

カントに於ける様相の問題 (二)

——余語、東洋的反省——

有 福 孝 岳

三、有 (Sein) の意味

様相の問題は畢竟するに「有」の問題に帰着することが明白となったが、さて然らば、「何が有る」とか「何である」とか語られている、有、存在とはそもそも何で有り、何を意味し、語っているかを、哲学をば「現有の解釈学」(Hermeneutik des Daseins) から出発する「普遍的現象学的有論」(universale phänomenologische Ontologie) と規定し、この「現有の解釈学」は「実存の分析論」(Analytik der Existenz) として「全哲學的問いがそこから発現し、そこへと歸入する、所にその問いの手引きの端をつなぎとめている」と言うハイデッガーに従って簡単に素描することにする。彼は有についての古人の先入見に三つあると言う。

先ず第一に有は「最も普遍的な概念」であり、アリストテレスは「有るものは一切のものの中で最も普遍的なものである」と言い、トマスは「有の或る了解は、ひとが有るものについて把握する一切の内に、その都度既に一緒に含まれている」と言う⁽³⁾。併し有の普遍性は、動物、人間等々の如く類や種に従って分類された「有るもの」のもった「類」(Gattung) の普遍性ではない⁽⁴⁾。つまり有はかかる「類的普遍性」を超越する。従って中世哲學の有論は有を超越範疇 (transcendens) と命名表示した。有 (Sein) と有るもの (Seiendes) の関係は、恰も円の中心とそれを中心とし

て画かれる無数の円のそれにとえられる。有は最も普遍的であり、その顔を何処に出すこともできない、客観的、対象的には点として何らかの大きさ、量を有せずただ場所だけ有す。

或いは又、有(一)と有るもの(多、個)の關係は、ただ一つのかの月と、吾らが地球上の一切の水月(川、海、泥水何れの上にも映る月)との關係になぞらえることもできる。一即一切、一切即一ではあるが、この一月は一切の水月とは類を絶した卓越の二者である。特殊の多相互が比較され、或いは同一性を有し、或いは差異性を有する根源も尽く一としてのこの有からの統一に基づく。有は一にして全である。あらゆる特殊の内に実現されるが故に。かのヘーゲルは「大論理学」に於て有をその論理の出発点に置くことによって「無規定的直接者」(das unbestimmte Unmittelbare)として規定し、而もこれをそれ以後に続く一切の範疇の展開の根底に置いた。有は何れにしる「最普遍的」概念であるが故に、最根源的で、一切の知るとか、計るとかの有的地平の出で来る元である、従つて本来この有は知ることができない、むしろ「非思量底」のものである。

第二に、かかる意味に於て「有」はもはや定義不可能な概念である。永遠に定義の外にこぼれ落ちる剰余である。パスカル曰く「以下の如き不合理に陥ることなしには、有 (être) を定義することを企てることはできない。なぜなら、或る一つの語を定義することは、次のこと、ソレハ……デアル (C'est) ということ——そのことを表現しよう、或いは言わずに置こうと何れにせよ——このことから始めることなしには不可能である。それゆえ、有を定義する為には、ソレハ……デアルと言わねばならなくなる、かくして定義される言葉をその定義の中で使わねばならなくなる」(7)。さて然らば「有」とは何で「有」るか。有は定義され得ない、或るもので「有る」。併し、有は或るもの、有るものではない。有はひたすら有のみである以外に説明され得ない。定義されれば、一定のもの、把握・概念された有るものとなる。つまりそのことは有が無内容であることを示す。而して有は無内容の内容としていかなる場所、いかなる時にも出現して有るものを有るものたらしめる(随処為主、立処皆真)。それゆえ「有は如何なる有るもの

もそれに帰属する」ことを通じて一切の規定内容（定義）を生産する根源としてそれ自身は永遠に未知的である。

因みに或る古典的実例を引いて考えてみる。「古池や 蛙飛び込む 水の音」（芭蕉）に言われている「水の音」は、何も古池でなくとも、蛙が飛び込まずとも、いたるところ、いつでも、どこでも、「水」とこの「水を打つもの」があれば「水の音」は出る。小石を川の流れに投じても、プールで人間が飛び込んでも、雨が激しく水面をたたく時にも、尽く「水の音」を聞くことができる。さて然らば、吾々はこの時、有るものとしての特殊な極めて異なった「水の音」を聞いたにも拘らず、吾々は同じ「水の音」と何故言うのか。ここに「比論の統一」（Einheit der Analogie）としての、「水の音」（有るもの）の存在根拠として「水の音そのもの」（有）の有を是認しているが為にかかる語りが可能となるのである。併しこの時も亦、かの「水の音そのもの」は吾々は全然対象的に知ることはできない。それは概念というよりも、最も普遍的な事実そのものであり、有を定義せんとすることは却って自己矛盾であり、「恰かも窓ガラスにとまっている蠅がガラスの外に出ようとしてもがく様なものである」⁽⁸⁾。

ハイデッガーの指摘する第三の先入見は、有とは自明的概念（der selbstverständliche Begriff）として用いられていることである。「有と時」の巻頭言にも、プラトンのソピステス篇中の言葉を以て語って曰く「なんとすれば、諸君達は『有る』という表現を使用する時、諸君達は本来何を思っているのか、諸君達はずっと以前から熟知していることは明らかである。吾々もたしかにそれを以前には解っていると信じていたが、併し今や吾々は窮地に陥り途方にくれているのである」⁽⁹⁾。例えは「空は青く有る」（Der Himmel ist blau）「それは私の靴で有る」（Es ist meine Schuhe）「余は老齡で有る」（Ich bin alt）「君はそこに居る」（Du bist da）等々、「有る」が何を意味しているかあらたまって何人も考えずに、話者同志でもはや説明不要なものとして暗黙の了解がついている。

ところで、カントの最も有名な有についての定義は以下の如くである。曰く「有とは明らかに如何なる実在的述語でもない（kein reales Prädikat）即ち或る物の概念に加わり来ることのできる或る何らかのもの概念ではない。

それは単にそれ自体に於ける物の或いは或る種の規定の措定 (Position) にすぎない。論理的使用に於てはそれに単に判断の繫辞である。『神は全能で有る』(Gott ist allmächtig) という命題は夫々その客観を持つてるところの二つの概念『神』と『全能』を含んでいる。小辞『有る』は更にそれに加えられる述語ではなくて、述語を主語へ関係づけるという仕方、(beziehungsweise) 定立するところのものにすぎない」(B. 626 f.)。

右の文中の否定的陳述、『如何なる実在的述語でもない』ということを先ず吟味するにあたって、『実在性』(Realität) と「現実性、現存在」(Wirklichkeit, Dasein) との區別をしておかねばならない。Realität は質 (Qualität) の範疇であり、Wirklichkeit は様相のそれである如く、両者は全く異なった事態を指し示す。従って存在する凡てのもの、即ち Dasein, Existenz, Wirklichkeit を有する凡てのものは、「実在性」を有さねばならないが、やはり、「現実性」は特殊な「実在性」ではない。有は「如何なる実在的述語でもなく」、物の認識内容を限定する述語とはならず、ただひたすら、認識価値を決定する。然るに、実在性 (Realität) は事象性格 (Sachcharakter)、事象限定性 (Sachbestimmtheit)、事象内容 (Sachinhalt) を決定する。「実在的なもの」(Das Reale) は内包量即ち度を持つて(第二の原則「知覚の予料」参照、B. 207)。例えば「赤さ」「温度」等々の度を。かくて、「現実性」とは「実在性」をなすところの物や客観の限定された内容を「定立」(Position, Setzung) する一つの仕方に他ならぬ。「現実的に有るもの」は経験の質量的制約、感覚と連関してあり (B. 266)、「実在性」(realitas phaenomenon) は「経験的直観に於て感覚に呼応しているもの」であり (B. 209)、かかるものは「超越論的質量」(transcendentale Materie, B. 182) である。共に感覚 (Empfindung) と連関するが、「現実性」は一定の感覚内容——勿論、その際この感覚も超越論的であらざるべからず——をもって、客観が主体 (観) 性に向かって現に意味をもつものとして定立されることであり、「実在性」は客観そのものの内で感覚内容を可能にするものである。

因みに、『物体は重い(く有る)』(Der Körper ist schwer) という判断に於て主語『物体』(Körper) の実在的述

語は『重く』(schwer)であつて、それが、物体の實在性を規定する。而して、表象された『重い物体』が眼前に存在しなくとも『物体は重く有る』と語り得る。判断「有る」を語り得る究極的背景は超越論的統覚の有に存することを後述することにして、ここではその判断の現象的形式性を觀察すると、命題主語(神・物体)と述語(全能・重さ)との關係に於て、有は述語の定立作用をなすが故に、これは「論理的使用」或いは「論理的關係觀點」(logischer respectus)としての有の用法であり、主語―述語關係に限定された物の相對的定立、と言うこともできよう。因みに、有についてのカントの肯定的表現では有は「それ自体に於ける或るもの或いは一定の限定の定立(措定 Position)」となる。この「それ自体」という意味は、「物自体」のそれではなくて、もっと柔軟なものであろう。實在的述語は本来「それ自体」に於ける物をして述語づけられたもの(或る實在性によって規定されたもの)として規定することに於て、もはや「それ自体」に於けるものではなくしてあるであらう――「凡ての規定は否定である」⁽¹¹⁾。それ自体に於て物を措定することは「神有り」「我有り」という無述語的な存在命題に帰着するであらう。即ち、述語を捨象して有を考察する時、客体(物)の「絶對的措定」(die absolute Position)としての有の用法を知得することができると。ところで「單にこの關係(logischer respectus)のみならず、事態そのものがそれ自身に於て且つそれ自身にとって(an und für sich)定立されていると觀られるならば、その場合、この有は現存在(Dasein)という程の意味である」⁽¹²⁾。

かかる物の絶對的措定としての有即ち現存在は概念からは説明できぬ。概念(頭)の中に於ける可能的百ターレルとポケットの中の現實的百ターレルは、百ターレルという實在性は同じであつても、財産状態に於て天地懸隔である。「対象は現實性に於いては、單に私の概念の内に分析的に含まれているのではなくて私の概念(それは私の財産状態の規定である)に綜合的に附加するのである、而も私の概念の外なるこの有によって考えられた百ターレルそのものが豪も増すであらうこともなく」(B 627)。即ちあく迄「存在命題」(Existenzialsatz)は「綜合的」でなければならな

い (B 626)。従って「吾々の対象の概念が何をどれだけ多く含んでいようとも概念に対して実存在 (Existenz) を附与する為には概念から超出しなければならぬ」(User Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen) (B 629)。
概念から超出せざるべからざる有は決して他者を以ては道得されず、言い換え、代理不可能であり、永遠に自己自身の領野に留まり、自己の外に出ることはできないのである。

さて然らば、物の絶対的措定としての有と、主語・述語を結ぶ繫辞即ち相対的措定としての有との間には如何なる関係があるのであろうか。「神有り」と言い得る為には、少くとも対象的論理の立場では、「神」についての実在的述語を吾々が認識していなければならぬ。なぜなら何も知らない客観 (S) について「S が有る」とは全く言い得ない。故に「S 有り (S ist)」という判断は、既に「S は然々のもので有る (S ist P)」という特殊判断をなし得たのでなければならぬ。「神は全能で有る」という判断は、更に無限なる可能性を言い表わす「神有り」という絶対措定的判断の一部を、ふろしきの中味を広げて品物を見せるが如く、示したものであって、前者は後者の全部ではない。おそらく両者の関係は「認識根拠」(ratio cognoscendi) と「存在根拠」(ratio essendi) のそれに比せられよう。とにかく人間の有限的認識判断に於ては S についての述語を吾々は予め知らねばならない。かのカントの純粹理性批判の最大の関心事の一つであった「先天的な綜合判断」とは、まさに「S ⊃ P 有る」という判断に於て、主語概念 (S) の意味を綜合的に拡張する述語 (P) との論理的関係 (相対的措定) を含みつつ、「S ⊃ P 有る」という一判断全体の認識の先行的客観即ち超越論的客観の絶対的措定としての有を前提としているのである。超越論的客観 (対象の対象性) の有 (「……ガ有る」) 及び、主語・述語判断の繫辞 (「……デ有る」) も結局、超越論的統覚の根源的統一の下にもたらされねばならぬ。従って純粹理性批判の求めた超越論的認識は、*„Ich denke, daß S P ist“* に集約される。それは「客観的認識」の陳述に於ては「論理の意味」——単なる論理的な主語・述語関係にのみ注目する如き—

—とは「別のより豊かな意味をもっている」のである。

然るに未だこの「より豊かな意味」を見出し得なかつた、批判期（一七八一年）を去ること十八年前（一七六三年）に於ては「（現存在及び実存在という）この概念はひとつがその解決の為に何も言うことができない程単純である」。従つて「吾々の全認識がけれども結局のところ解消不可能なる概念に於て終息する、ということをもひとつが洞察するならば、ひとつは殆ど分割できない幾らかの概念が存在するであろうことも理解するであろう。即ちその場合には徴表（Merkmal）が事態そのもの（die Sache selbst）よりもほんの僅かだけ明らかで単純であるというそういう場合である。実存在の吾々の解明がまさにこの場合である。この解明によつて解明されたものの概念は極めて僅かの程度しか明らかとならないことをいさぎよく私は認める。併し乍ら、対象の本性は吾々の悟性の能力への關係に於てはそれ以上の程度の明瞭化を許さないのである」¹⁴。極めて単純なものである故に、吾々の悟性への關係に於ては、即ち諸概念を分解し、説明するという方向に於ては、純粹理性批判と雖も勿論有の意味を明示し得ない。「何人も可能性、現存在、必然性を若しひとつがそれらの定義をば端的に純粹悟性、だから汲み出そうと欲したならば、明白な同語反復によつてしか解明することができなかつたであらう。なぜなら、概念の論理的可能性を物の超越論的（実在的）可能性とすり換えることは未探究者だけを欺き、満足させることにすぎぬから」（B 302）。第一批判に至る沈黙の十年間に見出された別途は、明らかに、悟性の能力ではなく、感性的なるもの、直観及び構想力に対して人間認識能力の特質を見る方向に他ならない。即ち「あらゆるこれらの概念（可能性、現存在、必然性）はあらゆる感性的直観（吾々のもっている唯一のもの）が除外される場合には何ものによつても基礎づけられ得ない」（B 302 f. Anm.）。

更にまた超越論的演繹論第十九節に於て「あらゆる判断の論理的形式はそこに於て含まれている概念の統覚による客観的統一の内に存立する」なる表題を以てカントは有のより豊かな根源的意味を語りかける。因みに「論理学者達が判断一般について与えている説明、彼らの言によると『判断とは二つの概念の間の關係の表象である』という説明

には私は満足することはできなかった」(B 140)。なぜなら「この関係が一体何処に成立するかということが此処では規定せられていない」(B 141)から。カントの見出したことは次の如くなる。「私が併し、各々の判断に於ける与えられた認識の関係を探究する時、その関係を悟性に所屬するものとして再生的構想力の法則に従う関係(それは主観的可能性を有するにすぎない)から区別する時には、判断とは、与えられた認識を統覚の客観的統一に迄もたらす仕方に他ならないということをお私は発見する。判断に於ける関係小辞『有る』(is)は与えられた表象の客観的統一を主観的統一から区別する為にそのこと(与えられた認識を統覚の客観的統一に迄もたらすこと)を目指している」(B 141)。

再生的構想力(reproduktive Einbildungskraft)は即ち諸々の表象の繼起に関して主観的妥当性を持つにすぎぬところの連想の法則(Gesetz der Assoziation)に従うものであって、これによつては、例えば或る物体を持ちあげる時「私は重圧を感じる」(Ich fühle einen Druck der Schwere)としか言うことができず、「その物体は重い(く有る)」(Der Körper ist schwer)とは言い能わぬ。後者の意図していることは「二つの表象(物体・重い)は客観的に主観の状態の差別なしに結合されているのであり、単に知覚の内に於て(それが幾ら反復されようと)一緒になっているのではない」ということである(B 142)。故に判断そのものは例えば「物体は重い」という如く、たとえ經驗的(empirisch)偶然的(zufällig)であつても、この判断の言わんとしていることは、これらの表象は「直観の綜合に於ける統覚の必然的統一によつて、即ちあらゆる表象(そこから認識が出て来る限り)の客観的限定の原理(その原理は凡て統覚の超越論的統一の原則から導出される)に従つて、相互に所屬し合っている」ということにならぬ(B 142)。蓋し「統覚の超越論的統一はまさしくそれに依つて、直観に於て与えられた凡ての多様が客観的概念に於て合一されるところのもので有る」(B 139, § 18)。「判断の繫辞」で有る「は、形式的には統覚の根源的統一を指示するものであり、そこから始めて「S、H、P、デ、有ル」と言われ得たものである。だからしてひとは、有を

成程「實在的述語」とはみなし得ないが、併し「超越論的述語」と称することができるのである。

ここに吾々は、三重の同一性を見出すこととなる。(i)認識客観の内実である判断主語・述語の同一性、即ち構想力の産物としての図式による時間規定に基づく「綜合」的同一性、(ii)認識主観・客観関係に於ける両者の「相関」的同一性、(iii)更にこれらの「綜合」と「相関」をも根源的に統一する機能として「超越論的統覚」自身の自己同一性を考察しなければならぬ(四のⅠ、Ⅱ、五参照)。

- (1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 38.
- (2) Aristoteles, *Metaphysica*, B 4, 1001 a 21.
- (3) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Secundae (II^o), qu. 94, a. 2.
- (4) Aristoteles, *Metaphysica*, B 3, 998 b 22.
- (5) 永嘉真覺、証道歌 「一月普現一切水、一切水月一月現、諸仏法身入我性、我性還与如来合……」。
- (6) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Phil. Bib., S. 66.
- (7) Pascal, *Oeuvres complètes*, Aux Éditions du Seuil, 1963, Paris, p. 350.
- (8) 九鬼周造「人間と実存」第五二頁、岩波書店刊。
- (9) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 1. Platon, *Sophistes* 244 a. 尚、以上の引用された有りについでに三つの先入見の叙述は、*Sein und Zeit*, § 1 参照。
- (10) Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, S. 11.
- (11) Spinoza, 'Omnis determinatio est negatio.' (書簡第五十、Jelles 宛参照)。
- (12) Kant, *Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, S. 11.
- (13) 併し、絶対的指定であれ、相対的指定であれ、「判断」である限り、判断の主体〔観〕(超越論的統覚)の管轄下に入るが故に、その「有」とは畢竟して、人間の「所有」関係——例えば「今日は金が有る」——を示すものと、言うこともできる。更に和辻哲郎氏によると、日本語では *Sein* は「ガ有ル」と「デ有ル」の区別によって「オントロジー」と「論理学」を分つことが

でき便利であるが、日本語の「存在」は Sein の訳語としては全然不当である。即ち、「存」とは、危急存亡、存命、存録と
言う如く、主体的な自己保持に関わり、「時間」的有を示し、これに対して「在」とは、在宅、在宿、在郷、在世という如く、
主体が或る場所に居ること、即ち「空間」的有を示す。従って、「存在」は Sein よりも遙かに自覚的な、具象的な人間の有
を道破するものである、即ち「存在」は S E I N (印欧語の) と相覆うものではないのである (和辻哲郎「人間の学としての
倫理学」岩波全書第三三〇四二頁、「倫理学」上巻第二〇二五頁)。

(14) Kant, *Beweisgrund*, S. 11.

(15) Heidegger, *Kants These über das Sein*, S. 24. Vgl. 「可能性・現実性・必然性」との述語」(B 286) Vgl. „ontologische
Prädikate“ (*Kritik der Urteilskraft*, S. 18, S. 350).

四、時的綜合と有的相關

ヘーゲルはその大論理学で同一律を批判しているが、⁽¹⁾ヘーゲルの解する如くには、カント的分析論理は誤っていないと思われる。なぜなら、カントの「先天的綜合判断」(Das synthetische Urteil a priori)こそは「AはAで有る」という同一律の逆転の意味を強調した産物に他ならない。即ち「Aは非A(B)で有る」となってはじめてAの含む意味を拡張したこととなるのは周知の如くである。そこに、経験的な具体的内容、体験的事実も、「客觀的實在性」を保証するものとして内実上含入されているはずである。ヘーゲルも言う如く差異性からの「分離の契機」(Moment der Trennung)としてある同一性は、異なる主語と述語をコブラを介して結合されたアプリオリな綜合判断に現成したものに他ならない。「2+2は4である」と言う時、2+2をいくら分析しても4は出て来ぬ。2+2は2+2と行くのが、ヘーゲルの排する抽象的同一律であって、それは全く空虚で無内容であって単なる同語反復に他ならない。2+2=4と判断する時に、まさに、普遍的自我の判断作用がはずかって力あるのである。この様に、主体(觀)の客體(觀)的根源的作用が働き出す場が判断形式に於ては、コブラ「で有る」なのである。既にロゴスの表現にみ

られる如く、「有」は主観と客観の綜合(「的統一」)の場であり、主語と述語の綜合の場である、むしろその様な働き「SEIN」なのである。かかる異的な他者同志をそこではじめて、同一的なものとして有らしめ、又そこから異なるものとして有らしめる、そのことが「有」に他ならない。故にこの有は決して分析的同一性とは称しがたい。明らかに有は異者と同者の区別と同一の契機である。そこにカントの超越論的認識論も超越論的有論として読みとらねばならないことが看破されるのである。

主語と述語、《物体》と《重い》は一見、いかにも結合されることが当然の如く見える。何故に。「物体は重い」と判断する時に、両概念を結合すべき、その異質な両者の同一性の地平が前提されねばならず、更にそのような論的見地に於て、かかる同一の客観一般が前提されねばならない。これ即ち「超越論的対象」である。やはり、このままに、それ自身は偶然的出会いにすぎない「物体」と「重い」の結合を必然化、客観化、普遍化するものは、時間の相を超越せる「超越論的対象」である。これを主観の側から考えねばならぬが故に、普遍的自覚たる「統覚」の「相関」(Korrelatum)としてはじめて両者の呼応が可能となる。その客観的先根拠としての超越論的対象(客観の客観性)と主観的先根拠としての超越論的統覚(主観の主観性)との相関的同一性は、かかる超越論的認識の根源的地盤である限り、その内に差異と同一を含む、本来、内に矛盾を含んだ具体的同一律を前提しなければならぬ。

以上を総括すると、第一に、かの同一と差異の矛盾の綜合としての、両者の同一性は、認識の成立する地盤で、少くとも人間的主観と認識客観との出会いの「時」即ち「同時」性に於て成立する。第二に、対象(客観)と主観の差異と同一との矛盾綜合に於て成立する、コブラの「有」と、超越論的客観の「有」(「有るものが有る」Das Seiende ist)と超越論的統覚の「有」(「我有り」Ich bin)の形式的同一性を見ることが出来る。即ち、第一に、内実を綜合するという構成的側面から見ると、主語―述語の出会い、主観―客観の出会いを可能ならしめる構想力による時的同一性(綜合)を了得でき、第二に、形式的統一という統制的側面からみると、凡て「有」論的に、判断の繫辞と、超

越論的主客の有とが相関関係を形成しているのである。ここでは、特に主語—述語の綜合と主観(体)—客観(体)の呼応を究明し、次章で改めて「統一」としての「超越論的統覚」の有を問うことにする。

(I) 時的綜合(超越論的構想力)

伝統的形而上学の如く単なる概念から認識せんとする場合の判断たる分析的判断は、ただ「命題的述語的」(apophantisch-prädikativ) 綜合⁽¹⁾を成し得るにすぎず、何ら主語概念の内容を増すことなく、単に述語を附加することによるといふの主語の「説明判断」(Erklärungsurteil)に終る。然るにあく迄主語概念の意味を「拡張」(Erweiterung)するべき「真理的綜合」(veritative Synthesis)をなすところの先天的綜合判断たるものは「所与概念の内に留まる」⁽²⁾のではなくて、そこから「超出し」(hinausgehen)てそこに於て考えられたものとは「全く別のもの」をそれとの關係に於て考察することを必要とする(B 193f.)。さて然らば、二つの異なった概念の綜合がそこに於て成立することのできる「第三のもの」(ein Drittes)——凡この綜合判断の媒体(das Medium)——とはそもそも何ものか。カント答えて曰く「それはあらゆる吾々の表象がそこに含まれている総括(Inbegriff)にすぎぬ。即ち内官である。而して内官の先天的形式は時間である。諸表象の綜合は構想力に基づく、その綜合的統一は(判断にとって要求されている)統覚の統一に基づく」と(B 194)。これはかの第一版の演繹論に於ける三重の綜合に呼応するが如くである。而してこの時、綜合一般に関しては、構想力が巨人的役割を為す。「綜合一般とは、吾々が将来見る様に、構想力即ち一つの盲目的ではあるけれども不可欠なる魂の機能の単なる結果である」(B 103)。而して「統覚の綜合的統一は一つの綜合を前提する、若しくはそれを包む。そして綜合的統一は先天的に必然的であるから、後者も亦先天的な綜合でなければならぬ。故に統覚の超越論的統一は、認識に於ける多様の全合成の可能性の先天的制約として構想力の純粹綜合に関係する。併し先天的に成立し得るのは構想力の産出的綜合(produktive Synthesis)だけである。なぜ

なら再生的綜合は經驗の制約に基づいているから。故に構想力の純粹な（産出的）綜合の必然的統一の原理は統覚に先立ってあらゆる認識の可能性の、特に經驗の可能性の根拠である」（A118）。

認識の統一という形式的側面から事態を考察すると、明らかに根源的一化作用としての統覚の統一に於て最後の落処を見出さねばならないが、尚この究極的頂点に到達する途中に於ては、即ち實質的構造的側面をみるならば、構想力の産出的綜合を以て優となす。たとえば富士山に登るのに一合目から十合目迄一段一段と登って行かねば頂上に到達できない。それゆえ頂上に到るといふことはその内実としての一段一段を登りつめることが前提条件として不可欠である。従つて途中と頂上、構想力の綜合と統覚の統一とは全く異なつた「二つの独立的過程」ではなく、「區別と結合という一つの過程の異なつた側面」⁽³⁾であつて、そこに同じして異なる矛盾的綜合的統一關係がある。

ところでカントの説に従えば、表象の全く異なつた二つの源泉としての「感性」と「悟性」は「吾々にとっては未知的な一つの根から発現するところの二つの幹」（B29）であるにしろ、両極端は「構想力のこの超越論的機能によつて必然的に連関しなければならぬ、なぜなら、さもなければ、前者は現象を与えても、決して經驗的認識の対象即ち何らかの經驗をも与えないであらうから」（A124）。あく迄「二つが結合することによつてのみ認識は発現し得る」（B75f.）。而して「純粹構想力」（die reine Einbildungskraft）は「先天的なあらゆる認識の根底に存する人間の魂の根本能力（ein Grundvermögen der menschlichen Seele）」であり、これによつて吾々は「直観の多様」を「純粹統覚の必然的統一」という制約と結合させるのである（A124）。

然るに亦、具体的認識を導出する為には、「感性的直観を純粹悟性概念の下に包摂（Subsumtion）」（B176）或いは「純粹悟性概念を現象一般へ適用」（B177）することが必要であり、これを可能ならしめる「図式」（Schema）を産出する能力こそ構想力であつた（B179）。人間の悟性のかかる図式論は「その現象とそれらの形式に關しては、その眞の操法をその本性上殆ど推測することは難しく、それを眼前には覆われたものとして横たえるであらうような人間

的魂の深処にやどる一つの秘められた技である」(B180f.)。而して「一つの純粹構想力の図式は、決して如何なる形像 (Bild) にも持ち来られ得ない或るものであり、範疇が表現している概念一般に従った統一の規則に即した純粹綜合 (die reine Synthesis) にすぎない、それは内官一般の規定に、その形式 (時間) の諸制約に従い、統覚の統一に従って先天的に一つの概念の内に共属するべき限りの凡ての表象に関して、関わる構想力の超越論的産物 (ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft) である」(B181)。

かかる「超越論的図式」(das transzendente Schema) は一方に於て「範疇」(intellektuell) との、他方に於て「現象」(sinnlich) との同種性のうちに立たねばならぬ第三者 (ein Drittes) でなければならぬ (B177)。かかる第三者たる図式が構想力によって産出された時にはじめて範疇が現象に適用され、所謂先天的認識が、従って先天的綜合判断が可能となる。然れば主語—述語の綜合を可能ならしめる認識対象と図式とは極めて緊密な連関にある。「なぜなら、対象なしには概念は空虚であり、ひとはそれ (概念) によって成程思惟したかも知れぬが、単に諸表象を玩弄したのにすぎない」或いは「諸知覚の狂想曲」に終る (B194)。故に認識が客観的实在性を有する為には「対象が何らかの仕方与えられることができなければならぬ」(B194)。「対象」一般が綜合的判断の媒体として、先行的所与として、經驗を可能ならしめる地平を超越形成しているのである。ハイデッガー曰く「対象が自ら与え得べき為には予め招来され得べきことへの一つの指向 (Zuwendung) が生じているのでなければならぬ。この先の指向は超越論的演繹が示し超越論的図式論が解明した様に有論的綜合 (ontologische Synthesis) に於て生じている。この自己指向 (Sich-Zuwenden zu) は經驗するべき可能ならしめる制約 (Bedingungen der Möglichkeit des Erfahrens) である」(4)。然るに經驗の対象の可能性の制約は同時に超越論的図式でもある。なぜなら、構想力の超越論的産物たる「純粹悟性概念の諸図式」は「それらの概念に対して客観への関係つまり、意味を与える真の唯一の制約」であるが故に (B185)。かくして、「ア・プリアリな綜合判断」成立の時、即ち認識 (經驗一般) 成立の時、

範疇を現象一般に適應せしめる図式の可能根拠としての対象の先所与性が成立していなければならぬ。即ち経験するとはまさに経験する何ものか(対象)を経験するのであり、何ものかが前提されずには経験すること自体が、無意義的夢想となり終る。故に「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約で有る」(Bdft. Vgl. A111.)。第三者たる超越論的図式は、主語と述語、主観と客観との同時有(Zugleich-Sein)の地平を開示するものである。然ればかかる図式の先行的形態としての「対象」一般の「主体(観)」との出会いの同時有は如何なるものであろうか。ここで客観の客観性としての超越論的対象の問題を究明する前に、構想力の綜合能力に大役を与えている第一版を以て、悟性的客観性をより多く語っている第二版よりも、形而上学の基礎づけという点でより根源性を示しているのみならずハイデッガーの指摘をいささか反省しておく。カントの「理性批判」の立場は、「現有」(Da-Sein)としての全人間からの立場ではなく、人間的有限性は認めつつも、「理性」そのものの能力の客観性、原則性の卓越性を認めている(それは畢竟して自然科学の尊大に連続するであらう)。因みに「悟性は統覚への関係に於ける構想力の綜合に対して根源的に且つ自ら綜合的統一を与える」(B 296)と言う如く、自然への立法能力たる悟性に棲家を有する範疇的認識は、超越論的構想力の時間限定的な図式的綜合を、超時間化し、論理化し、法則化し、形式化、一化しなればなるまい。⁽⁵⁾「悟性自身が自然への立法者である、換言すれば、悟性を俟たずしては何処にも自然即ち現象の多様の規則的なる綜合的統一は存しない」(A126)と言う如く、カントは客観性に真理を託した。

これに反して構想力を「人間認識能力の二つの幹の根」として考えその根源性を人間存在及び形而上学の根源性と解するハイデッガーは、カント哲学を実体の形而上学から主体(観)の形而上学への移行とみなし、そこでは有(元々「実体」)の問題を時間の問題とせざるを得なくなつたとし、実体の実体性を時間性へと還元した。さて然らば両者、実体と時間との関係如何。例えば「現象に於けるこの持続的なるもの(dieses Beharliche)はあらゆる時間規定の基体(das Substratum aller Zeitbestimmung)である、従つて諸知覚即ち経験のあらゆる綜合的統一の可能性の制

約である」(B 226)。而して「時間に於て」(in der Zeit) 存在するものとしての自己の意識の対象となる内官の対象は、是れは是れ時間規定によって始めて可能となる。さて全表象の多様が是れ常に「私の意識」として「存立し、停滞する我」の相関となる如く、凡ての現象に於ける諸々の現存在の様相、即ち諸時間 (Modi der Zeit, B 226) はその内に凡ての変易を受けとめる「時間そのもの」(Zeit an sich) —— それ自体は知覚されることのできぬ (B 225) —— の相関 (Korrelat) である。かくして「この持続的なものに関しては時間に於ける凡ての現存在と凡ての変易は、留まり持続するものの実存在の一つの様相 (ein modus der Existenz) としてのみみなすことができぬ」(B 127)。なぜなら「そこに於てさまざまの時間が同時にではなく継時的 (nacheinander) に定立されねばならない唯一つの時間 (Eine Zeit) が有るだけであるから」(B 232)。即ち時間は唯一つであり、無限の連続量であった (感性論)。然りとせば、吾人が時間規定を通じて対象認識を成立せしめることは、時間の方から見ればまさに時間そのものの自己限定としての「純粹自己触発」⁽⁶⁾に他ならぬ。つまり有 (実体の実体性) の問題を時間のそれへと還元したカントは「有のとき性」⁽⁷⁾ (Temporaliät des Seins) を最初に究明せんとしたのであった。併しカントはその手がかりを与えたに留まらば最後はこの人間有限性、構想力の時の問題を去って客観的呼応としての対象一般へと逃避「退却」⁽⁸⁾した。つまり有の問題を完全に時の問題へと解体できなかった。従って、統覚の総合的統一はまだ「悟性そのもの」の能力として、凡ての悟性的使用や論理学全体がそこに結びつけられる「最高点」に留まった (B 134 Anm.)。

Ⅱ 有的相関 (超越論的对象)

上述の如く、構想力は成程綜合一般に於ては巨人的役割をなすと雖も、カントに於ては、綜合だけでは未だ認識は完成されない。統覚が構想力の内実的綜合を形式的統一へと統括し、合理化し、合法則化しなければならない。即ち「この統覚とはまさに純粹構想力に対してその機能を知性的ならしめる為に附加せねばならぬものである。なぜなら、

構想力の綜合はそれ自体ではたとえ先天的に行使されても、にも拘らず感性的である。なぜならそれは直観に於ける現象するがままの多様をたとえば三角形の形態を結合するが故に」(A124)。即ち構想力自体に於ける単独的綜合たる「形態的綜合 (figurliche Synthesis, synthesis speciosa) は、範疇に於て思惟される統覚の根源的綜合的統一即ちこの超越論的統一にのみ関わる時には、単なる知性的結合 (synthesis intellectualis) と區別して構想力の超越論的綜合と謂われる」(B151)。而して「構想力の綜合への關係に於ける統覚の統一は悟性である、そしてこの同じ統一が、構想力の超越論的綜合へ關係づけられると純粹悟性である」(A119)。故に統覚とは、感性や構想力を内実とした、それを止揚綜合して形式的に悟性となった人間的認識能力である。素朴な悟性ではなく超越論的な背景を有する悟性、即ち統覚の対象は、単なる眼前的対象ではない。かかる經驗的所与に於ける普遍性、法則性を先行的に可能にする根拠として「超越論的对象」(transzendentaler Gegenstand) が前提される。而も、これは質料なき単なる形式をのみ有するものであり、もはや吾々にとって何らの直接的表象になり得ぬもの、「無」(Nichts) 或いは「X」或いは「或るもの一般」(Etwas überhaupt) に他ならぬ」(A109)。「この超越論的对象(それはあらゆる吾々の認識に於て現実に常に一樣=Xである)の純粹概念はあらゆる吾々の經驗的概念一般に於て或る対象への關係即ち客觀的實在性を賦与することのできるものである。この概念は如何なる限定された直観をも含み得ぬ。そして認識の多様に於て見出さねばならない当の統一以外の何ものにも関わらない——その多様が対象への關係に於て存立する限りに於て。併しこの關係は意識の必然的統一に他ならぬ。つまり表象に於ける多様を結合する心性の共通の機能による多様の結合の必然的統一でもある」(A109)。「*凡*は、*根拠律* (Satz vom Grund) の適用が看取される。それは、眼前的經驗的事実の普遍化、客觀化を可能にする先行的根拠の有論的前提である。それは「吾々の認識に呼応するがそれとは區別された対象」(A103)であって、かくの如き「私が現象一般をそれに関係せしめるところの客觀は超越論的对象である、換言すれば、或るもの一般の限定されざる思考である」、それは直接的に「吾々の直観」の対象ではなくて「感

性的直観一般」の対象とだけ言うことのできるものである (A253)。これによって、個別的經驗的事実についての普遍的超越論的真理を読み取る——いわば永遠の相の下に事物を觀る——ことが可能となるのである。然るが故に、どこか歪曲せるやも知れぬ三角形の図形に対して「三角形の思惟された述語」によって思惟している対象 \parallel Xの表象はまさに三角形一般の規則性に統一を与えているところの「表象の多様の綜合に於ける意識の形式的統一」に他ならない (A105)。然るが故に、超越論的統覚の内容は超越論的对象であり、外を極めることは内を極めることであり、己れを知ることが他を知ることには他ならない (自覚覚他)。ここにカントの超越論的哲学の核心たる超越論的主観・客観の相関に有の眞実態を瞥見することができる。

「なぜなら (純粹統覚の) 存立し停滯する我 (das stehende und bleibende Ich) はあらゆる吾々の表象の相関 (Korrelatum) をなす、但しその表象を意識することが可能的である限りに於て、そしてあらゆる意識は凡てを抱括する一つの純粹統覚に属する」(A128f.)。而して「超越論的客観は或るもの即ちXを意味する、吾々はこれについて全然知らない、亦一般に (吾々の悟性の現在の構造によつては) 知ることはできない、却つてただ感性的直観に於ける多様の統一に対して統覚の統一の相関としてのみ役立つことができるにすぎぬ」(A250)。従つて、このような相関的呼応の下では、「超越論的統覚は、同時に超越論的对象で有る」とかの凡ての綜合判断の最高原則を置換し得る。限定する主観と限定されるべき対象はまさに同時有である。而も限定の源泉は何も実体にあらず、法則性を成立せしめるものは統覚である。然るに經驗的現象がかく法則性に基つて読み取られる為にはその対象も予め法則性に合しているのではなくてはならぬ。故に「法則性 (Gesetzmäßigkeit) は同時に合法則性 (Gesetzmäßigkeit) で有る」。これ即ち、限定者と被限定者の出会いに於ける同時性の問題であり、この範囲内に於て「超越論的觀念論は同時に經驗的實在論で有る」。主語的、質料的なる「經驗の対象」(substantiv-materialer) は述語的、形式的なる「經驗一般」の可能性の原理 (adjektiv-formaler, B 446 Anm.) より限定構成されるのである。

主語述語の内実的綜合的時的同一性は右の如く、主観(体)客観(体)の形式的相関的有的同一性と相依相属する。真理(概念と対象の一致)成立の時、超越論的世界が開示される。ここでは、主観の主観性(超越論的統覚)への徹底的内的自己還帰は同時に客観の客観性(超越論的対象)への徹底的外的他者到達である。因みに「延長、不可入性、連関、運動、要するに吾々に対して外官のみが提示し得る凡てのものは思考、感情、傾向性或いは決意ではない。かかるものは一般に外的直観の対象でもないものを含まぬであろう。けれども外的現象の根底に存し、吾々の感官を触発してそれが空間、物質、形体等々の表象を獲得せしめるこの或るもの即ちヌーメノン(一層適切には超越論的対象)として観られるところのこの或るものはけれども同時に思考の主体(観)でも有り得たであろう」(A358)。「種には全く異なった現象」としての思惟する存在者たる我と物質(Materie)たる私の外なる空間中の対象とは、内的直観及び外的現象の根底にあって両者の「経験的概念を与える諸現象の、吾々にとって未知的な根拠」となるところの「超越論的客観」(das transzendente Objekt)としてもはや「異なるた物」(verschiedene Dinge)とは考えられないこと、既に超越論的有論によって開示された如くである(A379f.)。

併しここでカントの表現では「超越論的客観」が「物自体」であるかの如く見られるが(Vgl. A266, B333, B567)、カントを正しく理解する為には両者の異同に留意しなければならぬ。カントは確かに素朴実在論的に、現象が存在する限り、その根底に何か或るもの、無規定的な意味での物自体が有らねばならぬと信じていた。かかる前認識論的見地、即ち有的地平から考察すれば、現象も、合法則性の先根拠たる超越論的な対象も従って主観も物自体と見誤られる余地がある。然るに、超越論的対象は超越論的な認識主観にとつてのみ有意味的であり、有的な「認識されたもの」ではなく、有論的な綜合的「認識」に於て出現する以上、それは物自体とは上の如き「消極の意味でのヌーメノン」としては或る関連を有するが、「認識」の事態に即して語れば両者の距離は天地懸隔であり、超越論的対象はあくまで有るものノエマ的ではなく、作用的ノエシス的に解すべきものである。ここで「物自体」と「超越論的対象」と

の區別を知るべく具体的な卑近な実例を以て我々は考えてみる。例えば或る物事を全く知ろうと努力せずに、無関心にある時、その物事は吾々にとって全く不可知的なものであつても、かかる知とか不可知とかの対象以前の物自体であつて、その物事は吾々にとって現象しないに等しい。然るに吾々の関心を大いに引き、大いにその真意を究明せんと努めたにも拘らず、その物事は畢竟するに吾々にとって不可知なXという性格を有するであろう。少くとも現象的枠組の被制約性と有限性に留まる限りは、そのものは尚Xという超經驗性を以て意味を普遍化し得る。即ち無関心的Xか超知的Xかの差である。「物自体はまさにその様なものとして、認識の対象ではなく、それは超越論的対象の、対象一般の他者である。これは対象の対象性の総括であり、その様なものとして対象としては把えられない、無である、併し規定された無であり、現象の無である」⁽⁹⁾。端的なる「無規定的有」であるか、諸対象への規定性とそれ自身の不可知性との弁証法的連関にある「規定的被規定的有」であるかの相異である。従つて超越論的対象は「或る一般的な無規定的に対抗存立する (Gegenstehend) 有るもの」ではなくて、凡ての諸対象がそこから対象として出来^{しめる}る先行的「地平」(Horizont)であり、従つてそれは対象的には「無」である。かくしてこの「地平」は成程「非主題的」(unthematisch)ではあつても、「瞥見の内」(im Blick)有らねばならない底のものである⁽¹⁰⁾。

以上の如き「超越論的客観」の素描は同時にこれに相関する「超越論的統覚」にも妥当する。超越論的相関に於て開示される——その具体性は判断の繫辭「デ有ル」に出来する——主語と述語の綜合、主観と客観との相関、特殊具體的事実と普遍抽象的概念との同一性、畢竟するに存在(有)と思惟の同一性がそこに道得⁽¹¹⁾されている。この相異なるものを結合する「と」とはまさに両者の出会いの時——同時有——をあらわしている。カントの根源的課題たる「如何にして先天的綜合判断は可能で有るか」の問の答もかの超越論的同時有の内にあるのであつた。判断繫辭「デ有ル」は超越論的有論的主客との呼応相即の下に有り、これらと同時的に有るかさもなくば無である。この同時有は即ち、統覚による意識の綜合的形式的統一を頂点にその内実的側面として構想力の時間規定を内に含蔵する。かかる

制約の下に於てのみ、カントに於てもパルメニデスの命題を語り得る。即ち「何となれば、同じものが有にして思惟なのであるから」と。

- (1) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweites Buch, Erster Abschnitt, Zweites Kapitel, A, *Die Identität*.
- (2) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §24, S. 107 f.
- (3) Card, *Critical Philosophy of Kant*, Book I p. 546.
- (4) Heidegger, op. cit., S. 110.
- (5) 「超越論的対象」はあくまで「地平圏として時間を形成するだけのものではなく、時間を越えるものでなくてはならぬ」(田辺元「綜合と超越」『全集第四巻』第三三九頁)。
- (6) Heidegger, op. cit., §34, S. 171.
- (7) Heidegger, *Sein und Zeit*, §6, S. 23 f. 尚、カントの「超越論的構想力」とハイデッガーの「関心(Sorge)の呼応と、時の問題の重要性に」については辻村公一「カントとハイデッガー」(理想社刊「実存主義」第三五号及び、創文社刊「ハイデッガー論攷」)参照。
- (8) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §31, S. 146~155.
Daseinとしての人間存在を *Sorge* に於て捉え、そこに人間有限性の顕著なるものを考察する「有と時」の哲学者ハイデッガーが、悟性と感性の中間的認識能力たる「構想力」を積極的に取りあげるのは当然である。かくて無明的な不可解なる「構想力の論理」として、実体の実体性を問うということは、実体の問題を時の問題とすることであり、それを徹底すると、諸行無常として一切の存在をみることもでき、然れば、実体の実体性は主體的なものであれ、客體的なものであれ、諸法無我と観ることが出来る。カントに於ては、構想力から結局後退し、悟性を固持して未だ「対象存在」に対する「範疇」をのみ演繹したが、「現有」としての人間を規定する「実存範疇」を発見するには到らなかつた。「無明」を発端とする仏教の十二因縁は、カントの範疇よりもハイデッガーの実存範疇に近さを有するであろうが、仏教は人間の現有だけに限るものではなく、所謂「悉有」である。従って両者には成程「或る親密性」が認められても、夢也未見在なるものが隔てとなつてゐるであろう(六参照)。
- (9) Jan van der Meulen, *Magdalena Abt und Kant oder Das unendliche Urteil*, S. 25. Vgl. A 250, „Dieser kann nicht das Nounemon heißen“ (d. h. das Nounemon in positivem Verstande, A253).

(10) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 25, S. 114 f.

(11) 「判断と云うのは、かかる表現するものと表現せられるものとの矛盾的自己同一的關係に於て成立するのである」(西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」、全集第十一卷、第三八一頁)。

五、普遍的自己の有(超越論的統覚)

先ず自我は「この純粹な根源的不變的な意識」(A107)、「(純粹統覚の) 存立し、停滯する我」(A123)、「純粹統覚、根源的統覚」(B132, § 16)として常に自己自身に等しい。即ち「自己自身の同一性の根源的且つ必然的意識」(A108, Vgl. A112, 116, B133, 134)である。かかる意識の同一性は「主観の同一性」(B133)として「同一的自己」(B135, 138)を顯示する。やはりこのものは有るものではなくて有ること、でなければならぬこと、パラドキシムスの議論に於て明らかである。即ち「私の經驗的に限定された実存在の可能的抽象を、私の思惟する自己の〔經驗的現象から〕切り離された、可能的実存在の誤まった意識」と混同してはならぬ(B427)。あくまで意識(表象の多様)の総合的、客観的、根源的、汎通的、普遍的、超越論的統一即ち「主観の論理的統一」(A382)としての全表象の相関であり、従って關係の自己同一性に他ならない。即ち「あらゆる經驗的意識は超越論的(凡ての特殊な經驗に先行する)意識即ち根源的統覚としての私自身への必然的關係を持つ」(A117 Anm.)。而して「あらゆる他の表象(その集合的統一を可能にする)への關係に於ける単なる表象、我は超越論的意識である」(ibid.)。かくして自我は「凡てを包括する純粹統覚」(A123)として「全体的可能的自己意識」(das ganze mögliche Selbstbewußtsein, A113)としての一つの「能力」(Vermögen, A117 Anm.)に他ならない。然も自我は「あらゆる範疇の乗物 (Vehikel)」(B406)である。なぜなら「我は範疇によって自己自身を認識するのではなくして、範疇を、及びそれによってあらゆる対象を統覚の絶対的統一に於てつまり自己自身によって認識するのである」(A402)。かくて、我は範疇の範疇、

唯一の根本範疇と云うことができる。十一の範疇は、思惟作用の自己分化としての自己顕現の道程而もカント哲学という一つの道程に於てかく分たれたのであって本来思惟そのものはあながち十二に分化限定されるべきものではなく、無限無量の可能性を自己中に蔵しているものである。ともあれ、かくの如くして、「統覚の総合的統一は、そこ、ひとが全悟性使用を、論理学全体をも、それに従い、超越論的哲学をも結びつけねばならぬ最高点である」(B134 Anm.)。然るにカントに依ると「我思う」(Das: Ich denke)は一つの経験的命題であつて自己自身のうちに「我有り」(Ich existiere (bin))を含む、否寧ろ両者は同一命題である。例えば「思惟する凡てのものには存在する」(Alles, was denkt, existiert)と云う如く、思惟から存在を導出することになると、両者は根拠と帰結の関係になる。超越論的觀念論 (Ich denke) は同時に経験的實在論 (Ich existiere) である。即ち Ich denke と云ふことは Ich existiere denkend に他ならぬ。勿論「経験的命題」と云うのは、この命題に於ける我が「経験的表象」の謂であらなくて、かかる「純粹知性的」表象もその適用制約たる「経験的なるもの」なしには「我思う」という作用を生じ得ないであらう (B423 Anm.)。それ故、この命題は「限定せられざる経験的直観即ち限定せられざる知覚」(eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung. B 422 Anm.) を表現して、それは「与えられつゝる或る實在的なるもの (etwas Reales)」、然も思惟一般に対して、だから現象としてでもなく、事物そのもの (ヌーメナ) としてでもなく、実際に存在してゐる或るもの (etwas, was in der Tat existiert)」を意味する (B423 Anm.)。即ち統覚の総合的根源的統一に於ける自己意識は、私が私に対して現象する相に (wie ich mir erscheine) 於つてもなく、私が私自体に於て有る相 (wie ich an mir selbst bin) に於つてもなく、唯「我有り」と云ふこと (daß ich bin) に他ならない、勿論これは思惟作用 (Denken) であつて如何なる直観作用 (Anschauen) でもない (B157)。まさに「我有りの表象は、あらゆる思惟に伴い得る意識を、直接的に主観的実存在を自己の中に含んでゐるところの意識を表現してゐる」(B 277)。それは「現存在の感情」(Gefühl des Daseins) と言つ得る程で、「その直接的知覚 (意識)

は同時にその現実性の充分な証明で有る」(A 371)。これは自己意識(統覚)の根源的事実性を物語るものである。思惟の自同性の意識はあく迄自己認識ではない、直観を欠く故に。蓋し「その自発性を私が自ら意識している私の内なる限定者を限定作用の働きに先行して与える別種の直観を持たぬ」(B 157 f. Anm.)。ただ私は、直観の仕方を捨象して「客観一般」(Objekt überhaupt)として思惟しているのであって、かかる思惟に於ける私の自己の意識に於ては、私はそれによって思惟に何ものも与えられぬ「存在者そのもの」(das Wesen selbst)であつて、ただそれは「思惟の根拠」(Grund des Denkens)、「思考の主体(観)」(Subjekt der Gedanken)を自ら表象しているにすぎない(B 129)。

ここに、吾々は、超越論的主観(自我)と超越論的客観(対象)とのおそらくは「異なった物」でないところの根本的意味を瞥見することができよう。純粹我も亦「客観一般」として表象せられる。かかる存在者そのものはただ「我有り」という思惟的主観の自己意識の客観であり、それが経験的認識の超越論的根拠である。従つて、「我の現実性」、『我有り』と云ふこと(das Ich bin)の意識が経験の客観性の真の究極的根拠である、経験を可能にする根拠である⁽³⁾。「我有り」とは即ち「超越論的对象が有る」「有るものが有る」と同じ一つのことではなければならない。この「我有り」とは、経験一般の可能根拠としての根本経験である、従つてカント曰く「普遍的自己意識」(B 132)と。然れば、かの先天的綜合判断の可能根拠は一にかかつて「超越論的对象は有る」「我有り」という「対象一般」の絶対的措定としての有の可能性の問題である。因みに「超越論的客観は現象の原因(つまりそれ自身、現象ではない)であり、そして量としても、実在性〔質〕としても、実体〔関係〕としても考えられない」(B 345)更に亦「この我は直観の如何なる述語をも有さぬ」(B 278. Vgl. A 350)と言われる如く、両者は畢竟するに現象の實在的述語たる量、質、関係の範疇を以ては語り得ざること、「有」の絶対的、及び相対的措定の問題と深処に於て連関していることを物語る。従つて、「我思惟しつつ存在す」としての「我有り」の理解(認識にあらずして意識)の仕方はハイデッガーの有についての言明、「何らかの仕方で理解されて有る」こととしての「有の了解」(Seinsverständnis)に

極めて近い⁽⁴⁾。事物の存在と違って自我の存在に關しては精々「現實的要請」を満たすのみであることは、所謂の対象認識は自我については不可能であり、従つて「存在 (Existenz) はこゝではまだ範疇 (Kategorie) ではない」(B 423 Ann.)。

かくの如く、自己の問題究明にあたっては理論的理性にとつて限界がある。因みにこの「我」の表象は「意識の単なる形式」(A 382)、「我有りの単なる表象」(B 277)、「單純な且つそれ自体では内容全く空虚な表象」(B 404)、「その述語である思考によつてのみ知られ、毫髪のご概念も持ち得ぬ思考の超越論的主体(観)即ちX」(B 404)、「最も貧弱な表象」(B 405)、「思惟する主観の自己活動性の単なる知性的表象」(B 278)、「あらゆる概念に伴い得る単なる意識」(B 404)等々の諸例によつて知らるる如く、極めて消極的にのみ語られている様に見える。併し乍ら逆にこの「最も貧弱な表象」として「如何なる述語」も持たざることは、畢竟して統覚の最普遍性と最根源性を意味する。若し何ものかの述語づけ、内容限定を受けるならば、それは既に限定された特殊者であつて、よく「普遍的自己意識」として「全範疇の乗物」たり得ない——丁度、「有」が最普遍的であつたが為に定義不可能で永遠に未知的であつた如く。それ自身は汲めども尽きぬ泉の如く、あらゆる述語「水」を入るる無限無量に伸縮自在な一つの容器的能力をもつてゐるものに他ならぬ——恰も時間がただ一つの純粹直観として許多の經驗的直観、諸時間を自己中に包み得る無限の連続量であつた如く。而して「我とは、一般に客観を認識する為に前提しなければならぬ当のものであつて、自らを客観として認識することはできぬ。限定する自己(思惟)が限定され得る自己(思惟する主観)から区別されるのは、認識が対象から区別されるのと同じである」(A 402)。「思惟」はかくの如く、行為自覚的に解すべきである。即ち「統覚」は「能力」(Vermögen)であり(A 118)、「我考う」は「作用」(Aktus)である(B 423 Ann.)。理論的洞察に留まっている限りは「それがどの様な存在者であり、如何なる性状を持っているかということについてはそれ以上認識することはできぬ」、高々それはそれに所屬するあらゆる偶有性を脱落せしめた時にも残存するところの云わ

は「実体的なるもの」(das Substantiale) であることである。⁽⁵⁾

それゆえ、行為的自覚的なる思惟 (Spontanität, Selbstätigkeit) によって僅かに暗示せられた純粹我は、行為的作用的なるが故に、実践的自我として道德法則の主体として積極的価値を獲得し、睿智の世界を開示する。因みに「思惟の自発性は、私が自らを睿智者 (Intelligenz) と呼ぶことを可能にする」(B158 Anm.)。まづ、⁽⁶⁾「物件」(Sache) としてではなく「人格」(Person) としての我は「感覺的直観を遙かに超えた崇高な能力」をさし示す。⁽⁷⁾

今や思惟の自己意識はその観想的消極性を実践的積極性へと変貌した「実践の自己意識」⁽⁸⁾として思惟は外的自然(経験)を限定する人間自身の自由能力(超越論的統覚)に還帰することによって更に人間自然(行為)を限定する自由能力(道德的主体、実践的自己)を発見することを可能ならしめた。従って経験の形而上学から道德の形而上学への移行に於ける人間主観(体)の鍵は思惟と行為の自己意識である。恰も「純粹理性の、思弁理性すらもの体系の全構築の要石」(Pst.)たる「自由」が、存在根拠的な「超越論的〔宇宙論的、原理的〕自由」から、主体的実践的に確立された「実践的自由」へと自己を変貌し、いわば形式的自由が実質的自由となって自己を具体的豊富的ならしめた如く。その例証に「併し乍ら、人間は全自然をば、さもなくば単に感官によって知るが、単なる統覚によっても亦自己自身を認識する、然も彼が感官の印象には決して数えることのできぬ行為及び内的限定に於てである。人間は勿論一方に於ては現象体(フェノメーン)であるが、併し他方に於ては、つまり或種の能力に関しては単なる睿智の対象である。なぜなら、その能力の作用は感性の受容性には決して帰属せしめることはできぬ。吾々はこの能力を悟性及び理性と呼ぶ、殊に後者は全く本来的に優越的仕方であらゆる経験的に制約された力から区別される、このものは理性はその対象を理念に従つてのみ考察し、且つその(然も純粹でもある)概念の経験的使用をなすところの悟性をその理念に従つて限定するのである」(B 575)。「純粹理性はそれ自身では実践的である」(P 37) 而して道德法則は「純粹実践理性の唯一の事実」(P 36 f.)として如何に自然の影響や感性的強制が強かろうとも、「最も不敵な無法者」

(P 93) に対してもおおむね「子供」(P 53) に対してもこれを「為すべし」の定言的命法を以て「心中に減ずることなく響きわたる」(R 49) が故に、道徳法則を意識する主体は、自己外的なる自然に関わりなく、真に自発的自律的に自己自身で自己限定を為し得る。即ち、我は実践(道徳)的自己として「吾々自身の現存在に關して立法的であり、且つこの存在を自ら限定し」従って「經驗的直観という制約を要せずして、吾々の現実性を限定し得る自発性」たることを如実に示す(B 433)。それ故、まさに「超越論的論理学」の観念論はその最も内的中核に於て「道徳的意識」の観念論として自己を証示し、それを通じてはじめて「意識一般」の観念論たることを完遂するのである。⁽⁹⁾

(1) I. Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, Kantstudien 75, S. 209. 「統覚的認識は空間的なるもの及び時間的生起についての知識の様な、或るものについての知識ではなくて、凡ての空間的なるもの及び時間的なるものの『外に』及び『前に』ある一つの関係や出来事の認識である」。尚、俗に「ひとのふり見て我がふり直せ」とか「他人の欠点はよく見えても、自分のそれは中々分らない」と言うことは、自己は対象化され得ぬこと、対象化されたものは既に非自己となつてゐることを示してゐる。ここに本来、自己究明の困難がある。

(2) *Prolegomena*, § 46 Anm.

(3) Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. I, S. 92.

(4) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 13. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 49 f.

(5) *Über die Fortschritte der Metaphysik*, Bd. V (Vorländer-Ausgabe), S. 95.

(6) Subjekt-Objektなるドイツ語は、ドイツ観念論では「主観・客観」、マルクス主義や実存主義では「主体・客体」と訳すのが定跡の様であるが、必ずしもそのように一様な図式では貫き通せない。因みに金子武蔵訳、ヘーゲル『精神現象学』(岩波書店、ヘーゲル全集4)では、「主体」を採用している。筆者は、少くともカント哲学の範囲内に於ては、理論哲学に於ては「主観」、実践哲学に於ては「主体」と訳すのが一応の筋だとは思ふが、それだけでは割り切れないものが勿論残る。例えば、「思惟主観」としての「超越論的統覚」の作用(Aktus)の特性が「自発性」(Spontaneität)とか「自己活動性」(Selbsttätigkeit)であることに明らかな如く、その「主観」は「主体」的の有り方なしには、「主観」となることはできず、両者の関係は、丁度、

「我思う」と「我有り」の関係、認識根拠と存在根拠とのそれに比せられるであろう。従って存在論的見地や実践的立場を優越視すれば「主体・客体」の方が「主観・客観」なる訳語より一層適切であろう。筆者は右の訳語に關して未だ妙案を見出さず、些か困却しているが、識者の御教示を得れば、無上の光榮である。

(7) *Über die Fortschritte der Metaphysik*, S. 95.

(8) H. Heinssoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Kantstudien* 71, S. 251.

(9) Kroner, op. cit., S. 153.

六、余語——東洋的反省——

「我思う」(Ich denke)であれ、「汝為し能う、汝為すべきが故に」(Du kannst, denn du sollst)であれ、自己(統覚我及び道德我)は、常に対象(経験と善悪)への関係の自己同一性として相関的有であるが故に、もはや実体的有ではなく、然もこの実体性もカントに於ては主観(体)性に、ハイデッガーに依れば時(間)性に還元せられたことを考えると、内的現象のこの流れに於ては「如何なる存立し或いは停滞する自己もなし」(A107)と言う如く、全経験を可能にする、且つそれに先行する純粹我は、本来は自己の根拠を持たぬ、依るべきなき「無底」(Ungrund)「深淵」(Abgrund)畢竟して「無我」なるものと観ることも出来たであろう——少くとも時間性との関係を徹底的に掘り下げるならば、「諸行無常」と知得することが可能であった。然るに第二版で構想力(自己自身の定任の棲家を持たぬ、私生児的無明的能力、「魂の盲目的なけれども不可欠な機能」B103)から退却したカントは悟性の客観性に真理を託した。かかる客観化論理の立場は、有の問をも「有るものの有」(Sein des Seienden)としてあくまで対象性の地平を維持して行き、その限り人間は対客観的主観の位置に留まり、真の有るがままの自己自身は不問のままである、それは亦、有そのもの(Sein als solches)から思索することをしなかつた「有の忘却」(Seinsvergessenheit)に基づく西洋哲学の一伝統でもある。それは亦「有」と「有るもの」の「有論的差異」(ontologische Differenz)の忘却でもあつた。⁽⁹⁾

然れば有そのもの、有としての有を問ひ、それを人間の「現有」に即して究明せんとし、更に実体即ち「ウシア」(ousia)の内

に「現前存在」(Präsenz, Vor-Augen-Sein)を觀取し、実体の実体性を時の一樣態へと解体し、有論の歴史を破壊せんと企てた結果、「有のとき性」⁽³⁾(Temporität des Seins)に思い到ったハイデッガーに於ては、様相の問題、有と思惟の連関は如何に究明されているか。

ハイデッガーに従えば、バルメニデスの命題における有と思惟の同一性の問題は、西洋的思惟の二千年以上の歳月を要して、ライブニッツやカントによって準備され、ドイツ觀念論の哲学に於て「同一性の自体内的綜合的本質」の内に「安息所」を見出した。ドイツ觀念論の哲学の出現以来、「同一性の統一性」(Einheit der Identität)を單なる一樣性⁽⁴⁾(das bloße Einheits)として考えたり、この統一性の内に行き互っている「媒介」(Vermittlung)を無視することは禁句となつた。従つてこの同一性は「等しき」(Gleichheit)ではない。⁽⁵⁾なぜなら、本来、徹底的な意味に於て有と思惟が相等しいものならば、両者を引き離しつつ、結び付ける「有」が両者間に介在する必要もなく、亦「有」、「思惟」の異名辭で以て呼ばれるには及ばない。そこには言(靈)の相違と共に事(態)の違いがある。

然らば、有と思惟を、事と言をそれで以て分離し且つ結合する、二つの相異なる自己矛盾的役割をなす「有」と「思惟」は一体全体何処から発現し来るのであろうか。恰も「感性」と「悟性」の共通根源が吾々にとって未知的であつた如く、この差異性と同一性の根源も亦、闇であると同時に、その不明が「有」と「思惟」として己れを明示する。即ち結合詞「と」を通じて、「有」と「思惟」は「相依相属する」(Zusammenhängen)。かかる「相依相属性」は元々「相異なるものが同じ一つのものを根拠にして、相互に屬し合うこと」、従つて種々の同心円の如き元々根拠自身の「自同性」(Selbstheit)としての「同一律」(Satz der Identität)に基いて導得されるのである。⁽⁶⁾「有」と人間の本質である「思惟」とが相依相属し合う世界、「法界」(Das Gesetz)に於て、両者がまさにその自性、本質を最もふさわしい仕方で發揮している「性起」(本性性起 Ereignis)の「時」に、法は法位に在し、「有」と「思惟」との「同」一性も根源的に成立しているのである。⁽⁷⁾さて然らば「性起」とはそもそも如何なる事態であるか。

ここで仏教的な意味で一つの有(三界)と思惟(心)の問題として「三界唯一心、心外無別法、心仏及衆生、是三無差別」(華嚴經)を考へてみる。時間であれ、空間であれ、神であれ、仏であれ、尽く人間の思惟の、畢竟して心の産物である。なぜなら、

「心は工たくみなる画師の如し。種々の五陰を画く。一切世界中、法として造りざるは無し。心の如く、仏も亦然り。仏の如く、衆生も然り。心と仏と及び衆生と、是の三、差別無し。諸仏は悉く、一切心より転ずと了知す。若し人如是解すれば、彼の入真仏を見る⁽⁸⁾」。右文に於ては、心とは有に相関的に対立存在するものではないことは勿論、主観と客観という二元的仮定がまさに「虚仮」であつて、自体的規定ではないことを言わんとしている。なぜなら普通対象思考的論理からすると、確かに知る自分と知られる物とが別々に存在する如く思えるが、概念と対象の一致としての真理をつぶさに洞察すると、そこでは物とははや物でもなく、概念は概念でもなく、而してそこから物が物として、概念が概念として始めて発現して来る両者の出会いの地平（「法界」）が形成されている。主—述、主—客の結合には「矛盾的自己同一なる媒介者」があつて力があるのである。然らばこの媒介者そのものから観れば、二にして一、一にして二、多即一、一即多として所謂、絶対矛盾的自己同一が成り立っている。分別心からみれば、主語と述語、主観と客観の「綜合的統一」として「概念と対象の一致」としての「真理」が成り立つ。併し、概念的に事象を立てず、むしろ有そのものに即ついている「応無処住而生其心」からすれば、はじめから二つの異なつたものがあつたのではなく、両者はむしろ不二一体——勿論これは一にも留まらぬ不二でもある——として無始劫来有るものである。ものがものがあるがままにその本来の面目を発揮している真相、真実態（真如）を知るといふ立場はただ単に心意識を運転し、念想観の測量をなすことを超えていなければならぬ。不動智或いは無心の立場がそれである。物と我との媒介者の心境に於ける心の働きの即ち三界唯一心である。恰も、雲上に広がる青空は無限空間に広大無辺に拡がっている如く、亦、諸大陸、大小の島嶼、或いは高山や深海も、畢竟するに海面を自己の衣とする——或いは海面を零とすれば——陸続きの一衣帯水的な唯一の大地の自己変態にすぎぬが如く、一切の水も唯一大海に帰するが如く、ただ有るは「唯一心」のみなのである。かかる不二一如の論理は、二と言えは一が消え、一と言えは二が無くなる如き、単に排中律と同一律にのみ支配された、閉じられた静的対象論理ではなくて、開かれた動的論理であり、「真理」の論理ではなく「真如」のそれである（鳥飛如鳥、魚行似魚⁽⁹⁾）。一のみを執着すれば、神秘的空想に陥り、二のみを見れば、対立抗争を起すか無縁のものになり下る。却つて「一即多・多即一」の絶対矛盾的自己同一底に働くものこそ、諸相にとらわれざる「応無処住而生其心」であり、「不動智」であり、真の「平常心」であり、諸法実相を離れて別に「真如」は何処にもない。かく

の如く仏教に於ける「一」とは、実体的「一者」ではなく、どこまでも「一如」の関係であり、その関係は実体を徹底的に空解して行く、無をも無化し、空をも空する動的活作略と表裏相即（一如）している。⁽¹⁰⁾

それは「真理」の論理学ではなく、「真如」の論理、実体の論理ではなく、空のそれである。対象的、概念的に「或るもの」を「或るもの」と規定し、定義した時には、規定されたものは既に元の「或るもの」自体に何ものが附加されたことよって既に「或るもの」以上或いは以下のものになっている。所謂南嶽懷讓の「説似一物即不中」⁽¹¹⁾である。或いは菩提達摩の「聖諦第一義」の問に対する「廓然無聖」である。従って「諸仏のまさしく、諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず、しかあれども証仏なり、仏を証してもゆく」（正法眼蔵「現成公案」）、或いは「得処かならず自己の知見となりて、慮知に知られんとならうことなかれ。証究すみやかに現成すと雖も、密有かならずしも現成にあらず、現成これ何必なり」（同）。かくて「自己意識」の立場は——思惟的自己のみならず道德的自己でさえも含めて——ここでは放下しなければならない。即ち「休悞なる悟跡を長々出」ならしめ、「出路に一如を行」ずである。恐らく、カントの「超越論的統覚」「本来の自己」、フイヒテの Tathandung⁽¹²⁾の主体としての「絶対我」、シェリングの「知的直観」、ヘーゲルの「絶対精神」も尽く「自己意識」的立場を出でないであろう。

否、そのみならず、東洋的思考と極めて類似せるものと言われるプロティノスやエックハルトの神秘主義と称せられるものでさえその根底に於てはまた「対象論理的立場」をおそらく脱却しておらず、従って「バラ」が何故なしに咲く時、そこに「神」が自己を顕現すると言われる時、バラの被造的自然性が虚無化され、神との一が言われると二が消え、バラの絶対性が失われ、バラは絶対的に自己（本来の面目）を咲かせているという平常底の絶対性が失われ、神との合一、神性のみが強調され「神秘主義」の烙印を押される。所謂「眼横鼻直」を弁得了知する「柔軟心」にとつては、一切は「不可思議微妙法門」であっても、何ら「神秘的」出来事ではなく、諸法の実相に他ならない。⁽¹³⁾

かかる「柔軟心」は一切を無差別悪平等的に取り扱う文字通りの「無分別」況んや「無意識」⁽¹⁴⁾の如きものではない。この間の消息を道破するには、筆者には、以下の如き西田哲学の Denkweise に即して思索するのが、極めて適切であるように思える。それに従えば「東洋的無心」と云っても、当然、「自己」はなくならないし、不合理的なものでもなく、むしろ一切の合理も、物も、自己も

そこから成立する底のものである。それは「物を自己となす」のではなく、「自己が物の自己となる」ことである。従って「神人合一」ということは「人間が神となる」ことではなくて、「人間が神の物となる」ことである。「故に自己はどこまでも自己である。唯それは絶対の事物となるのである。故に物となつて考え、物となつて行ふ」、のである。それは「自己が物となつて消される立場ではなくして、自己が物として働く立場、自己が包まれる立場である。自己が絶対現在の瞬間的自己限定となる立場である」⁽¹⁶⁾。即ち応無処住而生其心とは單純なる、皮相的なる無処住ではなくして、無処住にして而もその心を自在無礙に生ぜしめ躍動せしめ、亦、皮相的なる生其心にあらずして、生其心しつつも、その生其心にとらわれず、融通無礙であるが故にまさしく無処住なのである。因みに山川草木はその徹底的に自性三昧性に於て、即ち「山川草木」なる人間の概念の規定を超えたところで、従つて未だ或いはもはや山川草木にあらざる所に於て山川草木として根源現成しているが故に、仏性の全露現として悉皆成仏なのであり、我も大地も、その自性三昧即ち無我性に於て、もはやその「我」「大地」と限定された部分的「我」「大地」にあらざる不二一如の「我」「大地」として「同時成道」しているが故に仏性の全露現なのである。即ち絶対否定的には「非思量の処、識情測り難し、真如法界、他無く自無し」であるが、同時に絶対肯定的にはそれは「不二なれば、包容せずと言ふことなし、十方の智者、皆此の宗に入る」⁽¹⁶⁾のである。

従つて、東洋的に言えば、神人とは本来、不二であり、不二のことを神人とも言うべきである。故に、神と人との「合一」を敢えて言わねばならぬ「神秘主義」に於ては、未だ神と人の二者が厳然として存在するのであり、「唯仏与仏」の立場と「神人合一」のそれには自ら異なつたものがある。神人「合一」と言う限りは、畢竟するに「有」(対象)と「思惟」(概念)との二元論的原理に端を発するものであり、結局はかかる対象論理の延長線上にあるものであろう。「三界唯一心」とはまさに「唯有与有」であり、「唯思惟与思惟」であり、「有」と「思惟」の「不二」であり「綜合的統一」ではない。即ち「錯誤は、対象論理的に考えられたものを、逆に自己自身を限定する実体と考える所にあるのである。所謂概念の実体化にあるのである。カントは却つてこの点を明らかにした」⁽¹⁷⁾。つまり有と思惟が対立的、二元的に出現する立場の根源には、兩者の等根源的な不二一如が存立していること、かかる二元の比量知、分別知をめぐらす吾々の自己の奥底にはどこまでもかかる意識的自己を超えたもののあることを了得して、そ

これから対象論理のみならず諸学一般も成立するものとして、対象論理の限界とその仮説性を告知せしめる立場である。⁽¹⁸⁾ 因みにカント自身でさえ、感性と悟性、直観と思维の相互否定的な媒介的⁽¹⁾としての両者の「共通の根」或いは「綜合的統一」に究極的落処を置かざるを得なかったという事態は、「意識的自己」にはどうしても割り切り得ざるものが自己の奥底にあることを露呈している(心不可得)。有と思维との出会い、差異と同一は、まさにかかる絶対矛盾的自己同一の現成に於てのみ可能である。絶えざる「今・此処」の具体的・部分的・時空を「即今・即処」的に三世十方を集約する全の時空として活用し、働かせる自己は、まさにかかる絶対現在の瞬間的自己限定として却って一切の時間を従ってまた一切の意識をも可能にする媒介的根源なのである。⁽¹⁹⁾

- (1) Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 73, 86.
- (2) Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 46.
- (3) 「有るとき性 (Temporalität)」はハイデッカーによっても「有と時」の第二部に於て究明されると予告され乍ら未完成に終わった。「とき性」或いは「とき」ということが仏教の「諸行無常」とか「有時」とか如何なる関係にあるか、これは吾々にとつて今は課題にしておく。参照、辻村公一「カントとハイデッカー」(理想社刊「実存主義」第三十五号、二十六頁～三十八頁)、ハイデッカー「解説」(河出書房刊「有と時」訳書第五〇六頁)。尚対象性の地平で有を時的にとらえると現前性 (Anwesenheit, Gegenwart, Vor-Augen-Sein) とみなされる。これらは尽く、もはや対象化され得なず「時」そのものの派生的諸形態、その「時」の様態に他ならない。然れば「時」そのものは、隠されたままであり、ハイデッカー自身の「とき性」究明の挫折も「とき」そのものの有する困難性と云ふこととを以てせよ (Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 52 f.)。
- (4) Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 15 f.
- (5) Heidegger, *Kants These über das Sein*, S. 34 f. Vgl. *Der Satz vom Grund*, S. 21.
- (6) *Identität und Differenz*. Vgl. S. 18～21. *Der Satz vom Grund*, S. 21 f. 辻村先生の訳者註二四、二五、二六参照(「根拠律」創文社刊第二六三頁、二六四頁)。
- (7) *Identität und Differenz*, S. 28～34.

(8) 華嚴經、第十一卷十丁 夜摩天宮菩薩說偈品、如來林菩薩、唯心偈。尚、河野法雲「華嚴經講義」(東方書院昭和八年刊、大藏經講座第四卷)解説参照。

(9) 「〜との一致」という作為性ではなく「非隠蔽性」(Unverhorgtheit) という或る種の自然性(じねん)に真理を覬取するハイデッガーはこの点仏教乃至東洋的思考と或る種の親密性をもっている、と云えよう。

(10) 上田閑照「禅仏教」(筑摩書房刊)第五頁。

(11) 「南嶽大慧禪師、はじめて曹谿古仏に参するに、古仏曰、是甚廢物恁麼來。この泥彈子を徧参すること、始終八年なり。未上に徧参する一著手を古仏に白してまうさく、懷讓会_ニ得当初來時、和尚接_ニ懷讓是甚廢物恁麼來。因曹谿古仏道、徧作廢生会。ときに大慧まうさく。説_ニ似一物即不_レ中。これ徧参現成なり、八年現成なり。曹谿古仏とふ。還返_ニ修証。大慧まうさく、修証不_レ無、染汚即不_レ得。すなはち曹谿曰、吾亦如是、汝亦如是乃至西天諸仏諸祖亦如是。云々。」(正法眼藏「徧参」)

(12) 何れにしろ、洋の東西を問わず、永遠且つ普遍的な真の自己、本来の自己を求めてやまぬ、或いは哲学的、或いは宗教的、或いは道德的要求があつた(ソクラテス「汝自身を知れ」、デカルト「我思う故に我有り」、カント「本来的自己」)。この希求が西洋哲学史に於ては、心意識の上に一方的に局限されて、その為に美的に構築された概念体系に基づいて、論理的、客観的に求められた、従つてどうしても「主観主義」を脱することができない(西田幾多郎「ポイエシスとブラクシス」、全集第十卷、第一四三頁)のに対し、特に禅仏教に於ては、「亦肉団上に一無位の真人あり」(臨濟録)と言われる如く、「即今・目前・聴法底」なる活潑々地に於て、身心一如に基づく「身学道」で以て体験的自覚的に「己事究明」された。「仏道を習ふといふは、自己を習ふなり、自己を習ふと云ふは自己を忘るるなり」(現成公案)と言われる如く「忘我」(無我)に「真の自己」を見出すことはロゴスの規定、実体的規定とはまさに「逆対応」すべき「空」の論理である。従つてそれは、たとえばドストエフスキ어의如き、如何なる深刻な体験をも含んでおり乍ら、どこまでも「平常心是道」でなければならぬ(西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界」、全集第十一卷、第四五一頁)。かかる絶対自由なる真の自己の働きを「応無処住而生其心」(金剛經)、「不動智」(沢庵)、「東洋的無心・日本的靈性・靈性的自覚」(大拙)と言うのである(鈴木大拙選集「金剛經の禪」参照)。

(13) 禅と神秘主義の異同については上田閑照「禅仏教」(前掲書)の特に第一章参照。及び同先生の西田哲学解説参照(筑摩書房刊、現代日本思想大系22「西田幾多郎」解説Ⅲ、「場所的論理と宗教的世界観」一一一頁)。

(14) 「無心」と「集合的無意識」との相異については、久松真一先生とユング教授との対談及び「東洋的無」参照(久松真一

著作集第一巻所収、理想社刊。

(15) 西田幾多郎「ポイエシスとプラクシス」、全集第十巻、第一七五頁。

(16) 鑑智僧瑛「信心銘」。

(17) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」、全集第十一巻、第四一六〜四一八頁。

(18) 西田幾多郎「実践哲学序論」、全集第十巻、第一一五頁〜一二三頁。

(19) かかる媒介的根源から世界を観るということは、所謂の形而上学とは全く違った行き方である。例えば、普遍的理性が経験を規定すると言っても、如何にそれが純粹で先天的で超感性的であると言っても、この理性を操る人間は感覚や肉体を有し、その働きの場である経験（今・此処）から如何にしても脱却できない。理性と経験、主観と客観との関係は、アキレスと亀のその如く悪無限的に連続する。むしろ真実はかかる二元的見地とは逆対応的にある。従って超経験的、形而上学的、理性的と云つてもその立場は全一的たる、併し同時に個的多でもある「経験」の尚未だゞであり形而上学が超えんとする乃至排せんとする所謂「経験」も全経験（悉有）の半面にすぎない。かかる行き方は、所謂西洋的思考や形而上学とは全く趣きを異にした「事」（象）の把え方であり、従つて全く別の（論）「理」を展開した。そのことは、多くの仏典や就中禅宗祖師の語録によつて、吾々自身の精神的伝統として認めることができる（西谷啓治編「西田幾多郎」（前掲書）解説Ⅰ、「善の研究について」参照）。

ただし、吾々の精神的伝統のもつ（論）理は、そのままでは直ちに哲学となるものではなく——その点では、宗教と哲学とは一線を画すべきものである、と筆者は考える——、その哲学化への道は、容易ならざる険路難路であり、その哲学化の為には、西田幾多郎先生並みの天才と願力を要するであろう。小論に於ける東洋的反省は、全く貧弱なものに終つたが、ただこれを加えた理由は、筆者の哲学的思索（philosophieren）の核を何処に置かを明らかにする為であった。

補記(一)、尚、小論は元々、昭和四十三年三月京大文学研究科、博士課程単位修得の為の研究報告要旨を提出した際に、四百字詰で約五十枚書いていたものを、昭和四十八年秋（奈良教育大学奉職中）に再考改作したもの（約百二十枚）である。

補記(二)、引用文中、学道上の祖師古仏、学問上の恩師先達に対して學術論文であることを鑑みて心ならずも尊称敬称を省略した。以て御寛恕を乞う次第である。

補記(三)、尚、独文の要旨を作製した際、名大文学部のヘルツェン(H. Herten)客員教授に一読修正していただいた。誌上を借りて、同教授の友情と親切に一言、感謝の意を表しておこう。

(丁)

(筆者 名古屋大学文学部〔哲学〕助教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Zur Problematik der Modalität bei Kant

— Mit einer buddhistischen Reflexion —

von Kôgaku Arifuku

Die Absicht dieser Abhandlung besteht darin, nach der Darstellung Kants von der Modalität den Grund an den Tag kommen zu lassen, warum es für das menschliche Wissen (d. h. den diskursiven Verstand) immer die gegensätzlichen Momente, z. B. Begriff und Gegenstand, Möglichkeit und Wirklichkeit, Denken und Sein u. s. w. gibt. Dazu müssen wir zuerst fragen : Was ist die Modalität? Was ist »modus«? Der Klassifikation Kants nach (in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt) werden drei Arten der Modalität unterschieden : Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit.

In der Philosophie Kants ist das Problem der Modalität das Problem des Seins, sei es das Sein als Kopula, sei es das Sein als Existenz. Hierdurch versuchen wir mit Hilfe der Erläuterung Heideggers den Sinn des Seins ins klare zu bringen. Wenn man das Sein als Kopula genau analysiert, wird es ganz klar, daß im Sein als Kopula eine doppelte Beziehung enthalten ist, nämlich die Subjekt-Prädikat-Beziehung und die Subjekt-Objekt-Beziehung.

Aber die Subjekt-Prädikat-Beziehung in der Kopula besagt die Übereinstimmung des Satz-Subjekts mit dem Satz-Prädikat, nämlich die Begegnung von den beiden ganz verschiedenen Elementen, Gegenstand und Begriff

und außerdem setzt diese Begegnung die Subsumtion des Gegenstandes unter den Begriff oder die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen voraus, welche dem Schematismus Kants nach erst durch das Schema als Produkt der transzendentalen Einbildungskraft ermöglicht wird. Daher muß man hierin das Verhältnis von dem Sein und der Einbildungskraft ausdrücklich erfassen, um das Seinsproblem Kants zu untersuchen.

In der Subjekt-Objekt-Beziehung (Korrelation) müssen das Sein des denkenden Ich und das Sein des gedachten Objekts gleichzeitig zusammen bestehen. "Ich denke" bei Kant bedeutet "Ich denke irgendetwas", schließlich, "Ich denke, daß es das transzendente Objekt als den allgemeingültigen Grund jeder empirischen Erscheinungen gibt". Das transzendente Objekt als das Seiende überhaupt ist der objektive Grund der Allgemeinheit jedes einzelnen empirischen Seienden (Mannigfaltigen), die transzendente Apperzeption als das Bewußtsein überhaupt ist dagegen der subjektive Grund jedes einzelnen empirischen Ich. Aber ohne die Handlung der transzendentalen Apperzeption (Ich denke) könnte weder Denken überhaupt bestehen noch Sein zum Gegenstand des Denkens gemacht werden. Also steht die synthetische Einheit der Apperzeption auf der Spitze der theoretischen Philosophie Kants. Denn sie ist "der höchste Punkt alles Verstandesgebrauches" (B 134 Anm.). Die transzendente Apperzeption ist ein Vermögen, nicht nur jedes Mannigfaltige zur synthetischen Einheit zu bringen, sondern auch die jeweilig verschiedenen empirischen Ichs als ein und dasselbe transzendente Ich zu erhalten und vereinen. Also ist die transzendente Apperzeption nicht nur Denken des Seins, sondern auch Denken des Denkens. "Ich denke" ist nämlich sowohl der Grund dessen, daß "das transzendente Objekt (das Seiende) ist", als auch Grund dessen, daß "Ich bin".

Damit ist die Erklärung von Kants Modalitätenlehre selbst eigentlich erledigt. Aber wir versuchen die Problematik von Sein und Denken noch weiter zu verfolgen, und zwar besonders auf der einen Seite in Rücksicht auf die Erwähnung Heideggers davon, auf der anderen Seite in Rücksicht

auf die buddhistische Denkweise. Damit wird diese Abhandlung abgeschlossen.

Das Problem der transzendentalen Subjektivität

von Atsushi Tanaka

Im folgenden Aufsatz wird das Problem der transzendentalen Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls erörtert. Hier bedeutet die Subjektivität das ursprüngliche Verhältnis, d. h. die Korrelation des Ich und der Welt. Seit dem ersten Anfang ist dieses Verhältnis vom Subjektiven und Objektiven schon als die Aufgabe der Phänomenologie bewußt gesetzt und immer radikaler ausgeführt, je nach der weiteren Entwicklung der Methode der phänomenologischen Reduktion.

Phänomenologische Reduktion fordert die ganze natürliche Welt einzuklammern, welches nicht die Beschränkung des zuforschenden Feldes auf eine Region oder auf das "Residuum" ist, sondern die Grundmethode, Welt als Welt der subjektiven Phänomene zu gewinnen.

Erst in dieser primordialen (d. h. ganz subjektiven) Welt wird diejenige Intentionalität entdeckt, in welcher sich der neue Seinssinn, ein alter ego und damit die objektive Welt konstituiert. Phänomenologie scheint durch diese spezifische Objektivität der Intersubjektivität die Objektivität als die Idee der Wissenschaft zu realisieren. Darin besteht wie in den Aufklärungen anderer Hauptthemen eine gewisse Zweideutigkeit, welche einen Schlüssel darbringt, das eigentliche Ziel der Philosophie Husserls begreiflich zu machen. Man kann dieses Verhältnis als In-der-Welt-sein verstehen. Phänomenologie als Selbstentfaltung der transzendentalen Subjektivität, welche durch die Aufklärung der Intentionalität hinsichtlich des "objektiven" Sinnes sich als transzendentales Ich apodiktisch darlegen soll.