

## 近代思想における知

—— 普遍知と実存知 ——

山下 太郎

一

近代思想における知の問題を、とくに西洋思想について考えることにしたいが、その場合でも時代的にも領野的にも幅が広く、かつ多面的なので、一言でこれの特徴づけることは難しい。私はただ、その中の最も顕著と思われる一側面を捉えて、ここにとりあげ論じたいと思うのみである。むしろそれがすべてに亘る特徴とは言い難いし、極めて概括的な説明となることもさげられないのは、ぜひ御寛恕いただきたいと思う。

この顕著なメルクマールを、とりあえず「普遍知から実存知への転換」と捉えてみた。あくまでこれは、一つの側面からの把握であり、相反する傾向もつよく、すべてをつくすものでないことは、いうまでもない。

普遍知と実存知といっても、両者が必ずしも矛盾する概念だと考えているのではない。矛盾関係をとれば、普遍知に対するものは特殊知であるし、実存知に対するのは本質知である。私は近代自我の覚醒にもとづく知を普遍知、現代実存の自覚にもとづく知を実存知と呼ぶことにするが、両者が結びつく可能性を否定するものではない。

ただ、時代の転換とともに知において強調される面が次第に異なってきた、そのうつり変りのもつ意義が重要となった、ということを主張したのである。ここであらかじめ注意しておきたいのは、実存知という範疇で実存哲学者のいう知だけを狭く考えるのではないことである。実存知を強調するのが実存哲学者であることは当然であるが、この知は科学的実証的な知ともかわりがないとはいえない、と私は信するのである。

さて、西洋近代思想において、近代的自我の覚醒とともに、自然の光として表面に現れたのは市民的理性性である。知性とか理性とか悟性とかいわれるものの知が、近代啓蒙思想の形成とともに目覚めてきた形では正に合理的な知であり、普遍性を本質とするものであった。普遍性の意義そのものが厳密には問われねばなるまいが、さし当りはデカルトが、『精神指導の規則』の中で、「学問の知恵は、いかに種々さまざまの異なった事がらに適用されても、それ自身は常に同一のものとしてあり、それらの事がらから差別をうけとりはしないもの」でなければならぬと考えた、あの知恵の意味に広く考えて、さしつかえあるまい。

こうした意味でデカルトは「良識」のことを「普遍的知恵」と呼んだし、すべての学問に通ずる一般的な方法の探究をはじめには、「普通数学」*mathesis universalis* の名を求めましたのである。また、デカルトの偉大な方法的業績として頭伝されているおの方法的懐疑において、一切を疑いつつも疑いえぬものとして最後に期待したものは、确实で明晰判断な唯一根本の原理ということであったが、この确实性の探究はヘーゲルの『精神現象学』にいうような主観的确实性とは異なり、むしろ客観的真理性というべき普遍性の探究であるはずであった。

普通数学への関心がライプニッツにひきつがれて、普遍的記号学 *characteristica universalis* の構想となり、これがまた今日の記号論理学の成立に影響したことは周知のとおりである。他方で

は普遍性のもつ意味において、量的一般性よりは質的普遍性の点が強調されて、普遍必然性とか普遍妥当性とかいう考えが普及するに至る。

ア・プリオリという概念は普遍必然的という意味を含み、カントではこうした普遍必然的な認識、換言すればア・プリオリな認識の批判的基礎づけの方法が、「超越論的方法」と呼ばれるに至る。そしてまた、その方法において重視される認識能力が「意識一般」と呼ばれることにもなる。意識一般は普遍知を可能にする根源的能力であり、そのめざすところは数学的自然科学的認識の基盤をこれによって確立することとせられた。

カントではその実践哲学においても、普遍性への信頼がやむこととはない。いうまでもなく道徳律の意味するところも、「格率の普遍的合法則性」であり、換言すれば「個人の意志の格率が普遍的立法の原理として妥当すること」の要求であった。

こういった普遍性の志向は新カント派や生の哲学に至っても終ることはない。新カント派でマールブルク学派はもちろんのこと、個性記述的な歴史科学、文化科学の確立をめざしたバーデン学派においても、その基礎づけにも当たるべき価値論の探究において意図されたのは、「普遍妥当の価値の批判学」たらんとすることであった。

生の哲学者として主知的合理主義への批判者たるべき位置にたつたディルタイにおいてさえ、世界観の形而上学的段階とは、世

界像と生の評価と目的の設定という世界観的表象を、普遍妥当的認識に高めることを課題にもつ、としなければならなかった。

普遍性はハイデッガーやヤスパースのような実存哲学者においてさえ、時折は顧慮せざるをえない問題なのであるから、まして経験論や科学主義の哲学においては、別の意味でそのあり方が問われねばならぬ要件となる。経験論の哲学者がア・プリオリの原理をたまたま否定することがあったとしても、それは知識が偶然的で不確定であつてよいと考えたためのものではない。

経験論の父といわれたロックが、『人間知性論』で先天的な本有原理の存在を否定したときも、彼はこれによって普遍的原理の存在を否認したのではなく、むしろ別のところにその普遍性の根拠を求めただけのものである。現代の一般の科学哲学のめざすところも、それぞれの立場からの普遍知への新しい要求に根ざしており、感覚知も経験知も学的認識たらんとすることを目ざさずかりは、その線から外れたものではない。

## 二

ところが、それならば何がこの「普遍知」への志向に、暗い影を投ずることになったのであろうか。近代的自我の確立としての普遍的合理性の行く手に、立ちはだかる障碍の実体とはそもそも何ものであつたか。

それはある意味では近代的普遍知という、この新しい知が自ら

引きずっていた影であつたともいえる。今や、カントに対してさえも、意識一般とか定言命法とかが結局は自我の独断であり、思い上りである、という声もきかれる現代である。近代的自我の覚醒に伴つて普遍知の要求が強調されたことが、限界を忘れた人間の僭越だ、という反省もきかれる時代に我々は生きている。

カントにさえも向けられるこの批判が、むしろカントの批判精神をつぐ立場から、ヘーゲル哲学やその亜流に向けられる場合ももっと手きびしい。ヘーゲルの『精神現象学』は、主観的な確実性にすぎない人間の知を、客観的な真理性に高めるための「意識の経験の学」であるといわれ、その到達するところは最も普遍的な「絶対知」である。そしてこの精神現象学の到達点はヘーゲル哲学体系の出発点となり、そしてまたこの弁証法的哲学体系の、最後の到達点は「絶対的精神」となる。

この方向は、近代ドイツ哲学が、普遍知への要求を能力的のみでなく、対象的にも徹底させた驚くべき成果であり、カントからフイヒテをへて、シェリング、ヘーゲルへと進んだ思想法の展開の思いがけぬ結末であつた。絶対知の哲学はいまや絶対者の哲学となり、つまり神の哲学となる。人間の知は神の知に進み、人間の立場はここでついに神の立場となつたといわれる。

ヘーゲルの偉大な哲学を、このようにきめつけることには、私はヘーゲルを長く学んだものの一人としてやはり反論したい気持ちを多分に持つてゐる。しかしながらまた、偉大なヘーゲルの前

で私たちがたじろがせるものが、その「絶対知」という完結したもののへの疑惑ととまどいであることも否まれない。

ヤスパースにいわせれば、哲学は絶対知となることによって閉ざされた知となり下がったのである。哲学はどこまでも開かれた自由な知でなければならぬのに、ヘーゲルでは哲学は完結した、もはや自由のない、どこにも出口のない知になった。普遍知は絶対知となることによって、自らの命を断ったというわけである。

絶対知の独断に対するこうした反省は、ヘーゲルの生前からすでに頭をもたげてもいた。それはヘーゲルの観念論哲学にとって代った唯物論の哲学、などといった当時の争論的な反対勢力に限られた問題ではない。どちらかといえば、ヘーゲルの「精神」を「物質」に置きかえた反対の立場にも、別の方向での絶対知（独断）の影があとを残していないでもないからである。

これに対して、ヘーゲル学派の没落のあとをうけて、やがてそれにとって代った形の新しい意志哲学の出現から、前述の生の哲学をへて、現代実存哲学に至った思想の流れには、こうした超合理的絶対的認識への反省が、大なり小なり含まれてきている。

それとともに、普遍的で合理的な「理性の知」に対する懐疑が再び頭をもたげた。再びというのは、古代ギリシアの古典哲学に対するヘレニスト的懐疑精神のなかで、また中世カトリシズムの内部における普遍論争の結末から、ルネッサンス期の批判勢力の勃興までの中で現れた反省とも、若干類似する面をもつからであ

る。だが、近代的知性の内部での対立は、一層現実的で多面的な内実をはらんで展開されることとなる意味で、到底古代や中世のその比ではない。

この点はまず、ショーペンハウエルやニーチェの意志の哲学において表面化したものであり、とりわけあからさまにヘーゲルの超合理的な理性の哲学に反対して、盲目的で非合理的な生への意志を根底とし、その生の葛藤と苦悩を強調したのはショーペンハウエルである。当然、合理的な認識は単なる表象（現象）の知に落とされ、高次の認識は苦悩を解脱するための諦観にかえられる。

知性の限界と意志の優位はカントにもあった思想だが、いまやそれはペシミズムやニヒリズムの形をとって、人間性そのものの再評価にまで発展する。ベルグソンらの生の哲学で鮮明となった知性の限界への反省が、実存哲学においては理性そのものの改造への要求にまで高まる。

実存哲学の先駆者であるキルケゴールにとって、ヘーゲル的な普遍的「体系」知は、生きた血肉をもつ現実の人間に適合するものではなく、実存としての人間はいかなる意味でも「体系」とはなりえないものである。

その流れを汲むとって然るべき今日の実存哲学者たちにとって、いまや人間知は、有限的個別者である「実存」の知として形をかえるとともに、この知と超越者とのかわりだが、知の対象にも新しい相貌を与える。実存知は有限的な単独者の個性的な知で

あり、不安や虚無や絶望の中にあつて、飛躍により超越をめざす主体的な知である。

それはもはや、普遍客観性を絶対知にまでおし進める知の独裁を廃棄して、有限性の立場から存在の深みに目を開こうとする、謙虚な知となることを心がけるのである。

### 三

問題を別の側面から考察してみよう。

知の問題を扱うのは、哲学の中では認識論といわれる部門である。そして、認識論はデカルトを初めとする近代西欧の哲学者、とくにロックやカントによって確立されるに至つた、哲学の新しい領域だとも考えられている。ところが最近では、この点が危ぶまれるようになってきている。それは外でもない、知の問題は単なる認識論の問題であるにとどまらず、すぐれて存在論の問題となつてきた、ということである。

なぜそのような転換がおこつたか。そのことを問題の成立の経過にさかのぼつて、考察してみようと考ええる。

まず、前述のカントの批判的方法であるところの、「超越論的」transzendental」という用語に注目したい。カントはこれにさまざまの説明を加え、それがまた多くの論争を呼んでいることも事実であるが、ともあれ、その定義の一つは、『純粹理性批判』の緒論にのべられた次の文章である。「対象にはなくむしろ対象一

般を我々が認識する仕方——それがア・プリオリに可能であるべき限りにおいて——に關係するすべての認識を、私は超越論的と名づける。」

この対象の認識から自己の認識能力への「思考法の転換」が、カント自身の著書の第二版序文にもつづいて、カントのコペルニクスの転換とよばれる。そして、この転換にもつづく方法が後年、認識論と称せられるようになったものである。

しかし、それをカント自身が認識論とよんだわけではない、初期のカント学派がそのように解釈したとも限らない。むしろ「観念論」と受けとつたというこのほうが、当時の一般的傾向ではなかつたかと、私は思う。観念論は一つの思想的立場であつて学問の方法や部門ではないのだが、シェリングなどには部門と解してよいような用法が見出される。

フイヒテの『知識学への第一序論』に、よく引用せられる次の言葉がある。「いかなる種類の哲学を人が選ぶかは、いかなる種類の人間で彼があるかによる。何となれば、哲学体系は心のままに捨てても捨つてもよい死せる家具ではなく、それを抱く人間の魂によつて生命を吹き込まれているからである。」

これはしかし、どんな哲学でも、その人によつてさまざまに主張せられてよい、という意味で言われているものではない。フイヒテによれば哲学体系は、事物自体から出発する独断論か、自我自体から出発する観念論か、の二つに帰着する。そして自己自身

への反省を含まず直接対象についてしか思考できない独断論の哲学は、「全然哲学ではなく、単に力なき主張と断言とにすぎない。」真に可能な唯一の哲学は観念論のみなのである。

ここでフイヒテが、实在論に対して観念論、といっているのではないことに、注目する必要がある。また独断論の例として、スピノザの哲学からバークリの哲学をまでも挙げていることにも、注目しなくてはならない。フイヒテのいう観念論は、認識論としての観念論というよりも、むしろ、人間自身の主体的立場への思考法の転換を意味する、存在論としての観念論である。

カントの方法を存在論や形而上学と区別し、むしろそれと対立し、あるいはそれを否定する「認識論」だと規定したのは、新カント学派、とりわけバーデン学派ではなかったか、と私は思う。そこでこのため、カントの方法の意義も、それを受けとめたフイヒテの立場の理解も、特定の領域に限定されてしまった。カント哲学の重要な課題の一つに、マルチンのいわゆる「学問論」*Wissenschaftslehre* という意味での認識論があることは否定しえないが、カントの意図はそれだけでは終らない、と思うのだが。

このことの確認は、マルチンの指摘することく一九二〇年代の、第三のカント学派の出現によって、奇しくも実現にもたらされた。一九二四年はカント生誕二百年を記念する年であったが、この年を境としてカント哲学に対する多くの新解釈が続出した。その多くに共通する傾向は、カントの超越論哲学を、新たな存在論と解

釈したことであった。

マクス・ヴント、ハイムゼート、ニコライ・ハルトマン、M・ハイデッガーとつづくこの立場の人々の中で、とくにカントの哲学の中に実存的有限知の前駆を見ようとするものは、前期のハイデッガーである。だがハイデッガー以外の人々も、知の問題を存在論に加えようとする傾向においては共通し、とりわけ認識関係を、知る存在と知られる存在との間の、存在論的關係とみなすことを強調したのは、ニコライ・ハルトマンである。

ハイデッガーの著『カントと形而上学の問題』においては、彼はカントが超越論哲学を自ら「存在論」と規定していることに注目し、この哲学をもって、有限者である人間の自覚の体系としての「基礎的存在論」であるとみなす。ハイデッガーによれば、カントの知は有有限の個別者としての立場から把握せられた、まさに実存的な知の先駆なのである。

#### 四

カントの超越論的方法のもつ意味が、独断論から観念論への転換という第一の意味から、形而上学から認識論への転換という第二の意味をへて、独断的形而上学から新しい自覚存在論への転換という第三の意味に移ったということは、カントだけの問題に止まらない知のあり方の転換として、無視することのできない意義をもつ。

ハイデッガーとともに、カント哲学からの影響を評価するヤスパースにとっても、哲学とはそもそも「超越すること」*transzendieren*なのである。ここでは、その超越することの意義をカントの意味だけに限定すべきものではないが、カントの敷いた路線をたどっていったら、そのさきぬけ出したもの、と解することは不可能ではない。

その超越はヤスパースにおいても、またヤスパースの解するカントにおいても、対象の方向だけへの超越ではない。むしろ近代的な自我の反省が辿った道に従うならば、それは自己自身の内面への超越でもある。このことを言いかえれば、知における主体的な思考法の転換ということに外ならない。

キルケゴールがその著『哲学的断片後書』でいみじくも言明したとおり、生身の、血の通った実存としての人間は有限者であり、また具体的な個別者である。この有限者にとってその知に限界のあることは当然であり、その人間にとって絶対知は幻想にすぎない。

それならば、有限者としての人間にとって、およそ普遍的な認識というものは不可能なのであろうか。実存知は有限知であるがゆえに、相対的知であり、特殊の偶然的な知にすぎないのであろうか。それではせっかくカントも目ざした、学的認識の基礎づけなどは、およそ望みえないことになりはしまいか。

そうではないのである。人間は有限者だからこそ、有限者とし

ての真理への独自の道を有するのである。ハイデッガーやヤスパースによれば、もともと人間とは死への存在、有限的存在であるとともに、世界内存在、状況内存在である。そして、この有限者としての立場からの真理へのアプローチの道こそが、外ならぬ自己超越の道なのである。

カントのコペルニクスの転換とは、前述した如くに、「思考法の転換」、それも主体的な思考の自己転換であった。これを言いかえれば、視点の転換、立脚地の転換に外ならぬ。そもそもコペルニクスの試みたこと自体が、内容的にみて天動説から地動説への転換であるとともに、方法的にみて経験的感覚的視点から、科学的合理的視点への転換でもあった。

感覚的経験的にみても、地上の位置での感覚として誤りとはいえない日の出、日の入りの「天動説的現象」が、たとえば人工衛星の中に入って地球の外の位置にたてば、明白に誤りとして感覚的に確認せられるのである。したがって主体的な立脚地の転換ということとは、科学認識の立場としても、充分納得できるはずの事からである。

実存哲学者はそのことを、一層深い心の次元の問題として、追及しようと試みるのである。そもそも現代において、知の問題が単なる認識論の問題から、新しい存在論の問題に移ったということとは、認識論においてこれまで、認識とその対象、主観とその客観とを切り離したうえで、その認識主観の性質を論じたことへの

疑問とも関連している。

この疑問を提起した点で重要なものは、前述したヘーゲルの『精神現象学』の緒論でもあるのだが、その難問を克服する道がヘーゲルでは絶対知に通じてしまった。真実なものはヘーゲルもいうとおり、主客を包括する全体なのであるが、それが意識に上るためには、再び主観と客観とに分けられなければならないのがむしろ人間の宿命である。

これをヤスパースは「主客分裂」と呼び、そのことのもつ限界の不可避性と、それをのり超えるための実存の道程とを、ともに示そうとする。この「主客への分裂」は、表現の若干の相違はあるにせよ、ショーペンハウエルがかつて、『意志と表象としての世界』の中で、表象としての世界の知としてとりあげたものでもある。

究極の真実の存在は主客を超越したところにあるとしても、これを知る有限者としての我々からすれば、知は主客分裂による以外にないのであるから、我々はその限界をわきまえつつ、誠実にその知の道を辿って、やがてこれを包み超えるものに迫りゆくよう、心掛けるしかないのである。このために改めて、幾重にもくり返し要求される「思考の転換」こそ、超越することの真実の意味である。

実存の知にとって強調されなくてはならないことは、いかなる対象に関するのにもせよ、その真実に迫ろうとするためには、我々

自身の思考の主體的な転換と、それに伴う新しい地平の展望とが、つねに不可欠の要件だということである。この自己転換を介して、その都度、存在の真理が姿を現わし、かくれた部分がその真相を開示するという意味で、実存の知は限りなく開かれた知であるといえる。

真理とは、でき上ってそこにあるというものでもなければ、単に主観が作り上げるものでもなく、幾重にもその都度の主体に対して、自己を開示する生成だ、と考えなくてはならない。

(やました・たろう、哲学、日本大学教授)