

科学的知識と日常的知識

西川竹彦

Takehiko NISHIKAWA : Scientific Knowledge and Common Knowledge

(1956年10月1日受理)

序 言

私がかねてから、我々の持ついろいろな知識というものを、その起源 (source) に照して整理し、能う限りこれを簡単なアトムの形態にまで還元して見たいと考えていた。現実では、全く相背致する学理學説が相互に自己の眞理性を主張し合い、送迎にいとまない程多くの主義主張がお互に相手を誹謗し合いながら存在している。

観念の過剰という言葉が端的に表示しているように、現代は思想的アナーキーの時代であり、現代人は何人とも雖も多少にかかわらず、この観念的カオスの生地獄に懊悩しないものはないといつてよいであろう。

「山に入って山を見ず」の諺の如く、余りにも巨大な観念形態の堆積の中にあつて、却つて自己の性格を破壊し、自己分裂と自己喪失に懊んでいるというのが現代人のいつわらざる実状であろう。力たるべき知識が逆に人間を無力化しているともいえるのである。従つて、この乱麻にも似て、もつれにもつれた観念的カオスから一応自己を引き離し、少しでも知識本来の姿を見きわめ、その起源をたずねて見ることは、我々知識人にとつて陳腐ではあつても、その半面反省を含む興味ある仕事だと思ふのである。

(1)

哲学には、我々の認識能力やその限界の問題、又認識の起源や認識された知識の眞理性などを専ら取り扱う認識論という一部門がある。

この認識論という学問では、周知のように近世初期以来我々の認識の起源に関して、二つの相対立する潮流が見受けられた。すなわち一つは英国に本源をもつ経験論哲学の主張する認識論的立場であり、今一つは大陸に本拠をもつ合理論哲学の主張する認識論的立場がそれであつた。前者が我々の認識の起源を経験に求め、経験に基づかない如何なる知識も存在しないという立場を強調して来たのに対して、後者は経験とは別個に、理性にこそ眞なる知識の起源を求めようとする立場を主張して来たのであつた。前者の立場からすれば「このバラの花は赤

い」とか「彼はS大学の学生である」とかの命題や判断は、何れも文字通り経験から得られた経験知であるのに対し、後者の立場からすれば「AはAにして同時にBたり得ない」とか「2の2個からなる集合は4である」とかの論理学や数学に関する諸原則はすべて経験知ならざる、理性の認識能力に基づく理性知だということになるのである。

謂わば知識の起源に関しては、古來見解を異にする二つの立場があつて、これら二つの立場から我々のもつ知識にも、二つの全く別個な種類の知識——すなわち経験にもとづくところの知識と理性にもとづくところの知識の二つが存在することが主張されて来たのであつた。しかし、これら二つの立場の何れの立場からの主張にも、それぞれの正当な言い分と同時に、それぞれの立場が含む缺陷が指摘されていて、一つの立場の主張のみを以て、我々のもつ知識の全体を説明することの困難なことは、近世認識論史が明かに教えてくれるところである。例えば経験論哲学の立場を以てしては、経験を超越る普遍的な知識が如何にして我々の経験から獲得されるかについて、論理的正当さを以て十全的に論証することが出来なかつたし、又合理論哲学の立場では、知識の論理的正当性は論証しえても、同時にそれが個々の場合にも眞理性をもつことの実証性を、我々に保証することが出来なかつた。

そこで論理的にも必然性をもつ普遍的知識であると共に、個々の場合にもその眞理たることを保証しようような実証的知識が最も確実なる知識として、探求されるに至つたことは当然すぎる程当然なことだといわねばならぬ。

(2)

元來認識論的に経験論の立場に立つということは、認識の問題を単なる意識の問題としてではなく、主体的な実践的な問題として提起することを意味していなければならない。何故ならば認識とは本来、我々人間が集団を形成し、相共々に自然を克服して生きて行こうとする場合、人間的生がどうしても避けえぬ自然的な営みの現わ

れだと思えることが出来るからである。例えば現に実用主義哲学の認識論的立場は、はつきりと以上のような主体的・実践的な認識論的見地をとっている。この哲学に従えば、一つの命題なり判断なりが真であるか否かは、予め実証されたその命題なり判断なりの事実との対応によつて判定されべきではなくして、却つてその都度ためさるべきその命題なり判断なりの帰結の有用性によつて判定されるべきだといふのである。すなわち我々をして、その命題なり判断なりが自ら約束する帰結へ導いてくれる場合、その命題なり判断なりは始めて真なりといわれるのである。従つてここでは思想とか観念とかは、全く我々の欲望充足のための、理想実現のための手段であり道具なのであつて、その価値は行動を媒介として得られるその帰結の効用如何によつて——真と偽ではなくして——「満足なるもの」(satisfactory)と「不満足なるもの」(unsatisfactory)の二様に判定されるのである。しかしこのように経験論哲学のすべてが、最初から主体的・実践的な認識論的立場をとつて来たかといふと、それは近世初期以来の認識論史が示すように、寧ろ事情は全く逆であつた。ベーコン、ホッブス、ロック、ヒュームと発展する、イギリス経験論哲学の系譜をたどるまでもなく、経験論哲学も最初は認識を主体的・実践的な問題としてではなく、却つて意識にかかわる問題としてのみ専ら取り扱つて来たのであつた。そしてこの初期の経験論哲学が、認識の問題を専ら意識にかかわる問題としてのみ取り扱い、その後に至つて特に十九世紀末以後に至つて、初めて認識の問題を専ら主体的・実践的に取り扱わんとする傾向の生じて来たことは、我々が認識論の歴史を研究する上に甚だ興味ある問題を提示しているように思うのである。それはたまたま初期の経験論哲学の時期が自然科学の勃興期に相当し、後期の経験論哲学の時期が前世紀末以後の自然科学が素晴らしい躍進をとげた時期に相当しているといふことである。この歴史的事実は偶然の一致というには、余りにも必然的すぎる一致だと考えざるをえない事情を含んでいる。というのはもともと我々の求めんとする知識というものが、我々人間によつて一つの道具としての使命を負わされて発達して来たものであることを考えれば、以上の一致が決して偶然の一致ではなくして、認識論の発達と歴史や社会の発展とが当然相互に必然的な対応関係を示すべき事情にあつたことが理解されるからである。

例えばエジプトのナイル河畔のデルタ地域と幾何学的技術の発達との関係を取り上げて見るまでもなく、知識

は我々人間が自然や社会に適應せんがために必要な道具であり、これなくしては我々人間は自己の目的を有利に実現することが不可能だつたのである。従つて知識というものがそもその発端において、人間目的達成の手段として追求され探求されたものであることは明白な事実であつて、そこに知識の実用主義的解釈の生まれて来る歴史的必然性もあつたのである。

しかし知識がかかる人間目的に効果ある手段として役立つためには、それ自体が対象を real にとらえる力を持つていふことが必要であり、又それ自体が対象を real にとらえる力を持つていふためには、更に自体が中性無記であることが必要であらう。謂はば対象をありのままに反映し、認識者の主観的夾雑物を払拭しているということが絶対条件として要求されなければならないであらう。この知識が中性無記でなければならないといふこと——すなわちマックス・ウェーバー (MAX WEBER, 1864~1920) のいう知識が価値から自由でなければならないといふことは、知識に背負わされた宿命ともいふべきものであつて、近世初期の認識論が認識の問題を「主観」対「客観」の方式下に展開し、主観を排して対象を real に追求しようとする認識論的傾向のみを強く取り上げて来たことは決して偶然とはいへなかつたのである。これが科学勃興期を背景にもつ近世初期の経験論哲学が、縊じて認識を意識の問題として始末しようとした所以なのであつた。ところが科学の飛躍的進展とそれに伴う資本主義制度の成熟は必然的に知識の実用主義的側面、すなわち認識の人間における主体的・実践的側面をクローズド・アップさせ、この側面を強く表面に押し出さざるをえなくなつて来た。これが十九世紀末以後現世紀にかけて何故認識が主として主体的・実践的側面において専ら取り扱われるに至つたかの主たる理由だと思われるのである。

だが、知識を意識の問題として取り扱うにせよ、主体的・実践的な問題として取り扱うにせよ、経験論哲学の認識論にはベーコンのいう「知は力なり」といふ実践的意味が終始一貫して流れていたことは事実だし、又経験論哲学の認識論が我々の知識の起源を経験に求め、感官を認識の通用門とみなす心理主義的立場を取つて来たことも亦終始一貫して不変な態度だつたといふよう。Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu というこの学派のモットーが明示しているように、如何なる物も我々の感官という門を通過することなくして、知識たることは不可能だといふのが経験論哲学の認識論が主張して

来た根本信条の一つであつた。すなわち諸物は我々に感覚されることによつて、始めて我々の意識の内に入ることと許されるということが、経験論哲学の認識論が理論的に成立するための根本前提の一つなのであつた。しかば、経験論哲学の認識論がいう経験を通じて物を認識するという場合、そこに獲得される知識とは一体どのような知識なのであろうか。又合理論哲学の主張する理性的な知識と、それはどのような点で違うのであろうか。先ず具体的な事例を手がかりとして経験知の分析から入つて行こう。

今我々が眼前にバラの花を見るとき、先ず我々の感覚に現われて来るものはバラの花の現象を組成していると思われれるバラの花の色であり、バラの花の形であり、バラの花の匂であり、バラの花の柔かさなどの諸感覚である。しかしこれらの諸感覚がここでは未だ何等の判断や命題の形をとつているものでないことは言う迄もないことである。それらは単に我々の諸感覚に受動的に受け入れられているに過ぎないものであつて、何等の作意もなく我々に見られたり、触れられたりしているところのものがそれである。このような所謂直接的経験における直接的事実との対応によつて、我々は始めて対象たる物と直接的に接触するのであるが、この際我々の感覚そのものと、この感覚に与えられている対象物の所与たるものとを明瞭に區別して考えることが、又経験に基づく知識の何たるかを知る上に重要な手がかりをなしていることを注意しなければならない。我々がバラの花を見て赤く感じ、その花に近付くことによつて鬱鬱たる芳香を感じるとき、これらの感覚に直接与えられているものは、我々の感覚そのものとは別個な「感覚与件」(sense data)ともいうべきものだからである。そしてこの感覚与件こそ、爾余のあらゆる経験知の素材となるものであり、同時に又感覚に与えられている対象よりの与件だという意味で、それ自身最も直接的な又最も原初的な「物に関する知識」でもあるということが出来るのである。元来雪を見て「白く」感じ、それに手を触れて「冷く」感ずることは、我々に許されている最も直接的な物の存在を知る仕方だといえよう。何故ならば、感覚によるこのprimitiveな仕方以外に、直接的に物の存在を知る如何なる仕方が我々に与えられているだろうか。バラを見てバラその物を、雪を見て雪その物を、感覚を以て直接的にとらえることは、勿論我々には出来ないことである。我々が感覚を以てとらえるのは現象としてのバラ、現象としての雪の存在だけである。この意味で、かかる知識

は最も直接的ではあるが、現象としての物の存在に関する知識だといえよう。今このような感覚に基づく知識を、ラッセルなどの用語例にならつて一応「直接知」(immediate knowledge of things ; acquaintance) と呼ぶならば、如上からの結論として、我々は経験論の立場からする知識のアトムの形態として、物の存在に関しては、直接知が我々に与えられていることを知りうるであらう。そこで次に問題として起つて来ることは、かかる直接知によつて、実際我々が直接知りうるものは、対象そのものではないとしたら、一体対象の何だということである。

上にあげたバラの花を見て「赤く」感じ、雪を見て「冷く」感ずるなどの諸例は、何れも対象物の性質に関するものばかりである。一体我々は直接知によつて、このような現象としての対象の存在乃至は対象の属性たるもののみしか認識しえないのだろうか。もし直接知によつて我々が知りうるものが、以上の如き現象としての物の存在乃至は物の性質のみであるとしたら、眼の前にかかつている柱「の上の」鳩時計や部屋「の中の」机などの空間的關係とか、見上げる夜空に炸裂しては消える花火の、時間的前後関係などは認識しえないということにならう。しかし実際には我々は感覚的に鳩時計が柱「の上の」にあることも、今夜空に炸裂した花火に続いてドンと鳴る花火の炸裂音が、「少し遅れて」響いて来たことも勿論知覚しうる筈である。従つて我々は直接知によつて、現象としての物の存在や物の性質を直接的に知りうるのみではなく、又広く空間や時間などの感覚的にとらえうる性質をもつ諸関係をも、直接的に知りうるのだということを理解しうるのである。

だが我々に直接的に知られうるものが、以上の如き現象或はそれに類するものだけに限るかということ、一概にそう断ずることは聊か早計に過ぎるようである。尤も直接的ということに極く狭義に解して、今現に我々が直接経験しつつあることのみに限定するならば、現に眼前に現われているもの、すなわち我々に見えているもの、聞えて来るものなどのみ限定するべきであらう。しかしこのように直接的ということに狭義にのみ解せずして、広義に解するならば、次のような場合も亦直接的に我々の知りうるものの範囲に入らないであらうか。すなわち(1)内官による自我の直接的な知覚や(2)内省による思考内容・感情内容・欲望内容などの心的なものに関する直接的な知覚(3)更には記憶による過去の経験事実の直接的知覚などといった種々の場合がそれである。例えばデ

カルトが Cogito ergo sum. というとき、それは我々の内官による自我存在の直証を訴えた、自我に関する直接知と見ることが出来ないであろうか。成る程自我そのものは、我々に仮令とらええないものだとしても、現に物を思考しつつある自我の存在は、内官によつて直接意識することが出来るのではなからうか。又我々は我々を取りまく諸々の物を直接的に知覚するだけでなく、この諸々の物を直接的に知覚している心を対象として、内省によつて直接的に把えることも、亦我々に可能なのではなからうか。バラの花を見て赤く感ずることは物に関する直接知ではあるが、このバラの花を見て赤く感じている自分の意識を、知覚の対象として直接的に把えることも、亦我々に可能なのではなからうか。もしこのことが我々に許されえないこととしたら、我々の心的なものに関する諸々の知識の本源というものを、一体我々は何に求めたらよいのだろうか。又次に、我々は現に今我々の眼前に現われているもののみでなく、既往の経験による過去の事実をも亦記憶によつて直接的に把えうるのではなからうか。昨日見た赤いバラの花は昨日見た赤いバラの花として、すなわち過去の経験的事実として直接的に知覚しうるのではなからうか。もしこのことが我々に不可能だとしたら、我々は我々の過去に関する一切の知識の本源を失つてしまうことになりはしないだろうか。

こうして我々が獲得しうる直接知の事例を数えあげてゆくと、我々が経験により直接的に知りうる「物に関する知識」は意外にその範囲の広いことに気が付くのである。しかし前に述べたように、外官によるにせよ、内官によるにせよ、我々が直接的に知覚しうるものは、飽迄も現象或はそれに類するものであつて、現象を超えた物そのものの本質は、遂に何としても我々には知りえないというのが真相である。従つて我々が感覚を以つて物の存在を知覚する直接知の域内に満足する限り、すなわち個人的経験の範囲内に我々の知識を限定する限り、物の本質は遂にこれを知りえないという結果に終るのである。

では、経験論哲学の立場では、物の本質は認識しえないのであろうか、我々には経験論哲学の立場に立ちながら、尙且つ物的対象そのものを知りうる方法が与えられていないのであろうか。

(3)

もし我々が個人的経験の範囲外に我々の知識を拡大しえぬとしたら、その場合どのような不都合が我々に起る

だらうか。先づ、

第一に物そのものに関する知識や、他の人々が抱いている思想や心理などについての判断を、我々はおつことが出来なくなるであらう。

第二に個人的記憶にない遠い過去に関する知識や、未だ経験しない未来に関する知識なども亦おつことが出来なくなるであらう。

しかし実際には、我々はそのような知識の何れをも持つていのである。我々はバラの花や雪が何であるかを知っているし、我々の友人や恋人についてその気持や考えを知ることも可能である。我々の個人的記憶では、到底さかのぼりえないような遠い昔の出来事や未だ未だ将来の出来事に関しても、予想や期待をもつことが可能である。我々の経験というものが常に現在に関係し、現に経験しつつあることを意味するか、乃至は過去に経験したことの現在における想起を意味するか何れかであるならば、我々の直接的経験を以てしては知り得ない事物の本質とか、他人の思考とか、或は未来や遠い過去の出来事などに関する我々の認識は、何としても不可能であらう。というのはその場合、仮令物的現象は物的対象そのものに因由して現われているにしても、我々の経験を以てとらえうるものは現象だけであつて、物的対象そのものではありえないからである。又友人や恋人自身が考えていると同じような考え、同じような気持を持つことは、その当人たる友人や恋人にだけは許されうることであつても、我々には許されえない筈だからである。更に、我々の経験の及ばない遠い過去や未来の出来事に至つては、それが全く我々の直接的経験の手のとどかない所にあるという理由だけで、それらの認識の我々に不可能なことは至極明瞭なことだといわなければならないであらう。

ところがそれにも拘らず、我々がこれ等について何等かの知識をもち、何等かの判断を下しうるとすれば、それは既知のものと未知のものとを橋渡しする、何者かが其処に働いているからだと思惟しなければならぬであらう。そしてこの未知のものと既知のものとを橋渡しする働きをするものが、所謂「推理」と呼ばれているところのものであることは、推理というものの機能上さほど想像にかたくないことであらう。事実、推理は既知のものから未知のものを導き出したり、既知のものと未知のものとを結び付けたりする働きをするものなのである。例えば、我々が雪に触れて「冷く」感じ、そこに始めて「雪」と「冷い」ものを結びつけて「雪は冷いものである」という知覚判断を下しうるのも、実は感覚与件として

の「冷さ」が、対象たる鬚に因由するものとの推理によるものに他ならないのである。又友人や恋人の顔の表情や身体の身振りなどから「彼は今怒っているのだ」「彼女は現にこう考えているのだ」との判断を下したり、或は又彼や彼女から或る種の行動を期待したり、予測したり出来るのも、前例同様対象と対象の現象との間の因果関係に基づく推理そのものの働きによることなのである。更に又遠い過去の出来事や未来の出来事に関する我々の予測や予料的な知識にしても、前の二例同様経験的事実より帰納的に推理された推理の働きによるものといふことが出来るのである。

そこで我々は以上のことから、個人的経験の範囲外にまで我々の知識を拡張しうるためには、推理というものの働きにたよる以外に、方法のないことを知るのである。しかもそのような推理とは、主として因果律に基づくものであることをも合せて知りうるのである。因果律は周知の如く、ヒュームの批判以来、経験論哲学の立場においてはこれを a priori な原理と見るよりは、寧ろ帰納的推理による一般化と見て来たし、前世紀中葉以来自然科学の領域でも、因果律を普遍性を持った必然的法則として見る従来の主張に対して、これを蓋然性しか持たぬ確率的な規則として、取り扱おうとする主張が有力に存在して来ている。兎に角我々は既知のものを未知のものに結び付けることによつて、未知のもの自体を把えようとする認識の仕方のあることを知りえた訳である。

今このようにして把えられた知識を、前述の「直接知」同様、再びラッセルなどの用語例にならつて「記述による知識」(Knowledge by description) と一応呼んでおこう。すると、この記述による知識とは、例えば「このバラの花は赤い」とか「彼は S 大学の学生である」とか「台風第十五号は九州の南端を北々東に向つて進むだろう」とかのような、既述の感覚与件を素材として、それから推理によつて derivate された新しい判断や知識のことを総称しての呼び名であることが理解されるであろう。換言すれば、上にあげたこれらの新しい判断や知識を構成する諸名辞のうち、「このバラ」「彼」「S 大学」「台風第十五号」「九州」などの固有名詞や特殊性をもつた名辞は、何れも直接的に我々が経験したものが、乃至は間接的に新聞その他で既に見聞したものであり、残余の諸名辞といえどもこれ又すべて我々の経験の抽象によつて、直接的に把えられた普遍概念である。つまり上にあげた諸例を構成する諸名辞は、すべて我々の経験を経て来たものであつて、其処には唯一つの未知のもの

を含む名辞も用いられてはいないのである。

然るにこれらの既知のものをあらかず諸名辞を用いて、認識対象そのものが何であるかを、又認識さるべき客観的事態がどうあるかを推理によつて記述し、全くの新しいものを導き出して来ているのである。従つて此処では最早や現象が述べられているのではなくして、現象を通じてその背後にひそむ真実が語られているのである。先の直接知が狭い個人的経験の範囲内にとどまるものであつたのに対して、この記述による知識はまさに個人的経験の範囲を越えた超個人的な知識だといふことが出来るだろう。

此処で我々は直接知と今述べた記述による知識について、更に本質的な点にふれておく必要があるようだ。先きに述べた如く、直接知は、我々が物的対象から受け取るところの感覚与件、謂わば物的対象を現象的に組成しているところの形・色・固さ・匂などの諸性質であつたり、「の中に」「の左に」或は「…より速く」「…より遅く」などの空間的・時間的諸関係であつたりした。尤も諸関係は諸性質とはちがつて、諸性質が其処に存在しているといふのと同じ意味で、其処に存在しているとはいへないであらう。しかし「机の上の本」という場合、その本が机「の上」にあるという、その関係そのものは抹殺しうるものではない。我々はこの眼で假令その関係そのものに直接触れることは出来ないにしても、このような可感的性質 (sensible qualities) をもつ関係は、それとはつきり感ずることは出来るし、この手で本が机の上にあることを明確にたしかめることも亦出来ることである。そこでこれらの諸関係は、諸性質が其処に存在しているといふのと、同じ意味で其処に存在しているとはいへないにしても、其処に存立 (subsist) しているとはいふのである。つまり物的対象の諸性質が存在しているとは同じ意味ではないにしても、物的対象間の空間的・時間的諸関係並びに類似などの関係も亦対象よりの所与として、我々に直接的に与えられていることを我々は首肯しうるのではなからうか。そしてその際我々は物的諸性質に関する感覚与件が、対象より直接的に我々の感覚に与えられている極めて自明な与件であつたのと同じ意味で、物的対象間の諸関係も亦対象より直接我々の感覚に与えられている極めて自明な事実であることを首肯しうるのではなからうか。尤もここで自明な事実とは、それ自体最早や喋々縷々論議する余地なき程明白なるものであることを意味している。換言するならば、感覚与件乃至は所与として、我々の感覚

に与えられている対象の諸性質や諸関係は、真・偽の対象として問われることを要しない程、直接経験的に我々に与えられているものだという事を意味しているのである。

従つて感覚与件乃至は所与として、我々の感覚に与えられているものが、仮令錯覚や夢寢の間の出来事であつたとしても、其処に現われた事実は事実であつて、その事実を事実として感じている当の人にとっては、真・偽の疑など介入する余地は殆んどないといつてよい。例えば赤く燃えている太陽を見て「赤い」と感じ、四角な机をみて「四角」と感ずるこのような直接的な事実には、微塵も我々の主観的夾雑物や嘘・偽などの入り込む余地は全くありえないということが出来るであろう。そこで直接知に関する限り、我々にとつてその真・偽を再び事実として照して検証し直してみるなどという手続は不必要だといふことが出来るし、事実その必要は全くないのである。

ところがかようにして対象より受け取つた直接知を素材として、ここに記述的な知識を我々が構成しようとする場合には、問題は又自ら別である。何故ならば前の直接知の場合には、事実そのものが端的にそのまま知識内容をなしていたのに対し、後の場合では、一旦受け入れられた直接知を素材として、又別の新しい知識が述べられる訳だからである。前の場合には、認識すること自体が事実そのものに直接触れることであり、其処に認識者の主観が入り込む余地など全くなかつたのに対し、後の場合においては、事実が認識者の主観のとらえた秩序に従つて再構成されているからである。謂わば記述による知識に至つて始めて、我々にとつて真・偽ということが問題となり、果して事実の客観的秩序と認識者の主観のとらえた事実の秩序とが対応するか否かを検証して見る必要が生じて来るのだといえよう。

さて以上の如く我々のもつ日常的な知識といわれているものの可成りの部分が、直接知及びかような直接知から派生かにえられた記述的知識であることを考え合せると、我々のもつ知識の大部分が経験から成り立っていることが何んの誇張もなく主張しうるのである。

しかし経験論哲学の主張するが如く、我々のもつ知識のすべてを我々の経験に還元しうるかという、それは必ずしも当を得ているとはいえないようである。何故ならば合理論哲学の認識論の主張する如く、蓋然的ではない確実な知識とは、むしろ彼等合理論哲学者のいう理性にその起源をもつ理性的な知識だといふからであ

る。では理性に起源をもつ知識には、どんな知識としての原型があるのだろうか。

(4)

合理論哲学の認識論が主張する立場は、言う迄もなく我々の認識の起源を我々の理性に求めようとするものである。理性に求めるといつても、決して経験による知識を無視しようというのではない。ただ彼等の主張するところは、経験によつてえられる知識が絶対的なものではなくして、相対的な意見の域を出ないものであるという点にある。我々の信頼しうる絶対的に真なる知識とは、理性にもとづく理性知でなければならぬ——これが合理論哲学の認識論の主張する言ひ分なのである。このような理性知の最も典型的なものとして、我々は数学的諸原理に関する知識や論理的諸原則に関する知識をあげうるであろう。これらの知識は何れも知的な直観によつて獲得されたものか、或はより原理的な知識から論理的に演繹されたものかの何れかである。従つてこれらの知識が正当であることは論証の要なき程自明であつて、事物間の関係を直証的に表現している点において、経験知の場合の直接知にも比すべきものであろう。

先の経験知の場合の直接知が、その真・偽を問題外とする程自明であつたのは、それが感覚的直観による直接的な事実そのものの認識であつたからであつた。これと同様理性知の場合においても、数学的原理や論理的原則に関する知識が自明な知識として、その正当性に疑をさしはさむ要のない程自明なのは、それが一見して論証の必要な程の論理的必然性をもつていることと、同時に見事に事物間の関係を直証的に反映しているからである。例えば矛盾律を例にとつて見よう。矛盾律は「AはAであつて同時にBであることは出来ない」という表現をもつてあらわされている。これは勿論論証の必要な程の自明さを以つてあらわされているが、同時にこの矛盾律を事物に適用すれば「バラはバラであつて朝顔ではない」という風に、一見してその自明さが一層明瞭になり、事物間の関係を直証的に述べていることを、我々は益々明瞭に知りうるのである。

しかしこの矛盾律が事物に関する経験知でないことは、それが経験的概括のように、多くの事例から帰納的に推理された一般的命題というようなものではなくして、事実への適用はその自明さを一際明瞭ならしめるにしても、矛盾律それ自体は経験から独立で、立派にその正当性を保証しうるものであるからである。又「2に2を加

えれば4になる」とというような算術的原理にしても、2個の林檎と2個の林檎を合せば4個の林檎になることを繰り返して実証的に学ばずとも、一旦この原理が認識されれば以後抽象的な数理関係として、その正しさに我々は少しも疑惑の念をさしはさむ必要を感じないのである。

つまり経験によつて、その真理性は実証されても、それ自体は決して経験に起源をもつ経験知ではなくして、寧ろ理性に起源をもつような知識である場合、かかる知識を我々は呼んで理性的知識すなわち理性知といっているのである。しかもこのような理性知が論理的に正当性をもつばかりではなく、我々の経験にもよく当てはまり、その真理性を実証しようところから、我々は特にこれを *a priori* (先験的) な知識とも呼んでいる。ここで先験的とは、つまり経験への適合性やその実証性から判断すれば、それが経験とは大いに関係をもっていることが明かであつても、その知識としての起源を尋ねる場合、経験よりは寧ろ理性にそのソースを求めざるをえないような知識の本質的な性格を意味しているのである。

しかしここで明瞭にしておかなければならないことは、このように理性が経験に先立つて対象をとらえる力をもつていとはいつても、それは恐らく対象そのものの構造を把える力を、我々の理性が生得的にもつていということ必ずしも意味してはいないということである。むしろ我々の理性の数学的・論理的な性格が、計らずも対象そのものの一側面をよく把えうるに適した力を示すに過ぎないものと見るべきだということである。つまり理性独自の合理的な性格が、対象の本質的構造を把えるのに、たまたま適した力をもつていからだということが出来るのである。従つて、この種の知識は如何に自明なものとはいへ、その自明さは論証を必要としない、論理的正当さから来る自明さであつて、事実との照合を保証する真理的な自明さとは、又別個なものだといふことが出来るであろう。

ところで理性に起源をもつ知識を、一応以上の如く先験的知識と我々に呼びうるならば、かかる知識にも経験知の場合同様、直接的なものとこれらの直接的なものから記述によつて得られた派生的なものとの、二種が当然考えられてよいであろう。すなわち直接的なものとは、前の経験知における直接知の場合同様、理性によつて直観的にえられたものであつて、その余りにも自明な論理的正当性の故に、論証の必要を聊かも認めないもの、例えば「思考の法則」とか「形式論理の三原則」とか呼

ばれている同一律・矛盾律・排中律の如き (primitive な論理的諸法則や同じく primitive な数学的諸原理に関する諸知識がこれに該当する。又派生的なるものとは、これ又前の経験知の場合同様、これらの理性に基づく自明な直接知から演繹的に導き出されたものであつて、例えば若干の公理群から諸命題を演繹的に導き出して来る数学体系や、記号論理学における諸公理群から導き出されて来る諸定理などがこれに該当するであろう。

(5)

さて、このように理性に基づく知識を、先の経験知の場合同様「直接知」と派生的にえられたもの、すなわち「記述による知識」との二つに分けて考える場合、これら二つの理性知は前節の経験知に基づく「直接知」や「記述による知識」と比較して、どのような特徴をもつものであろうか。

経験知の場合、その直接知が自明であるといわれたのは、既述の如くそれが感覚与件として、事実そのものを直証していたからであつたし、又理性知の場合、その理性知が自明であつたのは、それが最早何等の論証をも必要としない程、自明な論理的正当性をもつていたからであつた。謂わば前者の身上が、その実証的な真理性にあつたとすれば、後者のそれは、その論理的正当性にあつたということが出来るであろう。この二種の知識の直接知に見出された根本的特徴、すなわち実証的真理性と論理的正当性とは、同時にこれら二種の知識の「記述による知識」を比較する場合にも、同じく見出さるべき重要な特徴でなくてはならない。何故ならば経験知の場合における「記述による知識」にあつても、その知識としての第一義的特徴は、それが事実と対応することによつて、その真理性を何時でも明白ならしめうるといふ、その実証的な真理性に求られていたことを考えれば、理性知における「記述による知識」——すなわち理性知における「直接知」より、演繹的に *derivate* された知識——の場合にあつても、亦それが論理的必然性や整合性を以つて推論されたその論理的な正当性に、その知識としての第一義的特徴を求めることが最も至当だと思われるからである。

しかし翻つて考えて見るに、これらの二種の知識のうち直接知の方は暫くこれを措くとして、記述による知識の場合にあつては、それぞれの第一義的特徴のみを以つて、その性格を十全的に説明しつくすことが出来るものと簡単に考えることは、聊か輕率に過ぎるであらう。

う。先づ経験知における記述による知識の場合から考えて見るに、何によりもそれによつて我々是我々の狭い個人的経験の範囲を超え、直接経験を以てしてはどうしても抱えぬ、物そのものや、未来の出来事や、遠い過去の事件などを認識しえたことが、この種の知識のもつ最大の利点であつた。しかし既に経験し終えたもの、既知なるものを以て、未だ経験し終えぬもの、未だ知りえぬものを予見しえたとしても、この予見的知識の真なることを如何にして我々は実証しうるものであろうか。仮令その真なることを実証しえたとしても、それがその後においても常に真なることを如何にして保証しうるものであろうか。例えば帰納による知識は、周知の如く、経験の概括化にもとづく経験知としての記述による知識であるが、しかし今「白鳥は白い」というこの種の知識が、過去においてのみでなく将来においても、亦真理として実証されるであろうことを、我々は如何にして保証出来るのであろうか。経験的に未来の出来事を実証するということは、とうてい我々には考えられぬことである。従つて屢々実証された個々の事例から、将来においても亦その真なることが保証されるためには、a priori な知識の論理的必然性によつて、この種の経験知が背後から支えられていることの必要さが要求されるのである。すなわち経験知がその本来的特徴である経験的実証性と同時に、a priori な知識の協力によつて、論理的にも亦正当であることの論証が必要とされるのである。従つて、もしa priori な知識の協力による論理的正当性の裏付けが得られない場合、我々は経験知としての記述による知識の、真理としての普遍的妥当性を、到底承認することが出来ないであろう。

では次に、理性知としての記述による知識の場合には、問題はどうかであろうか。この場合においても、以上とは逆ではあるが、問題は矢張りそれが厳密な論理的推論による正しい知識であつたとしても、依然としてそれだけではこの種の知識の、実際面における真理性的保証にはならないであろうということである。

元來この種の知識は形式的には仮令厳密な論理的正当性をもつてはいても、実質的な内容という点では、全く何等の實際的吟味も経ていない、空虚な知識に過ぎないものである。否、寧ろ実質的な内容をなされて、一途に形式的な純粹さを追求しているところに、この種の知識の優れた点があるのだとも一応いいえよう。しかし形式的のみその論理的正当さを追求するというその一点からかすれば、かりに前提そのものに誤りがあつたとして

も、かかる誤つた前提から論理的必然さを以て、推論され論証された結論は、勿論正しいものと判断される危険がないとはいえないであろう。これは明かな矛盾である。だがこのような矛盾は形式のみを追う、この種の知識の避けぬ最大の缺陷であつて、形式は当然實際に適用されて、その真理性を検証されなければならないものである。さもなければ我々は前の経験知の場合とは逆に、この種の知識の論理的正当性はよしこれを認めたととしても、尙その実証的真理性的には一応の疑惑をさしはさまざるを得ないのであろう。

そこで我々がもし相対性と蓋然性に止まらねばならぬ経験知に満足することなく、かといつて又何等の実証的裏付けをも持たない理性知にも満足しえないとすれば、そして我々の求める知識への期待というものが、以前にも増してより確実なる知識の獲得にあるとすれば、我々は経験知にして尙且つ理性知の如き普遍妥当性を主張しうるものを求めなければならないであろう。現在我々の持つている知識の中で、最も信頼し得る知識である所謂科学的知識とは、実にこのような我々の要求を二つながら満たしうる、最も確実なる知識だといひうるのではなからうか。

結 語

以上によつて、我々是我々のもの知識のアトムの形態及びかかるアトムの形態の知識から、派生的に獲得される謂わば分子的形態の知識ともいべきものの雛形を、極く概略的にはあるが、眺めることが出来たのではないかと思う。そしてその際、経験にその起源をもつ知識であるにせよ、理性にその起源をもつ知識であるにせよ、それが凡そ知識といわれるものである以上は、我々のそれに期待するところのものは、対象を確実に抱えうるものであるということであり、又何時如何なるところにおいても、その確実さが保証されているのであるということであつた。つまり知識というものは、本来的に確実なる知識として、又合理的にして且つ実証的な客観的知識としてあるのが、その最も正しい知識としての在り方だということが結論されたのであつた。

しかし、このように合理的にして且つ実証的な客観的知識だけが、知識本来の正しい在り方としての知識だとすれば、我々が日常生活において駆使している、所謂価値的な情意的な知識というものは、総て知識としての名に値しないものとならう。一体知識とは、合理的にして且つ実証的なものだけに限られるのだらうか。人生的な情意的な意味を荷なう知識は、総て知識としての定義か

ら除外されてしまうのだろうか。この論文の最初の部分で、我々が検討したところでは、決してそうではなかつた筈である。寧ろ知識本来の在り方は、人間目的に役立つ屈強の道具としてあるということであつた。若しそうだとすれば、却つて価値的な情意的な意味を荷なう知識こそ、真正真銘の知識だということになりはしないだろうか。

元來知識に厳密な論理的正当性が要求されたり、厳格な実証的裏付けが必要とされたりしたのは、そうすることによつて対象を確実に把握することが出来たからであり、又未來を正確に予知したり、過去を正確に予測したりすることが出来たからであつた。して見れば、知識に正当性や真理性が要求されるのは、そのこと自体に目的があるのではなくして、目的は飽迄も人間の主体的・実践的活動に、よりよく奉仕するという点にあるだろう。言ふなれば、我々のもつ知識というものは、それが獲得される発端と一旦獲得され終つた後とにおいては、強く人間と結びつき、価値的な人生的なものとの関係を色濃くするのであるが、それが確実な客観的知識として形成される中間の過程においては、却つて人間的なものから疎外され、無記中性なものとしてあることを強く要求されるものだということが出来るであろう。

この知識がもつ人間との複雑な結び付きは、謂わば知識に背負わされた宿命ともいうべきものであつて、知識が知識たる以上決してまぬがれえぬものであろう。何故ならば、最初 ontisch なものとして、人間によつて獲得された知識が、人間と何等の関係を結ぶことなく、飽迄も ontisch なものとして止まる限り、その知識は遂に人間にとって価値あるものとはなりえないであろう。又これとは逆に、最初 ontologisch なものとして、人間によつて要求された知識が、知識として形成された後においても、尚 ontologisch なものとして止まろうとする限り、矢張りその知識は人間にとって価値あるものとはなりえないであろう。ontologisch に要求された知識が、

ontisch なものとして獲得され、この ontisch なものとして獲得され知識が、再び ontologisch に人間と関係を結ぶことによつてのみ、始めて知識は人間にとって価値あるものとして自らを振舞うことが出来るのだといえよう。先きにあげた合理的にして且つ実証的な客観的知識とは、ontisch なものとして獲得された知識のことであり、又人生的な情意的な知識とは、この ontisch なものとして獲得された知識が、再び ontologisch に人間と関係を結ぶところに成り立つ知識のことだといえよう。そしてこの ontisch なものとして獲得された知識が、再び ontologisch に人間と関係を結ぶところに、始めて知識はその本来の正当な自己の座を見出しうののだということが出来るのではなからうか。ただしかし、飽迄も無記中性たろうとする ontisch な知識が、人間と結び合おうとする場合、必ずしも善き・建設的な方向へのみ、人間によつて利用されるとは限らないことは、知識にとつて悲しむべきことではあつても、それ自体は何等知識のあづかり知らないところだともいえよう。

現代の複雑な世相——原子力の戦争利用阻止に懊惱し、オートメイションの聳音に怯えおののき、マス・コミュニケーションの渦中に自己を破産せしめ、米・ソの冷い対立に何等なすところを知らない——不安と混乱を重ねた現代の世相は、何等かの意味で、現代の知識論に無関係だといへないのではなからうか。(1956. 10. 1)

参 考 文 献

1. B. RUSSELL: The Problems of philosophy, London, (1951)
2. ———: Our knowledge of the external world,
3. 池上 鎌三: 哲学概論, 岩波書店 (1945)
4. 三木 清: 哲学入門, 有斐閣 (1955)
5. B. RUSSELL: Human Knowledge, London.