

Title	存在論的認識論再論
Sub Title	Retractatus on the ontological epistemology
Author	松本, 正夫(Matsumoto, Masao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1960
Jtitle	哲學 No.38 (1960. 11) ,p.147- 176
JaLC DOI	
Abstract	In this article I with to discuss one more on the same topic which I treated in "Tetsugaku" No. 35 (1958, Nov.). Using exactly the same apriori method of Cartesian school which requests doubtless evidence as its starting point, I am here to prove that philosophy is a theory of "being" and far from being a theory of "consciousness." Not terms of consciousness, but terms of being and its categories are primarily evident, so philosophy must methodologically depend upon such kind of elemental concepts. Here we have the logical part of ontology which onsiders the being in general and the categorical modes of being. This being in general, however, is no more than "something." whether it is, in the sense of thing in itself, the real objective being or not, we have no assurance for certainty as yet. It must be decided solely by aposteriori method of verification that any objectconcept, which is composed of elemental terms of being and its categories, does coincides with thing in itself and is truly objective. Though elemental concepts in logic are evident, the object-concept, composed of those elemental ones, is hypothetical and very much to be doubted, so it must depend on indirect verification in statistical way. Here we have metaphysical part of ontology which considers real being in general and its fundamental regions. Philosophy should be doubtlessly evident at the methodological starting point in apriori sense, but in her inevitable dogmatic conclusion, which is thus always hypothetically exposed to any aposteriori verification in wide sense, she would be still inevident and does not cease to be doubted hereafter. These two features correspond to the series of both natural order and epistemological order in aristotelian philosophy. In a word, the analysis of the elemental concepts in retracing along the epistemological order, is logical and the synthesis of the composed concepts in retracing along the natural order, is metaphysical. The former corresponds to the contemporary semantical analytical philosophy and the latter to the Weltanschauung of scientific qualities. And these two apparently inconsistent trends should be well unified in Aristotelian ontology which starts from the first principle of epistemological order and yet strives for the first principle of the natural order.
Notes	横山松三郎先生古稀記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000038-0154

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

存在論的認識論再論

一

松 本 正 夫

慶応義塾創立百年記念論文集に寄稿した「存在論的認識論覚書^(註)」は現在到達している認識論問題の私なりの解決であるに相違ないが、その後なお種々の問題が生じてきてあの「覚書」を補充することなしには到底相済まぬことになった。今回一番重要と思はれる問題の一つを捉えて再論し、それによつて横山松三郎先生古稀祝賀論文集に参加させていただけことは光栄である。また新カント派の素養から出発した「哲学者」であつた私がアポステリオリズムの結論に到達したことで永年横山先生から受けた学恩に些かなりとも報いることが出来たとすれば倖はせである。

「覚書」ではデカルト的な先験主義乃至は現象学的方法を批判的に採用し乍ら、結論は経験主義乃至実証主義的な實在論に終つている。つまり哲学は疑つても疑い切れない自明のものから出発し、その分析に終始する様であり乍ら、終局に於いては経験的実証に依拠しなくてはならぬところの広義の経験論であると自任するのである。現象学に到るカルテシアン^(註)の先験的分析が存在論を排して意識論に固着するのに対して、正に同様の方法で寧ろ存在論が意識論より先取さるべきことを主張したのであるが、この存在論が更に客観的な物自体論であるためにはあらためて何らかの経験的検証が必要であること、従つてかかる検証を期待する哲学論自体は実は仮説的な性格しか有していないこ

とを論証したのであつた。これは哲学が最も疑いえざる自明性から出発し乍ら、最も疑いうる仮説に終ることであり、また直接所与から出発し乍らいつの間にかその自明性を喪失し、間接に推論された仮説的結論として新たに何らかの検証を要求すると云う至極矛盾した事態を招来している。これが我々の当面している問題である。

デカルトは「方法叙説」の示す様に疑つても疑い切れない事実と明晰にして判明な推論方式とからのみ結論を導出するならば、それは出発点と同様の確実性を先験的^{ア・プリオリ}に保証されていると考え、哲学をこの様なものとして数学幾何学になぞらえたのであつた。しかし経験的検証はそれが直接的検証許りでなく間接的検証をも含めた場合にも常に仮説的なものを一步一步積み重ね方式で確実化してゆくもので、先験的演繹的な以上の場合とは自ら異なり、寧ろ蓋然的帰納的である。覚書で私がとつた立場が恰度これら両者に跨がるものであつてみれば、これらの対蹠的な性格が哲学に於いて如何なる意味で統一されているかを先づ明らかにしなくてはならない。そうでなければ二つの性格の無原則的な単なる折衷ではないかとの疑いが当然生じてくる。一見矛盾したこの事態を如何に首尾一貫したものにするかが当面の課題なのである。

第一次大戦後の「客観への突破」と云う思想的背景の下にフッサールの現象学的方法が営まれて以後、カント以来の認識論は實在論へ、或いは意識論は存在論へと大幅に転向していつた。この客観化の傾向は現代の一大風潮であるかの様に見えたのであるが、就中、ニコライ・ハルトマンによつて推進された批判的實在論こそこの転向の理論的典型と云つてよいであろう。直接所与としての意識の根源現象を分析して客観主義を確立しようとするハルトマンの認識論はそれが批判的と形容されることにも視はれる様にカントの批判主義、即ち、先験主義を受継ぐものであつて、その意味でそれは経験的實在論ではなく、先験的實在論と云うべきである。カントに於いて先験的観念論乃至先験的

主観主義であつたものが、先験主義はそのままにして、云わば先験的客観主義に転向したのである。

カントは先験主義である限りに於いては観念論、即ち、主観主義を主張し、實在論乃至客観主義の主張は経験論の立場に限られるとするのであるが、先験主義はその儘にして、否、専ら先験的方法を用いて實在論乃至客観主義の方向に転向しようとするニコライ・ハルトマンの立場はカントの立場と真向うから衝突するものと云えよう。しかしこの様な客観主義が現象学の先験的分析と云うもつとも現代的な方法に従つて確立されたと一般に考えられたので、何もニコライ・ハルトマンの反スコラの形而上学に止らず、伝統的形而上学に到るまで再び時代の脚光を浴びて登場したのである。カントの批判的否定に依つて形而上学はクリスティアン・ウォルフを以て一旦終結したと考えられたが、アンリ・ベルグソンやハンス・ドリーシュ以来人々の中に形而上学に対する何らかの期待が再燃し、上述した「客観への突破」の時代背景は新スコラ学の今日の隆盛を齎した。ただ、実証的な諸科学がその母胎である哲学から未だ独立していなかつた中世とはことなり、今日では諸専門科学が既に独立しているので、哲学とこれらのものとの関係がどのようなものであるかを予め確めずにはもはや哲学を論ずることも出来ないのである。そこでニコライ・ハルトマンを理論的典型とする先験的實在論の立場から、第一哲学としての形而上学を経験的な諸専門科学とは次元の異なる原理的に区別されたものと考え、形而上学一般の先験性を敢えて主張する様な新スコラ学の一派も生じてきたのである。しかしこれはアリストテレスに始まる本来の形而上学のプラトン化を意味しないであろうか。それは形而上学に固有なアポステリオリズムを曲解して強いてアプリオリズムとすることではなからうか。

二

前回の「覚書」では疑つても疑いえざる出発点は存在であつて必ずしも意識ではないことが証明された。デカルトが「我考う、故に我あり」*cogito ergo sum*と云うときの「我考う」は意識の自明性であるよりは寧ろ存在の自明性を示すものと結論される。換言すれば、「我考う」は「我何かを考う」であつて、我々にとつて意識の自明性を示す前に寧ろ「何か」たる「存在」^(註2)の自明性を先きに示すと云うのである。蓋し、疑つても疑い切れないものは疑いつつある作用である前に、疑はれたものが「何か」であると云う事実である。「何でもないもの」は疑はれようもないからである。しかしデカルトにとつて「我考う」は先づ意識の自明性であり、当然自意識であつて、ここから出発する以上、第一哲学は存在論である前に意識論でなくてはならない。そして意識一般の分析をこととするカント以後の認識論第一主義もここに由来するのである。

我々の結論はこれとは全く異なり、我々にとつての出発点は存在の自明性である。「存在は第一に知られるものである」*ens est id quod primo intelligitur* 以上アリストテレス以来そうであつた如く、第一哲学は矢張り存在論であると結論される。この究極の論拠はどこにあるかと云うとスコラ哲学で永年培はれてきた第一志向と第二志向との区別であり、これがまた皮肉にもそれ自身意識論的分析に他ならぬ一種の先験的方法の成果でもある。すなわちデカルト自身がそれによつて伝統哲学を攻撃したその同じ「方法」の成果なのである。デカルトは第一志向と第二志向との区別を知つてはいたが、それらは同時的であり、不可分でさえあると考へて、この区分を採用しなかつた。しかし意識の根源的現象の分析と云う方法上の立脚点ではスコラ学のこの区別もデカルトのこの不可分の主張も共に等しい次

元の先験的立場に立っているのである。

根源現象としての意識は^{インテンショナル}志向的である。それは何かに向う、「何か」の意識である。この場合この「何か」が再び意識であり、意識に限定されればそれは反省的意識 *intentio reflexiva* であり、自意識である。デカルトはこの反省的な自意識から意識一般が始まると云い、カント以下の近代哲学もこれに倣っている。しかしスコラ的な意識分析によると意識の向うところの「何か」が意識に限定されなくてはならないと云う先験的な約束はどこにも見当たらない。それ故意識は先づ意識に必ずしも限定されないと云う「何か」、即ち、存在一般に向う。そしてもし意識が意識内の存在である概念に向うとすれば、それは意識の根源現象から派生した自意識現象として一応区別されなくてはならない。ニコライ・ハルトマンは根源的のものを「真直ぐな志向」*intentio recta* と呼び、派生的のものを「斜めの志向」*intentio obliqua* と呼んでいる。そしてこれはスコラ学がもともと「第一志向」*intentio prima* と「第二志向」*intentio secunda* と呼んでいたものに他ならないのである。

意識はもともと本来対象 *id quod* に向い、その本来対象について生じた概念 *conceptio* のみがその名 (*conceptio*) が示す様に意識の中に懐胎されるのである。この意識内存在は本来対象でなく、それに依つて本来対象がより多く知られるところの方法対象 *id quo* に過ぎない。しかしこの方法対象も意識内存在を特に志向する第二志向では立派に本来対象 *id quod* となるので、その際この意識内存在について恰度第一志向で方法対象が生じたのと同様に第二志向内での方法対象が生じてくるのである。この方法対象を更に本来対象化するのには第三志向に他ならない。かくて志向次元の番号付は第三第四以下必要なだけ続く。要素概念を復合或いは分離して判断を形成するためにはどうしても意識内存在であり、方法対象であるところの概念を本来対象であるかの如く扱わなくてはならないから、少く

とも第二志向以上のものが要求される。次にかく形成された判断を複合分離して更に推論を形成するには少くとも第三志向以上のものが要求される。かくて意識内存在の本来対象化は逐次、集積的に進行し、志向次元を必要なだけどこまでも増大させてゆくのであるが、これらはいづれも「意識の部分に対する意識」であつて、必ずしも「意識の全体に対する意識」と云う意味での「意識の意識」ではない。根源的な「何か」の意識、即ち、「存在の意識」を第一志向とし、ニコライ・ハルトマンの云う「真直ぐな志向」*intentio recta* とすれば、第二志向以上の意識は彼が「斜めの志向」*intentio obliqua* と呼んだものに該当する。そして「意識の部分」ではなく、「意識の全体」に向う意識の意識があるとすれば、それが反省的意識 *intentio reflexiva* と呼ばれてよいのではないか。私が「覚書」で「存在の意識」に対して「意識の意識」を区別したときに、右に述べた「斜めの意識」と反省的意識、即ち、「意識の部分に向う意識」と「意識の全体に向う意識」の両方ともを、後者すなわち「意識の意識」の名称の下に包括したことを断つておきたい。^(註3)

先きにデカルトは意識一般は自意識であり、第一志向と第二志向との区別を認めなかつたと述べたが、これはそれ自身の中に困難を有つている。「覚書」では六頁にこの問題を扱つておいた。つまり意識は「何かの意識」であるとしても、その「何か」は意識された何かであるから、結局意識とは「意識された限りの何かを志向するもの」と定義せられ、意識は「存在の意識」である前に寧ろ「意識の意識」、即ち、自意識に従属すると先験的な意識内在論は主張する。しかし意識を「意識された限りの何かを志向する」と定義するのは循環定義である。意識を定義しようとして定義そのもののうちに意識名辞を用い、これから定義しようとすること自体を形相的 *formaliter* に前提しているから、これは誤りである。意識を「何かを志向するもの」と定義するのは結構であるが、この「何か」を意識に限定すると

この様な困難が生じる。従つてこの「何か」は決して意識に限定されない存在一般である。^(註4) また「特定の何かを志向するもの」と定義すれば、存在者の中に類例多く、通常何らかの作用をする事物は凡べてこの中に含まれてしまうのであるから、この「何か」は意識一般に限定されない、しかも特定でないところの何か、即ち、「存在一般」でなくてはならないのである。「存在一般を志向するもの」と云うと始めて通常の作用する事物とは明らかに異つた意識そのことの定義になるのである。

「存在一般を志向するもの」として始めて意識が定義出来たのは意識が自意識である前に根源的に「存在の意識」であり、第一志向であることを充分証拠立てている。「存在一般を志向するもの」と云う代りに「意識された何かを志向するもの」換言すれば「意識内容を志向するもの」とすれば循環定義に陥る。意識の部分としての意識内容を志向するのは上述した「斜めの意識」であり、第二志向以上のものであつたが、これは勿論のこと、更に意識の全体たる「意識を志向するもの」、即ち、反省的意識乃至優越的な意味での自意識ですら決して意識の根源現象でありえない。蓋し、意識一般を「意識内容を志向するもの」と定義する場合も、「意識を志向するもの」と定義する場合でも何れも循環定義に陥っていることは明らかである。従つて一切の循環定義を免れようとすれば、意識一般は意識一般から解放された「存在一般」を志向する根源的に真直ぐな志向」であり、第一志向である他仕方がないのである。

この存在一般としての何かが特に「意識された何か」に限定されたり、或いは意識そのものに限定された場合に、第二志向なり第三志向以上の「斜めの志向」が生じたり、また充實的な自意識としての反省的意識が生じてくる。それらは特殊の派生現象である。しかしまた「存在一般を志向するもの」と定義される以上、「存在一般」の中からの様に志向する当のものを除外しえないことも当然であるから、存在一般を志向する意識は含意的には自分自身をも

志向することになるのである。^(註5)つまり意識は存在一般を志向することに於いて例外を有しないが、存在一般の中に含まれる自分自身を志向する限りに於いては、即ち、特定の場合には充分自意識でありうるのである。意識はそれ自身存在であり、存在一般から除外しえない一部である以上、「意識の意識」は「存在の意識」の派生現象とは云え、当然の發展現象であるとも云える。「存在一般を志向するもの」はそれ自身存在一般の一部であり、存在一般は自らを志向するものをも自らの一部とするものであると云ういかにも特殊の事態がこう云うことを結果するのである。

以上述べた意味で自意識は不可避であることは認められるが、しかしそれは特定の場合と云う条件の下に不可避であることを忘れてならない。矢張り「存在の意識」が根源的で「意識の意識」はとにかく派生的と云はざるをえないのである。これを別の言葉で云いかえれば、「存在の意識」は根源的現象として一般的であるが「意識の意識」たる自意識は意識の根源現象としてはあくまでも特定のであると云うことも出来る。「存在の意識」とは存在一般が意識存在に直接与えられているとの謂いで、それ故それは「存在の自明性」と置換出来る。従つて「存在の意識」が一般的に根源的であると云うのは、存在が一般的に自明であることを意味している。これに対して「意識の自明性」を云う為にはどうしても意識存在が意識存在に直接与えられていると云う「意識の意識」が必要であつて、この様な自明性が特定のであり、原初的でないことは云うまでもない。一般に疑つても疑い切れぬものから出発しなければならぬとするデカルトの「方法」そのものが、今や第一哲学として意識論ではなく存在論を要求している様に思はれる。蓋し、存在の自明性が原初的で、意識の自明性はその特定化としての一つの適用に過ぎないことが明らかになつたからである。

三

存在が自明的であるとはもつと具体的に云うとどんなことであろうか。存在が意識、即ち、知性に始めて直接に与えられるのは抽象による認識の概念作用に於いてである。意識が抽象概念を孕むとき存在は知性に直接与えられたのである。従つて存在一般に於いてあるものは最も基本的な単純要素概念である諸範疇としての「何か」であるもの何れかに帰せられる。存在一般は先づ「である存在」としての広義の本質概念に於いて把握されるが、この広義の本質概念の基本的分類が範疇諸概念である。存在一般は自明的であり、基本的な存在の諸様式 *modi essendi* たる諸範疇も亦自明的である。判断乃至推論の要素となる一切の抽象概念は何らかの意味で必ず存在一般並びにこれらの諸範疇の何れかに属している。存在一般と範疇諸存在は自明的であるが故に第一哲学の出発点となる。第一哲学は専らこの様な存在名辞の下に、即ち、この様な存在の理拠性の下 *sub ratione entis* に遂行される存在論である他ない。

「存在」*ens* は「何か」*aliquid* と代置される超越者 *transcendentalia* の一つであつて、存在者の諸領域を示す一義的な諸類を超えて類比的 *analogice* にのみ妥当する。従つてそう云う存在一般の諸様式である諸範疇も存在者の諸領域の間に類比的にのみ共通する存在名辞なのである。それらはもともと存在の基本的様式 *modus essendi* ではあつたが、抽象によつて概念化された限りに於いて意識の中にその様態 *modus intelligendi* を得、更にその記号的表出として *modus loquendi* になるのである。存在様式のロ^スス化として、範疇 *praedicamenta* は *modus intelligendi* の段階では *praedicabilia* となり、*modus loquendi* の段階で存在名辞になると云つてよからう。一切言語はいづれも存在名辞の意義をもっている限り、基本的に存在論的性格のもので、結局諸範疇の域外に出ることはない。

トレンデレンブルグが範疇の文法論的意義を強調した所以である。^(註6)

これらの本質的な単純要素概念はいづれも第一志向の意識乃至「存在の意識」に於いて形成されたものであり、それらは上述した様に意識の制約から解放された「存在一般」の存在概念に内属する。第一志向の意識の対象たる存在一般は決して意識によつて制約されない。厳密に云えば存在一般の「何であるか」は決して意識の「何であるか」に依つて限定されない。存在一般乃至それに内属的な本質的な諸範疇は意識に与えられたものであり乍ら意識自体の本質から解放され、それにあくまでも超越的である。それらはイデールな独自の本質として意識の自明性より先にそれに捉はれることなく既に存在として自明化されているので、私は寧ろ現象学に云う本質直観の有つ先驗的对象性をここに認めたいのである。トマス・アクィナスはこれらの本質的な存在概念は判断以前の要素概念であるから、未だ真偽何れかでなく、恰も感覚に似て「常に真」である^(註7)と云っているが、それは正にこれらの単純要素概念が保有している独自の本質自明性を証拠だてている。要素概念が志向する存在一般乃至諸範疇の本質は意識様態乃至概念様態に少しもモディファイされることなく、あくまでもその独自性を確保しているのであつて、ここに一種の本質論的客観主義が成立すると考えられる。

さてそれではこの様な存在一般の意識や諸範疇の何れかに該当する諸要素概念での存在の自明性が実存的な意味に於いての客観、即ち、物それ自体の把握の自明性を有しているかと云うとこれは問題である。物それ自体の把握の自明性とは意識とは本質的な意味で独立である許りでなく、実存的な意味でも独立な物それ自体が意識によつて把握されていると云う意識であつて、それには物それ自体と物それ自体の把握である意識乃至概念との間に相似 *similitudo* が成立しているとの確認が必要である。ところが感覚に似て常に真である様な要素概念が果して物自体と相似である

かどうか直ちに確め様もない。何となれば存在一般の自明性は第一志向に於いてあり、第一志向では意識の把握としての意識乃至概念自身は未だ本来対象化してないので、これと存在一般の自明性との間に有効な比較考量をなさないからである。単なる存在の自明性でなく物それ自体の把握の自明性を獲るまでは、我々の今まで述べてきた存在の自明性が果して実存的な意味に於いても客観的な自明性であるかどうかは確かでない。

意識の中にあるが、意識の様態に限定されないイデールな存在自明性は確かに本質的には意識から独立の独自性として無限定の「何か性」、即ち、存在一般性を確保している限り、本質論的に客観的である。しかしそれを直ちに実存論的にも客観的であるとするのは無理である。概念意識としての第一志向に留まる限り、相似が実際にあつたとしてもその確認が不可能であるから、そこに物自体の把握そのものの意識乃至自明性は生れてこない。

「覚書」の八頁にトマス・アクィナスの言葉「何人も存在を知る人、必しも知りつつある意識を知るとは限らない。しかし知りつつある意識なくしては人は存在を知りえない。」“*nec quicunque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere*” (Quaest. disput. de veritate, Q. I, art. 1) を引用して、「存在の意識」たる第一志向成立の条件には「意識の意識」、即ち、自意識は必要でなく、ただ意識の存在が必要であることを述べておいた。つまり「存在の意識」たる「存在の自明性」が成立するためには必しも「意識の意識」たる「意識の自明性」は必要ない。ただ意識の存在が必要である許りである。つまり存在の何であるかと云う自明性は意識の何であるかと云う自明性を条件として成立するものでないが、意識の存在、即ち、意識の実存はその成立に不可欠の条件である。意識に依つて本質的に制約されていない存在の本質自明性も実存的には意識に条件づけられていると云うことである。ここに本質論的に客観主義が成立しても実存論的には客観主

義が成立しないのではないかという疑問が生ずる。

しかし存在の意識が意識の存在に依存することは直ちに実存論的な主観主義を結論することではない。成る程、存在一般の意識は意識の存在に依拠するであろうが、これは存在一般が意識の存在に依拠することではない。存在の意識は成る程意識の存在なしに成立しないが、認識しても認識しなくてもそれ自身として存立し実存する筈の存在が意識の存在に依拠すると云うのでない。物自体としての存在が自明的のものとして意識に与えられるためにはあくまで意識の存在を必要とするが、意識と実存的に独立の、それ自身として成立している物自体の実存までが意識の実存を前提する訳ではない。ただ存在の意識と云う第一志向の段階では未だ自明化した存在が物自体であるかどうかその確認の方法がないだけである。

存在の意識に於いて自明化される存在が物自体であるかどうか確認出来ないため、イデールな本質論的客観主義に留まり、ボルツァノやマイノング流の対象論に立つてカントの作用主義に反対するとしても、実存論的には結局主観主義に戻るのではないかとの疑問が生じてくる。成る程、如何に意識の本質論的制約を排除しえたとしても、当の存在一般が物自体と無縁なものであつたとすれば、結局、現象学から実存哲学に伝えられた主体意識の実存的優位がそのまま確保されるに違いない。要するにカントからドイツ観念論を通じての主観主義の勝利が実存論の形態の下でも存続出来るのである。しかし物それ自体の把握が第一志向の段階では到底確めようもないと云う事態が、果して存在の把握たる存在の意識が決して物自体の把握たりえないと云う事態と直ちに同一であることを意味しているであろうか。物自体と存在概念の相似相応が確かでないことは相似の存立が不可能のことと同じであろうか。

先きに存在の意識は意識の意識を伴はないでも成立することを主張したが、確かに存在の意識だけでは存在の自明

性だけがそこにあつて、存在が意識され把捉されていると云うこと自体未だ自明化されていない。どうしても存在の意識自身をもう一度意識しなくては、その様に存在を意識し把捉している意識そのことは自明化してこないのである。つまり「存在の意識」は即自的 *an sich* に成立していても、それが対自的 *für sich* に成立するためには「存在の意識の意識」まで必要になる。スコラ用語で云うと「存在の意識」で存在は *in actu exercito* に把捉され、「存在の意識の意識」にいたつて始めて存在は *in actu signato* にも把捉されるのである。この論拠に立つて物自体の把捉の意識乃至確認は第一志向で出来ない、換言すれば、物自体の *in actu signato* の把捉は第一志向で出来ないとしても、それであるからと云つて第一志向に於ける一切の存在把捉は物自体の把捉でない、換言すれば、物自体の *in actu exercito* の把捉でもないとするのは到底容認し難いのである。物自体の把捉の意識のないことが直ちに物自体の把捉不可能ではない。なるほど物自体の即自的 *an sich* な把捉のないところに、その対自的 *für sich* な把捉もありえないが、逆に物自体の対自的な把捉が第一志向の中に成立しないからと云つて、その即自的把捉まで成立不能とする訳にはゆかないのである。

カントは物自体把捉のアプリオリな証明を否認したが、それは凡ゆる意味での物自体の把捉を不可能とする意味のものではない。アプリオリに物自体の把捉の成立を確認出来なかつたことは、物自体の把捉が事実上 *in actu exercito* に成立する場合を排除せず、*in actu signato* には成立する場合も或いは成立しない場合もあることを許容するものであつて、カントはただ存在一般の本質自明性を一概に押しなべて物自体の実存自明性とすりかえてしまつてはならないことだけを主張しているのである。それは物自体の経験的実在論を排除していない。存在一般の本質自明性に関する先験的観念論は一応暫定的に成立するが、存在一般の本質的自明性が物自体の実存的自明性であることを

經驗的に証明する經驗的實在論の展開によつてやがては克服されてしまふのである。もし經驗的實在論のこのアポステリオリな物自体実存の証明論がなければ、或いはかかる証明論の価値を敢えて認めまいとすれば、存在一般の本質自明性に立籠る先驗的觀念論は事實上恒久化し、恰もそれが原則的に物自体を排除するかの如き幻影を生みだし、ここに觀念論的主觀主義への道が開かれるのである。

四

「物自体の把握」ではなく、「物自体把握の意識」、即ち、客觀の意識は第一志向では不可能である。しかしそれは第一志向が事實上物自体の把握であることを妨げない。ただそれが物自体把握であることを、第一志向に留まつてゐる限り、確認出来ないのである。「存在の意識」での意識は特定であるが、存在はこの特定の意識に限定されない意味で不定の「何か」であることだけ確實であつて、それが意識に対して果して実存上物自体であるかどうかは未だ不明である。元來、物自体とは実存上意識とは独立のもので、意識のあるなしに拘らず、或いは意識の働く働かないに拘らず、それはそれとして実存する。そして認識しても認識しなくてもそれ自身として存在するものを認識してこそ客觀認識と云うのである。客觀認識の真理を「事物と理性の適合一致」*adaequatio rei et intellectus* と古來定義しているが、それは理性と実存上独立している事物とこの理性との間の相似 *similitudo* を意味している。今第一志向が物自体からの把握であると仮定しても、その把握された概念は第一志向では未だ本来対象とはならないので、この概念が果して物自体と相似か相似でないかを確めることが出来ない。蓋し、第一志向で本来対象となる物自体は、それを把握する意識内に生じた概念を方法対象として、しかもこれを通じてのみ識られるからである。そして方法対象

は *conceptio* の名の示す様に意識内に生じた儘のもので、第一志向に留まる限り決してこれを操作的に変更することが出来ないのである。

ところが第二志向になると今まで方法対象であつたものが、本来対象となり、それは言表された概念として我々の任意な操作の対象となる。かくて始めてこのものと第一志向に於いて自明化された物自体との間に比較考慮が可能になる。第一志向に於いての自明化は特定の認識行為に伴うもので個別的条件下にあり、第二志向に於いての言表化は既得の概念の表示に他ならぬ。そしてここに個別的主語と一般者の述語からなる判断が成立する。第二志向で本来対象化され言表される述語と、第一志向で個別的条件下に自明化する主語との間に先づ原初的な事物と理性との適合一致が見出されよう。しかし第一志向で自明化される所謂物自体は既に意識の中に生じた方法対象たる概念を通じてのみ与えられたものであるから、これが果して本当に物自体かどうかは不明である。従つてここに「事物と理性との適合一致」を云つてみたところで所詮意識内在化された、従つて意識様態によつて限定された事物と意識自身との適合一致に過ぎないとするのが従来のカント的批評であつた。従つてまたこの議論の最初に仮定した「物自体」はナセンスと云うことになるが、私は今直ちに「物自体」の仮説をここでその充全の意味で証明しようと思はないが、この仮説がナセンスでないことだけは主張出来ると思う。と云うのは、第一志向で自明化した凡ては、それが意識の様態たる方法的対象を通じて受けとられたにせよ、この意識様態とは本質的に独自であること、即ち、その「何であるか」について意識からの制約を少しも受けないことについては既に証明済みであるからである。

尤も上述してきた限りでは「物自体」の概念意識からの実存上の独立は未だ証明されていないので、「物自体」仮説の充全な意味での是認は未だしであるが、概念と云う方法対象を通じて物自体の「何であるか」が少しも変更される

このないことだけは明瞭で、云はば物自体の本質論的な客観性だけは確立していると云つてよいのである。従つて特定の個別的条件下に第一志向で自明化する物自体を主語とし、他の個別的条件下で既に実現した第一志向の方法的対象を、改めて第二志向で一般者概念として言表化し、これをその述語とするところの上述の判断命題の中に「事物と理性との適合一致」を見出すことは強ちナンセンスではないのである。既得の言表化された一般者概念は第二志向で本来対象となつている以上、概念としては一応任意的にモディファイ出来るので、これを改めて第一志向で自明化した「物自体」と照合し、云はば再検証することは、極めて有意味のことであるとともに、存在乃至概念名辭の有効性を維持するためにも絶えず必要なこととされるのである。個別的条件下に事実判断として生じたこの種の原初的な適合一致は凡ゆる検証 *verificatio* の基礎であつて、実存的に独立している物自体と意識様態との相似問題、即ち、物自体仮説の充実な意味での究極的証明も実はこの様な検証の積み重ねの上に、アプリオリでなく、アポステリオリに獲得されるのである。アプリオリに認められた本質論的客観主義は、この種の原初的命題が適合一致の初步的検証として決してナンセンスでないこと、従つて経験的實在論で用いられるアポステリオリの検証操作が常に有意味であることを示し、また初步的検証の積み重ねによつて物自体把握の意識を確実化する、充実な意味での物自体仮説の近接的証明にまたとない手掛りを提供してくれる。それは実存論的主観主義どころか、寧ろ実存論的な客観主義へ道を拓くものであつたのである。

上述した検証命題は勿論のこと、一切の判断の成立は第二志向以後のことである。もつとも検証命題自身は第二志向で成立するが、その主語は第一志向である。これに対して一般の判断命題は寧ろ述語的とも云うべきで、第二志向で本来対象化したところの要素概念と要素概念との結合分離に他ならない。第一志向での存在の自明性が非任意的で

あつたのに比べてそれは全く任意的である。要素概念は第一志向で生じた限り非任意的であるが、第二志向で本来対象化された限り任意操作の対象となるから、検証命題の自明性に依つて任意性に由来する変形から絶えず糺されていなくてはならない。しかしこの様な本来対象化された概念と概念との結合分離は、検証命題の主語述語の結合分離が非任意の自明性に訴えているのと違つて、原則的に任意的である。それ故この次元で自由に構成された判断や推論の複合物を第一志向の検証命題の述語の位置に代入すると、それは真偽いづれかの値をとるに違いない。蓋し、自明性との一致適合が真で、不一致不適合が偽である。第一志向の要素概念にのみ認められた「常に真」はここで消失し、凡べての判断乃至推論は検証に際して真偽何れかに帰するのである。検証以前の任意構成ではそれらは真とも偽ともなりうる偶然的な存在 *ens per accidens* ^(註8) であるに過ぎない。

第二志向以上に於いては判断的推論的構成は原則的に任意的で、一種の人工物を結果する。それは主体の側の操作^{セデユラシオ}を許容する。そして実存的に独立な物自体の意識も実はこの様に任意操作の可能なところで始めて成立するのである。ところが検証に於ける真偽の判定は非任意的で、任意的な操作の結果たる構成物は常に他律的に真偽の判決を受ける。或る一定の人工物構成のみが検証に於いていつも真とされ、それにはずれるものがいつも偽とされる場合、我々はこの様に真である人工的構成のみが「物自体」と相似を有していると云う。今任意にこの一定性以外の構成を試みると直ちに偽の判定が生じ、再び任意にもとの一定性に戻すとまた真の判定が回復すると云うとき、第一志向の本来対象は我々の任意性とは拘りなく、それ自身の本質一定性を保ち乍ら、我々の側での任意の変更の前後を通じて、そのまま実存していたと考えられる。つまり我々が任意に判断構成物を変更したところで物自体の存立に何ら影響を与えなかつた訳である。又逆に物自体が客観的に変化する場合には判断構成物を絶えず変形せしめない限り、その検証

上の真を保つことが出来ないのであるが、この追跡の途上任意に変形を停止することも出来るのである。しかしそれが何ら客觀的事態の変化を停止するものでないことはそれが直ちに検証上の偽を招来することから判明する。そして任意の変形の進行を旧に復するとき再び検証上の真が回復するとすれば、追跡された変化は認識主体とは独立の客觀的な物自体の変化であつたことが判明する。

物自体が不変であれ、変化であれ、第二志向以上のこうした任意性がないところではそれを確めようもない。任意的に構成出来る一定のもののみが本来対象に相応し、そうでないものが相応しないとすれば、その様な人工構成物は本来対象と相似であり、しかもこの一定の構成の任意的中断にも拘らず、この相似が保たれるとすれば、この相似こそ客觀的なものとの相似、即ち、物自体の把握であることが確かめられるのである。蓋し、主体の側でこうしてもあつてもそれと無関係にそれ自身として存立する客体が、この「相似」によつて真とされたからである。勿論この任意的操作の試みは一回だけのことでなく、幾度か繰返されたのち帰納的に物自体への確信が増してゆき、遂にこの把握が物自体の把握であるとの意識が確実化する。物自体把握の意識はアポステリオリの統計的経過(註9)を辿つて次第に形成される訳である。こう構成してもあつて構成してもそれ自身としては常に一定の構成とのみ照応する事態は場数を経るに従つて、主体側で構成しても構成しなくても、即ち、認識しても認識しなくてもそれ自身として存立する物自体についての認識意識を生み出し、遂に主体認識者の存在非存在にも拘らず、それ自身として存立する充実な意味での物自体把握の意識に到るまで絶えず帰納的に進んでゆく。物自体存立の独断性がその仮説性の中に含まれる限り、それは帰納的近接的にのみ容認されてゆくのである。

五

以上に依つて物自体の対象意識が成立するのは第二志向以後の「意識の意識」の次元であること、また物自体の客観的事態はアポステリオリな検証に依つて常に帰納的にのみ成立することを知つた。それは任意的な判断構成物と存在対象との相似が検証によつて確認される場数の統計的処理の問題である。とにかく任意的な構成物と存在対象との相応は原則的に試行錯誤 *trial and error* であつて、いはばまぐれ当りの問題である。つまり判断構成をどうしようとも検証に於いて常に偽であること、即ち、真なる場合が一つも見出されぬ暗中模索が当然で、真なる場合は原理的に云つて偶々見出されたに過ぎないのである。これは「存在の意識」の存在と意識との間の相応関係を第二志向に引退がつて設定することであるが、存在が意識から限定されないと云う意味で不定であり、意識は不定な存在一般の中に特定されたものであるとすると、一般的に云つて不定と特定の両者間に相似対応が成立する確率は零である。つまり特定の意識内一構成物が不定な存在対象内の一つのもとの相似的に対応することのまぐれ当りは確率零である以上不可能である。このことは存在一般と意識とのアポステリオリな関聯だけからは検証に依つて示される相似相応、即ち、真なる場合の発見は事実上不可能であり、正に奇跡に等しいものであることを示している。相似相応の存在はそれ故、存在一般と意識とのアポステリオリな関聯から演繹されるのではなく、検証命題が今まで成立したことがあるのか、またどれ位成立してきたかと云うアポステリオリな経験上の実績から専ら扱はれなくてはならないのである。我々はこの様な検証の大数的成立を幾多の要素概念からの任意的判断構成に於いて経験しており、それによつて物自体的な科学的な世界像を真に客観的のものとして受容している。つまり「私が存在しなくても世界は存在している」とする確信

を我々が科学的世界像に委托しているのは正にこのことに由来している。

しかし要素概念の任意的な判断的復合が大数的に成立する検証の真によつてこの様に實際上存在対象と相似対応しているにしても、そう云う対応は抑々奇跡的なまぐれ当りから始つたのであろうか。それは不定な存在対象と特定の意識との間の、相似対応が確率零であるところから出発したものであろうか。もしそうであればそれが説明にならないことは云うまでもない。検証の大数的成立によつて我々の前に圧倒的多数の相似対応が事実として認められており、正にそれによつて物自体把握の意識も第二志向以後経験上揺ぎなく常識化しているのが実情であつて、しかもこれらの事柄が確率零から奇蹟として生じたのでないとすれば、これは二つのことを前提している。つまり任意的な判断構成物の要素概念は各々何らかの一定範囲の存在対象と既に相応していることと、更に第一志向から生ずる一切の要素概念を包括する存在一般概念の対応者も亦不定の存在対象でなく、何らかの一定範囲を有していることとである。

特定の要素概念が何らかの範囲の存在対象と対応していることは決して相似そのことが充全的に成立していることでなく、充全的な一対一の相似が成立する確率を示しているに過ぎないので、この範囲が狭ければ狭い程、確率は高く、範囲が広ければ広い程、確率が低いのである。そしてその様な要素概念の復合構成したものと存在対象との相似対応の確率は、要素概念の各々が有つている確率を示すところの各存在範囲相互間の交錯部分を以て示される。今もし各要素概念の存在対象との相応範囲が全く不定で、各要素概念と対象との相似の確率が零であれば、この様な交錯部分が生ずる筈もなく、任意の判断構成物が存在対象と相似する確率も零となろう。従つて上述した第一の前提は不可欠と云える。

ところが諸要素概念の存在対象との相応範囲が減少し、個々の要素概念の対象との相似の確率が増大すると、諸相

応範囲の交錯部分は小となり、それだけ要素概念の複合構成物と対象との相似の確率も増大するのであるが、反対に個々の要素概念に対応する存在範囲が増大し、云はば相似の確率が減少すると、各相応範囲の交錯部分も増大し、復合的な判断構成物と対象との相似の確率も減少する。しかしこのことは一切の要素概念を包含する存在一般の概念に相応するところの対象範囲がもし不定であつたとすれば成立しない。何となれば右に述べた様な要素概念に相応する復数の存在範囲の交錯は包含する全体が一定であればこそ可能であつて、もし不定ならば各存在範囲は無限に拡散して相互に交錯し合はないからである。意識の特定性に対応する存在一般はアプリアリには不定であるが、一切の要素概念を内に含むものとしてアポステリオリに意識内に生じた存在概念はどうしても不定でないところの一定の存在範囲と常に対応してはならない。即ち、存在概念自体の存在対象との相似の確率も零であつてはならないのである。こうして上述した第二の前提も亦不可欠である。

我々はアポステリオリに物自体の意識を保有し、これを第二志向以後の判断構成物と存在対象との相似の検証による統計的大数的な確認の上に基礎付けているのが実状であるが、これが確率零から奇蹟として生じたまぐれ当りでないとするれば、今述べた様に二つの前提が満足されてなくてはならない。繰返して云うと、(一) 各要素概念は少くとも存在対象との最少限度の相似を有していること、(二) 存在一般概念も亦少くとも存在対象との最少限度の相似を有していること、これら二つである。ところが判断的構成の要素概念は何れも第一志向に於いて成立するものであるから、このことを通じて我々は第一志向に最少限度の物自体把握があることを認めなくてはならない。第一志向では物自体把握の意識は成立しないが、それが事実上の物自体把握であることがここに証明せられたのである。第一志向に於ける存在を今までは仮に「物自体」と仮説していたのであるが、今や「存在の意識」が「物自体の意識」であるこ

とが経験上証明せられた訳である。存在一般と諸範疇の本質的自明性の中に最少限度の実存的自明性のあることがアポステリオリに証明せられた以上、「何かである」aliquidは最少限度の実存的意味を含む本質たる存在一般となり、諸範疇は言表様式 *modus loquendi* であつたり、認識様態 *modus intelligendi* である前に、実存することのあり方として、真実の意味での存在様式 *modus essendi* であることがこれまた確証出来たのである。「存在の意識」たる第一志向の本来対象が物自体であることは直接確認出来ることではないので、ただ第二志向以後の「意識の意識」からこの様に間接に確認するより他ないのである。第一志向の諸概念は存在概念をも含めていづれも *in actu signato* と云う対自的な意味での物自体把握でなく、従つてそこに対象把握の何らの意識をも伴つていないが、それでも *in actu exercito* の即自的な意味に於いて優に物自体把握たりえたのである。

今もし第一志向での対象の概念把握が最少限度のものでなく、最大限度の把握であり、完全の意味での相似であつたとすれば、もはや第二志向以後の試行錯誤を伴う判断構成は必要でなくなる。「常に真」なる一種の知的直観だけで物自体対象は完全に把握せられ、そのような概念認識だけで認識は完結し、判断段階以後のものによる補充を何ら必要としない。スコラ学が認識を概念認識 *cognitio notionis* と判断認識 *cognitio iudicii* の二段階に分けて、後者を専ら前者を補完するものと考えたこと、前者たる第一志向にこそ認識の根源を認め、第二志向たる後者にはこれを補完する附随的役割しか与えなかつたことは意味深長である。知的直観 *ratio intuitiva* が無条件に与えられない場合（抽象認識から出発しなくてはならない場合）にのみ、判断推論の經過的論議 *ratio discursiva* を以て補充しなければならぬと云うのである。要素概念による抽象的把握は物自体の単的な完全把握でありえない。それは物自体の不完全な断片的把握でしかありえないから、任意的構成によつて試行錯誤を通じてでも、全体的な物自体の再構成

を遂行しなくてはならない。事実、判断認識の段階で試行錯誤の検証形式の下で相似対応の真を次々に発見してゆくのであるが、この際上述した様に決して確率零から出発するものでない。のみならず検証上真と判定される回数が重なることによつて相似対応の確率は絶えず増大し、物自体全体に相似する有意味の概念復合の体系化はますます進展してゆく。この際注目すべきは真と判定される回数が重なることに依つて相似対応の確率が増大する許りでなく、偽と判定される回数が増大することに依つても、尙相似対応の確率が増大してゆくと云う実状である。これは各要素概念と対応する存在対象の一定範囲が相互に交錯し、或いは非交錯するにしても、何れの場合もそれらが存在概念と対応する最大乍ら一定の範囲の中で生起していることから生じた事態である。存在概念自体が矢張り物自体の最少限度の把握である限り、それと対応する範囲は不定でなく、最大乍ら一定であるので、真と判定される確率を表示する交錯部分許りでなく、偽と判定される確率を表示する非交錯部分もこの一定の全体の中に任意に他と置換しえないところの独自の地位を占有するから、それらは全体の復合再構成の過程にどうしても必要不可欠の要素になつていゝのである。「覚書」でも同様の例を掲げたのであるが、種々の不規則な形の断片を組合せて一定の絵をつくりあげるパズル遊戯では絵の断片と断片との適合を発見することが全体の絵の完成を促進する許りでなく、断片と断片との適合に失敗して不適合を発見した場合にもそれが二度とこの様な失敗を繰返すまいとする抛りどころとなり、反つて全体の絵の完成を促進するのと同様である。蓋し、これは与えられた断片が如何に組合されようが、その組合せの全体数が一定であり、各々の断片が全体の絵の一部を担つていることが確実であることから生じた事態なのである。

第二志向の判断推論段階に於いて試行錯誤を進めてゆく過程で物自体把握の意識は上に述べた意味で絶えず増大し、検証数の増大するに従つてより一層帰納法則的に満足出来る概念復合の世界像が獲得出来てゆくと云う、ロング

ランに見れば甚だ樂觀的なこの種の經驗的實在論は、第一志向の概念段階に於ける最少限度の物自体把握が確實に前提された上で初めて説明出来るものである。尤もこれは經驗的実状であつて決して原理でない。エントロピー増大の法則の如く、原理的には逆にその減少も可能であるが、實際は増大していると云う經驗法則である。^(註10)そして我々の知識のこの現状を無確率から生じた奇蹟としてでなく、統計的な問題として説明しようとすれば、どうしても第一志向に於ける物自体の即自的な把握を範疇概念についてもまた存在概念についても認めてゆかねばならないのである。これらの概念に於いて本質論的に自明的であつたものは今や最少限度に於いてではあつても実存論的にも自明的となり、物自体認識、客觀認識が第一志向の要素的な認識から既に始まつてゐることは確實である。經驗的實在論は有効的に先驗的觀念論を克服しつつある。イデールな本質はレールな實在の前に、方法対象は本来対象の前に結局は暫定化されるのである。

六

我々は先づ疑つても疑い切れないものから出発する先驗的方法によつて本質論的客觀主義に到達したが、これは結局存在名辭論として個々の専門學問に方法的基礎を提供する。かくて成立した個々の學問で営まれる經驗的検証によつて我々は始めて実存論的客觀主義に到達するのである。そしてここに存在領域論たる形而上学の素材がある。一切の存在諸領域を包括的に説明する諸原理を提供しようとする形而上学は、經驗的諸科学の成果による試行検証に絶えずさらされてゐるところの一大仮説論と云うべきである。

アプリアリな本質論的客觀主義は要素的な概念認識の基礎である諸範疇の自明性を保証するものであつたが、それ

は上に述べて来たアポステリオの実存論的客観主義によつて最少限度の对象的基礎を保証されなくてはならない。諸範疇によつて形成され、従つて自明の存在名辞を以て語られる要素的概念認識は方法、概念の意味しか有つていないが、しかしそれは物自体に对象的基礎を有つ限り有効な方法概念と云える。アポステリオの間接的ではあるが、確実な物自体把握 (in actu exercio の把握) の証明が本質論に最少限度の実存論的客観主義を保証してくれたのである。この様な要素概念が判断乃至推論にまで構成されてくると方法的なものは構成的なものに移行し、それ自身直接の経験的検証を必要とするものとなり、またそれなしに真たりえないものとなる。そして我々がこの構成段階に於いて経験上多くの成果をあげているのが現状である。先きの要素的概念認識に遡つての客観主義の証明もこの現状からの間接推理に他ならなかつた。現状は多くの成果をあげてはいるが、しかし要素的な方法概念からの判断推論的構成は今後と雖も絶えず新たな検証にさらされているので、それはどこまでも仮説的性格を失うことが出来ないのである。専門諸科学の理論的諸成果が既にこの様な性格のものである以上、これらを包括統一的に説明しようとする形而上学の理論的構成が更に一層の未検証性と仮説性を保留しているのは当然のことである。形而上学が出發する実体、性質、分量、関係、能動、所動、時間、空間、状態、所有等の十個の範疇、或いはこれを整理して実体、屬性、偶性、適性とするにせよ、とにかくこれらの論理的な方法概念の自明性にひきくらべて、形相因、質料因、機動因、目的因、範型因等の所謂、形而上学の諸原理による構成の反自明性は覆いがたい。前者は専門科学的な一切の経験記述も不可避免的に前提しているところの存在名辞であるが、後者は今後起りうべき凡べての専門科学の成果によつて常に検証され、その有効性の有無をたしかめられなくてはならないところの仮説体系である。それは云はば最も疑はしいもの、否、最も疑はるべきものでなくてはならないのである。

アリストテレスは本性上の系列と認識上の系列とを区分して、本性上先きのもの *πρότερον φύσει* は認識上後のもの *ὑστερον πρὸς ἡμᾶς* であり、認識上先きのもの *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* は本性上後のもの *ὑστερον φύσει* であると云う。つまり両系列はその先後序列が逆である。従つて第一哲学たる形而上学が本性上先きのものを表出しようとするればそれだけそれは認識上後のものとなり、云はば認識上の自明性は極めて乏しく、専門諸科学の理論的成果に比べて寧ろ極度に仮說的になるのである。しかし他方疑つても疑い切れぬものから出発するデカルトの方法は正に存在の自明性から出発するアリストテレスの方法でもあるので、第一哲学たる形而上学の出発点は専門諸科学の凡べての記述が前提する存在名辞であり、範疇としての要素的単純概念でなくてはならないのである。これは認識上最も先きの自明性として一切の諸科学が前提するところであるが、同時に本性上最も後のものとして、本性上最も先きのものを表示しようとする形而上学的理論構成物の単に方法的な出发点でしかないのである。この意味で哲学は方法的には他の諸科学に先だつが、構成的には他の諸科学の殿がりを受けたまわる。認識上最も先きのものから出発しようとするが、本性上最も後のものを追求する。それは方法的にもつとも自明的のものであつて、結論的にはもつとも疑はしいものである。哲学は他の諸専門科学がその中間に位する認識系列上のアルファにしてオメガである。^(註11)

存在論哲学は主体的な認識意識のあるなしに拘らず真に客観的に存在する存在者一般を扱い、本性上の順序での第一者に到達しようとするのであるが、しかしそれ自身存在論として主体的認識である以上、意識の意識ならずとも、少くとも意識の存在を前提している。抑々それは存在自体から出発するのではなく、存在の自明性から出発する。つまり存在が意識に与えられているところから、従つて認識意識上の第一者から出発するのである。この出发点を本性上の第一者と思ひ誤るならばプラトニズムの発出的本体論となり、又デカルトの先験的構成主義をそのままなぞること

にもなる。第一哲学はこの様な絶対主義ではない。絶対は到達点でこそあれ出発点でありえない。認識上の第一者から出発して存在上の第一者に向おうと云うのである。しかしそれだからと云つてこの認識上の第一者は本性上の第一者と全然無関係な完全に主観的なものであるかと云うとそうではなく、既に経験的に証明された如く、最少限度の客観性、即ち、物自体存在の最少限度の把握を意味しているので、我々は実存論的主観主義から辛くも免れうるのである。先験的な本質論的客観主義の立場だけでは未だカント的主観主義を離脱しえないことは我々も充分認めるので、専ら経験的な実存検証の立場に立つて実存論的客観主義に進むのである。これと云うのも認識系列の出発点が既に存在系列の末端存在の最少限度乍ら確実な把握であつたことを我々が経験上証明出来たからなのである。

それならば存在系列の出発点である本性上の出発点はどうであらうか。存在論は主体的認識があつても、なくてもそれ自身客観的に存在している物自体存在を扱うものである以上、この物自体存在が存在論自体の主体的認識意識ともとも何の関りもないことは明瞭である。しかし最大の仮説性をもつた存在論的形而上学の結論はその様な第一者が神であり、絶対精神として自己認識者であることを主張する。従つて形而上学の主張そのものから云えば存在本性上の第一者は当然本性上の第一可知者である。蓋し、最大の自己認識者は最大の可知者たらざるを得ないからである。アリストテレスが「本性上先きのもの」 *πρὸτερον τῆ φύσεως* を同時に「本性上より可知的のもの」 *τῆ φύσεως προσημαίνον* と呼んでいるのはこの意味である。かくて形而上学の結論自体を前提して本性系列の先後を言いかえると本性上先きものは上述した「本性上より可知的のもの」或いは単的により可知的のもの「*ἀπλῶς προσημαίνον*」と云はれ、本性上後のものは「本性上より少く可知的のもの」*ἥττω προσημαίνον φύσει* となる。そしてこれに相應する認識上の先後系列に於いて先きのものは上述した様に「我々にとつて先きのもの」*πρὸτερον πρὸς ἡμᾶς* 或いは「彼に

とつてより可知的のもの」*αὐτὸ πωρμότερον* 「各人にとつてより可知的のもの」*ἐκείνους πωρμότερον* となり、認識上後のものは「彼にとつてより少く可知的のもの」*αὐτὸ ἥττω πωρμικον* 或いは「各人にとつてより少く可知的のもの」*ἐκείνους ἥττω πωρμικον* となる。

第一哲学が疑つても疑い切れぬ認識上の方法的自明者から出発し、直接実証しうる命題構成を通じて、間接に実証せられた推論構成に到達し、更に未だ直接は勿論間接にも実証されていない理論体系に赴くとすれば、それは認識系列の上での終点に向うことであり、我々にとつてもつとも疑うべき反自明の仮說的結論に到達することである。しかし最初の方法的自明者は最少限度の客観対象の把握である以上、単に主観的のものでない。それは本性上の順序から云うと末端であり、「本性上より少く可知的」であつて、その要素的な断片的な状態のままでは存在対象の最大限度の包括的把握に対しては恰も虚偽であるかの如く何も語らないのであるが、しかしこれは単に主観的のものでなく、最少限度乍ら客観的基礎を保有するものであるから、これらを任意に組合せつつ、試行錯誤の検証過程を通じて一步一步本性上の最大の可知者、即ち、存在上の第一原因に到達しようとするのである。それは手掛りのないジジュフォスの営みでなく、砂上に楼閣をきづくことでもない。我々にとつて可知的であり、しばしば親しい第一者 *πρῶτα τοῦ ἀκέραιου ἡμεῶν πωρμικα* (存在名辞) から出発し、我々にとつて検証的に知られたそれらの構成物を通じて *διὰ τούτων αὐτὸ πωρμικον* 一步步本性的に可知的なもの *τὰ εἶδος πωρμικα* 即ち、存在上の第一者に進むのがアリストテレス形而上学の辿るべきアポステリオリな道程である。^(註12) 形而上学の結論はその出発点の自明性に較べて反自明的であり、常に疑はるべく、検証さるべき仮説性をのこしてはいるが、それは所詮、物それ自体として可知的自明的であるものを、人にとつて可知的自明的にする無限の過程を暗示する。^(註13) 我々としては今までの実証的成果を頼みにして一步一步

前に踏み出す以外に方法はない。これは単に自然科学だけの問題でなく、一切の知識を包括する形而上学に固有の
オプティミスム (註14)
楽天主義である。

(一九六〇・九・二九)

註1 哲学第三十五輯慶応義塾創立百年記念論文集、一九五八年三田哲学会、三頁―二五頁参照。

註2 「何か」とはスコラ学での超越者 *transcendentalia* たる *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum* の中の *aliquid* に当
る。これらのものは互いに他と置換することの出来る最大の普遍者で一義的な一切の類を超越する類比的一般者である。従
つて「何か」と「存在」*ens* とを代置出来るのである。

註3 「意識の意識」中、「意識の部分に向う意識」は *intentio obliqua* で不完全な意味での「意識の意識」であり、「意識の全
体に向う意識」は *intentio reflexiva* で完全な意味での「意識の意識」である。

註4 超越者に関する註2、参照。

註5 「存在一般を志向するもの」と言う定義に於いて、これによつて定義される意識一般が定義中の存在一般に含まれること
に依つて、これも亦循環定義ではないかとの疑問が生じるが、その心配はない。循環定義とは定義さるべきものが形相的
formaliter に定義の中で前提されている場合に限られる。定義さるべきものが質料的 *materialiter* に定義の中に含有され
ている場合は自ら自身を含む概念 *praedikativer Begriff* が論理的に成立するのと同様に認められなくてはならない。例え
ば「抽象」と言う概念は自らを概念対象の中に質料的 *materialiter* に含んでいる。また全体が部分と相応する集合概念が
論理的に排除されないのと同様である。 *praedikativer Begriff* については Fraenkel: *Einleitung in die Mengenlehre*,
1928, S. 213. 参照。

註6 A Trendelenburg: *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, S. 23 ff 参照。

註7 St. Thomas Aquinas: *De Veritate*, Q. II. art. XI. 参照。

Aristoteles: *Metaphysica* 4.7, 1017 a 22, 論議 *praedicamenta* 等について *ens per se* と *ens in se* が区別される。

註8 Aristoteles: *Metaphysica* 4.7, 1017 a 7 *ens per accidens* 参照。

註9 拙稿「物理学的对象の客観性」(「科学基礎論研究」第三号一九五五年創文社)参照。対象のアポステリオリな統計論的基礎づけについてのこの種の考え方については尚拙著「存在の論理学研究」一九四四年、岩波書店四〇〇頁以下参照。

註10 存在概念の対応範囲が最大乍ら一定であることから、原理的にこの種の樂觀的な知識の進展が予約されているのであるから、これを經驗的な実法則とすることに異論が起るかも知れない。しかし存在概念の対応範囲が最大乍ら一定であることは何も固定していることでなく、それ自身が一定性を保ち最大性を保ち乍ら、しかも増大(減少)することを排除しない。蓋し、不定であること、即ち、範囲がないことだけが除外されているのである。従つてこの増大如何によつては樂天的進展は原理的にはもろくも突き崩されうるのである。(また減少如何によつては今まで悲觀的見通しであつたものが忽ち樂觀的になるのである。) それ故この様な原理的立場如何に拘らず、ロングランの樂天的進展が成立するとすれば、矢張りこれは単なる經驗法則であると云はざるを得ない。

註11 アルファに当る先驗的方法による意識分析は現代では言語、名辭、命題等に関する分析哲学となつた。しかしアリストテレスではそれは存在論の一部としての範疇論たる論理学である。これに対してオメガに当る領域論としての形而上学は哲學的經驗論の最も仮説的な営みであるが、その現代版として弁証法的唯物論の世界像を掲げることが出来よう。哲學の出発点たるアルファは自明論で、哲學の到達点たるオメガは仮説論と云うべきであるが、我々は存在論のアルファ部分たる「存在の論理学」とオメガ部分たる「存在の形而上学」とで上述した兩者の現代版に解答したいと思う。

註12 Aristoteles: Metaphysica, 1029b 10—12参照。

註13 " 1029b 7: οὐτως ἐκ τῶν αὐτῶν γνωρίζεται τὰ τῆ φύσεως γινώσκοντα αὐτῶν γινώσκοντα.

註14 拙著「存在の論理学研究」(一九四四年、一九四八年岩波書店)序文参照。『我々は問題^{アポリア}を恐れず、アポリアを愛好する点でプラトン對話篇に現はれた喜劇精神を継承する。哲學はアポリアを避ける為の「体系」であつてはならず、アポリアを一層明確ならしめる為の「体系」でなくてはならぬ。』形而上学は第一哲學として体系性を要求し、それは人間の営みであるにも拘らず独断的な絶対性を含む故に仮説性を免れない。体系の崩壊を恐れて、体系を追求しなくなることは許されない。我々は体系に対して真摯であるだけそれだけ体系の崩壊に対して喜劇的であらねばならぬ。何となれば、我々が体系に期待するところが多いだけ、体系の崩壊は悲劇になり易いが、しかし他面崩壊のみが進歩を約束するからである。我々は永遠哲學 philosophia perennis を不死鳥の相の下 sub specie phoenixis に理解する。