

事實と事實性 (完)

——問題論的考察——

樋 元 和 一

四

人間の現存の秩序が叡知性と感性性とを夢みながら、急峻に對立すること（所謂 *homo duplex*）は、カントが説く通りであるが、對立の事實を叡知性への傾斜に於て、滅燼する處に最高善として凡てが意のままになる状態を願望するのみならず努力することは、對立の事實の回避であつてその解決ではない。⁽¹¹⁾ 其處では絶対媒介としての媒介自體の充足が觀想的に思辨されてゐるのみだからであり、内實的充足は感性的現存性との交徹に俟つ外はない。それが眞の媒介的充足としての人間の現存の秩序を十全的に把握する道でもある。然し秩序は人間の實踐的存在狀況の脈絡であり、充足の直接的媒介を許さないで間接的媒介を豫想する。といふことは自由の指向が實踐の無路——ベークンの所謂『よりよく見て試みれば試みる程益、悪くなる』（*videa meliora proboque, deteriora sequor*）生の現實——に逢着して、選擇的決斷を困難にし、場合によつては不可能にすることさえあるといふ意味である。指向としての自由の意識は、理念的な道徳法によつて一舉に絶対媒介されることは出来ない。必ず相對的過程的に媒介される外はない。しかも、かゝる媒介は何等かの心的傾向性に即する外はない。

此處で傾向性を内的感性的なものに限定して、非傾向的本質的な叡知性に對置するカント風の嚴肅主義から脱して

それをより力動的、且轉換的云換えるとより振幅の廣きものとして捉える必要がある。傾向性が本質的に裁かれるのではなく、本質性が傾向性の判別に即して問返されるからである。その際吾々はペーコン倫理學の所見に多大の教示を覺える。ペーコンは欲求 *appetitus* に自己保存 (*conservatio sui*) と自己増殖 (*augmentum sui*) と自己擴充 (*multiplicatio sui*) と自己完成 (*perfectio sui*) の四系列を區分し、之等四〇を個人的善 (*bonum individuale sive suifatis*) の下に統轄し、共同的善 (*bonum communiois*) に對置すると共に、後者を前者に優先させている (*praestere*)。之が善を兩様——義務 (*officium*) と徳 (*virtus*) ——に區分する彼の實踐的方式に對應する。吾々はそれを「義務なる言葉はむしろ他者に對する關係に於て、よく按配された魂の状態に適用されるが、徳なる言葉は自己の内部の關係に於て、よく形成組織された魂の状態に適用される」(・・*vocabulum officium magis proprie attribuitur animo bene disposito erga alios; vocabulum virtutis animo intre se recte formato et composito*) の言説に見出す。

更にペーコン倫理説に於て注目すべき點は、彼が同じく個人的善の中でも自己保存・自己増殖・自己完成の三善は之を受動的善 (*bonum passivum*) に數え入れながらも、獨り自己擴充の善のみは能動的善 (*bonum activum*) に歸してゐる點である。私は今ペーコン倫理觀の細部に立入つて吟味する餘裕を持たないが——只一言端的な批評を加えるならば、斯くして判別された諸徳の究極的相互媒介の關係の整序の未達成である。——當面の主題との關聯に於て、吾々に示唆を與えるのは共同的善の個人的善に對する對置を姑らく不問に附するとして、人間の欲求性の把握に見受けられる實驗的性格と並んで、その故に亦自己擴充の欲求の能動的把握である。それは端的に云つて有用主義的財倫理觀を基調とする處から來る當然の歸結であるが、自己完成の欲求のみに限らず、凡ゆる欲求を人間に本具の性情として無條件的に善性に於て肯定し、それを阻む處に惡を見出してゐる。吾々は之を原理的に肯定するが、只その充足の關係の様態を不問に附し、有用主義的な個人的諸徳性の内面的形成の事實を問ひながら、その秩序を徹底的に

追及せず、「道德法の大部分は餘りに高貴なので、自然の光が其處迄上り行くことが出来ないことは疑う餘地がない。……自然の光は……人間の魂のそれなる限りに於て、内的に本能により、良心の第二の法則を照らす、それは或る閃きであつて、謂わば曾ての純粹さの各殘の如し」(Quare nec illud dubitandam magnam partem legis moralis sublimiorem esse, quam quo lumen naturae ascendere possit. …… Lumen naturae …… quatenus animae humanae interno affulget instinctu, secundum legem conscientiae, quas scintilla quaedam est et tanquam reliquiae pristinae et primitivae puritatis.)と説く。道德と神學とを判別・分離した後、前者を後者に外在的に從屬させた處に問題がある。

然しより突き入つて考えると、かゝる追及の不徹底は、論理的形成の不徹底でなく、倫理的原理の動搖と云わなければならぬ。それは合理主義的有用論的道德の限界自覺に伴う、實踐的懷疑の包越でなく、神愛の援用による非合理的超越的秩序との形式的接合による、實質的粉飾の意味に於て、實踐的認識は最終的な解決にもたらされたとは云えない。『斯くて勿論眞の神愛の火によつて點火される者は、その惠澤により普遍的道德學によるよりもつと高い完成へ高められる』(Sic proculdubio, si animus cuiuspiam charitatis verae incendatur, ad majorem perfectionem evehetur quam per universam ethicam doctrinam)の言説で力説する『より高い完成』の形態が不判明にとゞまるからである。

ペーコンに限らず神聖神學一般に附纏うかゝる認識方法論的弱點を徧いた點でカントの倫理神學が神聖神學を方法論的に超出していることは、その裏付けとなつた汎理性主義がそのまゝ肯定されることを意味しない。ペーコンが看落した自然の光としての理性の媒介性の喪失から来る體系の弱みは、そのまゝカント風の理性主義の強みであつたが媒介主義專一に傾くカントの體系の弱みを欲求性一般の立場から充足主義的に超えた處にペーコンのその強みがあつた。吾々が此處で問はなければならぬのは、カント風の媒介主義とペーコン風の充足主義とを、相互否定的に、

ペーコンがいみじくも發掘した能動的な自己擴充の欲求の線に於て包越することにより、實踐の狀況に即して、人間の現存の秩序を十全的に把握する道程を追及することである。ペーコンが蹟いた受動的な自己完成の他律的啓示への没入をカント風の自律的法則の否定的媒介に於て、ペーコン風の自己擴充の線に於て、能動化することである。自己完成を合法則性の線で直射的にカント風に割り切れることは、それをペーコンが忌避した單なる理念的觀想性に封じ込むことになると共に、又自己完成を餘他の欲求とその充足性に於て併存せしめることは心性の内面的秩序に於て競争する欲求の交徹構造を言葉の上のモザイクに墮せしめることになる。受動的欲求が能動的欲求に媒介されて、秩序的に指向される處に、心意と行爲との關係に即する人間の現存狀況は始めて、全一的把握にもたらされるに至る。指向の導標としての自由が重視されるのは正にかゝる轉換の可能の原理となる處にある。その意味で自由の意識が企圖する指向性は欲求の充足の選擇性を孕むと共に、正にその轉換性をも孕んでゐる。欲求がかゝる二重の性格に於て實踐狀況に差しかけられるが故に、現存の秩序は切斷と共に連續する様相を示し、その故に自由の指向圏は特質性を示さないのである。現今文化活動の名に於て包括される心性の發動は、凡て之自己擴充的欲求の發露とみなしてよく、それは本來受動的欲求に根ざす點では、餘他の欲求と連續しつゝ、受動的欲求の充足とはその形態と性格とを異にする點では切斷してゐる。しかも一樣にその實現の場が働きである點では欲求一般に於て何等撰ぶ處はない。

欲求に於ける受動と能動との差は從つて、充足の有無でなく、その充足の形態にかゝることになる。充足の形態が受容的か形成的かで異なるのみで、充足に當り外在的從つて經驗的對象を豫想する點では何等異なる處はないのである。然し經驗的對象に即して欲求が充足されることは、果して一樣に他律性で包括されるべきか否か。先驗的對象——道德法則——への指向に自律性を封じることが、對象の表象、表象としての對象の無觀想的充足の名に於て、對象の實現としての行爲を裁くことになり、自律性の内實的充足とは云えない。感性的快の欲求の内實的充足とは云えない。感性的快の欲求の協働を自律的行爲の發働に禁じることば、發働の根據に、合法則性を据えることを意味しても、發

動の契機に幸福性を介入させ得ることを排除しない。かゝる契機的介入をも無根拠化の名に於て排することは、道徳性の充足を充足の専一様式と看做して、その媒介性を充足性と混同する處から來る實踐的認識の歪曲と云ふ外はない。成る程本來媒介的導標としての道徳性を道徳法則に概念的に凝結させて捉えると、現存狀況の一方の極標として充足の對象とならないことはない。然しその場合の充足は概念的合致の意味での充足であつて、所謂受容に即しての充足ではない。道徳性は飽く迄媒介的導標として、自由な行爲の指向に當り、受容的充足を規整する以上の役割を果さないのである。

とすると感性的快の充足に裏付けられた欲求の契機的介入を豫想することにより、始めてカントの所謂自律的行爲は、他律性との協働に於て實現され、それが一方に於て合致的充足と受容的充足とを併せ充たす所以でもある。かくて無差別的無條件的自律行爲は觀想的思辨の對象として、理念的にのみ可能であるとすると、人間に残される道徳性への媒介的適應に於て、受容的充足を自由の意識にもとづいて指向的に現成する外はないことになる。自律を自由として、他律を捉われとして急峻に對置することは、人間の意識的存在狀況に映出される、叡知的と感性的との兩傾向を理念的に洞見させることには役立つても、人間の現存狀況を全一的に把握する所以でない。それは現存の事實を感性的非本質的現存と叡知的本質的存在とに分裂させ、本質主義的に現存狀況を裁斷する本質性への捉われ、逆に却つて本質性 (essentialia) を孕む現存性 (existentialia) の毀損と云ふ外はない。

凡ては現存狀況に集中すると共に現存狀況から分散する。概念的に矛盾として捉えられる自律と他律も、現存狀況 (status essendi) に即して捉えようと、反對的對立に過ぎず、しかもかゝる對立は分離的對立でなく、媒介と充足とを意味で相互豫想に成り立つ、不可分的關聯性に於て差しかげられることが知られる。ポランが否定的價値的存在論的實在性を説くのもかゝる觀點に於てである。かゝる關聯性を生々と自覺させるのが自由の指向性であり、自由の意識性に即して感性的受動的欲求の孤立的排他的充足が非媒介的に、人間の包括的現存狀況を分斷させる意味で、充足

への捉われの名に於て悪として指定されるのである。充足は充足の故に悪なのでなく、排他的云換えると現存の秩序の擾亂を伴う充足であるが故に悪と銘打たれるのである。充足は自體は悪でも善でもなく。それにしても感性的欲求が常に單獨の無个性的個體相互の關係に於て充足されることは個體間の對立と分斷を回避する爲の偶然的接合から延いてはかゝる接合に成り立つ群相互の集團的對立を馴致して、充足の連契を阻害に至る。それは自由な指向の局限的固定化を必然的に伴い、人間の意識圈を狹隘化する。處が意識の志向は多面的であると共に等質的でない。此處に受動的欲求の充足につきない能動的欲求の發動は必至となり、それは感性的でない知的欲求の形態に於て、受動的欲求の充足に見られるやうな充足の對象の偶然的な邂逅による占有的受容的接合から、必然的なかゝりによる、所有的形成的な結合へと人間の行爲を指向する。然しかゝる形成的充足によつて感性的充足が排除されるのでなく、却つて現存狀況に正しく位置付けられ、目的論的位階性に於て意味付けられるのである。

かゝる現存狀況の流動的展開の事實は前述の自律と他律との關係性への更に立ち入つた吟味を吾々に促す。道德法が充足性の排除に於て、指向的自由を獨占して、專制的に道德的行爲を根據付ける (*Begründen*) 處に、權利性から事實性を裁く處に、最上善への觀想的指向としての自律がもたらされるとすると、極標としての道德法への決斷的指向の下に實現されるべき行爲の媒介性の有無としての適法性 (法則への適應性) を導標として優先させながら、それと充足性とを行爲の事態に即して併せ問う處に (*confundieren*)、云換えると、道德性の權利根據を事實性に即して逆に問い返す處に、最高善への現存的指向としての、ベロンの所謂自律的 он律としての混和的生 (*vita mixta*) がもたらされるといふことが出来る。最高善は没充足的な合法則的行爲の觀想的實現の狀況に極限概念として、自己滿足的に指向されるのでなくして、絶對媒介と絶對充足とが相互否定的に競合する現存の狀況に、絶對肯定として、かかる兩様の極標を選擇的充足の爲の導標に轉化し、思辨と行動との統一としての非完結的完結の事態に即して、行爲を過程的に相對的に實現する處に現成されるのである。それは無選擇的な自由な指向の地盤となる完全な合法則性を

意圖的には決斷として孕みながら、その限りに於ては完結的でありながら、現實の行爲がかゝる合法則性を分有する（過程的にしか適應出來ない）限りに於ては非完結的である。最高善は媒介性の位相に垂直的水準 (niveau vertical) に於て過程的に指向されるのみで、充足性の位相に於て水平的水準 (niveau horizontal) に即して選擇的に實現される外はない行爲に之を完結的にのぞむことは不可能である。カントも勿論前進と過程を説き、最高善の理念性を看落さないが、かゝる前進と過程性自體の構造が螺旋的でなく直線であり、道徳性と幸福性との現存狀況に即する事實的交徴を看落していることは蔽へない。

斯くて以上を要約して實踐的認識の構造に關して吾々が知り得た事實は、それが狀況判斷に即して始めて可能になるといふこと、それは汎理性主義的知慧でなく、逆に理性の理性性を問ひ返す、包心性論的知慧の裏付けに於て心性と行爲との關係狀況を問ひ返す處に差しかけられるといふことである。それは單に理性の限界自覺（カント的に偏解された人間の力の中に在るものとなないものとの判別）に即して、信を知の後楯として要請するだけでは不可能であつて、自己立法の能力としての理性をも含めて心性一般の能力、否その現成形態自體の有限相對性に映出される根源的懷疑に即して、人間の現存狀況を反省的に問ひ返すことを吾々に強いる。幸福性の他律的經驗的性格が、そのまゝの充足形態ではカント風の自己満足をもたさず、淨福に背反することは云う迄もないが、かゝる知的感情の充足が絶對媒介の極標にのみ仰がれることを前提として、眞の幸福性に頓ずいて無明の生の行路に行きなすむガツサンデイの所謂『無力な微小人』を反法則的背徳者として裁くことは、道徳法への畏敬に於て、内容的に空疎な嚴肅主義的行爲の締木にかけ、絶望への遁走を促すことになる。かゝる絶望に絶望してそれを修復させることは自己擴充的欲求の行爲的實現の事態をカントが最高善の指向に於て究極に到達した意欲性 (Wollen)（意志と欲求との運命を包括的に問ひ返す立場）の立場から、但しカント風の無充足的欲求の顛倒による純粹意志專一主義的にでなく、心性構造一般に即して包括的に問ひ返す、運命の豫感としての知慧の職分に屬す。

兩認識系列は運命の豫感を介して發動するかゝる自己擴充の線に於て觸れ合いつゝも、兩系列が如何なる様相に於て交錯的に差しかけられるかを豫見することは出来ない。それは兩系列が開被と形成という兩形態に於て、その邂逅の性格を異にするからである。然し事實の模標、必然的事實としての眞理が自己同一なる限り、かゝる眞理への肉迫の道程は兩系列に於て異なるにしても、邂逅の一元的秩序の状況は、少なく共表象的には豫料出来なくはない。それがカントの所謂凡てが意のままになる状態、現存がそのまま本質でもある状況であることは云う迄もない。かゝる模標に到達する爲には邂逅の事態としての事實に附まとう没關係性と偶然性が無限に排除されなければならぬ。それが事實性への探究となることは必至であり、そこに存在の問題が包藏する本質的な複雑さと深刻さがある。

然し没關係性と偶然性が存在の脈絡 (texture) の無視に隆起するとすると、脈絡を主客と、主體相互との兩關係性に即して構造 (contexture) 論的に跡付けることにより、かゝる排除の糸口を掴むことが出来る。勿論脈絡の跡付けは連続的且完結的には不可能である。然し、吾々はカントの範疇論の精練に成り立つ存在範疇を、水平と垂直との兩水準に區分することから存在の様相を位相性と道相性に於て吟味することにより少く共、脈絡の切斷の因子の所在を突きとめることが出来る。それはやがて、凡てが意のままになる状態へ打通する伏線となる。その意味で凡てが意のままになる状態、必然的邂逅、永遠の對面とも云うべき、意識的なものと非意識的なものと相互透徹の状態は、かゝる包括の状態を原理的に不可能視する非包括の意識としての知慧を對部として、急峻に對立しつゝ、脈絡性に於て觸れ合うのである。かゝる脈絡の全一的把握を對象とする存在論的指向に於ては意識的主體も、邂逅の事態をめぐる事實の與件性に於て、問の客體の組成分となる。ということとは主體性が在り方に於て再認識されるということである。然し在り方は先結的には捉えられない。それは邂逅の事態が無限の力動性に差しかけられ、吾々はその方向を豫料するのみで、その状況を豫見出来ないからである。カントは「自然に關しては經驗は吾々の規則を交付し、眞理の

源泉となるが、倫理的法則に關しては經驗は（遺憾ながら）假象の母であり、従つて私が爲すべき法則を爲されるものから採り來り、それによつて制限しようとすることは極めて不當だ」と説くが、吾々は不當の不當性を道德的經驗、實踐的認識に即して問ひ返さなければならぬ。かゝる問ひ返しは原理的に覺知の確認の事態、ブレンターノの所謂『心的に或るものに關係する』(seelisch-sich-zu-Etwas Beziehen od. Verhalten) 事態に即して可能であり、しかも覺知の確認は覺知に於ける主觀的综合の秩序をカントの説く如く、必然的原則によつて客觀化する處で盡きるのではなくして、斯くして一應客觀化された覺知を存在根據の非包括に眼醒める知慧を介して自己否定的に問ひ返し、必然的原則自體の非存在根據性を衝くことにより、客觀的覺知を個別的に全體化する處に展げる。其處に存在の問題把握に於て知慧の演じる根源的役割がある。

カントの道德法はその意味で、理論的認識の世界に於ける徹知的主體が、^(九)「自然の特殊化」なる形態の下に認識的所與を合法的に主觀的原理の下に整序するにしても、現象性の地平を脱出出來ず、永遠の形相に觸れられない絶望の希望への轉換點として、嚮自的に沈潜する處に、徹知的直觀に懸えて發掘されたものと云えるが、問題はかゝる道德法が指向する合理性を包括的で非包括的な經驗の事態に如何に定着させるかに在る。合理主義をカント自身明證的に認識告白しているが、合理主義を名目的に認識告白するのみでは、眞の合理性に適うものとはならない。その極地が最高善としての凡てが意のままになる狀況を指向していることは云う迄もないが、それは凡てが意のままにならぬ狀況を必然的に豫想する。かゝる轉位はあり方の變革を通じて始めて可能であるが、問題はかゝる變革の究極形態としての最高善の狀況に於ても、非意識的なものが滅盡されない點である。しかも非意識的なものへの干與に於ては、意のままになる意味での自己満足が得られない故に、その充足を魂の不死の要請に求めたと云える。魂が不死であるとは肉の死没の前提に於て徹知的なものが感性的なものを滅盡し、吸收する状態であり、彼岸的な形相專一の世界である。カント自身かゝる淨福の世界が地上で實現されることの不可能性を併せて認識告白し、しかも道德法が之を義務

付ける實踐の無路からの脱出の血路が道徳神との寂知的感應に於て、鎮靜されたとする、それは切斷の意識としての知慧の無慘さを一擧に神の知慧で宥和する希望であつても、運命の豫感としての知慧の微光に轉換する企圖とは云えない。かゝる知慧の微光が非意識的なものとの邂逅の事態を照して、かゝる事態の轉換に人間の運命が賭けられる處に、知慧は存在の烈光として、その周域を照らすに至る。その意味でシルソンの『純粹境位』(situation pure)との呼應に成り立つマルセルの『身入れ』(engagement)の強調は注目し得る。

それは意識一般と非意識的なものとの全一的邂逅に露呈される存在の偶然性の根據に肉迫しようとする意圖に於て、現存狀況の包括的問の名に値するが、特定の宗門信の事實への信從に於て、否定的知慧の立場から問の包括性を傾斜させる意味で、知慧のもつ絶対肯定性との對決が逸せられている。吾々は飽く迄カントが發掘した認識根據性の基本線を先驗主義的でなく、存在論的には確保しなければならないと共に、カントで問い残された認識系列の切斷の事實を存在の脈絡性を手がりとして一元的に修復しなければならない。その際ハイデッガーの實存主義とシェーラーの實質的價值倫理學とへのカント的批判主義の存在論的展開の事實は、かゝる修復の動向を分裂的様相に於て、基本的に暗示するものとして、吾々の深究に値する。斯くてマルセルの『身入れ』に寄託された『存在の所有』への意圖が、かゝる分裂の様相にまつる問い残し、乃至問い損じを包括的に指向しているか否かという最終的問の判別に當面の事實性の問題論的考察の成果はつらなり、それは必然的に存在論的問の形態の類型性の判別の問題と絡まる。しかもかゝる形態性(morphologie)の類型論的(typologique)判別のみが、事實性の問題に對する根源的問に應え得るとすると、吾々は進んでかゝる判別の問題に突き入らねばならない。

然し更に立ち入つて考えると、形態の判別は人間の個別的存在様式を抜かず、從つて又必然的事實の所有、主客の透徹の様態への突入を阻むばかりか却つてかゝる根源的事實への開眼を鈍化する。このことの考慮に於て事實性の問題論的追及を最終的に劃定しようとするれば、事實性(存在根據の自己分裂性)と實在性(存在根據の自己修復性)と

の對決 (confronter) に成り立つ全一的問の事態の方法論的究明が必至となる。蓋し存在自體の把握は存在論的類型性を判別的に分離する處で終るのでなく、かゝる判別の形態を全一的問の事態に即して問い返す處に存在の原型を最終的に發掘することを俟つて始めて可能だからである。(完)

ト I. Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, S. 107-108.

二) カントはさう不可能性を主張してゐた (cf. Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, S. 134, Anm.)。その故に神の現存と並んで魂の不死が要請されたのである。

三) cf. F. Bacon, De Dignitate et Augmentis Scientiarum, L. VII, c. II, éd. Baillet, t. I, p. 363.

四) F. Bacon, op. cit., p. 360.

五) F. Bacon, op. cit., p. 377-478.

六) F. Bacon, op. cit., p. 381.

七) Raymond Polin, Du Laid, du mal, du Faux, Paris 1948, p. 18-20.

八) I. Kant, Kritik der Reinen Vernunft, S. 353.

九) I. Kant, op. cit., S. 247.

一〇) マンセルが心身關係論に即して『存在と所有』(Être et Avoir, 1935) に「跡付けた現存者の身入れの不透過性 (impermeabilité) 従つて亦世界の不透明性 (opacité) は、第一部『所有の現象學』を中心に於て、深遠な様相に於て發掘されているが、それが第二部『信と實在性』に突き入り、更に近著『キリスト教的實在主義』に踏み込むことにより、キリスト者としての立場から明晰化されると共に、存在論的には判明性を失いつゝあると云えないか。受肉の超事實性・根源的所與性と事實の非受肉性との判別が達成されずに、事實は前者によつて一方的に根據付けられるに至つてゐるから。」

(筆者 大阪市立大學家政學部哲學・倫理學助教)

individuality also represents my whole self. Human being as the being in the world stands in communication with each other. The communication is the personal relation by means of expression and understanding. Expression, however, is a bodily manifestation of one's own mental experience; therefore, it is only possible on the ground of the unity of mind and body, whence it follows that the explanation of the possibility of understanding others with the theory of *Einfühlung* is wrong. But on the other hand, mind transcends body, as well as body may be called automaton as by Descartes, and this is the reason why the understanding of others is not so easy as Scheler's hypothesis of *Du-Evidenz* assumes. Not only my expression but also my whole body is closely related to my soul; my mental act, however, though dependent upon my body, has freedom to transcend it, and thus it is creative. Bergson says that the relation of soul to body, when expressed in terms of space, is like that of two railway lines which cut each other at a right angle, while from the standpoint of time the rails come together in a curve so that we may sensibly pass from the one to the other; I should rather like to compare soul and body to two circles which cover each other in part indeterminable in extent. The transcendence of mind and body by each other is correlative, and is conditioned by their correlativity.

Fact and Factuality: An Ontological Approach *

By Waichi Himoto

The fact is an acute point of being. However much one may depend upon the fact, one cannot be settled there on account of its being a mere acute point. That is to say the fact reflects itself upon the situation of human existence, which means the self-limitation of factuality in general, i. e. of the being itself. If we try to absorb conclusively the factuality in general into either consciousness or non-consciousness, then inevitably comes about an abstraction of being.

Of course such a fundamental reflexion itself would be impossible apart from human conscious activity. But if we examine more closely, we shall find that the conscious activity backed up with such a fundamental reflexion is semantical not any more in distinction and isolation from the non-conscious, but in recognition of its *syssemanticity* with the latter. But the mode of recognition of this *syssemanticity* is not always the same. The fault of the criticism of Kant, based upon his conscious distinction of the conscious and the non-conscious, is due to his way of grasping this *syssemantic* nature solely on the declination of epistemological consciousness.

When we re-examine, with such a consideration as the approach, *syssemanticity* in connection with locality, which is incommensurable with and at the same time indivisible from semanticity, and establish it on the basis of the interpenetration of the conscious and the non-conscious, then the way to factuality as the very being will be elucidated; and the attempt to clarify the structure of such a question will also meet the basic intention of ontological problematics. If I am not wrong in this consideration, the next step will be to re-estimate from this point of view the various ontologies which have passed so far as genuine ontological thoughts. This paper, as a preliminary study for such a re-estimation, aims to show as conclusively as possible the key-points for the genuine ontological understanding from the view-point of *problematics*.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXVI, No. 12 & Vol. XXXVII, No. 1.