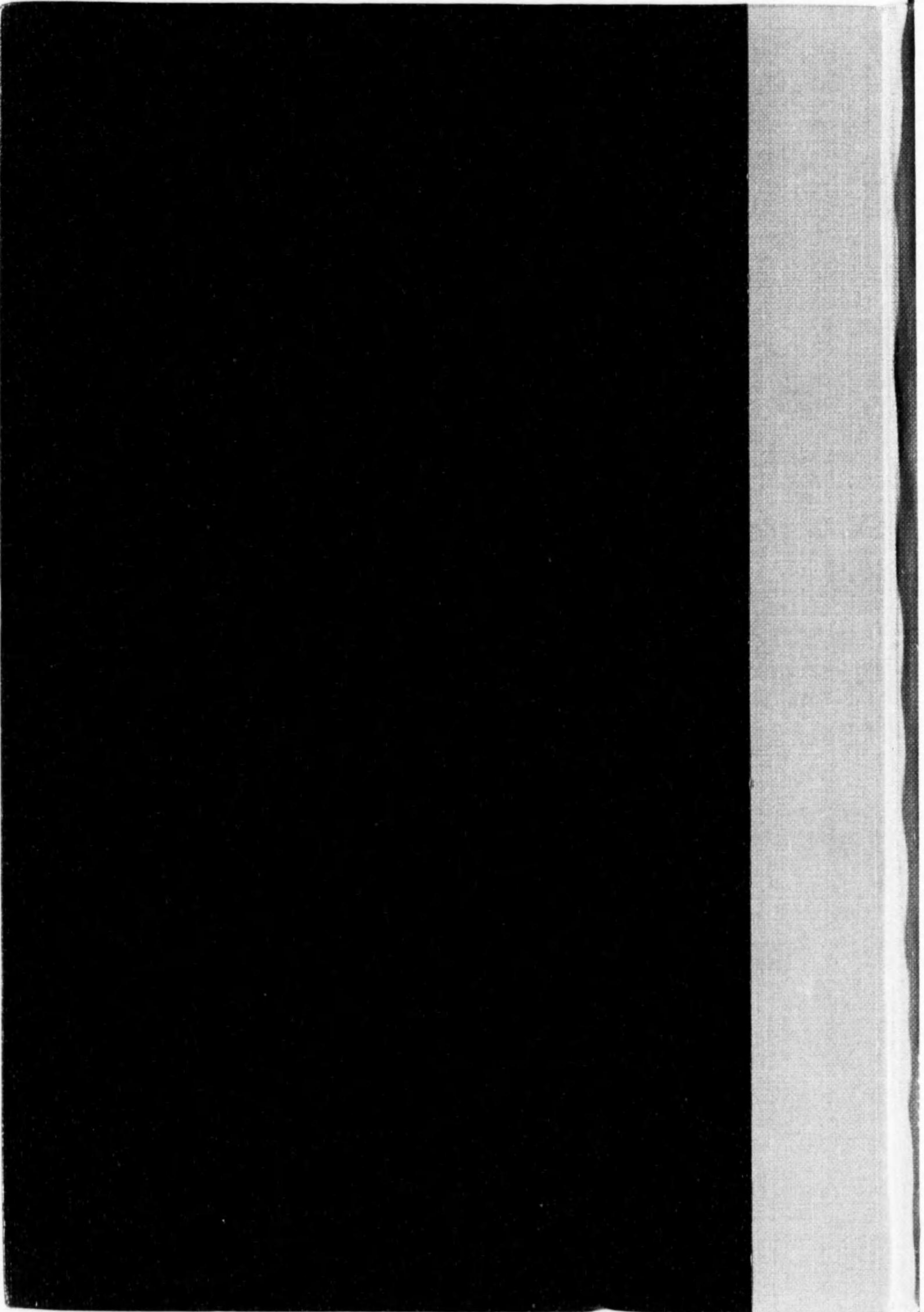
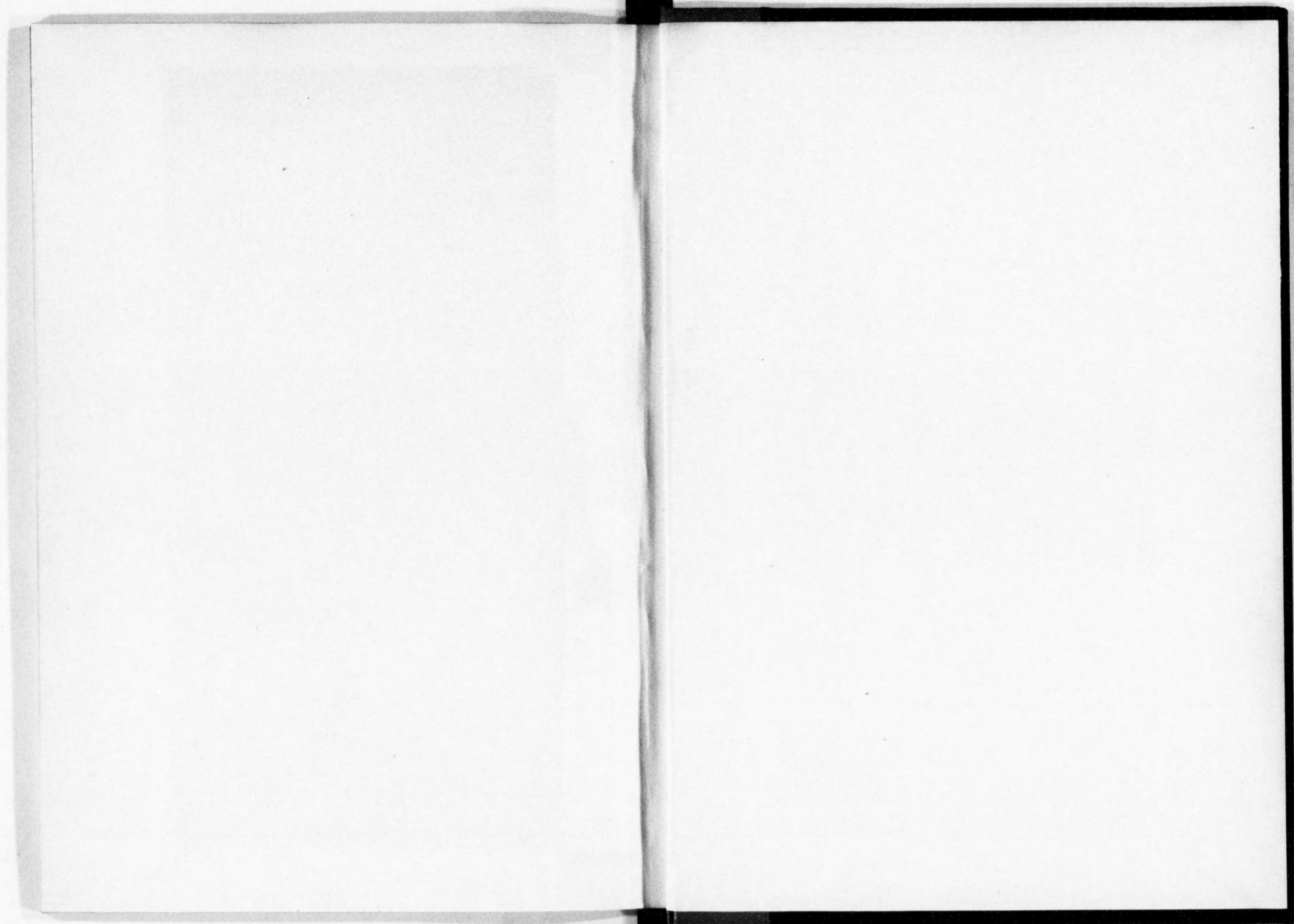


始



5 6 7 8 9 8 1 2 3 4 5 6 7 8 9 9





哲學するための序説

三枝博音著

國土社



序

哲學とは人々の考えがちである如く果して俗を離れた深遠なる學問であらうか。私たちはそうは考えない。私たちは、私たち自身を抽象している深遠なる學問を否定することから始める。私たちは私たち自身にたずねてみることから出發したい。私たちは自分自身のうちで懸命にものを考えているとき、心のなかで話をしていっているのではなからうか。言いかえれば、私たちのうちで一つの對話が行われているのではなからうか。そこには確に自分が自分に對し問いをし答をしつつ一つの發展があるのだと思われる。さて、すでに對話が行われているかぎり、そこには言葉がかわされている筈である。では、その時どういふ言葉が用いられているのであろうか。恐らく自己對話をやつていふ心にしつくりした言葉のみが用いられていることであらう。だから、この人民たちのことばでもないような、街路では通じないような言語で話しなされているのであつては、ほんとうではないと言わねばならない。たとえ、ギリシア語やラテン語や現代のヨーロッパの諸國語がそのまま混つて入つていふにしても、私たちとしては、地としては、ほん語で

もつてものを言っている筈である。人は自分自身と思慕の情を温めつつ而も懸命に語る體驗をもたぬということはない。もし、そのような體驗の素地から成長した言葉でもつて深くものを考えることのできる國語を持つた國民たちがありとすれば、その人たちはまことに幸福であると言われなければならない。私が讀者と共に反省したいのは、日本語のなかに右のようにしてできた哲學用語群ができていようかどうであろうかということである。私たちはここに容易に解消せぬ悩みをもつのである。

私はさきに「私たちのうちで靜かにものを考える」ということを言つた。しかし、靜かにものを思うとか懸命にものを考えるということが、直ちに哲學することではない。では特に哲學するとはどういうことなのであろうか。思うに、人間とは自分自身と語る體驗者のことであると、規定してみても間違いないであらう。人は自分のうちに沈潜して自分と話をする體驗をもつものなのであるが、それらの對話の中でわれと問いわれと答える間にあつて、人は屢々極めて根本的であり且つ深く、問題に出くわすのである。そうした時、人は自分と同様な問題がかつても考えられたのではないであらうかと考える。そして、そこに先例に聞いてみたいという要求（従つて歴史的な社會的な要求）をもちはじめるのは自然である。その時、私たちのする魂の自己對話は或

る厳しさを具えてくる。そのような思索が特に哲學することだと呼ばれるべきだと思ふ。考えてゆくその行き方がいゝ加減でなく自分の獨りよがりではなく、厳しいという點で哲學することは學的なのである。先行の哲學の組織に聞いてみるという點ですなわち、哲學の歴史に觸れその歴史的發展を自分のうちで生かすという點で「哲學的」なのである。してみると、哲學することは、一方では自分自身と思慕的に語り合うという性質のものである點で自分にしつくりした自分に温められた言葉を慾しがると共に、他方ではそれにも拘わらず思慕に狎れることをせず嚴密さを保つて行く言葉を要求するものなのである。私たちが昔の哲學書の中に、一方では文學に通うものをもつて私たちを魅し他方では數學や純粹自然科學に通ずるものをもつて私たちを導くものを見出すのは、この故であると思われる。

さて、以上のように考えてみると、先きの私たちの反省——果して日本語のなかに哲學するにふさわしい言葉の一群ができていようかという問いからはまことに絶望的な答えしか出て來ぬのである。この絶望の前に立つかぎり、從來の如くに、魂の自己對話のなかに入りきることのできぬにほんの哲學用語のままに哲學の書物を書くことはできない筈である。この私の書物はこの悩みをいつばいに懐いてるのである。私はにほん語の改良にも亘るでもあろう哲學する言

葉をととのえるという大きな且つ困難な課題を解くことを、この書で企てようなどとは考えてはいない。私は私の心のなかに沈潜している而も街路や工場や農場でも語られるであろう言葉のやさしさを取り入れて、私の内なる自己對話を書き綴ることに勉める以外の行き方はないのである。もし私のこの試みによつて、私たちにほん語をもつてする者らが哲學することに對して、多少でも寄與することがあれば、私は安んじていいのである。

しかし、問題はそれだけでない。わが國に於いてできつつある哲學は世界的であるかという別の問題が尙ここにある。世界的とは世界の他の國々の哲學に負けまいといつたような意識からのものではない。世界共通であるかという意味である。日本の哲學が世界の他の國のそれに勝れているかと言う前にまず共通であるかが重要なものではあるまいか。ヨーロッパの諸國語から來ている譯語がしつくりと當てはまつていかどうかの吟味がなされて居ず、明治以前の哲學的思想家の用いた言葉との連絡は顧慮されて居ず、また豊富な且つ含蓄ある言葉の寶庫としての佛敎用語との關けいも留意されて居ないというような種々なる不整頓がうち重なつて、日本人のする哲學的思索の用語は實は不幸の道をたどつて居るといふことができる。この不整頓をきたしてゐることの原因の一つ、重要なものとして考えられるのは、哲學者のあせりとひとりよがりであ

つたのではなかるまいか。日本では何々氏の哲學、何々氏の獨創といふことが安易に言われて居るのであるが、これは哲學が長い傳統をもつヨーロッパに於いて却つて見ざることはあるまいか。この缺點は哲學する素地ができないにも拘わらず功を急ぎ且つ獨善であつたことに根ざしてゐるのではあるまいか。「獨創」的に考えることの勝手氣儘さをやめて、正しい世界共通の哲學する道がひらけてくるようにせねばならぬのではあるまいか。哲學においても、哲學する人々が其處で落ち合う四辻が、若しくは廣場がとにかくにある筈である。たとえば、西田哲學にはそういう廣場があるとは思えないのである。デカルトやライブニッツが、バアクリやヒュームが、カントやヘーゲルが、ゼームスやベルグソンが、ディルタイやフッサールが、ラッセルやデューイが、マルクスやレーニンが、その他の哲學者思想家たちが其處に必ず立ち現われる共通の思索の場所が、すなわち廣場がある筈であると思う。

だから、たとえ哲學することは各自の内面の世界のことであり、そこでつかわれる言葉は各自の内面で温められているものにしても、先例の哲學者の業績につねに聞きつねに觸れ、廣場に往來するのではなくてはならない。私はそういう意味で、この書の中で根本的な問題に出くわした時は、先例に當つてみるという仕方をとるよう努めた。しかし、まだその點で甚だ不足してい

ることを認め、讀者に詫びねばならぬ。なるべく原書の箇處をあげて置くようにしたのも、その意圖からである。

この書が、從來哲學概論または哲學入門と呼ばれているものと異つてゐる處がありとすれば以上の諸點に見出されねばならぬと思う。哲學することに努めつつ、ディアレクティク（辯證法）とは何であるか、唯物論とは何であるか、歴史觀に於ける觀念論的立場とは何であるか、唯物論的立場とは何であるべきか、實踐とは何であり理論とは何であるべきか、そういう個々の諸問題を自分自身のもつて自分の内部に、深く引き入れて考えてゆくことに慣れてゆくようにと著者は努力してみたつもりである。たゞ、この書の企てとして、第一部を「認識について哲學する」ことにあて、第二部を「自然について哲學する」ことにあて、第三部を「人間について哲學する」ことにあて、これら全體を哲學するための「序説」としてゐるため、この書（第一部）のみで、右のような諸問題に當ることができずにいることは遺憾である。すでに、第二部の執筆も完了に近づき、第三部の輪廓もできているので、逐次刊行されることと思う。

この書は終戦の後間もなく企圖され、漸く今日に至つて第一部を成し得たのである。終始私の思索を導いているものはカントであつて、歐米及び東洋のその他の古典的思想家が私の哲學する

途々にあつて夫々よき助言者となつていてくれていることは、三部を通じてみて下さる讀者に如實に理解してもらへることと思う。

卷末にあげてある跋としての「一つの幻想」は、上述の三部が完成したとき私の「認識について」の思索の大切な側面をなすであろうと思つてゐる思想を表現してゐるものである。そのつもりで讀んでもらいたいと思う。

昭和二十三年十月十二日

三 枝 博 音

序 論

- 一 哲學は學ぶことができるか……………一一
- 二 哲學することについて……………三三
- 三 何から哲學することをはじめるかについて……………三三

第一部 認識について

- は し が き……………三九
- 一 思 慮 フロネシス……………四五
- 二 思 惟 ロギト……………七一
- 1 意 識……………七一
- は し が き……………七九
- A 思ふことと意識……………八三
- B 意識を純粹に把えることについて……………九五
- C 感覺について……………九五
- 2 意識一般……………一〇四
- 三 直 観 ミゼシヤウレンク……………一〇七
- 1 思ふことは知ることであるか……………一一七
- 2 「観る」ことと「描く」こと……………一二三

目次

3 いわゆる「直観」と「観ること」について……………二二九
 4 いわゆる「構想力」と「形像を描く力」について……………一四〇

四 認 識

はしがき……………一五五

1 認識とその対象……………一五八
 2 認識と対象の關係の法式……………一六九
 3 關係 (Verhältnis) のディアレクティク……………一七二
 4 ディアレクティクと「真理」の問題……………一八八
 A 「在る通りに受けとられること」の論理學 (die Logik der Wahrheit)……………一九〇
 B 「在る通りに受けとられてないこと」の論理學 (die Logik des Scheines)……………二〇一

五 認識についての結語

1 認識にはとにかくに何か対象のあることに就いて……………二三八
 2 観ることの仕方 (フォルム)……………二四五
 3 思うことの諸の仕方 (フォルム)……………二五六
 —カテゴリーについての理論—

4 認識は經驗のなかにある……………二六四

跋 ひとつの幻想

……………二七七

一、哲學は學ぶことができるか

この問題の提出はカントの著述のうちに見出される。私たちはこの問題を解くことからはじめて行つて、「哲學する」ということを明らかにしてゆきたいと思う。カントは「哲學は教えられないことができない、ただ哲學することが教えられるのみである」と言つた。では、どうして哲學は教えられることができないのであるか。私たちは普通に幾何學をまなぶ、代數學をまなぶ、統計學をまなぶということをやう。それとおなじように哲學をまなぶといつて差支えないかのように考えられる。それなのに、なぜ哲學にかぎつて、まなぶことができないというのであるか。この疑問をとくために、私たちは幾何學をまなぶということを考へてみよう。まなぶということは、何かをこちらに知り取ることではなくてはならない。學びとられたものは、とにかくこちらの所有

• 『純粹理性批判』(“Kritik der reinen Vernunft”)及び『論理學講義』(“Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen”)

となるのであるのではなくてはならない。幾何學をまなぶとは幾何學の知識を知りとり、それが私たちの所有となることである。知り取るには、知り取られるものがとにかくまつまつていることが必要である。たとえば、ユークリッド幾何學はまつまつたものであり、完了しているものである。それだから、それはそれとして學ぶことができる。もつとも、非ユークリッドの幾何學は、ユークリッドの幾何學を基礎として發展したけれども、しかし後者はやはりそれ自身一つの體系である。とにかく完了しているものである。だから、これを學びとることができる。さてしかし、哲學はそのように（たとえば幾何學をまなぶ場合のように）そつくりこちらに學びとれるものであるか。このことを私たちは讀者と共に一つの問題として考えてみたい。

この問題はなにも特にむつかしいものを含んではいない。つまり、哲學という學問はたとえ一應にしても完了的にまつまつているのであるか否か、そのことを解決すればよいのである。まつまつていれば、すなわち客觀的なものとしてでき上つていれば、それをこちらに學びとることができる筈である。では、じつさいに哲學はまつまつているのであるか、それともまつまつていないのであるか。すると、これをそのいずれかに決定することが必要である。けれども、「哲學という學問は完了的なものなのか否か」を客觀的に決定しようと試みるにしても、多分讀者は途方

に暮れることであろう。つまり、どちらとも決定しかねるであろう。讀者とてもまた、これに答え得るのは「哲學とは何か」を理解しているものにして、はじめてできるのではないか、これから哲學を學ぼうとしている者においてどうしてそれができるかと、意見を出されると思う。尤もなことである。哲學を學び得てしまつた人があつたとしたらその人においてはじめてこれに答え得るのであるであろう。しかし、すでに哲學を學び得たものが居ればよいが、哲學を學び得たものがないとすれば、哲學をまなび得たものをここに呼んできて、その人にきいてみるということができない。私たちはどうすればよいか。

カントはこの疑問を解いて、「哲學はまだ與えられてない」(noch nicht gegeben)とも言い、「具體的にはどこにも與えられていない」(nirgend in concreto gegeben)とも言つていゝ。しかし、カントがこの疑問を解いているその解き方は、かなり認識論上の問題を明らかにした上でのことであつて、それは簡單ではない。今私たちはこれから(哲學を、でなく)哲學することを學ぼうとしているのである。まさに今、その端緒をはじめんとするところである。だから、カントのとつた解き方をここで使用することは未だできない。(カントのとつたやり方は、この本のずつと先のところで思索することにした)そこで私たちは次のような仕方をとつて、ひとまず

解決してゆきたいと思う。それは、私たちがとにかくに私たち自身において私たち自身の経験に聞いてみることである。では、どう聞いてみるか。

讀者は、今、哲學という學問に關心を寄せている。そして、あなたはたつた先き程まで「自分はこれから哲學をまなぶのだ」という意識をもつていられた。現にあなたがもつたその意識から、私たちは話を始めてゆくとよいと思う。これは讀者にとつても著者にとつても現實である。私たちは現實からはじめるのである。あなたが哲學を學ぼうと思われたとき、あなたはとにかく哲學というものを思い浮べていた。そのとき、その哲學なるものはどこに在つたであろう。恐らくあなたの前方に立つていたのである。これから學ぼうというのであるから、前方にあるわけである。もちろん、前方にいつてもあなたの心の中にある。哲學ではそういう前方からこちらに向つているものを Gegenstand 對象といつている。もちろん、その對象は細目にいたつては、まだよくはわからぬ。その哲學なるものがばくぜんとあなたの前にあつたのである。つまり、哲學なるものがよそよそしいものとして、あなた自身の外に在るものだと、とにかく一應思われていたのである。

しかし、果してそのようによそよそしいものとして存在するようなものが哲學であつてよいであろうか。これを私たちはよく考えてみるべきではないであろうか。もし、これが哲學のことではなくて、自然科学であつたとしたらどうなのであろう。自然科学（たとえば物理学）であつたら、多分その科學はよそよそしいものとして（つまりあなたの外にままとまつてあるものとして）映つてくるに違いない。なぜかというに、自然科学が研究の對象として自然は、何としても兎に角あなたの外にあるのだから。従つて、自然科学の研究にこれから入つてゆこうとするあなたにとつては、自然科学は自分にはまだ全くよそよそしいものであるという氣がするのは當然である。そこで私たちは自然科学に屬する或る知識を學ぶことを例にとつてみよう。私たちが原子核について知ろうとする。そうすると、原子物理學者は陽子・中性子・陽電子・中間子・中性微子などを、相ついで説明してくれるであろう。はじめて原子構造をまなぶものにとつては、どれもが見ず知らずのものである。たとえその以前に電子の數や原子番號の數やその配列やについては、いふぶん知るところがあつたにしても、それがよそよそしい自然界のものであることの感銘には變りはない。しかし、今私たちの場合はどうであろう。たとえば、あなたが辯證法について學ぼうとする。その師としてあなたはヘーゲルを選んだとする。ヘーゲルがあなたに辯證法を教えよう

として、まづ感性・知性・理性というような、人の營む認識の特質を示し、感性なるものの「無思想性」知性なるものの「偏執性」と理性の統一性を教えてくれるものとする。もちろん、あなたはここではじめて知るかような(感性とか知性とか理性とかの)概念のよそよそしさを感ずる。けれども、たとえば知性の「偏執性」についてほんのちよつとでも理解がすすむと、あなたはあなたの内に犇犇と想い當るものを指摘されたことになる。知性々と人は言うが、知性がすでに一つの偏をもつているのだとヘーゲルに指摘されてみると、自分の中の知性につけてきつと覺られるところがある。だから、あなたの内にそうしたものを學びとろうとする心さえあれば、ヘーゲルはあなたの精神のなかでそれを導き出してみせてくれる。ということは、それが觸れてくる線は少くとも已にあなたの内面にあなたが持つていのであることを示している。それはあなたが内に親和力的にそれをもつていからである。内にすでに持つているものに觸れることによつて、學問(ここでは哲學という學問)が發展するとすれば、あなたにはあなた自身のうちから或るもの呼び起してもらつたという側面が多分にあることになる。あなたという主體を基本にして言うなら、あなたはそれが機會で何かを想起したことになる。右の例で云えば、ヘーゲルはあなたに想起さす機會を與えたのである。想起したのはあなたである。プラトンの

學說の一つとして知られている想起(Anamnesis)の説はこのことを言つたものであつた。プラトンは彼の著『ファイドン』の中で、想起について美しく述べた。人はその靈魂が——これはプラトンのこのこした話として聞かれない——この地上において、肉體的生活をいとむまゝに私たちの知識の對象となつていすべての物と共に存在し、同じ一つの世界の中にいた。ところが、靈魂が肉體的な生活のかたちをとつたとき、私たちはそれを忘却したのである。それが或る機會を得て新しく想いおこされる。その想起がまさに知ることそのこと、つまり知識に外ならない。ほんとうにも、ものを知るといふことは想起すといふ性質のものである。もとより、すべての知識が悉くすつかりそうした性質のものとはいへぬであらう。なぜというに、私たちが自然法則を學び知るとき、それは想起しのみとはいへぬからである。プラトンの説がそのまま今日承認されるか否かは別として、私たちは人間のいとむ知識收得の仕方の根もとには二つの事があること、その一つは自分の内ですでに組織されてい、私たちの主觀の或る要素を形成しているものが呼び起されることによつて、既にあつたものが新しさをもち、はつきりとしてくるもの。もう

*** 三枝博音著『ヘーゲル・論理の科學』の序論を参照

** Platon: Phaidon.

一つは私たちの主観の或る要素を形成しているものに媒介されて、全く新しいものが外から加わつて成立するものである。前者は主として人間にかかわる知識の場合に主としてあり、後者は自然界にかかわる知識の場合に主としてある。前者の諸知識の體系が普通に精神科学と呼ばれ、後者のそれが自然科学と呼ばれているのである。私たちがここで確言できるのは、次のことである。知識とはすべて私たち人間の営みに属するものである限り自然科学の領域に關する知識にしても前述の如く媒介ということのある限り、アナムネシスの性質をもつていないことは否定できぬということである。

そこで、私たちの問題に立ち戻ろう。哲學というものが全くよそよそしくあなたの外にあるということはある得ぬのである。かようにして、哲學的知識はその多くがアナムネシスの性質を帯びているとすれば、あなたは哲學に於ては見ず知らずの知識の世界へ入つてゆくのではない筈である。むしろ、人は自分のうちへ還り、自分自身にめぐり合うのだということすら言い得るのである。もし、これが自然科学の場合であつたら、全く新しい全く自分とは別なるものを知り取るかに思われるであろう。たとえば、コペルニクス、ケプレル、ガリレオ、こういう自然科学者たちが相ついでもろもろの天體の祕密と見えた運行をだんだんと人間の知識にしてくれてゆくと

ころを科学書によつてあなたが理解されるときは、外なる新しいものを知るのである。自然科学者が自然の祕密を人間の知識としたとき、屢々「驚異」ということが言われている。これは如何にも自然科学の知識が取得されることの本性をよく傳えていると思われる。ところが、哲學の場合はどうであろう。カントやヘーゲルが、私たちのもつている「認識」の構造をはつきりさせ、これとれんかんさせて、私たちの「善」の行いをする情操や意志の仕組をあきらかにしてくるとき、私たちはどう感ずるか。まったく指摘された通りだという共感が私たちの内に湧き起り、胸の躍動を覚えるのである。それは外のものへのおどろきとはちがう。このことから考えても、哲學における認識の性質は想起的であることに起因するということが言える。そうすると、哲學の場合においては、これから學ばれるものは實はよそよそしいものとしてあなたの外にあるのではない。内へとつながっているのである。あなたの内なるものと無限につながるのである。あなたの内生活へとつづいていて、そこで切れていないのである。だから、客觀的にまともな場面に與えられていないのである。カントが言つたように、そこに形をそなえて(in concreto)與えられてはいないのである。つまり、まともな場面に完了したものと其處に在るものでないものである。まともな場面に在るものではないものが、私たちに教えさずけられるということではない。

少くとも、統計學を教えられるというように、受けとることが出来ない。便利にこれをこちらに貰い受けるということができない。かようにして、哲學を學ぶということはできないというカントの命題を理解することができる。

哲學は教えられることはできない。それなら、私たちはどうすればよいのであるか。

ここで私たちは次のことに氣づく。「哲學は學ぶことができない」というカントの命題に關して、私たちは以上において何かを想い、何かを思い索つたのではないであらうか。このことは私たちの現實であつて、否定できない。まさしく、私たちは想うているのであり、思索しているのである。それが今の讀者の、そして著者の現實である。それは完了的にひとつにまとまつたものではない。客觀的に成立している「科學」といつたようなものではない。それこそは哲學すること(philosophieren)でなくてはならない。私たちは「する」のである。「なし」つつあるのである。私たちは現に「なしつつある」こと、現にやつていことに眼をとどめることを怠らぬようにせねばならぬ。現に「する」ということと「哲學」というものとは、私たちのこれからの重要な問題である。「する」とは完了していないことである。「する」とは動詞である。「哲學」とはひとつのまとまつた想い、すなわち概念である。形式論理學でいえばひとつの名辭である。「する」と

は行爲していることであり、何かを生み出しているのである。そこで、哲學するとはほんとうにどういふことなのであらうか。

二、哲學することについて

カントが「哲學は教えられる *lernen* ことができない」というときの *lernen* とは、もつとはつきり言えば「教えさずける」という意味である。さて、教えさずけられるものがそこにとにかくなくてはならない。そこに教えさずけられるものが不安定にでなく、成りかかっているのではなく、確と存在しなければならぬ。それでなくては教えることができないと言つていい。言葉をかえていえば、教えられる内容がそこに完了的に存在してはなくてはならない。成りかかりであつたり現に成りつつあるのであつてはならない。少くとも、成りつつあること、深まりつつあることが、最も重要な要素であるのであつてはならない。ところで、哲學はすでに成つてゐるものであろうか。完了的にできているものであろうか。決してできしまつてゐるものではない。それなら、哲學は完了的に成つてゐるものではないのだから、これを教えさずけるということは出来ない、そう結論せねばならない。

人は或はこう云うかも知れない。プラトンの哲學が完成的にあるではないか、尙又アリストテレスの哲學が完成的にあるではないか、と。もちろん、プラトン哲學という名でもつて言いつたえられているものはあるでもあろう。しかし、誰もプラトンの學說のみをもつて哲學であるとは考えはしない。アリストテレスはプラトンの哲學的學說の上に更に自分の學說をたてたのである。その後の哲學者も亦おなじことをしたのである。それらの中のどれかの一個人の學者の學說のみを哲學とは誰も思ひはしない。どんな哲學的思想家も自分自身の學問をうちたてるには必ず他の哲學的思想家のやつた仕事にもとづいて、その上に築くのである。歴史的に前に出たひとりの他の哲學者の仕事のカントは廢墟 (*Trümmer*) 的なものと見てゐる。廢墟とは、その昔は華美であり壯麗であつたかも知れぬものの、いや何よりも生命としてかつて榮えたものの、今は現實として、生命はなくその名残りを示している破片的なものである。かように解釋されるべきだとすれば、プラトンの哲學もアリストテレスの哲學も、ペーコンのそれもすべて一つ一つ廢墟である。特に廢墟というのは、今は現實に生けるものとして榮えてゐるものではないという點を強調してゐるのである。しかし、その哲學の組織者たち(すなわちその哲學者)は現に存在はしてゐないが、そしてその限りでは生命あるものではないが、その一つ一つの哲學はかつてはそれぞれの

つの時代の活ける精神生活の美しい反映像であつたのである。そう見るならば過去のかずかずの哲學の個々の體系は、ヘーゲルが言つた如く「神々の姿の居列ぶバンテオン」だと云うことができる。かくしてみると、廢墟もまた美しい魅惑的存在である。

そうすると個々の哲學者のきずいた哲學は美しき像として見られる。その限りでは完了したものと考えることができる。完了したものであるとすると、それに精通した人はそれを他人に手渡しでもするように或は教えさずけることができるであろう。だから、哲學は教えさずけることができる、言えそうである。けれどもだ、そのバンテオンの中の一つの像がすなわち一つの廢墟と見なされるものが、實にそれが、果して哲學なのであろうか。決してそうではないであらう。それは哲學だとは言えない。「一つ一つの哲學は、その時代その時代の哲學である。それは精神的發展の全連鎖の一つの項であるにすぎない」。(ヘーゲル)。*^{*} そうなれば、「最後の哲學は先行するすべての哲學の成果である。そこには何もかも失われてはいない、すべての原理は保有されている。この具體的な理念は殆ど二千五百年を通じての精神の努力の成果である」(ヘーゲル)。*^{*} くにいう「最後の哲學」も移りゆく歴史の中のものとなれば、ただ一つの項であり、一つの事例であるにすぎない。私たちはむしろそのような長い連鎖の方を考えよう。しかし、この長い連鎖

が教え授けられないとあなたがち言うのではない。それは哲學史として教えられるでもあろうからでは教えられないとはどこを指しているのであるか。

教えられないのは、必ずしもバンテオンの中の諸の像の数が多いためではない。Finの破片が多いからではない。哲學と云われるものは、ヘーゲルが言つたように、「産出を通じて必然的なものとして認識される」*^{*} そういうものである。*^{*} というのは、私たちの時代において、あなたや私が現實にあの廢墟の上に立つて最も活き活きしたものを思想的に、産み出しつつあるのである。あなたが最も具體的に本質的に思索し盡そうとすることに、すべての廢墟は生き還りつつあるのである。バンテオンの中の居ならぶ像は息吹をとり戻しつつあるのである。もとより、それには私たちが最も現實的な、最も具體的な私たちの時代の問題を擱んでそれを通じて本質的に思索するのではなくてはならない。そのところに、生きてくるものがある。それは單なる興奮ではない、臆見なものでも主観的なものでもない。必然的な客観的なものである。そうすると、何がそこで自分で客観的とならんとしているのである。ヘーゲルはそれを「自分を認識しよう」と

* "System der Philosophie", s. 206

** "Geschichte der Philosophie", s. 76

*** "Geschichte der Philosophie", s. 685

する精神の嚴肅の勞作の成果である。精神は、自分をこの目標にまでもちきたすために、かくも緩慢な勞作をつづけただのである」と言い表した。このように自分を認識しようとし、自ら客觀的たろうとしているものこそ、その名が呼ばれて「哲學」と言われるものなのである。

以上のように、私たちが哲學と呼ばれるものを理解すべきだとするならば、私たちは物を手渡すがようにこれを教えさずけることができるであろうか。それは決して教えられるものでも、學ばれるものでもあり得ぬのである。カントはものを概念するときいつでも嚴密に概念した。學ぶ *Lernen* ということは、事實今ここで手をとつて教えられることを言うのである。漫然と指示されて何かに感づくというようなことではない。まさに教え導かれることである。私たちがもし哲學を「緩慢な勞作をつづけつつ」自分を客觀的なものたらしめんとするもの、バンテオンの美しき諸像の中を歴進してはじめて自分をしかとつかまえんとしつつあるものと解する限り、これを一舉にたやすく教えることの不可能であることを理解するのである。

かようにして、「哲學は決して教えられない、精々たゞ哲學することを教え得るのみである」という命題は、確信をもつて私たちも亦支持せざるを得ぬのである。

哲學する (*philosophieren*) とはどのようなことなのである。もし、この言葉そのものに一應た

よつて考えてみるとすれば、智 (*sophia*) を愛 (*philos*) することを行ふことであろう。切に智を求めることであろう。過去まだ半世紀にも充たないが、近代において日本人は思索という語をもちてきた。この言葉は哲學するということを最もよく言い表しているという慣習ができていくように思える。しかし、日本人がこの言葉を用いた歴史の懐古は私たちに一つの警戒をあたえる機会となる。と云うのはこの語を江戸時代の學者たちも用いた。(藤樹や梅園など)。さて、どういう意味でつかつたか。無用なせんさくをする思惟、そういう意味に用いたのであつた。だからこの語はその使用の歴史のうちに私たちへの警戒の意味を含んでいる。フィロソフィレンすることは今日の日本語の思索するで言い表わされるであろうが、それはせせこましきせんさくや陰鬱なスベキユレーションであつてはならず、嚴として思惟する而も靜かなる(執拗なる)愛をもつてせられるものでなければならぬ。

「哲學する」ことは「哲學」というものとは異つて、個人がそれぞれどこかでいつか現實にすることである。現實になされるひとつの行爲である。そうであればこそ、現實に教えることができるのである。手をとつて導くことができるのである。かようにして、フィロソフィレンすることはおそわることができると結論されることができる。

實際にフィロソフィーレンすることはどういうことであるのであろうか。フィロソフィーレンするとはとにかく思うことであり考えることである。しかし、たゞ深く考えるということがフィロソフィーレンではない。哲學するといふ言ひ方は私たちに三つの事柄を意識させる。一つは、この言ひ方は概念(名詞)のかたちをとらず、判断(動詞)のかたちをとつてゐること。第二は、その動詞は單なる動詞でなくて、「哲學」という統一、含蓄的なものを動詞的表現に移してゐること。第三はこの言葉そのものに關することであるが、單に智を深めるといふのでなくて、「愛する」ことを共に言ひ表してゐることである。

このうち第一のものは、動詞のかたちで出ているのであつてこれはひとつの行爲を示している。ひとつの行爲を示していることが、教えられ得ることを可能にしてゐるのである。第二のものは、先に述べたようにそれ自身バンテオンの存在であり、客觀的であるもの、すなわち「哲學」を個人が特定な時、特定な處で、するひとつの考へるといふ行爲に現實化したことに關する。この第二の事柄は重要である。哲學するとは、たゞ考へるといふことではない筈である。哲學するのである。ヘーゲルが巧みな比喻をもつて言つたように、たゞ單に考へるといふのであつては、たゞ歩くことのみして旅行するといふことにはならないのと同じである。旅行することは、そこに國々

があり何々の河があり何々の山があり、街があり、言語があり、風俗がある中を歩いて行くことである。これらのものなき處を、たゞ單に自由に歩くといふことは旅行ではあり得ぬのである。無人の荒野をただ歩き行くことを人は旅行とは言わない。私たちは過去の多くの哲學體系のそれぞれを、或は美しい國土や地をうるおす大きな河、榮えてゐる街、楽しい風俗になぞらえてみることができるのである。哲學することはバンテオンの神々の像の間をゆくことであるでもある。否、これらの諸の像の間を往き來しつづつして私たちがそこに息吹をよみがえらすことであらう。哲學するとはたゞ思索するのでなくて、人類が「二千五百年」を通じてつくりあげた思索の根本的な脈を再び個々の人の行爲で生かすことである。考へることの根本的な脈(この脈をたどらな^いでは私たち人間の思索は必然性をもたないのである)が、すなわち範疇^{カテゴリー}と言われるものである。哲學とは範疇の組織であるといふのはこの意味である。カントが、こうなれば、個々の哲學者の學說が哲學ではなくて、「すべての哲學的認識の體系が哲學である」といつたことがよく理解せられると思う。最後に、第三の事柄すなわち愛(philos)といふことが共に言われていることも重要な意味をもつてゐる。この場合、愛とはどういふことであるか。私たちはものを知るとき、狎れ狎れしく知つてゐることと厳しく知つてゐることの二通りのものがあるのに氣づくのである。

たとえば、私たちは電車は電力で動いていると知っているのである。自動車はガソリンで走っているのと知っているのである。しかし、そこから「どうして」「如何ようにして」「なぜに」と分析的に聞かれたとき、もちろん一應の技術的説明のできる人は少いであろう。すなわち、厳しくは知らないのである。多くの人々は慣れ知りに外ならぬのである。多くの人々は貨幣なるものをよく知っていると自負している。けれどもそれは紙幣なり鑄貨を表象しているのみ、その便利を知っているのみで、「貨幣」が何であるかについては知らないのである。日日これを手にして狎れ知つていくのみである。ヘーゲルはこれを「熟知」(Bekannt) だとしてほんとうの知識と厳しく區別する事を教えてくれた。^{*} 私たちは熟知と認識とを峻別せねばならない。私たちが智を愛するのは、狎れ狎れに知りつた智を、私たちの用にせんとして、身のそばに置こうとするのではない。狎れ狎れの愛は溺没であつて而も愛の對象を奴隷のように自由にわがままに取りあつてくことである。いわば狎愛は愛するものと愛せられるものとの間に區別がむしろないのである。愛するものと愛せられるものとの間には厳しい隔たりがあるべきである。この厳しさのある愛が日本人の間では「敬愛」と呼ばれている。これがプラトンの愛である。フィロンフィレンという言葉が含んでいる愛は熟知を警めるところの愛である。愛であるかぎり、切なる内奥よりの求めである

けれども、愛せられたものが狎愛とはならぬ性質のものでなければならぬ。哲學することの愛はそういう厳しいものでなければならぬ。私たちは哲學することを以上のような意味にとるべきであると思うのである。

* „Phänomenologie des Geistes“, Vorrede, s. 33.

三 何から哲學することを始めるかについて

哲學することへと導かれてゆくには何をもつては始められたらよいか。この疑問への答えはすでに哲學するということの事實の中に與えられている。もし「哲學」というものを學ぶのであつたら、客觀的にあるであろうところの哲學のどの部分からでも手をつけはじめればよい。しかし、私たちの場合は、哲學することであつて、而もすでに哲學しつつあるのである。もはや、はじめられている。だから、「哲學」を前に置いて、何から手をつけるかというような私たちが遊離した問題としては、ここには端緒の問題はないのである。私たちは哲學するということにつけて、已に私たち自身を思い索りつつある。機會を得ること（カントが言つた「哲學は學ぶことができるか」という命題にぶつかつたことは、即ち一つの機會であつたのである）ができて自分のうちに想起することが已に行われつつあるのである。言いかえれば、私たちは哲學することを實際に始めているのである。

それならば、何をもつて始めるかという端緒(Anfang)の問題は私たちには存在しないかと言ふと、そうではない。というのは、私たちは先きに哲學することをひとつの技術だと理解した。哲學することがひとつの技術である以上、哲學することへと導かれてゆくことには愈もつて技術的に拙劣でないことが必要である。哲學することへの訓練は拙くなく立派に行われることが企てられるべきである。その意味で、端緒の問題は哲學することにとつて、やはり重要な問題である。私たちはすでに哲學しつつあるのであるが、哲學的に思索しつつあるこの事實の中で、特に何につけて(an)問題の手がかりを得て(Fangen)ゆけばよいか。

ここでも私たちは今現に私たちが従事していることに注目しよう。私たちの従事していること、すなわち philosophierenはその文字のように知に關することである。勿論今日ヨーロッパ人にとつても Philosophie は知 sophia と愛 philos との結びつきというように、その都度感じられてはいない。しかし、私たちが哲學にむけている要求は身をもつて好愛するに足る知を求めていることとは間違いない。ではフィロスに價するほどに求められるべき知とは何であるか。

私たちは知識ということを知っている。それと共に認識ということをも知っている。日本人は前者は知は知であるが、少し漠然とした語感をもつていることを了解している。後者はそれに比べ

れば、嚴密な意味をつたえていることをも了解している。ただ知識という方がこれまでの日本人ではやや身についた知を思わせる。認識は幾分嚴しさと共に或る冷さを感じさせるであろう。私たちは學問という言葉と共に科學という言葉をもつている。知識と認識とに見られる語感の差は、學のこの二つの言表し方の上の差でもある。もう一つ氣ずかれることは、知識と認識との違いは前者、斷片的な知という感を、後者が組織的な知という感をあたえている。認識という概念がそのような意味において用いられるようになったのは、ここ半世紀ばかりの日本にあつた哲學的啓蒙の齎したものである。知に關するこのような日本語が、かくの如く異つた意味を具えてきているのは、決して言葉の慣用上の偶然ではない。何か根本的なことがらがあつての上のことには違いない。一つは漠然とした知を呈供するが然し身につくという^{あたたか}温さが、他は嚴密であるが或る冷さが伴うようなもの、一つは斷片的になりがちで、他は組織的であるというそうした事實があつてそこから右のような違いが來ているのであるに相違ない。根本的なことがらというのは、素直に見て、自然の中に人間がいるということ、この事實である。私たちが想うてみて、これほど根本的な事柄はあるまい。知についての右のような區別はこのところに根ざすものと思える。人間についての知は人間そのものの中から生れる。自然についての知は自然そのものの中か

らではなく、人間を媒介として生れる。自然は自然について決して知をもたぬ。人間は人間について知をもつのみならず、自然についても知をもつ。そうだとすると、人間の知と自然の知が性格の異つたものとなつてくることは見易い事實である。日本人は一世紀も前には嚴密にはヨウロッパ人ほどには自然についての知をもたなかつた。知識という語で足りていたし、又學問という語で足りていた。science 科學という語感が今日の日本人にあたえているような學的組織は、昔の日本人には必要なかつた。このようにして、私たちは二様の知のあることを知つている。自然についての知と人間についての知とは全く異つた性格をもつている。しかし、私たちがもつている知はこの二種のものだけではない。尙、もう一つある。私たちは知についての知を確かにもつている。では、この第三の知は第一と第二(自然についての知と人間についての知)のどちらの性格に屬するのであろうか。知についての知である限り、どちらの知の性格をも具えていなくてはならない。しかし、自然と人間とが全く異なる性質のものである限り、第三の知は同じ一つの知でありながら別な性格をもたねばならぬ。そうすると、どうしても第三の知は矛盾を具えざるを得ない。知について知るといふ知は全く特別の運命をもつている。私はカントが「純粹なる理性

*カントの "Kritik der reinen Vernunft" を私は嚴々という譯語で呼ぶことがある。

の批判』の序文の最初のところで次のように言っているのを思い出す。「人間の理性はそれがもつ諸の認識の中の或る一種類において、特別の運命をもつている。すなわち、人間の理性は自分から除くことのできない疑問によつて悩まされている。というのはその疑問は人間の理性が自分で答えることのできぬ理性そのものの本性によつて呈出されているからである。なぜ又自分で答えられぬかというとき、その疑問は人間の理性のすべての能力を越えているからである。」私たちのいうところの右の第三の知はまさにカントの言う「人間の理性がもつ諸の認識の中の或る一種類」といつているところのものである。私たちは、まず何よりも特別の運命を荷負つている第三のもの、即ち第一及び第二の知についての知から、哲學することをはじめようと思う。すなわち認識からはじめたいと思う。

私たちは、自然と人間と認識との三つから眼をはなすことができない。この三つは極めて根本的な事柄だといえるとするとき、もし人類がこれについての三つの學問をもうけるようになったとしたら、それは自然のことといわねばならない。カントは「古代ギリシアの哲學は三つの學に分たれていた、すなわち自然の學と倫理の學と知ることの學とに。そしてこの分ち方は事態の本性によくかなつている」と『人倫の形而上學の根據づけ』のはじめのところと言つているが、右

のように素直に知の學と自然の學と人間の學との三つにみてゆくことは「事態の本性によくかなつている」ものといつてよい。ヘーゲルも彼の哲學體系を分けて、論理學と自然哲學と精神の哲學との三つに分つたが、これも事柄の本性にしがたつてあるものとみてよい。このように、三つの根本的なことがらにつけて哲學してゆくことは、無理がなくきわめて自然だと思われるのである。

第一章 認識について

はしがき

人間のする知についての營みは特別の運命をもつていふことを、私たちは序論の三で知ることができた。しかし、この避けられぬ運命は人間そのものに歸せられる運命でなくてはならない。そうである以上、ものを知ることに関して、すなわち「認識について」哲學するということは、容易ならぬ困難をもつている。その困難というのは、私たちの前に認識論というむづかしい學問が、横つてゐるからではない。そうでなくて、私たちがこれから哲學しようとするその企てが安易でないことから生ずる困難である。讀者と私とが私たちに縁もないむづかしいものを買つて出たのではなくて、私たち自身が私たちの人間としての存在においてその困難を背負つてゐるのである。このことを銘記し置くことが必要である。私たちは底の測り知られぬ知の運命の深さ

うな強力ではあるが素朴な考えが人間生活の中にあることを見てとり、これを何は措いても問題にしかからねばならぬ。讀者がどの哲學概論をのぞいてみられても、そうはなつていないのを發見されるにちがいない。殆ど例外なく、認識の問題は素朴な考えでは解けない。認識は鏡でもつて物を映しとるような模寫的風けいではない、だから、模寫說(Abbildtheorie, copy theory)を取るようなことがあつてはならない。そういうことが大抵説かれていたのである。そこで私たちは反省せずにはいられないのである。私たちの實生活の Konkretion 中の認識、すなわち幅も厚みももつている認識において、あのように強力に實行されている根本的な一つのきまりのようなものを取り逃がさないで學説を立てるのを素朴な模寫說にすぎぬものと容易にわけもなく排斥してしまふことがいいのであるか。模寫說と呼ばれているものは又素朴實在論(der naive Realismus)とも言われているが、いつたい素朴實在論を専ら唱えたという哲學者はいないのである。古代希臘の自然哲學者たちにその思想があつたと言つてゐる人(Ostwald Külpe)があり、又はアリストテレスがそうだと言つてゐる人(L. F. Feilmann)もあるが、仔細にみてゆくと「哲學する」ことをしたほどの哲學者たちであつたら、模寫論を主張しはしなかつたことは確實であり、認識という生ける關けい、を模寫的なものと見ることを學説のなかでとらざるを得ぬ状態であつたとする

のが妥當である。それ故、そのことは古代希臘の哲學者たちは實は人間の實生活の中の「思慮」的な認識の思想を容易には捨てなかつたことなのである。従つて、素朴實在論を苦もなく捨てることを自分もし人にも力説した著者たちは實は實生活の中にある幅も廣く厚みも深い「思慮」的な認識のことは返り見なかつたことになるのである。古代の哲學者たちが素朴實在論を認識論の上でとつたのは、「双方が同等なもの(Das Gleiche)にしてはじめて認識はできる」という考えから起つたのであるという説をたてる人(たとえば上述のキュルペ)もあるが、双方(双方とは知るものと知られるもの)同等なものにしてはじめて認識という事實が成り立つということは意味のとおり方では正しいのである。認識は何としても認識するものと認識されるものとの關けいであることと見ると認めなくてはならない限り、この二者が如何にしても似てもいず等しくもないならば關けいの成立は否定される。同等のものの中に感ずる又は知るといふ關けいの成立するといふことはとにかくに一つの法則と考へてよい。物を眼で見るにしても、そこに同等關けいがある。音を耳で聞きとるにもそれがある。眼は音を見るものでないし、耳は色を聞きとるものではない。カントも感覺されるものと知性で考えられるものとの間の或る等しさを述べている。

* カントは『純粹理性批判』の「諸原則の分析」のはじめのところで「血のけいけんの概念と圓の純粹な幾何學的概念とが同等性の關けいをもたねばならぬ」ことを言つてゐる。

そのとき、「似ている」「等しい」「同じ」、これらのことを判然と規定してかかることが必要なのであるが、このところに認識の（後に述べるように）ダイアレクティブ（辯證法）があるのであつて、容易ならぬ問題の伏在する箇處であり、それ故、双方同等であつてはじめて認識は成り立つという考えの上に素朴實在論が成立すると言うならば、まさにそのためにこそ素朴實在論の模寫説は私たちの哲學することの情熱の注がねばならぬところでなければならぬ。私たちはこのことを銘記して「認識について」哲學することにかかろうと思ふ。

一 思慮

ツロホキリス

これまで哲學者は何から哲學することをはじめればよいかという問題をたえずとりあげてきたということが出来る。もつとも、それは科學が著しく發達し分化しはじめた近世、十八世紀以後のことである。哲學することの端緒を何にするかに最も強い關心をよせたのはヘーゲルである。ヘーゲルは「思惟 denken することでもつてはじめた。ところが、實はそれは思惟ということからはじまらないで「存在 Sein」という概念ではじまつている。ヘーゲルの『哲學體系』の第一は『論理學』、その又第一部は「存在」ではじまつている。それどころか、「存在」が端緒にならねばならぬことの理論もそこに述べられている。この理論はマルクスの『經濟學批判』で更にとりあげられている。そしてそれによつて經濟學という貨幣や流通という概念が哲學されることがまことに容易にされている。そのような重要な端緒の理論において大切な存在の^{おも}が思ふこと

* "System der Philosophie"

** 三枝博實著『ヘーゲル・論理の科學』の序説。同著『資本論の辯證法』の序説参照。

代りをしているのはどういふことであるか。

私たちは思う *Denken* という概念を考えてみよう。思うことそれ自身はどういふはたらきのものであるか。思うことは私たちが感じていることでもなく、また感動していることでもない。思うとは私たちが心の中に何かひとつおもわれるものを設けることである。おもわれるものを設けるといつてもよく、立てるといつてもよい。おもわれるものを設けるということが解りにくいなら、感じることや感動することを注意してみるとよい。たとえば、私たちが針でもつて指先きの皮膚を刺してみる。刺したとき、痛いと感じる。これは針で皮膚をついた瞬間だけである。それのみである。何も心の中に設けられるものはない。もしもあつたならそれは感覚に属するものではない。それは思われた痛さである。それから又、私たちが手足のどこかに傷をし、それがひどく化膿したとする。他人がこれを見て破傷風であろうと言ひ、切斷せねばならぬかも知れぬといつたとする。私たちは凜然として心の動きゆらぐものを感じる。これは感情である。感情はそれだけである。何もそれのみによつて心の中に設けられるものはない。かように、感じること（*感覺*）は何ひとつ心の中に設けはしない。感動すること（*感情*）もそれ自身は何かひとつの或るものを立てるといふようなものではない。私はここで何か或るひとつのものといふことを言つた。こ

れはヨウロッパ人の言葉でいふと *object, objet* といふにあたる。ドイツ語の *Gegenstand* というのが殊によくあてはまる。これは日本語では「対象」と譯されている。思うことは心の中に何か対象を設けるのである。対象を立てるのである。それではどういふようにして対象を立てるか。立てるとは或るものを動搖させないことである。私は今「心の中の或るもの」と言つた。こうしたとき心といふのはカントが *Genst* と言つたものによく當る。これは精神 (*Geist, spirit, esprit*) といわれるものと意味が少しちがう。精神は私の手もとなつかしく温められていふと言ふようなものではない。だから精神は客観的だとよく言われるのである。ゲミュートと獨逸人によつていわれているものは私たちが言ふところの心である。ここでゲミュートのことを知つて置くと、やが大いに役に立つ。さて、感じることや感動することは動搖それ自身でこそあれ、心の中で何か立てることでは少しもない。立てるとはつまり確立することであるが、或るものを何よりもきわ立たせることである。それは私たちの心のはたらきであるが、そのはたらきは私たちの日日使うもの、言ひにつけて考察するとき明瞭になる。人がものを言ふとき、必ず「は、は、は、だ」といふ。これを文法的に正しいかたちで言ふと「は、は、は、は、は、は、は、は、は、は、は、は、だ」といふ。この「は」「が」でもよい）は大いに注意されるべきものである。対象を立てる私たちの心

のはたらきは、この「は」に安らつて行われるのである。「は」という謂わば一つの場を設ける心のはたらきは、私たち大いに注目していいところのものである。私たちの感覚も感情も、この「は」に載つて來ない。「痛い」とか「温い」とか「冷い」といわれているのを、人は感覚のよりに思うが、しかしこれはもはや感覚そのものではない。感覚内容がすでに思われたのである。それは思われた「感覚」である。だから、「痛い」にしても「温い」にしても、すでに思われたものなので、「は」によつて動搖不定をやめてしまつてゐるのである。普通に人々はこれを感覚が知的にされたと言ふのである。さて、「は」は對象を立てる心のはたらきをよく示しているが、まだ「は」だけでは完全ではない。「は」は「、、、である」の「ある」を得てはじめて對象を不安定から救ひ、確立せしめるのである。立てられたものが「ある」によつて確實となるのである。かようにして「何々は何々である」ということは思ふことの本性をよく示し得てゐる。私たちの日本語は「てにをは」といふものをもつてゐるから、かように説明し得るのである。外國語は「てにをは」をもたぬから、日本人以外の哲學者はこのような説明はしない。そこで、ヨウロッパの哲學者たちは直ちに文法學に藉りて、思惟は主語 *Subject* を設けるといふのである。さて、「何々は何々である」と言ふことの最も單純で純粹なものは「AはAである」といふ言ひ

方の場合である。「AはBである」といふように、立てられた「A」よりは別のもの(B)をもつてきて一層「A」を確立するのが普通日常行われてゐる私たちの思ふである。たとえば、「花は花である」といふような言ひ方よりも「花は美である」と言ひ方が現實において殆どすべてである。けれども、「花は花である」(「AはAである」といふ方が「は」及び「ある」の意義を純粹に示している。なぜというに、「AはAである」とはAはどこまでもAであることを言つてゐる。かように「、、、は」と措かれたなら、これは動搖なきもの、變化なきものとして、或るものが定められたのである。そういうように定立されることを論理學では措定といひ又は定立といふ。ドイツ語でいうと *setzen* することである。それで、「AはBである」といふ形のものよりも「AはAである」といふ形の方が「は」及び「ある」の意義をよく示している。「AはAである」といふことは、立てられた對象としての「A」が一層確められることをよく示している。思ふとは以上のようなものである。これらのことは感ずることや感動することには絶えてなきことである。感覚も感情も *setzen* することをしないのである。さて、「AはAである」といふことは自分は自分に同じいといふことを言つてゐるのである。どこまでも自分は自分に同じいといふのは、とりもなおさず、「ある」ことである。「ある」といふことの論理學的意味は自分が自分に同

じいことである。讀者は存在するものは存在しているので、改めて「ある」とか「存在」ということが確めてみられる必要はないと思われぬかも知れない。しかし、それについては先きで私たちは理解の機会をもつであろうように、ものがあるということは、決して解りきつた簡単なことではない。私たちは更に問題をすすめてゆこう。

「AはAである」というこの中に法式的に示されている「自分は自分に同じい」ということは、これはどうしても認めねばならない。これを認めないなら思惟という私たちの心のはたらきに頼ることができない。従つて、知識というものを失つてしまうことになる。いかにしても一般に認めざるを得ぬものであるなら、これをひとつの律として受けとつていい。論理學はこれを自同律と言つている。いつたい、論理學はそれがどんな論理學にしても、以上私たちが考えてきているような仕事を重要な課題としている科學なのである。私たちは「ある」だけをとりあげないでこれと一緒に「は」を共にとりあげたのであるが、「は」は日本語にのみ特有のものであるから、これから私たちは「は」「ある」の中に入れ込んでしまつて、「ある」のみを取り扱つてゆくことにする。「ある」を最初にとりあげた哲學者は古代希臘のバルメニデス *Parmenides* である。バルメニデスは、すべてのものは變化する、「萬物は流轉する」*παντα ῥεαίσιμα* ということを言つた。

ラクレイトスと對比して、「有はある」ということを明かにした哲學者として哲學史の上で目だつてゐる。近世の哲學の父といわれるデカルトも、尙またカントもヘーゲルも、バルメニデスの思想の系統にぞくすると言ふことができる。

自同律というものを理解したなら私たちは思ふということとあるということとの關係を知ることが容易になつてくる。前述の如く、思ふは感じることや感動することと異つて、措定 *Setzen* ということにその本質があるのである。心の中で行われる措定又は定立は言語となつて外に言い表わされる。言い表わされるとき、「ある」のかたちをとるのである。「ある」は「思ふ」ことのある以上、すでにあるのである。「思ふ」ということは感じる、こと感動することと異つて對象を立てるものだとすることを承認するなら、「ある」ということのほんとうの意味も承認されているのである。そうだとすれば存在 *Sein* と思惟 *Denken* とを同一に取り扱つても少しも不合理はないのである、このことは、人間が頭の中で思ふから、それで始めて物が存在するのであるという

* これについての日本人のこれまでの勞作では西田幾多郎の『法則』及び『論理の理解と數理の理解』が注目される。

** "Die Fragmente der Vorsokratiker," griechisch und deutsch von Hermann Diels, 1922, B. I, s. 152. E. キントンは "Die griechische Philosophie" の中の「ある」と「思ふ」が思われぬことを論じて、二つは同じ「ある」で始まるバルメニデスの詩を引いている。

觀念論の考え方は全く別物なのである。

私たちはかようにして、ヘーゲルが「ある」Seinをもつて哲學することを始めていながら、實はそれは「思ふ」Denkenをもつて始めていることに外ならないことを理解するのである。

以上のように考えてみると、私たちはヘーゲルのした如く純粹なる思ふから始めればよいであろう。一應はそう考えられるのである。そう考えられるにはもちろん理由はある。哲學するとは思ふことであり、考えることである。これから始まるということには必然性がある、と言われることができる。たとえば哲學でなく藝術では、すなわちもし繪畫であつたら見るといふことがとにかく一應全體である。音樂では聞くといふことが全體である。見ないでは繪畫といふものはなく、聞かないでは音樂といふものはない。それと同じように、思ふことがなくては哲學はない。見ることが一應とにかく繪畫のすべてであり、聞くことが一應とにかく音樂のすべてである。そのように、思ふことは哲學することのすべてであるといえる。それならば、思ふこと思惟することそのことから哲學することを訓練する始めとすればよい。この理由は大いに立ちそうである。けれども、そのような思ふは人間の日日のあらゆる營

爲のうちには必ず具つている種々さまざまの澤山な思ふから共通な一つのはたらき（單にたゞ思ふといふはたらき）を抜き出して、思ふという一つの表象をつくつて、でき上つたものにすぎない。形式論理學でいうところの抽象 *abstrahieren* してでき上つたものにすぎない。そのような抽象されてきたものを、私たちが哲學する訓練のはじめに持つてきてよいであろうか。これまでの多數の哲學概論のようにただ單に認識は思惟からなるからその思惟からはじめればよいとするとは、私たちの哲學することの實際の心もち（これを私たちは體驗 *Erlebnis* と呼ぼう）からすでに離れている。私たちは哲學することの實際性から離れてはならない。私たちが哲學しようとするのは私たちの心のうちに人生百般の難問をもつている。これを究明してゆくにおいて役立つからであることはいうまでもない。その哲學することは私たちに思想のよき逍遙をもたらし、私たちが悦ばせるでもあろうが、又私たちの日日の生活の實踐を導くことにならう。そういう志向をはじめから持つていて、私たちは哲學しようとしてるのである。そうだとすれば、哲學することと思ふこと考えることではあろうけれども、單なる思ふではなく純粹なる考えるでもなく、現實において、迫りくる何かの實踐的なことがらにつけてこそ思ふのである。何かを實際に思いめぐらすのである。物に即け事に即け、身心の一切の營みに私たちが注目してみると、思いをめぐ

し心を遣つてゐることが反省されるのである。これは私たちにとつてなみなみならぬことである。思慮という言葉がよくこれを表してゐると思われる。これは知識というほどのものではない、むしろ常識のもとにあるようなものである。いわゆる常識なるものの生ける部分は諸の思慮によつて構成されてゐるのである。小さかしい知恵といわれるもの、伶俐といわれるものも兎に角この思慮に關してゐる。技巧や技術の善さの源も此の處にある。偏愛のまさに働いてゐる處、それが思慮ですらある。ここが俗人根性(Pilistertum)の居場所でもある。單に思うことそのこと、又は純粹なる思惟そのものから始めるのでなく、私たちはこのような現実的な思慮から始めようと思ふ。いたずらに何か高貴のものを哲學に求める人々から言えば、かような思慮は哲學することへの手引の最初に置かれるようなものではないと考えられるであろう。しかし、人間の日日の營爲の中からこれだけは取り去ることのできぬもの、それこそ人々の皆する思慮なのではあるまいか。それでいて、思慮は技術の善さの源であることはもとよりのこと、科學者のする分析能力の逞しさも、この原始的思慮を離れては枯渴するのである。私たちはかくの如き思慮を哲學することへの手引の最初に置くべきであると思ふ。

私が思慮というのは、ただ思うのでなく、あれこれの心遣いをし直ちに行動に移るものこと

である。これまでの哲學概論や純粹論理學の初めに置かれる「思惟」は、常識的思惟であつてもよく、數學的思惟であつてもよく、自然科学的思惟であつてもよいのである。人のするどんな思惟でもよいのである。要點は思惟であればいいということであつた。しかし、私たちはまだ論理學が何であり、數學や科學が何であるかを哲學することをしていないのである。私たち誰もがしていることは實に生活の上の思慮である。思慮とは人間が何かにつけて其の時其の時自分にとつてよいことの生じよくないことの避けられんことをねがつて考えをあれこれとめぐらし、行動に移らんとする處又は行動の中にあるものである。だから、(一)思慮はつねに具體的なものに關してゐる。(二)いつでも効果を狙つてゐる。(三)自分本位の考え方になつてゐる。(四)従つて生きることの中で思慮が中心の座を占めていないという人はいない。(五)人間の營むどの方面の活動でも、すなわち政治でも科學でも思慮の逞しい人が優れた人となつてゐる。思慮とはかような性質のものである。私たちはかくの如き思慮をもつて哲學することへの手引の端緒とすべきであると考えたい。なぜなら、哲學することは人々がそれぞれ自分の内に最も親しくもつてゐるものをつねに介して、だから體驗を通して、眞實をつかむことを練習することであり、そうである限り、

哲學することの最初に人間的なものを最もよくその中に持つてゐる思慮を明らかにすることを置くのはまことに自然ではなからうか。純粹な、従つて抽象的な單なる思惟に據ることは自然でないといわねばならない。かような思慮から出發することは、哲學的には實は人間的なものから出發することである。人間的なものから出發して人間へ還る。(私たちのこの『序説』の第三卷は「人間について」である) それこそが哲學でなければならぬ。

思慮について多くを思索したのはアリストテレスである。彼は哲學することへの手引において、思慮を端緒とすべきだとは考えなかつた。しかし、彼は思慮について『エチカ』の中でかなり細かに思索し記述した。アリストテレスは人間の精神がほんとうのものを把握するところに種類五つものがあると理解した。それは技 (τέχνη) 科學的知 (ἐπιστήμη) 思慮 (φρόνησις) 哲學的知 (σοφία) 理性 (νους) の五つである。普通にテクネには「技術」という語が、エピステメには科學という語が、ソフィアには「智」又は「上智」などの語が譯語として當てられているが、テクネやエピステメを技術や科學と讀むことは近世の分化せる文化部門の區別に當てすぎるきらいがあるので、私たちは「技」、「科學的知」というくらいに讀んでみることにする*。そこで私たちの問題はアリストテレスの言うプロネシスであるが、プロネシスなるものがアリストテレスによつて

テクネやエピステメやソフィアなどと同列にならべられていることが先づ注意される。かように列べられたプロネシスとは、現代の人々が「技術」や「科學」や「哲學」とならべて「常識」というものを考えてみるのとは、違ふのである。プロネシスに對するアリストテレスの解釋は私たちに興味深いものがある。それは其處から今日私たちのいう科學や技術なるものが明瞭に理解されてくるような極めて根本的な解釋である。

アリストテレスの言うプロネシスが何であるかを知るには、彼が人の心のはたらき方、仕方について思索したものを注意してみればよい。彼は「もつと違つた仕方であり得ることのないもの」と「もつと違つた仕方でもあり得るもの」とを判然と區別している。私たちの心の能力が働くとき、その働きにおいて決つた仕方をとらねばならないものと、種々さまざま違つた仕方をとつてもよいものがある。私たちはものを思うことが何であるかを先に理解した。思うとか考へる

* "Ethica Nicomachea" W. D. Ross. 1925. 原文を L. Bywater 編じた譯註。

** W. D. Ross の「テクネ」エピステメ、ソフィアは art, scientific knowledge, philosophical wisdom とし、知をあらわす。κίνησιςは intuitive reason をあらわす。E. Rolfes の右の五つは Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Verstand とし、語をあらわす。邦譯(高田三郎氏譯)では技術、學問、思慮、知、理性と譯したところ。

とかは心のうちに或る対象が定立されることである。感覺も感情もこれをしないのである。そうした定立をすると、それによつて心のうちに何かくつきりと明らかかなものができる、それがものを知ることである。思うことは、知をひとつひとつ産み出すものになつてゐる。思うことは前述のように何かを心の中に確立することである。世親せしんという印度の哲學者は「心は幻焰げんえんの如し」と言つたが、思うはその心の中で搖ぎ動くことのないように決められるのである。何によつて決められるかというに、「 a 、 b 、である」の「ある」によつて決められるのである。ひとたび「 a は b である」と決められたら「 a 」が搖ぎ變ることは許されないのである。もしそのときの事態そのものが「 a は b であるなら、どこまでも「 a は b である」ことに決めつけられるのである。そのときの事態上決めつけられた通りになつていけば眞ほんだと言われ、決めつけられた通りにでないのであれば、それは偽いつはりだと言われる。思うということがもとになり知ることができるが、その知において眞であるか偽であるかに判定がなされる。ものを知るといふことを嚴密にとつてみるとかような事情のものである。(科學、Wissenschaft、といわれるものはかような知 Wissen によつてできた組織的なものである)。

私たちがものを考えたり、ものを知つたりするのでなく、ものを作る、ときの心の働きを注意してみよう。この働きは、眞か偽かへの決めつけを警戒しつつ進むところの知のはたらきとは全く異つてゐる。ものを作るはたらきの蕊しんにあるものはやはり思つてみることではある。思慮しりょを伴うことではあるが、ここでは明るいものをひとつひとつ産み出す知とは違つて、現實に手足を通じて物を作り出さねばならない。作り出すには拙ちやくく作るよりも巧みに作らねばならない。「拙い」か「うまく」かが主要なことである。「拙い」といふことと「巧み」といふことの違ひは、「眞」と「偽」との決めつけのように嚴しいものでは決してない。「拙さ」と「巧みさ」とは程度の違いである。上手にものを作るには、ああしてでもよくこうしてでもよく、そこに動搖があつていのである。いくつかの仕方や方法の中いづれをとつてもよい方がよいということが作り出すことには本質的である。そこには一つの仕方への決めつけがない。ものを知ることとものを作ることとの間には、このような判然とした區別がある。巧みにできた拙くできたということにはその間に程度がゆるされる。従つて、あれやこれやの仕方があらざるを得ぬ。然るに、ものを知ることには「何々である」と斷定的に知り、又は「何々でない」と斷定的に知るのである。知られるものは一つの確定の中に入るのである。とにかく動搖不定なき状態に入るのである。だから嚴密にいつて知識に關するものは何なんとか「もつと違つた仕方であり得る」といふようなものではな

い。一般に「知る」とは右のようなものである。アリストテレスは科學的知や哲學的知や理性は「もつと違つた仕方であり得る」というようなものでないと明言したのである。アリストテレスのかかる區別づけにおいて、私たちに深く關心のもたれるものは、彼が「技」と「思慮」とを「もつと違つた仕方でもあり得る」ものの群の中に屬せしめたことである。思うことによりて成る知には、巧みということやうまさということとは更にならない。しかるに、作る又は製作にはこのことが本質的である。ここには判然たる區別がなければならぬ。エピステマヤソフィアヤヌスのような専ら知に關わるものにおいては、心の働きは何ものかを理解すること（ヘーゲルはこれを把握、Begriffen ことだとして、Begriff「把握ること」という語をつねに、實につねに使用する。日本では概念と譯されている）であると言ふことができよう。その理解とは何かというに、それははつきり一筋に知りとることである。「何々だ」と知りとり、又は「何々でない」と把握しとることである。だから、肯定か否定かというように一決的である。だから、もつと違つた仕方であり得ることのないものである。技術では、たとえ作られんとするものはきまつていて目的は一つで動搖せぬにしても、目的であるところの作品に達する過程は幾通りもあり、その過程が技術のいのちであり、その達し方にうまさ・まずさが幾通りもある。すなわち、もつと違つた仕方

もあり得るのである。知ることにおいても、知り方はいろいろあるであらう。けれども知ること自體においては、うまさ・まずさという程度の差は決していないのである。もし知の把え方にうまさ・まずさということがあつたなら、それはもう知の働きに沿つて出てくる「技」なのである。従つて技術に屬する。技術とはかようなものである。技はもとより手足を動かす道具の位置を單に動かすことのみではない。過程の中心は思慮的なものであり、或る意味で知的なものではある。けれども「技」は嚴密な「知」とは全く別の境域をもつてゐる。

私たちはアリストテレスが「思慮」を「技」と略々同じようなものと解釋したことを興味深く思い、且つ正しいと思う。「思慮」と「技」のこつとは、知にかかわるもの（すなわち、科學的知や哲學的知や理性）と比較したとき、同じ性質のものとなるのである。同じ性質のものとは、「もつと違つた性質であり得るもの」のことである。「もつと違つた仕方であり得ることのないもの」に屬するものとしては、右の三者のうちで科學的知が代表的である。そこで、私たちはすすんで思慮なるものは、この科學的知とどうはつきり異なるものであるかを見よう。すると、一層プロネシスが判然とわかつてくる。

「思慮は科學的知でないことが明らかである。なぜなら、思慮はすでに言つたように、究極の

特殊の事實に關わつてゐるからである。」(ロッスの譯文でみると、次のようになつてゐる。——
 Practical wisdom is not scientific knowledge is evident; for it is, as has been said, concerned with
 the ultimate particular fact;—(Ross,)とアリストテレスは言つてゐる。思慮はその時その時の
 ものに關してゐる。すなわち、具體的でそれ以上はもう特殊といふことのできぬ最終的な事實に
 かかわつてゐるものであることが、重要な點である。といつて、それは感覺されたものといふこ
 とに限つてはならない。要點をいへば、思慮のかかわつてゐるものは私たちが日日の生活の中
 それらを生活の材料としてゐる具體的なものごとである。手近なことで言へば、壊われ易い皿
 は取り落さぬように取り扱う、濕り易い穀粉は濕らぬようにする、そういう場合の皿の取り扱い
 粉の取扱いはすべて究極の事實である。そういう極めて特殊の思いめぐらしが集つて生活はでき
 ている。感覺といへば、このとき皿の滑らかさに觸つたとき感ずるものであり、又粉の手觸りそ
 のものであるが、そうした感覺は必ずしも思慮の條件ではない。「究極の」とは「感覺の」とい
 うことではない。更に思慮が思慮である點は、エビステメが嚴密であること一途にかかわつて
 るのと違つて、生活に役立つ、有効に役立つといふこと一途、實にここにある。實踐的とは
 そういうものである。實踐的であるものはいつでも特殊なものごとにかかわるのである。アリス

トテレスはいい例をあげてゐる。軽い肉は消化によく、従つて健康によいといふことを知るのは、
 ほんとうには未だ實踐的でない。どういふ肉がそれに叶うかを知る、例えば鳥の肉は軽くて健康
 にいいと知つて求める、そういう知ることがはじめて實踐的である。そして、「軽い肉」とい
 より「鳥の肉」といふ方が一層特殊な具體的なものごとである。思慮はそういう特殊なところ
 に働いてゐる。思慮がかようなものだとなれば、思慮が單なる「知」でないことが明らかである。
 むしろ知の生活的源であるといふ方が當つてゐると私たちは思う。

アリストテレスは、思慮が何であるかを、希臘人たちが「思慮ある人」と言つてゐる場合、ど
 ういふ人のことを言つてゐるかといふ問を出して、それでもつて明示しようとした。「私たち
 がよく『アナクサゴラスやターレス、その他そういう人たち』(今日でいへば、自然科学や哲學の仕事を
 する)には哲學的知はあるが、思慮の人たちではない」と言ふのは、あつた人たちは自分らの
 利益になることには智慧なしであるからと言つてゐる。こうしたところに思慮が何であるかがよ
 く出てゐる。かようにして、思慮が思慮である點は、そこに利己的な性質のあることである。

* Ethica Nicomachea, 1142a.

• • Ethica Nicomachea, 1141a.

さて、私はプロネシスといわれるものを明らかにしてみよう。「心遣い」又は「思いめぐらす」という言い方からはじめてみた。重要な點は、ただ單に思いをめぐらしてみることではないことである。poeneticには、「もくろみ」とか「意圖」という意味もあつて、單に思いめぐらすのでなく、實際にあつてあつてある・こうするといふ行爲と共にあらんとする心遣いである。この働きを缺いていような人間の心の働きは決して存在しないと考えられる。私たち人間はすべてそういう「卑近な」思慮で生きている。その意味でプロネシスは普遍的である。このように普遍性をもつプロネシスを哲學することへの手引のはじめにもつてくるということとは必然的であるといわねばならない。このことは、『序説』の大いなる特質の一つである。

哲學することはその端緒を何からはじめてもよい、ということではできる。けれども、最もふさわしい端緒は、人間の生活のどこを切り取つてみても、そこに見出されるようなもの（それがまさか思慮である）から始めることであらう。そのものの中には後で哲學してゆくうちに展開してくるであらうようなもの、たとえば人間の道徳上の生活でも政治的生活でも技術的生活のことでもが、もうすでに何らかのかたちで含まれているのでなくてはならない。そういうものは單に思

うでなく、又は純粹な考えでなく、實に思慮なのである。私たちのいうフィロソフイーレンするとはつまり人間が人間を掴むことと自分が自分のうちへ深まつてゆくことである。しかし深まつていくというにしても、それは際限もなく徒らに深いというものはあり得ぬのであつて、現實の生活に現われ出るかすかすの事象につけて人間が究明されゆくのでなくてはならない。その夥しい事象のどれにも含まれているもの、——そう言うものから哲學することは、始められねばならない。私たちは生活の中の多くの事象といつたが、わけてもその中で生きることの最初にくるものはものを作り出すために働くことである。實に生産のための労働である。生産労働は人間の生活のかすかすの事象の中でどういう意義をもつか。これを素直に確實にエビステマとなるように掴むには、哲學することを正しくすすめてゆかねばならない。私たちの哲學することは形而上學的に高尚らしい純粹な思惟からはじめられてはならない。最初からすでに後に展開されるような實踐的なものを、その中にもつていようなもの（すなわちプロネシス）からはじまつて

* リッデルスコットの辭書ではプロネシスを a minding to do so and so といふように説明してゐる。

** G. E. ンゼラーの "Schul-wörterbuch" には "zu tun" の "zu tun" であるプロネシス（といふ言葉もあるようである）。

ゆかねばならない。舊い哲學概論のした如く、認識をただ單に思惟からはじめ、認識論を終え、形而上學に移り、人倫のことを説明し、教えるのであつては、變形した修身教科書であるといわねばならない。もしそこにくつつけて、唯物論のことを語るのであつては、突如として出てくるのであつて、それこそは「機械から神が出てくる」*Deus ex machina*ものと言わねばならない。始めになきものを後に引き出すことである。哲學することにおいて始めに置かれるものは、後に出てくるものはすでに最初にもあるようなもの（もちろん發展したもののように内容の複雑なものではないにしても）後の展開において現われくるものを内にすでに含んでいるのでなくてはならない。私たちはこの『序説』をそういう意味でプロネシスからはじめるのである。しかし、私たちのフィロソフィーレンはまづ認識についてのフィロソフィーレンである。そのためには、いつまでもプロネシスにとどまつていくことができない。進んでプロネシスは分析されねばならない。分析され、その意味が露わにされてゆく過程において、私たちは思うことそのものを通り貫かねばならない。かくして、私たちはアリストテレスがエピステメといつたもの、ソフィアといつたものに辿りつくのである。エピステメは何よりも自然を知ることによつて、ソフィアはそれと共に人間を知ることによつて明らかになるであろう。前者はこの『序説』の第二巻で、後者は第三

巻で明らかにされる。アリストテレスが言つたテクネは（哲學することがやはりひとつの術であることを失わないとすれば）重要である。私たちはこの『序説』の全編を通じてテクネへの考察をもつてある。私たちにとつては哲學することは思索の仕方から離れ得ぬのである。

二 思惟しぎ

哲學することをただ單に思しうということからはじめるのでなくて、プロネシスでもつてはじめる、そうすることが實際に哲學することにとつて必至である。そのことを一の「思慮」の節で私たちは考察したのである。プロネシスがプロネシスであるところは、何とはなくただ思しうことではなく、従つて純粹なる思惟ではなく、實際に生活いぢゐらの中で特殊な事の一つ一つにつけて何かをせんと思しいぬぐらすということにある。私たちは、プロネシスが實踐的な意味のもの、技術的な意味のものであることを知つたのである。私たちの日目の現實的な営みの中で私たちが氣ずき生ききつつ leben) ちち得てゐる (erleben) ことに、プロネシスについての知はひとつひとつつながるのである。

さて、かような性質のプロネシスを私たちは日本語で、「思慮」という言葉で受けとつてゐるのである。思慮はアリストテレスの言う如く科學的知エピソードではない。嚴密にいつて決して科學的な知

ではない。けれども、そうかといつて思慮は思うこと以外のものではない。たとえば、思うこと以外に感ずることや感動する事のあるのを私たちは知っている。思うは、刺戟にこたえ感ずることでもなく心の感動することでもない。思うことはその意味で、前述の如く心の中に対象を設け何かを確立することである。思慮はそのような思うことではある。しかし、私たちは思慮はどこまでも実践生活の中のものとして抑えておきたい。かようにプロネシスを生活の實踐の中にあるものとするのであるが、その思慮は思うこと以外のものではないというその性質を明らかにすることに進まねばならない。私たちは、言葉をかえて言えば、論理學や哲學でいう思考の母胎をプロネシスに求めたのである。かくして置いて、私たちは思うことすなわち思慮を古來の哲學者たちが試みた如く考察せねばならない。頭から思惟というものがあるのだとするような仕方をとらないで、思惟といわれているものは抽象してできているものだとすることをよく理解してすすみたい。ここで、私たちは日本の哲學や認識論の書物が無造作につかつている「思う」に似た言葉を整理しておくことにしよう。私たちは「考える」、「思考する」、「思惟する」、「思索する」などの言表しをもつている。「思考する」はいずれかといえば心理學や形式論理學の方で、「思惟する」は多く哲學の論著の中で用いられている。「思索する」は哲學するにやや近い言い方として通つ

ている。尤も、昔の日本の哲學思想家たちは思索ということはいらざることをせんざくする意味に用いた。今、私たちの問題は「思う」と「考へる」との用語についてである。私たちはおも(思う、想う)とかんがえる(考える)とをどういうように日常區別して用いているであろうか。おも(思う)というときは何かしら心情に通ずるものがあり、かんがえるはそうでなくいわゆる理知的な冷さを感じさせる。人人は「子供のことをおも(思う)」という言表しと「子供のことをかんがえる」というそれとの區別を知っている。「おも(思う)」には思慕があり、自分の内へ通ずるものがある。「かんがえる」は子供の教育のことを考えるか健康のことを考えるのかであつて、主題がそこに何か限定されているのである。私はこれから「思う」の方を主として用いることにする。「考える」を用いることがありとすればそれは一般に叙述のうちに出てくるのみで、特に注意を拂はぬことにしたい。「思惟」は「思う」と同義であるが、これは「思う」ことを分析してゆくにおいて、つまり理論的に「思う」を取り扱つてゆく上で特に用いることにしたい。

思惟といわれるものは私たちの日日營むプロネシスから抽象して成立しているものであるが、その思惟を私たちは再び「思う」という言い方に直してみる。

さて、私たちは時にふれ折につけて自分のことを思わぬであろうか。時にふれ折につけてあ

るから、何かにつけて自分を思うのである。思うのも私であるが、思われるものも私である。フイヒテは彼の著述『知識學』の中で、私は私である (das Ich = das Ich) というように私が私を思惟することを述べている。彼はやがてそこから絶対者を導き出すのである。しかし、私たちが今考えている私が私のことを思うというのは、必ずしもフイヒテの自我の理論のようにはないのである。私になつかしさの情緒にとりまかれつつ、私が私を思っているのを私たちは體驗するのである。もちろん、何かのことにつけて何かの物につけて思うのである。その「つけて」は機會になつているところのものである。私たちはその機會なるものをそつと取りのけてみることにしよう。その取りのけるといのはひとつの抽象であるかも知れない。よし、取りのけることが抽象であるにしても、とにかく私が私自身を思っていることを經驗するのである。私の健康や私の生命の長さやを思っているのを必ずしも言うのではない。私が私自身をいわば温めて^{あた}いるのである。デイルタイが「自己性 Selbstigkeit」といのはそれである。「自己性、これはそれ自身は事件ではない。それは經過的事件としてではなくて、恒常的に、私の生命そのものと同じように、すべての諸の「私の關する事件」とむすびついている」と言つているところに私が私自身を思うというその^{その}思うがよく言い表わされているのである。

私たちはこのような「思う」をこれから問題にしてゆこうと思う。さて、問題にしてゆく以上は、この「思う」を精密に思索してゆき得るようにせねばならない。そのためには、これからはつきりと抽象をかさねてゆくことをしようと思う。哲學するにおいては、抽象することが悪いのではなくて、抽象のしつばなしがよくないのである。私たちは純粹な思惟を考察してよいのである。又そうせざるを得ない。ただ、いつもそれが現實においては何に裏づけられ何に機會づけられているか、それをつねに把えていなければならない。私たちが今問題にしているような事柄においては、機會づけ^けということには注意せられるべきことであると考へられる。心に思うことは、身體においての所作もすべて機會づけられてないものはない。機會づけ^けをとり外^{はず}してみることは、科學の上では不可避であり貴重である。私が私を思うこと、そこに見られる自己性は事件 Vorgang ではないとデイルタイが見たのは正しい。何時、何處で生じたかということが聞き得られるものは悉く事件である。そのような事件は悉く或る機會において起つたものである。だから、私は思うにしても必ず機會づけられている。何時か何處かで何かにつけて起つているのである。そのよ

* 木村素衛譯『知識學序説』、「全知識學の基礎」第一部參照

** W. Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie," Kapitel: Die Struktur des Seelenlebens.

うな機会をとり外して見られ得るものが「私は思う」の「思う」である。「思う」は機会から外してみても把えることができるが、機会をはずしたなら見ることでできないものが私たちに於てある。たとえば、感覚そのものである。まぶしく眼に映じた光はその瞬間でなかつたら私たちの所有のうちにはもはやない。過ぎ去つて消失しているのである。その光は又何かを機会にして生じたのであらうが、光の感覚そのものは機会をとり外して感じられるものではない。尤も「まぶしい」とか「キラリ」としたというのは感覚そのものではなくて感覚が思われているのである。これは別のものである。このように、それ自身は事件ではなく、だからそれ自身生成する (generari) こととは関係のないところの「私は思う」は、たしかに私たちの根強い思索に値するといふことができる。「私は思う」を理論的に把えた先例としては、私たちはカントをあげねばならない。

カントの「われ思う」(ich denke) は、デカルトのコギト (cogito) の思想にもとづいていることは断定できる。カントは「われ思う」はデカルトの理解しているものとは違ふといつてゐる。^{*} デカルトは cogito にわれが存在するという多少現実的意味をも含ませてゐる、と言ふことはできる。カントはそのような具體的なものを「われ思う」のうちに含めてゐない。だから、デカル

トのコギトと違ふといつたのである。しかし、何としてもカントの「われ思う」はデカルトのコギトに由来してゐる。コギトと ich denke との一聯の思想の要點はそれが自發的なものであることにある。

デカルトはすべてのものを懷疑した果てに「私は思う、故に私はある」 cogito ergo sum という命題を得た。この意味は私たちが次のようにそれをうけると、十分に承認される意義を見出し得ると思う。このデカルト命題は、私は思うという働きをしてゐる、だから私が存在することはたしかだ、という推理ではないのである。もう少し詳しく言つと、形式論理的に、思フテイルモノハ存在スルモノデアル。私ハ思フテイルモノデアル。ソレ故、私ハ存在スルモノデアル。と、^{*} いう如く、いわゆる三段論法で結論が出てくるそういう推理に従つてゐるというようなものではない。私たちはデカルトの「ある」は推理の結果出たものとはとらない。推理というひとつの思ふことの根柢に假定せずには置かれぬものをデカルトがとらえたと解釋せねばならない。私は思う(その思うはただ私が私を思うという純粹なる一事である)。思われた私は如何ようともなつてゐず、又新しい變つた「私」が見出されてゐるのでもない。實にただ「私は私である」の表

^{*} K. d. r. V., s. 353 (von den Paralogismen der reinen Vernunft.)

現に外ならない。同一性の表現に外ならない。これで以つて同一性 Identität ということがむしろ表現を得ているのである。そこで、「だから」(ergo)は理屈の理由を示す「だから」でなく、すなわちそれが「ある」なのであるという意味である。「私は思う、私はある」は全く異つたことが二つ出ているのではなく、同じ一つのことが言われているのである。「ある」ということの同一性が言われている。以上のように、コギト・エルゴ・スムを讀みとることを私たちはそれを先づカントに見出すのである。

／ 意 識

は し が き

「私は思う」の思うがそのようなものだとすれば、讀者はそれなら純粹なる意識という言葉でいつてもいいではないかと、考えられるであろう。實にそうなのである。デカルトのコギト・エルゴ・スムはまさしくそういう意味である。エドムント・フッサールもバウル・ナトルプも、デカルトのコギトを意識するという廣い意味に解している。哲學することを明らかにするために、フッサールもナトルプも意識 (Bewusstsein) についての理論をそれぞれ展開したのである。フッサールは「私の意識、これはいろいろにあれこれと變るものであるが、そういう意識の諸の自發性の全體、それからあれこれの情緒や意欲のはたらきと、状態のすべて、こういったすべてをデカルトの用語であるコギトはみな含んでいる。」と言つている。デカルトのコギトをそのように解することは正しい。ここで大事なことは、コギトは人間のすることのすべてに亘つていふことと、その

• E. Husserl, "Ideen", S. 50.

コギトははたらいっていること、それ自體であることつまり自發性のものだということを、理解しておくことである。私たちはここではコギトは人間のすることすべてに伴い得ることを注意したい。デカルトが「わたしは意識している、そのことはつまりわたしがいることに外ならぬのだ」とゆう一つの命題をつくつたことに對して非難を加えた人があつた。それはデカルトのように「意識している」ということを特別にえらばなくてもよいではないか。「わたしは食つている。だからわたしはいる」でよく、又、「わたしは歩いてゐる、だからわたしはいる」といつてよいではないか。だから、「意識している」に限らないではないか。そういうのであつた。デカルトはこれに答えて、それは違う、やはり「わたしは意識する」でなくてはならぬ。なぜというに、「わたしは食つている」と意識する」のである、又は「わたしは歩いてゐる」と意識する」のである。だから、そういうこと即ち「食うている」とか「歩いてゐる」とか、その他如何なる行動でもよい、それをもつて来て中に入れても、つまりは意識し得る事に歸着するのであるから、餘計のことであると言つた。この論議によく出ているように、「意識す」ということは人間の生活のすべてに必ず伴つてあり得るものなのである。いつでも必ずともなつてゐるのではないのであつて、必ずともなうことができるのである。できるといふことに注目せねばならない。人は歩いてゐること自身になりきつてゐるとき、「わたしは歩いてゐる」ということを必ずしも意識してゐるものではない。しかし、いつでもそれは伴い得るものである。

そこで、私たちは次のように一應ここで結論する。私たちにとつて最も確實なことは、私たちが生活してゐることである。生活してゐるとは事實としてはかずかずの行動のまとまつた一つの連続である。ところで、それらの行動の一つ一つはいつでもコギトを伴い得るものである。伴い得るものであると言ふ意味は行動の一つ一つに宛もレットルを貼つたかのように常にコギトを附けておくことができるということではない。伴い得るのは次のような事情によつてである。すなわち行動の一つ一つは思いめぐらす事によりて生活の行動となり得てゐるのである。行動の本質は勿論手が動く、口が動くことにあるのではない。それらが思慮プロネシスによつてはじめて行動となつてゐるのである。かような理由によつて、行動の一つ一つはいつでも必ずコギトを伴い得るものとなるのである。だから、近世哲學の父といわれるデカルトはコギトをもつて哲學の端緒としたのであるが、私たちはその點を尙よく考察してみようと思ふ。私たちはアリストテレスのプロネシ

* Descartes, "Meditations, Objections".

スに注意をはらつてみたい。デカルトのコギトもその母胎をいへばもともとアリストテレスのいうプロネシス的なものであるべきである、私は考えてゆきたい。實際においてみれば、プロネシス的な性質の「思う」があるのみである。それから抽象してきて、はじめてコギトと言う純粋な思惟があると考えられるに至つたのである。私たちはプロネシスをコギトでもつて受け取りこれをカント以後の意識 (Bewusstsein) の學説につずかせて、認識の理論をあきらかにしようとするのである。

私たちは「私は思う」の「思う」を純粋なものとして、従つて「ある」と同じ意味に受けとることができたのである。而もそれは、純粋なる意識の意味において受けとつたのである。思惟 das Denken の純粹さにつけて思索したもので代表的なものは、H. Cohen* であること、純粋なる意識 Bewusstsein についてのそれは P. Natorp** であることをここに附記して置くにとめよう。意識をかくの如く純粹な形式で受けとることは、私たちの哲學する仕方からいへば、何らかの不安を残すように思われるであろう。私たちはこの不安をとり除くことが必要である。私は意識を具體的な場合につけて考察してみるによつて、右の不安をとり去つて置きたい。これから認識を認識するという人間に課せられた困難な思索の道程に向かつてすすもうと思う。文字通りに「具

體的」(concrete) ということを解して、すなわち生物が生長的に形體を具えているようにという意味に解して、そのように意識といわれるものを理解しておくことが是非必要である。

A 思うことと意識

私たちは今認識について哲學することを進めてゐる。しかし、當面の問題は思うこと (コギト) を明かにすることにある。而も思ふことと自體を純粹に把えることが私たちの差當つての意圖である。思うことを純粹に把えようとするがために、私たちは却つて思慮 (プロネシス) を思ふことの母胎にしてきたのである。思うことと自體といつたような言い方を言い放しにしないで、それを日常の生活の思慮の中に置いてみることをしつつ、思索しようとするのである。その點が今日の一般の哲學概論の遣り方と私たちの遣り方が違つてゐるのである。私たちは思惟を一應はどこまでも純粹な状態において考察してゆくけれど、そうすればするだけ、そのような思惟はもともと私たちが生活のうちから引き出して思索の對象としてゐるのであることに留意して置くのである。

思惟を明かにしてゆこうとすると、すぐに私たちにこれは相似た用語が問題となる。おも

* "Logik der reinen Erkenntnis", 1902.

** "Allgemeine Psychologie", 1912.

ということとかんがえるということは前述の如くほぼ同じ意味のものとして置いてよいが、是非ここに明瞭にして置かねばならぬのは意識することである。私たちは今思惟おもひごころについて哲學する限り、それと類似した言表しである「意識」を素朴にその意味をうけとつておかねばならない。そして、このことは先きで思うことそれ自身を把えてゆくに大いに役立つのである。

おも(思う、惟う、想う)という言い方はいしき(意識)するという言い方とはずつと舊いものだということ先づ注意してかかる。誰びとも日本語のおも(う)がいしきするよりもいかに長い間日本人の生活の或る表現であつたかを疑はないであろう。ドイツ語においても Denken (おも(う)は舊い言葉であつて Bewusst sein (いしきする)は新しい言葉である。さういふ點から考えられるように、意識するは近代の特徴を具えている。思うことが更に思はれるとき、この後の方の「思う」が「意識する」の意味をよく示している。私たちは思慮プロネシスにおいて日常つねに物につけて何かを考えて行動してゐる。しかし、その思はれている物なり又思はれることなりを更に思つてゐる。むしろそういうことをなし得るのが人間である。追つかけて、振り返つて人は、思つてゐることを更に思つてゐる。これが最もよく意識の意味に價すると考えられる。歴史的にみて思うといふ語が先きで意識するといふ語が後であるのは當然のことである。近代人の特徴として意

識の過剰ということが言われている。こうした時、人は思うことの過剰とは言わぬ。さて、その意識の過剰であるが、近代人としては不必要なことを更に營んでゐるのではなく、尙言葉をかえて言えばたゞ單に思うことがもう一度思われるという遊びとしてのものではなく、まさに近代人の思慮プロネシス的實踐である。止めることのできぬ生活の謂はば皺である。さて、意識なる用語が近代のものであることは「意識」の意味をよく示し得ている。さて、そこからどういふ意義が汲まれるか。思慮プロネシスの中で私たちは或る物につけて思つてゐる。思われた物と思うもの(「すなわち思うところの私」とがそこにある。しかし、そういう思おも(う)もの者と被思おも(は)れるもの者があることは、それを更に思う(すなわち意識する)ことからはじめて明かになるのである。だから、後の方の思いによつてとにかく全面が明かとなるのである。このようにあらためて全面が明かとなることが「意識」といわれるものの特徴なのである。思うてみてその直ぐ前に思つていたことが明かとなるのである。そのために全體が自分に識れてゐると人間は考えるのである。振り返つて思う即ち反省する

* 明治初年の英語の字書では consciousness が「知覺」としてあり、まだ「意識」という譯語をもたない。

** H. Paul の Deutsches Wörterbuch をみると、ルートの言葉、「神の所業はすべて神に知られて(いしきされ

から、とにかく全面が知られる。全面が知られることが（すなわち意識することが）ほんとうに知られたことである。ルーテルの言葉にある如く（註参照）、神には神のすべての仕業が *Bewirkung* されているのである。神が全知であるというのはそれである。私たちは神の全知を人間の意識において見ればよいのである。私たちにはその思うことの「全」が問題なのである。いつたい思うことを更に思うのは、反省といわれている。反省 *Re-Flexion* とはヘーゲルが屢々つかつた用語である。ヘーゲルの言ふ如く *Re-Flexion* とは光りの反射のことから考えられた。反射とは光線が單に通りでなくて一本の線が二通りにあることである。二通りにあることによつて通りがはじめて屈折する光線たるの意識を得ているのである。つまり、二通りであることによつて通りであることの意識がはつきり知られるのである。單に思うでなくて、思うことが更に思われるという「意識」において、とにかくに全面性が確得されるのである。何か物につけて思われていること、自體は知られてない。それが更に思われてはじめて意に識られるのである。むしろ、全面性がわかりたいと人が努めるところに、思うことが更に思われて「意識」が遂行されるのである。かように考えてみると、思うよりも意識する方が哲學の用語として、近世において一層屢々使用されるに至つたことが理解されるのである。現代人が用いているような「意識」*Bewusstsein*,

consciousness, conscience という語感と意味とをもっている用語が哲學の上で用いはじめられたのはカント（1724-1804）以後とせねばならない。ヘーゲルは彼が比較的若い時代に書いた『精神の現象學』のことを「意識を叙述することを試みた」¹ 勞作であつたと言つてゐる。十八世紀の初めいわゆるドイツのロマンティック時代にあつてヘーゲルは思索者が最も親しく體驗的に（今ここで・自分が）思うことそのもの意識を把えて彼のいう精神の自己運動を叙述したのである。ヘーゲルが意識をば今ここに出でゐる *erscheinend* として具體的なものだと解しているのは、意識するが思うよりも體驗的だからである。ここで體驗的とは思う人が現に親しく思うことと一つになつて思うことを温めてゐることである。今現に私が思つてゐるといふその直接さ・具體性、それをヘーゲルは「具體的で實に露わであることにとどまつてゐる識り方」² *konkretes und zwar in der Ausserlichkeit befangene Wissen* と言ふ方をしてゐる。あらわであるといふのはその

* 「反省は哲學するものの Instrument *Praxis*」 Hegel, sämtliche Werke, I (Aufsätze aus der Jenenser Zeit) s. 50.

** *Wissenschaft der Logik, Vorrede zur ersten Ausgabe.* 「かようにして私は『精神の現象學』において意識を叙述することを試みたのであつた。意識とは具體的のとして露わであることにとどまつてゐる識り方 *Wissen* としつての精神である。」

直接性をいうのである。ヘーゲルの用語例に見られるように、意識とは思うていることのもう一度思われる其の後の方の思うの直接性を特徴としている。だから、意識の方はぢかに來ている。いはば表面的である。ヘーゲルは思う(純粹思惟)の方は意識よりもつと本質的なものであると解釋している。以上において私たちは哲學用語としての思うことと意識との相異を稍々理解し得たと思ふ。

*「意識」の哲學については現代には多くの哲學者がこれに努力を注いだ。ヘーゲルの *Phänomenologie* はもとよりであるが現代ではフッサールの *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*、ヌル・ナトンの *Allgemeine Psychologie*、ヤルクの諸著、*Radical empiricism*、ワルマンの *Essai sur les données immédiates de la conscience* など。ナトンは外はすべて邦譯がある。意識の理論において哲學者からの第一の努力は、「意識」は上述のように今・ここで、私が、直接に思うている、其の思うであるが、併し、それは實驗心理學が取扱つてゐる意識と解釋されてはならぬことの警戒に向つて注がれたのであつた。實驗心理學で行われる研究の方法は自然科学的方法であつて、今・ここで、私が、直接に、という其の體驗的なものを却つて取り逃がす。それ故哲學でいう意識は心理學の遣り方で説明される「意識」とは同一でない主張するのである。さてそのことを最も鮮にしようとする努力は心理學であるのでなくして、それはちやうど幾何學が自然科学でないやうなものである(*Ideen, Einleitung*)、と言つてゐる。誰でもその點に面積がなくその線に幅がないところの點や線からなつてゐる空間的量を取扱つて研究してゐるものが、幾何學であることを知つてゐる。その思われてゐるもの、その思うものと思われたものとの關係、その思つたものを心理學(=自然科学)は事件として物として取扱つてゐる。しかしこれを哲學するにはさうしてはならない。

技術者が點を打つたり線を描いたりするには幾何學者は點や線を取扱わぬのである。ちやうどそのように、意識そのものを純粹に取扱ひ、説明するために急ぐことをせず、記述し分析してその本質をとらえようとするそれが意識が哲學される態度でなければならぬ。本來は説明することを急いだりそこから實用の効の出ることを狙つたりすることを意識の理論に求めてはならないのである。もし求めるなら、そのような立場は哲學の中へ迷い込んだ説明主義的學問であつて哲學することではあり得ない。屢々言われる「心理主義」とはそのような立場を批評して言つた言葉である。デイルタイが説明することを急ぐ心理學に對して『記述的分析的心理學』を主張したことは故であることである。(*W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*、三枝博音・江塚幸夫共譯『記述的分析的心理學』を参照) ヘルグソンやゼームスにあつてはドイツ哲學とは異つて、實驗心理學に對して嚴しい警戒はしないが、それらが、哲學することを志してゐる限り、意識を何か「物」を取扱つかのやうな安易な固定的な處理をしないことは、深く注意されねばならない。ゼームスが *pure experience*、ヘルグソンが直接に與えられた *Les données immédiates* に思索を注ぐのはそのためである。直接なもの眞に具體的なものは粗笨な思索をしてはならず「物」をとり扱つかのやうに機械的で抽象的であつてはならぬといふことは、誰でもが考え及ぶのである。もし、その把えがたく、うかがいがたきものを思索しとる仕方があるやに人は聞けばこれに心を審するの自然である。

西田幾多郎の『善の研究』が多くの人々によつて讀まれるのは、そのためである。しかし、意識の分析と記述とが哲學することにして廣らしてくれるものは何か。このことを私たちは考えてみてよい。分析と記述とがどんな收穫を與えてくれるか又どんな寄與をするかという實効を急ぐことは、決してよい態度とはいへぬ。むしろ、分析しつつ記述しつつ哲學することの中に、その眞中に、次の哲學することへの新しい段階とすすむ學術の根據を掴むことに私たちの全關心はかけられる。フッサールの場合には日暮れて道遠かつたきらにはあるが、私たちは意識の科學『現象學』を経て、認識の究明への道論の科學を見つけたことをここで注意したいと思ふ。ヘーゲルが天才的な著述である『論理の科學』にとりかかり得たのは、意識の科學としての『現象學』という工房での長い試練があつたからであるといふことができるのである。

B 意識を純粹に把えることについて

九〇

思う又は考えるよりも意識するという方がたしかに私たちが経験する私たちの精神の尖端のところにある、とやうことができる。意識という言葉は、表し方はそういう特徴をもっている。意識するとは今・ここで・私が・現に思っていることを思う、それが意識の意味をよく示している。そこで、今ここで私が現に思う事を思っている其の思いが意識の特徴であるとすると、「今ここに」という具體性がすぐに問題になるのである。「ここ」とは何處かといえれば私たちの頭の中であると人は答えるのである。しかし、頭腦のうちで意識が行われることを指摘し、そして考えをすすめても意識するあの新鮮な現實性又は尖端性のこととは如何しようともならない。「今・ここに・私が」という生き生きした現實性はどうにもならない。むしろ直接的でなくなる。それにもかかわらず、人々は意識の働く箇處としての腦髓のことを問わんとするのである。腦髓の機能と結びつけて考えるならば、意識といわれるものが具體的に一層よく知られはしないかといふ人々は考えるのである。意識のことを、心理學から聞き更に生理學からも聞き、そしてはじめて、意識といわれるものがはつきりわかつてくるという見解に陥ちてゆく人が少くない。そういう仕方も又意識といわれるものを把えることの一つの企てになるではあろう。殊に意識なるものを説明して、欲し

いという人々の要求には叶うであらう。しかし、私たちの志すところは意識の説明ではない。私たちは知る（認識する）ことの根柢に一般に横つてゐる思うを理解しようとするのである。思うはこれに思うことによつてでなくては把えられない。思うは眼で見たり耳で聞いたりすることができない。思われるものは思うことによつてでなくてはその本質はつかめない。思うことを思うところに私達は近代人の意識なる言ひ表しを把えているのである。この意識を具體的に知ろうとするために實驗心理學や生理學に専ら頼り、却つて抽象的な概念をつかむことを私たちは警戒せねばならない。だから、意識を純粹に把えることに私たちは努めざるを得ぬのである。たとえ私たちが説明を急ぐところの心理學や生理學からの知識によつて意識のことを考えるにしても、つねに悪い抽象に落ちぬ様に努めねばならない。ヴァントは「大脳とこころ」という論文の中で、この兩者の關係を追究した前例とその意義とを述べているが、結局は心と腦との間に乗り越えられぬ限界につき當らざるを得ぬことを結論している。「私たちがこころとは私たちの思うこと感ずることの直接の主體のことだとする以上、こころの在り處については一般に何も語ることができない。」なぜというに、「私たち自身の思うことや感ずることは私たちに直接に與えられている。」

* "Gehirn und Seele" (W, Wundt, Essays, 1885, s. 129)

この思うや感ずるは外なる諸^{オベクト}の物から載動されそして又それらと關係するものである以上、これらの諸物はつまりはすべての外的經驗の間の實在性にすぎぬから。ところが私たちの思うや感ずるはそれ自身直接のものだから。」と言つてゐる。デカルトが思う^{オウ}ころとひろ^{オウ}がれる^{オウ}物體との二通りのものを考え、その交渉の在り處を腦のうちの松果線 (Glandera pinealis) に求めて以來、腦と^{オウ}ころの關係はずいぶん論議されてきた。腦の機能の研究が漸次に精細になつてゆくにしても、それでもつて意識といわれるものが本質的に私たちにわかるとはいえない。説明されたからといつて意識はわからない。意識するとはどういうことであるかとか、又意識とは何であるかという問いに對して、考察をはじめるなり私たちは意識する「ところのもの」を把えようとするのである、そうせざるを得ぬのである。ともすれば人は意識の實體といつたようなものを把えようとする。しかし、意識するところのものがどこかにあるのではない。意識は意識することによつてでなくてはわからない。ブアークリは思う^{オウ}ところのもの (that thinks) というような説明する言葉に捕われてはならぬと警戒した。説明を慾がる人々は意識を物質につけて明瞭にされることを要求するのである。意識はどういう事物につけて、又はどういう事物のところで行われるかということはもちろん十分問われていいことである。そしてそれは科學的意義をもつてゐる。言いか

えれば、意識は如何なる物質的組織を得て行われるかと問うことはもちろん知つてよいことであるし哲學するにおいて意義をもつていないのではない。私はこうした時、物質の或る組織と作用によつて意識が生ずるといふ考え方が何よりも哲學するにふさわしくないと思う。もしこのような問ひ方を進めてゆくと、或る物質の組織と作用を此處に成立させれば意識が働きはじめるかという幼稚な問題へと必然に導かれることになる。意識は生きてゐる物に於いてでなかつたら、これを把えようはない。ヘルグソンも言うように、意識は、物質的事件としてはとにかく本來の意味においては、生きてゐることと同じなのである。^{*}人間が生きてゐることを生きてゐるままに、だから今・ここに・ちつさいにあらわされてゐるのを把えようとするなら、意識する意識に於てでなかつたらできない。ヘーゲルが屢々意識をあらわされてゐる (Erscheinung) として把えようとするのは、この意味においてである。^{*}だから、意識を物質から成る組織 (たとえば腦髓) において把えようということは、きわめて近いところに於て具體的に把えようとして實は迂遠の途であるといふことができる。意識は意識に於て自分をあらわすだけである。

^{*} 例へば En droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie. (L'énergie spirituelle, 1922.)

^{**} Die Phänomenologie des Geistes ("System der Philosophie", Dritter Teil, S. 413. Bewusstseins.)

しかし、私たちは意識はどういう物質的なものに機會づけられて意識として作用してゐるかを
 知ることは企てられてよいし、又哲學する者の知るところとするところである。私たちは今のところ
 ヘルグソンが『意識と生命』や『脳とおもふこと』において書いたものを秀れた勞作だと思ふ。
 この後の方の勞作には『形而上學的錯覺』という傍題が附されてゐて、心の状態と腦の状態との
 均衡 (equivalence) つまり並行を探求しようとするこの錯覺を啓蒙しようとしてゐる。この二つ
 の並行を探り求めたからといつて、意識の本性を把握するということにはならないと、ヘルグソン
 はいうのである。私たちもそう思ふ。私たちは、意識はどういう物質的なものに機會づけられて
 意識としてはたらいっているか、それを知らんとするのは、問題の立て方が正しいと思ふ。機會づ
 けられる」といふことはヘルグソンの言うところではないが、彼が物質につけて意識を明かにし
 ようとする企ては機會づけられてゐるところを把握しようとしてゐるのだと解することができる。
 私たちは意識を純粹に把握しようとするほど、意識が何に機會づけられてゐるかを究明する
 ことを忘れてはならない。

* "La conscience et la vie", "Le cerveau et pensée : une illusion philosophique". (これも邦譯『精神
 力』(小林大市郎譯)のうちに收載)

C 感覺について

意識を純粹に把握しようとするにあつて妨げとなるものは、一般的に言つて、感覺の考へであ
 る。意識が問題になるとき誰にとつても感覺のことが氣になるのは無理からぬことである。いつ
 たい私たちが「感覺した」といふ時その大部分は意識のことである。意識でない部分はそのよう
 な部分であらうか。私たちが自分が思つてゐることを思ふところ、そこには感覺があるとは誰も
 言わない。意識がはたらくといふことにはもちろん物質的機会づけが整つてはたらいっているの
 である。ここでは物質的機会づけ(大腦)と意識のはたらしきそのものとは處を一つにしてゐる。ヘ
 ルグソンは「自分自身を意識するように成つたある物質」(une matiere devenue consciente d'elle-
 meme) といふことを言つてゐるが、こういう言い表しを私たちはせざるを得ぬし、又、それで
 生命といわれるものを淺くも深くも取りあつかつてゐるのではない。意識は腦髓より全く外のと
 ころで決して働いてないのである。だから、意識がはたらくことは整つた物質的機会づけにおい
 てはたらいっているのである。この機会づけが絶対に不可缺の機会づけであるから、ここでは物と
 意識との均衡をすら言ふことが無意味である。そのような處においては感覺といふことは絶えて

言い得ぬのである。

九六

いつたい感覚といわれるものはこれを明らかにしてみることのできるものであらうか。明らかにすることは何は措いてもまづ分析することであるが、感覚は分析に堪えるようなものではない。普通に人々は感覚というものが又は感覚の世界が先ずあつて、それが材料となり知覚ができ、知覚が更に整えられるその整えられることが、知力であるという風に見なすのである。このように感覚—知覚—知力というようにいはば驛遞的にでき上つてゆくものと考えるのは、常識でもつてする解釋である。さうした常識は哲學することからひどく離れている。そして感覚が何であるかを把えないことになつてゐる。ベルグソンは人々の陥りがちな右のような臆見を次の如く言ひ表している。どうも人々は一本道を進むかのように過程の系列を考えがちである。何かもの (objet) が私たちに感覚をひき起し、感覚がもとで觀念 (image) を誘ひ起し、その觀念が知的な塊の諸點を段々と動かして行つて漸次に遠くの方へと及んでゆく、という風に考える。もしそのようなものだとすると、それは一直線に進み行くものとなり、最初の對象からむしろ段々と遠ざかつてゆき、終にはもとの對象には戻つて來ぬようになる。ベルグソンの試みた以上のような指摘は巧みな言ひ表しである。私たちは感覚をかように人間の知力の一本道の中の一つの驛遞のように

考えることを止めねばならない。私たちが認識について哲學するに於ては、感覚についての私たちの先入の見を取り除くことが是非必要である。私たちは感覚についての私たちの謬見を、とり去ることを試みたいのである。私たちは今「意識」を明かにしようとしてゐる。もし感覚についての常識を堅持していると「意識」が何であることを把えるにあつて少からず妨げとなる。私たちはこの妨害を取り去らねばならない。昔から哲學することに秀でた人たちが感覚を説明しようとしてこれに對して多くの勞作を遺した人は、むしろ少い。それは當然のことである。しかし、感覚のことに觸れない哲學者は殆どいない。學說のどこかで必ず觸れはするが詳しく説明するということとはしない。感覚についてひとつのまとまつた解釋を記した最初の人はアリストテレスである。アリストテレスは、私たちが感覚といふときそれだけではどうしても認めねばならぬ感覚の一般的な性質をはつきりとり出している。「感覚とは動かされることや又働きを受けることにおいて成り立つものである。——感覺力は、丁度燃える物の場合のように、或るそれを燃やす力をもつてゐる物なしにはそれ自體だけで燃えないのと同様である。というのは、さもなければそれは自分を燃やしたであらうから。」^{*} 私たちは常識で押すことから離れねばならないといつても右

* アリストテレス『精神論』I (高橋長太郎譯) 第五章

にアリストテレスの言っていることだけ位は承認せねばならない。その第一は感覺の本性は受動的だということ、第二はそれ自體だけで完了的な働きでなくて、それを働かせる物（燃やす力をもつた物）が必ずあること。この二つのことは結局感覺にとつての一つの本質的なものを言い得ている。すなわち、感覺とは物から或る働きが引き起されることである。後世にあつて感覺について何か秀れたことを言つた哲學者であつたら、このことを取り逃がしてはいない。ルクレチウスは彼の著述『もろもろの物の本性に就いて』の中で「感覺的なものは感覺的でないものから出てくるのだ」という言い表し方をしている。もつと興味あることは、次のような彼の粗朴な言い方のうちに感覺の出處が言ひのけられていゝることである。「水、木の葉、青草、それらが動物に變る。動物の肉が人間の肉體に變る……。自然はすべての食べ物を生きた身體に變える。そして、そこから感覺が生れ出る。」これは簡素な表現であるが、感覺の本性がよく示されている。感覺は外界の諸の物體に、詳しくいえば、外界の諸の物體がもとで起る刺戟に基くものであることは何としても否定できない。誰もが感覺の本性について其處までは指摘し表現した。しかし、そこで止まつてゐると、感覺というものがあるのだという意見をそのままに通用させることになりがちである。感覺という考えは刈除されねばならぬ。私たちはものが「ある」ということに就いては

先きに思惟コギトのところでもかなりくわしく思索した。「存在存在」ということとは哲學するに於てはたやすく言つてのけてはならぬものである。感覺というものが「ある」とは、果して言えるであらうか。感覺や感動はその働きのうちでもの(object)を設けるものでないことを、私たちは思索しとつたのであつた。思うとか考へるとかいう働きはそのうちでものを設けるのである。考へられた感覺はものに成つてゐる。私たちは考へられた感覺にごまかされてはいけぬ。私たちの問題は感覺そのものである。ルクレチウスは「感覺することそのこと」を強調してゐる。「感覺そのものは血管や神経のような私たちの内なる部分のうちのみあるものだ。そして柔い本性のもので、それらの創造の中をすぐに消えてゆきがちである。」感覺が柔い本性のものであると言ひ方も面白いが、それらの創造の中をすぐになくなつてゆくもの(in ihrer Erschaffung vergänglich)という言ひ方もよく感覺そのものをつかまえてゐる。

感覺は時間的である。外界刺戟に依據してゐると共につねに消えてなくなりがちである。まことにそれは柔い。カントが『感性論』のところでは感覺について注意深く解釋を下してゐるのが注

* T. Lucretius Carus, "Von der Natur der Dinge"; übersetzt von K. Knebel, Zweites Buch, s. 126.

** S. 127.

意される。「何かもの (Gegenstand) が私たちの受容能力へあたえる働きかけ (Wirkung) が即ち感覚である。尤も私たちが其のものから觸發 (affizieren) される限りに於てである。」^{*}ものから觸發される限りに於いて、ものが私たちに作用しているその働きかけ、つまりその効果、それが感覚であるというカントの感覚指摘を私たちは重要にとりたい。感覚には物からの刺戟が必須だということがここに言われているのでなくて、刺戟されること觸發されることが起つてい限りに於いて、感覚は感じられると言ひ得るのみであることが、ここにカントによつて言われているのである。「經驗」ということに對するカントの秀れた理解力から押して、以上のようにカントの感覚は理解すべきであると思う。よく人々の言う如く、感覚というものがあるというように考へるならば、もうすでにその感覚は感覚ではなくて、「ある」の世界、存在の世界に移されている。シャツが感覚せられた物の世界を「氷つた感覚」(die geforene Empfindung) だといったのはそれである。^{*}私たちは瞬く間を生じ消えゆく感覚そのものを感受するものなのである。そのような謂わば感受人間がものあるを思う、ものあるを意識するということが哲學することによつて問題なのである。「人間は考へる輩である」(バスキアル) が、輩としての人間は感覚人間であるが、それが「人間」で「ある」のは「考へる」からである。問題となり得るもののみが問題な

のである。しかし、感覺する機會のない存在人間は絶えてないのであるから、問題となり得るもの(存在)は、思惟の問題とはなり得ぬもの(即ち感覺的なもの)によつて問題となる機會を與えられているのである。だから、昔からどの哲學者も感覺のことを言わざるを得ず、而も容易には感覺學を成立させ得ぬのである。エルンスト・マツハには『諸感覺の分析』といふ隨分論議をまき起した勞作があるが、これも近代の物理學が一度は「心理學的なもの」と物理學的なものとの關係を明瞭にしてみ置きかねばならなかつた必要の現われでしかない。それは物理學の本来の發展にすら積極的に寄與したものではないことは、マックス・プランクの指摘した通りである。^{***}私たちはヘルグソンの言う如く、感覺はどこまでも私たちの内のこと、全く内的狀態のものであると考へたい。ヘルグソンは内的狀態というのは「私たちの身體のうちに生ずる」という意味だと言つてゐるが、^{***}私達は生ずるといふことを強調したい。生じるこの自然なる大いなる世界の

* "Kritik der reinen Vernunft" s. 75.

** Wilhelm Schapp; Phänomenologie der Wahrnehmung, 1925, s. 122.

*** E. Mach; Die Analyse der Empfindungen. neunte Auflage. 1922.

**** M. Plank; Wege zur physikalischen Erkenntnis, 1933. s. 28.

***** H. Bergson; Matière et mémoire, 1926, p. 49.

中に同じく生じる小世界が作用し返えされている其の作用のいわば知覚面にすぎない。私は感覚は右の二つの世界の相互交渉の事實の指標の役をなしている。すぎぬものと解する。若し人々が感覚の世界が有るといふことを言うならば、それは單に便利のために言つてゐるに過ぎない。そのような恒常な有るは感覚のどこにもない。

私は右のところでは知覚面といふことを言つた。「知覚」といふことはどういふことであるか。私たちが知覚といつてゐるものは、だいたいにおいてヨーロッパ人が *percevoir*, *wahrnehmen*, *percevoir* などといつてゐるものに當る。この中でも、*percevoir* が *perceive* といつたものは私たちがほんとうに知ると言つてゐる場合の知るの意味をもつてゐるし、ヘーゲルが *wahrnehmen* といつたものはただ直接に私たちの思ひに觸れたもの（すなわち感覚）でなくてほんとう (*wahr*) だとする (*nehmen*) それを指して言つてゐる。つまり知覚といふと一般に感覚の直接性と異つて「知る」といふ性格をもつてゐる。ところで、私たちにその「知る」がもともと問題なのであるから、「知る」といふことを言つてみることによつては少しも前進しない。そこで、どうすればよいか。ベルグソンは感覚を「私たちの身體のうちに生ずる」といふように言つたがそれに對して知覚 (*Perception*) は「私の身體の外方にある」と言つてゐる。その意味は、感覚をする人間

の身體の全く外にあるといふのでなくて、身體よりも外の方 *en dehors de mon corps* とは、思ふこと自體、意識そのものからかなたに越えてゐる意味でなくてはならぬ。それは正しく、私たちが上來屢々思索してきた如く意識に固有な性質すなわち「を設ける」「を立てる」といふユギト的なものの超越性を言つてゐるのである。知覚には感覚の直接性とは異つて、そこに間を置いて觀てゐる間接性がある。これは思ふの設け・立てる性質にもとづくのである。このことに就いて思索を進めることは、やがて思ふがある (*sein*) の性格をそのうちに具えてゐること、ある (*sein*) は感覚の今・この・私のうちのといふ差迫れる直接性の個性と違つて一般性を本質とすること、思索することに向うのである。私たちが知覚といわれているものを理解しようとする時、すでに私たちは思ふことすなわち意識の本質を探ることと促されてゐるのであると、言うことができる。

* G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, Part I, 2.

** Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung II.

意識といわれるものを純粹に把えることが私たちの當面の仕事である。そのために、私たちの妨げとなるものを私たちは(1)のA・B・Cのところを知つて置いた。

私たちは執拗に意識そのものを追及して置かねばならない。意識はそのものとしていつたい何であるかをほんとうに把えて置くことは、認識といわれるものを理解するためには是非必要なのである。のみならず、一般に讀者が哲學することに堪能になるためには思うということ意識するということをおなたの心において思索し抜くことが一度はなくてはならない。ヘーゲルがそこで始めて論理の世界を天才的にくりひろげてみせたのは『論理の科學』(『Wissenschaft der Logik』, 812)であつた。この稀有の勞作がなしとげられ得たのは、この勞作より數年前に完成してゐる『精神の現象學』(『Phänomenologie des Geistes』, 1807)においてヘーゲルが執拗にそして精細に自分が思うということ自分が意識するといふことを、言いかえればこの現實の火花の箇處を、とらえて思索し抜いたことにもとづくのであるが、このことをしつかりと擷んで置かないと、ヘーゲルが論理の科學で、個々の人間がわが胸の中でわれに慕しく思索することとは似てもつかず「人

が創造されるよりも以前」の世界のことでも敘述してゐるかのよ様な客觀性を言い始めることが了解できないことになるのである。かくて、ひいては「ヘーゲルこそは唯物論のれい明である」(レーニン)ということが理解されないことになる。私たちは私たちが思うということ、意識するということ粗笨に考えてはならない。さういうことを閉却してゆくところに、安易にもものを見すごすところに却つて觀念論を私たちの中へ誘致するのである。いわゆる觀念論とは思索の一種の惰(なまけ)の結實である。

さて、思うてゐることが、思われている、すなわち思うてゐることが識られてゐるところに意識の意識たる意味が最もよく出ている。思うが更に思われている、いわば自己思惟のところ意識の意味がよく出ている。もちろん、私たちは思うことを思うのみならず、身體のことも思うし、その庭に樹木のあることも思う。そのことを私たちは思う、この意識、身體の意識、樹木の意識だと呼んでいる。又呼んで差支ない。けれども、思うこと・身體・樹木というように列べてみると、思うこと自身から遠ざかり、外的なものとなればなるほど、すなわち、樹木を意識するといふことのさほど意義のないことに氣づくのである。讀者が火星を意識すると言つてみたときそこに何ほどの意味をも把えないであらう。火星はそれを私たちが認識する、という時に一つの意義を

もつのである。かようにして、意識とは思うことを思うところにも最もよく其のころもちが現われていゝものである。少くとも、意識とは私たちに近いものを、即ち感動せることを感覺せることを、意識せることを更に思うときに、その意味が最もよく出ているのである。私たちは今ここで、意識が何であるかの問いに當面してゐるのではない。認識が何であるかを問うために、思うことが何であるかを考えることを當面の事としてゐるのである。すなわち、意識することそのことを疑問としてゐるのである。さて、思うことには少くとも思われるものと思ふことがあることが誰にも考えられる。思われるものは複數で取扱つていい。しかし、そのとき思うことは單數(Einheit)で取扱われるべきである。少くとも、思うことは單數か複數かの問題にかからぬものである。複數でもあり得るもの(＝思われるもの)が單數の立場(＝思うことそのこと)で取扱われるのであるから、そこには一つに結合されるということがありと見るのは是非必要だと思ふ。カントが思うことデンクンそれ自身を明かにしようとしたとき、結合一般 *Verbindung überhaupt* というものを持ち出したのは、そのためである。かようにして、思うことには「思はれるもの」と「結合するということ」とがなくてはならぬが、更にもう一つ、一つに結合するといふ結合の統一(Einheit)といふものがなくてはならぬ。これは思うことにとつてまことに本質的なことである。カントはこ

のような純粹な思うを簡けつに言い表して、これを統覺 *Apperzeption* と呼んだ。原文をよまれる讀者が注意して見られると、カントが *Apperzeption* といつてゐる時はその前に殆ど必ず *Einheit* という語をつけてゐるのに氣がつくのである。統一といふことが、結合から不安動搖を無くさせてゐるのである。結合の統一が結合をほんとうに根本的に確實なものとしてゐるのである。故に思うこととは結合の統一のつくられてゐることである。思うことが瞬間的な感覺や過ぎゆく取め置き難い感受と全く異つて、何かを設ける立てるといふことであるのはこの結合の統一性のためである。私たちは先きに思うことの第一の特質として、思うは感じることや感動することと違つて、何かを設ける何かを立てることであるといふことを屢々思索してきた。何かを設ける何かを立てるとは、思うことの作用の外に設けることや立てることがなされるのではない。思うといふはたつきが、先づあつてそのはたつきが立てることを營むのではない。思うとは何かを立てること自體なのであり何かを設けることそれ自身なのである。思うことには必ず思はれるものがあるのはそのあらわれである。言い得るなら、自分が自分を立てること、自分が自分を設けることがとり

* Kritik der reinen Vernunft, § 15.

** K. d. r. V, § 16-21.

もなほさず思うことであり意識することである。この根本的事象を（結合するということから言え）結合の統一性であると思得るのである、何かを設け何かを立てるということは、生成し變化し動搖しゆく中から動かぬもの變じないものを設けることである。設けられたものが動搖しゆくものから救われているのは實に思うことの右のような統一性にあるということが出来る。思うことが感じること（感覺）や感動すること（感情）とは全く違つて何かを立てる設けるとは、思うことより以外から何か材料的なものを持ち來つてそこに打ち立てることではない。今は思うことより以外のこととは問題にならない。私たちが問題にしているのは思うことそれ自體である。その餘の何ものも容れることを許してゐるのではない。思うことそのことの中の設けるであり立てるなのである。これは思うことそれ自身である結合の統一性以外のことには求められない。統一的結合（すなわち統覺）は思うことそれ自身なのである。統覺という統一者が先づあつて統覺が行われるのではなく、思うこと自體の統一性が統覺 *Apperzeption* というものだと言ふ指示され得るのみである。

思うということ、すなわち純粹なる意識を把えるならば、私たちは以上のように理解するより外に致方がない。そのような意識は普通に人々が意識と言つてゐるものとは意味を異にしてゐる。

カントが意識一般 *Bewusstsein überhaupt* というのは私達が純粹なるものとして把えてみた以上の如き意識のことである。この様に把えられてみた純粹意識はそれでもつて何か對象物オビエクトがそこに指示されているのでは少しもない。私たちは意識するといふときはそこに何か、現われ出ているように思ひがちである。何かがあらわれてくる、出てくるということが意識されたことであると説明することができよう。それは何處どこに於てかといへば、もちろん心の中にあると言わねばならぬが、その心は思うとか意識するといふこと以外の何ものでもないから、これは今は言う必要をみとめない。そこで、やはり意識することそのことであるが、意識するとは出てくることであると理解してみよう。私たちは何かさういふ意味のこと（すなわち出てくるといふこと）をつかんで置いて思索を進めてゆかねばならない。カントは *Vorstellung* をさういふ意味に用ゐてゐる。意識するとは出てくること以外の何ものでもないが、出て來たもの（意識されたもの）はそこに設けられたものである。自分が自分を思う、自己が自己を意識するといふことのある限り、そこに何か別な *Objekt* が設けられたのではないことは確である。「意識自體は或る特別のもの（*Object*）をそこにうち立てるような出てくる（*Vorstellung*）では少しもない。そうでなくて、その *Vorste-*

* K. d. r. V., s. 151, 248.

Ilung が認識と呼ばれるべきである限り意識自体はむしろ Vorstellung の形態一般 (Form derselben überhaupt) なのである。^{*} 私たちが屢々繰り返してきた如く、私たちは認識と呼ばれるものが何であるかを問うている。そのために思うこと自体を探っているのである。思うこと自体、意識そのものを、今は出てくることとしてつかんでいるのである。意識そのものとしての出てくること自体は、自分以外の何か特別のものを明示しているのでもなければ際立っているのでも區別しているのでもない。正に自分を際立てているのみであり、自分を明示しているのみである。特別のものには関係はないのである。實に意識一般なのである。かような純粹な意識は自分を明照し自分を際立てているのであるから、自己意識 Selbstbewusstsein と呼ぶことによつて一層はつきりしてくるであろう。

カントは自己意識といふことを屢々用いた。純粹なる思うは「私は思う」という出てくることに外ならぬのであるが、これは私達の他の一切の出てくるもの (普通日本人がかんねんと呼んでゐるもの) に必ず伴うことのできるものであるし、その上にこれはすべての意識において全く同一のものであるから、一般性をもつている。かような意味で意識一般と呼んでよく、又自己意識と呼んでもいいのである。自己意識というものを明らかにすることはかようにして、認識について哲學するために是非缺いて

ならぬ思索の一つである。いわゆる西田哲學において言われる「自覺」とは自己意識の謂いである。けれども、今私たちが入念に思索しつゝあるところの自己意識とはかなり違つている。自覺という文字は自己意識というドイツ哲學の用語がもとでできてはいる。「余の自覺というのは心理學者の所謂自覺という如きものではない、先驗的自我の自覺である。」(西田) ^{***}ここに先驗的自我とはその思索の源はカントのいう自己意識のことである。けれども西田哲學においては自覺の思想は、カントの思索えとは深まらず、カントの影響下に立ちカントの或る一方の思想を偏に發展させたフイヒテの影響えと進んで行つたのである。右の引用文に引きつづいて次のように述べられている。それは「フイヒテの所謂事行 Tathandlung の如きものである」と。西田哲學においては、「自覺」の思想の出發においてカントの意識一般の學說でなくてフイヒテの「我が我に働く」という自我についての學說が基本をなしたのである。このことが、拭いがたき徹底的特色を西田哲學に刻印したのである。フイヒテの自覺の學說はもともとカントの自己意識の學說にも

* K. d. r. V., s. 351.

** 私たちがものを考へてるとき必ず伴うてゐるのではなく「必ず伴うことができる」ものなのである。この點はまちがえられてはならない。Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 1918, s. 408.

*** 『自覺に於ける直観と反省』の序の第一頁。

これが統覺に外ならぬのであるが、カントが、これはフォルムそのものに過ぎず、制約そのものにすぎぬということを繰り返し述べているのは、深い洞察の結果であつたと言わねばならない。「私は思う」といふ命題は經驗でも何でも無い。統覺のフォルムである。Form（これは「形式」と讀まれ又は「形態」と讀まれている）そのものの理解は哲學するものにとつて、まことに大切である。私たちは今までながい間思うことについて思索してきた。その思うは他人事ならず實に私のうちで世界のうちの如何なる事象よりも私に親まれてゐるものであるのではあるまいか。私に親まれてゐると言つと、「私は思う」は私の外にあるかのように聞こえるが、私の外にはなく、實にこれによりて慕しき私が私であることの制約となつてゐるのである。「私は思う」は今・此處に・私によつて思われてゐるといふ實に最も個別的な最も特殊なものであるかのようにであるが、しかしこれほど一般的で普遍的であるものはあるまい。なぜというに、何時・何處で・誰によつてというように突きつめれば時間的に・空間的に・生成的にいつて如何にも特殊であり個別性的のようであるが、まことにカントの言う如く「種々なる時においてであるが」そして又種々なる場合に於てであるが、それにもかかわらず私は思うは同一である。私は思うの純粹思惟ほど現實的（特殊的）であつて而も抽象的（一般的）であるものはない。かくて、容易には把え

がたきもの、條件として制約として純粹なるもの、而もすべての現實の中で最も現實的なもの——これを言い表すに獨逸の思索者たちは（否、古代希臘のアリストテレスからして）フォルムをもつてしたのである。近世にあつてフォルムに對する透徹な理解はヘーゲルの『論理の科學』とマルクスの『資本論』（特にその第一卷）であるといふことができる。これらのフォルムに對する徹底せる洞察の源をなしたものは、實にカントである。

私たちは今、近世における思想家たちのフォルムの把握の道を拓いたと思えるカントの「私は思う」に思索を集中したのである。カントでは「統覺」といふものを導き出すために「統覺」といふものを十分理解せしめるために私は思うをとりあげてゐるように見うけられるのであるが、私たちは私が思う、私が意識する、私が私を思う、私が私を意識することを哲學することの根本に置いて考えたい。しかるところ、私たちは「認識」について哲學してゐるのである。その認識は私たちにとつて確實なものでなければならぬ限り、私は思うについて執拗に思索せざるを得ぬのである。

かようにして、私たちの知性すなわちカントのいわゆる Verstand (understanding, entendement) はその全面が統覚にもとずいているということが言い得られるのである。意識一般とはこれである。「一般」とは前述の Form の意味をねらつてゐるものとするのが正しいと考えられる。

三 直観 (アンシヤウケン)

／ 思うことは知ることであるか

私たちは私^は思う^うということ^を思索^{して}みた。尙又、意識^{する}ということ^を思索^{して}みた。日本人が「思う」というときは「私^は思う^う」のその「私^は」はすでに含まれてゐるのである。ヨローパ的にいえば「私^は思う^う」(Ich denke, "Je pense")である。人間は自分を思うときは何か具體的なことに即けて思うのではあるが、その「つけて」という機會づけをとり除いてみると、一層よく「私^は思う^う」が私^{たち}に知れる。そのような思う^うは心に現われた像ではない。何ら事件ではない。いつ、どこでというように機會づけられたものではないことを私^{たち}はすでに十分知つた筈である。そういう「私^は思う^う」は意識一般というカントの言い方がよくその本質をとらえてゐることも知つたのである。カントは感覺とむすびついでゐる意識を「エンピリツシユ」(けいけん的)といい、少しもエンピリツシユでないものを「純粹」といつたが、私^{たち}もそれになら

つて、上にいつたような「私は思う」を純粹な思うであると呼ぶことにしよう。

さて、しかし、そのような純粹な、機會ということから離れている「私は思う」の思うは考えることではあるが、それが直ちに知ることであり得ようか。そうではない。假りにも認識であるなどとはいえない。認識とは何かを知り、とること（ドイツ語でいうと *kennen* でなくて *er-kennen*）である。思うが何かを知り、とることであり得ぬことはあまりにも明らかである。純粹なる思うでなく、ことひとたび認識であるのには何ほどのものかがここに加わっているのではあるまいか。何か加わるといふと、機械的にきこえるから、よくないであろう。だから、こう言えばよい。認識であるには思惟はどのような機會づけを得ていなければならないのであろうかと。思うことが純粹であつて、意識一般と解せられるとして、思うは私が私を思うのである。思われる對象はとにかくあるのである。しかし、私が私を思うのでは、少しも何かを知り、とつてはいない。ただ、思うことに純粹にとどまつているのみである。それでは、先きにも述べた如く、同一性を言い表したにすぎない。同一性が發展しているのでは、少しも何かを知り、とられてはいない。新しい何もかも加わつてはいない。それなら、認識は思うがどういふような機會づけを得てそこにはじめて認識となつているのであろうか。何としても純粹なる思惟の外に、私たちの精神のうちに、何か豊

かなるもの具體的なもの資となる如きものがあるのでなくてはならないと思う。そうでなくては純粹なる思うがそれ自身發展して具體的なものに成るといふことはあまりに勝手ななしである。思うが右のような豊かなもの・具體的なもの資となるものに變つてゆくといふことはあり得ない。又、思うことが如何に根本的なものでも、その中で思われることの内容を生ぜしめることはできない。ドイツの新カント派の中にヘルマン・コーエンという純粹論理學派の哲學者があつた。彼は思惟の純粹性といふことを強調した。そのため思惟の特質を産み出すこと（*Erzeugung*）であるとした。産出といつても思惟の内容を産み出すことではない。コーエンのいう産み出す *erzeugen* とは産み出されたものを即ち産出物を考へた産出ではない。思われたものは思うことの外にあるのではない。思うことそのことの内容のみを言いたいために産み出すといふ言ひ方をしたのみである。思うことそのことが思われたものであるとコーエンは考へている。産み出すことそのことが産出物なのである。コーエンはそのように思索したのである。だから、純粹なる思惟の外に何か具體的なもの資となる如きものがなければならぬといつても、感覺内容の如きものをこれとめ、合、わせることはできない。感覺内容の如きものは、私たちがこれまで屢々見てきたよ

* Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, 1914, s. 28.

うに、純粹なる思惟とは似もつかぬものである。似もつかぬようなものを二つ合わせて、私たちの認識はでき上つているようなものではあり得ない。このことは大切である。それかといつて、全く同じものが加わつたのでは、何ら新しいものは成立しはしない。同じものに同じものが加わるということは、私は思うの同一性以外のところでは起り得ぬのである。それならば、似もつかぬものが二つ加わつても認識は成立せず、又同じものが相加わることがあつて認識が成立するのでもないとするれば、同一のものではないが併し全く異つてはいず、かくして相似た關係にあるものが一つの全體を成立さすということがここにあるのでなければならぬ。われ思うの純粹なる思うに近くて相似ているものはないであろうか。それは感覺であるという人があるかも知れない。しかし、それは間違つてゐる。感覺の如きものは外からの刺戟によつて起るのである。そのように別のものとして「外から」のものは相似たものとしては當らない。思うはいくら繰り返されても同一性というものを示すばかりだということを私たちはすでに理解した。だから、われ思うの同一性にとつて大切なことは、「いくら繰り返されてもよい」、そしてそれは同じことだということ、それはつまり「ある」ことを示すに外ならないということである。それならば、このことに私たちは眼をつけてみて、私たちの心ゲイストのうちに「繰り返かえされぬ」という性質を示してい

るものであつて、而も單純であり純粹である點で純粹なる思うに相似たものはないであろうか、それを求めてみたい。私たちはわれ思うという純粹意識を承認してゐるのであるが、思うわれと思われたわれとを同一だとは言ひながら區別してゐるのである。これはヘーゲルが『論理の科學』のはじめで、同一性の中にも區別性があるのだといつたあの洞見に當るものと解せられる。このヘーゲルの論理については私たちは承認を今は與えないにしても、思うわれと思われるわれとの關係は、又、思うわれに思われるわれが「現われる *erscheinen*」と言えないであろうか。私たちは私が私に現われてくるということを経験してゐるではないか。「現われる」ということは勿論「ある」ということとは全く違つてゐることを私たちはよく経験してゐる。われがわれに現われるのは、われがわれを思うその同一性の呈示とは決して同じでない。いくら繰り返されても變りのないものは同一性である。即ち「ある」である。「現われる」のは繰り返してなくて、その程度何らか別の仕方に出てくるのである。ここにまことに深い切りたつたような區別がある。われ思うの同一性の中でわれには別の仕方ということは決してない。私たちは「現われる」ということはむしろ「仕方」といもうのを又は「あり方」というものを實は示してゐるのだと理解することができる。「現われる」とはどういうことであるか。「現われる」ものを受けとる側からい

1111
えば、それこそ「観る」のである。観るとは現われることがあつてはじめてあり得るものと考えられる。だから、こういうことが言える、「ある」ものは思われるのである。「現われる」ものは観られるのである。この一對の事をとり違えて言つてみることは、何としてもできない。無理である。そこで私たちは観ることに注意してみようと思う。

但し、右のようにして純粹なる「ある」の意義から現われることの意義まで辿りついたからといつて私たちは「認識」の中の純粹思惟以外の因子を論證したと考へてはならない。私は私たちの思索のきつかけをつくつてみたのみである。このような思索のやり方のみを科學の論證だとすることはできない。私たちが思索して今辿りついたことは、「ある」ものは思われるのである。「現われる」ものは観られるのであるといふことである。

2 「観る」ことと「描く」こと

私たちが(1)において思索したことは、たしかに一つの難問に出會つてゐることは、みとめねばならない。この難問は、私たち自身がそれぞれ「私」を「思う」てゐることの現實のありさまを考へてみる外にこれを解く方法は他にない。「思う」てゐることの現實の状態は、前述の如く何かにつけ何處かで何時か思つてゐるのである。そこで、私たちは少くともこの中の何かに「つけて」をとり逃がさぬように思索してみよう。私たちは私たちのひとりひとりが「私」を「私の生いたち」につけて思つてゐるとしてみよう。「私の生いたち」はその時つけて思われるところの機會なのである。たとえば、私が私の生いたちを思うとき、私は母を失つた幼い少年として私に現われて出る(又は健在な母にいつくしまれてゐる少年としてでもよい)であろう、或は又淋しい田舎の小さい村里で、(それとも賑やかな街の中でもよい)遊んでゐる少年が現われて出るであろう。どんな光景にしてもとにかく何かがそこに現われて出るであろう。私たちが昔の私たちでなく、昨日の、いや、今日のでよく、否、今直前のでよい。私たちの「私」は夫々何かの背景をもつて現われてくる。私が私を意識するだけでなくて、何かの姿態においてある「私」がそこに

出てくる。何かの姿態においてあるのは、ただ「ある」のでなくて「現われる」のである。現われる限りそこにすがた又はかたちといつていいものがあるのである。かたちといつてもはつきりした形状のことでなくてはならないことはない。すがたとかさまとかありさまといつたようなものにおいて現われるのである。従つて、そのときは、思われた「私」はそれと共にすがたとして、かたちとして、ありさまとしてそこに現われ出るのである。ここで讀者は前に私たちが「思惟」の節でとりあつた、そして又この節のはじめでも取り扱つたあの純粹なる「私は思う」の思ふのうちには、今いつたようなかたち風のものが少しでもあつたか、そのことを考えてみてもらいたい。姿とか様とか在様といつたような形風なものは現われてこなかつたのである。いつたい純粹な「われ思う」の「思惟」においては現われるということは微塵でもなかつたのである。そのような純粹なる・同一的なる「私は私を思う」においては、私は現われる、というような作用ではあり得ぬのである。だから、「私は私を思う」としての存在は短的にただもう「ある」としか言えぬのである。何度も繰り返された如く、私たち人間のする表現であつて、「私は私を思う」の「思う」を表現しようとするなら、それは「ある」としか言い表しようはないのである。この如くに純粹なる、この如くに抽象的なるものが他に考え得られるであろうか。決して考え得

られないのである。それは意識一般としか言い得ぬものである。私たちがこれに對照してみると、私たちが機會づけられて私を思うときの「私」は必ず何らかの仕方で見われているのを描くことになつてゐる。描く(zeichnen)ということは形にかかわることである。相にかかわることである。このことも又私たちは論定して置きたい。

ここで、私たちは形とか姿とかの如く現れる的なものであつたら、それには「思う」という言ひ方は適當してはいいことに氣づく。機會づけられての「思う」であつたら決して純粹なる思惟ではない。純粹なる思惟の方は「ある」の表現にしか結びつかない。けれども、この純粹な殆ど形式(Form)といつてもよいほどの純粹思惟は重要な役目をもつてゐるのである。なぜというに、機會づけられていて、私が私に現われることだけで、私が私というものを掴むことが完了するとは言えないからである。現われるとは「ある」ことでなく「あり方」であり「ありさま」なのであつて、その都度違つてゐるのである。異つていないなら、それは全く同一的であつて、現われるのではない。現われるものは觀られるものである。現われるものを思うといふことは無理な言ひ方である。私たちはそうした時つねに無理がなくこれを外の言葉で言い表してゐる。それは前述のように、「觀る」である。形風のものほんとうはそれを「思う」のでなくて「觀る」

のである。機會づけられた場合は、私は私を考えるのでなくて、私は私を観るのである。ここで最も注意せねばならぬのは、「私」が心の中に「存在ある」となつていて、其の存在する「私」を観るのだと解してはならないことである。私があるのではない。「ある」は純粹な思惟のことである。私たちは、私が思うという原始的に人間に不可避的なものを見つめてみると、そこには純粹なる「思う」とこれ以外のものたる「観る」を見出すのである。このところでは、「在る」を観るのではない。描かれるから観るのである。現われるから観るのである。ここでも、描かれて在るから観るのではない。むしろ、描きつつ観るのである。描くのは誰かと人は問うかも知れない。それは西田幾多郎の言う如く「見る者のない見る」であるというように言えるかも知れない。しかし、私たちは機會づけられていることに重きをおかねばならぬ。もともと描かれたのを観るのは機會づけられた「私を想う」のである。機會づけられたとは何時か何處かで誰かがふと何かにつけて「私」を思う其の「ふと」である。それはどうした機會か。この問いを追いつめ追いつめしてゆくことは無限である。無限なるつながりの事件のうち、實際に（歴史的とはこうしたとき用いるとよい）観る私は位置をもつのである。その限りなく多くの事件（Vorgang）のうちのどれか或る一定の事件において、おもうのである。だから、ここに具象かたちをそなえたなもののきざし、すなわ

ち「観る」があるのであるといわねばならない。もつとはつきり言えば、その「私」はその多くの事件すまひくことの中に組しているのである。夥しい事件すまひくことの一つである。事件は世界の何處どこかを宇宙の時間の何時いつかを占領しているのである。このように、機會づけられた私が私を観るの観るは、在るから観るのではなくて、前述の如く現われるのを描かれるのを観るのである。描くのと観るのと別ではなく、描くという事件すまひくことが行われるばかりである。事件という日本語は大まかすぎて聞えるかも知れない。人が人に會つたとか、山が崩れたとかなどいえば事件らしい。私たちが今考察しているのは、私が私わたしのことを描くというまことに主観内のことにかかわるのである。従つて、ここでは事件という大まかな言い表しを借りて用いているのみである。とにかくに事件すまひくことである。すぎてゆくといふのであるから、移り行くのである。そういう働きであるともみることができ。言つてみれば、描きつつ移り行くのである。新しく形かたちが次から次へと創造されてゆくのである。機會づけられたということは以上のような意味に於いてのものである。

私たちは純粹なる「思う」とこれと相近いものと解せられる純粹なる「観る」を思索したのである。しかし、かような思索をもつて直ちに何か具體的なものが論證できたとは言ひ難いので、私が「思う」ていることの現實の状態をさぐつたのである。私たちは私たちの意味する「観る」

ことはドイツ語の *Anschauung* に當るのであるが、従来の日本の多くの哲學者たちのいう直観の概念とはかなり異つてゐるので、その點を明らかにしつつ、思ふと観るとの認識の二因素について、尙考察してゆこうと思ふ。

3 いわゆる「直観」^{ちよくかん}と「観る」^{アインザウング}と「見よう」

ドイツの哲學者たちが、殊にカント以來、好んで用ゐる *anschauen* というのは先から私たちのいうところの「観る」にあたる。私はデカルトが「私の精神のうちなる力と實施によつてありありと見る」ということを言つてゐるのを興味深く思ふ。デカルトはわれ思うといふことを哲學の中で特に問題とした哲學者であるだけに、興味が深い。知ることには思ふことに安らつてゐるのであるが、純粹なる思ふは観ることではない。知る以外に観ることがなくてはならない。

anschauen (観る) といふことは日本では「直観する」と譯される一つの宿命をもつた。言葉は約束であるからそれでもよいが、直覺 (*intuition*) と全く混同されてしまつて、*anschauen* 観るといふことが忘却されてしまい、何か神秘的な五感以外の力であつて、知力ぬきで見ぬく言ひあてるといつたような意味のものといふ解釋が「直観」に含まれてしまふようになってゐる。

* 「私はまず想像力と純粹な知 (*pure intellection*) との間にある相異に注意しよう。例えば今私が一つの三角形を想像してゐるとしたとき、私はこれを單に三つの線からできている圖形であると理解しはしない。でなくて、それはそれとして私は三つの線を宛も私の精神のうちなる力と實施とでもつてありありと見るのである。私が想像する *imaginer* といふのはこれである。」Descartes, Discours de la méthode, sixieme méditation.

ドイツ語でいうアンシャウング Anschauung とはとにかくに観ることではなければならない。純粹な思惟や意識が人間の精神のはたらきの全分野において見とめられねばならぬ如く、観るということはそれと劣らず人間の精神のはたらきの全分野において見とめられるものである。なぜなら、私たちは眼でもつて外界の物を見るのであるが、それとともにこのころにおいても亦ものを観るからである。私たちは精神がものを観るのを拒否することはできない。私たちの生活の豊かさは私たちの外なるいろいろな物を見ることによると共に、また、否それ以上に、私たちの心が描き観るところの領域の廣さに負うてるのである。その廣大な領域に比すれば、私たちが網膜に映じさせて見ているものはまことに狹隘といわねばならないかも知れない。私たちが「観る」というのは普通に外界の物を見るということ以上を言っていることはいうまでもない。ヘルマン・パウルの『獨逸語の字書』によると、ゲーテは anschauen を「深まりゆく熟視」というように解し、「單に表面的に物を見る」 anschauen とは區別して用いたといわれている。しかし、私たちがそれに對して警戒せねばならぬのは、「観る」ということを「精神的に」理解するあまり、外界のものを見る (anschauen) ことより全くかけ離れ、若くはこれと背馳するような神秘的な力を「観る」に附帶させることである。人人は哲學において屢々動物生活における直觀的なものとの類比

における直覺 (intuition) を言うのであるが、かかる直覺はむしろ物質的なもの (光・温度・温度・臭いなど) 連續においての變化なのである。私たち人間において観るとはかような intuition と同じものではない。観るとは何としても形像につけての意識の發展だと言つてみることができる。見るとは形を見ることであるが、観るといふことも形像に即するということから離脱することはできない。アリストテレスは見えるといふ感覺を専ら色につけて説明している。そして、その色は光がなくては見られれないと考へている。色にしても陰影にしても形が描き出されることではなくてはならないことはいうまでもない。先から屢々強調したように、形とか姿とかいわれるものを全く離れては、観るといふことは意味をなさないのである。もちろん、形とか姿とかいわれるものは更に深くその意味が探られねばならない。探られねばならぬというにしても、意味もなく「深く」探られる必要は少しもないのであつて、純粹に思惟といわれ、又は意識一般といわれるものと如何にしても同一視され得ぬものを、形とか姿とかにおいて探ればよいのである。もし様式としての形態 (Form) がかようなものであれば、それは又かたち (形) として理解されねばならない。カントの言うアンシャウングとは形像又は廣い意味での形態を離れて理解され得

るものではあり得ぬのである。カント以後において、比較的にかントに近くアンシャウツクを問題にしたものはフッサールの『現象學的哲學考』であるといふことができるが、フッサールが「本質を観ること」(Wesensschauung)を説くにおいても、意識一般といわれる如きものと同様に同一視する如き解釋は少しもとらなかつたことは、注意される。私たちが個々の物を観るに於いては個々の物がそこに現われる(ein Erscheinen)であり、個々の物が視られるものとなつてくる(ein Sichtigesin)のであるが、このことは「本質を観る」^{カントの「Sichtigesin」}においてもその特性として如何にしても否定することはできないことを彼は明言している。観るといふ限り、かたは又はかたは様のものを離れては考え得られぬのである。フッサールは「本質を観る」ということに又 *Ideation* という語を當てている。これにつけて考えられるのは、プラトンのイデアであるが、イデアはすがたを離れては意味のないものである。すでに *Sein* が「観る」といふ語義をもつてゐるとは、周知のことである。

カントが *Anschauung* という言ひ方をするには深き用意と意圖とがある。フッサールもまた彼の用いる「新しい種類の観ること」^{アンシャウツク}と云うにおいては、「エイドス(イデー)、本質などの諸概念に附いてゐる幾分神秘的な思想をすべて除去する」^{***}ことに努めてゐる。わが國においてアンシ

ヤウツクが「直観」として讀まれてゐる事實に已に示されてゐるのであるが、以下において述べるであろうように、わが國の *Anschauung* の理解はかなり「神秘的な思想」に彩られてゐる。これは明かに誤りである。直覺(Intuition)と混用されてゐるが如きは、少しも稀ではなく、むしろ今日でも常用的といわねばならぬほどである。もちろん *Anschauung* が *Intuition* に似かよえるものをもつてゐることは否定できない。カントにおいてもその一つの實例を擧げることが出来る。カントは哲學における論究とそれの表現の仕方は明瞭でなければならぬことにつけて、明瞭さには「諸概念を通じる」のものと「諸のアンシャウツクを通じる」のものとがあるとし、この後者の方の明瞭さは *intuitiv* (直覺的)な明瞭さであると言つてゐる。かような兩者の似かよひは指摘できるのであるが、ここでカントは *Anschauung* と *Intuition* との或る同義性を利用してゐるだけのことである。^{***}しかし、このときカントの用いた「*Anschauung*を通じて」とは「諸の事例やその他具象的な解明による」といふ意味であつて、従つて又 *Intuition* も「感性的 ^{ガイ}

* "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie", 1913, s. 12.

** Nicolai Hartmann, "Platons Logik des Seins", 1909, s. 183.

*** "Ideen", s. 12.

**** "K. d. r. V.", phil. Bib., 1919, s. 19.

「ethisch」という意味において用いられているのである。カントにあつては用語の使い方がつきりしているのである。哲學することは概念や言葉の發展の線に沿うてのびゆくものである以上、哲學する人はたえず表現のための道具に心を配らねばならない。哲學することがプラトン以來「詩」のいふきと共にあるものである限り、尙もつて用いられることばが、つねに留意されねばならぬのである。

日本語の「直観ちよくかん」という語によつて何が一般に意味せられているのであるか。わが國において、哲學用語でない場合の「直観」とは殆ど「直イン覺クニイション」の意味において用いられていることができる。「直覺」という語は哲學においても早くより用いられたと思われる。「直観」はかなり遅れて哲學用語となつたのである。西田幾多郎の『論理の理解と數理の理解』は明治期（明治四十五年）に屬する勞作であり、後年の思索發展の萌芽を含むと共に、彼のカント理解においては特に注目すべきものであるが、この中に已に「直覺」と「直観」は殆ど同一の意義に使用されている。「自覺における直観と反省」（大正六年）においては直観を論ずること屢々であつて、而もカントの *Anschauung* を取扱う場合も多いのであるが、その場合においてすら「直覺」をもつてこれに當てられていることが實に屢々である。恐らく「直覺」とすることも「直観」とすることも

相半ばしてゐるほどである。現にその二十七、二十八においては「直覺」ということは「見る」という意味にすら用いられているほどである。この「見る」も私たちのいう「観る」*Anschauung* の思想とはちがつてゐる。しかし、そうしたときも「直観」なる語は「直覺」なるそれと同じように同じ意味をもたせて用いられている。「見る」ということの考えは幾度か西田幾多郎の思想の世界に訪れてきたのであるが、これはカント的な *Anschauung* へとは發展しなかつた。彼の著述「働くものから見るものへ」（昭和二年）は注意されてよい。もとよりこの著述においては、彼は新しい「直観」の立場に到達したと考えられる。「私の直観というのは従來の直観主義において考えられたものとその趣を異にしている」こと、「所謂主客合一の直観を基礎とするのでなく有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである」ことが告げられている。しかし、「見る」ということの思索がすすめられて、そこに直覺又は直観の新しい意味が見出されているのではない。彼が「働くものから見るものへ」の中で「見る」ものといつてゐるのは、後述する如きカントのいう *anschauen* ということでは更になく、「働く」

* 『改訂補哲學字彙』（明治十七年）には *intuition* は「直覺力」として出づる。*Anschauung* の語はなし。

** 『英獨佛和哲學字彙』（明治四十四年）には *Anschauung* は「直観」又は「直覺」として出づる。

*** 西田幾多郎同著の序文。

という作用をなお「深めて」思索したとき辿りつかねばならないと考えられる。「働くもの」の働きの概念を明らかに表現せんために用いられているに過ぎない。「働くもの」という概念は「もの」という概念によるよりはまだしも思索の深まるものであること勿論であるが、「働くもの」とは彼によれば眞に働くものの意義を示し得ていないのである。彼よりすれば「働くもの」という如き概念はむしろヨーロッパ的思想である。彼が求めたものは「有るもの、働くもの」のすべてを自ら無にして自己の中に自己を映すもの」である。然る限り、カントの解する如く *Anschauung* とははるかに懸け離れたもの、否殆ど何のかかわりもなきものとなることは止むを得ぬのである。(このようなところから、人々はヨーロッパにもなかつた東洋にもなかつた西田自身が獨り考えてみた思想をとりあげ批判せねばならない。『働くもの』より「見るもの」への彼の凝視は、「働くものなき働きの動を内に包む静といった如きもの」に注がれているのである。彼の「見るもの」とはかようなものである。「見るものが見られるものを包む時、初めて眞の直観となる」と言っている。そして「この如き直観の立場が宗教の立場とも云うべきであろう」とすら言っている。この如くに哲學するための用語が自在に驅使されることは、書かれた詩においてはあり得るかも知れぬが、哲學においては果して可能であろうかという疑問が起るのである。

かようにして、用語の吟味は彼のまことに自在なる思索のなかにあつては殆ど問題になり得ぬのである。何でもが拉し來られて思索表現の具となつていたのである。用語の検討やそれぞれの學派の或る根本的な狙いなどの分別はそこでは問題にならないのである。このことは彼により求められる哲學的思索の質にもとづくのである。もし讀者にして『働くもの』から見るものへの序文に示されている次の言葉を讀むならば、以上の私の指摘は十分に肯定されるであろう。「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる發展には、尙ぶべきもの、學ぶべきものの許多なるは云うまでもないが、幾千年來我等の祖先を孕み來つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞く」と云つた様なものが潜んでいるのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めてやまない。私はかかる要求に哲學的根據を與えて見たいと思うのである。「形相を「有」(思惟)で受けとり、人間が作孚し形成しゆくことに「善」を受けとるといふことは、東洋の精神からいえば、まことにヨーロッパ的なのである。彼はこれを尙ばないのではないが、それ以上「形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞く」という東洋の精神の根柢にあるものを求めたのである。私たちがいわゆる西田哲學の本質を把えようとするなら、彼の哲學の根本の志向するところを理解していなければならぬ。彼の哲學の志向にして右の如きものである以上、彼は

ヨーロッパの哲學の文献に聞いてみることをすることはするが、その夫々の哲學の正しき傳統のなかの思索と特質を亂さないようにすることに彼が注意しないのは自然だと言わねばならない。それが宿命的なのである。その意味において「西田」哲學という名辭が私たちにとつては特に意味あるものと考えられるのである。私たちが彼の言う如き東洋の精神の根柢にあるものを哲學することを意義深きものと考えないではないけれども、東洋の文化がかくの如きもの——すなわちヨーロッパの哲學的思索にては却つて把えられがたきもの——とすれば、私たちは尙一層ヨーロッパ的哲學思索の仕方を嚴密に受容し批判し發展せしめねばならぬと考える。従つて、カントに對してもヘーゲルに對してもその夫々の思索の獨特さを一應亂さぬようにせねばならない。もしそうでないときは、今日東洋のそれぞれの國の知識者たちは科學や技術の世界においては殆どすべてヨーロッパ的思惟にもとづいて置いているのであるから思索の混亂をもたらすばかりである。思索と用語とにおける混亂をその儘にして置いては西田哲學にしても發展しはしないであらう。のみならず、私たちはヨーロッパの哲學的思惟が印度・支那・日本の昔からの哲學的な思索に或る點はるかに優れてい、「哲學する」^{フィロソフィレン}ことになつているといふ認識を確信的にもつているのである以上、尙更のことである。西田幾多郎は「この眞實在の世界は唯我々が之となつて直觀

すべきものである」という。この如き思索の仕方はこれまでわが國で哲學することに關心をもつ多くの人々に受け容れられたものと言わねばならない。「直覺を深める」又は「一層直覺を深めて行く」(西田)という如きことは甚だしく安易な一つの哲學の仕方ではないかと私たちは疑いをもたざるを得ぬのである。この如き哲學の仕方では、私たちが慎重に問題にしている「直觀」と「直覺」との語義の相異の如きは、殆ど問題とはならぬであらう。私たちはどこまでも用語をはつきり定めつつ哲學することを進めてゆかねばならない。

4 いわゆる「構想力」と「形像を描く力」について

私たちが前項で擱んで問題にした「観る」ということは、そこに已に形が描かれてあるからそれを観るのだということではない。普通に眼でものを見るといふのは光で描かれている物の形を見ることである。それと同じようにところが観るのもかたちを観るのである。

もとより、私たちは心にはものを観る力があるということをはじめから假定してかかるのではない。私たちは思う（意識する）という否定できないことを承認し、これを押しすすめたのであつた。すると、その純粹なる思うのみでは決してものを知り、とること即ち認識にはならぬことが判明する。それなら、私が私を思うという純粹思惟以外に何かここに思うと同様に承認せねばならぬものがあるに違いない。なぜというに、私たちはものを知り、とること（認識）を事實營んでいるのであるから。それなら、そのXは何であるべきか？ 疑問がかように發展して来て、私たちは「ついでに観る」ということを發見しようとしているのである。私たちはたえず私たちの當面の問題を明確にしつつ進まねばならない。

さて、形は描かれてはじめて形である。描くといつても心が何か複雑な描像の材料を別にもつ

てゐるというのではない。観る以外に何も観られるものが、出來上つてゐるのではない。心が^{ゼミュー}心を観るといふより外に表現の仕方はない状態である。カントが「主観は……己れ自身をanschauenするのである」と言ひ、尙又「心が自分の表象を自分から定立する」と言つたのは、右の意味においてである。カントが「自己が自己をanschauenすること」(Selbstanschauung)と言つてゐるのは、かように解せられねばならない。

ドイツ語の anschauen は schauen の前に an という規定詞をつけてゐる。前述のように、ゲータは anschauen を schauen とは區別してゐるのであるが、私たちは anschauen を「つけて観る」と読んでみるとよいと思ふ。そして、私はこの書で折々そうしてゐる。「つけて」とは何かにつけての意味であつて、何かに機會されてということではなくてはならない。フッサールは「anschauen」といふ言葉は「注意をむける」といふ意味をもつてゐる」と明言してゐる。或る何かに見る目が向くのは機會づけられたことである。schauen でなく an-schauen はそのような意味である。カントはドイツ人の日用語の一つである an-schauen を彼の思索の中で勝れた意味でとり

* Kritik der reinen Vernunft, s. 25, s. 168

** Ideen, s. 62.

あげたということが出来る。それで、私たちが先から「観る」といつてきたものは、精密にいえば、「つけて (an) 観る (schauen)」ことなのである。

そのような「つけて観る」ということを言うと、誰でもすぐ考え及ぶのは、私たちが夢の中でいろいろの形像を見たり、又晝間心の中にいろいろの形像を思い浮べること、すなわち想像ということの中にある形像のことである。もとより、そういう所謂想像のうちの形像は手で觸れられるような具體的な形あるものではない。その意味で、私たちのいう「つけて観ること」に似てはいる。けれども、それは多くは一度肉眼で見たものを再び思い浮べたものであつて、再現せるものである。そのような見るは、思うという根源的な純粹なものと同じような列で取り扱われるものではない。私が今美しい雪片の結晶を形像的に思い浮べたとする。けれどもそれはすでに何度も眼で見、知つてい、認識すらしていた物をもう一度私たちのうちに思い浮べて作つた形像である。私たちが問題としてゐる「つけて観る」はそのようなものではない。「つけて観る」はかの純粹なる思うと同じように純粹なるものでなければならぬ。純粹というのは、われ思うに於いて見たあの純粹さのようにといいことである。だから、純粹思惟の本質とつねに對照におきつつ、アンシャウウクを思索してみねばならない。二の「思惟」の2で(九七頁)觸れた如く、純

粹思惟である思うは、私が私であることを保證してゐるものである。カントのいう統覺 (Apperzeption) はまさしく純粹思惟より以外のものでないことを、私たちは先きに確めたのであつた。しかし、統覺のみで、私たちが夫々自分で自分を認識してゐるような「私」が現われるのではない。自己認識は統覺のみでは出て來ないのである。それはあたかも思うだけで知りとること(認識)が成立してゐないと同じことである。だから、統覺よりは別なもので、私たちの認識を形成するに足る因素がなくてはならない。それが先から私たちが把えて離さないでゐる「つけて観る」ことなのである。

つけて観るの「つけて」とは観ることの意味を尙はつきり言い表してゐるのである。思うには何ら機會づけということがなかつた。観るのは形を見るのであるから、それはどういう形であるかという一つ一つ機會づけが副うてゐる。「つけて」とはその機會づけなるものを示してゐるみである。形とは嚴密な意味での形のないもの持つ同一性とは異つて、その都度同一ならざるものたること、そこに形の本質がある。形とは、どう取つてよいかわからぬような漠然たるものでなくて、こうとれとはつきりわかつてゐるものである。観る「視線」をこう沿うてゆけるときめつけるところのものである。形ならざるものは、その反對であつて、こうといふときめつけ

のないものことである。私が私を思うの如きものである。それ故にこそ形はあるのでなくて現われるのである。私たちは純粹な「ある」とはつきり區別するために先きに「描く」ということを考えたのであつた。形は描かれるもので、「ある」は純粹に思うことより外なきものである。描くといつても、そこに已に原形があつてくれて、それに浴うて描くのではない、むしろ描くとは描かれるものをはじめつくるのである。創造するのである。創造するとはいつても全く宙につくるのでは決してない。それだからといつて、已に私たちの持つてゐるものを、再現するようなつくるではない。だから、次の二つのことをはつきり把えて置かねばならない。

(一)「つけて観る」^{アンシヤウワング}において、今いわれているつくるとは、全く何の機会もなくただ單にわけなくつくることではない。日本語で言ういわゆる「宙に」つくることではない。

(二) しかし、已に私たちのうちに持つてゐるものをもう一度つくり直してみるような再現的なものではない。

そのいずれでもないとすれば、つくるとは如何なるものなのであるか。(一)に従えば、何か機会といつたようなものがあつてつくるのでなくてはならない。(二)に従えば、それを模して造るような再現的なものであつてはならないので、純粹につくるのでなくてはならない。そうす

ると、

(三) 純粹であるが、機會づけられたものでなくてはならない。

これはまことに矛盾した要求といわねばならない。

私はここでデカルトが、「形像を想う力」(imagination)と「純粹な知力」(pure intellection)とは違うことについて思索してゐるのを想い出す。デカルトは幾何學的圖形を心のうちでつくることについて次のように言つてゐる。三角形や五角形であると、それを思惟することもできるが、それと共にその三つ或は五つの線から圍まれた空間的な形をまざまざと見る(envisager)ことができる。ところが、千角というようになると、これを思惟はするがその形像を見るということはいできない。そのまざまざと見るといふのをデカルトは「形像を想うこと」(imaginer)と呼んでゐる。そうすると、ただ知る、ただ思惟するということと想像することとの間にはどういふ違いがあるのであろうか。デカルトは想像の力の場合では、知る力の場合と違つて、何か特別な精神こころの緊張(particuliere contention d'esprit)があるに違ひないと見てとつたのである。では、なぜ想像力の場合、そういう獨特な contention があるといふのであるか。それはどういふことであるか。

* 前提。 Discours de la méthode, suivi des meditations metaphysiques; sixieme meditation.

contention とは、日本語でいうと「精の出ること」とか「丹誠」とか、或は又「争いの力」といつたような意味をもともつていふ言葉だと思われる。このような contention が起るのは何か。私の精神が「何か或る物に據つてゐる」(depend de quelque chose)のであろう。デカルトはそう思索している。彼はそこから私たちの精神とは別な「物體」というものの存在について考へるといふ方へと思索を發展させているのである。私たちはこれ以上デカルトにここではついで行く必要はない。私はカントの「形を描く力」(Einbildungskraft)の思想はデカルトの右の様な思索から影響された點が少くないと思う。それはよいとして、これ以上デカルトについて行く必要がないというのは、私たちは私たちの外に物體が存在し、「つけて観る」ことはそれにもとづいているのであるという素朴な認識論に安易に陥ちてはならぬからである。デカルトでもその安易な途を選んだわけではもちろんない。私たちの外に物體があるからという假定を今はなぜ取らぬかというに、私たちは現在眼の前に何か三角な物があつて、しかし眼は閉じていて三角形を描くことを問題にしているのでもなければ、已に知つてゐる三角形を再現的に頭のうちでつくり直し見直していることを問題にしているのでもない。そうでなく、實に千角形を思惟する場合の没形像性に對照して、みて三角形を中心に描く場合の形像性のことと問うているのである。デカル

トの右の思索を私たちの思索材料にしたのは、想像する力の場合、「精の出ること」、「緊張」(contention)の、このことをとりあげたのである。コンタクション、これが純粹な思惟と想像力との間の區別であるということ。私たちはこのことをば承認しよう。なぜなら、私たちの營む認識という事實の根底にあるもので純粹思惟とならんで何ものかを見出そうとするとき、「つけて観る」こと以外に何ももあり得ぬし、そして「つけて観る」ことは已に出來てゐる限り、形が描かれることを共に含んでゐるものでなければならぬ。しかるに、形の描かれること (ambiti-Iden) によつて純粹の思惟との相異としては右のコンタクションを認める以外に私たちは方法をもたぬからである。私が機會づけられるといふことをいふのは、contention のことと結びつくのである。それならば、精神のコンタクションが先きの(三)の要求、即ち純粹であつて而も機會づけられたものでなくてはならぬ、といふ要求を充すかである。千角形でなく、三角形や五角形の場合には形が描かれ、精神は一つのコンタクションの状態にあるといふことには、已にあつたものを(例えば記憶に)ただ機械的に再現するといつたようなものでない點で純粹である。だから

*尤も、カントがそこから出て來た學統であるヴォルフの哲學にすでにアインビルドゥングスタラフットの用語も思想もあることはある。"Wolfsche Begriffsbestimmungen, ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants."

ら、外の物體からの刺戟を待つて成立した如きものではない。純粹思惟の思惟には絶えてなき、contention であるとするれば、とにかく何か機会づけられてゐるものといふことができる。それでは何に機会づけられたのであろうか。この疑問に來つて、私たちは最後の問いに當面してゐると考えられる。

私はここで是非カントが形を描くこと (einbilden) について思索してゐる前例をとりあげるのが順であると思う。カントはこの能力については、主として『純粹理性批判』と彼の『人間學』のうち述べてゐる。カントは前述のようにヴォルフ、バウムガルテンの學說（それは特に感覺及び知覺の論であるが）の中に列び出でゐる想像の力 (Einbildungskraft) の種々なる意味を賣として思索を深めたのである。想像力に就いて能うだけカントによつて明らかに言い表わされたのは、何としても第一批判においてである。第一批判の第一版と第二版では又「形像をえがく力」の解釋が相異してゐる。第一版では形像をえがく「能力」を獨特の グレイト 心 のもつ力として強調し過ぎてゐる。從來第一版のこの箇所の解釋が心理學的解釋に陥ちてゐるの評のあるのは、當らないことはない。私たちは第二版の解釋をとらうと思う。なぜならば、純粹思惟の統覺的性格と共に、それと少しも劣らず勝らず、「つけて観ること」における「形像をえがく力」を把えて解釋

してゐるからである。二つのもの（純粹思惟とつけて観ること、若しくは統覺と「形像をえがく力」）をむしろ對立的折衝において把えてゐるからである。この點は私たちが先きで認識のダイアレクティークを論ずる點で、振り返り注意せられたい。第二版でカントが「形像をえがく力」に歸してゐるその意味は次のようなものである。

- (一) 形像をえがく力は、あるもの (ein Gegenstand) をそれが現にここになくとも「つけて観ること」においてえがく (vorstellen) 力である。
- (二) 形像を描く力は「人間のアンシャウウングは必ず感性的であるから、(一) にいえる如くアンシャウウングにおいてえがく力である限り」感性に屬するものである。
- (三) 形像を描く力は「何か別に主動力があつて作用するところの力ではないから」自發性の作用である。自發性の作用であるから、單に感性に屬してゐるのみでなく、感性を限定する (bestimmen) ものである。

* これについては Hermann Mörchen, Die Einbildungskraft bei Kant (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung) の第十卷) がこれまでのうちでは精しい研究である。尙、日本では三木清の『構想力の論理』(殊に第二(その中で第八章))の研究がある。

(四) 形像を描く力は (一) にいえる如く、「アンシャウUNKにおいてえがく力である」限り、もろもろのアンシャウUNKにかかわる作用であり、而も (三) にいえる如く「自發性の作用である」限り、もろもろのアンシャウUNKを綜合するものである。

(五) 形像を描く力は、自發性である限り、産出的な描像力 (produktive Einbildungskraft) と呼ぶことができる。

(六) 「形像 (Erbild) にかかるものゆえ」形像的綜合と呼ぶことができる。

(七) 「以上の如くであれば、形像をえがく力のみで足りる如くであるが、形像をえがくということのみでもものを知る、ものを認識するということは成立しない。故に、以上の如き形像をえがく力は「われ思う」の純粹知性、つまり統覺との關係において作用する」。それ故、(三) にいえる如く、「感性を限定する」のは統覺に即應して (der Apperzeption Gemäts) 限定するのである。

第一批判の第二版でカントが「形像を描く力」に歸している意味は以上の七項目で盡きると考えられる。かようにしてみると、(七) において示されていること、すなわち、「形像を描く力」は感性を限定するが、それは又統覺の統一に即應して又は準じて (Gemäts) であるということ、

このことはカントの説においては特に重要である。カントは第一版で形像を描く力に餘りに過大の能力を賦與しているのである。たとえば、「形像を描く力をつけて観ることの多様なるものを一つの形像にもたらすという性質のものたるべきである」と言い、又「この力は一切の認識の根底にアプリオリに存している人間の Seele の根源力である」という風に明言している。このように重さを形像を描く力に置くことはカントの認識の解釋において多少の不都合をもたらすことになるらざるを得ないと思う。それ故、第二版ではそのような一方重視の仕方は改められて、ここに新しい別な仕方が思索しとられていると解せられる。新しい仕方は、統覺の統一と形像を描く力との Verhältnis (係り合) としての關係 (い) として解釋する仕方である。その思索については讀者は機會があれば第二版の第二五節 (§ 25) は特に注意せられてよまれるとよい。しかし、今私たちがアインビルダウンクストラフトを考えてゆくには、以上の七項で足りるであろう。私たちは先きに 2 の意識一般の項で展開した純粹なるコギトと今この 三 において強調してゐるところの「つけて観る」ことを、そのいずれかを重くでなく、そのいずれをもその特質において把え、その二つのものの Verhältnis からつねに思索の眼をはなさないで、認識という人

間的事實を分析し洞察したく思うのである。私たちはかような *Verhältnis*こそ辯證法的なものと解釋せざるを得ぬのである。若しも人々にして純粹思惟の方を純粹に知的なものにとり、ついで観ることの方を「直観」ととり、そして右のように二者の關係で認識は合成するものであるであらうと解釋せんと企てるならば、ここに双方を最初から一つにして取り扱い、これを「知的直観」(*intellektuelle Anschauung*)と呼び、この特別のちよつかんを最後にもち出すことが便法であらうと思う。この便利な方法をとらうとする企てはカントと同じ時代にも、その後にも、そして今日も行われているのである。このような知的直観はカントが嚴として採らなかつたことは、第一批判の諸處に言明されている。そのような至極簡便なことを敢てするのであれば、私たちは哲學するという困難な道など選ぶ要はない。もしも、知的直観という如き、その中に何らの *Verhältnis*をも含まぬものを根本に想定するなら、矛盾のうちに眞實なるものを思索しとらうとする哲學の仕方*でなくなることを、認識しておかねばならない。知的直観から「神的直観」を認めることへは、日本語でいう薄紙ひとえであると思ふ。西田幾多郎の哲學的思索は、多分にフイヒテ、シエリングに見られる知的直観の思想を含むと解せられる。私たちはその點に前述の如く多くの疑問をもたざるを得ぬのである。** 私たちがカント、ヘーゲルの系統の認識の解釋が正しいと思ふの

は私たちが日々生きている認識の事實がそれを辯證法的性格として示しているからである。それらに關しては、擧げて次節に於ける私たちの哲學することにゆだねよう。

最後に、次のことを明らかにして置かねばならない。私はカントが理解した *Anschauung* を特にその字義の通りに解釋したことである。

* 私の論文『哲學の懐疑的方法』(「國土」創刊號所載)を参照

** その點に關する解説については、三木清はひとつの危機的な見解を『構想力の論理』の第二に示してゐる。二一三一

四 認 識

は し が き

・私たちが今まで思索してきたところ（すなわち二の「思^{おもふ}」と三の「直^{ただ}」の「観^{かん}」
とにおいて思索したところ）は、實にこれから認識なるものについて哲學してゆくための準備で
あつたのである。認識するとは何としてもまず感覺することでもなく感動することでもない。尙
又意志することでもない。普通に認識は知的なことだからと言われている。私たちはその「知る」
とはどういうことか、それを把えようとしているのである。「知る」とは考^{かん}え^える^るということと思^{おも}う^う
ということの上に安らつているのであることは、疑うことができない。言いかえれば、その働き
においては何かをその内で対象として固定させているそういうこと（＝思^{おも}う^うこと）の上に安らつて
いるものである。安らつてい^いるとい^いるのは、思^{おも}う^うこと以外のところでは「知る」ことは成り立た
ない、思^{おも}う^うことの上に安んじて基^{もと}に^たま^ましているという意味である。知るとはまず思^{おも}う^うことがあつては

じめて成立するのである。かように思索されることが間違いないとすれば、その「思う」とは何であるか。「思う」を、すなわち意識一般を特に問題にする以上は、意味曖昧な混乱したかたちでこれを受けとつてはいけぬ。はつきりと純粹なるかたちで理解せねばならない。そういうことは、勿論思慮的プロネシスなものから抽象してはじめてできることであるが、抽象することが悪いのではない。抽象象をしていることをつねに反省しつつ抽象を遂行せぬところに、その意義の低劣な哲學があるのである。純粹に「思う」を押し押しすめるところに、私たちは「思う」とは異つた、むしろ反對な「観アレンシヤウングること」なるものを見出さねばならなかつたのである。このような思索のやり方はすべてひとつの方法である。方法に方法を重ね、仕方に仕方を重ねて、私たちは認識なるものを掘り出すのである。純粹なる「思う」を思索して行つて、アッパーツ・エンティオン統 覺 又は ベグワースト・ザイン・ユーパー・ハウプト意識 一般といわれるものを把えたのであるが、これとても私たちが營むところの抽象である。これを把えて人々は或は深遠無比なものを見出したかの如くに思うかも知れない。*統覺にしても意識一般にしても抽象されて私たちに把えられているのに過ぎない。認識といわれるものは、「統覺」の概念に通じないからといつて、人々に知られていないのではない。私たちは「統覺」にしても純粹なる「思う」にしても「反省の道具」としてつかんでいるのである。私たちはそのようにして先蹤の

デカルトやカントが、數學にも通じ、物理の學にも通じ、詩にも通じ「宗教」にも通じる思索の道歩んだ實例を、よき思索への一つの導きとして採つているのである。

私たちが認識につけて哲學するには、かようにして先蹤の例をつねに眼の前に見つつ、私たちが日日現實において遂行している「認識」事實を哲學してゆかねばならない。認識とは人間が眞實なるものと一つにならうとする努力の一つの表現である。物理學者が物理學的認識のために努力するのは、物理學的眞實と共にあらんとするがためである。經濟學者が經濟學的法則を認識せんとするのは、經濟學よりみて眞實と考えられるものを經濟生活の中に生かさんがためである。認識とは人間がそれぞれの生活部面でそれぞれの眞實と共在しようとすることの表現である。眞實とは覆おほいのいくつかをとり除けてみたとき現われ出るようなものではない。人々の眞理とは何か。私たちはこの問題に當面せねばならない。この問題を解くことは、私たちが認識について哲學すること以外ではない。

* 田邊元氏の『意識一般』なる論文では、Bewusstsein überhaupt は「神」と同意にすらされている。(別掲)。まことに警戒すべきカント解釋であると思う。

／ 認識とその対象

私たちは今や認識とは何であるか？ の問いの正面に立つところへ来た。ここで私たちは「認識に就いて」というこの第一章の初めにとりあげた「思慮」のことを想い起そう。思慮することはただ感じることや感動することとは異つて、心の中に何か或るものを、すなわち対象を設けるものであることであつた。心の中で対象を設けるということがすなわち思うことの特徴であることを私たちは理解したのであつた。しかし、私たちが特に思慮といつてゐるものは單に思うといふ働きのことではなくて、生計の實際において、ああ考えをめぐらし、こう思いをめぐらし、現實にああしようこうしようとするその実践的な（従つて又強力で、而もむだをしない技術的な）心のはたらきであることを了解したのである。それにしても、思慮は思うことであることに相違ないのである。思うことは心のうちに思われるもの（対象）を設けることであるが、対象を設けることの強さ確かさということになると實踐の中の思慮の方が判然としてゐる。なぜなら、思慮は現實に何かをせんとする思いであるから。たとえば、人を憎むということ、これは憎く思うことで、それは單なる感情ではない。人というものを憎むのである。いずれにしても思うことである。

同じ思うでも論理學で取りあつかうような思う形式は實踐中の思慮のような思ひではない。論理學では、思うがどういふ形式に入つたときに眞理に叶うかを研究する。思考の仕方には肯定するのと否定するのがある。「、、、は、、、である」、「、、、は、、、でない」といふように。又は「、、、する」、「、、、しない」といふ風に。そういった形式的なことのみを取りあつて論理學でいう思うは抽象的であり、抽象のしつばなしである。しかし、それと違つて實踐の場合では、憎むといふとき、そこに憎むと肯定しきる心があるが、それは憎まないの眞反對である。憎む・憎まないの區別は、論理學でいう肯定・否定の區別よりも實に截然としてゐる。憎む（肯定）・憎まない（否定）といふときの二つの間の區別は實に判然としてゐる。ハイデッガーはこの二つの間の區別は「懸崖」のように切り立つて判然としてゐると、言つてゐる。それはよく右の事態を言い表してゐる。だから、一般に思うことは心の中に何かもの（対象）を立てることであるが、憎く思うとかなつかしく思うといふような生活上の思慮的な思ひになると心の中に立

* 思慮。本書五一―五五頁参照

** M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, 1930, s. 22. 「反對行動の堅剛さや嫌惡の尖鋭さは思惟作用としての否定の單なる適當性よりむしろ abgründiger である」

てられるもの(対象)が判然としている。私たちはこのような私たちが日々やつてゐる思慮から出發して、認識について哲學しようというはじめ方をしたのである。思うことが何かをそのうちに立てるのはもともと右のような鮮明なる対象の立て方から來てるのである。

認識 (Erkenntnis, cognition) というのはただ思う (denken, penceer, think) ことではない。カントは denken は erkennen ではないということ、繰り返していつてゐる。認識するというのは何かを明晰に知り取ることである。知るということにつけていえば、認識は新しいことを更に知ることである。その知ることは何としても思うこと denken に據らねばならない。denken は erkennen ではないが、erkennen は必ず denken なのである。ちようと思ふことがみな思慮インロクレンとはいへぬが、思慮はとにかく思うことであるようなものである。思うこと denken は心の中で対象を立てるはたらきではある。前述の如く denken は意識すると同じ意味にとつてもいいのである。それほどにその対象は思うということの性質の一部をなしている。その対象はそれほどに謂わば目だたない性質のものである。意識 (Bewusstsein, conscience) にしてもそれは感じること(感覚)や感動すること(感情)とは全く異つて、やはり対象が設けられる心のはたらきである。その対象は意識のはたらき自身と離れないものである。意識することが思うことと同じ意味にとられる

のは、意識もまた対象を設けるはたらきであるからである。意識の対象は意識から離れられないものであるというのはまだ拙劣な言表で、むしろ、その内に対象を設けるものが意識といわれるものであると言つた方がいい。意識と同義とせられる思うということも対象を設けるはたらきである。

さて、認識であるが、認識とてとにかく思うことである以上、対象を設ける。けれども、その対象が思うの場合よりは意味を異にしている。認識においてはその対象が認識の内にあるというやうなものでなく、認識のはたらきの外そとにあるといわねばならぬやうなものである。外そとにあるといつても、それは必ずしも心の外そとに従つて又身體の外そとにあるということではない。内うちとか外そととかいうことを空間的(空間のことは第二部でとりあつかうのである)に今は考えないことにする。空間的な内外うちそとでないとするれば、どう言い表わしたらよいか。哲學では越える (transzendēt) ということをいう。認識の場合には、認識の対象は認識のはたらきを越えているのである。そうなればもう單に思うことではない。單に思うの場合は、それは心のうちに対象を設けるというやうに私たちは言つたのであるが、それは實は感覚や感情や情緒といつたやうなものと區別するためであつた。認識においては、対象を立てるとか設けるといふやうなことではもはやその対象性がよく示され得ない。認識において

は対象は思うことのはたらき (denken) を越えているといつた方がよい。かように、その対象ははたらきを越えているということは認識において重要なことである。それで、認識の対象 (Gegenstand der Erkenntnis) ははたらきを越えているもの、超越的なものでなければならぬということの特にきびしく考えようとする哲學者が出てくるのも無理のないことである。その説はハイネリッヒ・リッカート『認識の対象』のうちにはつきり出てゐる。

それで見ると、認識の対象は思うことさえもできぬものと解せられている。思うことすらできぬというような対象とはいつたいどういふものであるか。もちろん、リッカートの見解はひとつのゆき過ぎである。いや、ゆき過ぎであるといふのは當らないであらう。極端に認識の対象の超越性を強調したために、かえつて認識といわれているものを理解させないことになつていゝべきである。しかし、リッカートの説は私たちが認識は單に思うことではない況や單なる意識ではないということと言わんとしていることを理解するために役立つことは確である。さて、リッカートは右の著作のはじめに認識といわれるものを次のように明確に言い表わしている。

「認識 Erkenntnis」といわれているものには、認識する主観よりほかに、認識せられる対象がなくはならぬ。対象 Gegenstand といへば、認識する主観に對立するところのものである。その

對立するといふのは「ただそこに立つていゝといふことのみでなくて」認識がその目的を達するには、是非それに従わねばならぬといふ意味のものである。ところで、認識の目的とは、認識が眞^{ほんごう}であり、「客觀的」であるといふことより外のことではない筈である。だから、認識の対象とは何であるかということが、重要な問題である。」

讀者^{わかた}が右の引用文において讀みとられる如く、ここには一方に「認識する主観」が他方にそれの「対象」のことが明示されている。リッカートは主観の意味をきびしく吟味した。主観とは身體のことであつてはならない。これは誰にでもわかる。次に主観とは普通に身體に對していゝ精神であつてもならない。精神 (Seele, spirit, esprit) といつたいそれが物質的なものでないといふことをつねに言い表わさんとするときに用いられるところのものである。精神といわれるものには、私たちがこれまで考えてきたようなもの、感情とか情緒とか心像とか思慮とか思惟とか意識とか(それからまだ私たちの言わなかつた意志とか) そういつたものをみな含んでいる。そのような精神の中のどれ一つも認識主観となることができない。といふのは、右の思慮にしても思惟にしても普通にいゝ意識にしても、それは更にまた認識せられるし、また認識せられねばならぬ

* Heinrich Ricker: Gegenstand der Erkenntnis, 1915.

たちは認識は思う^{デンケン}であるとして解し得る限り、対象の超越性という事で困難にぶつかる必要はない。すれば残るところはリッカートのいう「それに従わねばならぬ」ことのみである。「従わねばならぬ」ということは、すでに超越せる対象が許されてある限りそれと共に、許されてあることなのであるが、「それに従わねばならぬ」という必然性は思う^{デンケン}でなく、これから私たちの理解しようとする認識^{エルケントニス}においてはじめて明示され得るのであると私たちは考えるのである。だから、問題は實に認識である。然るにその認識がリッカートにおいては單純に判斷といわれるものとするか、換えられていと解せられねばならぬ。私たちは認識といわれるものは何であるべきか、問題を立て直して、右の「それに従わねばならぬ」というあの必然性を究明すればよい。認識の対象は「超越しているもの」だということ、もう一つ認識は対象に「従わねばならぬ」ということは何としても、認められねばならず、證明せられねばならぬのである。

2 認識と対象の開けいの法式

認識とそれの対象とに關しての極めて根本的な考え、だから認識とその対象との理論の法式といつてもいいほどのもの、これは近世において幾人も哲學者によつて立てられたのである。右にあげたリッカートの説もその一つということがいえる。その外幾つか代表的なものが擧げられる。その中でも最も私たちに關心をもたせ且つそこから優れた思索が湧いてくる可能性のあるのは、カントが『純粹なる理性の批判』の本文の冒頭にあげている法式である。そこには次のように述べられてある。大切な點が、特に浮き出てくるように邦譯し、その代りに原文をあげてそれにも接するようにして置く。讀者は名詞が複数か單數かを判別しつつ讀まれるといい。

「ある認識がもろもろの対象へ開けいする。その認識はもろもろの対象に媒介^{ちよくせつに}なしに關係するのである。尤も、媒介なしにといつても、何かを通じて關係するのであるし又「認識は何としても思惟^{デンケン}なのであるから」その通じるところなり又思惟がめざしているところのものなりは、觀^{アインザウング}ることである。尤も以上のことが起り得るのは私たちに対象というものが與えられる限りにお

いてのことである。それからもう一つ、以上のことが起り得るのは、少くとも私たちが人間にとつてはこの対象が或る仕方アンフアイチーレンで心を觸発するからである。」

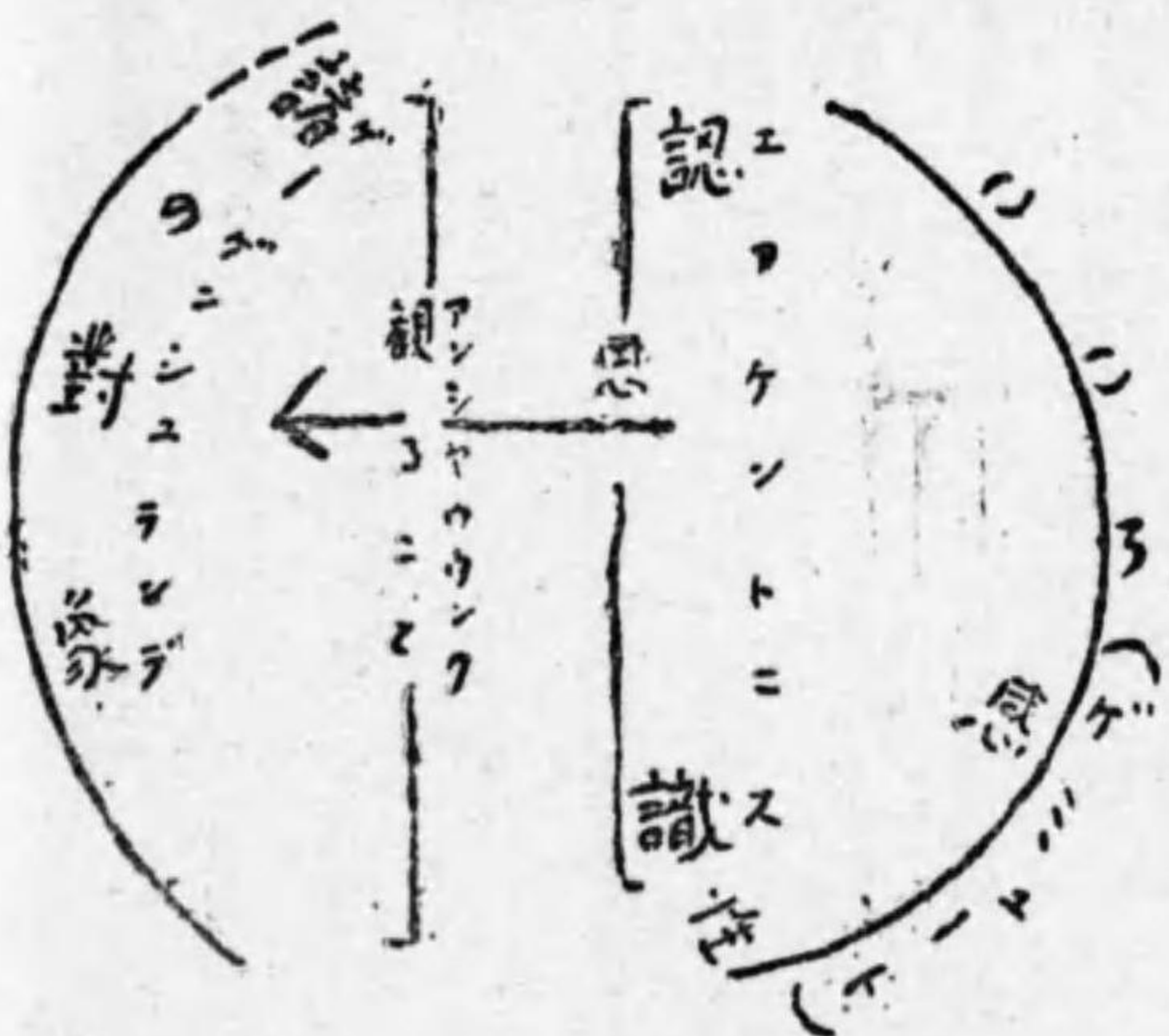
右の引用文のうち「」の中は筆者の挿入であるが、認識はとにかくに思惟であることといふことはカントのつねに強調するところである。

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.

ここに言ひ表わされている法式がリッカートの法式と先づ違つている點は対象が複数で出てゐることアンシヤクワンと観ることアンシヤクワンと言われていることである。この二點の相違は重要である。リッカートのあの法式の示すところでは、何としても対象は複数で出てくることはできない。複数で言ひ表わされているものは空間的に別々のものであるし又時間的にも制約されているものである。リッカートが特に力説したように、そういった外物的な物はリッカートの學說では認識の対象と

なり得るものではない。このように対象についてカントの法式とリッカートの法式との間の相異のあることは、何故であるか。それはカントは、私たちが先きに言つた如き対象すなわち私たちの心身の外に外物として存在するもの（机や書籍や食卓や家や私たちの身體やその他一切のそうした存在物）を、眼中に置いて言つているが、リッカートは認識主観の対象性といふことをどこまでも細密にとつてひたすら対象性を示そうとするからである。もう一つ、観ること（Anschauung）についてカントは新しい而も獨創の學說を立てているが、リッカートは認識とその対象を思索してみるには Anschauung の如きものは何の必要もないものと解しているからである。だからあれほどの隔りが二つの法式の間に出て來ているのである。リッカートは認識というもの（認識の概念）を思索するにおいて、その主観をどこまでも客観とはなり得ぬものだとし、その対象をどこまでも主観から超越しているものであることを要求した。だから論述した結果はいかにも明晰であるかも知れない。しかしあのような対象の考え方は決して認識についての現實の問題を解くことはできない。それに比すれば、カントの思索は多少は粗朴であるかも知れぬ。けれども、カントは私たち人間の認識をしかと把えている。そして而もこれから認識について思索しようとする人々に對して限りなき示唆を與えてくれる。カントが認識とその対象との問題に下

した深い思索は、認識の（論理的な）根柢に Denken を置してすることとそれと共に Anschauung が、カント獨特の意義で設けられていることである。私たちはこの Denken（コギト）と Anschauung（観ること）とを豫め明瞭にしておくために、先きに夫々の節において讀者と共にその理解につとめたのである。私たちはここでもう一度コギトとアンシャウウングとを想い起し、理解を深めておかねばならない。



私たちはカントの右の法式を次のように圖示して見ることが出来る。尤も認識の諸対象との關係の如き、とうてい圖形でもつて示され得るものでないことをつねに念頭において思索せねばならぬことはいうまでもない。この圖でまず讀者に疑問と思われるのは、心の位置を右のように一つの圓弧で示している點であろう。ここがカントの思索にも私たちの思索にも一つの疑問の残されてゐるところである。がこれは一舉に解決しないで進もう。さて、認識が諸対象に關係するといふ以上、それを

右の如く矢印で示すことはとにかく承認されよう。認識は一應デンケンであることを示すのも圖示の通りでよいであらう。問題は半圓でもつて包みかけている線を施していること、その觸發されるところを、心として置けることである。私たちはこの半圓を主観として置くのもよいであらう。主観という概念は思索に於いて問題の立て方立て方に於いて夫々の意味をもつものであるから、これはここで一義的に決定せぬ方がよい。もし又、半圓の線をのばし諸の對象を含むよう一つの完き圓にしてしまふならば、諸の對象はその内に悉く置かれることになる。それでは對象の（對して Gegen 立つて stehen することの）超越性がみとめられなくなる。といつて、完く圓の外に置くこともできない。なぜなら、圓の外にあつては、直接に關係するといふことは言えなくなる。一つの圓をつくつて、認識のみが全き一つのものとして示されても、その意義が何であるかわからなくなる。尤も、ここに徹底せる思惟一元の觀念論者があつて、認識は思惟と同一である。すべては思惟以外ではなく、若くはすべては意識のみであると考えらるならば、對象は圓のうちに含まれて圖示されてもよいであらう。しかし、それはヘーゲルの如く思惟一元にして考えよう。思惟の解釋者にしてさえも、そうは解釋しないのである。かようにして、私たちは半圓にとめて置くのである。次に點線で示した線とても何も嚴密に弧である必要はなく、たゞ諸の對

象が心を觸發する方向を圖示する線であれば足りるのである。カントのこの法式が如何にも現實の事態にかなつていふと思われれるのは、まさに次の點である。認識が認識の諸の對象に關係するのは觀ることといふ條件を得てであるが、とにかく認識が對象に關係しするのは、私たち(人間)に對象といわれるものが與えられるからである。而もそれらが心(認識の背後といふか、とにかく心)を觸發するからである、と規定されていふことである。對象が對象と知られるのは認識に據るのである。しかるに認識が諸の對象に關係しするといふことのあるのは、諸の對象が與えられてそれらが觸發するといふことのあるためである。認識が獨立に存立するのではない。認識とは何としても諸の對象の認識である。諸の對象もそれ自身として存在するのではない。認識されてはじめて對象なのである。だから、對象はどこまでも認識の對象である。それ故、對象なるものが一方の端にありこれに認識が向つてすすみ、その中間に Anschauung があるといふような一本筋の關係は、いはば認識と對象との關係ではない。むしろ、函數的關係 (Verhältnis) である。法式にある如く認識は諸の對象に關係し、Beziehung をなすが、認識と對象との關係は一本筋のようなものでなく、諸の對象の心への觸發といふ他の逆の關係がなくてはならない。だから、總じて認識なる事實は係り合ひの關係 (Verhältnis) であるといわねばならない。私

はこのようなカントの思索がドイツ・イデアリスムスの中の辯證法的特質のみなもとをなすものであると思ふ。辯證法についての理解の深さはつねに Verhältnis なるものを理解することの如何に據るといふことができる。

カントの法式は尙もう少し續く。

「私たちが、諸の表象 (Vorstellungen) 表象とは私たちに對して何かの機會に於いて出てくるをうけとる能力、即ち受容性、これが感性と呼ばれる。尤も諸の表象が受けとられるにはその受けとり方があるのであるが。かくて、私たちに諸の對象が與えられるのは、實にこの感性によるのである。感性が私たちに諸の觀ることを供給するのである。けれども諸の觀ることは知性 性 によつて思惟せられる。そしてこの知性がもとで諸の概念が出てくる。それにしてもすべての思惟は悉く、たとえ直接であつても直接でなくても、結局は諸の觀ることに關係せざるを得ぬ、従つて又私たちにあつては感性に關係せざるを得ぬ。なぜというに、私たちにこれはこれ以外の仕方では對象が與えられるといふことは決してあり得ぬから。前述の如く、私たちは對象から觸發されるが、そのとき對象が表象能力へ及ぼす作用がある筈である。觸發される限りに於いてこの作用が感覺である。もし感覺を通じて對象へ關係しする觀ることであつたら、それはけいけん的を觀ること

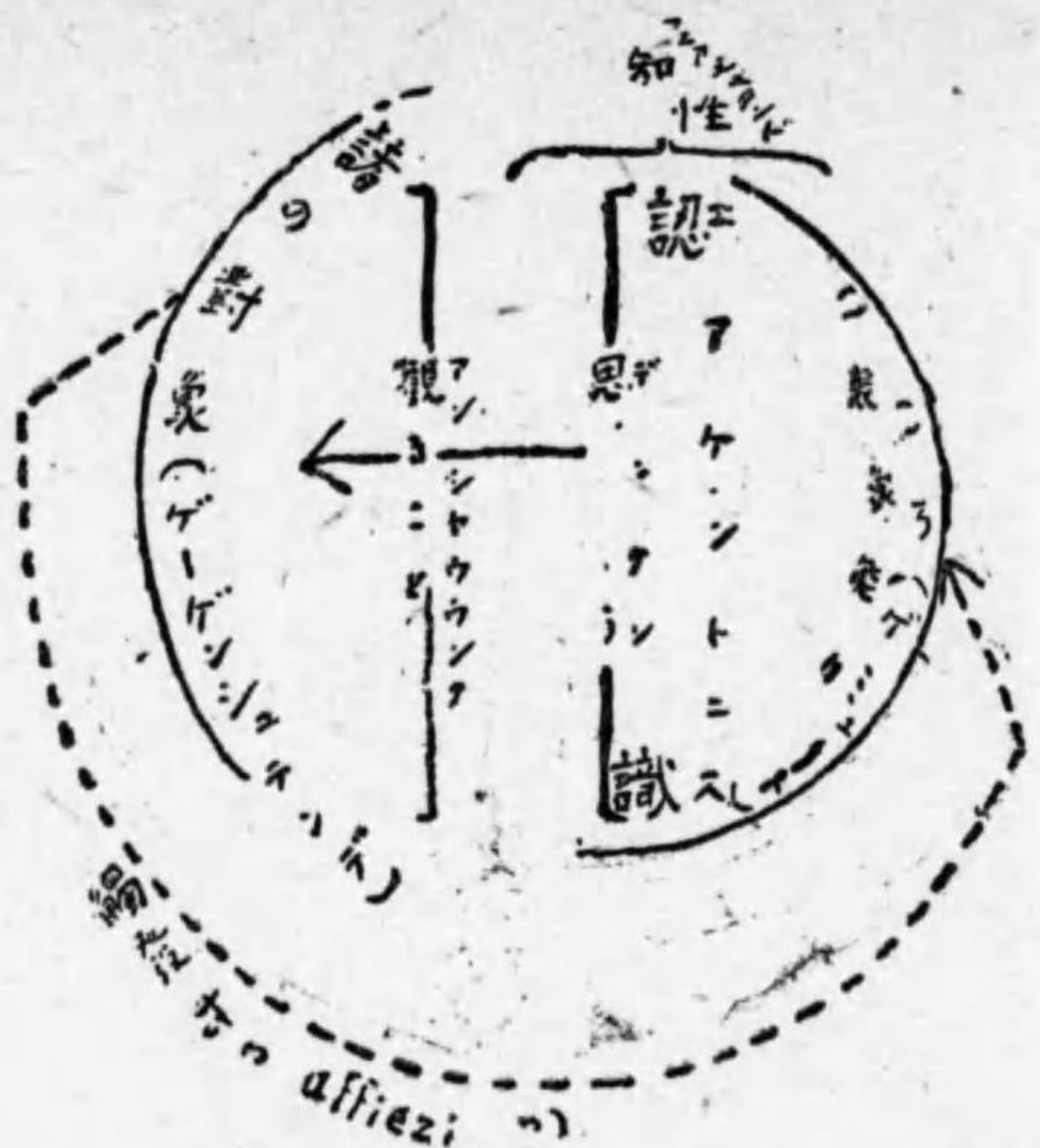
と呼ばれるのである。けいげん的なるインシヤウマンの無規定な対象、これが現象と呼ばれるもののものである。」(多少の字句が省かれて読みやすくされているから原文をあげておく。)

Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei gerade zu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), vermitteln gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

私たちが以上を法式と呼ぶには長すぎるようであるがカントが認識を明らかにするに必要とする最も重要な概念の大半は、ここに定義づけられているのである。カントのこの法式は反覆読み直されることが望ましい。

そこで私たちは右の後段の法式を加えて更に先きにあげた私たちの圖式を補つてみる。

この圖に入らぬものは「諸の概念」と「けいげん的なる観ること」と「現象」とである。そして更



にもう一つ感覺とである。これらは圖示することが無理であるからである。この後段の法式の中で私たちに特に注目されるのは、カントが感覺に下している規定である。

「対象が、表象能力へ及ぼす作用」これが感覺なのであるが、しかし、感覺なるものは思惟や観ることのように考えられる対象となるものではなくて、實に「觸發される限りにおいて」の作用の結果なのである。だから感覺は尙一層のこと圖示することがむづかしい。

さて、カントの法式によれば認識は諸対象に關係する、諸対象は認識ということの起る心(の線)を觸發する。この二様の關係(Beziehung)があつてはじめて認識という一つの關係(Verhältnis)があり得るのである。この關係は前述の如く函數的を關係である。ひらたく言えば相互係り合ひの運動によつてできてくる一つの生ける状態である。さて、私たちが、リッカードの法式をみると、そこには右の如きVerhältnis關係は見出すことができない。それとともに、私たちの

注目をひくのは、前述の如くリッカートでは対象は單數で示されていることである。一般に哲學してゆくとき、必ず複數のかたちであるものは複數で單數であるものは單數で（凡て存在するものはものかそれとも一つ一つ全く別のもので）言い表わさねばならぬということはない。けれども、單數の名あるかという点については後述する。）詞しか出てこないということになれば、その哲學する仕方は全く一つの性格をもつていとせねばならぬ。そうしてできた哲學論文は現實的なことがらには觸れないで論をすすめてゆくことに自然なつてゆくのである。

* その最もよい例をあげてみる。それはフィヒテの哲學である。ヘーゲルが、フィヒテとシェリングの哲學體系の相違を述べている論文の中にそのことがはつきり指摘されている。それをあげる前に、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの歴史的の位置を讀者が思い出しておくことよ。カント（一七二四—一八〇四）はそのやや晩年に近づいて私たちが今觀ているような哲學する仕方をし、それを記述した。フィヒテ（一七〇〇—一八〇〇）はカントの統覺において見られる *Denken* の思想を發展させることに没頭した。「フィヒテの體系においては自我=自我 (Ich=Ich) ということが絶対者の表現となつてゐる」(ヘーゲル) としてシェリングであるが、シェリングも主要な點からいへばフィヒテと同じような思想系統にある。「フィヒテとシェリングとは純粹な理性の行爲を描いているのである」(ヘーゲル)。ヘーゲル（一七七一—一八三一）はシェリングとほぼ生涯を同じくしているが、カントの後について起つたフィヒテの哲學とシェリングの哲學とをカントとの相違において見るといふ卓越さをもつてゐた。一般に、ヘーゲルは「古典哲學の終結である。」と見られてゐるのは注意すべきことである。そのヘーゲルが次のようにフィヒテ、シェリングの哲學的傾向をたくみに批評した。「現代を見るというの體系を過去の殘骸としてもつてゐる。こういう時代は哲學は *Indifferenz* (あつかりに無差別であること。無性) に陥ちてゐる時代である。謂はば、個別性が生命に訴ふる力を失つたとき、全體 (*Totalität*) 觀が欲しいという衝動が、たゞ單

に見聞 (*Kenntnisse*) を完成しようとする衝動の形で現われている。これでは學問が要求する生き生きとしたほんとうの學問への關與を自分で拒み、學問をよそよそしい彼方に、すなわち純粹な客觀的な形式にとどめて置くことになつてしまつてゐる。」私たちが、フィヒテやシェリングの哲學を讀むと、主觀、客觀、同一性、個別性、絶對性、純粹自我、純粹意識、定立、反定立、自己直觀、知的直觀、これらの諸の概念が相ついであらわれて、これらが種々なる關係に入つてくる。勿論そこに思索がなされてゆくのはある。そのような綜括的な概念と概念との組み合せは時にこれを讀み哲學しようとする人々に或る思想的興奮をあたえることは否定できない。人々はしよぎの遊びの心樂しさを想つてみるとよい。「金」や「銀」や「飛車」や「角」が表現している概念のやり取りの樂しさを。そこでは組み合せをすること自體の或る快さの誘惑が重きをなしている。しよぎの遊びはそれでよい。哲學することはそのようなものであつてはならぬ。そのため現實のことがらに戻つてきて (現實はつねに *indifferent* ではない) それとの照應において哲學しようとすることを妨げることになつてゐる。それにフィヒテ風の哲學では隙さえあたえぬほどに哲學論文が雄辯であることが多い。カントよりもフィヒテ、シェリングの哲學思想の影響を案外に多くとり入れてゐるわが國の哲學は、まさに右のヘーゲルの批評の適中するところかと私に思われる。哲學するものは現象の個々の事象に煩わされないうで綜體觀が欲しいでもあろう。けれども綜體性ほど哲學にとつて重要であつてこれほど害悪であるものはない。ヘーゲルが綜體觀がほんとうに哲學する知 (ソフィア) とならず單なる見聞に陥ちてゐるといふのはそれである。以上のように綜體的なもろもろの概念にかかわつてゐることの、實は哲學することから離れてゐることを私たちは反省せねばならない。そういう反省の上からするとき、先きのリッカートの認識と對象の理論は *Indifferenz* に陥ちてゐるのではなからうかということが誰にも考え及ばれる。それ故にこそ、カントが對象を複數で呼び認識とその對象とを哲學するとき、現實から離れぬようにつとめてゐることに、私たちは注目していいのである。

カントは對象という單數で呼ばれる概念をつくり、これと認識の概念とをたゞ單に噛み合わせ論を推してゆくのではない。カントにとつては諸の對象は與えられるから、はじめて問題にな

るのである。カントが諸の對象に重きを置いてゐることは、次の言い方によつても明瞭である。「諸の對象は私たちの感官に觸れ動かし（*rühren*）そして一方ではそれ自身から心にあらわされてゐる諸の像（*Vorstellungen*）を生ぜしめる働き、他方では私たちの知性活動をはたらかしめて右の諸の像を比較し、結びつけ又は分け、そしてかようにして素材である諸の感性的印象（*Eindrücke*）を諸の對象の一つの認識にまで加工しあげる。」諸の對象はかように理解されるものであるけれども、對象が與えられるという一方的なことがらで認識が決められるのではない。諸の對象がじつさいにある（*es gibt*）から観^{アンシャウング}るといふことが生ずるのである。観るといふことが生ずるのは對象が私たちの心^{ゲミント}を觸發するからである。しかし、（觸發されるのは感性によるのである）、この感性があるが故に諸の對象は與えられるのである。對象は對象として私たち人間の受けとり方（この受けとり方が感性であるが）から獨立に存在するのではない。その感性といわれるものであるが、これとても諸の對象が與えられ（與えられるとは感性を通じて心に觸發されることであるが）るときの受けとり方に過ぎない。その受けとることは諸の對象から觸發せられる限りにおいてのことである。その觸發せられる限りといふことは、單に論理的な條件ではなく、時間的な限定の意味をもつてゐるとせねばならない。感覺は瞬間的なものと普通言われているの

はこのためである。カントのいう如く、「感覺は決して客觀的に心に浮んでとどまつてゐるもの（*Vorstellung*）ではない。」感覺がかくの如きものであるとすれば、感覺の起り場所としての感性も感覺同様につねに具體性をもつてゐる。そうだとすると、観ることや感性やについて私たちが哲學する場合には、一方で哲學することの抽象作用を驅使しつつあると共に、他方それらの具體性がつねに哲學することのうちに入つていなくてはならない。従つて對象が認識を越えてゐることについて考えてみる場合にしても、ただ單に客觀的に「認識」、「判斷」、「主觀」、「超越」、「對象」という如き諸概念を抽象的に驅使する（たとえばリッカートのした如くに）ことを専らにするのであつてはならない。（一六九頁の註を参照。）カントの哲學することの特色は、哲學することの根柢に素朴に（普通に人間のする如く）自然や人間やその人間の營む自然及び人間についての認識の生きた具體的な事柄がつねにおもいふかべられてゐる。私たちはカントが哲學することのなかに涵み出ているあのシラーやヘルデルリンを共感的に動かしした *ästhetisch* なものに觸れねばならない。

私たちは關係の法式を考へてみた。これから、なお立ち入つてその關係（*Verhältnis*）の内實を見てゆくことにしよう。

3 關係 (Verhältnis) のダイアレクティブ

私たちはこれまで認識と対象との關係に就いて作られた諸法式のうちで、カントのそれを探りあげてみた。それは最も妥當の説であると思うからである。カントの法式によれば認識は諸對象に關係 (Beziehen) する。諸對象は認識ということの起る心 (の線) を觸發する。さて、この觸發ということは一つの關係 (Beziehung) である。すると、この二様の關係 (Beziehung) があつて、はじめて認識という一つの關係 (Verhältnis) があり得る。この關係は前述の如く函數的な關係である。互に係り合う關係である。ひらたく言えば、相互係り合いの運動によつてできている一つの生ける状態である。私たちはこの Verhältnis という關係をもつと細く分析してゆくことができる。まず一方では認識は諸對象に關係し、ということ (一) を、他方では諸の對象は、心を觸發するということ (二) を分析すればよい。(ここで認識するものと心とは、ゲニエート どういうかんけいにあるかをたずねたいが、これはしばらく保留しておかねばならない。)

(一) 認識という一つの具體的事實においては、認識の對象のことはもちろん關係的に含まれているのであるが、私たちは便宜のためにそれを外して見ることにしよう。認識する (erkennen)

ことは、その對象を一應外して考えてみると、何よりもまず思う (denken) こととして私たちに見出される。しかし、このことは已にこれまで實行されてきたのである。思うことを純粹な私たちでうけとつてみることを、第一章の二において考察したのである。思うは、「意識一般」としてのものとして、つまり純粹思惟として私たちにうけとられたのである。思うとは何であつたらう。思うは意識すると同様に、その中で何か對象を設けることであつた。感覺や感情の如き働きの決してせざることを即ち何かを對象として設けることであつた。何かを設けるということとは何かを立てるといふことは、そこに設けられるものを選んで設けられざるものを除くことではなくてはならぬ。立てるといふ言ひ方をして見ても同じことである。或るものを選んで他のものを除くのである。すると、或るものといふ、他のものといふつまり多様なものを前提とし、そのうちから或るものを設け又は立てるのである。或る一定の何 (Was, what) ということになればそれはすでに認識のことである。私たちの今の當の問題は思うことそのことについてである。だから、何ら一定の (従つて具體的な) ものは今は問題にならない。もし言わば、多様なものが前提されているのみである。思うとは設けることだといふ私たちの承認から言つて、思うは多様に關係しているのである。このことはまず斷定される。カントは思うということと結合 (Verbindung)

ラテン語の *conjunctio* を特にこれに當てている) ということで言い表わそうとしている。多様なものという以上、そこに結合ということを考えてゆくのはたしかに當然のことである。私たちは思うということを素直に平明に捕えてみることを試みよう。思うということはたしかに雜然たる多様の中で、一つに結ぶこと又は中心をつくることである。そう受けとつてよい。思うとは私が思うのであるが、そうである以上尙更のこと、一つの結合點、一つの中心點がここにつくられることだと考えてよい。對象が立てられるとか設けられるとかいうのは、正にこの結合點においてである。一口でいえば、思うとは多様なものが結合にもたらされてそこに何か設けられることであると、言うことができる。ここで見のがしてならぬことがある。それは外でもなく、右にいう結合にもたらされる點を考えないでは認識という事實は到底説明されないのである。結合點にもたらすという何か自發的なもの (*Spontaneität*) が思うには含まれているとせねばならぬ。これは私たちがずるく狡猾にかかる自發性をここに挿入するのではない。それはあのもう一つの關係 (すなわち、諸對象が認識ということの起る心を觸發するという關係) と對照してみるとはじめはじめて目だつてくる見のがしてならぬ性質である。心が觸發されるのは諸の對象が與えられるからである。しかし、諸の對象はそれ自身自發性をもつとは考えられにくい。

「與えられる」という言い方はその故に用いられているのである。諸對象が觸發するいわば線を刺戟するというのは、心グニユートに關してのことであつて、心グニユートの被觸發線からいへば受働的であつて、自發的ではない。この點は心理學におけるゲシュタルトテオリーが最も關心を置いているところである。諸の對象はそれ自體として自發性はもたない。諸の對象が與えられる以上それらからの諸の刺戟は無限だといつてもいい。限りなく多い刺戟から或る刺戟を選ぶのは與えられた諸對象のすることではない。それ故、この(一)の方での關係、いでは自發性ということを一つの特質とすることができぬ。

そうすると、私たちが第一章の二の思惟(コギト)において受けとつたもの、すなわち意識一般としての思うは純粹思惟は自發性を特質とするということ、今ここに至つて明らかにし得たのである。

さて、思うとは多様なものが結合にもたらされてそこに何か設けられることであるとして、結合にもたらされるということに自發性が認められるのであるが、結合にもたらされることは實は多様なもののためであることを強調すれば、却つて受容的な性質を認めねばならぬ。そうすると要點は(一)の關係では自發性シュボンクニテートが主ではあるが、それと共に受容性レフエフテイヴィテートが從屬的なものと

してあることをゆるさねばならない。自發性と受容性とは吸い又吐く氣息の如きものであつて、ここにおいても、二つは反對であつて（それがために却つて）一つであるという辯證法的な關係のあることが承認せられねばならない。

(二)もう一つの關係は、諸の對象が心を觸發するということであつた。私たちはこれをも一つの關係と呼んだが、しかし、それは(一)におけるように、認識が諸對象に關係しうることとは意味を異にする。諸の對象が心を觸發するといふ言ひ方は正しくない。心は諸の對象によつて觸發されるというべきである。なぜなら、對象は心を觸發する自發性をもつてゐるとは考えにくい。諸の對象は與えられてゐると私たちは考えざるを得ない。私たちは私たちの周圍につねに多種多様なもの（すなわち諸の對象）のあるを見出ししてゐる。そのとき諸の對象が自發的に私たちに對象を思ふことをさせてゐるとは、私たちは受けとつてない。諸の對象は與えられてゐると私たちは素直に言うことができる。諸對象が與えられてゐるといふことは、實は觸發されることである。觸發されるとは、私たちが感官を通じて感受してゐることである。すると、この第二の關係では、自發性ということよりも受容性ということがその特質である。先きの第一の關係の場合とは逆になつてゐる。けれども、受容することは與えられるからであつて、諸

の對象の「與えられる」ことには又單に受容性のみでなくて、諸の對象のあたえられてゐるといふ所與性には自發的なものを幾分ゆるさねばならない。もともと受容性の關係であるけれども自發性がみとめられねばならない。このことは私が私を観るといふ三において考察し得た「つて観ること」において、一層はつきり理解することができる。観るといふことが思ふことと對照せられてみると、その観るは何かが現われるから観るのである。現われることがなくては観るといふことはない。だから、観るはわれ思ふに對照すれば、たしかに受働的である。観るの形があるから観るのである。思ふことは更に思われるという同一性を有してゐるが、観ることは更に観られるという自同性をもたない。私たちは自分の内的な姿を観る。しかしもう一度自同性にこれを観ることはできない。観ることを観ることはできない。観るを観るとは思ふことに外ならぬ。第一の観るに對し第二の観るは別の姿態においてあるからである。とにかくに観るとは具體的なことである。純粹なる「私は思ふ」の思ふは更に思われてもそこに何らの異變はなくて濟み得る。たとえ観るを純粹なものとも見ても、観ることが形にかかわる限り、同一性でない。だから、観るはたしかに受容性のものである。けれども、観るは現われて存在するもの即ち形のできて存在するものを観るのではない。観るを純粹なものに取ればとるだけ存在の性質は少し

もみとめられない。すると、観るとはむしろ描きつつ観ることだといわねばならない。描くとは形に沿うことであるが、その形はつくられてある（存在）のでなくて、形づくられつつ観るのである。だから、観ることは描くこと、形づくるといふこと自體を離れては考えられない。その意味ではシュポインタニテートを認めねばならない。以上は諸の對象が心を觸發するという關係では受容性があることを明らかにするために、つけて観るを更に考察してみたのである。しかし、そうして考察を深めると又ここに自發性を見出さねばならない。してみると、この第二の關係においては、受容性が主なる特質であつて、これに従屬的ではあるが、自發性を認めねばならぬ。ここにも亦私たちは一つの呼吸のかの二要素を見出すことができる。

以上のように二つの關係があるのであるが、その一つは關係にする（ドイツ語の *beziehen* は行く又は動くという意味をもつている。日本語でもかんけいするとはそれへといわば線のように移つてゆくことを言い表している）という關係であつて、もう一つは與えられる又は觸發されるという關係である。この二種の關係は夫々自發性か受容性かを主としてもち又受容性か自發性かを夫々從屬的に具えている。ヘーゲルが考えたように、かように互いに反對であつて而もその相手の性質をももつてゐる關係は、まさしくダイアレクティブークである。

それと共に、二において考察された純粹なるコギトは自發性を主として、三において考察されたアンシャウウングは受容性を主としてその特質としてゐることが、ここで一層明らかにされたのである。

前述のように、私たちはつねに私たち自身が認識の遂行者であることを想い起していよう。認識には二つの關係があり、それが一つの認識という *Verhältnis* なる關係をなしているといふことを言うのは、傍觀者として一つの事實を指摘してゐるのである。しかし、私たちはただ傍觀者でなくて同時にそれを遂行してゐるのである。人が認識と呼ばれるものを分析することは、人が傍觀者であると共に遂行者でもあることである。ヘーゲルが、カントの認識の理論の仕方を批評して、それは宛も水のないところで泳ぎの練習をする如きものであつて、事實水の中で泳ぐのではなくてはならぬと言つたことは、認識を論ずる傍觀者としての態度を非難したものとらねばならない。けれども、水のないところに泳ぎのない如く、思ふこと *das Denken* のないところに認識 *das Erkennen* はないのである。思ふことを分析しこれを哲學的な一つの認識にするとは、すでに認識の遂行といわねばならない。認識を遂行するとは、前述の如き二つの *Beziehung* とは、すでに認識の遂行といわねばならない。一つの辯證法的關係が關係いから成る一つの *Verhältnis* 關係を遂行してゐることである。一つの辯證法的關係が

行爲されていること、他の言葉でいえば、一つの辯證法的關係が生きられていることである。生ける一つの事實を、理論の態度のもとにもたらして分析し、二箇の *Beziehung* 關係に分析してみると、「認識が諸の對象に關係し、^{ダイエクト}という側面と「心が諸の對象によつて觸發される」という側面とが明らかにならるのである。私たちは哲學することにおいて、かくして二つの關係を把えたのである。二つに割られた關係を更に一つに合やすということが私たちの意圖によつて成るものではない。二つの側面に分析してみられること、まさにそのことにおいて、（その後でもなく前でもなく）一つの認識は遂行されているのである。それは私たちが一般に一つの生ける事實としての *Verhältnis* なる辯證法的關係を遂行することにおいて行爲されているのである。二つの側面に分析することは哲學する私たちの所作であるが、その二つの側面が一つの生ける認識をなしていることは、その所作と別のものではなく、遂行されているのである。私たちは先きに純粹なる思惟を思索してカントの如く統覺を得たのである。それと共に又形像を描く力を思索して把えたのである。これは一つの認識が分析されてみるとき明らかとなつた二つの要素だといわねばならない。この二つの要素を私たちが一つの生ける事實に合成することが、勿論あり得るのではなく、二様の要素を得たこと自身が事實としての認識を明らかにするという

一つの認識を行爲しているのである。ヘーコンは「技術的な仕事においては、人は自然界のもろもろの物を合することと分割することより以上何もできない。その餘のことはすべて大自然の内的所作によつて遂行される」と言つた。このことは、人のする科學的技術的な處理を考へてみると、全く正しいことが知られる。私たちはヘーコンにならつて、「認識の理論においては人は心の中にあらわれ出るもの (*Vorstellungen*) を分析することより以上何もできない。その餘のことはすべて心の内的所作によつて遂行される」と言うことができよう。そうだとすると、私たちは認識という一つの事實を分析してみ、二つの *Beziehung* 關係を得、それらが合一して一つの生ける認識事實を成すべきであることを把えたのであるが、ここに二つのものを區別せねばならぬ。その一つは、私たちがつねに遂行している認識事實を哲學するという一つの意圖をもつて分析するが、同じ意圖をもつて分析されたものを合一してみることはできないということ。其の二つは、かように分析してみることによつて、認識なるものが如何なるものであるかを哲學しつつ知り取つている（つまり認識している）ということ。かようにして、私たちは認識事實を分析しつつ認識が如何なるものであるかを認識することができるのである。

ここに来つて私たちは私たちが思索し得た二つの「関けい」(その一つは「認識が諸の對象に関けいする」ということ、もう一つは「心が諸の對象によつて觸發される」ということ)とこの章の二と三において分つて思索しつたコギトとアンシャウウングとの二様の関けいとを聯關させて、私たちが企てている認識の認識を一應の完了へと導きたいと思う。「認識が諸の對象に関けいする」という命題は少し形を改めねばならぬ。なぜというにもともと認識が何であるかを明かにしようとするとき「認識」がという言葉い出し方は粗大すぎるからである。カントは認識が諸の對象に「関けいする」場合にそこに思惟という手段がなくてはならぬものとしている。私たちが思惟が思うことの上に成りたち、認識も又思うことの上に安らつてゐることを思索し得たのである。そうすると、私たちは「思うがそれへめざしてゐる (abwachen)」という一つの関けいをここに得ることになる。尤も、こうなるとめざしてゐるところは諸の對象ではなくてつめて観ることではある。つめて観ることは認識が諸の對象へ関けいするとき手段としての思うの資格でめざすところのものであるから、「認識が諸の對象へ関けいする」という一つの関けいは實は、「思うがつけて観ることへめざす」という一つの関けいであるというように變形してみることができる。又うみねばならない。粗大な言い方からやや精細な言い方にしてみたのである。そのみでなく、

「認識が諸の對象へ関けいする」ということから更にその本質的関けいをひきぬいてみたことになる。認識は思うの上に安らつてゐるものである限り、思うをとり出してみることは認識にとつてまずなくてはならぬものを取り出したのである。諸の對象が與えられるのは必ずつめて観ることという形式を経てなのである限り、つめて観ることをとり出してみることも諸の對象にとつてなくてはならぬものを取り出したのである。そこで、私たちは「認識は諸の對象へ関けいする」という関けいを「思うはつめて観ることをめざす」という関けいに代行させることができる。もとよりそのためには「心は諸の對象によつて觸發される」というもう一つの関けいをも變形することを條件とせねばならない。私たちの心が觸發されるのは諸の對象があるからであるが、諸の對象があるということは私たちの感覺能力を通じて受け容れられることに外ならない。心は受け容れるという性質、すなわち感受性がなければならぬ。カントが Sinnlichkeit 感性といつてゐるのはこのことである。それ故、諸の對象が與えられるとは私たちの感性を通じて、心に

* カントは二つの関けいということを使いこれを特に問題とすることはしなかつた。私はカントが『純粹理性批判』の本文の始めに先づ認識を要約してあげてゐるものを「法式」として取扱ひ、これを發展させて二つの関けいを分析的に扱へたのである。