

「存在」と構想力

——カントの存在概念（理解）をめぐる——

一

今 津 鶴 雄

〈存在〉とは何か？ 夫れは一体いかなる事態を指して云うのであろうか？ これに対して例えばカントはさ、り、げ、なく、——この書をひもとく者にとっては時として突然に——次のように語りかけてくる、——「〈存在〉とは明らかに如何なる実在的 *real* な述語でもない。すなわち、それは事物の概念に付け加わってくることできるような何か或るもの *legend etwas*、そう、い、う、或、る、も、の、の概念ではない。」(A1598, B1626)と。このカントの定義は我われに何を語ろうとしているのであるか？ これを「抽象的にして乏しく色褪せたもの」と考えるのは、「このテーゼの解明の為にカントが何を語り、かつ又いかに語っているかについての熟考を我われが怠る場合においてである」と、ハイデッガーは云う。(M. Heidegger: *Kants These über das Sein*, 1963, S. 7. 尚以下ハイデッガーからの引用は、特に断りのない限り本書の頁付けのみを示す。又、この書の邦訳文については、「哲学研究」第四八九号および第四九一号掲載の辻村公一氏に負う所多大であった。同氏に感謝しつつ、この点も予め断わっておき度い。)

その意味はやがて明らかにされるであろうが、とも角我われは我われなりにかのテーゼを手掛りとして、〈存在〉という名のもとにカントが示そうとしている事柄の所在究明に取りかかり度い。

周知の如く既に古人は「存在は様ざまに語られる」と云ったが、この〈語られる〉*bestehen*という関係を全く抜きにしては、凡そ存在自体を問題にすることの不可能なのは云うまでもないであろう。例えば、「私は二万円の預金がある、——さり気なく人はこのように語る。その限りに於いて、この〈ある〉という事は私にとって明白に (*Offenbar*) 熟知されているのでなければならぬ。普通の場合、人はこの〈ある〉を信じて疑わず、謂わばそれに寄りかかって総てを託し、安んじて生きているのである。それにも拘わらず、かのテーゼは「存在とは明らかに実在的な述語ではない」と語っている。これは如何なる意味であろうか？ 事柄は次のように熟考してみるならば直ちに明らかとなるであろう。

すなわち、我われは右に存在に關する日常語の一例を引出すに当たって、注意深く〈普通の〉と断わっておいた。その事は云うまでもなく、私が危急に直面し即刻にかの金を必要とする場合、右の〈ある〉では何の役にも立たないという事を示している。換言すれば、預金という限りに於いてかの金は、現に、*wirklich sein*、*Da*にはないのである。つまり、この場合の〈ある〉は、その二万円の預金が凡そ金(貨幣)として何 (*Was*) を意味しているか——ということに就いては何も語っていないのである。しかし乍ら他方、この事は預金という形ないし姿においてある、すなわち茲には確かに金、すなわち貨幣に属するもの(預金≡通帳)がここに存在する、有る——ということを云っている。このように、或る一つの物の事象内実 (*Sachgehalt*) を我われはそのもの „*Begriff*” と称するのが慣例であるが、この場合の〈ある〉は、預金という概念に属するものがそこに現われて来ているという意味での〈存在〉である。しかしこの意味での存在は、例えば「高い山」が在り、「深い海」が在る、——と語るところのように、単に知覚の対象としての存在を意味するにすぎない。確かに、我われは〈二万円という金〉を預金という概念で表象することはできる。

しかしその場合、このへ表象されたものへは、その都度我われの眼前に横たわる山や海の如くに存在しなければならぬといふことは決してない。今ここにへないものでも、例えば記憶や想像の中に存在する場合もあるのである。このように、想像や記憶において対象（存在）を「現在させる」心の能力に対して、カントが構想力、Einbildungskraftといふ名称を付したことは余りにも周知の通りである。我われは先ずこの点に、へ存在の概念と構想力の夫れとが結び付く一つの契機を見出し得るであらう。

しかもカントに依れば、存在とは例えば、先の例の金の金を預金という形で現在させる其のこと自体（態）を指して云われたものと解し得るのである。つまり、私は確かに、二万円の金を所有してはいる。ただし、夫れは二万円という言葉が名指しているものを自分に対して前に提起する vorstellen とし、其の時に初めてかの金は私にとって実在的、Real なものという意味でのへある、すなわち存在であった。従って此のような存在は、今こうしてペンを走らせている私の眼前に、現にへある、かどうかということには全然関係しないのである。カントにとって実在性、Realität とは決して現実性、Wirklichkeit を意味するものではなかった。だからこそ、存在とは「明らかに如何なる実在的な述語でもない」のである。こうして、実存 Existenz とか、現存在 Dasein ないし存在 Sein とかいうことは、決して「現に」「そこに」ある存在の謂ではない。この点が先ず注意するべきであらう。

では、真の存在とは如何なるものであらうか。言葉の正しき意味において我われがへある、ということ信じ、謂わば夫れに凭り掛つて総てを託し、安んじて生きられるような実在の世界とは、そもそも如何なる構造のものなのであるか。夫れは何らかの意味で日常的世界を超越し、この世界を謂わば切断する (abschneiden) ような存在の境域に成立するものであらう。我われが日頃親しみをもつて接している世界——例えば、家族や学校あるいは職場といった世界——それらを我われは熟知しており、それ故に夫れを頼みとし、謂わばそこに凭り掛つて生きてゐる。しかし乍らそれ故にこそ逆に、我われはその中に自己を委ね、かくして真の実在、本当の自分というものを喪失している世界

でもあろう。これは明らかに、実在界の矛盾的構造を端的に示している一例でもある。このような背景のもとに、我われが再びカントのテーゼに還ってみるとき、そこには新しい一つの展望が開けて来るように思われるのである。すなわち、カントは〈存在〉に關し續いて、今度は肯定的陳述をもって次のように語っているのである、——存在とは「単に一つの物を、又は一定の諸規定を、それら自身に於て定立することである」と。直ちに明らかのように、ここでは存在は〈単に定立すること〉*bloß die Position*と規定されている。注目すべきは、存在は或るもの定立であつて *real* な諸規定の一切をもつた物に關わる、とカントは云つてはいない事である。夫れは先の存在に關する謂わば否定的陳述に於ても、カントは成る程 *real* な述語という性格を、存在に對して否定はしたが、しかし夫れは述語一般、という性格の否認ではなかつた——という事と密接に關連する。従つて、存在が一定の諸規定の *gewisser Bestimmungen* 定立であるということは、或るものが他のものと或る〈定まつた關係〉に立つということ、否むしろ、眞に存在するものは、或る定まつた唯一の關係に於て立つ、という事を意味するものでなければならぬ。

さて、この点を明確に指摘したのは、例えばロッツェ (*Hermann Lotze*) であつたと考えられる。(vgl. *Grundsätze der Metaphysik*, 1901. *Metaphysik-System der Philosophie*, II. 1912.)

彼は「実在 *Wirklichkeit* (Reality) とは、存在するものと生起する出来事、および存続する關係とである」という彼の哲学の根本的立場を表明し、そこから此のように定義された "*Wirklichkeit*" に對しては、従来しばしば用いられて来たような "*Sein*" (存在) という名称は不適當であり、従つて此のような意味での実在性を表わすのに、定立 *Position* ないし措定 *Setzung*、或いは肯定 *Affirmation* といった名称を付するのは拒否されねばならないと云うのである。このようにしてロッツェの存在概念は、「事物の存在とは相互關係に立つことと同義である」という事に要約することができる。

さて、右の如きロッツェの存在概念に注目しながら、再びカントの「テーゼ」に立ち還つてみるならば、カントが

存在という言葉で意味しようとしたその所在が、一層明るく照らし出されて来るように思われるのである。先ず、「それら自身に於て定立すること」とは、茲では或るもの自体——ロツツェで云えば純粹存在——を云っているのではなく、他のものとの諸關係に於て、この關係の内部に於て対立して来る表象、すなわちロツツェの云う存在するものに対しては其の非存在に、生起する出来事に対しては生起しない夫れに、そして存続する關係に対しては存続しない關係に、——こうした諸關係に対立して行く反対規定として、我われは是を理解しなければならないと考える。そうすれば次に、カントが存在とは「単に定立である」と語る其の存在の所在がますます明るく照らし出されるであろう。すなわち、〈定立〉とは一個の關係ではなく、少なくとも二個以上の關係を必要とするのは当然である。之を概念の基本構造である判断に就いてみるならば、定立とは少なくとも二個の内容の間に存する關係に就いてのみ妥当すべきである。しかし乍ら、判断に於けるこの關係が直ちに實在的とは云えない。何故なら、夫れは二つの内容の關係を単に肯定する(結び付ける)だけにすぎないからである。換言すれば、夫れは単に Position 或は Setzung ではあつても、實在を表明しているのではない(西田幾多郎全集 I 三七九頁参照)。とも角、定立と云われる以上は、そのもとに既に何か規定されたもの(を)含んでいなければならぬであらう。すなわち、夫れは既に何らかの關係の構成概念である。ロツツェが挙げてしている「平面」或は「速度」といった概念の例などは、この場合きわめて適切である。すなわち、両者は正に構成概念であり、従つて夫れは一定の意義と有益性を有している。しかるに両者はそれ自身で an sich selbst いくつかは現実のうち、現われ得るような何ものをも意味してはいない。蓋し、物的な拡がりの限界を越えては、何らの平面も存在し得ないし、一定の (Bestimm) 方向を伴わずして何の速度も在り得ないからである。従つて、この両者が再び現實的な或るものを意味する存在となる為には、平面および速度という純粹概念を我われが獲得せんが為に、抽象し去つたもの——例えば、物的な拡がりとか一定の方向といった——こうした他の構成要素を付加した場合のみ、夫れは初めてかの実在性を獲得しうるのである。

事情が右のようなのだとすれば、定立とか措定とか云うことは、それだけでは決して〈存在〉たり得るのではなく、却って何らか或る一定の否むしろ、唯一の關係の措定もしくは肯定に於て初めて、完全な存在概念は成立するという事を我われは知る。繰り返して云えば、単なる定立 (bloß die Position) なし措定は、却って実在から或る一つの關係を抽象し去るものであり、この關係が抽象されたものに就いて再び肯定された時、すなわち、先に抽象された關係の一つが、これらの概念によって措定されたものとして再び附加される場合にのみ初めて、実在的となるのである。この事は、我われが専門用語として使い馴らされている所の、〈表象作用〉という術語のもつ意味が既に夫れを示しているのである。すなわち、表象作用とは——ハイデッガーもかの書で解説しているように (op. cit. S. 12) ——先ず percipere 〈把握すること、把握、知覚〉であり、或るものをそれ自身において取ること、把えることである。しかし夫れだけでもって、「存在とはただ知覚されたものに於てのみ成立する」Esse est percipi (Berkley) とは云い得まい。蓋し、事物の存在そのものは寧ろ、このような知覚を可能にしている „Wirklichkeit“ に依つてのみ成立すべきだからである。茲に〈表象作用〉というかの術語の第二の意味を我われは思い起こすことができる。すなわち、夫れは „representare“ 〈再び現前すること〉、換言すればハイデッガーの云うように、「表象作用の内て我われは或るものを我われの前に立てるのであり、その或るものはそのようにして立てられたもの (定立されたもの) として我われに対向して、すなわち〈対—象〉として立つのである。」 (op. cit. S. 12)

以上述べてきた如くにカントの「テーゼ」を吟味してみるならば、存在が「単に定立である」と語る其の〈単に〉bloßの意味する所も、おのずから明確となつて来るであらう。すなわち、これは或る存在するものが〈何で有るか〉という事に依つては、つまりカントで云えば概念からは、決して解明され得ないという事を意味している。要約すれば、〈存在〉とは事物の単なる規定ではなくして、根本的な措定であり、むしろ事物そのもの、事物と殆んど同一のもの¹⁾と云うべきであらう。従つて、「この „bloß“ は制限しているのではなくして、そこからのみ存在が純粹に特色

付けられるべき境域、そういう境域のうちへ存在を指定し入れること *verweist das Sein in einen Bereich*」であり、従つてこの場合、「*„bloß“* は純粹に *rein* ということを意味している」と語るハイデッガーの卓見に、我われも亦賛同せざるを得ないであろう (op. cit. S. 11)。夫れはすなわち、ロツツェで云えば或るものが唯一の關係に立つことであり、この点からして事物を有るものとして把えることは、存在の指定 *Position* であるが、事物を或るものとして知ること——我われの先の日常例で云えば、私は確かに金を持っているが、しかし夫れは預金という形 (姿) に於て在る貨幣の一種である、ということ——この事は、存在の規定 *Bestimmung* であるとも云い得ようか (山内得立「意味の形而上学」参照)。

茲に到つて我われは、単に存在をではなくして、或る意味では夫れに先立つて、存在の〈意味〉ということを主張しようとする一つの契機を見出し得ると考えるのである。もとより、夫れは単なる対象的な存在の概念ではなくして、今一つ別の、新しい存在の概念 (理解)、而もハイデッガーの云う「存在に関する本質的なもの *Wesentliches über das Sein*」(op. cit. S. 13) である。例えば、我われは「淋しい秋」がやって来た、やがて「寒い冬」が待っている、——このように語るのが常である。この場合の存在 (対象) は、ものが我われに〈対して立つ〉と云うよりも寧ろ、存在が我われに向かつて〈やって来る〉のであり、我われはそのような存在に〈出会う〉*Begegnen* ののである。勿論、斯る存在といえども感性的存在としての人間の立場を脱し得ないのは、云うまでもないであろう。しかし乍ら、この場合、感性とは単に抽象的な感覚、あるいは純粹感覚のそれではなく、存在するものの〈存在の仕方〉の概念に他ならない。従つて、このような意味での存在とは、我われに向かつて謂わば〈何かを語りかけている〉類のものであり、この意味で夫れは〈象徴的〉ないし〈意味的〉存在とでも称してよからう。人間は秀れて一種の象徴的存在として、他のもろもろの存在と感性的、或は直観的な動的關係に立つことに依つて、自己の存在の〈意味〉を実現する。夫れが現実的に *wirklich* 〈ある〉、すなわち「現に、そこに在る」*Da-Sein*」と云う事であろう。「カントの物への問は直観

と思惟への、従つて経験とその諸原則への間である。換言すれば、彼のこの問は人間に向かつて問いかけているのである。《物とは何か》というこの問は、《人間とは誰か》と問うことである。此の事は、もろもろの事物が一人の人間のこしらえ物になるという意味ではなく、その意味する所は却つて逆である。すなわち、人間は常に既にもろもろの事物を跳び越えている (überspringt) 人間として扱えられるべきである。」とハイデッガーの語る (Die Frage nach dem Dings zu Kants Lehre von den transszendentalen Grundsätzen. 1962. S. 189) 所以でもあろうか。こうして我われは、「存在の〈意味〉」というものが成立するものと考へざるを得ないのである。

二

さて、しかし、纏つて考えてみると、〈意味〉は素より〈存在〉と直ちに同一ではないであろう。では意味とは何であるか？ 意味の立場と存在の夫れとは如何なる関係に立つのか。この点に於て、我われは一般に「存在の問題」(存在概念) に対して、思惟(論理) 構造の中核に先験的構想力の概念を導入してみてもどうか——という一つの試みをもつ。

周知の如くカントの出現を俟つまでもなく、我われの思惟の一般、な性格を発見したのは、謂わゆる「形式論理学」であった。夫れは即ちカントで云えば、「二つの概念(主語と述語) の間の関係の表象」(V. B. BEIHALT)、『換言すれば判断』である。しかし乍ら形式論理学は、この一般性の保証を単に判断の形式のみに求めた結果、判断は単に命題 Satz の研究にのみ終始するという弊害を伴うに至つた。そこから命題の単なる諸形式として一般と特殊、肯定と否定および断言と仮言といった判断形式が分類されると共に、これら諸形式の全体的法則として、自同律と矛盾律および排中律という思惟の三大法則が樹立されたことは、普ねく周知の通りである。しかし乍ら、これだけでも必要かつ十分なのであるか？ 換言すれば、我われが凡そものを理解する verstehen という論理構造は、果たして形式論理

学での右の如き先天的な、その限りでの一般的な法則のみで尽くされるのであるか。明らかに否である！ カントも勿論、形式的論理でのかの一般的な性格を否定しはしない。我われの論理的理解というものの基本構造は、常に必ず一般から特殊へと向かう。すなわち、特殊なるものを一般的なるものの中に包摂すること *Subsumtion* を他にして凡人人間認識に於ける “*Verstehen*” の成立し得ないことは明らかである。しかし、この立場での一般的なものとは、形式論理で云うかの抽象的一般者ではない。夫れは一般的なるものが内から必然的に自己自身の発展を迫ってくる、すなわち、一種の主體的な生産力 *Produktivität* その意味での内面的な創造力を意味する。換言すれば、単に先天的な形式をではなくして、その形式に客観的な實在性を付与し、その形式を通じて新しく、無限に多様な思惟の内容を産出してやまない（働き）謂わば具体的な一般者とも云うべきものを、我われはカントの存在概念のうちにも看取し得る。夫れがかの先験的論理学であり、謂わゆる「先験的統覚」であり、そして中でもその論理的構造の媒介的中心に位置するのが、〈先験的構想力〉の概念であったと我われは考えてみたいのである。以下大要、このような方向に論述を進めてみたい。

さて、問題は先ず判断がその発端であった。ウォルシュ (W. H. Walsh) も指摘しているように (Vgl. *Reason and Experience*, 1947, p. 163 ~ *Reason and Imagination*)、カントの先験論理学は、形式的論理学が見出し得なかつた別種の判断を発見した。「凡そ判断とは与えられた認識を統覚の客観的統一のもとに齎らす仕方である。」(B/114) とするカントの規定が夫れである。ウォルシュは、このような意味での「判断がたとえ全く正当なものであるにしても、夫れはカントが心に抱いていた形式論理によって前提されていたものではないということ、我われは記憶すべきである」と指摘すると共に、この言及と前後して次のように語っている——「カントが全く正当に見ているように、判断は二つの概念ないし観念を単に統一すると考えられるべきものではなくして、判断それ自身の為に或る命題を受入れることなのである。」(p. 167) 又、「形式論理にとって判断とは命題であり、抽象的に考えられた或るものは、真

ないし偽であるかも知れないが、しかし何らかの具体的な思惟の部分に於ては、必ずしも偽ないし真であると断定され得ない。」(p. 168)——と。このウォルシュの二つの言及を手掛りとして、カントに於ける〈判断〉の問題——それは当然、先験的統覚ならびに範疇の問題に及ぶべきであるが——について我われは以下の如き諸点を考えてみたい。

命題の真偽は云うまでもなく、其の意味、*Sinn* に存する。では意味とは何か。意味は確かに厳密には存在の領域に属しないと云うべきであろう。西田博士は、「存在ではない或物 *ein Ding* がある、それは価値 *Wert* である。」と云う(全集 I、二二七頁)。そして之に続けて、大要次のような事を語っている、——意味とは実にこの価値の範囲に属するものであり、意味と存在との区別は、否定に対する関係によって明らかにすることができ。即ち存在に対しては単に無があるのみだが、価値の否定には有に對する無という意味での無価値 *Unwert* と、善に對する惡という如き無価値 *negativer Wert* の二義がある。意味というものは、この価値の一種であることは云うまでもない——と。しかし乍ら、単にこれだけでは両者の区別は未だ明白ではないであろう。博士自身が語っているように、価値ないし意味は、「存在ではない或るものがある」のであり、夫れは謂わば〈意味的存在〉とも称してよいのではなからうか? そうだとすれば、価値の有り方が妥当性として厳しく存在から隔てられているのに対して、意味の立場はあくまでも存在に密着している。すなわち、夫れはあくまでも存在とその境域を異にしながら、しかも尚一つの或るものとして在る (*sein*) のであるから(山内得立「意味の形而上学」参照)。この点に於て、我われは構想力の「先験的意味性」ということを主張したい。我われは左に、一つの例を考察の手掛りとしようと思う。

一つのマッチ箱が私の眼前に横たわる。実際に私の見ている唯一の側面は、上面が緑色でその上に白字で店名が書かれており、白色の上に緑字で電話番号の記入されている側面と、今一つ、マッチの内箱をなしている無地の側面——この三面である。しかし私はこれらの裏側にある他の三面を想像する。即ち、水墨画の印刷された下面と、今一つは無地の内箱の小面、そして茶褐色の髹を塗った側面である。更にまた、私は箱の中味を想像し、マッチの軸に塗られた髹の臭いを想像する。——以上の事物は確

かに、実際にそこに存在する。これらの事すべてを私が知っているのは、実はこの固い物体としてのマッチ箱を私が想像する限りに於てのみである。私はそれに触れ、それを見ることが出来る。しかし、この事は私が或る一つの仕方、に依る他はないであろう。

英国のデイルタイと称せられた現代哲学者の一人、コリングウッド (R. G. Collingwood) の指摘する如く (Vgl. *The Principles of Art*. 1958—3 edition 1961—p. 172ff.) ——「この意味でのマッチは「実際にそこに」在る、

① 感覚の配列ないし感覚されたものとして、私がそれを見ているという事。

② これらの感覚の総合の全体として、之をマッチという「言葉で私が解釈した事物」として。

存在の概念にとって重要なのは、云うまでもなく後者の意味での構想力である。マッチという事物は右の如き考察の一例が示す如く、常にマッチ箱という意味を表示すると共に、自己の内にある、自己の他者(対象)にして而も自己と密接に関連するマッチの軸、特有な其の臭い、或いは色等々をも指示している。これらの事はすべて、構想力の有する意味の先験性に基づくと考えられる。先にも触れたように、「思惟」ということには一般に、真ないし偽が本質的に付きまとうにしても、感覚について考える働き、これを解釈する先天的能力としての構想力は決して自己を欺かない。だから、終始一貫して観念論者を以て自認したフイヒテでさえも、「凡ゆる實在性は構想力に依つて産出されるものであり、従つて、「構想力に依る欺き eine Täuschung durch die Einbildungskraft」などと云うことはあり得ない、「却つてそれは真理を、唯一可能なる真理を与える」ものであり、これが欺くと仮定することは「自己の存在を疑う」ことを教える *das eigene Sein bezweifeln lehrt* 懐疑論の基礎付けを意味する。」—— (Vgl. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I. 227) を示した。

斯くして、現実なる存在 (Da-Sein) とは、我われにとって何か或る「意味ある」存在でなければならぬであろう。そこに、我われは先験的構想力の意義を認めるものである。しかも、たとえ新カント学派の人びとによつて、「単に価値ではなくして実に働く価値が明らかにされた」(木村素衛「ドイツ観念論の研究」一六五頁)にしても、上述の如き

事情に於て、所詮価値の立場は存在との断絶を伴うことは否めまい。それ故にハイデッガーも、かの書の中で「従つて人の云う如く、カント哲学に依つて存在の概念が解決していると思うのは、今日も尚、影響を及ぼしている新カント主義の迷妄 (Irrtum) である」(S. 21)と語っている。

さて、意味の問題は今はこの程度に止めて、今一度論述を元に戻してみたい。右に述べてきた所の命題に於ける真偽の問題は、是を表象作用と判断の關係に就いてみても、そこに同様な事情を我われは窺うことができる。例えば、「この鉛筆」という単純な表象は、直ちに知識とはならない。従つて、単なる表象に真偽の区別が存しないのは云うまでもない。これに反して、例えば「この赤い鉛筆」と云つてしまえば、夫れは既に一種の判断であると考えられる。何故なら、夫れは感覚に与えられたものを、主観が実体或いは物(鉛筆)と其の屬性(赤い)という形式に依つて統一したものであるが故に、判断の形式、即ち範疇に当嵌るからである。従つて、判断とは単に諸表象の關係とか、結合といった事ではなく、それ以上に或るものが加わらねばならない。この或るものとは、このような諸表象を統一する根源的な意識の働きである。こうして結合の基礎には既に統一(Einheit)が存しているのでなければならぬ。このような統一の働きは、カントに依つて「意識一般」と称されたように、夫れは表象の普遍的にして而も必然的な規則に他ならないと考えられる。その意味で全く論理的なもの、謂わゆる「判断的一般者」であり、事実上の意識統一ではない。このような根源的な綜合的統一が、カントの云う「先驗的統覚」に他ならなかった。それ故にカントは語つた、——「斯くして統覚の綜合的統一は最高点であり、その点に人は一切の悟性使用を、論理学の全体さえもを、そしてそれ「論理学」に従つて超越論的——哲学を、結び付けねばならないのである、まことにこの能力「上に云われた統覚」が悟性そのものである。」(§ 16, B/134 Anmerk.)——と。

ところで、この著名なカントの脚註にみられる「統覚」の意味する所を、ハイデッガーは次の如く解説する——即ち、夫れは①予め一切の表象作用の内にその作用と共に(あつて)、統一しつゝある (als einigend)「働き」として

その場に居合わせてゐること、②統一のかくものとき先与 (Vorgabe) に際して、同時に触発へ差し向けられている (angewiesen auf Affektion) のことである—— (op. cit. S. 19)。確かに、右のように解された場合の統覚——対象的認識の問題を論じる『純粹理性批判』の立場に立つならば——は、ハイデッガーの云うように、「それに、人が……論理学全体を……結び付けねばならない最高点」ではある。而も注目すべきは、カントは茲で「へそれへ」*an dem* 人が結び付けねばならない」とは云っていない事である。若しそうだとすれば、論理学全体は、この「論理学」なしに存立する或るものへ、後から追加的な仕方であつて、附着されるということになるからである。そうではなくして、先験的統覚は、寧ろ「へそれに」*an dem* 論理学全体が、論理学として既に結び付き依存している所の「最高点」であり、論理学はその点を、論理学の本質全体が先験的統覚に依存するという仕方——即ち、この根源からしてという仕方——でのみ思惟されねばならないのである。では次に、「へそれに従つて」*an ihr* とは如何なる意味か？ ハイデッガーに依ると、「夫れは論理学全体が超越論的——哲学に、秩序の上から優先しているという意味ではなく、論理学全体が先験的統覚という場所の内へ編入されて秩序付けられている (eingordnet bleiben) 場合に初めて、且つその場合にのみ、論理学全体は感性的直観の所与に関係付けられる」というかの機能——即ち、存在するものの存在の諸概念 (諸範疇) と諸原則とを規定する為の引手としての機能——を果たすことができるという意味である。大要、以上の如くハイデッガーは解釈している。

だがしかし、カントの先験的統覚が表わしている意味は、果たしてこれだけに尽きるのであるか？ 約言すれば、統覚と悟性とは同一のものであり、その限り統覚はハイデッガーの主張する如き意味に於て、根源的には「構想力」なのであるか。周知の如く、この問題は今日でも尚、カント解釈の立場を決する岐路の一つであるが、それには今は触れないとしても、カント自身は他方、かの統覚と悟性とを明らかに区別しているのである。例えば、カントは「悟性の可能性でさえも意識の統一 (即ち統覚) に基づく」(B137) と語っている。是によって見るならば、悟性と統覚と

は必ずしも同一ではなく、その限りに於て悟性は、先験的統覚の對象的論理側面を示すものと云うべきであろう。このようにして、統覚の意味は単に悟性的なるものに尽きるものではなからう。寧ろ、夫れは悟性的なるものと感性的なるものとを総括する全体的なるものと考えるのが穩当のように思われる。統覚のもつこのような先験的二重構造に着目することに依つて初めて、我われはカントの「先験的構想力」の真相を理解し得るものと考えるのである。カント自身も言明している如く、元来先験的統覚はそれ自身としては統一 *Einheit* の能力であつて、綜合 *Synthesis* の能力とは解し難い点もあるように思われる (Z. B. Vgl. A9a)。既述のハイデッガーの統覚解釈が「統一」という点を強調しているのも、この点に関連するものと考えることが出来る。即ち、「統一しつゝある働き」、曰く、「統一の斯くの如き先与」、更に曰く、「統一」は決して単なる一緒という事ではなく、それは一にしつゝ集撰しつゝあること (*einigend-ver-sammelnd*) (op. cit. S. 20) ……等々の如くである。しかし乍ら、ウォルシュも指摘している如く、構想力と統覚の關係について「我われの学ぶべきは、構想力の先験的綜合は夫れが客觀的認識に帰着すべきならば、統覚の統一に關係付けられねばならない、ということである」(op. cit. p. 166)。従つてカントは、「綜合一般は全く構想力の働きである」と語り、さらに続けて、「かようにして構想力の純粹(生産的)綜合の必然的統一の原理は、統覚に先行して (vor)、凡ゆる認識の、特に經驗の根拠である」と語るのである。即ち、「綜合」という観点に立つ限り、構想力の綜合は最も根源的なものと見做され、この点に於て夫れは統覚に先行するものであり、統覚も綜合的統一として、構想力を前提としなければならぬのである。換言すれば、このような構想力の純粹綜合のもとに於て、かの統覚は働くのである。我われは右に、統覚に関するハイデッガーの解釈をみてきた。すなわち、「統覚は一切の表象作用と共に (あつて)、統一しつゝある〈働き〉としてその場に居合わせていること」であつた。今や我われは、統覚の表わすこの働きは、実に先験的構想力の純粹綜合を可能にせんが為のもの、その為の謂わば地平を拓く働きであつた事を知る (Vgl. Ingeborg Heidemann: *Spontaneität und Zeitlichkeit*, 1958. Kantstudien = 75 = § 7)。而もその際、

彼ハイデッガーは、かの脚註の〈それに〉を若しもカントが〈それへ〉an den と語ったとしたら、論理学全体という意味での一切の悟性使用も、この論理学なしに存立する或るものへ、後から追加的な仕方であって初めて附着されるという事になる、——この様に注釈した。だからこそ、思惟の最高点たる統覚は〈それに〉an den でなければならなかった。しかるに、その様な統覚の統一といえども、之を構想力の根源的な綜合の立場からすれば、或る意味に於て後からのものと云い得る観点に、今や我われは立っている。つまり、シュミット (R. Schmitt) の『構想力研究』に依れば、この場合「悟性の範疇に基づく思惟操作といえども、後から nachträglich 追隨して構想力の為に〈妥当〉しなければならぬのであり、構想力は夫れに於て諸現象に調子を合わせねばならない所の、謂わばタクトを振っている」(Raimund Schmidt: *Kants Lehre von der Einbildungskraft*, 1924, S. 25~26)。この点に関してカント自身は、一層明白に云っている、——「構想力の綜合に関する統覚の統一が悟性である、そして構想力の先驗的綜合に関する統覚のこの同じ統一は、純粹悟性である。」(A119)と。即ち、統覚は夫れが純粹構想力を前提とする限り、単に悟性なのである。若しも統覚と悟性とが同一視されるとするならば、夫れはこの様な関連に於てのみ起り得るのでなければならぬであろう。ではこのばあい、統覚との関連に於てカントは構想力に、一体如何なることを期待しようとするのであるか？ 先にも触れておいたように、他面、統覚には具体的に働く一般者の面があるのでなければならぬ。そうでなければ、我われの思惟は凡そ真に存在するもの、即ち、かの〈実在〉を把握することは不可能であり、従ってカントで云えば、統覚は經驗一般の可能性の制約としての働きを為すことはできない。一体、〈働くもの〉こそ現に、そこに在るものであり、真の実在である。〈働く〉と云っても夫れは單なる作用ではない。〈働く〉とはロッツェが語った様にも相互の、而も唯一の關係に立つ、と云うことであり、従って、存在が先ずあって作用が考えられるというのではなく、寧ろ作用と存在が一つであるという真相が、〈働くもの〉と云う意味でなければならぬ。したがって働かない

ものは、現にそこに在り得ないし、又、形式的なるものも働くものとは云い得ない。我われ人間存在は、どこまでも現実性を脱し得ず、そこで働き、そこで考え、そこでもものを理解するの他はないであろう。斯くして「考えること」、即ち思惟も広く一般に意識（行為）の一種とみるならば、既述の如き「思惟の最高点」としての先驗的統覚の二重構造は、明らかに「矛盾」である。即ち、夫れは單なる矛盾と云うよりも、寧ろ根源的な矛盾と云うべき類のものである。この意味での矛盾は、少なくともカント哲学全体の内部に於ては、不可避的な、救うべからざる矛盾であつたと考えられる。カント的弁証法の特徴が、へあれでもなくこれでもない「Weder-noch」の弁証法と云われるのも（高坂正顕「哲学は何のために」参照）、右の様な点に其の根拠をもつと云えよう。その事は例えば、かの「二律背反」の処理の仕方にも十分これを窺い得るが、我われがカント解釈に当たつて、この様な矛盾をまざまざと見るのは、何としても先驗的統覚の、既述の如き矛盾的構造であり、先驗的構想力の夫れであろう。ヤスパースのカント解釈は、この意味でのカントの矛盾を、寧ろ積極的に肯定しようとしている様に思われる。例えば、「我われは矛盾性、循環及び同意語反覆を、いかなる超越する思惟（jenes transzendenten Denkens）と云えども、之を避けることのできない本質的形式 unumgängliche und wesentliche Formen と考え」その様な「矛盾は「哲学すること」に於ては im Philosophieren 場合により回避し得ないものである。夫れが哲學的認識と科學的認識との相違を特徴付けてゐるもの（das Kennzeichen）なのじゃあ。」——ヤスパースはこの様に語つてゐる（Vgl. Kant, S. 231）。

三

さて然し、以上に述べられた如き統覚の矛盾的構造に関する問題は、カントに依つてどのような形で、その具體的な解決をみたのであるか。先にも触れた如く、「解決」と云つても夫れが根源的な矛盾であるが故に、普通一般の論理で云う所の矛盾と其の意味を異にしなければならぬのは云うまでもないであろう。「存在」に関するカントのテー

せを振り返ってみようとする場合、この視点は甚だ重要である。「カントは明らかな〈矛盾〉に落ち込んでいる „Kant gerät in offenbare Widersprüche.“」(Op.cit. S. 227)と、ヤスバースが語るように、カントの超越的思想の基本的立場は、或る意味で常にかかる矛盾の統一ではなくして、却って矛盾の回避であり、これの排除 (Beseitigen) であつたと云うことができる。けれども、斯くすることに依つて却つてカントは、人間理性に疑うべくもないそれぞれの三つの領域を正しく確定し得たのであつた。夫れはつまるところ、「思惟の最高点」と称される超越論的統覚を根底とする所謂〈先験的論理学〉のお蔭であつた。しかし乍ら、斯くの如き思惟の中核(中味)は、単に静的な統覚に存したのではなく、却つて寧ろ動的な、謂わば〈働く一般者〉としての統覚、即ち、かの「図式化された schematisierte 範疇」に負つていたということは否定し得ない所であろう。そして、図式とは云うまでもなく、カントに依つて「人間の心の深みに於ける隠れたる術」(B1180)と称された所の、構想力の産物に他ならなかつた。我われは最早や図式論の詳細に立入る暇はない(拙稿「図式と構想力」、日本哲学会「哲学」第十三号を参照願ひ度い)が、我われが上来しば使用してきた〈動的〉とか、〈働く〉と云うのは、それ自身によつて内容を産出し、自己自身に於て發展すると云う意味であり、そのことがカントの「客観的実在性」という意味にはかならなかつた、と我われは解している。西田哲学ではこの概念を使つて、例えば矛盾律(排中律)を次の様に説明する、——「Aか非Aかその中間を許さないということは、反つてこれらの関係を超越し、而も之らの関係を成立たせる様な第三者に依つて斯く云い得るのである。動的なる真の一般者は思惟の対象となることはできない。これを思惟の対象として思惟の範疇の中に当嵌めようとすれば矛盾に陥る、斯く自ら矛盾なるが故に能く動的であるのである。」(全集I、二五五頁)これはカントの図式論の、従つて又、先験的構想力の論理構造を説明し得るものと解することも可能かと考へる。即ち、感性(直観)か、さもなくば悟性か、その中間は許されないと云うことは、却つて両者を超越し、而もこれらの関係を成立せしめ得る様な第三のもの、その媒介者を予想して初めて可能であるだろう。この第三者こそ、カントにとつてはまがいもなく先験的

構想力であった。だからこそカントは云った、否むしろ云うことができたのであろう。即ち、「統覚は一切の結合の源泉として直観における多様なもの一般に關係し、そして範疇の名称の下に、unter dem Namen der Kategorien 一切の感性的直観に先立って (vor)、客観一般に關係する」(B154)。「それ故に悟性は構想力の先驗的綜合という名稱の下に受動的な主観に働きかけるのである、そしてこの主観の能力が即ち悟性なのである。」(B153)と。この引用と先の著名なかの脚註(B136)とを關係付けてみるならば、我われは容易に次のことを帰結し得るであらう。即ち、統覚は悟性概念(範疇)から全く切り離された単なる純粹無内容なものではなく、却って悟性概念を自己の内容とする具体的な働きであり、従って、存在するものの存在の原則としての範疇は、この様に統覚の内容として働くことに依って初めて、その「客観的實在性」の意義を獲得し得るものであることを我われは知る。右の様に考えることも可能であるとするならば、存在を「単なる措定」と規定したカントの先驗的哲学の重心も、「意識一般」としての単なる統覚に在るといふよりは、却って寧ろ働く一般者としての先驗的構想力の名の下に於ける統覚に存する、と云い得ることも否めまい。(木村素衛「独逸觀念論の研究」参照)そして、この様な視点は、少なくともカントの図式——単に第一批判の Schematismus のみでなく、第二批判の範型論、更に第三批判の Analogie の問題等をも含めて——広い意味での〈図式論〉の成果を考慮に入れてみる場合、我われは一層の確信をもって主張し得る様に思われるのである。

「思惟と想像とを全然独立の作用と見るのが普通の考え方であるが、余の考えでは動的一般者が己自身を發展する上に於て具體的全体の意識が想像であつて、其の部分的關係の意識が思惟である。」(西田全集 I 二六二頁)云うまでもなく思惟、即ち考えること、ものが分かる、という事も広く意識の一種であると云い得るであらう。周知の如く、例えばカントが数をもつて構想力の産物である図式(Schema)の一種であると規定したのは、「一」を他の「一」と連続的に結合することに依つて、そこに如何なる数をも表わす所の、數一般の形象、即ち新しい統一ある意味的存在(數の系列)、謂わば〈構像作用〉がそこに存していると、カントは考えたからに他ならなかつた(Vgl. B179)。この意

味的存在としての数系列が図式と称されるものであり、之を産出する力が構想力であつたことは周知の通りである。先に引用を試みたウォルシュも、カントの「諸範疇は我われの経験に統一を与えんとする究極的方法論的概念」であつたとして、その考察の中心を先驗論理に於ける〈判断〉の構造に求めた後、(この場合の)「判断とは、確かに先天的綜合の原理を含む一つの働きではあるが、その原理は我われの本性的非論理的部分から発しているものと考へられる」(Vgl. op. cit. p. 169)と、語っている。右の〈非論理的部分〉とは、云うまでもなく構想力を指している。この様にして先驗的構想力とは、元來、もろもろの觀念を配列してこの全体の上に新しい直觀的統一を見出す力、まさしくシェリングの「一つに形成する力」In-Eins-Bildungs-Kraftに他ならなかつた。従つて、思惟の特徴は結合ではなく、却つて生産 Erzeugen である、というノーヘンの考えを紹介した後、西田博士は次の様に語っている——「カントが想像力の図式と云っている様なものは、外より思惟に加えられた非論理的要素と見做すよりも、寧ろ思惟其者の發展的方面を現わしたものと見ることが出来る。」(全集I、二六七頁)と。この場合の〈非論理的要素〉とは、包摂判断に於けるかの難点——個物は如何にして普遍のもとに包摂され得るかの問題——を指しているものと、私は思うのであるが、今はこれに立入る積りはない。しかし、私にとつて興味深いのは次の様なことである、——即ち、カントは晩年の或る書簡(一七九二年、十二月十一日 J. H. Tieftrank 宛——Casierer Ausg. XII. 223)の中で「先驗的包摂」die transzendente Subsumtion と云ふ術語を用いて、かの図式論の基本的な考え方を示そうとしていることである。即ち、この先驗的包摂によつて「何か〈異質的なもの〉——etwas Heterogenes——それが生起するであろう様な場合には、論理に反する der Logik zuwider 様な——が、内容の上から云つて dem Inhalte nach 範疇の下に包摂される」のである。カントの図式論を知る者にとつては、最早やこれ以上の説明は不要でさえあるう。夫れは、形式論理での単なる概念操作としての包摂とは次元を異にする、謂わば〈高次的包摂〉であり、従つて一般論理学での思惟の三大法則——同一律・矛盾律そして排中律——からすれば、〈論理に反する〉ものでありながら、而も先驗論

理に於ては、この包摂が「現象の綜合的統一の上から可能」とされるのであるから。してみれば、この場合の「包摂」とは、謂わゆる「可能的経験」の下での包摂、即ち、内容を産出する「働き」を意味するものであるということも亦明らかであろう。

さて、右の様な観点に立つて西田哲学とカント哲学とを並べてみる時、この偉大なる二人の巨匠が何に最も悪戦苦闘していたかを、我われは身にしみて感じ取ることが出来る様に思われるのである。即ち、目下の我われの問題に限って云えば、夫れはつまり「論理」の問題である。凡そものが分かるとか、理解するとか我われが云うのは、厳密なる意味に於て「論理的判断」に依る他はないであろう。だとすれば、判断の基礎には真に存在するものが、即ち真実在が存しなければならぬ。しかるに、論理は逆に何らかの意味でこの実在と関連しなければならぬ。カントが「客観的実在性」と云った様に、総じて知識に於ける客観性の保証は、「存在」に関係付けられずしては之を求めるすべはない。換言すれば、かの主語となつて述語とならないもの、と定義された「個物」といへども、何らかの形で判断の内に包摂されなければならぬのである。この様な事情のもとに西田哲学は「場所の論理」を、そして、カントの哲学は「先驗論理」を産み出した。しかも尚、我われにとって疑うことのできないのは、この二つの「論理」が共に人類の誇り得る秀れた文化遺産として、既に我われの眼前に在るといふこの事実である。換言すれば、我等は「存在するもの」*das Seiende* ではなく、端的に「存在」*das Sein* ではないのである。夫れにも拘わらず前者、即ち西田哲学の絶筆は、『私の論理について』と題された書きかけの紙片であつたし、後者、即ちカントの夫れは *Opus Postumum* という形で、これ亦未完に終わっているのである。この偉大なる二人の *Philosoph* は、一体如何なる「論理」を求めたのであろうか？ 真実在、即ち言葉の正しき意味に於て、「存在」とはそもそも何であらうか。所詮、我われは超越する思惟の「哲学すること」*philosophieren* を通じて、夫れを把える以外に途はないであらう。その意味でも我われは、「カントに還らねばならぬ」*Es muß zu Kant zurückgegangen werden* (Liebmann)』

同時に又我われは、「カントを越えて行く über Kant hinausgehen (Windelband)」のでなければならぬであろう。但しこの場合、〈還る〉とは以前に戻ることをあつてはならないし、夫れは根源に達するという意味であり、〈越える〉とは、我われがカントよりも先んじているなどと自惚れるのでは決してなく、「カント的な思惟の動きに到達し、生産的な思惟を新なる活動に発動させる」という意味でなくてはならない。茲に於て我われは、「カントは絶対に回避し得ない „Kant ist der schlechthin unumgängliche.“ 彼なくして我われは、哲学に於てはあくまでも無批判に止まる。だが然し、決してカントが全き哲学なのではなし、„Aber keineswegs ist Kant die ganze Philosophie.“ と語るヤスパースの言葉 (Vgl. Kant. S. 398) をしみじみと味わいながら、ひと先ず本論を閉じることとする。

四

シュミット (R. Schmidt) は、彼の比較的初期の著作と目される『構想力研究』の前註 (Vorbemerkung) を、「美の概念と対象の概念とは或る似通った事情をもっている」と云う書き出しで始めているが、今、「カントの存在概念」を課題として来た我われの論述を振り返ってみようとする場合、私には右の著作の中でシュミットの云わんとしたことが、印象深く思い起こされるのである。一人の哲学者カントは、彼に独特の豊かな個性をもって、〈存在とは何か〉という問に対する一つの解答を打ち出した。今それを一個の哲学作品と見做すならば、我われはそこに、恰も特定の芸術家が彼独自の芸術作品を作り上げたのと類似した事情の〈意味〉を、汲み取ることができる。即ち、この場合その意味する所は、先ず第一に、カントは存在の問題に対して彼が抱いた特定の問題設定 (問題の建て方) Frage-Stellung と、彼に相応しい独自の意図に基づいて、しかも、彼以外の他の如何なる哲学者も之を為し得なかつたであろう様な哲学作品を、産み出すことが出来た、ということである。そしてこの場合、更に或る特定の哲学体系は、之を作り出した当該哲学者カントの側からみるならば、一つの „Können“ を夫れは表明するものであるが、逆に、カントが抱い

た意図や、その問題の建て方の側から云えば、寧ろ夫れは一つの「müssen」であつたと解することもできよう。これが上述の〈類似事情〉という事の内に汲み取り得る第二の意味である。

さて、いささか抽象的な言葉になつたが、右の事柄をふまえた方向で今少し具体的に、我われの課題を回顧してみたいと考える。ハイデッガーもかの書の中で注意を促している様に (Vgl. op. cit. S. 7~)、我われが課題の究明に当たって有力な（或る意味では唯一の）手掛りとした所の、カントのかの「存在テーゼ」は、『純粹理性批判』の最後の（その部分）「神の存在の有論的証明の不可能性について」(A/592, B/620)の中で、謂わば突如として語り出されているものであつた。従つてこのテーゼは、カントの問題設定ないし哲学体系を、これによつて決せんとする意図のもとに為されたものでは決してないと思ふべきであらう。ハイデッガーの指摘するまでもなく、右のテーゼは謂わば〈挿話的〉episodischにしか語られていないのである。従つて我われの課題究明の方向も亦、「カントのそのような行き方に倣つて、それに相応しい行き方をしなければならぬ」(op. cit. S. 7)のは当然であつたし、斯くすることに依つて又、カント哲学のこの問題に対する「müssen」の意味を、多少なりとも探り得るのではなからうかと我われは考えたのである。この様な我われの意図のもとに、我われは一般に、いわゆる「存在理解」の問題に対してカントの構想力概念の導入を試み、そこに〈存在の意味〉という事の（論理的）根拠を求めようとした。云うまでもなくカントに於て「Einbildungskraft」とは、もと現存在 (Dasein) としての人間が、凡そものを理解し、ものが分かるというところが如何にして可能であるかの論理的根拠を問う所から発していることとみることも可能だと我われは考える。少なくともかの図式論の思想を思い起こしてみる場合、右の如き云い方もあながち的はずれのものとは、我われには思えないのである。とに角、その様なカントに独自の問題の建て方の中から、かの構想力概念は生まれたと思ふ得るならば、一般的に云つてその点に、存在の概念と構想力の夫れとが結び付くことは否めないであらう。その際、カントはこれ亦周知の如く、人間認識の二つの根、即ち感性和悟性の両端を媒介する能力として構想力を導入し、このものを図式

に於ける「先驗的時間限定」と規定した。では、右の如き課題究明に対する我われの立場は、存在の概念に関して如何なるより広い展望と深さを与えたであろうか。先に本論の中でも触れた様に、そもそも「存在とは何か」と問うことは、結局「人間とは何か」と問うに等しいであろう。構想力の概念を導入してみても、この帰結に変わりはない。つまり、その様な人間存在は所詮、〈象徴〉Symbolとして扱えられる他はないであろう。蓋し、カントが「先驗的時間限定」と云った様に、凡そ時間（歴史的な）の内に沈潜しつつ之を超越し、而も時間の内に止まらざるを得ない様な〈存在〉を称して、我われは、"symbolisch"と名付けるのが常だからである。夫れは例えて云えば、カントの「物自体」の如きものであり、我われの実践を通じて形成的に無限に多様な生の内容を、謂わば〈形作る形〉forma formansとしての構想力の裏打ちに於て、自覚し続けて行くその究極に於て初めて、己れの〈存在〉を露わにする如き性質のものであろう。茲に〈存在の意味〉ということがなければならぬと、我われは考えたのである。

さて、以上の如き我われの帰結にも拘わらず、結びに代えて今一度最後に、我われは問うてみたい衝動を禁じ得ない——即ち、「存在とはそもそも何であるか?」と。しかし乍ら、ここでも亦我われは、「この言葉が我われの耳を打つや否や、人はこの言葉のもとでは自分自身に何物をも表象し得ず、従って何物をも思惟することはできない」ということを、確乎として断言する」と、答える他はない (Vgl. Heidegger op. cit. S. 5)。もとより我われは、この問題に対する本来的な解釈といったものを約束したのではなかった。而も今初めてカントに於ける「存在」と構想力の解釈が、始まろうとしているのである。夫れは「斯くあるべし」という意味での解釈ではなく、寧ろ「斯くもあろうか」という意味での、あくまでも問題の呈示に止まったということ、我われは率直に認める。今はこの様な主題的呈示を以て、我われは満足しよう。

最後に稿を終えるに当たり、以下の点を附記して置きたい。夫れは約言すれば、ハイデッガーのかの書をも含めて、一般に「存在の問題」に関する西欧的思惟の性格ないし特徴、といった事柄についてである。元来、本稿が主として

ハイデッガーのこのテキストを使用したのは、勿論この書が表題の示す如くカントの存在問題を主題とし、而も比較的最新のもの（一九六三年）であり、分量も手頃（三六頁）であった点に基づくが、他面それ故に、カントの構想力に直接ふれたものではなかったことにも基づいている。それはとも角として、この書に於けるカントの存在概念を克服せんとする彼ハイデッガーの基本的な思惟方向は、あくまでも西欧の伝統的な思惟（理性）の立場である。従つて斯る思惟は彼に依ると、存在ならびにその様相を措定として説明せんが為の「地平先与」Horizontvorgabeであると共に、他面又、この「地平の内に看取された存在がそれでもって解釈される所の手続」、即ち「存在するものの存在を解釈する機関」である。斯くして「存在と思惟」という指導的標題のもとに、「思惟はどこまでも二義的であり、そしてこの事が西歐的思惟の全歴史 die ganze Geschichte des abendländischen Denkens を貫通している」（Vgl. op. cit. S. 34～36。―但し、引用文中の傍点は筆者）のであった。そして以上が『有についてのカントのテーゼ』と題されたこの論文の実質的な結論のように思われる。我われは茲にハイデッガー哲学の、更に現代一般に〈実存哲学〉をもつて呼称されている所の、総じて西歐的思惟に於ける一つの問題点ないし限界を看取し得ると思ふのである。その意味は、――最早や詳論の暇はないが――簡潔に次の一点、――即ち、説明し解釈する理性が、彼の立場であり、その様な西歐的思惟の伝統と其の歴史的社会的な〈無〉（絶対無ないし虚無）を根幹とする「存在の〈解釈〉」が、あくまでも彼ハイデッガーの根本的立場である、（高坂正顕「人間像の分裂とその回顧」参照）と云うことである。勿論、この様な点は少なくともドイツに於ける二十世紀最大の哲学者の一人と云われる彼のことであるから、既に承知のことと思われるが、今日まで我われの手にした数多くの彼の諸著作の中では、それを匂わせる暗示に止まっていたことは否めまい。ただごく最近の或る書簡（「日本の友へ」一九六三年、小島威彦、アルムブルスター訳）の中に、この点に関する注目すべき彼の直接的言及が見出される。その中で彼は、かつてその著『形而上学とは何か』（一九二九年）に於て、人間は〈無の座席番〉der Platzhalter des Nichts であると語つた所の、〈無〉の問題に触れ、「あなたのお国では直ちに

理解されましたが、ヨーロッパではまるで違って、今日でも依然として虚無主義的な誤解のまま流布されている」と慨嘆の後に、次の様な言葉でかの書簡を閉じようとしている、——「このような反省は、もはや従来の西欧的・ヨーロッパの哲学をもってしては遂行することはできません。だからといって、その哲学なくしても亦 (allein auch nicht ohne sie) 不可能なことです。」と。我われは茲でも尚、存在の問題に関する西欧的思惟の限界を、依然として看取し得るのではなからうか。問題は結局、このいわゆる「思惟」Denken の性格に存するであろう。総じて西欧的理性は、常に理由を求めてやまない、無限なる〈反省〉に依って理由の理由を求めようとする立場が、その特異な性格であった。しかし事の善し悪しは別として、真の存在とは理由を超えた所、いわば、「底なき底」Un-grund とでも称すべく、夫れが東洋的思惟の伝統ではなかったらうか。ハイデッガーの書簡も斯くの如き思惟に期待していると見るのは、我われ東洋に哲学する者の自惚れであらうか。(了)

(筆者 名古屋衛生技術短期大学「哲学」助教授)

Heideggerschen Interpretation ist der Ort, in dem der transzendente „Wille“ eingebettet bleibt, hier als derjenige „Ort des Absoluten Nichts“ gezeigt worden, der jedoch in seinem „Sich Wissen“ sich zur je-weiligen Welt bestimmt.

Schliesslich wird die am Anfang genannte „Bedeutsamkeit“ und „Unbedeutsamkeit“ je als Weltlichkeit (A) und Weltlichkeit (B) bezeichnet, aus deren Verwandlungen, Verflechtungen und Vertiefungen die Problematik der Welt des späteren Heideggerschen Denkens in ihren Grundzügen ist überblickt worden.

Meditation and Philosophy in Buddhism
— a lecture given in the annual meeting of the
Kyoto Philosophical Society on Nov. 2, 1968

by Yuichi Kajiyama

The lecturer explains correlation between meditation practice and philosophical investigation as it is described by later Indian Mādhyamika scholars. Giving an exposition of the main contents of Śāntaraṅgita's Madhyamakālaṅkāra and Kamalaśīla's Bhāvanākrama, he examines how these Mādhyamika philosophers evaluated the doctrines of the major Buddhist schools (Sarvāstivāda, Sautrāntika, Yogācāra, Mādhyamika) and how the Mādhyamikas incorporated their system of doctrinal classification into their practice of meditation.

„Sein“ und Einbildungskraft
—Über den Seinsbegriff bei Kant—

von Tsuruo Imazu

Diese Abhandlung ist, wie der Titel schon zeigt, ein Versuch zur Untersuchung: In welchem Sinne der Begriff vom Sein (oder das Seinsverständnis)

und der von der Einbildungskraft bei Kant miteinander in Verbindung gebracht werden können.

In dieser Absicht wurde, einerseits, die folgende Definition des Seins von Kant als maßgebend angenommen. „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (A/598, B/626). Wir suchten, diese Definition immer tiefer nachzudenken, ohne doch von deren Erörterung abzuweichen. Dabei wurde besonders die Methode von Heidegger in seiner „Kants These über das Sein“ zum Vorbild gemacht.

Andererseits, was den kantischen Begriff der Einbildungskraft in Bezug auf das Sein angeht, liegt unser größtes Interesse in der Frage nach dem logischen Grund vom „Sinn von Sein“. In dieser Abhandlung war also auf diesem Problem Gewicht gelegt. Unter Einbildungskraft verstanden wir dabei besonders diejenige, die auf dem Gedanken des „Schematismus“ im weiteren Sinne, nämlich in seinen drei Kritiken beruht, und in dieser Stelle war auch „das dynamische Allgemeine“ in der Philosophie Nishidas in Erwägung gezogen.

Über den „Sinn von Sein“, den wir hier erklären wollten, kann es, nachdem wir den kantischen Begriff der Einbildungskraft in die Problematik des sog. „Seinsverständnisses“ eingeführt haben, folgendermaßen zusammengefasst werden; Das menschliche Sein kann, wie Kant es schon als „transzendente Zeitbestimmung“ bezeichnet hat, nichts anders denn als Symbol erfasst werden. Es ist, sinnbildlich gesagt, „Ding an sich“ bei Kant, (und das möchten wir als Symbol der Menschheit verstehen). Wenn das menschliche Sein sich seiner selbst bewußt geworden wäre, und zwar mit der Unterstützung von der Einbildungskraft als gleichsam ‚forma formans‘, die durch unsere Handlung den unendlich mannigfaltigen Inhalt des Lebens hervorbringt, dann und nur dann würde sich erst sein eigenes Sein offenbaren. Hierin muß, unserer Meinung nach, „der Sinn vom Sein“ eigentlich liegen.