

眞理の問題 (一)

—合致説を中心として—

今 里 孝 章

眞理がその反對物である非眞理、即ち虚偽乃至誤謬を認めるところに成り立つと考へられる限り、認識以前の根源的事態としての Bloss Dass は *Knosisch* であり、眞理問題の領域から除外され、不問に附せられるのが普通である。それは單に背景的な所與或は想定として、所謂直接體驗の流動たる *Propäisch*⁽¹⁾、或はその性質・順序及び量については吾々の支配外にある感覺流 (*The Flux of sensation*) たる *simply are*⁽²⁾ に過ぎないからである。従つて單なる自然とか事實・直接知乃至は直接體驗そのものといふが如きものは、未だ眞理とも非眞理とも名づけ得ようのないものであることはいふまでもない。何等かの立言主張がなされた場合、即ち何事かと判断された場合にのみ、始めて眞理または非眞理が問題性を得てくるといふのが、眞理問題に關する一般の見解である。即ち眞理とか假像とかいふことは、直觀される限りに於て、この對象に存するのではなくして、思惟された場合に於ける對象に關する判断に於て存するのである。然しそれだからといつて、判断以前の原初的體驗そのものを全然無意味なものとして不問に附する態度から、根本的に眞理問題の全貌を盡し得るものとは考へられぬ。眞理は非眞理の存立を認むるところに成立するにしても、何を眞理とし何を非眞理とするか、即ち眞理・非眞理の存在可能の基底的根據は一體どこに求められるのであるか。こゝに吾々は眞偽をして眞偽たらしめる最も基底的な *Etwas* を追求しなければならぬ。見方によれば、その様な *Etwas*こそ、實は眞偽の源泉ともいはるべき

ものである。だが若しその Etwas を眞理・非眞理の分裂がそこに融解し、或はそこから分裂が現はれてくる根源的未分の状態といふ風に解するならば、少くとも認識論にとつて、全く眞偽以前の *chaotisch* な *Urs-Dasein* といふほかはない。それは眞理が却つて非眞理と共にそこに没入解消して、いはゞ凡ての牛が黒くなる闇夜に踏み迷ふことであり、そうすれば眞偽をして判然たらしむる光の源泉を求めようとする一切の試みは、全く無意味に歸するであろう。吾々が、眞偽を根本的に問題にしようとするのは、眞偽がそこへ身を隠す隠れ家に迷ひ込むためではなく、却つて隠された状態から隠されない状態への轉換の契機は一體どこに内蔵され、それが如何なる構造をもつかといふ點にある。ギリシヤ人が、眞理を *aletheia* と呼び *lethe* (隠れたもの) が *an-aletheia* (隠されざるもの) への發顯を意味したが、古代人のこの理解に従ふならば、その様な隠蔽態から非隠蔽態への發顯の據りどころこそ、吾々の求めねばならぬ究局的なものである。だがこの場合に於てすら、法則以前の體驗そのものを、たゞ無造作に問題の圏外に押しやるべきではない。勿論、意味的・法則的なもののみが吾々にとつて現実的な「有」であると考へる立場からすれば、意味法則以前の赤裸な體驗といふが如きものは、寧ろ「無」といふほかはないであろう。だが「無」といひつゝも、吾々はそれを無規定のまゝ放置するに忍びない。少くとも、吾々の現實的生存に深く關はりをもつものとして、吾々をして背後から或は内部から押し動かし驅り立てるといふ動的なしかも根源的なものゝ如く了解せざるを得ないといふ要求をどうすることも出来ない。但だ吾々が正面からこれにおつゝかり、反省の光を當てようとすれば、それと同時に、反省體驗そのものゝ中に身を隠してしまふから、その意味に於て常に *chaotisch* たることを免ぬがれ得ないのである。従つてそれは一面、最も根源的なものではあるが、同時に普通的手段では手のつけ様がないといふ性格を荷なつてゐる。だから認識論に先立つて、いつまでもこうした領域に滞留することは、「認識が最後のに依據する根源的・超越的條件の背後にさ

かのぼつてゆき、いはゞ目なくして見んとし、乃至は目そのもの、背後に認識の一瞥を投げかけんとする不可能性を正しく洞見⁽⁵⁾せざる空しい努力に過ぎないと非難を甘受しなければならぬ。吾々は、カントの警告する様に、人間の有限性を自覺して、無謀な越権は嚴に慎まねばならない。だがそれにも拘らず、敢て目なくして見んとする勇敢にして眞摯な努力がその後全く跡を絶つたわけではない。⁽⁷⁾

さて、判断に於てのみ眞理問題が問題性を得てくると考へることは、眞理が勝義の認識に關はることを示す。⁽⁸⁾

勝義の認識は判断を核心的形式とするからである。知覺は實在的なものに關はるけれども、それによつて與へられるものは、單なる表象に過ぎない。また思考は觀念的なものに關はり、普遍性への要求を内藏するものではあるが、その本質的形態は推論に盡きる。勝義の認識は、この兩條件の具備を要求し、實在的なものに關はると同時に意味の把握を本質とし、普遍性への志向を宿すものである。こうした認識の性格は、形式たる判断(命題)の構造に於て示され、主語と述語の對立的結合は、實在性と普遍性の分裂的綜合を示す。主語的なものは、本來實在的なものに關はる表象から得られたものであり、述語的なものは、觀念的なものゝ表現として、思考から得られたものである。この兩者の分裂的綜合に於て、判断の實在的・普遍的意味が形成せられる。眞理または非眞理は、かゝる構造をもつた諸判断の特質を意味するものである。従つて眞理とは、或る特質をもつた判断そのものを意味する。即ち眞なる判断が眞理なのである。故に眞理が普遍性を契機とするとは、眞なる判断そのものが普遍性を一つの特質とすることである。だがそれは判断を構成する述語が、普遍的なものを表はすといふことは別問題である。しかも眞なる判断の普遍的特質は、本來普遍性への要求をもたない知覺より得られた主語的なものに求むることは出来ないから、述語の普遍的性格に據るほかはない。また眞理が實在性を契機とすることは、

眞なる判断そのものが實在性を一つの特質とすることである。だがそれは判断を構成する主語的なのが、實在的なものを表はすといふこととは別問題である。しかも眞なる判断の實在的特質は、本來觀念的思考より得られた述語的なものに求むることは出来ないから、本來實在的なものに關する主語的なものゝ性格に據るばかりではない。故に眞理が實在性と普遍性の兩契機を具足するといふことは、直ちに主語の實在的性格と、述語の普遍的性格との單なる要素的綜合によつて盡されるものではない。いひ換へれば、一般に判断がこの二つの契機の要素的結合であるといふことがいへても、そのことを以て直ちに眞なる判断の特質を形成するといふことは出来ない。しかも主語的なるものゝ實在的性格と、述語的なるものゝ普遍的性格は、普通の立場では相互に滲透を許さないものであるから、一方を他に吸收することによつて一元的に統一を圖することは、各々兩方向に於てのみ得られる兩性格の區別を無視乃至は混同するものであり、たとへ綜合し得たとするも一面的偏見に墮することを免ぬが得ない。たとへば經驗論者は、主語的な方向、即ち知覺的なものにも普遍性(客觀性)を考へようとしたゝめに、認識作用のアプリオリな積極性を忘却して、受動的消極性に偏向した。また觀念論者は、述語的方向、即ち思考的なものにも實在性を考へようとしたゝめに、却つて實在性を觀念的な想定に歸せしめ、實在の超越的性格を没却して、悪しき抽象に偏向したのである。この様な點から、眞理の規定は、判断の分極的構造に於ける要素的結合から導入されるものではなく、判断に於て主張される判断そのものゝ意味に屬する特質に於て開示せられる。

以上のことから、凡そ眞なる認識の條件として、實在性と普遍性を羅列し要求することは、判断の構造的性格より推して極めて容易なことであるが、さて何によつてその普遍性が保證せられ、何によつてその實在性の根據がつきとめられ得るかといふ問題、就中それ等の關聯が如何様に理會せらるべきであるかといふ問題について

は、烈しい相剋と果てしない驗路が豫想される。

眞理が判断を固有の領域とする限り、普遍性は、述語的な方向に求められ、その極限に於て絶對化せられるの傾向を免ぬが得ない。それは先づ主語的・質料的なもの、個別性、經驗的なもの、相對的變易性からの開放を要求する。一般に、認識の普遍性を強調する合理論の立場が、先天主義を主張するのはこのためであり、また論理主義者が心理主義を排斥し、歴史性乃至は生の相對性を輕んずる傾向にあるのもこのためである。比類なきまでに歴史を重んじたヘーゲルに於てすら、結局、それが論理に吸收せられたために、却つて生と歴史との固有の意味が否定せられることになつたのも、要するにその合理主義の必然的歸結なのである。⁽⁹⁾ 普遍性を重んじたカントは、經驗から獨立なる形式的眞理を説き、それを意識一般に基づけた。尤もこの場合カントの批判主義にあつては、吾々人間の理論的認識を現象の世界に限界し、學としての形而上學を斥けたことは周知の通りである。けれどもカントの設けたこの制限は、その後のドイツ觀念論に於て次第に撤廢され、ヘーゲルに至つては、認識論そのものを哲學の豫備的基礎學たるの資格なきものと貶め、眞理は今日または明日のものではなく、時間を超越して凡ての時に向つて眞であるとの見解から、極端に眞理の絶對性が主張された。更にまたカントの精神に立ち還らうとする新カント學派に於てさへ、直觀と思维の區別は次第に思维の側に吸收され、マールブルヒ學派にあつては、時空の直觀形式すら範疇と解されたほどである。⁽¹¹⁾ 更にこうした眞理認識の絶對化の傾向を一層極端に押し進めてゆけば、遂に却つて思维作用そのものから離れ去ることによつても、なほ眞理の可能なることが主張されて、所謂眞理自體 (Wahrheit an sich) の設定を説く見解が生ずるに至る。⁽¹²⁾ (絶對的客觀主義—Bolzano) の立場にあつては、眞理は「それが何人によつて認識されるかされぬかを眼中に置かないもの」⁽¹²⁾ 即ち吾々から獨

立にそれ自身眞なるもの (vrais en eux-memes) と考へられ、それが思惟の所産たることを極力排し、たゞそれ自身永久に獨存する眞理が、吾々の思惟に於てその姿を顯はにするに過ぎないと考へられる。(Cousin) として人間の思惟を越えるといふことから、遂に眞理自體を神の思惟の中に押しやつてしまふのである。(Lotze, Uphuss) だから眞理自體は、勿論人間だけの眞理ではなく、人間・畜生・天使の何れが考へるにせよ眞理は同一である。⁽¹³⁾ ことゝ至つて眞理は最早事實ではなくして理想的可能性なのである。⁽¹⁴⁾ カントが所謂 quid facti et quid iuris を區別して、觀念の心理的生成を因果の關係によつて説明しようとする心理的乃至は生理的な時間的發生の問題を、眞偽問題から排除しようとしたのも、眞理を理想的可能性の世界に於て語らうとするこうした態度に通ずるものである。眞理の必然性は、事實的必然性を指すのではなく、寧ろ理想的必然性を指すといふ主張は、この意味に於て一應尤もとされるのである。眞理問題は事實の心理的解剖ではなくて、認識の根據づけ權利づけである。こうした見解から認識論上眞理問題を取扱ふとすれば、認識が妥當なものとして成立せしめられ得るためには如何なる條件を必要とするかの問題に、専ら論究の焦點が集中される。だがこのことは、必然的に、判断に於て妥當する價值としのみ眞理が考へられるといふことを意味するから、これを裏から見ると、眞理の實在を否定することにもなるのである。且つ判断を以て主觀と離るべからざるものと見る限り、眞理はそれ自身獨自な客觀的實在性を有し得ないことになる。そこでポルツァーノの如きは、前掲の如く、主觀的思惟作用と眞理それ自身 (または虚偽それ自身 Falschheit an sich) を區別し、フツサルは眞理を判断作用と區別してしまつた。それは事實としての判断作用と、その作用が關はる判断内容自體との區別を確然たらしめることによつて、この兩者を混同する心理主義の立場を批判しようとするものである。蓋し意識現象を單に事實の立場から眺むる場合、眞理の相對論は避け得られない歸結となるからである。だが若し一面、單に意識の論理的・先天的・形式的機能に

のみ眼を向け、その具體的・實質的本質を把へることを忘れるならば、これまた悪しき抽象に墮することを免ぬが
 得れない。本來、意識は必ず心理的機能としてはたらくものであり、⁽¹⁶⁾また同時に論理的確實性をその内に含んで
 るなければならぬ。そしてこの兩機能は、互ひに他の一方から抽象することなく、一體不可離の全一的具體性に
 於て把握されねばならぬ。

フツサールの現象學が所謂現象學的還元に基づく純粹意識を研究領域としたことは、心理主義を排して論理主
 義をとる彼の態度から當然のことであつた。だがその現象學的認識論の内容を仔細に検討すれば、そこに論理主
 義を以て終始貫徹し盡せないものがあることが窺はれる。即ち現象學にいふ純粹意識の基本的構造を成すもの
 は、意味附與的ノエシスと、その先驗的相關としてのノエマの意味との志向的並行關係にあることは周知の通り
 であるが、これを作用の面に即して見れば、内にノエマとして意味を藏する意味志向的意味附與作用としてのノ
 エシスは、意味を意味するといふ意味志向 (Bedeutungsintention) と、意味が單に志向されるに止まらず存在
 に關はる場合、即ち意味充實 (Bedeutungserfüllung) とに區別せられる。この意味充實に於て、意味は單なる
 意味ではなくして眞に充たされたる意味、即ち眞の存在に關はる意味となる。尤もこの場合、存在といはれてい
 るものも、既に括弧づけられた自然的なる存在ではなくて、所謂現象學的存在、換言すれば、ノエシスの意味附
 與にその先驗的發生をもつ意味的存在であることはいふまでもない。然し意味と存在は必ずしも同じ領域を以て
 相應するものではなく、時には現實に存在せざる意味も可能であるから、即ち意味不充實も可能であるから、勝
 義の認識についていふ意味的存在とはこの兩者が合致したものを指す。そうすれば、そこに、意味と存在との相
 應、或は眞に存在する意味は如何にして可能であるかといふ問題と呼び、現象學的意識分析論は現象學的認識論
 に轉ぜられ、意味志向作用より意味充實作用、單なる意味より眞の存在へ、志向性より明證性への轉廻點があら

はれてくる。意味充實作用は、いはゞ架空の意味を具體的ならしむる作用であるが、それは何によつて充實されるかといへば、存在に最も直接的に關はるもの、即ち直観乃至知覺に據るほかはない。知覺作用乃至直観作用によつて「思ふ」作用は「在る」作用に充實され、單なる意味は眞の意味志向の存在に轉成され、そこに認識が成り立つのである。従つて認識は、意味志向の直観による充實、或は意味と直観との合致・自同化的統一といふことが出来る。しかも吾々は、この直観作用の充實に即して意味の指示する對象の存在に確信をもつ。即ち意味の志向的關係が、對象の現實的存在自體に關する確實性の意識乃至確信意識をもつのである。これがUrglaube（原始信憑）とか *Urdora*（原始信念）と名づけられ、この原始信憑に於て、意味が志向する對象は現實に存在し、意味志向は十全的に充實され明證的となる。だから原始信憑に於て、眞理は十全的明證或は眞の存在と同一なのである。即ち「眞に存在する」といふことは、十全に與へられ明證的に定立され得るといふことと同じ意味をもつ。⁽¹⁹⁾ 従つて「眞に存在する」對象には、原始的に十全に對象を把へる可能的意識が對應する⁽²⁰⁾から、理性的に定立せられる對象と存在する對象とは一つのものであり、「眞理とは明かに原始信憑の信憑確信の十全的理性性格の相關なのである。」⁽²²⁾この意味に於て「原始的に充たされた意味と對象とは一致し、」「眞理は事物（存在）」と知性と⁽²¹⁾の合致（*adaequatio rei et intellectus*）にほかならぬ⁽²⁴⁾。そこで認識とは思惟せられた通りに直観せられることであるとも、また思想は事象を包攝し、思想は事象の概念であるともいふことが出来る。かくてフッサールの現象學的認識論は明かに合致説に終結している。全體的に見て、フッサールの現象學が論理主義の立場であり、概して先驗的・觀念論的と見られるにも拘らず、眞理認識の究局に於て、眞理を事象と知性の一致と考へざるを得なかつたといふことは、正に論理主義的觀念論を以て貫徹し盡せないものゝあつたことを物語つてゐる。即ち一般に眞理の普遍性を求めゆく方向が、先驗主義的な形式主義乃至論理主義的に徹底深化せしめられること

によつても、なほ素朴實在論的な前提を含む模寫的合致説から脱却し得なかつたことを示す。このことから、凡そ眞理を知識の眞理として、存在から眼を轉じた領域（當爲・價值乃至論理）に於て問題にしようとする試みも、究局に於ては、存在に關はることなくしてそれ自身の完結を成就することは出来ないといふことが確認される。勿論、眞理の普遍性、客觀性を保持せんとする限り、*quid facti* を超えて *quid iuris* に向はねばならぬことは當然である。それは、知識の問題から存在の問題を驅逐することによつてそれ自身純粹になり得ると考へられるからである。けれども如何に論理主義乃至は形式主義に徹しようとする立場にあつても、究局に於ては、眞理の實質を問はざるを得ない。それは知識の本質に基づくのである。知識が知識たる以上、何等か存在との關係を含まない様な知識はあり得ない。この意味で吾々は超越的眞理概念を認めざるを得ない。事物と知性との合致といふ眞理規定の抜き難い根據はこゝに存するのである。現今に於てもハルトマンの批判的存在論にあつては、この模寫的合致説が殆んど原型に近い姿で維持せられてゐる。ハルトマンの出發點は、周知の通り *maximum an Gegebenheit* と *minimum an Metaphysik* を原理とする自然的態度にあるが、それは主として觀念論と實在論の此岸に立つ超歴史的、超立場的態度である。従つて何よりも先づ *intencio obliqua* を排し *intencio recta* を採ることは、彼の所謂 Apolenk の方法から當然のことである。こうした態度から、より基礎的なもの、一次的なものへと進行してゆけば *ratio essendi* は *ratio Cognoscendi* から區別せられ、それ自體に於て先なるものとして存在論的な態度が自然的見方の延長として採用せられる。かゝる存在論的な態度からすれば、吾々の認識に先立つて、それとは無關係に既にそれ自體存在する或るもの、實在を、原初的な所與として許さなければならぬ。そしてこの許容は、それ以上遡つて疑ふための論證を提出し能はないものであり、従つて單なる信仰の基礎の上に想定せざるを得ないといふことは、既にカントにあつても、哲學乃至一般的人間理性に對する躓づきの石

とされていた。⁽²⁷⁾だが存在論を採る限りは、觀念論が認識を對象の生産若しくは創造と説くことに對する存在論固有の見解がなければならぬ。ratio cognoscendi から ratio essendi を區別して、前者に對する後者の優先を主張するにしても、その立場の固有な特質が一つの體系を以て示されねばならぬ。こゝで問題となつてくるのは、不可認識的なもの (das für uns Unerkennbare) 或は非合理的なもの (Irrationales) の存在性格である。存在論にとつては、そこに、可認識性の領域を限ることよりも、なほ認識の對象は一般に且つ全體として自體存在 (Ansichsein) であることの方がより重要である。觀念論的な立場に於ても、所謂問題意識の不完全性 (Inadäquatheit) の充全化 (Adäquation) 即ち主觀によつて客觀化された objectum のほかに、なほ未だ客觀化されない不完全性のまゝ志向されてある objectivum も認識の對象としてとり入れられることいふまでもないが、こゝに不可認識的なもの、或は非合理的なものが出現することによつて、可認識的な超客觀に於てなほ主觀との關はりをつなぎ得たものが、最早こゝでは全くそのきづなを絶たれ、必然的に主觀から獨立に成立するほかなきものとなる。自體存在はかくて認識の全對象領域に力強く迫り來たるのである。だが自體存在の獨立性は、存在論的には本質的なものではなく、主觀に對して關係しているか否か、即ち獨立であるか否かについては全然無頓着である點に存する。⁽²⁸⁾だが若し認識論的に見るならば、それは私に對して在るもの (Fürsichseidendes) となり、存在論的に見るならば、Ansichseidendes と Fürsichseidendes は端的なる存在者は止揚されるのである。⁽²⁹⁾こゝうした自體存在を erfassen (把握) することが認識であるといふのが、ハルトマンの認識現象學の根本である。把握といふことは、具體的には、主觀が自己の範圍外に出で、自體存在の範圍に入り込み、その種々なる性質を自己の範圍にもち來たすことゝ解せられるが、主觀がかくまではたらきかけても、自體存在は何の影響も受けることなく、無關心に對立する點に特色を有する。そこに客觀の所謂無頓着性がある。この無頓着なものが、却

つてこれにはたつきかける主観を變化せしめ、恰も、ライブニッツのモナドに於けるが如く、主観の領域に像 (Bild) として表はれ、この像と自體存在との合致が眞理と考へられるのである。眞理を合致と見るこのハルトマンの見解は、上述の通り、彼の存在論に基礎づけられ、且つその立場の性格から當然の歸結である。i alio esse-ndi の優先は、主観による構成を存在の野に放ち、認識されるものゝ影響を受けてはたらく限り、認識する當體に支配的な置位を與へつゝも、認識關係に於ては、自體存在の無頓着性が却つて支配的、規定的であるといふ受動的、模寫的な傾向がその全體を貫ぬき、この様なところから、結局認識は超越的關係として考へられるのである。一般に合致説には超越的眞理概念が必然的に相應するのはこのためである。然しハルトマン的な存在論の立場にあつては、認識の構造の問題よりも、寧ろそれに優先して、存在者の存在關係の問題が一層重要な意味をもつ。そしてこの存在者の存在關係を基礎として、自體存在にはたつきかけることによつて變化せしめられる主観の側に於ける像と對象との一致として眞理認識が論ぜられるに過ぎない。従つて何よりも外界の實在性に關する問題が、その存在論の重要な部分を占め、こうした所興の根柢の上に依存して存在論的な前進がある。彼にとつてそれは存在論の序幕であると同時に哲學進歩の前提でもある⁽³¹⁾。だが外界の實在性の問題に存在論の重點が盡されるものではないことは、ハイテツガーの指摘する通りである⁽³²⁾。實在性の問題に重點を置く立場、即ち存在者の存在關係に於て眞理規定を考へようとする立場が、必然的に眞理を像と對象との一致といふ超越的關係に於て把えようとする態度に導かれるのは當然であり、且つ相當の理由も存したわけであるが、眞理問題の重點は、この像と對象との一致・不一致が一體何によつて知られるかといふ點にあり、一致説の致命的困難も實はそこにあつたのである。このことは、ハイデツガーも指摘する通り、外界の實在性を如何に辯じ盡しても、そのことから何の解決も得られない。一致・不一致がいはれる爲には、先づ兩者の區別が前提されなければならないが、それは一

體如何にして可能であるか。ハルトマンはこの區別を明知すること自體に却つて主觀の本質があり、そこにこそ主觀または意識の獨立性が存すると考へる様である。認識を超越的な關係と考へる立場からは、認識を判断と同一視する見解は、單なる論理主義として斥けられることはいふまでもないが、意識と對象との相關に於て認識を考へようとする考へ方も同様に拒斥せられる。若し相關に於て認識が考へられるならば、世界は認識されている限り存在するものとして成立することとなり、従つて對象に於て認識されることとされていなくとも、區別がなくなると同時に、眞理と誤謬との對立は、たゞ概念・判断或は表象の内的一致・不一致に歸することとなり、眞理の實在性は全く没却されることとなる。意識内容全體について、その實在性は全對象である存在せる世界に *zureichen* (適中) するか否かによつて保證せられるほかはないとすれば、認識は超越的關係に於て觀られねばならないことは當然である。またこの超越的關係の故に、主觀の獨立性と客觀(嚴密にはハルトマンの所謂超客觀)⁽³³⁾の無頓着性も成立し得るわけで、兩者の間の超越的關係として一致・不一致といふことも理會されるのである。だがこうした説明にあつても、なほその一致・不一致が何に據つて定められ得るかといふ問題は、依然として未解決のまゝ残されている。吾々が知り得るものは、たゞ表象間の一致・不一致のみであることに何の變りもない。合致といふことが、眞理の實在性を保證すると考へられるのは、眞理はもと存在に屬し、存在に關はることなくしては、如何なる觀念的内容も意味を成さないと考へられるからである。たとへば表象相互の一致を以て内的眞理概念を規定する場合に於てすら、その一致は、結局それが同一の存在に關はらしめられることに基づくほかはないのである。

凡そ合致 (*Übereinstimmung*) と *S&A* 言葉は、アリストテレスによつて *homionata* (相似)⁽³⁴⁾ といはれ、中

世期に於ては一般に *adaequatio* (相當) 或は *correspondentia* (相應) *convenientia* (一致) と云ふ言葉は表はされ、爾來 *adaequatio intellectus et rei* (35) (知性と事物との合致) と云ふことが傳統的な眞理規定として定式化されて來たのであるが、何れにせよ觀念的判斷内容と實在的なそれについて判斷されるものとしての事物との間の聯關に於て、全體的にせよ部分的にせよ、同一なものとして見出されるといふ意味をもつてゐる。同一なものとして見出されること、即ち合致といふことが成立するためには、先づ兩者(即ち思惟と實在)が同一に歸する可能性の肯定が前提されねばならぬ。この際「思惟と思惟さるゝものとは同一である」(37)といふバルメデスの考へにそのまゝ従ふならば、合致は絶對同一を意味することとなる。そしてこれを素朴に解して、異なる觀念に該當する實在は同様に異物であるといふことを原理として出發すれば、メガラ學派の如き判斷不可能説に陥いる。蓋し異なつた觀念は、その表現する異なつた實在と同様に、共通し得ないと考へられるからである。然し一面、兩者の同一性を全然拒否して、兩者を結ぶ如何なる橋梁もないとすれば、認識の可能性は全く破壊されてしまふであろう。そこで吾々は、思惟と實在との同一性を肯定しつゝ、同時に兩者に特有な制約を明かにする道を考へ出さねばならぬ。こゝに中世期以來 *essentia* と *existentia* の區別が深く問題にされた理由が存する。(38) この問題の究明は、存在者に關してその存在形態の種々相を區別することによつて、同一と非同同一の調和を計らうとするものであり、同一物について、それ自身に於ける存在と、それが思惟せられることに於てある存在を區別するとき、思惟は實在そのものとは同一ではなくなり、メガラ學派のいふ判斷不可能説はこれを避けることが出来る。即ち實在形式に従つてそれ自身存在するものから、知性の存在形式に従つて知性の中に存在する對象が論理的に區別せられ、それが事實上二つの存在様態として要素的に結合せられてゐるところに、同一可能の根拠を見出すことが出来る。そして知性の存在形式に従つて實在を捕捉することは、その抽象作用によつて、感覺的なも

の内に在する本質を捕へ、それを表現する概念の中に實在の本質を見ることがあり、それは遂に實在の諸相を分離することに究局する。そしてそれが断定によつて再び綜合せられ、この分離と結合が完全に相應するところに眞理の認識が存すと考へられるのである。かく理性と存在が區別せられる限り、合致の契機は兩者の何れにも存することなく、また合致が成立する限り、何等かの媒介を必要とすべく、従つてその媒介は兩者の何れにも屬せず、しかも何れとも有機的に結合せられる概念によるほかはないといふのが、眞理に關するスコラの考へ方の一般である。デカルトに於て「思ふ」といふこと、「在る」といふことが、根本的體驗に於ては直接結びついて居りながら、理性の實在直接捕捉に充分な注意が拂はれなかつたために、思惟の直接對象は矢張り思惟となり、従つて眞理の實在性について完全にその根據をつきとめることが出来なかつた。また Begriffe ohne Anschauung sind leer と云ふカントにとつても、概念は何等實在認識の媒介とはなり得ないことはいふまでもない。抽象概念とその原型たる實在とは全然異質であるとの考へからは、寧ろ當然のことである。この際判断作用を離れて考へられる單なる概念は、個別的事物に於ける特定の實在的本質を表はすものではなく、單に抽象的本質、換言すれば可能なる本質を意味するに過ぎないことは勿論であるが、眞理問題に關する判断に於ては、抽象的理性は、實在の諸相を多くの概念に分割して捕捉するけれども、それを直ちに分割されたまゝ實在するものとして認識するものではない。この分割されたものゝ多様性が、断定作用を介し、實在に於て同一に歸することを肯定するものである。要するに概念間の同一性は、同一の實在に關はることによつてのみ立證せられる。こうした點から、眞理とは断定に於て、二つの概念を結合する理性の作用と、これ等の二つの概念の實現されている同一物の實在或は可能なる存在との適合であると定義せられる。然しこの定義は、⁽⁴⁰⁾ *essentia* と *existentia* を存在様態の要素的な區分に基つて、兩者の種々なる特殊な制約を保ちつゝ、概念の媒介を以て同一に歸すべき所以を表明

するに過ぎず、合致といふことの本質的な問題を根本的に解決するものではない。こゝでも合致を形式的に規定する前に、合致といふことの成り立つ存在論的な意味が問はなければならない。

「合致する」といふことは、合致するものゝ間に於ける一つの聯關と考へられるが、同時にそれは一つのはたらきとも見られる。はたらきには當然はたらくものとはたらきかけられるものとの對立が基底的前提として豫想される。そしてこの間に於ける作用的な交渉聯關を如何に解するかによつて、合致といふことの意味も明かにされる。尤もこの場合、能所の對立を前提として、その對立關係から交渉聯關を把える態度を採るか、或は交渉聯關に於て、兩者の區別乃至は對立を把える態度を採るかといふことは、既にその哲學全體の根本的態度によつて決せられることである。

普通、實在論的な立場にあつては、認識の對象となる存在は、認識作用に先立つて獨立に存在し、認識作用によつて何等内容的な變更を受けるものではないと考へられる。たとへば、前掲ハルトマンの見解などは、客觀（嚴密には主觀によつて客觀化された客觀を超えた所謂超客觀）は *Anschauen* として無頓着である。その故に、自らは何等變化せしめられることなく、却つてはたらきかける主觀に影響を及ぼすといふ受身的でありながら支配的な位置が與へられるのである。従つて存在をそのままに把握するといふ模寫的關係が認識であり、認識作用が對象に主觀的に變更を加へるならば、それは本來の認識ではないと考へるのである。このことは認識の本質的な要求に基づくものであり、従つて吾々の認識にとつて拭ふべからざることである。そしてこゝでは *ratio essen* *di* が *ratio cognoscendi* に優先する。合致するはたらき如何を問ふ前に、はたらきが於てある存在者の存在關係が問はねばならない。然しこの様な認識に先立つて獨立の存在を想定することは、認識の本質的な要求では

あるが、それを以て直ちに現實的に既に到達されたものとして前提せらるべきではない。存在自體をそのまま把握するといふことが、主觀的構成を俟たずして可能であるとの保證はどこにもないからである。そこで認識のかゝる本質的要求が、現實的に如何に妥當するか、或は合致するはたらきが、事實的に如何なる機能をもつかといふことを反省すれば、認識作用を超越した實在的なものは、所謂存在自體として、到底把握し得ないものと定められ、従つて認識の對象は、専らアプリアーリの概念によつて構成されたものと考へられる。この立場にあつては、認識の本來の對象は内在的である。内在的であれば、合致といふことは無意味であり、傳統的な眞理規定はこゝに一應覆えされたかの如くに思はれるが、少くともこの立場の代表者と見られるカントにあつては、なほこの規定が維持せられている。カント認識論の目標が合致に存したことは疑へない。⁽⁴¹⁾所謂コペルニクスの轉廻と稱せられる構成説も、たゞ合致に達する仕方に関はるに過ぎない。眞理の特性を合致と見る見地は、眞理はもと存在に屬し、それは吾々の思惟如何に拘らず與へられたものであり、そしてこれを認識する知識の眞理性は、この存在に屬する第一次的眞理に關係づけられることによつて第二次的に成立すると考へるのが普通である。然るにカントにあつては、この事情は全く逆に、眞理は飽迄も知識の眞理として、主觀によつて構成されるところに成立するものと見られる。故にカントのコペルニクスの轉廻も、實は、從來認識は對象に従ふといふ消極的態度から、却つて對象が認識に従はねばならぬといふ積極的態度に轉じたまでであつて、存在と知性の合致を、いはば知性の側から構成したに過ぎない。構成の材料は認識の内容として客觀より與へられたものであり、感覺乃至直觀が受容的である限り、要するにそれは存在自體に制約せられたものである。更にカント自身も、認識の形式は内容的客觀的眞理を認識のために形作るに充分ではないことを認めている。感覺の根源として物自體といふ不可知な或るものを残さざるを得なかつたのもこのためである。要するにカントの認識論が典型的構成説でありなが

ら、結局客観からの制約を含まざるを得ない限り、合致としての眞理規定を免ぬがれ得なかつたことは疑へない。感性の受容性を許しながら、なほ主観の構成を維持しようとするれば、プラトンの如く、「等しきものによつて等しきものを」といふ原理から、理性と感性に各々相當する二種類の認識を説かざる限り、どこかにこの兩者を統一的に理會する道がなければならぬ。バーデン學派はこの問題を受けて、形式と内容を「二つの要素として認識の成立を説こうとした。(42) (二要素説)これは兩者の關係を *das Eine und das Andere* *Einheit* と見る相關説または關係説 (*Korrelativismus* oder *Relationismus*) に立つもので、「等しきものによつて等しきものを」といふ傳統的な見解から「等しからざるものによつて等しからざるものを」といふ見解への革命的な意味を孕むもので、そのこと自身をのまゝで統一的に認識を理會しようとするものである。たがこうした試みも、要するに異なる二つの要素を説く以上、その統一に對する論理的な説明が不能である限り、異なる要素は異なる故を以て相互滲透は許されず、結合も成じ得ないから、その關係は飽迄併列的な二元對立のまゝ残され、結局根本的な統一を果し得ない。然るに純粹思惟の創造的生産を以て一元的に貫ぬこうとするマールブルヒ學派にあつては、かゝる二元對立は全く排除され感覺的内容の所與性は、純粹思惟に對して單に課せられたる (*aufgegeben*) 問題 *X* に過ぎないものとなる。(43) この立場にあつては、思惟は内容の城壁を破つて浸入し、これを理性一色にぬりつゝすことによつて、即ち形式は質料を *umschliessen* (包圍) するのみならず *durchdringen* (通徹) することによつて、認識を眞に統一的な構造に於て理會することが出来るかと考へる。かくすれば、感覺的與件は結局何等の意味なきものとなり、思惟と存在との合致といふことは、思惟の側に解消し、分離に於ける合一の保存、合一に於ける分離の保存は、専ら思惟の綜合的統一活動に歸することとなる。だがこの場合、存在に關する感覺的與件を課せられたる問題 *X* と考へることは、勿論問題は未解決なる *X* であつて、それ自身豫め規定されてゐない

ものではあつても、認識の成立に關し全々何の役割をも演じないものではない。純粹思惟の産出によつて何の規定性もないものならば、最早それは問題ともいひ得ないであろう。少くとも問題としての意味が認められてゐる以上、存在に關する感覺的直觀内容を何等かの意味で認めることであり、従つてこの立場にあつても、パーデン學派の二要素說の場合と同様、合致といふ眞理規定から完全に脱却し得たとはいひ難い。⁽⁴⁴⁾

カントの残した二元論的不徹底が、フイヒテによつて一層主觀主義的・能動的に徹底せしめられ、物自體の存在は完全に除去せられて、純粹自我の實踐的自己發展のための抵抗物として、自我は自ら非我を定立するものと考えられたことは周知の通りである。フイヒテの自我の本質はその實踐性に於て見られ、實踐的なものはいふまでもなく意志表現的なものであり、主觀的なものを客觀化し、自己に對して投置 (entgegenwerfen) することにほかならない。こうした自己實現の行爲に於て對自的自覺を遂行することが、凡そ實踐的なものゝ本質的な在り方である。非我の自己外定立の底には、こうした實踐的な本質關聯が含まれ、従つてその關聯は、單に内からの連續的所産として外が定立されるものでもなければ、また單に獨存的・孤立的に外が考へらるべきでもない。若し非我を自我の連續的所産として解すれば、外は單なる内の連續として、嚴密にいへば、そこに内と外との原理的區別はない。フイヒテ自我論に於ける實踐的本質關聯は、連續的ではなくて、否定的斷絶即ち内と外との原理的區別を行爲によつて飛躍的に連續せしめるところにのみ成立する。従つてそこには辯證法的な對立統一の否定的關聯が豫想されてゐると見られてゐる。⁽⁴⁶⁾こゝに於て感性を受容的なものと考へるカント的人間の有限性が破棄せられ、認識の形式と共に内容をも自らの所産とすることの出来る人間の無限性に立脚して、そこから内と外との交渉關即ち合致は、相互に否定し合ふ異質的對立者を契機とする具體的綜合に指向せられる。それは最早單なる認識論的問題の究明に止らず、却つて直接在るものゝ存在論的構造の究明に關する。即ち具體的な實在

を——理性的原理的なものから發出論的に生産しようといふ態度は棄てられ——自覺的存在の存在論として、それ自らの内に於てある生の存在の本質的構造を闡明しようとする態度に關はる。だがこの様にして、認識も世界に於ける存在と存在との關係と見、動的實踐的領域に關はるものと見ることは、既に眞理問題からの逸脱を意味することゝなりはしないであらうか。實踐的目的に依存するものは、既に眞偽ではなくして善惡であると考へられるからである。眞偽問題の本質は、それが實踐的關心を離れて、それ自體認識の究局の目的とみなされるところに存する。眞偽問題を實踐的領域に關はらしめることは、そのこと自體既に眞と善との混同であるといふこの批評は確かに正當である。少くとも、プラグマチズムの如き、眞理自體の存在を否定して眞理を人間の目的や關心によつてのみ定めようとする一面の眞理觀を衝いて餘りあるものがある。然しそのことは、直ちに如何なる意味に於ても、眞理に關する實踐的關心を拒否する理由とはならない。theoria が praxis から區別される意味に於て、知識は實踐から區別されることが出来る。然し眞理 (veritas) には深く眞實 (veracitas) と通ずるものがあり、知 (scientia) には深く良心 (conscientia) と通ずるものがあると考へられる限り、眞と善との區別の徵表は確實ではあり得ない。ナトルプによれば、その實踐哲學は哲學全體を意味し、⁽⁴⁷⁾ 知識は機能的に Aktivität (動作性) Aktualität (實現性) Rationalität (合理性) の滲透的結合に於てその具體性を見出し得るものと考へられる。⁽⁴⁸⁾ こうした意味でならば、認識もまた一つの形成作用であり、眞理はかゝる形成作用に於て發見されるものである。合致といふことも、對象の單なる觀照に於て成り立つとのみ見らるべきものではなく、その底には、深く意志的・行動的な操作のあることを看過すべきではない。勿論認識作用が *creatio ex nihilo* ではない限り、その出發點には、常に何等かの所與が前提されねばならぬことはいふまでもないが、現實的な認識作用にとつては、その所與といはれるものも、既に一種の主觀的撰擇に依存しているものである。單なる事實としての

primarily reality は純然たる Chaos として顧みられる必要はないが、それから假像を除き去つた real reality になれば、既に主観による撰擇がなされてゐる。主観に獨立な實在といふが如きものも、——認識成立のために必然的に要請され、理論的にその根據が問はるべきものだとするも——それは單に本能的信仰として、常識的な態度で承認して置けば足り、實際的な認識の主題は、主観的な目的關聯に依存せしめて考察さるべきである。またたとへ、主観的に獨立な實在を想定から認識を説くことを許容しても、超越的存在のありのまゝの把握といふことは、實際上吾々にとつては不可能なことである。目的や關心に着色せらるゝことなくして吾々はものを思考することは出来ない。論理主義者が前提する「純粹思维」といふが如きものも、彼等が單に假定した Ektion に過ぎず、現實には存在し得ない。こうした理由から、超越的客観についての實在問題を、背景的な領域に押しやり、超越的主観の現實的存立の可能を否定して、専ら相對的な生の目的關聯から眞理をも考へてゆこうとする見地が現はれてくる。プラグマチズムや一般に生の哲學と總稱せられるものゝ立場は、多かれ少なかれこうした傾向にある。そしてそこでは合致といふことは、最早單なる模寫的な一致ではなく、一層擴張せられた意味に於て、主観と環境との適應、或は體驗全體から見た調和といふ意味に理會される。知識は生命の目的關聯へ還元せられ、知識の效用は生命への奉仕を意味するプラグマチズムにとつて、眞理は觀照ではなくして一つの價値である。眞理認識は、決して概念が超經驗的な對象と一致するといふが如きところに成立するのではなく、却つて概念が經驗的な生と調和するところに成立する。従つて眞偽決定の基準はその實用的效驗に依存する。このことは明かに知識乃至眞理の生への從屬を意味する。嘗てニイチエは、眞理と生命との二者擇一に對する態度決定に於て、眞理乃至知識は一種の化石の如きものに過ぎず、不斷の變化發展たる生命からの脱落であると考へた。眞理を生命との對立に於て或は從屬に於て考へようとするこうした態度は、同時に一方生の自律性乃至自足性を主張

する態度であり、デイルタイ、ベルグソン、シェーラー等の生の哲學者及びプラグマチスト一般に共通した見解である。知識が生に従属することは、知識の眞理性に關する規定を、認識論的な領域に於て求め得ないことを意味するから、それは専ら實踐的・行動的な領域に於て、主觀的な目的や關心に依存せしめて、その實行の效驗に徴せられるほかはない。そしてその實行の效驗の有無は一體何によつて決定せられるかといふ問題を深く追求してゆけば、生の指向すべき究局點が確立せらるべきである。然しこうした問題の追求は、極度に絶對論を嫌ふプラグマチズムにとつては、形而上學的なものとして二次的とされる。かく最高目的を實行の效驗の究局的基準として追求することを避けるとすれば、それは差し當り經驗的事實に據るほかはない、蓋し認識の出發點となる現實的存在を可能にするいま一つのモメントは質料的事實的なもの以外にはないからである。ジェームスがこの事實的なものゝ究局を、反省以前の直接的知覺の状態たる純粹經驗 (pure experience) に置き、⁽⁵¹⁾ そうした唯一の實在から形相的なもの或は意味的なものも、事實的なものと共に内在的に派生し得るものと考へて、そこに認識の出發點を置き、また眞理性の最後の保證を置こうとしたのはこのためである。従つてジェームスには、實用論的な面と同時に實在論的な面が混在し、「眞理であるから有用である」「有用であるから眞理である」といふこの兩方の説き方は、全く同じことを意味するものとされた。⁽⁵²⁾ 事實そのものは simply are ⁽⁵³⁾ であつて直ちに眞理とはいへないが、眞理は事實の内から出發し事實の間に終結する信念の機能である。従つてジェームスの眞理觀の根柢は、實在論者一般の眞理規定たる合致にあることはいふまでもない。⁽⁵⁴⁾ 彼自身も「眞理は實在と一致することであり、虚偽は一致せざることであり、それは主知主義者も實用主義者も定義を一にするものである」と明言してゐる。但しその一致する agree ⁽⁵⁵⁾ といふ意味は、主知主義者の如く、本質的に自動力なき靜的な關係を意味するのではなく、觀念が動きはたらいて豫め心に描いていた實際的結果を生ずるといふ出來事に於て、觀念が實在に

一致するといふ意味であつて、こゝに行動的態度を尊重する實用主義者としての面目が示されてゐる。デューキにあつては、agree は寧ろ success と解され、一層實用論的に徹底した態度がとられ、實在論的態度から實在を問題にすることは極力避けられてゐるが、經驗的事實世界の存在を常人として素朴に許容してゐる意味に於て矢張り實在的である。(56) 人間の・主觀的に最も徹底したシラーの**人本主義**にあつてすら**究局的**には**合致**といふことを許容せざるを得ないと見られてゐる。(57)

實在論的傾向が極度に徹底せしめられると、關係項としての單純な實在は勿論のこと、その間の關係をすら一種の實在と見る多元論的な實在觀 (External View of Relation) を生じ、(58) ここでは眞理は専ら實在的領域に屬し、合致といふことも悉く事實の中に解消し、眞理はそのまま事實に歸することとなる。従つて事實に重みが置かれ、その峻厳性が吾々にとつて耐へねばならぬ非抑制性・非回避性として迫り來るところに眞理の確實性が見られるのであるが、この立場をあらゆる面に於て貫徹しようとするれば、普通に主觀的現象といはれてゐる誤謬の現象をも、實在的領域に於て、非心的に、即ち客觀的に説明しなければならなくなるから、ホルト等は、あらゆる角度から、空間及び時間についての誤謬を極力物理的・生理的に解し得る證明に腐心してゐる。(59) 然し如何に誤謬の生ずる原因を物理的・生理的現象として説明し得たとするも、それは誤謬の素材を客觀的事實として要素的に分解したに過ぎないのであつて、その様な要素的素材によつて事實を誤認したといふはたつきそのものを拭ひ去ることは出来ない。だが實在論的立場を貫ぬく以上、主觀的といはれる誤謬現象をも、なほ飽迄も實在的な世界に位置づけて解する必要があるから、誤謬がそこに成り立つ主觀的・觀念論的領域に代るべき有の世界として Being 或は Subsist の世界を説くに至つた。(60) ホルトは「有は何物も comote しなすが、あるもの〇を denote する。それがために唯一の普遍的範疇である」として、Real と對應する True と、Unreal と對應する U.

mine も、共にこの唯一普遍的カテゴリーに支持せられるといふ汎客観主義に立脚する。こゝに於て、事實と異なつて知られた誤謬といふ主觀的現象も、Being としての存立の世界に於て理會せらるべきものとなる。Real も Unreal も悉く中性的有の一元の領域の中に説明し盡そうとするかうした考へ方は、頗る徹底した實在觀ではあるが、最も包容的な有の解釋を以て、觀念論をも實在論の中に包みこもうとしたに過ぎないのであつて、たゞ有に包まれた觀念論と何等異なることはない。⁽⁶¹⁾従つてそれ等の人達の中にあつても、モンテーギユの如きは「若し觀念論乃至二元論を必要以上に恐れるあまり汎客観主義に走り、誤謬をもなほ一種の事實となせば、眞理と非眞理の本質的な區別はなくなり、客觀的相對主義に陥り現象主義に逆戻りする惧れがある」と批評している。⁽⁶²⁾この批評は、新實在論の偏向を矯めんとする警告であると同時に、彼等自身その所説の根本的難路を指摘するものである。そしてこの難路に道を通ずる唯一の方法は、彼等の根本的立脚地たる汎客観主義を脱却するほかにない。認識論的には、主觀と外的對象との對立を許容しなければならぬ。しかも實在論的な立場を離れることなくしてこのことを遂行しようとするれば、意識經驗に原初的に與へられた直接與件の性格に、實在的な意味と同時に、幻覺・錯覺等の主觀的・心理的現象にも通じ得る、いはゞ觀念的な意味——直ちに觀念論的な觀念を意味するものではないが——をも共に包含せしめるほかはない。ドレイク一派の批判的實在論が單に與へられた(given, appear or aware) 對象を本質又は性質複合 (Essence or Character-complex) として理會しようとしたのはこのためである。この性質複合は、そのまゝでは直ちに客觀的とも主觀的ともいひ得ない中性的な論理的有であるといはれてゐるが、その有は、存在すると思はれたといふ性格をも許されてゐる意味に於て、いはゞ想像された性質複合 (The imagined character-complex) なるものである。⁽⁶⁵⁾従つて時に眞であることも偽であることも起り得るといふ可能の餘地を残すから、誤謬現象はこの點に基づいて難なく説明され得る。然しその反面には、當然存

在界の説明を充分に果し得ない結果に導かれる。與件は、感覺與件にせよ、記憶與件にせよ、また思考與件にせよ、單に性質複合であり、論理的有であつて、眞の存在界に位置をもつ存在物ではないから、所謂本質(Essence)といはれるものは存在界を作る要素ではなく、單に與へられた現象に過ぎず、或る意味で客觀的ではあるが、それ自身では純粹に存在たり得る權利はないからである。想像されたる本質としての性質複合といふ直接與件から、如何にして實在的なものを導き出し得るかといふこと、延いては眞理は何に基づけて規定せられるかといふことが、批判的實在論に課せられた難問である。こゝに至つて合致といふことは、異質的なものゝ直接適合といふ本來の意味が回避せられ、中間的なしかも曖昧な領域に留滞せしめられることによつて、何れの方向へも規定せしめられ得る自在性を得ると同時に、またそのことの故に、何れの方向へも直ちに落着することの出来ない中間地帯に彷徨し、眞理の本質的規定は遂に性質複合といふ霧の中に隠蔽せられることゝなつた。

凡そ眞理を「知性と存在との合致」と見る中世期以來の傳統的定義は、從來素朴實在論を前提とした認識論上の所謂模寫説の基調をなすものと考へられて來た。⁽⁶⁷⁾然し合致は必ずしも模寫説にいふ模寫に限つたものではないと思はれる。模寫は實在をあるがまゝに受容するといふ合致の消極的一面を抽象したに過ぎないからである。合致が存在と思惟の分裂を前提として、その兩者の聯關の上に成り立つ以上、必ずしも存在の面のみを優先せしめて考へねばならぬ理由はなく、ratio essendi を ratio cognoscendi に優先せしめようとしたハルトマンの見解は、かゝる抽象に陥つたものと思はれる。一般に實在論の立場が、その發達の程度如何に拘らず、かうした傾向にあることは、立場の特質上寧ろ當然のことである。もとより合致は、實在論的な前提を全然含まないところ
に成立し得ないことはいふまでもないが、それと同じ權利を以て、構成的な意味を全然含まないところにも成立

し得ない。模寫説と構成説とは、同等の權利を以て合致のもつ消極的、積横の兩面を各々異なる側から一面的に貫ぬこうとするものである。兩者の區別は、たゞ思惟と存在との何れを主とし何れを従として合致に達し得るかといふ點に見られるに過ぎない。吾々は認識論上の種々なる立場が——實在論はもとより觀念論的な立場にあつてすら——多かれ少なかれ、かゝる廣い意味での合致といふことから免ぬがれ得なかつたことを見て來た。そしてかゝる意味での合致は、判斷についていへば、主語的なものと述語的なものとの間に存する單なる模寫的關係に止まらず、兩者の分裂的結合點であり、その限り眞理の普遍性と實在性の統一點とも見られる。判斷に於ける眞理の普遍性は、當然述語的な方向に求められ、それが勢ひアプリアーリなもの形相的なものへと發展せしめられたことは必然的過程と見られる。だがこの方向に於て純粹になり得ることのみを以て、認識の眞理性を充分に且つ完全に説き盡すことを得なかつたことは、既に吾々の明かにして來たところである。形式的眞理を説いたカントは、物自體とその觸發といふ困難を⁶⁸残し、純粹思惟の生産を以て一切を説き盡そうとしたコーエンにあつてすら、問題Xの設定を説き、何等かの意味に於て存在に關する感性的直觀内容を認めたものと解され、また純粹意識を研究領域とするフツサールの現象學的認識論も、究局に於て意味充實の實在的面を認容せざるを得なかつた。しかもこれと逆のことが、そのまま實在論的方向についても指摘される。即ち實在論的乃至客觀主義的な方向への進展は、遂に認識を事實の闇に解消し去るか、或は實在を中性的有としての存立に置き換へ、或は實在を性質複合といふ曖昧な中間的存立に變容せしむるの已むなきに至つた。このことは實在論の進歩であると同時に觀念論への後退とも見られる。

普遍性の方向に純粹になることは、却つてその底に實在性を呼び、逆に實在性に徹することは、却つてその究局に普遍性を要求せざるを得ないといふこの兩方向への必然的進展の過程は、一體何を物語つていたのであろう

か。それは明らかに、普遍性と實在性乃至は意味の形相的なるものと事實的質料的なるものが不可離の聯關に於て、眞理の本來的意味形成の不可缺條件をなしているといふこと、しかもこの兩面は他を一方に還元することも、また互ひに滲透し合ふことも許されない絶對異質性に於てあること、そしてそれ等を同一の根源から合理的に導き出すことも全く不可能であることを示す。認識の基本的構造からしてこの兩面は飽迄も相反する方向にあり、事實的なものそのものから意味の根源を導き出すことは不可能であると共に、また意味的なもののみから事實的なものを産出することも出来ない。兩者の關係は内在的連續的ではなくして超越的斷絶的である。そしてこの意味に於ける二元對立は人間の認識能力の限界から必然的である。こゝに合致説の困難があると同時に、合致といふこととが新しい意味で深く問題にされねばならぬ所以があると思ふ。普遍性と實在性が眞なる認識の不可缺條件として、何れの一方を缺くも、眞理を一般的に且つ完全に規定し得ないとすれば、合致といふことは、この兩者の圓滿なる具足と解せられるほかはない。だが圓滿なる具足といふことが、たゞ異質的なものゝ羅列といふことに止るならば、それは單に要素の分析に因る條件の抽出に過ぎず、合致といふことの意味を本質的に規定するものではない。バーデン學派の二要素説が、眞の意味に於て、認識を統一的に理會し得なかつたのはこのためである。しかもこの二つの條件が飽迄も相反する方向に求められる以上、吾々の認識にとつて、それはたゞ併列的條件として、外部から認識の眞理性を規定する抽象的尺度たるに止まらず、深く内面的な聯關に於て把握されねばならぬ。この分裂と結合、斷絶と統一との關係が、スコラの理會を超えて、如何なる立場から完全に提示され得るかを追求することが吾々に課せられた次の問題である。

註

- (1) mundus sensibilis 及 mundus intelligibilis 及 Physik の領域とすれば、更にその前世界として直接體驗の Prophysik の領域がある。(Vgl. H. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis.)
- (2) W. James, Pragmatism, p. 244—5.
- (3) Kant, Kritik d. r. Vernunft, B. S. 350.
- (4) v. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1.
- (5) Dilthey's Gesammelte Schriften I, XVII.
但しデイルタイのこの見解は、理論的認識の限界を現象に限るカント等の立場に賛意を表する意味である。このことは原意と相異なる意味に借用した。尤もデイルタイは自己の認識論がカント等のそれと異なる特殊性を明かして、認識主觀を全人的人間として、意欲し感情し表象する本質たゞを深めようとした點に注意すべきである。(a. a. O. XVIII.)
- (6) Kant, Kritik d. r. Vernunft, B. S. 311.
- (7) 獨斷的・形而上學的傾向と云ふのは「アインシュタイン」の「非合理主義的な傾向をこれに屬せしめた」。
- (8) Aristoteles, De interpr. 9 19 a 33; Metaphysica, E. 1027b. 但しハイゼンガールマン等はこの語キリマヤ的真理概念を翻譯する。(Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 212ff.; Lask, Die Lehre vom Urteil, S. 145.f.)
- (9) 田邊元博士「哲學通論」第一章第六節及び第七節參照
- (10) “Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungerneimt, als der weise Voratz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.” — Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 10.

たがVgl. L. Nelson, Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, S. 15, S. 17.

- (11) Vgl. H. Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, S. 125 ; System der Philosophie: I. Logik der reinen Erkenntnis, S. 14, S. 28, S. 55. f. S. 67.
- (12) Bolzano, Wissenschaftslehre 1, § 20, S. 81. ff.
- (13) Husserl, Logische Untersuchungen, A, S. 117.
- (14) Vgl. a. a. O. S. 131, S. 76—7; Wiederband, Einleitung in die Philosophie, S. 116, S. 165.
- (15) Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, S. 116.
*註Vgl. Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
- (16) Vgl. Dilthey's Gesammelte Schriften V, S. 151.
ハイネマンの認識論は『psychologie in Bewegung』(1929)°
- (17) Vgl. Husserl, Ideen § 98.
- (18) Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen, C, S. 41.
- (19) (20) (21) (22) (23) Husserl, Ideen § 136—§ 145
- (24) Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen, C, S. 5, S. 118.
- (25) Vgl. a. a. O. S. 35. ₃
- (26) Vgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 298.
- (27) Kant, Kritik d. r. V. Vorrede zur 2. Auff. S. XXXIX. Anm.
- (28) N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 153, S. 169.
- (29) a. a. O. S. 153. f.
- (30) N. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, S. 7.

- (16) N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Vorwort, S. III
- (17) Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 8. Anm. 7.
- (18) Vgl. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 198.
- (19) Aristoteles, De interpr. 16a. 6.
- (20) Thomas Aquinas, Quaest. disp. de veritate, qu. 1, art. 1.
- (21) Heidegger, Sein und Zeit 邦語訳『三三〇頁以下参照』
- (22) 猶太の哲学者 Isak ben Salamon Israeli, (zw. 845—940) の Buch der Definitionen に述べられた言葉が (Avicenna 980—1037) を纏って Thomas Aquinas に傳へられ、スコラ哲学に於ける真理の定義となったもの。(前註、邦譯、同頁に據る)
- (23) Diels, Fragmente 5.

なほこの考はギリシヤに於てはプロトクヌス、近世に於てはスピノザ、シェリング等の哲學に傳持された。

プロトクヌスはその Emanationslehre により絶対的本源たる *to hen* から流出して來た思惟と存在との間には同感の存することを説く。

スピノザは思惟と延長は唯一無限な實體の屬性として觀念の秩序と結合は物體の秩序と結合と同一であると説く。

シェリングはその Identitätsphilosophie から絶対的な Indifferenz を立て、それが自然及び精神として發現すると説く。

- (24) *essentia* と *existentia* の區別は、既に Aristoteles 以來自明なものとして知られていたが、これを如何に規定すべきかの問題は中世に於ける存在論に至つて重大な問題となり、Thomas Aquinas, Duns Scotus, Suarez 等によつて深く論ぜられた。現代にあつてもハイデッカーはその著 Grundproblem der Phänomenologie に於て、またハルトマンはその著 Zur Grundlegung der Ontologie に於てこの問題を論じてゐる。兩者の解釋については、竹田謙恵著「存在と存在者」八六頁—一〇二頁参照

- (32) "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"——Kant, Kritik d. r. Vernunft B. S. 75.
- (33) 黄仁壯「中西知識論の比較」頁〇〇頁
- (34) Kant, Kritik d. r. Vernunft, B. S. 82; Vgl. Brentano, Wahrheit und Evidenz, S. 9ff. 及び区龍之江 Vgl. Windelband, *Präjudien*, I, 6, A. S. 128ff.
- (35) Vgl. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eide*.
- (36) Cohen, *System der Philosophie. I: Logik der reinen Erkenntnis*, S. 109; Vgl. P. Natortp, *Platos Ideenlehre*, S. 367
- (37) 高橋哲哉「認識論」本誌「第1・2号」巻頭
- (38) *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. Hr. Fichte, I S. 218.
- (39) 木村泰隆「フイヒナ」七八頁
- (40) 池上謙三「知識哲學原理」一〇〇頁
- (41) P. Natortp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, hrsg. von H. Natortp, S. 2
- (42) Vgl. a. a. O. S. 170. ff (§ 73.) S. 18. ff. (§ 79).
- (43) "Fiat veritas, percat vita", "Fiat vita, percat veritas".
- (44) v. W. James, *Essays in Radical Empiricism*, p. 15; *Some Problem of Philosophy*, p. 106.
- (45) W. James, *Pragmatism*, p. 204.
- (46) *ibid.* p. 225.
- (47) v. W. James, *Meaning of Truth*, p. 217.

- (55) op. cit. p. 198.
- (56) v. J. Dewey, *Experience and Nature*, S. 6.
- (57) v. op. cit. p. 243.
- (58) New Realists—W. T. Marvin, R. B. Perry, E. G. Spaulding, W. P. Montague, E. B. Holt, W. B. Pitkin.
joint work—The Program and First Platform of Six Realists, 1910; *New Realism*, 1912.
- (59) *New Realism*, p. 368.
- (60) Holt, *Concept of Consciousness*, p. 21.
- (61) 大島正徳「現代實在論の研究」二八七頁參照
- (62) v. Montague, *The Ways of Things*. 復刊二二頁參照。
- (63) *Critical Realists*—D. Drake, J. Hopkins, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars, C. A. Strong,
joint work—*Essays in Critical Realism*, 1920.
- (64) *Essays in Critical Realism*; Durant Drake, p. 3.
- (65) *ibid.* p. 22, p. 23.
- (66) *ibid.* p. 23.
- (67) *Wandelband, Präludien*, 1, 6. A. S. 128ff. a.
- (68) 認識の限界を現象に限らうとするカントの認識論に於ては、物自体といふが如き意識超越者はその第一批判書の認識的領域から排除され、感性の越権を制限するための極限概念として人間の有限性の象徴とされた。(Krick d. r. Vernunft, B. S. 311) だがその排斥されたものが、第三批判書の道徳の世界で再び探り上げられている限り、哲學の対象界の全

領域からすれば、それは一層實在的なものと見られ、現象としての認識対象界の實在性をも保證するものと見られないではなからうか。だが主觀的構成を以て根幹とする限り、カント認識論の本來の立場とは相ひ容れないことである。