

## 發展と縁起

長澤, 信壽

<https://doi.org/10.15017/2543797>

---

出版情報 : 哲學年報. 15, pp.1-27, 1954-02-25. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :



# 發展と縁起

長澤 信壽

## 小序

數年前、私は佛教の縁起思想が歴史的發展の論理として理解し得るのではないかと考へて、それを多少問題として見た。次にかゝげる小論は、その際、一つの準備として纏めてみた試論である。今もなほその研究をつゞきたい意向であるが、問題が極めて多岐に亘り、當分、それを追及してゆく餘暇を得る見通しがないので、舊稿を公にして識者の叱正を仰ぐことにした。

## 一

哲學は、愛智すなはち *epistēmē* といふ言葉の歴史を溯つても知られることができるやうに、元來、理論よりはむしろ實踐生活そのものを意味してゐた。愛智とは、特にアリストテレスがはつきり理論哲學の定義を與へるまでは、一般に、人間の實踐的な生き方、實踐的な生活の仕方を意味してゐた。この言葉が、今日われわれが理解してゐるものに近い意味で用ひられるやうになつたのは、ピュータゴラス以後であつて、その用法はピュータゴラス教

團に發生したもののやうである。「智を愛する」とは、この教團の一員として、嚴重に戒律を守るところの、一種の宗教的生活を營むことであつた。しかし哲學すなはち智を愛することは、いつまでもさういふ實踐的狀態にとどまつてゐることはできなかつた。一方ではわれわれが「論理的なるもの」*das Logische* として特徴づけることのできるどころの *the logical consequence* とか、*theory* とか、當爲とか、規範とか、合理的なるものとか言はれるものがそこから發生分離するとともに、他方、かかるものに對して實際的なもの、經驗、存在、事實、非合理的なもの等々が對立するに至つた。われわれはこれらを、論理的なるものに對して、「事實的なもの」*das Faktische* として特徴づけることができるであらう。かういふ風にして「論理的なもの」と「事實的なもの」との分裂對立が起つて來たのであるが、これは人間の生そのものが根源的に既に一種の論理性をふくみ、更にこの論理性が、そのものの性質上、嚴密性への要求をもつてゐることによるものである、それ故にこの分裂對立は生の發展過程において避けられることのできないものである。しかしまた他面哲學はこのやうにして生から分離して、精神の理論的要求に満足を與へるとともに、それが本來もつてゐた日常性を喪失するに至つたのである。今日一般に嘆かれてゐるところの、哲學の日常生活からの遊離は、かくの如くして、結果して來たものである。しかしこれは學問の形成において、眞に避けることのできない過程であつて、ここにわれわれは學問をして學問たらしめるところの論理そのものの發展を見るであらう。勿論、ここに言ふところの論理とは、形式論理ではない。所謂形式論理は人間の思惟の法則を把へてゐるとは言へ、なほ抽象性をまぬかれ得ない。ここに論理といふのは、かくの如き抽象的な思惟の法則性をして論理的たらしめてゐるところの、根源的な意味をもつたものである。この根源的な意味における論理に最も早く氣がついたギリシア人は、しばしばこれを *logos* 或は *logos* と稱したのであつて、要約してこれを言へば、存在そのものの根本構造であ

る。

ところで存在の最も具體的な形態は歴史存在、即ち人間の歴史的な存在の仕方、歴史的現實的な生である。それ故に人間の歴史的現實的な生の根本構造は、同時に、また最も具體的な論理であるとも言ひ得るであらう。この歴史的現實的な生を支配するところの論理は、しかしながら、生に對する一種の超越的な立場から與へられるものではなく、歴史的生自身、すなはち歴史存在そのものが、自らのうちに構造的にふくんでゐるものでなくてはならない。歴史的現實的生は自己の力によつて、自己の内面から、法的に自己を支配する。しかるに生自身が靜止停滯してゐるものではなく、絶えず生成發展してやまないもの、ベルグソンの所謂 *durée pure* であるから、この生の根本構造としてそこに支配するところの論理は歴史的生命的の自己形成作用と言ふことができるであらう。われわれが *das Logische* と稱したものは、かくの如く、歴史的生命的の自己形成作用として發展するのである。

## 二

それでは、一體、論理は如何にして發展するか。われわれはしばしば潜在の状態にあつたものが、顯在の状態になることをもつて、發展と言ふ。アリストテレスはそれを *kinēsis* と稱した。*kinēsis* とは「動き」であり、「運動」である。潜在の状態にあるものが顯在の状態に動いてゆくことである。彼はこれを定義して、運動とは「潜在的にあるものの現實である」言つてゐる。<sup>(1)</sup> すなはちそれは可能的存在 (*to dō dunamei*) が現實的存在 (*to dō energeia*) へ動いてゆくことである。質料 (*hylē*) から形相 (*eidos*) への發展が即ちこの動き、この運動である。アリストテレスはこの *kinēsis* を存在に即して考へてゐるが、これはまた論理の運動でもあらねばならない。

(1) Aristotleis Physica I, 201 a. 私は多少簡略にして引用したが、アリストテレスの言葉通りには τῆ τοῦ βελτίου πρὸς ἐπιπέδου, ἢ τοῦ αὐτοῦ, κίνησις ἐστίν. π. 48.

アリストテレスの κίνησις は眞に發展として把握せられるか。何故なら發展は單なる進歩 (Progress) ではなくからである。Progress はこの語の語源的意味が示してゐるやうに、前に pro- 進み出る gredior こと、すなはち一路前進することであるが、發展の概念のなかには進歩とともに「退歩」の意味が、前進とともに後退の意味がふくまれてゐる。オットオ・フォン・デル・プフォルテン (Otto von der Forsten) は「發展」について、大要次のやうに言つてゐる。<sup>(1)</sup> 低いものから高いものへ、不完全なものから完全なものへ、徐々に推移してゆくことには、常に價値判断が豫想せられてゐる、而してこの價値判断によつて、高下、完全不完全の區別がつけられるのである。われわれが進歩と名づくるものは、かかる價値判断に従つて、目的への接近を認めた場合である。同様にわれわれはまたかかる目的から遠ざかつたことを認める場合もあり得る。かかる場合をわれわれは退歩と稱するのである。それ故に發展といふ概念のなかには進歩と退歩とがふくまれてゐる。従つて時間的に先立つと言ふだけで、時間上後れたものよりも劣り、乃至後に來るものは、それに先行する一切のものに勝るとなすことは、精神的發展には妥當しない。以上がフォン・デル・プフォルテンの所説の概要である。

(1) Otto von der Forsten, Religionsphilosophie, S. 18 sqq.

それでは何故發展は單に前進するだけではなく、後退するか。發展の概念が「後退」をふくむといふことは、發展が否定を媒介してゐることを意味する。後退とは進歩の否定である。發展は後退を自己に媒介することによつて運動するのである。進歩が直線的運動として特徴づけられるに對して、發展が直線的であり得ざる理由は、それが否定を

ふくむからである。このことはアリストテレスの *epistēmē* とプラトーンの *epistēmē* (辯證法) とを比較して見れば、容易に理解することができるであらう。且つこの比較は、われわれがこの節の冒頭にかかげたところの、アリストテレスの *epistēmē* は眞に發展として把握せられるかといふ疑問に對しても、一つの答を與へるであらう。

### 三

プラトーンの辯證法は結局 *being* と *non-being* すなはち存在と非存在との對立關係に歸着する。これに該當するアリストテレスの運動は、曩にも述べたやうに、質料と形相との關係で考へられてゐる。前者は、一見してもわかるやうに、否定的對立であるから、そこに辯證法的發展が考へられたのであるが、後者は少くとも、前者の意味における否定的對立ではない。質料と形相との關係は、或る意味では、たしかに否定的對立であるが、しかし兩者を否定的に對立せしめ、その間に辯證法的關係を認めることは、アリストテレスが極力避けた見方である。このことはプラトーンの存在と非存在との辯證法的關係を、アリストテレスが如何に解釋したかを見ることによつて、はつきり知られるであらう。アリストテレスはプラトーンの非存在を缺如 (*aporia*) と解する。非存在とは存在の缺如である。しかし非存在を存在の缺如と解した時、それはもはやプラトーンの意味した非存在、すなはち存在に對して否定的に對立する非存在ではなくして、未存在 (*hypothese*) となつたのである。缺如的存在は未存在であつても、眞の意味での非存在ではなく、また存在に對して否定的矛盾的に對立するものではなく、却つて何等かの意味でそれに連つてゐるものである。それ故に未存在は存在に對する否定的概念ではなく、却つて存在の一種でなくてはならない。だからアリストテレスもこれを *hypothese* (可能態における存在) と呼んだのである。可能態における存在は、今

現實的に存在しないにしても、いつか存在することが出来る存在の可能性である。それ故にそれは存在に對して差異性の概念をふくんでゐても、對立性の概念はふくんでゐない。さういふわけで、プラトーンにあつては、あくまで相容れない矛盾的・否定的對立を形成してゐた現象と形相、非存在と存在とは、アリストテレスにあつては、綜合的全體 (σύνολον) となつた。質料と形相とは矛盾對立をなすものではなく、前者は可能態における存在として、自らを實現しようとする。アリストテレスはこれを *entelecheia* (努める、努力する、達する等を意味す) と稱した。かういふ風に質料が綜合的全體へ、可能的存在が現實的存在へ至らうとすること、これが *entelecheia* である。しかしまた彼はそれを *metabole* (變化) とも言つてゐるが、このことは可能的存在と現實的存在とが連続的に連つてゐることを示すものである。だから可能的存在から現實的存在への *entelecheia* 乃至 *metabole* は、決して、その間に否定を媒介するところの論理的發展ではなく、アリストテレスはその運動を辯證法的に把えてはゐなかつたのである。彼の *entelecheia* は結局潜在から顯在への具現にほかならなかつた。

論理の發展は論理が自己を否定することによつてでなければなされない。論理の發展は論理の自己否定による自發自轉的運動である。「論理的なるもの」と「事實的なるもの」との分裂對立が、論理そのものの發展過程における否定作用と考へられる所以である。

## 四

上述の如く論理は否定を自己に媒介することによつて發展するものであるから、その發展は單なる連続ではなくして、斷絶をふくむものである。それは斷絶によつて連續するところの發展、即ち非連續の連續、連續の非連續でなく

てはならない。これが肯定即否定、否定即肯定として、論理の具體化せられてゆく姿であらう。

それでは何故にわれわれの思惟は、一路、直線的・連続的に發展しないか。われわれの思惟は、もとより具體的なものから、ヘーゲルの所謂具體的普遍から出發することはできない。論理の出發は抽象的普遍からである。論理は既に述べたやうに、具體的には、歴史的生即ち歴史存在の根本構造を形成してゐるものであるが、しかしわれわれが論理の發端を考へる場合には、抽象化的作用が行はれなければならない。論理的思惟の誕生は抽象化的作用である。しかし一應、抽象的普遍から出發する論理は、どこまでもこの抽象的普遍を追及して行つて、終に再び具體的普遍に歸するものである。例へば、今、われわれは赤さという概念について考へてみよう。具體的な赤さは旗の赤さであり、バラの赤さであり、血の赤さである。抽象的な赤さは旗の赤さ、バラの赤さ、血の赤さから、赤さだけを抽象して來たものである。換言すれば旗の赤さから旗を否定して赤さを取り出し、バラの赤さからバラを否定して赤さを取り出して來たものである。かくしてわれわれは赤さという抽象的概念に達するのである。それ故に抽象的概念そのものが既に否定によつて媒介せられた概念でなくてはならない。具體的なものは、そこに否定をふくむことによつて、抽象化せられるのである。ところで判斷は、言ふまでもなく、主語に對する述語づけによつて成立するものであるが、その際、われわれが既に赤さと言ふ抽象的概念をもつてゐなければ、述語づけは不可能であらう。赤さは抽象的概念ではあるが、この花にも、この旗にも、この血にも述語せられることを得るものである。換言すれば、それは抽象的であつて、普遍的である。それ故にわれわれは抽象的概念が、既に、具體的なものに對しては、否定を媒介し、しかも普遍性をもつものであると言ふことができるであらう。これが所謂抽象的普遍である。

しかしかゝる抽象的普遍においては、概念の内包量と外延量とは逆の方向に向ふものであつて、内包量の増加によ

つて外延量は減少し、外延量の増加によつて内包量は減少する。これが、この段階における概念が、普遍的であればあるほど、抽象的たることを免れ得ない理由である。けれども論理はかくの如き抽象化の段階を経過しなければ、具體化せられないのである。思惟は先づ抽象化の作用として出發する。思惟は概念の定立に始まるものであるが、概念の定立とは、否定による抽象化のはたらきである。「すべての限定は否定である」(Omnis determinatio est negatio) (スピノーザ)と云ふことは、ここにおもてはまるであらう。具體的なものが否定によつて抽象化せられること、これが概念が an sich (即自)として成立せられることである。しかし即自態における抽象的概念は、常に他の概念に對して自己を區別する、言ひ換へるとそれは自己に對して他の概念を定立するのである。かくすることによつて即自態における概念は、他の概念に對して對立することになり、この對立によつて、その概念は對自的 (für sich) となる。概念が對自的となるとは、概念が自己を特殊化することにほかならない。更にこの概念が再び自己に還歸して個體化せられる。この個體化の綜合がすなはち具體的普遍である。プラトーンがこの過程を分割 (division) と (anvariety) 綜合と稱したことは、周知の通りである。分割とは、概念が否定をふくむことによつて、存在と非存在とに分割せられることである。すべての對立は結局否定と肯定との關係に歸着する。だから存在と非存在との對立も、存在における肯定と否定との對立に歸着する。しかし存在は更に否定せられることによつて、更に存在と非存在との對立となる。かうしてこの過程は「不可分なる形相」(indivisible) に至るまで繰り返され、不可分なる形相に至つて熄む。不可分なる形相は、プラトーンにとつては、最も具體的な存在の形態であつた。しかし不可分なる形相の具體性は、出發點における概念の具體性、即ち即自態における具體性とは異り、既に否定を通過して來た具體性である。然らばプラトーンの問題におけるこの否定性はどこに由來するか。それはこの論理そのもののうちから

自發的に發展し、出て來るものであつて、外部からこの否定が加へられるものではないと考へなければならぬ。ところでこの不可分なる形相への分割が、下降の道であるに對して、プラトーンは不可分なる形相即ち最低種から、善の形相への上昇の道を考へ、これを「綜合」として特徴づけた。この下降の道と上昇の道、分割と綜合とは、しかしながら、決して離れてゐる二つの道ではなく、相即不離の道である。プラトーンの辯證法について述べることは、われわれの當面の問題ではないのであるから、これ以上語る必要はないであらう。ともかく論理が否定によつて發展することを語れば足るのである。

## 五

ギリシア哲學の對象論理を承けつぎ、これを存在論的に發展せしめた中世のスコラ學者は、われわれが曩に「論理的なるもの」及び「事實的なるもの」として特徴づけたものを存在論的に考へて、前者を *essentia* 即ち本質的存在と、後者を *existentia* 即ち現實的存在と稱した。本質的存在が存在の法的、論理的、合理的な在り方であるに對して、現實的存在は非法則的（無法則的ではない）、事實的、非合理的な在り方である。われわれは存在を論理的に、合理的に、合法的に思惟し分析することによつて、本質的存在を把握するであらうが、これに反して論理的な思惟を許さない、従つてどこまでも非合理的にししか理解することができないものが現實的存在である。われわれは一應さういふ風に存在の形態を二つに分ち、兩者を對立せしめることによつて、判明に存在を考へることが出来るけれども、しかし具體的な存在の形態は、現實的存在が本質的存在を、また本質的存在が現實的存在を限定するところの、兩者の關係交渉である。具體的な存在の世界、即ち所謂歴史的現實の世界はこの二種の存在の形態が、何等かの意味で、

また何等かの仕方、結合してゐるところの關係交渉の世界であるが、しかしまたこの關係交渉によつて始めて論理が具體化せられるのである。

しかるにまたスコラ學者は、この本質的存在と現實的存在とによつて、宗教の世界を考へた。だからこの論理は宗教を考へる論理であつたのである。ところで人々は常に、宗教の世界はその本質において、超論理的であると言ふ。まさにその通りであらう。しかし超論理もまた一つの論理である。それは論理の自發自展によつて、論理が論理自身を超えることであつて、論理以外のものから、論理が超えられるのではない。論理が論理自身を超えるとは、論理が内面よりして、自己自身を否定することにほかならない。かくして論理は、否定するところの論理と否定せられるところの論理とに分たれなければならない。これが論理の自覺である。「起信論」はこれを「言説之極、因言遣言」と言つた。言説の極とは論理が論理自身を自覺することにほかならない。論理は自らを自覺することによつて自らを否定する。これが「因言遣言」である。かくしてここに否定するところの言（論理）と否定せられるところの言（論理）との別が生ずる。この別が、實は、論理の分裂の動機となつたのである。これが即ち論理の自覺的決定 *Entscheidung* である。それは同一の論理が、「終極において」、「決定的に」*ent-* 分たれること *scheiden* である。「起信論」の著者はこれを「言説之極」*ent-* と言つたのである。われわれは後に再びこの「起信論」の問題に立ち歸ることにならう。

## 六

上に私は「論理的なるもの」と「事實的なるもの」との別が、結局、中世の神學者によつて *essentia* と *existentia*

として特徴づけられたところの、存在の二つの在り方の區別に歸着し、具體的な存在の世界、歴史的現實の世界が、この二様の在り方の何等かの意味における關係交渉の世界であることを言つた。このやうな主張に對して、上來述べたところの理論と實際、當爲と存在、規範と經驗といふが如きは、認識において考へられた對立であるが、中世哲學における本質的存在と現實的存在との關係交渉は、存在論乃至形而學の立場において考へられた對立である。それ故に前者と後者とを同一視してはならない。これを同一視することは認識論の立場と存在論の立場、認識と存在とを混淆せしめるものである、といふ非難が起るかも知れない。けれどもかくの如き非難は、なほ一つの抽象の立場において、存在と論理とを引き離すことより起るものである。われわれは論理または知識から存在を考へるのではなく、反對に存在から論理又は知識を考へるところの、具體的な立場に立たなければならぬ。固より論理とか知識から存在を考へることは可能でもあり、必要でもあるが、しかし知識や論理は存在から離れてあり得るものではないのである。既にパルメニデースが言つてゐるやうに、思惟するとは、何ものかについて、即ち存在するものについて思惟することであつて、存在するものなしには、われわれは思惟することができない。あらゆるものについて思惟すること、即ち無對象の思惟は不可能である。また存在するものは必ず思惟の對象として存在するのである。これに反して非存在は思惟せられず、語られもしないものである。彼の斷片第三の *to tap abto uerō êrtis te kûi stous* が、傳統的に解釋せられて來たやうに、「思惟と存在とは同じである」と譯せらるべきか、それともツェラー (E. Zeller) やバーネット (J. Burnet) が主張するやうに、「同じものが思惟せられることも、存在することもできる」と譯せらるべきかは、今、問はないとしても、パルメニデースの眞意は、斷片第六に見られるが如く、「語られ思惟せられ得るものは存在しなければならぬ」ことにあつたのであらう。さういう意味に解するかぎり、それは存在と思惟との同

一性の主張であつた。<sup>(1)</sup> パルメニデースは、しばしば論理學の祖として稱へられてゐるし、實際、論理學の歴史の上に大きな貢獻を遺してゐる。彼が存在を考へるに際して適用した論理學上の規則は、主として自同律と矛盾律とであつた。彼の論理は決して歴史の論理ではなかつた。このことはわれわれに二つのことを示唆する。その一は彼の論理が辯證法になり得なかつたことであり、他は彼の言ふ存在が歴史的存在ではなかつたことである。しかし彼の論理をわれわれの當面の問題に適用するならば、存在と論理、生と哲學との同一性が主張せられるであらう。而して存在は、その最も具體的な姿においては、歴史的存在であるが故に、論理は歴史的存在の自己形成における謂はば形式的構造と考へられるであらう。存在の構造はすなはち存在の論理であり、存在の論理はすなはち辯證法でなくてはならぬ。

(一) 拙稿「エレア派のゾエーノンの哲學」、(石原謙編、「哲學及び宗教と其歴史―波多野精一先生獻呈論文集」五五頁及拙譯プラトーン「パルメニデース」二七頁―四五頁を見らるべし。

七

われわれは、かくの如く、辯證法を存在の論理、就中歴史的存在の論理と考へるのであつて、これを思惟活動の圖式と考へるのではない。しかし辯證法が存在の論理であり、存在の根本構造が辯證法的であることが主張せられるためには、先づ論理と存在との一致が明かにせられなければならない。ヘーゲルは、周知の如く、「法理哲學」の序で、「理性的なるものは現實的であり、現實的なるものは理性的である」と言つてゐる。<sup>(2)</sup>ヘーゲルがここに現實的と言つてゐるのは、言ふまでもなく、歴史的現實の意味である。われわれが既に明かにしたやうに、「理性的」とは「論理

的なものである。それ故にヘーゲルのこの言葉は、すべて論理的なるものは現實的であり、現實的なるものはすべて理性的であるといふ意味に解されなければならないであらう。而してヘーゲルのこの言葉が單に理性的なるものと現實的なるもの、論理的なるものと事實的なるもの、乃至論理と存在との自同性を言ひ表はしてゐるに過ぎないものならば、彼が「すべての牛の黒くなる夜」の如き抽象的一般者を思念すると言つて拒けたところの、シェリングの主觀客觀の完全なる無差別をもつて絶對者となす絶對同一性の哲學と、少しも選ぶところが無いであらう。論理と存在の一致乃至理性的なるものと現實的なるものとの一致は、シェリングの意味における無媒介の同一性、藝術的直觀における同一性であつてはならない。シェリングにおいては、なるほどその立場は Ideal-Real であつたが、しかしそれは Ideal が直接的に Real と結合せしめられるところの藝術的直觀による自同性の論理の立場であつた。その Ideal と Real とは、何等、否定を媒介として結合せられるものではなかつた。それ故にわれわれはシェリングの同一哲學乃至その藝術的直觀に反對したところのヘーゲルの、「法理哲學」序論の言葉を、理性的なるものと現實的なるものとの自同性を言ひ表はしてゐるものと解釋することはできないであらう。ヘーゲルはこの言葉を述べるに當つて、プラトーンの描いた所謂理想國が多くの人々によつて空虚なる理想にすぎないと考へられてゐるにも拘らず、なほ根本的にはギリシアの人倫の本性を把握したものであることを述べ、イデアを特徴づけるところの原理が、現實の轉變の樞軸であることを證明した點に、プラトンの精神の偉大さを認めてゐる。換言すれば「理性的なるものは現實的であり、現實的なるものは理性的である」といふヘーゲルの命題は、最も端的にプラトーンの國家を解釋したものでなくてはならない。もしこの觀方が許されるとすれば、ヘーゲルはプラトーンの國家に理性的なるものと現實的なるもの、「論理的なるもの」と「事實的なるもの」との、否定を媒介とする結合を見たのである。プラトーンの國家は辯

證法的構造をもつてゐた。それは眞に述べた辯證法の具體的な姿であつたと言つてよいであらう。それは辯證法的構造をもつてゐるが故に、理性的なるものと現實的なものとを、否定的に、自己に媒介することができたのである。

そしてこれが國家即ち *πολιτεία* の形態において説かれなければならないことは、そのこと自身既に辯證法の具體性を示すものである。換言すれば辯證法は、抽象的な分析論理として提示せられるのではなく、その具體的な形態、すなはち國家形態としてしか示されないものであることが、ここに知られるであらう。プラトーンに大きな影響を與へた。パルメニデースは、既に述べたやうに、思惟と存在との一致を主張した最初の人であつた。けれどもそれは自同律による同一性の論理であつて、辯證法ではなかつた。これがその論理の具體化しなかつた理由である。だから彼は具體的な存在の形態を取扱ふ場合には、彼の論理の基盤となつてゐたロゴスの立場を捨てて、臆斷として彼が拒けたミニュートの立場に移らなければならなかつた。これが彼の所謂哲學詩 *Ἡεὶ φύσις* 「自然について」の第二部を形成してゐる宇宙發生論 (*Kosmogonie*) であつて、これは彼の獨創的な學說ではなく、ピュータゴラス派の宇宙論をそのまま述べたものだと言はれてゐる。それ故に彼は自己のロゴスの立場からは、遂に、國家の論理を説くことができなかつた。これに反して、プラトーンにあつては、國家の論理がただちに辯證法であつたのである。

(一) Hegel, *Philosophie des Rechtes*, Vorrede, S. 33.

(二) 田邊元「ヘーゲルに於ける理性的と現實的との一致」(「ヘーゲル哲學と辯證法」)、一二二頁以下。

然らばプラトーンの辯證法が何故に國家の論理とならなければならなかつたか——この問題については、他日、語るべき機会があるであらう。けれどもわれわれはここに一つ注意しておかなければならないことがある。それは、ギリシア人にとつては、國家が最も具體的な存在の形態であつて、宗教も國家の宗教を離れて、國家のほかにあるもの

ではなかつたことである。ギリシアにおいては、國家の祭禮に列することができるといふことは、市民權を有するものの一つの權利であつた。それ故に國家の宗教を信じないことは、國家に對する反抗であり、犯罪であつた。具體性の最上位を占めるものは宗教ではなくして、國家 (Polis) であつた。ギリシアにおいては國家の論理が宗教の論理であつた。これに反して、中世においては、具體性の最上位を占めたものは宗教——嚴密に言へば、キリスト教——であつて、國家ではなかつた。中世では、ギリシアにおけるやうに、國家の論理が宗教の論理であつたのではなく、宗教の論理が却つて國家の論理であつた。いづれにせよ、論理の具體化せられてゆくこと、それが存在の具體化でなくてはならない。

さういふわけであるから、何故、プラトーンが最も具體的な存在は國家であると考へねばならなかつたかは、しばらく問はないにしても、存在するところのものが論理的なものであるから、彼の立場からすれば、國家が論理の最も具體化せられた形態であつたことは、上述の所論からして、自明であるであらう。國家が論理の最も具體化せられた形態であるとするれば——否、あるが故に、國家そのものが直ちに辯證法的なのである。換言すれば國家は辯證法的存在である。われわれは前期プラトーン哲學が「國家篇」(Republica) における<sup>シュタイナー</sup>綜合の論理による國家に終り、後期プラトーン哲學が<sup>デイヤレシス</sup>分制の辯證法による「法律篇」(Leges) の國家に終り、ともに國家をもつて終結せられた理由を爰に理解し得るのである。ヘーゲルが理性的なるものは現實的であり、現實的なるものは理性的であると言つたのは、プラトーンの國家の、この辯證法的存在を指したものであつたに相違ない。理性的なるものと現實的なるものは同一性の論理によつて結合せられるのではなく、否定を媒介とする辯證法の論理による結合でなくてはならない。この結合自体が論理の具體化であり、辯證法である。而して最も具體的な存在は歴史的國家であるが故に、かくの如

き歴史的國家の論理であるところの辯證法もまた歴史の論理でなくてはならない筈である。

われわれはプラトーンの國家を、かくの如くに、解釋し得ると思ふ。しかし、しばしば言はれるやうに、ギリシア哲學の缺陷は歴史哲學の缺如であつた。ギリシア人は無時間的存在を考へることを知つてゐたが、時間のうちにありながら、しかも時間を創造する歴史的存在を考へることを知らなかつた。プラトーンも固よりさういふ缺陷をまぬかれ得なかつた。彼の論理は辯證法的でありながら、しかも歴史的であつたとは言ひ得なかつた。少くとも歴史の面において、プラトーンの論理はなほ充分に具體化し盡されず、幾分抽象的たるを免れ得なかつた。彼の描いた國家が理想國であつても、現實の歴史的國家——少くとも現實し得る國家ではなかつた理由は、この缺陷によるものではあるまいか。それはともかく、論理と存在との辯證法的同一性は、パルメニデースを経てプラトーンに至り、ここにギリシア哲學によつて發展せしめられ得るかぎり發展せしめられ、その極限に達したと言ひ得るであらう。

## 八

われわれは曩に「起信論」の「言説之極、因言遣言」が、論理そのものの自覺によつて、論理が論理を否定することであると説いた。われわれはここでもう一度「起信論」に歸つて、その論理を検討してみよう。

「起信論」の立場は言ふまでもなく眞如緣起であるが、眞如緣起とは一心二門三大四信五行といふ風に、眞如から萬有が展開してゆく論理的過程を取扱つたものである。「起信論」の眞如とは「眞如と言ふも亦相あることなし」と言はれてゐるやうに、一つの實體 (substantia) と考へられてはならないものである。一切の具體的な法がそのまゝ眞如なのである。それ故に眞如の語義を解釋した後、「まさに知るべし、一切の法は説くべからず、念すべからず、

故に名けて眞如となす」と言はれてゐる。かくの如く眞如は實體ではなくして、一切の法であるが、「起信論」はこれを一應離言眞如と依言眞如とに分けてゐる。離言眞如は次のやうに規定せられる、「是の故に一切法は本よりこのかた、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして、變異あることなく、破壊すべからず、ただ是一心なり、故に名けて眞如となす」。離言眞如とは、それ故に、一切の法の本來の相である。これが何故に「一心」として規定せられるかについては、後に述べる。ただこゝに注意しておきたいことは、離言眞如と言はれる場合この「言」とは言葉乃至表現といふが如き意味ではなく、却つて言葉や表現を生み出すところの論理の意味であるといふことである。「心縁」とはわれわれの思惟活動であるが、言説、名字のほかに心縁が加へられた理由を、われわれはそこに見るのである。<sup>(一)</sup>それ故に離言眞如とは單に言詮や表現を離れた眞如といふだけではなく、更に積極的に一切の論理を超えた眞如でなくてはならない。

(一) 海東の疏、賢首の義記などはさう解してゐない。これを「假名」と解してゐるが、この場合、どうしても、單なる名字と解することはできない。

かくの如き超論理的な眞如を言説によつて言ひ表したものが依言眞如である。依言眞如には二種の義が分たれる。すなはち「一には如實空、能く究竟して實を顯はすをもつての故に。二には如實不空、自體あり、無漏の性功德を具足するをもつての故に」と言はれてゐる。眞如は元來論理を超えたものであるが、依言眞如は言説（即ち論理）によつて分別せられた眞如である。しかしその論理は外から加へられたものではなく、眞如がその性格として始めから有つてゐたものである。この點われわれはパルメニデースの存在 (τὸ εἶναι) に比較することができる。τὸ εἶναι は既に述べたやうにロゴスのノエマ的性格を有し、そのかぎり思惟と一致するものであつた。依言眞如もまたさういふ性格

をもつてゐる。眞如が論理によつて言ひ表はされる時、それは先づ空 (Sunyata) として言ひ表はされる、次にそれは不空 (Asunyata) として言ひ表はされる。すなはち消極的な面からはそれは空であるが、積極的な面からすればそれは不空なのである。空とは迷執妄染のないことを、不空とは性能功用を具することを言ふ。「起信論」は更に如實空を四句分別して、有無に約し、一異に約してゐるが、それはいづれも否定的表現である。これに對して如實不空は常、恒、不變、淨法滿足として特徴づけられる。即ちそれは中世の神祕家の言ふところの「消極の道」(via negativa) からすれば、空であるが、「積極の道」(via positiva) からすれば、不空なのである。

離言眞如と依言眞如とは如何なる關係をもつてゐるか。「起信論」は、少くともその文面の上では、兩者の關係を説いてはゐない。離言眞如と依言眞如と、眞如に二つある筈はないから、離言眞如と依言眞如とは、ともに同じ一つの眞如でなくてはならない、すなはちそれは唯一つの、同一の眞如でなくてはならない。ところが離言といふ概念と依言といふ概念とは、言ふまでもなく、互に相容れない概念である。「起信論」の論述は、それ故に、この兩概念を對立せしめ、前者が平等無差別であつて、變異がないのに對して、後者については「一切の言説は假名にして實なく但、妄念に隨ふのみにして、不可得」であるとなしてゐる。それ故に、もし離言眞如と依言眞如とが唯一且つ同一の眞如であるとするならば、それは矛盾の同一でなくてはならない。矛盾の同一とは互に否定を媒介して結合してゐること以外には考へられない關係である。眞如は、かくの如く、否定を媒介しなければ具體化しないのである。眞如は否定を媒介することによつて始めて具體的に眞如となるのである。われわれは離言眞如だけで、依言眞如のない眞如或は逆に依言眞如だけで、依言眞如のない眞如を考へることができない。「起信論」の眞如は、離言眞如と言はれる面と依言眞如と言はれる面とを、根源的相即的によつてゐなければならぬのである。それ故に、一切の言説が假名

無實、ただ妄念に随ふものであるからと言つて、もし眞如が依言眞如の面を缺くとすれば、眞如はそれだけ不完全であり、抽象的であることになるであらう。眞如は、具體的であるためには、離言であるとともに依言でなくてはならないのである。否、縁起的に考へるならば、離言と言はれることの否定面には、既に依言と言ふ意味がふくまれてゐなければならぬのである。

この否定面だけを取り出して見せたものが如實空と如實不空なのである。如實空・如實不空が眞如の否定面を取り出したのであると考へなければ、依言眞如を、何故に、空といふ範疇で考へたか、その説明がつかなくなると思ふ。この眞如の否定面を成りたらしむるものがロゴスである。ロゴスは差別の世界を現する媒介となる、何となればロゴスは常に分別智によつて成り立つものだからである。ロゴスは常に否定面として、恰も光に伴ふ蔭影の如き役目をつとめるものである。眞如が恒、常、不變、淨法満足であると言はれるのは、離言眞如の段階で言はれてゐるのではなく、依言眞如の段階で言はれてゐるのである。だから眞如が恒であるとか、常であるとか言はれても、それはいつでも眞如の否定面であるから、捨て去らるべきもの、従つて固執せられてはならないものである。

依言眞如が眞如の否定面であるとすれば、離言眞如はその肯定面である。この肯定否定、即ち離言といふ概念と依言といふ概念とが矛盾しながら一致するやうに、そのロゴス面として取出された如實空と如實不空もまた矛盾する。依言眞如がかういふ互に矛盾するところの如實空・如實不空といふ概念で把握せられるといふことは、依言眞如そのものが謂はばその構造において、矛盾であることを示すものである。

## 九

ところでわれわれは「起信論」における言或は言説が、單なる表現といふが如きものではなく、論理であると言つた。だから依言眞如とは論理による眞如である。これに反して離言眞如とは論理を超えるところの眞如である。しかも離言眞如と依言眞如とは唯一且つ同一の眞如であるから、われわれは如實空・如實不空といふ依言眞如の論理的構造を示すところの範疇が、また眞如そのものをも、即ち離言眞如の論理的構造をも、また示すものであると言はざるを得ないであらう。しからざれば、われわれは二つの眞如を考へねばならなくなるであらう。しかしながら、この論理的構造は、常に、眞如の否定面として自覺せられるのである。論理は論理を否定することによつて論理を超えるがこの論理を超えてゆく面が離言眞如なのである。離言眞如のこの超越面を否定すれば、それはいつでも一切法となる。ここにわれわれは「當に知るべし、一切の法は説くべからず、念ずべからず、故に名けて眞如となす」と言はれる理由も理解せられると思ふ。

それ故に依言眞如とは、實は、上述の如く、眞如の否定面なのである。離言眞如が常に論理を超えてゐる眞如であるとするならば、論理によるところの眞如は、前者の超越性に對する否定契機として、却つて前者の中に含まれてゐるのである。依言とは眞如の對象性を示す。依言眞如とは、それ故に、眞如の對象性である。眞如のこの對象性はいつでも否定せられる。では、何故に眞如の對象性は否定せられなければならないか。對象性とは、勿論、眞如を客觀の方向において、觀想的に、われわれに對してであると考へることを許す性質である。しかるに眞如は觀想的にわれわれに對して立つところの、客觀的存在ではない。却つて眞如は主觀客觀を超え、主觀客觀を否定することによつて、それに基礎を興へる主體である。眞如は絶對的・根源的主體である。従つてそれは、如何なる意味においても對象化を許さないものである。主體としての眞如——これが離言眞如である。眞如が一心と稱せられる一つの理由——しか

しそれは唯一の理由ではないが——は、それが主體たることに存するのである。「起信論」は心眞如が開かれて離言眞如と依言眞如となるやうに論述してゐるが、ここに「心」として眞如が特徴づけられるのは、その主體性によるものでなければならぬ。同時に、離言眞如は主體なるが故に、従つて主觀客觀の對立分裂の以前なるが故に、言亡慮絶と稱せられるのである。

論理と存在とは引き離すことのできないものであるが、それにも拘らずこれを引き離して、前者を思考の圖式となすのは一つの抽象であると考へるところの、われわれの立場からすれば、離言眞如といふのは、論理的構造をもたない眞如ではなくして、却つてその論理が主體の論理であるところの眞如である。これに反して依言眞如は對象性をもつた論理である。ところでわれわれは、曩に、論理が内面よりして論理自身を否定することによつて、自己自身を超えること、これが即ち超論理である、而して宗教の世界は超論理の世界であると言はれるが、それは論理以外のものから歸結せられるのではなくして、論理の自發自展によつて、論理が論理自身を超えるのではなくてはならないと言つた。自發自展するところの論理は、主體性の論理である。論理は、主體的に考へられる場合、論理を超越するのである。即ち言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れるのである。だから離言眞如とは論理が論理を超越することにほかならない。具體的現實の世界とか、永遠の今の自己限定とか、限定するものなきものの限定とか稱せられるものは、結局、かくの如き、論理が論理自らを否定することによつて、論理を超えてゆく世界に他ならないであらう。しかし「起信論」の著者がどこまで論理的な意識をもつてゐたかは、ここで論ずる必要はないが、「起信論」の立場は、周知のごとく、眞如緣起論の立場である。眞如は、結局、現實的存在——「起信論」はそれを現象と考へてゐる——の外に超越してゐなければならぬ。眞如は決して現象ではなかつた。これに反して眞如即現象を説くもの

が法界縁起であらう。

## 十

法界縁起は縁起の諸法が悉く本體であり、實體が即ち現象であるとなす立場に立つものである。換言すればそれは現實的存在が論理であり、論理が直ちに現實的な存在であるとなすものである。圖式化せられた形式論理は別であるが、これが論理であると言つて示されることのできる具體的な論理なるものがあるとすれば、それは具體的な存在そのものでなくてはならない。具體的な存在そのもの以外に具體的な論理はないであらう。存在の具體的な構造であるところの具體的な論理は、これが論理であるとして、存在そのものから引き離して示さるべきものではないのである。存在から引き離された論理は、それだけ抽象化せられる。しかるに論理は本來具體化せられなければ、論理とは言へないものである。だから最も具體的な論理は、これを端的に言へば、現實的存在そのものでなくてはならない。清涼澄觀はかくの如き現實的・具體的存在の世界を、事事無礙法界と稱したのである。事事無礙法界とは論理に對立する世界ではなくして、論理を否定的に自己に媒介してゐる具體的世界、或は論理の具體化せられた世界である。それ故に、事事無礙法界とは現實的存在そのものを言ふのであつて、われわれが現にその中に生きてゐるところの歴史的現實そのもののほかに、圓融無礙なる世界があるのではない。歴史的現實そのものが事事無礙なのである。

ところでわれわれがかういふ最も具體的な事事無礙の世界の構造を明かにしようとするれば、われわれは一應最も抽象的な段階に降りて來なければならぬ。この抽象的な段階が事法界と理法界とである。だからわれわれは清涼大師の説明の仕方が事法界から始まつて事事無礙法界に至つてゐるといふ理由で、事法界なるものが獨立して存在する世

界であると考へてはならないのである。事法界は抽象的な即自の世界である。同様に理法界もまた抽象的な即自の世界である。事と理とが否定的に媒介し合つてゐるところの具體的な、歴史的現實の世界を抽象化し、分離したものが事法界と理法界なのである。宗密の「注華嚴法界觀門」によれば、清涼大師は「統唯一眞法界、謂總該萬有、即是一心、然心融萬有、便成四種法界」と言つて、先づ具體的な世界を示し、しかる後事法界を説いて「一事法界、界是分義、一一差別、有分齋故」と言つてゐる。所謂現象差別の世界がこれである。理法界は同書では「二理法界、界是性義、無盡事法、同一性故」と言はれてゐる。事法界におけると理法界におけるとは、同じ界がその意味を異にすることに注意しなければならぬ。事法界が現象差別の世界であるに對して、理法界は理體或は實體の世界である。差別的現象の背後における無差別平等の世界である。事法界が「事實的なもの」であるに對して、これは「論理的なるもの」である。事實的なものと論理的なるものとを、それぞれ抽象的に引き離した世界が事法界であり、理法界である。また分の世界であり、性の世界である。しかし理は事に對して理なのであり、性は分に對して性なのである。無差別平等の世界は常に差別不平等の世界に對して對立してゐる。對立が、しかし、動的であるためには、いづれか一方から他方が出て來なければならぬ。同様に一方はまた他方にふくまれてゐなければならぬ。事の世間は理の世界から出で、理の世界は事の世界の中にふくまれてゐなければならぬであらう。事が理をふくみ、理から事が出て來る世界、これが理事無礙法界である。清涼大師はこれを「三理事無礙法界、具姓分義、性分無礙故」と言つてゐる。理事無礙法界は性と分、理と事、本體と現象、平等と差別とが圓融無礙なる世界である。さういふ意味で、それは本體即現象、現象即本體の關係を具有してゐると言へる。華嚴では四法界をそれぞれ五時の教判にあてはめてゐるが、この理事無礙法界は、眞如緣起がこれに對應するものとせられてゐる。而して眞如緣起においては、本體

即現象、現象即本體と言つても、現象は本體から緣起せられたものであるから本體と異らないと言ふ意味であつて、本體が現象から緣起し得ると言ふ意味ではないのである。理體から事體が出て、論理的なるものから事實的なるものが出て來るけれども、決してその逆は成り立たないのである。事體から理體は出て來ないのである。事體は理體に復歸しなければならぬ。では何故に事體は理體に復歸しなければならぬか。理事無礙法界においては、理體は眞理であるが、事體は「現れてゐるもの」即ち *Phänomenon* (現象) として把えられてゐるのではなく、「見ゆるもの」即ち *Schein* (假象) としての意味をもつてゐる。單に主觀に映じた假りの姿にすぎない。だから人が覺醒すれば、假象は消えて理體に復歸するのである。それ故にここにおいては事實的なるもの即ち事は、論理的なるもの即ち理から出て自己のうちに理をふくむでゐる。従つてそれは、かかる意味で理を表象するものと考へられる。しかも他方、假象として理に對する對立の意味をもつてゐる。それ故に理事無礙における事は理を表象するとともに理に對立するのである。それはこの段階にあつては、理事無礙と言つても、一方的に無礙なのであつて、相即圓融の段階に達してゐるのではないからである。もし相即圓融の段階に達したならば、理はその抽象性を失ふことによつて事となるであらう。かくして理事無礙法界は事事無礙法界となる。

(一) 宗密、「注華嚴法界觀門」、大正藏、四五、六八四頁。以下本書からの引用はすべて大正藏によるので、煩を避けてページをあげない。

清涼大師は事事無礙法界を解説して、「一切分齊事法、一々如性融通、重々無盡故」と言つてゐる。事事無礙法界に於ては具體的存在そのものが無差別平等であり、圓融無礙である。事と事とが無礙相即するためには、理事無礙の論理が一轉して、事と相即すると考へられてゐた理そのものが、實は直ちに事であり、事が直ちに圓融無礙なる理で

あることが自覺せられなければならない。ここで説かれるところの事は、事法界における事と固より異つたものではなく、事が既に事として自覺せられたものである。事が事として自覺せられるとは、事が既に理によつて媒介せられた事であることの自覺態を意味する。事法界における事は無媒介の、即自における事である。従つてそれは未だ事として自覺されてはゐない。本来、事といふものは具體的ではあるが、無礙なものではない。事のもつところの著しい特徴は限界性 (Grenzheit)、即ち清涼大師の語を借れば「界」である。事は具體的な存在であるから、他の事に對して常に境界をもつて接し、従つて限界をもつ。他の事に對して限界をもつものは個體でなくてはならない。かくして限界性をもつところの事は個體性をもつことになる。事の世界に於ける無限の差別は、そのやうにして生ずるのである。だから事が事法界の段階にとどまるかぎり、それは決して無礙ではない。かかる事が一度否定せられたものが理である。理事無礙法界は事の否定せられた世界である。事を否定して本へかへせば、それは理事無礙法界の理である。ところが事事無礙法界における事は、事が一度理によつて否定せられ、従つて否定を通して、再び自己に還歸したものである。それ故に事事無礙法界における事は自己内還歸の否定契機として理をふくむものである。さういふわけが即自における事が、理事無礙法界の對自を通過して、即自且對自に高められたものが事事無礙法界における事である。だから、この事の裏面はいつでも理である。それが無礙相即し得る理由はここに存するのであつて、われわれはこれを理の面から見て、理の自覺が事であると言ふことができる。自覺態に於ける理は事であるから、われわれは理事無礙法界のほかに、理理無礙法界を立てる必要はないのである。理は常に事を否定契機として自己に媒介し、事は常に理を否定契機として自己に媒介することによつて具體化せられるのであるから、事事無礙法界の裏面はいつでも理理無礙法界である、即ち事事無礙法界は理理無礙法界と表裏相即してゐるのである。事が相互に無礙相即するとい

ふことは、いつでも、理が無礙相即してゐるといふ意味をふくむ。しかもこの理が直ちに事なのである。だから理事無礙法界では尙ほその相即が一方的であつたに對して、ここでは相互的である。事事無礙法界といふのは、具體的存在の相互媒介の世界でなくてはならない。すなはちこの段階においては事即ち具體的存在が辯證法的であるばかりではなく、理を否定的に自己に媒介してゐるところの事相互の關係もまた辯證法的である。これが即ち重重無盡と稱せられる所以であつて、そこから十玄緣起、六相圓融が展開してゆく理由がそこにあると考へられる。けれども相互の關係が辯證法的であるといふことを、單に、われわれのほかに對象的に事と事とが相互に媒介し合ふ無礙の世界があるといふ意味に解するならば、それはまだ決して主體性の立場に立つものとは言へないであらう。事と事との相互媒介を考へるところのわれわれ自身が、實は、既に辯證法的な存在として、事と媒介せられてゐるのである。事事無礙の世界が、主體性の立場からでなければ、考へられない理由はここに存するのである。「起信論」の立場では眞如はなほ超越的に考へられてゐた。眞如が超越的であるかぎり、その論理が主體的であるにも拘らず、對象的なものが、なほ充分に主體化せられずに残ることは、已むを得ない。この對象性の殘滓を主體化して餘すところのなくなる時、眞如の超越性は全く否定せられてしまふであらう。しかしそれには立場の轉換が絶對的に必要である。即ち觀想の立場を残るところなく清算して、すべてを主體化するところの實踐的行動の立場に移らなければならぬ。

論理が單に學問研究のオルガノンであるのではなく、存在の根本構造そのものが論理であるとす立場——これはたしかに汎神論乃至汎神論的思惟の一つの特徴であると言へる。神を超越的に且つ人格的に考へることは、對象論理である。これに反して佛教の論理は主體性の論理である。絶對を對象の側に超越するとなさず、主體の側におき、主體に即せしめることは、主體性の論理から來る當然の要求である。そこには絶對はあつても絶對者はないであらう。

佛敎の特徴は、論理をオルガンンとして存在から游離せしめることなく、どこまでも論理を主體的に考へる點、すなはち理を事として考へる點にあるであらう。論理が靜止的ではなく、發展的に考へられた所以である。事事無礙法界の論理はその最も典型的なものであると言へる。主體性の論理は、對象論理が靜的であるに反して動的であつて、常に具體化に向つて發展する。人はそこに論理が實踐から離れず、實踐から論理が考へられる理由を見ることができ  
る。

(一) この立場からもし絶對者を考へようとすれば、象徴を用ゐるほかに道がない。

われわれは生が論理的なるものと事實的なるものとに分裂對立することから出發した。しかし論理的なるものと事實的なるもの、理論と實踐とを切り離すことそのことは、一體、理論の立場においてなされるのであらうか、それとも實踐の立場においてなされるのであらうかと問ふならば、誰しも、それは理論の立場であると答へざるを得ないであらう。人は實踐の立場から理論と實踐とを分つことは不可能であつて、理論の立場に立つて始めて分つことが可能なのである。これに反して實踐の立場或は主體性の立場からは、理論と實踐乃至論理的なるものと事實的なるものは分離せられない。却つて前者は常に後者の中にふくまれてゆく。それ故に實踐の立場においては、理として取出して示すべきものはないのであつて、事そのものが理なのである。しかし事そのものは、上來述べて來たところによつて明かなごとく、超論理的である。ところで一般に宗教の世界は超論理の世界であると稱せられてゐるが、しかし超論理であると稱せられる宗教の世界は、無論理の世界ではなくして、非論理の世界である。即ちそれは論理をもたない世界ではなくして、あくまでも論理を否定的に自己に媒介し、かくして論理を超えるところの世界である。

(完)