

“客観的世界”の概念

—その経験的基礎—

岡 不二太郎

ここにいう《客観的objektiv》は、《主観subjekt》に対峙、主観の見聞意識の対境、ということにつきず、《認識する個人ないし認識主観からは独立》、その意味での《超主観的transsubjektiv》をも意味する。そのような存在（もの）ないし事柄（こと）は、他面には《間主観的intersubjektiv》ともされて、これはまた《各個人の間に通（一致）》、さらにはまた《各個人の共有》とも考えられることになる。このような語意は、日常にも哲学にも一般的なものである。例えば ——

objektiv : gegenständlich, alles, was man als für sich bestehend denkt oder betrachtet, besonders das, was ausser uns ist, im Gegensatz des Subjektiven, des Persönlichen oder dessen, was in uns ist. (WENIG, 独乙語辞典, 1896)

objektiv : das Objekt betreffend ; gegenständlich, dinglich, sachlich, tatsächlich, nicht bloss gedacht, unabhängig und absehend vom Subjekt, vom subjektiven Meinen, von der Natur und dem Interesse des Subjekts, für jedes erkennende Wesen gültig, allgemeingültig. (SCHMIDT, 哲学辞典, Kroner, 9.A., 1934, 20.A., 1978)

すなわち《客観的》とは“対象たること、自体で存する、吾人のそと、実際の事物であること、考えられただけでなく、主観やその考量またその性質や関与からは独立別個、認識する者各個に通用、普遍妥当的、”などを意味する。たゞ、哲学の諸論では現実の事物を云ったり、現象の彼

岸の超経験的なものことであったりする。

これに対して《主観 Subjekt》は、語源の上ではアリストテレスがその「範疇論」にいう《hypokeímenon》で、《基のもの》、何か述語される《実体 Substanz》そして判断の《主語》すなわちまた《主題》でもある。中世の哲学では《実体》は《神》である。それが17世紀以降の西欧哲学では、人間の側に現象成立の基礎を考える認識論が哲学の主要課題となって、《主観》は人間また人間の側の超現象的な主体を意味することになった。そこでは《主観》は、現象事物やその彼岸の形而上学的な客体に対する認識主体で、現象としての個人ないし自我をさし、或いは認識ないし経験一般の主宰者、制約者ないし形成者としての超経験的な主体の意味にもなる。こうして、《主観的》は、認識主体に淵源し依存すること、《特定の個人に持たれるだけの認識、判断》、《個人ひとりの意識内容》をさす形容詞になる。

本論は、現象一般つまり万象のなかの何を主観的、何を客観的すなわち主観ないし個人から独立自存のもの、と考えるかについて、哲学の諸論を大観してみるものである。主観や客観の語義の多様性からしても、大小の煩雑を免れないが、現象の内の何を個人内部、また個人に内在 immanent、何を個人の外なるもの、その意味の《超個人》となすかの問題である。個人の《内部》、《内在》、《個人の外》という意味も実は問題である。でも諸論を概括的に区別し、典型的に取りあげて問題を大観する。というのも結論的には、何を客観的な事象、何を個々人の認識において《相互の間に共通（一致）》ないし《共有のもの》、とするかについてはそれぞれの考え方に仮定や便宜の問題そして裁量の自由もあって、解答の唯一性があるようには思われず、知識の実際的な意義からいえば、思考の慣習の問題も別にあることである。また常識的見解には奇異にわたらないという長所もないではない。

1. 素朴实在論

アイスラーの説明には「すべての知覚内容を吾人とは独立に存在する《事物の性質複合物》とみなし、すべての感覚与件（色や音など）や、事物が時間—空間上にもつ因果的な秩序を、殆んどみな事物の属性 *Attribut* なりとするのは独断論的实在論で”、“非哲学者の素朴实在論 *d. naive Realismus* に出ずるもの” とある (R. Eisler: *Einführung in d. Philos.*, 1905, S.87)。ヴィンデルバントはこのような素朴实在論の思考を《通俗的 (*populär*) なる形而上学》と評する (*Windelband: Lehrb. d. Geschichte d. Philos.*, 16. A., 1976, V-1)。

一部の現象事物について、その生住滅や法則的秩序を自分ないし認識者一般とは別個独立のものに見なし、吾人がそれにたゞ出会い、それを経験の現在において受容する、という素朴实在論的な考え方や言語表現や生活態度は、人間生活一般に見られることで、哲学者の生活もその例外ではない。それは主としていわゆる外界事物についてゞはあるが、必ずしもそれに限らない。ひとは各種の時間や空間、感情、価値(よしあし)、宗教思想、社会認識、諸概念、法則や科学原理、について、それらを自分と他人の間で一致共通しうるものとする。それのみか、それらが自分とは別個に存する超個人なもの、そして他人と共有する存在や法則であるかの如く語り、信じ、行動する。歴史の中では、卓れた宗教家や科学研究者も、その創意による思想すなわち諸概念、諸法則、学説を、超人間的な真実の発見、万有の真相の把握、神の啓示、として確信を語っている。宗教家や科学者がそのいう《客観的真実》の概念を学問的根拠すなわち経験的根拠について反省しはじめたのは、むしろ20世紀になってからである。

プラトンはユークリッド幾何学の空間を神の空間と考えた。19世紀になっても、それは唯一の《实在する空間》なのであった。近代の物理学者はニュートン物理学の時間や空間、質量はもちろんとし、多くの補助

仮説的な概念、例えばエーテルをも、実体視 *hypostasieren* して超個人的、客観的な実在と考えている。日常生活の中ではリンゴの色・形・重さ・触感・味・香りが、その体験者の自分や人間一般からは独立したものの、リンゴに《固有》の質として語られる。のみならず、その情感や価値までもリンゴに所属のものとして考える。そして平素の香りや味がないうときは、特殊事情たとえば風邪のために感受できないのだと云う。それで簡便に事情が述べられる。音楽も景色も、その美も、耳目に《入ったもの》、耳目が《捉えたもの》、《耳目を捉えたもの》とされる。論理、事物の法則性、仮説も超個人的な存在また事情、或いは《支配》する原理とみなしたりする。

事物事象のうち、超個人的な存在性、個人からの独立、他人との共通ないし共有を云うのが不適當なものは、主観的な現象として個人ないし自我の側に帰属せしめられる。それは、それらの事物事象が、客観的とされる事物の法則と調和しない場合もそうであるが、さらには、他人がその事物事象について、自分の表現や対応に協調しない場合のことである。たとえば、腹痛や疲労感はそれによって個人の事情、主観的現象とされ、幻覚もそのようにして外物と区別される。錯覚も似た事情である。

“もし一人のひとが幽霊を見るならば、吾人はそれを彼個人の幻覚と考え、もし一人以上のひと達がそれを見るならば、吾人はそれは実在的な外界事情かも知れないと考える”（W. James: *The Principles of Psychol.*, 1890, Vol. I, p. 272）。

もし、他人との共同生活を知らない、しかも——少し無理なことではあるが——知能活発なロビンソン・クルーソーがいた、と仮定すれば、彼は自分に生じた幻覚、謬想についてその主観性、非主観性、を何によって判断するであろうか。それらが一般の外物の示す法則性とは調和しない特異の性質を示すものであると判断できても、主観的な由来のものとは考えずに、《特異別種》の超個人的な存在また事情の、例外的な体験と考え

る工夫をするかも知れない。霊交、靈感、霊媒、千里眼の主張者また観察者は、そのような思考法をとろうとする。素朴実在論も、他の多くの世界概念と同じく《未知の存在》の容認と矛盾しないし、《神秘なる超経験的存在》の概念をも容認できる。人間の認識能力の《有限》や《不斉一》などを考えればよいからである。

素朴実在論の支持をいう一人にシュッペがいる。—— “思惟が向って捉えんとする現実には、思惟する主観からは独立のもので、知覚されうる個々物の世界である。それらの個々物は、私がそれを考えようと考えまいと存在する” (W. Schuppe : Grundriss d. Log. u. Erkenntnislehre, 1910, S. 1)。シュッペは別の論稿「素朴実在論の確認」(1893)で R. アベナリウスに賛同するが、二人は、対象と切り離して考えられた《主観の活動》なるものを否定して、所与の体験界にあっては自分とその経験対象たる事物が併存していること、それゆえ主観と客観は現象について施された区分である、と唱える。

それゆえ主観と客観は互いに素朴実体論的に直面することになる理である。アベナリウスはいう—— “私が樹木を経験すると私がいうとき、その意味するところは、単に一つの経験 (所与) が、一つの、内容のより豊富なる要素複合体たる《自我》と、いま一つの、豊富さにおいて劣る要素複合体《樹木》とから成立している、ということに過ぎない”(R. Avenarius : Der menschl. Weltbegriff, 1912, S. 82f.)。シュッペやアヴェナリウスが旧来の《心 Seele》の概念や、物体界と精神界の対置を学問上に不適當のもの、非経験的、と考え、自我も現象事物も等しく現象で、両者の間に産出的な因果や存在上の先後優劣の関係を考える要なしとするのは、観察に適ったことである。観察が教えるのは二者の間にある共変関係、自我における変化が現象の変化を伴うという対応だけである。しかしながら、上に述べるような主張は、現象事物が—— 外物であれ、思惟や感情であれ—— 自他の間に《共通 (一致) 》か《共有》の第三者か、

すなわち《超個人的》なものか、それとも単に《個人的》なもの、即ち《主観的》なものか、という問題とは別な事柄といわねばならない。

しかし、もし学問の立場や課題が、現象の区別や現象の相互関係の記述にあって、学問における真理性はそこに基礎をもち、学問は《現象とは異なる実在》などを研究課題としていないとすれば、学問的な知識すなわち命題組織やその扱う現象や仮設が《学問的実在》と称されるに適わしいはずである。それは《他人との一致》を不可欠条件とするものでもない。学問の自由とはそれで、芸術の場合もそうである。芸術的工夫や理想やその産する歌唱や演奏や絵画・彫刻は《芸術的実在》だといえる。芸術の理想課題に添うからで、他人の同調は別の事柄である。

さらに、《超個人的》、その意味の《客観的》は思考の形式、考え方、であって、事物に固有の性質と考える必要がない。現象事物、法則の知識、世界観は、それとは無関係に生じうる。《超個人的》かどうかは、別な関連からそれらに付される規定である。すなわち、それらの各個のものについて《人間相互の間における一致ないし共通》という思考形式、考え方、が適合するかどうか、の問題でもある。《一致》や《共通》は二つのものごとの間の関係形式で、《同一性》の認識（判断）であるが、それはまた《程度》の問題を許容する。《類似》は同一と相異の両形式の妥協を意味する。それを《同一》として扱ひまた表現することは、日常はもちろんとして、科学研究の上でも普通である。《類型》や《パターン》の使用なき経験科学は存しない。

自他の意識内容、自他における体験的現実について、それが感覚、感情、思惟、の何であれ、《自他のあいだの一致》という形式を適用する限りでは、それらは——いろいろの程度ないしいろいろの躊躇において、はあっても——自他に共通、自他の共有、超個人性をいうことになる。ましてや、他人の意識経験はそれ自体が不可経験のものであって、それに関する《自他一致》の明証的な確認はあるべくもない。超個人性の立

言は所詮一つの措定そして——明証を欠いた——判定なのである。

2. 模 写 論

心理学は、その方法として、人間と相即、不離共存、人間に依存、の見地から諸現象の分類をする。感覚、知覚、感情、思考、認識、意志、体験、経験、などはそのような方法から生ずる《関係》の概念で、現象の分類でもある。万象を《意識内容》また《意識》と称するのも、自我ないし人間とのこの心理学的関係からである。《精神の機能》たとえば《知覚作用》という概念も《現象が個体と共存して個体に依存する》という関係、《私》を《主》にたてた論理的な依存の形式で、云わば関数関係 functional relation である。しかるに、これらの心理学的な概念は、生物体や人体の《運動（空間的变化）》や《活動 Akt》などのモードで考えられて、この擬人観的な思考から発して、哲学思想の中ではそれが実体視される。多くの認識論哲学はそのような《活動する精神》が現象界を創るような叙述をする。

認識論哲学は、心理学を自らの立地に借り、現象界の事物事象を《認識内容》また《認識》、《主観の認識機能の帰結ないし所産》となして、それを以って現象界の哲学的由来、真相、究極的原理とみることになった。この思潮の中では、哲学は心理学をその一部門のように扱い、心理学の観点と基本概念をもって哲学問題に対処しようとするのであった。そこでは“人間はその心理学的ないし生理心理学的な機能によって、或いはまた《精神の働き》ないしその源泉たる《生命的な活動要因》によって、外部世界、自然界、そして超個人的ないし超主観的な存在を《意識表象》として写しとる、という思考を発展させることになった。

そのような認識論は J. ロックによってその体系的な叙述がなされている。彼は所与の事物を《観念》とするが、外物について感ずる《物体の性質》を二大別して、拡がり、形、数、動と静、空間填充性 (solidity)

を、物体そのものに属してそれを離れないものとして、これを第一性質と称した。そして、色、音、香、味、温熱、を感覚所与としてだけ存するものとなして、第二性質と称した。それは物理学がとり上げる、数量化される物体界の特性を超個人的存在として、それらと観念との模写的な関係を考えるものとなる(J. Locke: An Essay Concern. Human Understanding, 1690, Book II, Chap. VIII)。模写論的な思考について、こゝではW. ヴントの文章を掲げてみることにする。――

“吾人の意識の内容は、そのどれもが客観的な知覚とされるのではなく、そうしていゝのは、或る表象 *Vorstellung* があって、それには対象が対応していると前提する場合である……外部知覚と云えるものは、その名のごとく、吾人自身とは別の対象的な存在を直接的に示唆する表象だけである。吾人は客観的な知覚をそのまゝ同時に吾人の意識の主観的な状態として把握することは全くないわけで、たゞもともと、対象の表象は対象自体と一つになっている。後なる省察がはじめて後者をその主観的な像と区別し、もともと一者をなす表象対象を二つの部分、すなわち客体 *Objekt* と表象に分割する。この分割が行われた後に、客体が対応しない表象なるものを云いうるようになる。また、その表象と、それに関係する客体が相互に同じかどうか、の問題 *Frage* が生じうる” (W. Wundt: *Logik*, Bd. I, 4. A., 1920, S. 405f.)。

《対象と、単に主観的な現実性しかないその表象像とを区別させる徴表》についてヴントは、それがすでに実生活の諸体験のなかで、仮象 *Schein* (見かけだけのもの) と現実 *Wirklichkeit* との区別を生ぜしめる、という。すなわち “第一には、認識する主観がもつ個々の知覚間の一致であり、第二には、別個の知覚する主観との間における合致である。知覚されたもの、内容に疑問がおこれば、吾人はまず、ある対象が時間を異にした知覚の中で現れる場合にもつ不変性 *Konstanz* を、それに次いで、吾人自身の知覚 (の陳述) に対する他人の同調 *Zustimmung* を、

助けに借りる”とする(ibid. S.407)。

首を振れば視界の事物は揺れる。ひとは鮮明な幻像を見たり、幻聴を聞いたりする。催眠状態の被験者は、暗示によってタマネギをリンゴと見る。勧めれば美味そうに噛む。脚を切断された患者は、術後にもその趾の動きを感じ、足を何かにぶつけたと感じて、疼痛を絶叫したりする。いわゆるファントムである。脳外科医は、開頭した患者の脳に電極を挿入して、患者が動的な外界情景や音楽を鮮明に回想することを報告している。薬物は感覚を変じ、知覚像を変形し、時間や空間を変性させ、活発な幻覚や情感を生ぜしめる。

心理学者は、タマネギに対してリンゴと答えてその反応をする者を、誤った《表象像》でタマネギを写しとる者と考え、正しく答え正しく反応する者を、知覚対象と表象像が合致した者と考えることもできる。そのような場合、外界事物の形象は、それが外界にあるよう体験されても、実は個体の側に生じた写像である表象の《外部投射 Projektion》だとも考えさすことになる。——“現象は内界すなわち意識上に成立しているにも拘らず、素朴な観察者には、出来ごとは外界に観察者とは無関係に生起しているかの如く誤解せしめる” (福田邦三, 精神の生理学, 37頁)。他の一例: “実際にわれわれは世界像を (《外部世界》も) 自分の頭の中に描いているのであって、換言すれば、この世界像は脳の働きが作り出したものである……われわれが感ずるまゝの、その通りの外部世界が存在している、と考えることは誤りだという点が注目に値する問題であるのだ” (J.Z. Young: Doubt & Certainty in Science, 1951, 岡本彰祐訳「人間はどこまで機械か」129頁)。

これは科学の実験観察についての一つの解釈で、外部世界の状況が脳の経歴や状態と相即している事実の指摘である。ただし、ひとは他人の脳については勿論、自分の脳について実験観察を試みても、外界事物の表象像が《脳のどこか》で発生したり存続したりするのを確認できるわ

けではない。脳内には風景も音楽も存しない。アヴェナリウスは、外界事象の体験像を人間の脳に移し入れる考え、《投入Introjektion》について、その経験的な由因を探索して誤謬推理とし、経験界を内界と外界に二重化して考えようとする哲学を誤解だとする。(上掲書および Kr. d. r. Erfahrung, 2 Bde., 1907~8)——“脳は思考の住居や坐席、制作者などでなく、その道具や機関でもなく、把持者や基体Substratでもない。思考は脳の住民や指揮官でなく……さらに脳の産物でなく、その単なる状態というようなものではない”(D. menschl. Weltbegriff, 1912, S. 76)。強調のすぎた辞章のようであるが、《脳からの投射》や《脳内の表象像》は経験的に観察されることでない。またフィルムやビデオテープとその映写像との関係と同列に論じうる事柄ではない。

模写論 Abbildtheorie は認識とくに外界認識について、個体の側に《写しとり》の機能を考えるもので、印章とその捺印像との対応をいうようなことである。この対応は重ね合せの操作の可能、二者の感覚的合一を考えることを意味する。

しかし、模写論のいう対応、超経験的存在とその表象の対応は、実証不能のものである。会えない人物の写真像をいくら検討しても、それが本人に似るかどうかは云われぬ。

19世紀の唯物論者は、ニュートン物理学とそれによる法則の命題をもって、万有の真相に迫るもの、漸近したもの、と考へ、物理学的な予測や技術の成功をもって、実在の模写の成功によると信じもした。この古典物理学では学説に機械模型を要求するものであったが、今世紀に入つての新しい物理学は感覚的模型を必須のものとは考へず、物理学の課題をもっと抽象的な、数学的な等式の探求となすに至つた。そこでは物理学知識において超個人的なもの、物理学者に共通また共有と考へられるものは、実験観察がもたらす測定値、それも実は統計的に処理された、のみならず修正された数値、そしてそれらによつて支持される物理学的

な量概念の方程式である。

物理学の数学化，感覚模型からの脱却をジーンズ卿は“神は数学者である”という言葉で語った。今日，物理学者は《量の模写》をいうような哲学を適当と思っていない。そして物理学における超個人的，客観的なものを問われれば，—近似値だがと断りながら—主たる物理学的常数をいうであろう。その不変性の予想と，その算出の方法，操作についての多数者の容認によってある。

3. カントの哲学とその諸流

カントの「純粋理性批判」(2. A., 1781) は西欧の思想伝統の総合で，折衷でもある。西欧哲学はプラトン，アリストテレスと，それを継ぐトーマス・アキナスなどのキリスト教哲学，そして新プラトン主義などの伝統を主流とする。それは形式と質料の二元論的な思想で，その二元論を一元論化するとき，形式を最高の原理に擬するのが観念論 Idealismusないし精神主義 Spiritualismus で，ストア学派のロゴス思想もキリスト教神学もそれである。そこでは神は純粹の形式，掟すなわち一切法の主宰者，最高の原理で，第一原因である。質料を根源的な原理かつ動因となして，形式をその属性，派生物の如く考えるのは唯物論 (Materialismus, 質料主義) で，キリスト教哲学にとっては異端である。

この両者を表裏一体化する思考の探究が，西欧哲学の窮局課題となって，今日に至っている。

プラトンは《形式 eidos, idéa》を天界におき，超個人的な実在とし，普遍，不変，典型，規範，理想，合目的，本質，たるの意味と機能を与える。これに反して質料は地上のもの，それ自体に性質なく名状もすべからざる《非有 mē-on》である。現象界の万物は質料が偶々にイデアを宿した無常かつ不安定の存在とされる。アリストテレスの《形式》は質料に潜在して，万物を形成し転変させる合目的な活動的原理である。トーマス・

アキナスにおいては、同様に、形式が物質と結んで自己を実現するのが現象界の事象で、神は純粹の形式、人間精神は両方を具し、物質界と非物質界の連関をなすものとされる。トーマス主義 Thomismus は今日でも西欧キリスト教社会の哲学思想の主流であるといえる。

カントの哲学は、プラトンの形式原理を個体の側に移し、質料はこれを感じの与件とし、現象界を個体の機能として論ずる。事物が有する時間と空間、すなわち継起と共存の関係は感覚の形式で、因果、数、帰属（性質）、蓋然性などの知識の形式は悟性の認識形式とされる。認識主観はそれらの形式によって質料を制約し、認識また現象を成立せしめる個体的原理となる。然らば、吾人の認識、現象界は主観の質料と形式による主観的なものとなる理であるが、認識の普遍妥当性、すなわち超時間的な妥当性と個人間の合致は、認識の形式原理の性質に由来せしめられる。それゆえ、カントの《主観》である《純粹我》はたゞの《私的原理》ではなく《われわれ Wir》であることになる。近代以降のドイツ哲学のいう《自我 das Ich》は大我、超個人的な《理性》、宇宙的な《精神 Geist》で《神的なもの das Göttliche》でもある。

カントは質料に関しては、現象の背後に感覚的な質料を超えたもの、《物自体 Ding an sich》を考え、それが主観を触発 affizieren して感覚与件の多様を生ぜしめると説く。このような《物自体》は名状すべからざるものとなるが、個人の領界に属しえないという意味からは、超個人的なものとなる。カントはそれを“現象の根源 Gründe”、“思考による、感覚的に言明しえない原因”、“個々の対象（認識内容、現象）の不可識なる側面”、“現象の対応物 Korrelat”、“吾人の認識に係わる対象”などと表現する（Kant: Kr. d. r. V., 2. A., u. Prolegomena）。

名状すべからざる存在物を措定することは、学術の要求を満足せしめない。しかし、その故にこの x 的な物自体の概念を排除するならば、カントの哲学は意識内在論 Immanenzphilosophie となり、超個人的な

外界は否定される。それはまたバークレーの哲学に対すると同じ不満を生ぜしめる。何者、バークレーの「人知の諸原理に関する論考」(1710)では、「存在とは知覚なり」で、「知覚の客体と感覚とは同一物で、それゆえに相互に分離されえず」、「(物体の)拡がり、形、運動は心mindの中のみ存する」、「精神つまり知覚する者以外には如何なる他の実体も存せず」という。神とそれに連なる精神のほかには実体を認めず、しかも「精神はそれ自体からは知覚されず、その作り出したものによってのみ知られる」と説く。彼れに於いては「物は知覚されない時には存在せず、たゞ、他の精神が知覚して存在することがありうる」といふ、これが《物の持続的存在》の説明となる (G. Berkeley: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710, Part I)。

新カント派のヴィンデルバント、リッケルト、コーヘン、ナトルプたちにおいては、物自体の概念は捨てられる。認識の質料としては主客未分の《純粹経験》なるものを云い、それを認識ないし現象にまで形成する主観の役割は——心理学的な概念とは異なるという——理論的な主観原理、純粹思惟、純粹意志のそれで、認識の普遍妥当性もそれらの主観原理に因ることになる。リッケルトにおいては、認識は判断で、判断を決定する原理は《価値 Wert》とされて、価値が認識の超個人的妥当性、その意味の客観性の原理となる。彼れは「信仰対象として超感覚的で彼岸的な存在性格をもつ《価値活体 Wertwirklichkeit》」をいふ、かかる形而上学は学としては追求しえない、とする (Deutsche Systemat. Philos., hrsg. von H. Schwarz, Bd. II, 1934, S. 235)。

そのいう《価値》はその著「認識の対象」の中では、「客観にも属せず、主観の心理的、現実的な評価活動そのものでもない。価値が存するか否かを問うのは無意味で、妥当するか否かを問いうるのみ」とし、「価値は主観客観の彼岸にある国である」、「価値は吾人の現実の意識内容からは独立で、逆に (判断の) 肯定に際しては吾人は価値に依存する」と説

く (Der Gegenstand d. Erkenntnis, 4-5. A. 1921, S. 173f., 176, 178)。このようにいう価値は認識の決定原理で、形而上学的な形式原理とせねばならない点では、プラトンのイデアの如くである。

4. 批判的实在論

吾人の意識経験からは独立の存在を考え、認識ないし現象与件はこの超経験的な存在の性状や諸関係を反映する、となす認識論を広義に《批判的实在論 d. kritische Realismus》として一括することにする。

O. キュルペは経験現象を現実 Wirklichkeit, その彼岸の超経験的な存在を实在 Realität と称して区別し、《実在的な外界 d. reale Aussenwelt》の仮定を唱導する。その根拠として——

- 1) 感官知覚と回想像や空想像との相違 (その活発度や必然的な性質)
- 2) 知覚の合い間 Pause がいかに頻繁でも、その発生や性質の異ならざること
- 3) 知覚与件の間規則的な関係および連関。——その時間的, 空間的な関係は吾人の期待, 知識, 経験とは関わりのない何かである
- 4) 出来ごとの予見の可能性 (法則性)

をあげる。(O. Külpe : Einleitung in d. Philos., 12. A., 1928, S. 189ff.)

キュルペの入門, A. メッサーは“感覚与件の時間—空間的な配列, および, 物と性質, 原因と結果, 同と異や類似, のような関係形式の諸概念の使用は, 意識の《反応》と解せねばならぬ筈で, この意識反応は純主観的なものなどでなく, (意識を超えて存する) 客観的ないろいろの刺戟, それらの諸性質や諸状態と法則的な関係にある”とい、, “外界の仮定は永遠の仮説”とい、ながらも“現象の科学は仮定の形をもって, 直接に知覚されるものを超えた, 知覚されない現実が存在すると仮定し, その性状を論定しようと試みる”と説く (A. Messer : Einführ. in d. Erkenntnistheorie, 3. A., 1927, S. 85ff., 104)。

「客観的世界」の概念 — その経験的基礎 (岡)

N. ハルトマンは「誰も知覚の対象が知覚において生ずるとは信じていない。それが知覚未然に、知覚とは独立に、それがあつた如くにあることは根本的な確信」といふ、「認識は主観と、超経験的に自存する対象との関係」で、「この関係において意識の働きが(意識の領界を)超越する *transzendieren*」という (Deutsche system. Philos., hrsg. von H. Schwarz, Bd. I, 1931, S. 302)。

B. ラッセルは、知覚されないときにも存続する、固有の本性をもつ机が存在するのかどうかについて、それを肯定する「常識的見解」の支持をいふ、それを否定すれば、他人の身体の独立的な存在をも否認することになり、他人はいないことになる、と説く。また「机には観察者の感覚与件そのものにつかない、独立の外的存在が必要であるはずで、感覚与件である見かけの机などが見る人によって——例えば、視角の相違によって——さまざまな個人的なものであつても、それらを超えた共同の中立的对象 *public neutral objects* がなくてはならない。各人の感覚与件に多少の相違があつても、その差異はいろいろな法則性を示すものでそれゆゑに各人の感覚与件の基礎に一つの不変の対象があるということになる」とする。しかし、そう考えるのはすでに他人の(意識の)存在を想定していることゆゑ、なお問題は残る。では、ひとは自分の直接経験だけに基いて、超経験的な一つの机の存在を証明できないのであつたうか?

このような問題を掲げてラッセルは、結局、経験を越えたもの、存在性はその証明が不可能だとする。「人生の一切は夢で、その夢の中で吾人自身が現前してくる一切の対象を創り出している、という仮定は論理的に不可能でない」。しかし、「吾人の感覚与件に対応して、吾人からは独立の諸対象があつて、それが吾人に感覚をひき起こす」という仮定の方が、「事態をずっと簡単に説明するもの」で「本能的な信仰である」。そして「この信仰は何らの難問をも生ぜしめないのみならず、吾人の経験事

情の説明を簡易化し、組織化することに役立つのであるからには、それを却ける十分の理由はない”(大意)と結論する (B, Russell: Problems of Philosophy, 1929, Chap. 2)。

彼れはいう— “眼をあける、腕をもとに戻す、拳でたく、と(机についての)種々の感覚与件が再現するだろうということは、テーブルが持続するからだと思ふ”。この命題をい、換えると、“再現についていろいろの規則性、法則性が云えるので、それらを総括一体化するために、テーブルが持続的に、不変に存在するという考えかた、思考形式をとってもよい”ということになる。それは経験的明証の不可能なことがらである。それゆえに《仮説》かつ《信仰》ということになる。

持続的な存在、存続、ということとは、意識の現在においても経験できる関係形式である。時計を眼の前においてじっと眺めまた触れる場合がそれである。引き出しの中、隣室、池の底、そのほか何処であれ、知覚できない場合の物体の《存続》は、《存続という関係形式の超経験的使用》である。その経験的な意味は《一定の条件のもとにおける時計の再現、そしてその予見の妥当》である。それは観察しうる前後の事情について《存続》という思考形式を適用してもよい場合のことで、また、その限りのことである。手品はそのような《存続》の思考形式の不適合を見せて、観客を《不思議》がらせている。

ひとが、引き出しの暗闇の中の時計を、ふつうに現前しているときの姿形やその他の性質あるものとして思い浮べるのは、引き出しをあけると、また手にとると、現実の時計が再び現前するからである。しかし、現象の生理心理学的条件を思えば、闇の中に匿された時計には色も形も、手にしたときの重さも、存し得ないことになる。そこでなお《時計の存続》をいうためには、その時計は感覚質を持っていないことになり、質については x 的なる存在となる。それ故、いわゆる《物自体》の概念がつけられる。それが《超主観的 transsubjektiv》とされ、超個人的、客

観的な存在とされ、人間に共有される存在、そして《実体》と考えられ、《神》やその他の超主観的とされる概念と併べられる (z. B. H. Leisegang: Einführ. in d. Philos., 8. A., 1973, II-2)。

時計は《物体》で、その構造、材質、形、色、手触り、重さ、機能などが、特定の形式で結合する一つの《もの》の概念で、それらが時計を他のものと区別する主要な概念要素、主要な性質、すなわち特徴である。《トケイ》という音声記号はこの一体者に付された感覚的な一性質である。時計はそのほかさまざまなものと関係する。人間、その心理や生理機構、自然、文化、歴史などの事情が関連する。これらの関連はみな、《時計》の概念の内容をなし、知識はそのいろいろの関連を陳述する。

“心理現象である”、“財貨である”というのも時計の一性質である。《時計の現実的な存在》は《時計の同定》に必要な概念要素の現前のことである。心理学はそれを人間との関係から《時計の知覚》という。そこでは時計の同定に必要な概念要素が一挙に現前しているわけではないが、しかしその全体の現前が《予断》されている。そして、“こゝに時計が有る”という。それは“これは時計である”ということでもある。すなわち、《存在》は《同定》の形式をもって言われる事柄で、この同定によって、類や個の呼称も可能になる。《たしか(める)》も《或る(とある)》も、certain, gewiss, bestimmtも、いずれも《同定》されていること、《決定》されていること、そして《不明でない》こと、をいう。

時計の質的要素が無ければ、それは《時計の無すなわち非存在》である。このような《無》は同定できる。ひとは“無いことを確める”という。そして“……の無がある”、“……は無である”などと云えて、《時計の無の持続》もいえる。“時計がずーっと無い”と云う。しかし《時計の物自体》の確認や同定は経験的には存しえない。質規定がないという《物自体》ゆえ時計の物自体と猫の物自体との相互の区別も存しえない。

《区別》は《質》の存在に不可欠の関係形式で、《否定関係》を意味するが、区別がなければ《質》もないことになる。こうして、哲学のいう《物の保持者 Träger で物からその諸性質を除いたと考えた場合に残るもの》(Leisegang: *ibid.*, S. 25) という《物自体》は同定も不能のもので、事物の存在や存続に附加して考えた定義以外のものでない。また、そのようなものが《超経験的》,《超個人的》,《客観的》に存して万人に《共通》し、または《共有》される、と考えることには、学術的知識としても、実用上の見解としても格別の意義がない。《匿された》,《池の底に沈んだ》ときに、匿した場所や池の底に《存在し続けるもの》は《時計》とその経過であって、何物とも云えないような無性質の《 x 的存在》なのではない。知識はそのようなものをいう必要がない。

《自体》の概念も経験的に明確にせねばならない。普通にいう《それ自体 itself》は、事物を《まるごと》, — 余のことは措いて — 《一全体》として、他と区別している場合の言葉である。《私自身》とは、他人や非我と区別して《私》を一つのものとして強調して指す言葉である。《時計》はそのいろいろの要素の規則的なる一集合の概念で、時計ならざるものとの区別によって《時計》である。その部分や性質は《時計の》である。それらの部分や性質を把持する x 的なる《時計自体》があるなどと考える必要はない。《私自体》も同様である。しかし、古来そのような《自体 Self》が物体や私あるいは認識する者の《哲学的実体》と考えられたりして今日に及んでいる。

5. 新実証主義

19世紀の末からは、数学者や自然科学者が自身の専門知識、その諸概念、諸法則や諸理論について、その経験的な基礎を吟味し始めるのであった。それを必要とするような学問内部の困惑に処するためでもあった。それは、数の概念、数学の公理、数学の真理性（成立）の根拠、幾何学

の定義や公理、公準、ニュートン力学の基本概念と定理、物理学の法則、学説、補助仮説、などについて、その経験的な根拠、構成に必要な思考操作、を再吟味するものであった。また、科学において唱えられる《真理の基準》すなわち《実証性》は、当然そのことを要求せざるをえない。このいわゆる科学批判は、科学知識、科学的世界観に含まれてきた《独断》を、また、暗黙の《假定》や《規約 convention》をそれとして指摘することになり、科学の思考工夫にもっと多くの自由を開拓するものでもあった。ポアンカレとマッハはこの新転機の先導者で、いまも模範であるが、その業績は哲学思想にも新機軸をもたらすものである。

この流儀は経験的明証を学術思想を構成する基礎とするわけで、こゝに《新実証主義 Neupositivismus》として一括する。

《科学批判》の基本的な出発点は、学問知識が経験記述の命題とその組織化の工夫であることの確認で、学問におけるあらゆる命題は経験的明証性のある命題群にまで還元しえねばならぬことである。“真理はいかにして可能か”と問うカントの認識論およびその後の認識論哲学は、認識の機制や活動を論じてきたが、科学批判は知識の経験的根拠を問題とするもので、そこでは《自我》や《主観》や《認識作用》の概念は、哲学の原理では有り得ず、逆にその概念の経験的な根拠を問われるべきこと、恰かも物理学の諸概念や《外界》の概念などと同列でなくてはならないことになる。

この経験的批判の立場からは、幾何学は図形や直観的な空間の図式からは自由になって、論理科学として発展しうることになり、物理学も旧来の機械模型観 Mechanicomorphismus を脱却して、方程式の探索を課題と考へて、形象の思考を不可欠としなくなった。いわゆる《物理学の数学化》で、そこにおいては《アトムは偏微分方程式の解が象徴するもの》(Heisenberg) というふうの説明される。心理学、生物学、社会学、歴史科

学も、その学術性の純化のためには、自身の用うる基本的な概念や法則性の命題について、このような科学批判、すなわち、明証的な根拠の吟味と理解、その知識の経験的な意味の自覚に向って進まねばならない筈である。哲学も、学問的であるためには、同様の批判を要する。しかし現実には、多くの科学や哲学は、現代でも擬人観や概念の実体視、神話的な心霊観や生命観の伝統から十分に解放されていないように思われる。独断は人知を窮屈にし、不稔の論争の因ともなる。

もし学問的知識の構築と純化が、経験事情を表現する命題への志向によるとすれば、それは個人における明証的な体験から出発することを意味する。科学研究者も他人における経験的明証を援用し、利用するのであるが、それは自他の同一性を前提にしてのことである。だが、この同一性は確信されるにしても明証を欠くものである。学問的知識は、一般の常識的意見と同様、普遍妥当性を期待もするのであるが、いかなる知識もそれ自体で《超個人性》の保証を担っているものではない。《超個人性》をいうためには、それ独自の経験的な根拠や仮定を要する。それにはまず、自分と他人との《同等性 Gleichheit》が措定されねばならないことになる。いわゆる《他我の意識 Fremdbewusstsein》の問題が先行するわけである。

自我と他我の区別は肉体の区別にその基礎があるが、自我と同等な《他の自我》は、その内容において直接的な経験として存するものではない。他我の肉体が示す動作や表情、言語や身体的な反応、また協調的な動作、などが自我のそれと調和し、他我の肉体がそれらを通じて自分への《共鳴》、《感応》を示すことによって、他我が自我と同質のものとして措定され、自我の経験内容と同種の他我の意識内容も措定されて、それが他我の言動の説明に用いられる。他我の意識内容の措定はその経験的手続きが意識されるのではないとしても、経験的根拠を問われれば、自我からの類推 Analogie に依るの他はない。すなわち、他我認識には直接的な確認

は存しないゆえ、それは《感情移入 Einfühlung (Th. Lipps)》, 《信頼 Vertrauen》(E. Becher), 《信仰 Glauben ないし確信 Du-gewissheit》(J. Volkelt), 《仮説 Hypothese》(V. Kraft) などとして論ぜられる。他我の意識内容の措定を《直覚》の如くいう(M. Scheler)のも措定の自然発生をいうものとして、不適當とは評せない。しかし、実際の《他我認識》においては、常に《誤謬の懸念》も伴いうるものであることは、フォルケルトの云う通りである (J. Volkelt: Das ästhetische Bewusstsein, 1920, S. 139)。

しかし、自我と他我の肉体的な動作や言語表現の合致や相互調和は、他我の意識内容の措定によってよく説明でき、両者の意識内容の類似関係や対応関係は、いろいろの程度と範囲において、これを知識上に容認しうる。それは、他我の言動の予見にも役立っている。そして、ひとたび、自他の同質対等を前提にすれば、そこに超個人的な世界の世界の概念も立てられることになる。マッハを師とするペッツォルトはつぎのようにいう——

“見る人Aが吾人と原則上まったく同じで、彼が吾人と同じく感覚し考える人間である、と前提することにする。しかるとき吾人は樹木の存在が吾人自身の知覚に依存しないことも同時に認定することになる理である。すなわち、Aがよそを向いたときにも吾人の見る樹木が存在し続けたのならば、吾人自身がよそ向いた場合にも全くそれと同じように、樹木は存在し続けることになるわけである。吾人が(樹木の)この——自分からの——独立性を否定し或いは疑うのならば、吾人はまた他人の——自分からは独立の——存在をも否定し疑うことになる。こう考えることを承認する他には、事物は吾人がもはやそれを知覚しないときにも存続する、と考える可能性は遂に見つからないことになる”(J. Petzoldt: D. Weltprobleme, 4. A., 1924, S. 185)。

このような論は、自他の同等性を——必要な範囲において——前提す

るほかに、自分と樹木との間に——これ亦必要となる程度における——素朴實在論的な関係を考えることによって可能になる。そこでは樹木も、他人も、他人から見た自分も、互いに同等の独立自存するもの、その意味における《客観的》な存在であることになろう。

M. シュリックも新実証主義とくにウィーン学派の先駆者とされるが、その認識論は前章の批判的實在論と似た趣で、《物自体》の概念を排除しようとするペッツォルトを論駁する。シュリックは《物自体》の概念をおかねば、主観主義の哲学すなわち意識内在論やバークレー哲学もしくはモナドロジーに陥ると考え、現象論 *Phänomenalismus* を排して、《(主観的な所与である) 現象に対応して現実に存在する物自体》を積極的に容認せねばならないとする。そして“超経験的な対象が現象の諸因 *Gründe* でなくてはならないゆえ、現象における総ての差異には客体 *Objekt* における或る差異に対応しておらねばならない”といひ、認識は現象についてのみのことならず、《物自体》についても該当するはずのもの、と論ずる。こゝにいう《客体》は《物自体》のことで、超個人的なものとなる (M. Schlick: *Allg. Erkenntnislehre*, 2. A., 1925, § 25~27)。

同じく、新実証主義に近縁の V. クラフトも、意識を超えて存在する物体界を《假定》として措定する。この物体界は超体験的なものとして“知覚されない時にも存在するのであるが、感覚質のような性質は主観を条件とするゆえ、それには考えられず、《構成された客観的な性状》あるのみ”とする。その存在は超体験的なものゆえ、信仰とするほかはないが、その内容は仮説体系の形で思想的に想定される、という。彼のいうこの《意識のそと》なる物体界は物理学の原子論的な世界で、客観的な時間と空間におかれた質量、力、電荷から成り、知覚の世界における現象の法則関係はこの超体験的な物体界の状態と関連し、それによって説明され、また予見されるのだという。彼はこのような体験超越的な世界を《現実 *Wirklichkeit*》と称し、主観やその知覚からは独立のもの、そ

の意味での客観的な現実であるとする。彼はいう—— “またこの仮定によっではじめて、さもなくば全く相互に分断されている体験群（意識のモナド、即ち、各個人の意識界）にとっての共有の領域 *gemeinsamer Bereich* が立てられる。この共有の領域によって（個々人の）意識界が相互に結合関係を持つことになる” (V. Kraft: *Erkenntnislehre*, 1960, S. 344ff.)。

クラフトは、物質的外界についてはこのような超人間的な現実の—— 何らかの—— 対応を想定するが、非物質的なものについては、客観的な存在の対応を考えない。数学者のクロネッカー(Kronecker)は “自然数は神の與えたもうたものであるが、その他の数は人為である” と云ったが、クラフトは自然数も思考の産 *gedanklich erzeugt* だと考える。道徳や法の体系についても、それに対応する超主観的な存在はないものとする。(ibid., S. 179ff.)

R. カルナップは新実証主義の代表であろうが、その著「世界の論理的構築」(R. Carnap: *Der logische Aufbau d. Welt*, 1928) は、各種の基礎的な科学の世界概念を吾人の直接経験する単純なる《基本的関係形式》と《基本的要素》から段階的に追構成 *Nachkonstruktion* してみる試みである。それは諸科学を、構成の方法の上で、段階的に一とまとめにする可能性の探求である。彼はその志向を、数学が自然数と算法（四則演算）を基礎にして、自然数の関係から各種の数の概念（分数、負数、無理数、虚数、複素数など）を段階的に構成すること、これを逆にいえば “数理の全体は自然数の理論に帰着する” 事情、に比している。《肉体》の概念は吾人の直接経験に与えられる感覚要素や関係形式の概念から構成されるもので、《意識内容を持つ他我》は他の肉体の運動変化や発語に基いて構成される概念である。他人の《表現》は自分の体験の陳述や表現一般と類似し、両者の間には、完璧な合致は云えないにしても、ある種、ある程度の対応ずけの関係、相同の認識が可能である。カルナップ

はこの対応を《間主観的に移しうる intersubjektiv übertragbar》関係という。そのような対応, 相同をいえないものは, その他我における《主観的な体験》とされることになる (ibid., §148)。この, 自他の間に間主観的な対応づけが可能な事象の集合が《間主観的な世界》となる。これは, 要するに, 人間相互の間でその陳述が合致し相互に調和し, 共通と判断されるもの、集合体, という意味での《世界》となる。《超個人的》, 《客観的》と云われる世界の経験的な実質はそれであることになる。

カルナップの《構成体系》では, いかなる学問体系 (個別科学的な世界概念) も, 直接経験として与えられる基本的な体験要素とその体験関係からの構成でなくてはならないから, 認識する者の意識内容からは独立という意味での《現実 Wirklichkeit》や《物自体 Ding an sich》は, 《合理的学問 d. rationale Wissenschaft》の中ではその存在意義がなく, 形而上学的なものであって, それが経験から構成され得ないということは, 《不可認識》すなわち, 学問の領域外の問題, ということになる (ibid., §176)。

《超個人的な存在》, また《客観的な存在》の概念を, 自他ないし人間相互の間の, 陳述の合致に由来せしめ, それについて明快な叙述をなしたのは H. ポアンカレである—— “吾々の住む世界の客観性を保証するのは, この世界を思考力ある他の者たちと共有しているのだという事実である。他の人たちとの連絡 (交流) によって, 吾々は出来上った推論を彼らから受け取る。これらの推論が吾々から出たものでないことをよく知っているが, それと同時に, これは吾々と同じく理性をもった者が行った推論であることを認めるのである。そして, それらの推論が, 吾々の感覚の世界に応用 (適用) できるように見えるので, 吾々と同じものを見たのだ, と結論することが出来るように思う。夢を見たのではないことが解るのは, このようにしてなのである”。…………

“従って, これが客観性の第一の条件である。すなわち, 客観的なる

ものは多くの精神に共通のものでなければならず、従って、互いに伝達できるものでなければならない。ところがこの伝達は……言葉によるほかはないのだから、吾々は「言葉なければ客観性なし」と結論せざるをえないことになる”（H. Poincaré: La Valeur de la Science, 1905, 吉田洋一訳「科学の価値」第3部）。

ポアンカレは、命題が陳述して他人に伝えるものは《関係》に他ならず、という。問題がないわけではない。《伝達》の概念が生ずるのは、会話がその目的、自他の協同をもたらすからであるが、他我に生ずる《関係の認識》も明証的には経験できない。しかし、吾々が、《ある》、《ない》、《なる》、《と》、《ちがう》、《おなじ》、《あと》、《から》、《へ》、《また》、《の》、《ならば》、などの比較的単純な関係形式、またそれらを云う《法則》や《秩序》や《調和》また《型》を命題において述べていることは云うまでもない。感覚質やその複合物は区別に応じて多種多様であるが、関係形式は、単純で、系統的に構成できるようにみえる。論理科学はその簡明な実例を供し、そこでは推論の判断は一義的に出来る。

ポアンカレは、《関係》は伝達可能ということから、関係だけがひとびとの《共有》する《客観的実在》であるという。《関係》は《もの》の関係で、心理学の見地からは《認識》また《思考》などといわれる。“これは甘い”というのも、甘味の《同定》、他との《区別》そして《性質》ないし《属性》、また《総合》の表現で、《判断》、《思考》と云われる。単純な《関係》を例示すれば、《ある》も《ない》との区別で、区別によって質が成り立つ。論理学でも《…である》と《…でない》の命題区分を《命題の質形式》という。区別は関係の基本で《non》は最も一般的、基礎的な論理形式である。たゞ、関係は《もの・関係》で、事物と不可分である。単独で存するものではない。それゆえ、関係をいう動詞やその他の品詞は、その関係がかゝわる《事物》の名詞にもつかわれて、事物の称ともなる。《思考》、《思想》、《意識》の語で現象を指すのもそれ、《しり(後)》

が《尻》(大言海), 《はねる》が《バネ》の語をなすのもそれである。現象界の事物事象を, 言語をも含めて, 関係という面から眺め, そして《関係》の見地から語るとすれば, ポアンカレの次ぎの辞章も肯けることになる——

“吾々は思想だけしか考えることは出来ない。また, 物事について語るために吾々の用いる総ての語は, 思想以外のものは表現し得ない。思想以外のものは全くの虚無である。従って思想以外に他のものがある, というのは意味のない主張なのである” (同上, 288頁)。

《区別》は《ありなし》の判断で, それなくば《有耶無耶》, 《混沌 Chaos》である。そして《有無》の排除 exclusion を考えて《虚空》などと称してもよい (それは有無を云えないものとなる)。言語的な思考 (判断, 命題) 以外にも思考 (思想) を云うとならば, ポアンカレの上の辞章は正当ともいえる。たゞし, 言葉を思い浮べることなく工作を進める熟練工は, また只管打坐の修行者は, 《虚無》の中で三昧を行じている, というべきか, はたまた, 無念無想の裡に剣を揮う斗士も《思考》三昧であるというべきか, それは《思考》の語の定義の問題である。ポアンカレのいう《思想》を言語的思考のことに限るのは, 不適切であろうかと思う。

「科学と価値」の最後の数行は, さらに禅者の公案の如くである。——

“しかしながら——時間なるもの (の存在) を信用する者にとっては奇妙な矛盾ではあるが——地質発達史の示すところによれば, 生命は二つの永遠の死の間における短いエピソードにすぎず, このエピソードの中においてさえ, 意識された思想は一瞬の間しか続かなかった, 今後もしも続かないであろう, ということになる。思想は長夜のさ中にある一閃の光に過ぎない。しかし, この一閃の光こそすべてなのである” (同上, 289頁)。

森羅万象を吾人の直接経験の相において一括することにすれば, それは万物を前後継起の系列として観ずることにもなる。W. ジェームズの

云う《意識の流れ the stream of consciousness》の内容はそれである。知識のこの立場においては、自我も他我も、机も時計も、喜怒哀楽も、また、物理学的なる一切も、生理学や心理学のそれも、国際社会の情勢も、いずれも、その相互の区別、そして内に含む《関係》によって《思考》と称し得て、また、いずれも、継起する万象の一片であることになる。ポアンカレは、それらが、ないしはその一総体も、長夜の中の一閃光であるというのであろうが、この《長夜》も亦、有無両界の一切合財を内に収める《時》の概念であり、一つの《世界》の思想（理念）である。そしてこの《長夜》も《一閃光》であることになる。

しかして、この長夜も思想（長夜である、ということ）であるが故に、それを考える者にとっては《客観的な存在》で、ひとびとの間に共通しえて、故に共有のものとなるであろう、こゝにおいてペッツォルトの次の言明は適切である——

“吾人は万有をたゞ吾人が実際にとる立場からのみ考えるのであって、吾人が立っておらぬと考えるような立場からや、また、立場なしに、考えることは出来ない。故に絶対唯一の立場なるものなく、無立場ということもない” (a. a. O., S. 185)。

付言すべきことに、思想の《真理性》の問題がある。科学が掲げる命題は、法則にせよ理論にせよ、その真理性の完璧を条件とするものではない。ポアンカレは実験観察の測定値が、統計法、誤差論による修正、またさらに人為的な工夫、を経てはじめてその形をうることを指摘する。また、経験法則はその定立と適用の両面に互って、環境条件についての知識や解釈の万全を期し得ないゆえ、法則の命題やそれによる予見は蓋然性のそれであることを免れない。科学の歴史を大観すれば、流通する科学知識の妥当性の有限を予想もせねばならない。それは、経験科学はその真理性について《程度》の考慮の中で云うということである。少しでも真ならば真ともいふ、少しでも偽ならば偽ともいふ。法則の真が蓋然的

であるなら、それは偽の蓋然性をも反面に意味する。それゆえ、《客観的世界》も、その定義はこれを明快に云い出すとしても、その具体的な内容については、それを陳ぶる上には、大小の躊躇あることを免れえないものがある、とせねばならない。

6. モナドロギー (Monadologie)

《超個体的》、《客観的》なる存在の概念が、自分と他人、他人 A と他人 B、などの間の対話の相互合致や協同一体の確認をその経験的な実質とするならば、それは、各人の意識内容の《相互共通》という思考だけで説明することもできる。すなわち、“同じものを見る”、“同じ思考をもつ”、“同じ測定値を得る”、“心をあわせ”、“同じ動機で動く”と見たてうる事情とすればよい。この《合致》を《共有》と考え、《第三の客観的、超個人的な事物》を二人が共有して、それゆえに二人の対話が合致し、二人の協同が可能になる、と考えることは、絶対に必要なものとも云い難く、本より経験的に直証できる事情をなすものでもない。

しからば、《超個人的な存在》の概念は捨て、たゞ間主観的な《共通》を個体間に考え、《共通》を個体間の《感応》や《予定調和》と見なしでもよいことになる。モナドロギーはそれである。ライプニッツのモナドは、大小単複を問わず、一切の存在についての概念であるが、こゝでは差し当って人間のモナドを考えればよい。ライプニッツのモナドは“窓を持たず、何物もそれに入出せず”、すべてのモナドが互いに他のモナドを自身の内において表象している存在単位である。いずれのモナドも完全に向って発展する原理を藏しており、人間のモナドは自覚による鮮明な表象をもつのだという (G. W. Leibniz: *Monadologie*, Reclam, S. 12, 16ff.). モナドロギーの特色は、モナドの外部に、超個体的あるいは超モナド的な外界というような、第三の存在概念を考えないことである。ライプニッツにおいては、神もモナドである。たゞ、モナドは互い

に独立自存し、その意味では自我と他我もモナドとしては同等である。モナドたる人間は互いに客観的な、他の個体からは別個独立の実体で、それが、互いに他を内に表象する閉鎖系をなして、小宇宙だということになる。

今日、モナドロギーを自称する哲学は存しないかも知れない。しかし、ライプニッツの哲学が笑殺されているわけでもない。多くの哲学はその模索が意識内在論や主観主義およびモナドロギーに陥らないようにと《超個人的な第三世界》を要請している。しかも、多くの哲学思想は他の思想の客観性、普遍妥当性を承認しかねて、最も一般的な概念や歴史久しい哲学問題についてさえ、互いに厳しい異論を述べている。それは科学の学説においても見られることである。それも、こと哲学や学問一般にとゞまらない。実生活における多くの事柄、信仰、審美、倫理、正義、そのほか、生活感情や生態一般にわたって、個体の特異性は多様に証示される。もし、知識における《関係》も個体における現象だというならば、残るものはモナドロギーしかないことになる。そして、ひとは自身の関心事や感懐のいかんに依っては、モナドロギー的な思考と表現を択ぼうともする。

体験的な所与の相に立場をおけば、森羅万象は、いろいろの思考やその理念 *Idee* をも含めて、各個人において生住滅していることになる。それは、W. ジェームズのいう《意識の流れ》そして《心の状態 *states of mind* の進行》で、ジェームズはそれを、誰しもがその内的経験の事実として確認する《第一の何よりも具体的なる事実》と唱えた (W. James: *Psychol.*, 1915, p. 152ff.)。万象のこの継起相続を特に《意識》の流れと称しうるのは、心理学の立場から《自我》と結びつけての表現で、《自我》をも、万象に伍して生滅する一事象とすることは別に事実には反するものではない。《自我》が常住の事実でなく、その所与性において生滅することは、ヒュームやマッハの指摘するとおりである。それは素朴なる観察

事実であって、忘我、無我の状態は日常の経験事実である。

もし、万象を自我における万象となし、たゞ、その中の《他の人体》にその所属の意識界、すなわち《他我に於いて生住滅する万象》を措定して、自我と他我を対等のものとして併存させるならば、それはモナドロジー的世界観となる。ライプニッツのモナドは存在性において互いに独立別個であっても、互いに他を表象して、内実の孤独ということはない。いわば、各人は自身の内に受信装置を持って他人を知りながら存在し、発信と協調もしうる形である。しかし、ジェームズのいう各人の《意識の流れ》に、つぎのようなジェームズの言葉を配したら、意識内容の端的なる交流伝達を考えないモナドロジーになるはずである。—— “各箇の心は各自の想念 thoughts(体験内容) を自分の有としている。その間の譲渡交換は行われぬ。いかなる想念も、それ自身とは異なる (他の人の) 個人的意識の内なる想念を直接に見ることは出来ない。絶対的孤立、如何ともすべからざる多元論 irreducible pluralism がその法則である” (W. James : Psychology, briefer course, 1915, p. 153)。

また曰く “一つの精神と他の精神との間の断絶 breach は、恐らくは自然の中における最大の断絶である” (The Principles of Psychol., Vol. I, 1890, p. 237)。但し、ジェームズはその哲学においてはモナドロジーをいわず、神秘的なる原理にも興味を示し、信 belief に重要な役割を負わせた汎心論者のようである

ジェームズの云う《断絶》、他人の想念の不可知や自分のそれとの異質を強調すれば、その度合に従って、人間のあいだのモナドロジー的な断絶も厳しくなる。思考の綿密はその感を深めるであろう。或る物理学教授は筆者に述懐した—— “自分はアインシュタインの相対性理論を理解していると思う。それを説く上に謬りを犯すとは思わない。しかし、ときに、自分の理解は彼のそれと多少のちがいがあのように感じたりする” と。

モナドロジーは、自我と他我を対等のものとしてのことである。もし、他我の意識界、さらにはその肉体までも、自我の《内界》のこととし、他我を自我の世界に属する現象また存在とするならば、《自他の対等》が否定される。いわゆる唯我論 Solipsismus はそれである。唯我論哲学を他人に向って説くことは、自己撞着、言行不一致で、他人に説く思想的立場はモナドロジーになる筈であるが、《言い放す》者がないわけでない。

“唯我論は《理論的自我主義》で、哲学する箇の主観を実体として残さんと欲するものである。……勿論、かゝる論は決して真面目には主張されなかったと云ってよい。むしろそれは常に、相手の論旨を極端にまで追いつめて反駁する場合の、仮説的な威嚇手段として用いられたのである” (Windelband: Einführ. in d. Philos., 2. A., 1920, S.226, 山本光雄他訳, 岩波文庫, 上, 247頁)。

ひとが願求して努力するものは、哲学的真理だけではない。諸科学の知識、芸境、解悟、道徳的な心意、勇気、冒険、角逐、情感や刺戟、物欲、そのほか百般のものにわたる。そのためには、それを扶ける思想も各箇に模索し、創造する。こうした問題と追求は個人的なものにも属して、他人との協同なしに独自にも進行する。ひとは、学問をも含めて、一切は自己の生活の外になく、自分一箇の自励自策とその結末であるとも考える。

かにかくも君は君のみ知る世界

われはわれのみ見つる日を持つ (与謝野晶子)

あなたには あなたの景色がある

あなたには あなたでなければ見られない景色がある

天下唯一の景色がある

万人には 万人万種の景色がある

一人 嗚呼一人

(安積 得也)

M. スチルナーは“自分を超えて何ものもあるなし *Mir geht nichts über mich*”という。“私のものは神のものでも人類のものでもなく、かの真や善や正義や自由などでもない。たゞ私のもので、なんら普遍的なるものならず——私が唯一のものたるように唯一なのだ”。自分が自分にとっての尺度で、自分以外のものごとは知らず存せず、と云うが如くである。“フィヒテの《自我》は私とは別の一律なるもの。その自我はめいめいのことで私ではない。私は他の《わたくし群 *Iche*》と同列ならず、たった一人しか居ない私だ。……だから私に大事な物、私の行為、つまり私における一切合財はみな、唯一のものである。私が（ことを）押し進めるのは、人間などとしてゝはなく、人間をでなく、私として、私を、である” (M. Stirner : *Der Einzige u. sein Eigentum*, 1845, Reclam, S. 325, 406, u. a. O.)。

ヴィンデルバントは、本書の存在意義を“逆説の勇氣において存する”と云う(上掲, 哲学史教科書, 1976, VII-46)。知識は《区別》によって《多》を立て、《同定》によって《一物》を立て、他物と区別する。すなわち、個体や普遍(類)の概念を欠いては、知識は存しない。言葉もあり得ない。千差万別のみを強調すれば、法則科学は存し得ない。十人十色をいう興味だけでは、心理学も性格学も存しえない。もし万事の差別のみを論じて思想を陳べんとすれば、言葉はそれ本来の機能を失い、世界は言妄慮絶のものとなる。ゆえに、そこには《事物》も《世界》も存しえない。そこに残るのは、思考の否定、すなわち《虚無主義 *Nihilismus*》そして《無宇宙論 *Akosmismus*》である。曰く“何ものもあることなし。二つ、たとえありとも吾人はこれを識る能わず。三つ、たとえそれを識り得たりとも、それを隣人に伝うる能はず、また、了解せしめ得ず” (Gorgias, BC. 5, *Die Vorsokratiker*, von W. Capelle, 1935, Kröner, S. 345)。

7. 結語

“学問とは定義である”とアリストテレスは云う（「形而上学」）。言葉は自ずから定義と共にあり、学問は言葉の定義に始まり、それをを用うる命題によって、事実の諸関係を叙述する。哲学思想もその歴史の中で、万有の一般原則を述べんがために、沢山の言葉とそのさまざまな定義そして思考を発展させている。《客観的なる存在》、《超個人的世界》もそれである。たゞ、その意味すべき具体的な概念内容については、多様な趣向、考えかたIdee、がありうる。そこ生ずる各箇の思想組織には、それぞれの特色、それをあらしめた観点、特に注目された問題点があり、またいろいろの強調、そして精疎の問題もある。知識、世界観は細緻のみを尊ぶものでもない。そして実用実益の問題も別にある。信仰心もひとの哲学を方向づける。

さらに、経験界事象の知識における《真理性》は、所詮、いろいろの度合のものである。学問にいう《真理》は、客観的に存在することが約束されているものではない。事物を叙ぶる命題と事実との対応をいう理念に他ならない。しかも事実を叙ぶるには、いろいろの観点、方法、分類と総合、すなわち法則や仮説の樹て方がある。それゆえ、如何なる経験科学の立場もその諸説も、自身の唯一性を唱えることを躊躇するであろう。《絶対の真理》を求め、唱えるのは事情にそぐわぬ希望で、各箇の科学者は、むしろその空語なることを知っている。

本論が陳列したところは、哲学の一古典的な問題について、その考え方の模索がいかになされてきたか、ということである。その批判や取捨選択は興味ぶかい知的課題であろうけれども、諸説がその唯一性を謳うべきでないことも明白である。そして、諸説の経験的根拠とその用うる仮定を明かすことによって、異説は互いの了解と和解に到達する筈である。