

「知の理論」講義の一つの試み

—— 田中美知太郎『人生論風に』所収「自知の構造」を釈義する形で ——

水*
崎
博
明

端書き

筆者は本学人文学部文化学科において専門科目「知の理論」の講義を講ずべき責めを負ってゐる者であるが、一体、どのやうな仕方であうした講義は可能なのであらうか。恐らく世の中には様々の蓄積や構想があるだらう。とは言へ、それらのすべてを遺漏なく渉猟し尽くしてそこから何か本格的で堂々とした所説を提出して見せるなどといふことは、目下の筆者にはとても及ぶところではない。筆者としては一応その古典学徒としての立場からプラトンの『メノン』篇を取り上げてその「学ぶとは想起することだ」とする形で「知ること」をめぐる思考と同じ田中美知太郎先生の「悪はどこから」といふ文章の教へる「自己の中にその非を知るシュネイデーシス」といふことをここ二三年講じ

て来たが、後者は同じ『人生論風』といふ書物において、右に題した如く、「自知の構造」といふ思索へとも何か十全な一連の思索を著者が求めるからであらうか、引き継がれてゐるものなのである。その思索を講義するとなるとどうなるか。著者の練り強い思索を出来るだけ平明に講義しようと、筆者は「講義ノート」を作った。以下である。

第一章 『自己批判』といふことの無良心的と良心的といふ問題

先の「悪はどこから」に引き続いて我々が検討してみようと思ふ「自知の構造」といふエッセイは著者が『人生論風』と題した著書においてそのままの順序で編まれてゐるものです。ですから、当然のことながら、それらは連続した一連の思索となつてゐることを先づ我々は承知しなければならぬでせう。では著者はどのやうな仕方です。「悪はどこから」の思索を「自知の構造」のそれへとも展開して行くのか。それは言ふまでもなく先の「悪はどこから」といふエッセイがその問ひを「まさに自己自身の中にこそ見る」といふギリシア悲劇の主人公たちの、そしてまた彼のソクラテスの、その生のあり方で答へて行ったところこそ求められるでせう。「悪」と言へ何と言へ何を見るのであるこの私は揺るぎない同じ一人のこの私としてこそそれを見るのだといふ、人格の尊嚴の問ひが人の見ることは紛れもなくあるのだといふのでした。見ること・認めること・知るといふことには、それをこの私が見・認め・知る時にはその営みを最早決してその自己自身の外には放棄することの出来ない、さういふ厳格と厳肅といふものが伴ふのだといふことの承認がそこでは求められました。「身に覚えがある」といふそのことの証言とはこの私にのみ

証言の権利がありまた義務があるさういふものでせう。多くの場合証言者と被証言者とは別であり得るわけですが、ただこの「身に覚えがある」といふ場合のみは、証言する者はまたそのままに証言される者であると言はれることでせう。それ故、「知る」といふそのことには、「自分を知る」といふことが、そして「自分が知る」といふことが、何か根源的なとも言はれるやうな深さから厳粛な問題として潜んでゐるのではないかと考へられます。

「自知の構造」の第一章を右に「自己批判」といふことの無良心的と良心的といふ問題」といふ風に纏められるものとして纏めて示したのですが、それといふのもそれは著者が、我々が右に論じたやうに「知る」ことは紛れもなく自己をこそそこに知るのではありませんのだとする「知る」ことの厳密といふものも事実の上では二義的なものなのだといふことの考察をもつて始めて「自知の構造」の問題を考へ始めてゐるからといふことです。

著者は我々が政治用語としての「自己批判」といふものを見る時には自己の二義性といふことが何の躊躇ひもなしに承知されてしまつてゐるその点の考察から始めてゐます。「批判する自己」とは、一応別のものになつてゐる」と著者は述べて始めてゐますからさう言へるでせう。我々は「知る」ことの厳密の立場に立つて「知る」ことがこの私を知ることとして証言の意味を持てばその同じ一人の「私」をこそ知るはずなのだとしたのにも拘らず、さうした政治的な所謂「自己批判」といった場所では「批判する自己」は悠然として「批判される自己」を批判してのけるもの、自己矛盾を何の意にも介することのないものでこそむしろあらねばならない。何故なら、さうした形で自己矛盾と価値の上での自己の区別を同一の自己に許してしまふといふその芸当こそがまさに「自己批判」ともなる

からです。だから所謂「自己批判」なる芸当とは自己を二義的なものとしてやってみせてこそ効果を持つものだから、その二義的なものがどうして一義的な自己を意味することができるのか、そこにその弱みもまたあるとされるでせう。それ故、何処までも同一なものとしてあるべき一義的な自己は我関せずといふそのところで無良心的に過去のものとして断絶したその自己を批判して見せてこそその「自己批判」といふことになる。さうした無良心的な「自己批判」に對して宗教的な「悔い改め」は悔い改めることで新たに生まれ変わる自己は一応それ以前の自己とは別ではあるものの、罪ある過去の自己とは簡単に絶縁し置き去りにすることはなくあくまでも新生の自己と同一の自己として良心的に自己を知るのだと言はれるでせう。

第二章 「我知る」とする「良心」といふ言葉をギリシア語の用例に即して

我々が容易に気づくやうに、以上の第一章は「悪はどこから」で自らの内にこそ悪を知る「自己認識或いは自知」といふことが「シュネイデーシス」といふ言葉で語られてゐたその強さを、その強さを失ったものとの比較でもって論じてゐるものだと言はれるでせう。続く第二章も「悪はどこから」での詰めの議論で一応の議論の支へともなったその「自己」ともに知る」ところのシュネイデーシスといふ言葉を、もっと十分な形で考察全体の土台ともなるべきものとして豊富にギリシア語の用例として見ることで行なうことが見られます。「シュン・エイデーシス」なる言葉の言葉としての成立ちを「一緒に・ともに・知ること」なのだと教へた後にその成立ちの含む「何々を―誰々と

ともに「知る」といふその事柄をその「誰々とともに」の「誰」が他人である場合とまさに自分自身である場合とで前者が了解・理解・察知であり後者が無智・無力・失敗・非行といった自己否定的な認識の意味だといふことをみるのが、続く著者の仕事となつてゐることが続いて見られませう。そして著者のそれらの教へも非常に單純に我々にも理解のつくこととなつてゐると言へるでせうか。

第三章 自己認識の普段のあり方と自己否定としての絶対的なあり方

著者は第三章でもう一つ「自知」といったことをめぐつてのギリシア的背景を背景として語るといふことを行ふやうです。何故なら、古代ギリシアにはデルポイのアポロン神殿に「汝自身を知れ」といふ言葉が掲げられてゐて、その言葉が古代世界にとつてその死命を制する程のものであったのだといふことがあり、その「汝自身を知れ」とはまさに「自知」といふそのことであるのですから。しかしながら、著者がここで語るとはさうさう意味深長なものとはなつてゐないと言つてよいでせうか。何故なら、著者はクセノポンの「ソクラテスの思い出」（四卷二章死四節以下）での問答とローマのテルミ博物館の陳列品のことを引き合ひに出しながら、前者からは「汝自身を知れ」といふことのナンセンスに近い程の平平凡々たる自知の日常的な随伴といふことの理解を、後者からはそのやうな普段のこととしての自知に自己否定としての自知もまた潜んでゐることの教養の存在を、二つ我々に教へてゐるだけだと見られるでせうから。

第四章 自知のアポリアー

第三章ではかくして「自知」といふことには二つ見られるものがあるだらうとぼんやりと事実に触れるといふことでのみ考察が終始しましたが、この第四章に至り「自知」といふことの核心はさうした二つの事実の併存であるわけではない。否、それは断然「知る自己」と知られる自己との同一こそ問題」であらうと、著者自ら、問題意識を研ぎ澄まして行くことになってゐることが見られます。すなはち、四章の冒頭で「自知のアポリアー」といふものがあるのだと著者は我々に告げて、一方政治的な意味合ひでの所謂「自己批判」は本当の意味で同一なものとして持続する「自己」などとは絶縁して今の自己とは無縁となつた過去の自己を批判してみせる。他方しかし、それならば真実の意味では「自己」の批判などと言ってもその意味は失はれてしまつてゐる。従つて「自己批判」といふものに真実の意味を持たせようとすれば批判する自己と批判される自己との同一性を求めなければならないことになるが、しかしその保証は不確実にして否定的とも考へられるのではないかと、さうしたことを語り、次いでそのやうに否定的だと見られるだらう理由ともなるロジックを、次の二つのパラグラフで語って行きます。先づその最初のパラグラフでは「知る自己」は遂に「知られる自己」の中には送り込めず「知る自己」は自ら知らうとして「知られる自己」の中へ自らを置かうとしても絶えずその都度に「知られる自己」からは超出してしまひあくまでも「知る自己」としてこそ自らの本性を保ち続けることを言ふ。そして例へ「自己」といふものを「知る自己」と「知られる自己」との全体だと考へてそこに「自知」の成立或いは「知る自己」と「知られる自己」との同一性の成立を考へようとしても所詮は

さうした「自知」といふものも「知る自己」なる一つの部分が「知られる自己」なる他の部分を知るといふことにも過ぎず、従って最早それは「自知」ではなくてまさに「他知」でしかないと思ふべきことになる。そしてその次のパラグラフでは「自知のアポリアー」を我々は何か典型的に「我々が我々自身の非を認める」といふやうなその場面にこそ特有ではないかとして考へ始めたのだったが、「知る自己」の原理的な絶えざる超出といふことが「自知」の問題には一般的に存在するものなのだといふことを、我々に著者は確認させてゐます。

第五章 「知る自己」が「知られる自己」の外に常にはみ出る構造として自己を考へて見る。

四章の話は何か如何にも一つのロジックめいたものだとも思はれますが、しかしそれなりに一つの明快さがあるとも言はれるでせうか。要するに「知る自己」といふ能動は「知られる自己」といふ受動とは「能動」が原理的にも「受動」とは相関的に相関性の一対の中で必然的に他項でもあれば、その必然性において自己を絶えず保持し続けるのだといふことが見られたのだといふことです。この「知る自己」の絶えざる超出の故に遂に「知る自己」のままで知られることはないのだといふことは、確かに「自知のアポリアー」だと第一ラウンドとしては考へることが許されもするでせうか。しかしながら、著者はこの第五章では要するに「自知のアポリアー」とは我々が求めるのが「自知」だといふのにそれが遂に「他知」でしかないといふそこから言はれて来ることだとすれば、アポリアーを思つて行くといふのもそれは「自己」といふものの捉へ方の基本からこそ来るのではないかと、「自知のアポリアー」の自明性

といふものに我々の再考を促すことになります。すなはち、我々は「自知」において「知る自己」と「知られる自己」との同一性を求めてそこに絶対無差別の自己を見出さうとしてそれが叶はないことでアポリアーを思ふことにもなるのであったが、その「絶対無差別の自己」の想定とは無条件的に許容さるべきものなのか、そこを著者は疑問視するに及んで行きます。そして著者は「知る」のも自己「知られる」のも自己だといふその時に我々が「知られる自己」から超出した「知る自己」の故に「自知」をこそ見たい我々が「他知」をしか見る事が出来ないのだと「自己」なるものの絶対無差別を要求したところを、むしろ「自己」とは「知る自己」と「知られる自己」との絶対的な相違をばそのままに含んだものだとこそ考へるべきではないのかと、かう考へ方の逆転を提案して行きます。すなはち、「自己」とはそれぞれ「知る」と「知られる」とに拘束されて一方で「知る自己」であり他方で「知られる自己」であるのであって、「知る」のでもなく「知られる」のでもない「一様無差別の自己」といふものが先づありそれが「知る自己」と「知られる自己」とに同様に存在するのだとは考へないのだといふことです。「自己」とは「知る」といふことでその「知る自己」であり「知られる」といふことでその「知られる自己」なのだといふやうに、一様無差別の形式的自己でなくて内実化されて行く、そこにこそ「自己」の実現を見て行くのだといふことです。著者の言葉は最早明白だと言へませう。著者の言葉をそのままに引用すれば「自己」というのは、単純に知られるものとしてまとまってしまうものではなくて、いつも「知る自己」が「知られる自己」の外にはみ出しているような構造をもつもののだといふことにもなるだろう。自己とは単純な一体ではなくて、もう一つ別の自己がからみついているというか、あるいは

蝶番でつながれているというか、そういう二重構造のものであると考へてみる方がいいかも知れない。そうすると所謂自知のアポリアーは自己の常態に属することとなって、別にアポリアーなどではなかったのだということになるかも知れない、「云々」と言はれてゐますが、今は我々にも十分に理解のつくことでせうか。

第六章 「知る側」と「知られる側」とへの分裂以前の、統一的で根底的な「自己」と自知のアポリアーに示される自知の構造の大体としての「見てゐるのを知る」と「見てゐると知るのを知る」

以上、第五章は「知る自己」としてまた「知られる自己」としてそこに実現されて行くものがそれぞれに「自己」として絡み合ひつつ二重構造をなしてあるだらうことを見て、その仕方では「自己」といふものの考へ方を考へ直して見ることに努力が払われました。そしてそこから「自知のアポリアー」の解消といふことも考へられることにもなりました。しかしながら、著者はそこでも再びしつこく立ち止まります。「知ること」で拘束され「知られること」で拘束されて内実化されて来る相違する別々の自己の絡み合ひといふ考へ方はなるほど「自知のアポリアー」を解消はさせようが、その考へ方は「自己」といふものを形式的な一様無差別として考へることから「知ること」「知られること」で拘束されて内実化されるものとして考へることへと考へ方をただ考へ直したただそれだけのことであるからして、もしも「知ること」と「知られること」とで内実化される、つまり「知る・知られる」に分裂する、その以前

にさへもまた統一的な本来的自己といふものを想定すべきであるといふことにもなれば、我々が拘束されて出て来る「自己」と言っても所詮はその本来的統一的なその自己こそその拘束なのだといいふことになるでせう。「知る自己」と「知られる自己」とが「知ること」と「知られること」とで内実化されるのだとしてもそれにしても何故それはそもそも「自己」であると言はれるのか。「知るもの」と「知られるもの」といふ対立には「自己」といふものなどは何ら必要はなく、所謂「主観―客観」の相関性が考へられさへすればよいことですから。「自己」の構造を問ふことは先づはともかく「自己」の存在を前提し得てこそ、そこで初めて問題にされ得るのだといふことです。

ではさうした「自己」とは一体どのやうな仕方で我々の理解へともたらされるのか。そしてその「自己」が自らの構造を持つてあると言へるのか。そこで著者はもう一度「自知のアポリアー」の持つ構造を見直します。「自己」は先づ自己ならざる外観にこそ対してゐます。その外観への没入と忘我から我々が我に返る時、没入する状態ではただ漫然たるものであつたその外観も我々を我に返させるその能動点を持ち、例へば我々はふと「樹木を眺めてゐた」といふ形で「自己」に気づくのだと言へるでせう。そしてこの「気づき」とは樹木の眺めに没入してゐたその直接的な没入を対象化するそのことでその直接性を間接的なものと変更するものであつて、「自知のアポリアー」において直接性はむしろ「気づき」そのものこととなり「気づいてゐると気づく」「気づいてゐると知る」「知ると知る」の反復の後で言はれるその直接的な「気づく」「知る」が絶えず先に言はれる気づきと知とのその一步先から、その奥から眺めつつ、気づかれ知られた自己を後に残すのだといふことにもなるでせうか。直接性において出て来る「知る

「自己」はその直接性において「自己」を超出し、超出において超出された自己を「知られる自己」とするといふわけ
です。かうして著者は「自知のアポリアー」を再考しながらその中から根源的統一的な「自己」の構造といふものも
「見てゐるのを知る」と「見てゐるのを知るのを知る」といふ二つこそがその大体なのではないかといふことを取り
出すに至ることになります。「自己」が構造化されるその構造化を直接的にもたらしものは、それら二つの直接性
しか認められないといふそこからです。

第七章 「知るのを知る」における「知」と「知」との直接といふこと

第六章において我々は「知の知」の直接性といったことを言つてしまつてゐたけれども、著者の文章に即するその
限りでは著者はまだ直接性といった言葉は実は出してはゐない。我々が先走つて直接性などといふ言葉を遣つて見た
だけであつて、第六章の限りでは著者は「そのように気づき、「眺めているな」と思う、その反省がいくらでもくり
かえされ得るものであり、それは無限進行をなすのではないかと云々」といふやうにしか言つてはゐないことを注意
しておかう。著者自身はこの第七章に至つてこそ初めてポジティヴに「知」と「知」の結びつきの直接性」といふ
言葉を提出し、そしてその直接性とはまた「われわれが求める自己同一性に最も近いものではないかと考えられる」
さうしたものであることを言ふに至つてゐます。「自己が知つてゐる」のだといふそのことを如何なる他に頼ること
もなく如何なる他を介在させることもなくて「自己が自己として知つてゐる」のであれば、そこには「自己として」

と言へるだけのそれだけの「自己同一なるもの」が存在するのだとはおよそは考へられて然るべきことでせうから。著者はヘーゲルの「発展」についての思索がそれを語らせる連続と同一性といふ点で「精神」においてのみ発展とは語られるものだとすることを傍証のやうに言及してゐますが、その自覚における同一性とは著者の「自知においての自己同一性」なのだといふわけです。

しかしながら、何かそれを理解するのは非常に困難なこととも思はれますが、著者は第七章の最初のパラグラフにおいては「われわれの自己が一つであるのは、わずかにこのような「知」と「知」の直接的なつながりによるのかも知れない」などとも言ふのだけれどそれはただ「かも知れない」といふにも過ぎず、自知と「知の知」とはすぐには同じではない。「知の知」とはその直接的な結合はこれを語ってもそこに「自己」を何一つ予想するものではないのではないかといふことの方をこそ、むしろ確かなこととするやうです。「知ること」と「知られること」とは自己を拘束するのだとしても、逆に「自己」が知ることと知られることとを拘束することなどはあり得ないのだといふことなのでせうか。我々は「自知」といふそのことをそれは「自己として」といふことであり得るものとして「知の知」の直接性は自己同一といふことを思はせ得るのだとしたのですが、「自己として」のその「自己」なるものも所詮「知る・知られる」の活動へと吸収されてしまふもののだとすると、さうした「自己」とは最早原理的に想定さるべくもないものなのだといふことを著者は主張するもののやうに思はれます。

第八章 「自知」の形式と「他知」の内容との緊張における自己といふこと

第七章では「知の知」の直接性といふことが言はれてその中で著者は恐らくは「自己」などといふものもさうした「再帰そのもの」へと還元されてそこで解消されるべきものだと考へてゐるのではないかと我々は考へて見たのでしたが、それかあらぬか、この第八章の冒頭ではまさにさうした考へ方が述べられるもののやうです。何故なら、著者は冒頭で『自知の「自」を再帰的に考えれば、それは「知っているのを知る」といふような「知の知」において、最も純粋なものが得られる云々』と言つてゐますが、さうした思索はまた我々には「自知といふ場合のその『自己』といふものを『知つてゐるのを知る』すなはち『知の知』といふ再帰そのものへと還元し解消しようとするものだと考へられるからです。著者の続く『そしてこの「知の知」を自知のアポリアーの中で無限にくりかへしても、何も新しいものは加わらず、かえて自己同一性が確保されるだけだということになる。それは少しも内容が入らないから、個人差もなく、いわば超個人的な知の純粋な活動だと言ふこともできるだろう』などと言つた考へも前章で言はれた「知の知」の直接性といふことの新たな言ひ替へだと言つてよいものであり、知的な活動はそれが純粋に一つの活動でもあればそれ自体がそれ自体を形象してこそあり得るものなのだといふことを物語るものだと思います。かうして著者は一方で『「知の知」といふことの超個人的な知の純粋な活動』といふ普遍と無私との場面を確認も致しますが、そこからまた他方ではかく解消されてもよい「自己」などではなくまさしく「自己」の名前でこそ登場すべきであるその「自己」の由来を求めることへと向かふやうです。それは著者が先立つ第六章において「自知のアポリアーに

示される自知の構造の大体としての〈見てゐるのを知る〉と〈見てゐると知るのを知る〉といった思索を遂行してゐたことを踏まへて、自知の構造の大体をなす二つのうち〈見てゐると知るのを知る〉の方はこれまでの考察で考察しましたから、もう一つの〈見てゐるのを知る〉といふことの方をこれから考察するのだとしてゐるといふことです。すなはち、著者は「しかしもう一度先の場合にもどって考えると」「知の知」はそれだけであつたのではなく「樹木を見てゐると知るといふことに結びついて、そこからその「見てゐると知る」のを更に「知る」という形で始められたのである。だから、自知は他知と重なって成立すると言わなければならないことになる」と言ひながら「自己」なるものが基本的な意味で登場すべき場面を、その「他知」といふことそのこと自身の中へと求め始めます。我々は先に第六章の考察の中で「外観への没入と忘我から我々が我に返る時、没入する状態ではただ漫然たるものであつたその外観も我々を我に返させるその能動点を持ち例へば我々はふと「樹木を眺めてゐた」といふ形で「自己」に気づく（九頁）」といったことを言つたのですが、古代ギリシアの人々は我々の言ふその能動点をシュネイデーシスといふこととしながらに、知られる自己の知る自己にとつての否定すべからざる異質性を自我とも自己とも覚えて行つたのでした。

次いで著者はそのシュネイデーシスといふそのことの中に見られる「自知」と「他知」との重なりが含む問題へと問題を移し、我々は「自己」といふものをどちらの方でむしろ見るものなのかと問ひます。著者の回答は端的には回答されず、多くの場合はむしろ「知られる」自己に「自己」を見てゐると言えるかも知れない。しかし他方では、

既に克己や自己批判の例でも知られるように、自己の重心あるいは中心と目されるようなものは、「知る自己」の方にあるとも考えられるだろう」といふ風に、一つの意味深長な仕方で行はれてゐます。何故なら、著者は「自己」といふもののその究極的把握としては、「この分裂した両自己の緊張関係、あるいは均衡関係がかえって自己の本来なのだとも考えられるだろう。自知のアポリアーを解くために考えられた「自己」の構造は、ちょうどそのようなものであったと言えるかも知れない」といふ把握をこそ確かに把握して行かうとするからです。

さうして著者は右のやうな著者の「自己」をめぐるの基本的な把握——緊張関係或いは均衡関係において「知る自己」と「知られる自己」といふ両自己があるといふそこに本来的な「自己」を思ふ把握——を形式と内容といふ言葉でもって把握し直すことへ進み「知る自己」は形式で「知られる自己」は内容ということになるだろう」と述べることになってゐるのを我々は見ます。そしてほぼそれが著者の結論なのかと我々が受け取ることも考へられて来るやうに、「自己」といふものを「知る自己」と「知られる自己」の二つから共通項として括り出されるところの形式と内容とが一つになったもの（ギリシア語で言ふシュン・ホロン、シュノロン）、これが自知の構造をもつ限りの自己といふものに当るのだと言ふことにもなつて行きます。しかしながら、著者は著者の言ふさうした「知る」と「知られる」とが、すなはち形式と内容とが、一体化された「自己」といふものの我々の理解の仕方に注文をつけ、何か基底だとか実体だとかといふ風な形で考へられる必要はないのだとします。その理由は形式たる「知る自己」がまさに形式として「知の知」を無限に進行させるといふそこにおいて自己を同一のものとして最早十分に示してゐる

といふところに求められてゐると言へるでせうか。著者の言葉を引けば、この余計なもの、ただ空転において自己をあらわにするものが、一つの軸のようにわれわれの自知の全内容のはずれのところに著いていて、われわれの自己を支えているのだとも考えられる。とも言はれて、「他知」に内容を得る自己といふものもまた「自知」なる形式との一体の中で形式的な自己であることが告げられてゐることを我々は知ることです。

形式と内容とが一つの「自己」であるといふことは実体としてではなくて單純に形式であるといふそこでこそ守り続けられるのだとの謂ひでせうが、しかしこの無限進行として空転するにも及びもしかすると空しいものだと受け取られよう余計な形式的自己のその真骨頂たるものに、著者は次いで言ひ及んで行きます。我々が他知において没入してあることに自知が絶えず無限に空しい程にも関与して来ることは、一方では確かに余計であらずもがなのことと言はれませう。しかしながら、その関与が原理的に欠如してゐるとすれば我々がただ没入するだけの世界とは狂氣の世界そのままでといふことにもなることでせう。直接性を間接化すること、自己を客観化すること、さういふ知性を持つことこそ人間の自由といふものでありその解放といふものなのだと著者は語って行きます。

第九章 「知る」ことと「知られる」こととのバランスと思慮

かくて今「他知」のみの自己といふものの狂氣といふことが触れられましたが、この章ではもう一方の「自知」の狂氣といふものに著者は触れて行きます。「他知」との緊張關係に繋ぎ止められそこで「自知」が働くといふのでは

なくて「知の知」の空転だけが自己目的を持ってしまふとしたなら、これもまた狂気になってしまひませう。正氣といふのは「知る」自己と「知られる」自己とがバランスの中にあることであつて、ソクラテスが『カルミデス』篇で「自知とは正氣を保つこと（ソープロネイン）である」としてゐるといふのもその意味からなのだと著者は言ひます。『カルミデス』篇で右のやうな趣旨の問答が行はれてゐるところを著者は引用してゐますが、要は「自分を、それが何をしてゐるのか知らない」といったことはおよそ「思慮の健全」（ソープロネイン）といふことには考へらるべくもないのだといふことです。他ならぬその「自知」といふことこそがまさに思慮の健全なのだとそこでは考へられてゐると言へませう。そこではまた「汝自らを知れ」といふものも「御機嫌よう」といふ挨拶の代はりに思慮の健全を祈るその意味からこそ言はれてゐるのだと理解もまた、我々読者には与へられることにもなつてゐます。

第十章 「自己」の間接知の厳格といふ問題へ

以上、これまでの考察は「自知」といふ形式に意義を認め「他知」といふ内容にまた意義を認めそして両者の間のバランスに意義を認めるといふことで終始したとも考へられるでせうか。しかしながら、その「自知」においてこそ幸うじて自己同一性といふものを思ふことの出来たその思考といふものも、それと「他知」が重なつて繋がつてゐるのだといふことだけではたして最終的に「自己認識」を果たし得てゐると言へるでせうか。著者は重り合ひ繋がつてゐるとはまたその反面は「知る自己と知られる自己との不同」といふことでもあれば「知の知」の形式的な自己同一

だけでは「他知」でこそ知られて来る自己は知られ得るものではないのだとします。つまり、「知の知」の直接知がそのまま自己認識となるのではなくて間接知の証言によってこそ初めて自己認識とは開かれて来るものなのだといふ主張に至ります。そして「しかしながら、そのやうな仕方で間接的証言によって得られる自己同一性は我々の生活における嚴然たる事実として一種の必然性と強制力とを持つのだ」とも言って行くことになります。かくて「自己を知る」ことの問題は単なる自己の内側だけの問題ではなくて自己の外側といふ間接性にも依存すべき問題なのだとの方向性が、著者によって問はれ始めることとなって行きます。

第十一章 「間接知」を保証する魂といふこと、「間接知」の直接性と間接性

著者は古くから存在した輪廻転生の思想が魂の同一性の信仰の上にあったことに先づ触れながらその今日における信じ難さを言ひつつも、その場合の信じ難さとはまた子供の時の私と現在の私との同一の保証を今日の我々が求める場合においても同様に見られるのではないかといふことから、とどの詰まりは「魂の不滅」といふことで考へて行くしかないのではないかと先づは一つの考へ方を示します。しかし相違と変化とも拘らず持続し変化しないものなどの想定とは、不滅の魂の想定と同様、旧時代の考へ方にも過ぎないものであらうとして不滅の魂による自己同一者の認識といふ線は一応中止され、間接性による端的な自己認識といふそのことへと著者は向って行きます。自己認識は自己の内部の凝視や反省などによってでなく、他人の証言や他の事物を証拠として、間接的に知られるだけだが、

それらの証言や証拠を通して推理をすすめて行くうちに豁然としてひらかれてくるころのものは、われわれが直接に見るのと同じであるとも考えられる”のだと、かくて言ふことになります。また、”その中で確かめられて来る自己同一性はあるいは「知の知」のそれと同じような直接性をもつものとも考えられる”とも言って、そもそもは「他知」であった自己認識といふものも直接性を獲得することのあることを考へて行きます。しかもその直接性はその間接性といふ基本的を免れ得ないさうした直接性であることの注意もまた著者が忘れてゐないことに、我々は著者の思索の柔軟性を見るとき言へませうか。

第十二章 「自知」を回復させる“外”なるもの

ここ数章は「他知」といふものに光りが与へられて来てその中で例へば彼のオイディプスの自己認識なるものには間接知といふものが端的な直接性といふことさへも持ちながら関はって来ることが、著者によって言はれたりした。従つて、この章の冒頭はその間の要点を我々に確認することを要求しながらといふことでもあらうか、“われわれが新しく注意しなければならない点は、自知には単なる自己反省とか自己凝視とかいうものでは、決して達成されないような面があるということである。むしろ自己認識は、他人や他の事物の認識と分かちがたく結びついていて、それらなしには不可能であると言わなければならないだろう”といふ言葉で始められることになって行く。そしてかかる間接知による自己同一性の認識といふことはギリシアの文学作品においていろいろその筋立てにおいて取り扱はれて

るて、それ故“アナグノーリシス”(再認)といふ一種のテクニカル・タームもまた行はれそれが作家たちの手腕を問ふものとなったことも告げることにもなる。この章の要点はそこにあり、残る後半は著者自身の生活例であれまた彼のオデュッセウスの再認の物語りであれそれらを例として挙げながら他の人や他の物の実在からこそ自知なるものもまた図られて来るのだといふことの念を押す、ただそれだけのものとなつてゐると言つてよいでせうか。十二章を締め括つて著者が言ふ“そのような自知は、「知の知」のように内省的なものではなく、かえつて逆にいつも他者といりまじり、自他の区別がむずかしいところで成立つとも考えられる、云々”といふ言葉とは、さうした自己認識の厳格とそれとともにある厳格故の困難と複雑といふことをも指摘することを忘れない著者の思索の慎重さといふものを示すものだと言へるでせうか。

第十三章 意識の自己超出とつゝの「他知」

さて、第十三章に至り著者はあたかも総復習を試みるが如く著者が既に第六章で取り出して見てゐた自知の構造の大体としての「見てゐるのを知る」と「見てゐると知るのを知る」との二つを改めて見直して、そこから今新ためて二つの超出といふことを言ふに至ります。一つは繰返し何度も見られた例の「知の知」といふ無限進行ともなるその「知る自己」の「知られる自己」からの超出であるわけですが、しかし著者はまた「他知」の「自知」との二重構造といふことはその「他知」をも更に一つの超出と見るべきことをも物語るものと致します。その理由は「他知」が

「自知」を意識の周辺に抑止して活動しそのぼんやりとした意識活動として意識しかつは自覚する自己の範囲を持つからだといふことです。そしてこの第一パラグラフでの言ひ方はまた「例へ周辺に我知るの意識を持ちながらも、その自知もまた他をこそその全内容とするのだ」といふ言ひ方によって第二パラグラフで引き継がれ、確かに「他知」による多様化といふものも「我知る」が一つに帰着させ意識の統一を果たすのだと言って再度「知る自己」の超出に光りは当てはするものの、その「知る自己」の超出といふことで認められて来るその「自己」が「自己」のすべてを覆ふものではないだらうといふ方向が探られます。そしてなほ探求されるべきその「自己」が意識の「他なるもの」への超出ではないか。自己を意識の内部に例へ限定しようとしても意識そのものにはさうした自己の外へと自己自身としてはみ出すものがあるのではないか。従って、「知の知」の超出の方向に対する「他の何か」へと超出の方向があるのだと、かうした超出が別に考へられて来ます。

第十四章 究極的に知るものとその対立者といふ問題へ

前章では「自己の超出」といふことが二つ、「自らを自らが知る」方向と「他を自らが知る」方向との二つといふことで考へられたのですが、その二つを考へさせるものとしては基本的に「内」と「外」といふことがそこにあるからだといふことが考へられるでせう。そこで著者はその「内」と「外」といふ基本に返ったところから著者の問題たる「自知の構造」といふ問題を考へ直しても見ようと、素人が常識的にどういふ形でそれら「内」と「外」といふ

ことを「知る」といふそのことについては構想するものなのかを考へて行きます。そしてその答へはかうであらうと
 “普通の人は意識の外まわりに身体、あるいは肉体をおいて、自己をこの両者の合体したものと考えるだろう。この
 合体は・・・中略・・・、わたしたちは自分の身体を表面に出し、その裏側のところに、われわれの心、われわれの
 意識をかくしもっているのだという風に考えたりする。”といふ風に言ひます。つまり“われわれの身体は、外界か
 らのいろいろなはたらきを受けとめる表面なのであって、われわれは裏側からこれを知る”のだとする想定が基本的
 に素朴に想定されてゐるのではないかといふことです。そしてその想定こそはまたパスカルの「宇宙は我々を包含す
 るが、我々はそのことを理解するのだ」といふ *comprendre* といふ言葉の二義的な意味を巧みに使つて語る有名な言
 葉へとも続く同じ想定なのだと、かう著者は我々に教へます。無論、物理的な必然としてはそれなりの紆余曲折とい
 ふものもあらうけれども、しかし論理的な必然としてはそのやうな想定で必然性は尽くされてゐるのだと著者は言つ
 て憚りません。そこは我々にもまた共感されるでせうか。

しかしながら、我々の「身体」とは機械装置などと同じく物理的な必然としての面のみで「身体」ではなく、
 否、「我々がそれを通じて知る」といふそのことによって先づ拘束されてゐるその「身体」であることが注意されます。
 それは無意識の物体などでは決してない。それ故、拘束を離れて身体が身体だけで「自己」をなすといふことも考へ
 られてはならない。身体の機械装置的・物理的な側面は今日に非常な能力を達成して來てゐるわけであるが、しかし
 それだけでは「知る」といふこととはならない。「知るもの」は、従つて身体をも機械をもすべてをその「知る」と

いふことで拘束するところの、一方の究極者であると言はれるべきものでせう。とすれば、ここにその「知るもの」といふ一方の究極者に対立してあるだらう他方の究極者とは何なのかといふ問いが新ためて問はれて来るといふことにもなるといふわけです。

第十五章 一全体世界としての自己といふこと

かくて「自知の構造」の問題はその最大のスケールにおいて「一方の究極において知る我々自身」と「その究極者に対立しての究極者」と、これらの究極者をこそ問ふべき問題となりました。ではどうなって行くといふのでせうか。著者がこの第十五章の最初のパラグラフでしてゐることは我々が先に「身体とは我々の知るといふそのことによって拘束されてゐるものの謂ひである」といふ形で見たその「身体」といふものを、逆に世界からといふ方向からしてもまた拘束されてゐるのではないかと見直すこともなつてゐると言つてよいでせうか。樹木は大地と連続し大氣とも連続してゐる。樹木も大地全体と大氣全体から見ればその末端の一部をなしたものであるやうに、身体もさうした全体の一部であり宇宙の伝達の末端の一部をなしてゐるのにも過ぎないのだといふことです。「外」とはそのやうな規模からこそ基本的に外なのだと思へられるわけです。

さうすると、我々「知る自己」も身体を拘束しその我々知る自己のその「外」にある全宇宙もまた同じ身体を拘束するのだといふことになれば、著者は最早彼のライプニッツの個別的存在者（モナッド）の思想が語られるしかない

のではないかとして行きます。“いわば全宇宙を自分自身の表側として、そのすべてを内側から自分自身で見ているというようなことにならなければならない”と著者は言ひつつ『形而上学論考』(九)の「存在者はいずれもまるで世界全体のようなものであり、神あるいは宇宙を写す鏡のようなものであって、めいめいそれぞれの流儀で、これを表出しているのである。云々」の思想を引いて告げてくれます。人は世界の中にあるのだといふその意味では決して孤独ではない。しかし一全体世界としてのめいめいとして人はあるのだといふその意味からは、最早、絶対的に人は孤独でしかない。著者に拠れば“世界のなかにはあらゆる多様性があるけれども、めいめいが所有する世界は、ただこの一つの世界にかぎられ、そこから脱出することは絶対にできないのである”といふわけです。

第十六章 世界を拘束し世界に拘束される「自己」の同一性の由来

第十四章以来この方、一方に「知る自己」といふ究極を考へ他方にその「知る自己」と対応する究極者を問ひつつその対応といふ所ですべてを我々は思ひ得るのだとの思考を詰めて来ましたが、その思考がライブニッツの個別的存在者(モナッド)なる一全体世界の成立といふ思想にも行きつくことは、最早、事の最終的な成り行きであるとも我々は思ふことが許されるでせうか。著者もまたこの章の冒頭で、例へよし「自己」とは他に向かって膨張するそのやうなものだとしても考へられねばならぬとしても、その膨張もその「自己」が一個の世界となることによって、やうやく限界に達する“のだ”と言って、これまでの論点の帰着するところを我々に示すところから始めてゐるのを我々は

見ることが出来ます。続いてはまた「自己」とは唯一の世界をなすその個性の謂ひなのだ」といふライプニッツ的な思想を再確認的に述べ続けることにもなっていますが、しかし但し書きなのだといふことか、第一パラグラフの最後ではライプニッツ的モナッドの思想は否応なく一方では世界を多化するさうしたものはあるものの、しかし他方、「自己」といふモナッドは「自己」がモナッドたることを主張する自らのそもその権利はこれを持つのだとしても他のモナッドの存在を承認する義務までを負ふ必要はないものであることを付言します。そして、なほ著者は付言しかうした思想の一見するところ独我論かとも思はれる色取りの問題に触れて、ライプニッツはモナッドを越えて神の存在を思ったのであり、我々の場合にしても観念論的な独我論をば鼓吹するものではない、我々の認めるモナッドも世界を自己の向かふ他として認めた上でのそれなのだと言って行きます。

しかしそれにしても、著者は第二パラグラフではもう一度立ち止まって考へ直し、「自己」を一方での究極者だと認めるただそれだけでその「自己」の同一性までをも保証したことにはならないのではないかと言ひます。イデアとしての「自己同一性」は万有流転が原理のヘラクレイトスの世界では所詮は何の語るべきことでもないであらうとかう著者は見るからです。

「自己」とは世界の内側にあるものとして一方でヘラクレイトスの原理に曝されて自己同一性を語られ得ないものであり、他方では一全体世界であるものとしてはそれ自体として止まり得るものである。従って、個性は持つもののその不同と不滅とが保証されたものではない。それならば、「自己」が揺るぎもなく自己自身の同一性を確保しつつ

存在しその「自己」の知によって拘束される世界もまたそのやうにして存在するのだと考へることが出来るための、その存在根拠は何なのか。これがこの第十六章の第二パラグラフでの著者の問いともなつて行きます。そして著者はその問いを解く鍵を再びライブニッツその人の思想に求めつつ「それぞれに一定の場所から眺められて一つの存在になる」(筆者訳——宇宙の各々の見えの結果、ある一定の場所からして眺められたものとしての結果は、一つの実体である)^{*原文註}(『形而上学論考』一四)といふその言葉に触れ、宇宙の同一性といふことから、我々モナッドといふ一つの全体世界の内部の存在といふものもその浮動性を繋ぎ止められる可能性を思つて行くことにもなります。そして何かややこしいのですが、さうした浮動性を繋ぎとめるその仕方を宇宙の同一性を神に依存させて考へるライブニッツのその仕方から我々としてのさまざまな工夫にまで言ひ及んで議論して行きますが、その工夫の子細を追って行くのは面倒なので省きませう。我々にとっては余りにも形而上学的な議論であるとも思はれますから。

* 原文 le résultat de chaque vue de l'universe, comme regardé d'un certain endroit, est une substance

第十七章 「自己認識」とは未知の世界に生きてそこでの運命を「知の知」の一点で受け止め

NO.17

前章では「自己」のその存在根拠を問ふといったやうな仕方で自己認識の成立すなはち自己同一性の成立は如何の問いを問ふのでしたから、最早その「自己認識」すなはち「自己同一性」を問ふ問い方といふものもその最終的段階

から問はれたのだとも言へませう。何故なら、「自己の存在根拠」を問ふといふことは「何故に自己は自己であると言ふことが出来るか」といふまさにそのこと自身を問ふそのことだからです。それ故、著者はこれまで著者が考へ続けて来た思考の要点を要約しつつ、この著者のエッセイのエッセイとしての結論を最終的に得ることへと向かつて行きます。先づその要約は「自知のアポリー」に一方では「知の知」の方向での自己の超出を見るが、他方で人生とその日常とが強ひる必然においては「知の知」といった自知を抑止する他知がまた全面的であることを見たことから始められます。そして「見てゐると知る」において一応はその「知」の直接性を思ひはしたが、しかし総じて人生の「知」としてはさうした「見てゐる」ことの知がではなくむしろ見られてゐるその事柄のあり方の知こそが自己自身の関与する直接のものではないか。それ故、直接性とはただ単に「知の知」においてのみならず一見するところでは間接的かとも思はれる「他知」においても基本的なところではむしろ認められなければならないのだと、かう著者はまた言ふことにもなります。

とすれば、すなはち自己を知ることとは所謂自己といった内側の自己をそれはどうなのかと知るといふそのことに限られるのではなく、さうした自己の外側のものであるもの、自然や社会、あるいは歴史のなかの一定の関係、一定の状況における自己を知ることとしてこそあるのだとされて来ます。さうしてまた著者は、その認識は全く意外なこともあり、ショックであることもあるだろう。それは常に未知なるものである。つまり自己認識は世界認識なのであり、その探求は際限のないものとなるだろう」とも続けますが、しかし著者は世界認識などといふことで何となく

我々が秩序整然とまとまった世界を想像してしまふところにもう一度「知の知」の軸を絡ませて来ます。「知の知」といふ軸は、いつでも今までみられていた世界をぐらつかせ、一変させる”のであり、従って「我々の見る世界は、一つに連続している全体であるよりも、まるで心理学という視野闘争の現象そのまま、いろいろ違ったものが、表面に現われるのを争っているかのようで、不断にいれ替り、見えかくれしているのである。そして我々の自己も、このような変転と共に見られるのである」といふことをも言ふわけですが、かうして「他知」といふ全面性とそれを破る「知の知」の軸との交差としてこそ最終的に「自己」を見ようとする著者には次の言葉こそがその締め括りの言葉となつて行くのだといふことになるのです。曰く「自知はこのような多様のすべてを、「知の知」の一点に受けとめている。そしてそのような全世界の重みに堪えようとするとき、この世界とこの自己とが一つの運命であることを知るのはないか」と。

後書き

この所謂「論文」もその目的とするところは一つの書物の一つの思索を学生諸君に対して最も平明に語って理解を求めるとすればその思索は平明にどのやうに理解されるか、その平明な理解を先づは講義する者自身が獲得しようと試みることにこそある。それ故、一切の努力は著者の文章を読み解くそのことに傾けられた。従つておよそ「論文」とも称すべきものならば具備してゐるだらう考証・註などの類は、一切ない。