

辯證の諸相

小笠原秀實

「ある」と云ふこと、「存在する」と云ふこと、が往々混同されやすい傾向にある。就中合理論一般並びに觀念論一般にはこの傾向が著しいやうである。例へば *Ego cogito, ergo sum sive existo* (I think, therefore I am or exist) に於ても「あり」と「存在す」とが同じやうに使はれてゐる。又 *Nullud omne quod cogitat, est sive exist* (Everything which thinks, is or exists) に於ても *to be* と *to exist* とは同じやうに使はれてゐる。我々も常に「ある」と「存在」とを同じやうな意味に使用してゐる。「石がある」は「石が存在する」と同意である。「私がある」は「私が存在する」と同じ意味である。然し「ある」と「存在す」とが同じ意味であり、殆んど併行して使用され得る可能性が、やがて二つのものを詭辯的に混同させる傾向を含むのである。

かりにデカートの使つた「私は思ふ限り何ものかである」の「ある」について考へて見る。この「あ

る」は客觀的存在の「ある」ではなく、思惟の主體としての「あるもの」である。それは主觀的思想の統一的支持者としての「ある」ではあるが、必ずしも客觀的質料的な存在者たることを豫想しない。若しそれを要求するならば、それは思惟として嚴密なものではない。「我れ思ふ」の自覺があるとするならば、その自覺の支持者若しくは制限者としての「あるもの」であるに過ぎない。又「無がある」と云ふ場合、このあり方は質料的存在ではない。又「非存在が存在する」と云ふ存在の仕方、主語の存在とは違つた存在の仕方である。「我思ふ故に我あり」は、私は私の思想の論理的主體であることを意味するが、然しこれに依つて私が一つの存在的な實體であることを推定することは出来ない。と云ふカントの純粹理性の論過の證明をこの場合に考へ合すことが出来る。思惟の統一的主體であることと云ふこと、客觀界に於ける存在的實體であると云ふことは當然別である。單なる「ある」は存在的實體としての存在をも含むが、たゞ單に主觀的形式的な規定に過ぎないこともある。然し「存在」は單なる思考形式の「ある」ではなく、客觀的な實在的な、そして又質料的な存在の意味がその實質をなすと考へられる。

カントの純粹悟性概念は一般に主觀の根本的形式なるが故に、その實在性なる概念も、もとより主觀的である。更にこの概念は肯定斷定即ち「ある」の判斷から誘導されたものである。従つてこの實在性は主觀的形式的規定としての實在性なるが故に、客觀的な質料的な意味に於ける實在又は存

在ではない。判断から範疇を誘導する傾向が、すべて範疇を主観的な観念的な性質に止める。ヘーゲルの範疇論は有の観念を以つて始原としてゐるが、これも亦純粹思惟であり、無内容であり、抽象の抽象である點に於て觀念自體であり形式自體であつて、質料的な、又感覺的な何ものも含んでゐない。ウエーベルがヘーゲルの思想を總括して次のやうに考へてゐる。ヘーゲルの方法、並びにそれより來る事實の誤謬は、合理主義的偏見に歸せられる。ヘーゲルに依れば絶対は觀念であり、思惟であり、理性であり、その他の何ものでもない。従つて觀念若しくは形式が、又事物の内容であり質料であることになる。學の世界は獨り理性からのみ惹き出される、何故ならば實在の世界、存在の世界はたゞ理性のみから惹き出されるからである。これは極めて總括的であるが、形式そのものが内容であり質料であることを指摘し、それが合理主義的偏見であることを認めてゐることは、この場合我々の考に適用されるであらう。如何なる誤謬がヘーゲル的方法をしてかうした歸結に到着せしめたか。このことの探究が我々の關心である。

二

ヘーゲルの論理的考察は純有を以つて始まる。「純有は純粹思惟であると共に、無限定な單純な直接なものなるが故に始原をなす。最初の始原は間接なものでもなく、より已上限定されたもので

もない」と云ふのが論理的考察の始原であり、あらゆる範疇の最も根源的なるもの即ち純有の定立である。この短い定立の中には、(一)有が純粹思惟であること、(二)有は單純にして直接であること、(三)より己上の限定なきこと、この三つの思想が含まれてゐる。

有が純粹思惟であることよりして、有が思惟一般の根本的性質を持つことは定立されるであらう。然し純粹思惟なるが故に感覺的なもの、質料的なものの演繹が何うして可能であるかと云ふことが一つの疑問として残される。有の學の次の段階として實質の學が考へられ、これに於て形式と内容、力と質料の如き範疇が取扱はれてはゐるが、内容にしても質料にしても、單に一つの觀念として又思惟として取扱はれてゐるに止り、内容そのもの、質料そのもの、性質が具象的に取扱はれてゐるのではない。内容と云ふも、内容と名づけられた形式であり、質料と云ふも質料と呼ばれたる觀念に過ぎない。上に擧げた觀念若しくは形式が事物の内容であり質料であると云ふ批評はこのことにも適應する。

次に有は單純にして直接であること、そして又より己上の限定なきこと、これらは直接性、又は無限定性として了解せられる。然し純有としてすでに定立された己上は無限定ではあり得ない。それは限定的の過程にある。少くとも限定的の傾向にあると云ふことが出来る。すでに限定的な傾向にありとすれば最早や直接自體ではない。間接の過程若しくは傾向に置かれてゐると解釋すべきであ

る。このことよりして若し如何なる限定の方向にもなきもの、又如何なる間接化の方向にもなきものが、何かの仕方にて示唆し得らるゝならば、この純有なるもの、即ち限定と間接化との傾向にあるこの純有は、最早やそのものの性質に向つては多くを指示することは出来ないであらう。こゝに純有は思惟の根原的なるもの、直接自體無限定自體を包括し説明し得る能力ありやの問題が残されるであらう。

約言するならば、こゝに定立された純有の思想は、純粹思惟なるが故に如何にして質料並びに感覺内容を演繹し得る能力あるかが一つの疑問であり、又純有は間接的限定的方向にあるものとして如何にして直接無限定自體に關係し得る能力あるかがもう一つの疑問である。

三

第二の問題即ち純有がすでに間接的限定的であることについて考へて見る。純有の定立は無限定並びに直接と云ふ言葉に依つて性質付けられてゐる。然しこゝに云ふ無限定は明かにある限定を含み、直接もすでにある間接を含む。純有について更に加へられた説明に依れば「抽象的な空虚な有を以つて學問を始めることに對して提起される疑惑並びに忠告は、始原の性質が含んでゐるものを單に考へて見ることに依つて消滅するであらう」と云ふことになつてゐる。この説明に於て大體有

を抽象的な空虚なものとして性質付けてゐる。抽象的と云ふことは無限定的、又は直接的と云ふことは相容れない考である。抽象は間接の結果であり、限定の限定だからである。

更に「有は私 \parallel 私として、絶対無差別又絶対平等 (die absolute Indifferenz oder Identität) として限定されることが出来る」と云ふ。私 \parallel 私はすでに自同としての限定であり、無差別平等と云ふ限定も差別平等なる分別作用を軸としての性質付けである。十方立せず一微塵は平等の定立であるが、この平等はすでに差別平等の分別軸上に規定され限定された平等である。言はんと欲して言を忘れる無分別の平等ではない。従つて「然しこれらの各の形式の内部に既に間接が存在するから、それらは實際に最初のものではない」と云ふ解釋は正しい。何故なれば「間接とは第一のものから第二のものへの進行であり、識別からの出發である」から。自同並びに無差別平等の中にすでにある間接を認知することは正しい。然し更に「若し私 \parallel 私、又は知的直觀さへも實際最初のものとして考へられるならば、この純粹な直接性に於て、それは有の外には何ものでもない」と云ふ點に於て、有の直接性を認めやうとしてゐる。この場合純有が直接性に於て自同や無差別平等と特に根本的な相違點を持つとは考へ得られない。無差別平等が識別線に於ける一つの範疇であると同じやうに、有も亦識別限定線上に於ける範疇と考へられるからである。

純有の限定性は無への對立に於て更に明かである。かりに McTaggart の註釋に依つてこのこと

と考察して見る。「純有は如何なる種類の限定をも持たない」とヘーゲルは云つてゐる。一つの限定は他の特殊な性質に反對するものとして、ある特殊な性質を與へるであらう。故に純有はいかなる限定をも持たぬ。然しいかなる限定からも完全に自由であることは、やがて我々が無に依つて意味してゐるものと同じである。従つて我々が存在の適應的な表現として有を確立するときに、我々は又、存在の適應的表現として無を確立してゐることを知るのである。」若し有が眞の無限定のものならば無へと推移し得べきではない。無限定であるならば、對立者の何ものをも生み能はず、又持ち能はぬ筈である。然し有は無にと移り、更に有無對立の過程を基礎付ける。この進行的な過程より考へるも決して有は無限定ではない。従つてそれは直接ではあり得ない。更に同じ註釋に依つて有無の關係を考へて見る。「ヘーゲルの意味するすべてのことは、有は有たらんが爲めには、無に依るのであり、無が無たらんが爲めには、有に依るものであると云ふことである。換言するならば、無なき有の範疇、有なき無の範疇は適應的でなく、且つ矛盾に導く。二つのものの唯一の眞理は二者の關係を顯はす範疇である。かくてこれが矛盾を除く。有と無との統一には如何なる矛盾もないから。」この註釋のすべてを有るがまゝに受け容れることはもとより出来ない。就中有と無との統一に矛盾がないと云ふヘーゲルの痼疾の獨創を、與へられたるがまゝに認容することはもとより出来ない。然し有無が相關的であり、この相關はたえず反省的思辨の方向へ進むものであつて、最

初に與へられなかつた直接性並びに無限定性を導くものでないことは明らかに認承されるであらう。

四

有が有としてすでに一つの概念であること、それは抽象の抽象であること、更にそれは無へと推移し有無相對の根據をなすこと、これらのことよりして有はすでに一つの限定であると考へられる。然らば限定とは抑も何であるか。これが次に來る我々の問題である。

限定と云ふことに關する一つの考を Spinoza の次の考に聞くことが出来る。「スピノーザはすべての限定は否定であると云ふ重要な原理を構成した。事物を限定することは存在のある世界からそれを切りはなし且つそれを制限することである。限定すると云ふことは分界を劃することである。一つのものゝ縁であること云ふことは、淡紅とか、青とか又その他の色のものの領域からそれを切りはなすことである。それが善いと云ふのは悪い領域からそれを切り離すことである。この制限は否定と同じものである。一つのものゝ一定の制限内にあると肯定することは、それらの制限外に於てあることを否定するのである。縁であること云ふのは、淡紅でないこと云ふことである。肯定は否定を含む。事物について何が云はれるにしても、その他のことを否定してゐるのである。あらゆる限定

は否定である。この原理はヘーゲルに取つても亦基本的である。然し彼に取つては寧ろ逆な形、あらゆる否定は限定である (All negation is determination) の形を取る。形式論理家はスピノーザの命題を單純に換位することは出来ぬと注意するであらう。然し肯定が否定を含むのみならず、同じやうに否定が肯定を含むと云ふ答を提示すれば充分である。一つのものである部類に屬するのを否定することは、それが他の部類に屬することを肯定するのである——たとひその部類が何であるかを知り得ないにしても。積極と消極とは互ひに相互を含む相関者である。定立することは否定することである。これがスピノーザの原理である。否定することが定立することである、これがヘーゲルの原理である。」又「我々は限定と制限と否定との三つの觀念が、相互を含み合つてゐることを了解しなければならぬ。」かやうにして限定は否定であり制限である。

然しこゝに特に注意されねばならぬことは、これらの限定否定制限はすべて論理的な活動であり、間接化への過程であり、相関々係への働きである。限定否定制限すべてこれらの働きは論理的判斷の根本的な型として認容される。これに依つて成立することはすべて相關的に相互を絡み合ふ現象的識別である。それが如何に複合されるにしても無限定なるもの、直接的なるものに達することは出来ぬ。初めに與へられなかつたものは終りにも見出すことは出来ないのである。

純有は直接そのものではないにしても、最も近い直接であり、精神として最も可能なる、又到達

し得べき直接ではなからうか、結局直接自體は精神の彼岸にあるのではないか、私||私と云ふやうな自同性も、絶對無差別と云ふ同一性もすでに何ものかの反省と間接を含むとするならば、そしてこゝに考へられる純有さへも畢竟ある間接に過ぎぬとするならば、直接自體は精神の彼岸であり、又一つの限界概念に過ぎぬではないか、恰もカントの場合客觀自體が限界概念であると共に、主觀自體も亦認識の彼方にある限界概念に過ぎないやうに、直接自體、無限定自體はこの種の限界に過ぎないではないか。(Wir erhalten nun in unserer inneren Anschauung nur das Resultat dieses Verhältnisses als innere Erscheinungen, nicht aber das ursprüngliche Subject an sich selbst. Vattinger, Kommentar zu Kants K. d. r. V. II. S. 479)。地平線を目ざして進むことが遂に天に達する仕方でないやうに、直接自體を認識すると云ふことは素朴な獨斷に過ぎないではないか。かうした根本的な疑問が提起されるかも知れない。そしてこの疑問に對しても相當確實なる根據を見出すことが出来るであらう。

然しこの疑問は何處までも反省的な又論理的立場に定着してのみ起され得るものである。そしてこれまで多くの思想に於て、直接と思はれたものがすでに間接を含んでゐると云ふことも、結局それらの思想が事實反省的な立場を離れ得なかつたに過ぎぬか、又それらの思想を解釋するにあつて反省的なものに固着したかの二つの理由に依ると考へ得られる。何故ならば精神の根本性質が抑

も自覺する働きであり、又思惟する働きであり、又知る働きであるとすれば、その根本の性質に従つて自覺し思惟する場合に於て、最も直接であると考へられるから。性に率ふこと、性に歸ること、これが眞の直接であるべき筈である。自覺とは自らに於て覺知覺認することである。それは他者への轉回ではなく、内包的に自己への深化であり、質の實現である。それは他者への關係に於て成立するのでもなく、又他者との間に成立する圖式でもない。たゞ意識性そのものの創造であり、感ずること思ふことの純粹化であり、最も内面的なものを性に率つて造營することである。直接自體を疑ふことは、自ら思ふことを疑ふものであり、自覺の内性を否定することであり、意識的存在者たることを意識を以つて拒絶しようとするものである。錯誤し能はざる程自明のことを、他者への關心に眩んで錯誤に導く道程である。デカールは神の眞實性を信じて神の欺瞞をあり得ないと考へたが、我々の反省思辨主義の論理的錯誤に逢着して、我々は如何に神が欺瞞を好むものであり、人間が如何に欺瞞を愛するやうに條件付けられてゐるかを見、彼のはかなき迷信を傷む。晝を照らす太陽よりも夜を照らす月を遙かに卓越せるものと考へた少年の錯誤が、最も正確なるべき論理主義の根柢に芽生えてゐる。

五

直接自體ではなく、最も乏しい間接を含む純有をヘーゲルは、多くの形而上學の本體に適用してゐる。「絶對者の賓辭として有が表示されるならば、絶對者の第一の定義、即ち絶對者は有であるが得られる」とし、これに該當するものとして最も直接的にして最も抽象的なエレア派の有が提示され、更に神は全實在の總額であると云ふ定義が擧げられ、最後にヤコビがスピノーザの神について云つた言葉、即ち「神はあらゆる存在(Dasein)に於ける有(Sein)の原理である」を通してスピノーザの神が提示されてゐる。然しこのことは正しいであらうか。

エレア派の有が絶對者の賓辭であることは承認される。然しこれは最も抽象的であり最も内容少き乏しさに於て絶對者を表示してゐるのではない。バルメニデースに依るならば有は不生不滅であり不動であり連続であり不可分の全體なるが故に本體なのである。生滅し動搖し分裂するが如きものは變易的な存在なるが故に實體とすることは出来ない。従つてこの有には無に推移すべき如何なる辯證的動機をも含んで居るものではない。これらの性質に依つて、エレア派の有は、有と云ふ言葉のみに於てヘーゲルの純有と類似點を持つのであるが、この意味に於ては全く *totò caelo* の隔りである。

スピノーザについても同じやうな相違が見出される。「神はあらゆる存在に於ける有の原理である」と云ふ立論が、スピノーザの神を純有に結び付けてゐる。然しスピノーザの神は有の原理では

ないやうである。神は自己原因なるものなるが故に、自己原因に對する定義を考へて見ることが適切である。「自己原因とは、その本質が存在を含むものと私は解釋する、又はその性質は存在なしには考へ能はざるものと私は解釋する (Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.)」その本質が存在を含むと云ふことは、本質が純有であると云ふことは別である。存在と云ふ概念は有を豫想するかも知れない。然し有そのものではない。存在性の分析として有の要素を見出すことは正しい。然し存在の全部が有に盡きて了ふと考へるのは正しくない。存在には他の要素が含まれて居り、この要素に依つて自己存在者が單なる觀念であることを離れるからである。更に實體の定義に於てもこの區別が認められる。

「實體とはそれ自身に於てあり、それ自身に依つて考へられるものと私は解釋する (Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur)」若し單なる有ならば、それ自身に於て考へられるのみでもないのである。然し「それ自身に於てあり」を認めてゐるのは、それが單なる觀念論的な有でもなく、又有の範疇の一つの場合でもないからである。こゝに於ては我々の初めに考へたやうに「ある」と「存在す」とはある識別に於て考へられてゐると思はれる。かうした存在を單に純有の一相とするが如きは觀念論的論理主義のあまりに性急なる斷定に過ぎぬと考へられる。

これら二つの場合に依つて、如何に純有の考が粗雑に、非論理的に、そして又甚だ偶然的に適用

されてゐるか、明かにされるであらう。そしてこれと共に純有の範疇がこれまでの形而上學的な本體を總括し得ると云ふ考の危険性をも見出すことが出来るであらう。

自己原因、自己存在、自己思惟が最も根本的な考として定立されてゐるのは、それが無内容であるとか、抽象の抽象であるとか云ふことが標準になつてさうされてゐるのではない。それ自身原因であるものは、相關的依他の存在でないが故に、自らとしては自明であり、確實であり又必然である。自己存在並びに自己思惟も依他の存在性を離脱し、自らに依つて自らを支持する確實性と必然性が認容される。この確實性と必然性を通してそれは實體であり神である。それは無へ展開しなければ可能を許され能はざる辯證的始原の存在ではない。このことを等閑視してゐることがヘーゲル論理學の根本に於ける錯誤であると考へられる。従つてこの錯誤の上に築かれたる全構造のすべてが夢幻的であると云ふことになる。

ヘーゲルの多くの註釋者は、その辯證的結構の必然性を固く信じてゐる。然しそれはあまりに早く信仰に急ぎ過ぎてゐる。例へば次の言葉を以てヘーゲル辯證法の必然性を説明しようとしてゐる。「第一の範疇はどれであるか。我々は手當り次第に取られた範疇を以つて始めることは出来ない。何故ならば範疇の演繹は主觀的創意的斷片ではないのだから。それは實在そのもの、客觀的過程である。範疇は世界に存在する客觀的理性の系統である。その全過程は必然的であると云ふこ

とが理性の實質である。それに於ける如何なるものも自儘ではなく、又偶然でもあり得ない。それは何處でも始り何處でも終るのではない。その過程は自らの合理的原理に依つて定められ、個人的な氣紛れに依つて改められ能はぬ。形式論理でさへも我々は斷案を以つて始め前提を以つて終ると云ふことは出来ぬ。理性そのものの必然が前提を初めに置かせる。主觀的氣紛れに取つての餘地はない。理性の實質的性質は必然性である。従つて偶然の機會に依つて始原を作ること是不合理的始原を作ることになるであらう。第一の範疇は必然的に最初でなければならぬ。然しかゝる必然性に於てヘーゲルの第一の範疇が得られてゐるのではないことは上來見たところである。そして又その辯證的進行に於ても眞の科學的必然を誤つて、單なる觀念的必然を追求するに過ぎないことになつてゐる。

始原の取り方を誤る點に於て、又論理的結構が甚だ主觀的な點に於て、多くのヘーゲル辯證法の繼承者は、同じ推理的陶醉に蹉跌してゐる。辯證の主體を精神的なものに取る考も、又物質的なものに取る考も、この陶醉性の危険を包藏することは全く同一である。逆立とは同じ缺點が逆立するだけのことである。

六

始原に於てすでに間接を含み限定のあるものを含んでゐる純有が、如何にして直接自體無限定自體に關係し能ふか。我々の問題であつた。然し上來の考察に依つて純有は直接自體に關係することは不可能であると云ふことに歸着する。有に於て、又存在に於て、直接的なものを指示しようとする多くの實體論はこれまで成立し得たにもかゝはらず、ヘーゲルの有は名のみそれらの共通者であつて、性質は全く別の方向に向つてゐることを確認することが出来るであらう。

ヘーゲルの有を概括して考へるならば畢竟次のことに歸着するであらう。有は一つの概念である限り、その外延と内包とを持つ筈である。それが最も乏しき内包であり、あらゆる限定の抽象であると考へられる點に於て、それは外延を最も廣いものに擴げてゐる。外延に於てすべてを包括することがやがて内包に於て無に合致する。この意味に於て有は無であると定立することが出来るであらう。「有は最も可能な抽象である。あらゆる性質、あらゆる種類の限定が抽象されてゐる。故に有は如何なる性質も持たず、全く空虚である」又「有は普遍な概念である。この理由に依つて又最も貧弱なものであり空虚なものである。従つて如何なる限定もない有は無である。故に純粹な有は無と同じである」と云ふ註釋はすべて内包と外延との關係として把握することが出来る。そしてこのことには少しも論理的奇蹟はない。然し「有は無である」の命題を「有は自分であると共に反對のものである (Being is both itself and its opposite)」と解釋するならば、そこに一つの不合理がある。

何故ならば有が有として限定されてゐる限り無ではないからであり、又そこに無が定立されるならば最早やそれは有でないからである。「有は無である」は外延の最も擴大された状態を内包よりして無と呼んでゐるに過ぎぬからである。有と無とが同時に同じ點に於て成立するのではない。

「すべての限定は否定なり」の命題についても同じことが考へられる。限定は肯定の部分と否定の部分とを含む。一つの性質を肯定することは他の性質を否定することである。同時に同一の性質を肯定し否定するのではない。無二心俱時起はこのことに向つて適用される。取ることは捨てることと補足の關係であるが、然し取ることがそのまま捨てることではない。鈍角と鋭角とは補角をなすが、それかと云つて鈍角が鋭角ではない。肯定と否定とは補足の關係に於て限定を成立させてゐる。然しこの理由に依つて肯定即ち否定であることは出來ないと共に、又限定即ち否定であることは出來ない。肯定を有とし否定を無とするならば、この關係よりするも有は無であり、有は自らの反對を自らの内部に含む矛盾の存在であるとは斷定され得ないであらう。相關的の二者を、同じ相關の過程に於て、直ちに他者であるかのやうに推定するところに有の矛盾が成立し、それに依つて辯證的推進の動機が見出されるのであるが、これは正しき相關者の認識ではない。相關の必然的結合は結合として認容すると共に、相關的識別は又識別としてその必然を規定するが正しき認識である。この意味に於て「有は無なり」の辯證は根本的に修正されなければならぬ。

有は一つの概念として形式論理的な内包と外延とを持つことを考へたのであるが、更に有は、殊に實體の實質を構成する有は、純粹内包とも名づくべき一つの確實性を包含してゐる。それらの實體有に取つては動くこと移ること辯證的始原であることが實質なのではなく、不動なること、確實なること、明瞭なること、そして必然なることがその眞性である。これは自明の内性であり、あらゆる證明を成立せしめる確實性必然性の基本であり、又あらゆる精神活動の依つて以つて礎定される意識的空間の基體である。この基本性質に依つて有が實體性を持ち得るにもかゝはらず、全くこれを認承しない點に、ヘーゲルの有の特性が認められる。従つてこの有は單なる反省的な限定に止つて、直接自體、無限定自體であることが出来ない。更にかゝる有并びに無に於て、純粹内包的なる精神の實質に進むことは不可能であり、又かゝる種類の肯定と否定とを以つてしては、すべて本體的なる確實自體に到着することは全く不可能であると考へられる。

七

佛教に於ける有無辯證の解釋は、從來やゝあまりにヘーゲル辯證法の影響を受け過ぎた傾があるやうに思はれる。Secherbatsky は The conception of Buddhist Nirvana の中に次のやうに云つてゐる。「日常世界の殆んど各の概念、即ち事物と性質、關係、空間と時間、變化、因果、運動、自我

の如き概念に對するブラドレーの批難と、龍樹の否定主義との一致は著しいのである。然しあらゆるこれらの類似已上に、恐らく我々はヘーゲルの辯證的方法と龍樹の辯證法との間に、尙大なる類似を見出すことが出来る。「ヘーゲルはすべて固定的な事物の理解を否定し、すべてのものは關係に於て理解されるべきものであることを考へてゐるが、龍樹もこの否定性に於てヘーゲルと揆を一つにすると云ふのである。」「二人の哲學者は否定が宇宙の靈魂であることを我々に確言してゐる。」
Negativität ist die Seele der Welt. は恐らくヘーゲル辯證法の動機であると共に又龍樹のそれであることは一應承認されるであらう。然しそこに一つの疑問が残される。ヘーゲルに取つては否定は世界の靈魂であつたかも知れない。それはたゞ論理的反省の世界のみを眺めてゐるのであるから。然し龍樹に取つては否定がすべてではない。従つてそれが宇宙の靈魂でもない。それはたゞ眞の肯定に進む必然の道程に過ぎなかつたのではないかと考へ得らる一面の理路が拓かれてゐる。同じ著者はこのことの終りに於て「ヘーゲルもブラドレーもその論理の効力を信じてゐるやうに思はれる。彼等の論理が若し彼等の歸結に適用されるならば、無用に歸するであらうことを彼等は了解しなかつたのである。龍樹はこのことを充分に理解してゐた。従つて彼は全く論理を捨て、第二者なき第一者、即ち絶對の直接的神秘的直觀にと向つた」と云つてゐる。ヘーゲルとの類似を認めると共に又この相違を認めようとしてゐる。この相違、この類似の論理的根據は何處にあるのであらう

か。これがこの場合我々の問題である。

同じ著者に依るならば中論に於ける涅槃の最後の意味は次のものである。

The bliss consists in the cessation of all thought, In the quiescence of Plurality.

「淨樂は雑多の寂滅に於て、あらゆる思惟の停止に依つて成就す」思惟は思惟の停止を目的とし、雑多性を寂滅さすことは畢竟淨樂に到達せんが爲めである。あらゆる否定は否定の爲めの否定ではない。又肯定の對立者として多様性を産み出し、現象性を構成せんが爲めの否定でもない。思想を否定し盡し、又否定を否定し盡して寂滅の精神に進むことであり、これに依つて淨樂を實現する爲めに外ならぬ。ヘーゲルは私||私の自同から出發する反省思辨の辯證であるが、中論の否定は自同さへも認めてゐない。Nothing is identical (with itself) は自同律の否定である。何かの形に於て自同を認むるならば、それは論理的反省の過程を構成し、現象識別の世界を成立させるであらう。然し自同をも認めないものは結局論理的思辨の彼岸に進み、あらゆる思惟を停止するより外に道はないであらう。ヘーゲルの辯證は現象界を統理する多くの範疇を成立せしめ、それら範疇相互の論理的關係を規定することが主要なる關心である。然しこの自同の否定は一切の現象を否定し、現象ならざるものへの飛躍を示唆する。一つは流轉の辯證であり、他は解脱の辯證である。たゞ辯證の動機に否定が適用されてゐることは兩者揆を一つにしてゐるが、適用される方向と目的とは全然別で

あり、従つて否定性そのものの性質も全く別であると考へなければならぬ。

有の概念の分析に於て、我々は有が一つの概念である己上、その内包と外延とを區別すべきであり、ヘーゲルの有無の辯證は、この内包と外延との關係に於て考へられることを見、更にこの内包、外延の外に、別に有の純粹内包とも呼ばるべき質的なものの存在を認め、有がよく形而上學的の本體たり得るのはこの純粹内包的質の定立に依ることを認めたのである。ヘーゲルの否定と中論の否定との相違も亦この純粹内包的質に關係して了解することが出来るであらう。ヘーゲルの有無相關は外延、内包の關係であつて、純粹内包的なるものに關係しなかつたのであるが、中論の否定は現象錯綜の雜多性を生産する否定ではなく、最も確實なるもの、最もよく自存たり得るもの、そして又最もよく安住の地點たり得るものへの行程として、現象性を拒否し、純粹内包的質なる涅槃淨樂實現の爲めの否定である。この點に於て二つのものは全く性質を別にすると考ふべきである。

これに關聯して趙州の無字が考へられる。虛無の會をなすことなかれ、有無の會をなすことなかれ、ともに反省思辨の有無を脱却すべきことを示唆し、更に又妙悟は心路を窮めて絶せんことを要すと云ふ。心路を窮めて單に絶するならば、それは虛無の會に終るかも知れない。然しそれが妙悟である爲めには、思惟の識別を窮め盡して、純粹内包的なるものに透入することを指示してゐる。

中論の所謂思惟の停止に依つて成就する寂滅の淨樂に關係すると考へられる。

これらの考察に依つてヘーゲル辯證法と佛教的辯證法との異同を知り得ると共に、各の得失も自ら明瞭であると考へられる。畢竟ヘーゲル辯證法は現象諸相の範疇を見出し、それら相互間の必然的關係を規定しようとする。然しこの方法に依つて規定された關係が果して論理的な眞の必然として許すことが出来るか何うかは疑問である云ふよりも、寧ろ論理的に認容し能はざる多くの偶然性を孕む。最も必然的な結構を以つてゐる有は無なりの關係さへも、有なる範疇の行進性に歸すべきではない。有はたゞその制約として無を持つと云ふまであつて有自體が無になるのではない。

「彼は論理學に依つて得られた結果を、個々の具體的事實の説明に適用せんとする企圖に於て重大なる誤謬に陥つてゐると私は思ふ」と云ふ一つの批評は當然すべての人々に依つて認承されるべきであるが、こゝでは更に彼の論理的結構そのものさへ適應的な必然性を持ち得ないと考へ得られない。云はゞ主觀的演繹に依る三箇一群の思想網を以つて、表面的に全現象界を包まうとしてゐるに過ぎない。これに反して佛教的辯證法はすべて現象的な存在、又あらゆる反省思辨的なものをさまさまの形に於て脱却しようとする。反省思辨的なものと、純粹内包的なものとの關係について辯證を展開させる點に於て、より全體的な任務を持つ。云はゞ反省的思辨のすべてを脱却してよき精神的質への飛躍を目的とする點に於てその適應的な進路を持つ。然し同時にこのことは、何が故に反省思辨なるものが現在存在してゐるか。若しそれが精神のよき質より眺めて殆んど假幻的

なものに過ぎぬとするならば、何が故にこの假幻を脱するに否定の否定を重ねべき辯證的飛躍を要するのであるか。又辯證的に飛躍することを得るにしても、それは往々刹那的な自覺に過ぎないのであつて、やゝもすると再び反省思辨的なものを繰返へさなければならぬ必然に置かれるのではな
いか。これらの疑問を包藏する點に於て、辯證的內面飛躍は更により多くの考察を経なければならぬ。

八

「淨樂は思惟の停止に依つて成就する」停止されねばならぬ思惟が何うして成立してゐるのであらうか。思惟の雜多性が流轉の諸相であるならば淨樂は還滅の一相である。還滅は本源に歸ることを意味する。心の本性に歸ることが還滅である。淨樂は心性の自態に隨順することに於て成立する。心の本性は何故に流轉の一路をたどらなければならぬ必然に置かれるのであらうか。これが反省的思辨發生の問題である。

心性の內面的質は心性自身の自覺に於て成立する。思惟しながら我れ思惟するか否かを疑ふことは一つの矛盾であるやうに、同じやうに意識しながら、我れ意識するか否かを疑ふことも亦矛盾である。心性の自覺はそのものに限つて自明であり、心性への隨順も亦そのものに取つて自明のこと

に屬する。心性に隨順し得らるゝ過程に於て、そこに思辨的な如何なる問題もあり得ない。隨順の一路には如何なる反省もあり得ないのであるから。然し心性への隨順が障害されるとする。そこに心性は他者への反省を強制される。こゝに反省が始り思辨が生れ、あらゆる關心的識別判斷の始原になるものが成立する。ヘーゲルの有の範疇は實にこの反省思辨の始原として了解されるであらう。それが無に移るか何うかは全く別の問題であつて、少くとも内性的なものに向つて最も單純なる制限として「何ものかである」の「ある」が定立される。従つてこの「ある」は全識別界に向つて最も根本的な最も包括的な規約であり制限である。心性自體に融合する爲めには捨てねばならぬ制限でありながら、心性自體を守り能はざる點に於て、必然的に認容せざるを得ざる規約である。實に他者への創世であり、關心への動向である。

他者への第一概念なる「ある」から如何にして第二の概念に進むか。例へば、「すべての限定は否定なり」を動機として第二の概念に進むならば、ヘーゲルの場合に於ける如く「ない」又は無の概念が得られるであらう。然しこゝの有と無とは共に限定的思惟の分析であつて、新しき制限への進轉ではない。無はすでに有に含まれてゐたものである。恰も分析判斷が新しい事實を教へないやうに、有の分析も亦新しき妥當なる制限を與へない。更に有と無との綜合も觀念的綜合に止り、新しき觀念に到着する外、如何なる新しき制限にも、又新しき質料にも進展することは出來ない。有無の觀

念的相制に依つて作り出される觀念的實在であり、觀念的存在であるに過ぎない。Die Qualität als seiende Bestimmtheit gegenüber der ihr enthaltenen, aber von ihr unterscheidenen Negation ist Realität. Die Negation, nicht mehr das abstrakte Nichts sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein (Encyclopädie, § 91.) 實在性も他者としての存在も、すべて觀念的なるもの、綜合と辯證的融合に依つて成立する新しき觀念に過ぎない。この觀念的辯證の結果が、ヘーゲル思想の總評として、「事物の知識は純粹思想からは來たらず、經驗に依つて支持され、支配される思惟から來るのである」と考へさせるのである。

精神的自覺の他者として生み出されたる「ある」の限定を、觀念的分析の方向に進めず、更に客觀的な制約的なものに進むならば、こゝに「存在」なる性質が成立する。「實體とはそれ自身に於て存在するもの」と云ふ一つの定義が得られる。「存在」とは何であらうか。それは單に何ものかである。と云ふ形式的な觀念的な限定ではなく、精神の他者として「有」自體よりもより多くの制限性、拘束性を持つ。「非存在も何ものかである」と云ふ限定は形式的觀念的限定であり、この限定は可能である。然「非存在が存在す」は「存在す」の意味を、形式的「ある」の意味に解釋しない限り矛盾であり、不成立である。形式的「ある」に何が加はることに依つて存在性が成立するであらうか。自覺者が他者へ展開する過程として解釋するならば、自覺者に對する拘束性が更に必然的であり強制的で

ある状態と考へられる。有は觀念相互の融合性に依つて無と結合することが可能であるとしても、存在は存在の必然性からして非存在と同一であることは出来ない。この場合、神の實體論的證明に對するカントの反論が適用されるであらう。觀念が存在を含まないことは、百圓の觀念が百圓の存在を含まないことに依つて明らかである。然し若し觀念が完全である場合は何うであらうか。觀念が完全であると云ふ理由に依つて存在を含むのではなからうか。それも不可能である。何故ならば觀念が完全であることは觀念の内性、即ち自覺に依つて認承されることである。そして存在は自覺の他者としての性質である。自覺の完全から他者の性質を推測することは出来ない。又若し自覺が眞の完全であるならば他者としてのあらゆる問題は成立し得ない。従つて自覺の完全は存在を問題として提起し得ない。不可能であると云ふよりも不要である。これが第一の場合である。又かりに完全なる觀念は存在を含むとする。觀念の完全性は何に依つて成立するであらうか。觀念内性の自己決定であるならば第一の場合となる。若し存在性を具備することに依つて成立するならば、完全性獲得の爲めには、先づ存在が證明されねばならぬ。然し實體論的證明は存在を歸結と考へてゐる。従つてそれは理由と歸結とを混同する論過を含む。これが第二の場合である。この二つの理由に依つて觀念性よりして存在性を規定することは出来ない。

ランゲの唯物論史譯本の序文に、ラッセルが云つてゐる。「常識に取つて、物質は時間的に一貫

し、空間的に動くものと考へてゐる。然し近代相對性物理學に取つて、この考は最早や支持し難いものである。物質の一片は、様々の状態に於て一貫せるものではなく、相關的事件の系統に成つたのである。昔考へられた堅牢性はなくなり、それとともに唯物主義者に取つて、移り行く思惟よりも物質を更に實在的に思はせた諸性質が無くなつた。一つとして恒久のものはなく、一つとして持久するものはない。實在者は一貫するものであると云ふ偏見は捨てられねばならぬ」これは物質の堅牢性恒久性を否定するものである。こゝに定立しようとする存在性は物質としての恒久性堅牢性ではない。たゞ自覺の自性を制限し拘束する比較的恒常性である。物質の概念は様々に變化するであらう。そのことがこの場合の問題ではない。たゞ精神の他者としてあるものが定立され、就中比較的恒常な拘束性を持つものが定立されるならば我々はそれを存在と呼ぶ。一般に物質は不可透入性のものでして考へられてゐる。原々自體にその性質があるか何うかは別として、少くとも不可透入的な性質を以つて我々の自覺を制限するものがあるならば、この場合我々はこれを存在者と呼ぶことが出来る。そしてそれは單に範疇的な觀念の相互反映に依つて生ずるものではなく、制限の意識に於て質料的なるもの、又必然規約的なるものとして性質付けることが出来るであらう。純粹自覺並びに純粹思惟から、存在的なるもの、質料的なるもの、感覺的なるものを定立しようとする我々の進路はかくの如きものである。

法性の常住を定立し質相不應壞を認定し、其必然を必然として認容するならば差別の成立も亦必然である。由是山、水是水、天是天、地是地すべてこれ必然の理法に依り必然の自性を確立する。山は山としての質料と拘束性とを心に與へ、水は又水としての必然性を感覺に規定す。青黄赤白黒の多様、すべて然るべき必然に於て然るのであり、差別ならざるを得ざるが爲めに差別である。自律をさへも否定しなければならぬ無差別的活動は、この必然に於て差別中の差別を定立し、又その必然を必然として認容しなければならぬ。一莖兩莖曲、三莖四莖斜、風懷の調和は別として差別境中更に差別の必然を築く。不在河南、正在河北、無東西中に南北を定立して、又その拘束に従ふ。北に在るものは南にあらず、南にあるものは北にあらず、指定されたる南北の兩者を兼ねることは出来ない。涅槃心易明、差別智難入、涅槃はこれ本來の郷土、機縁熟すれば自然にこの郷土に歸り、郷土を好む。却つて差別必然の分別を指定する逆路の嶮を思はしめる。涅槃心の明け難きは、明け易かるべき條件の適應的ならざるに依るべく、又差別智の定立甚だ粗雑なることに起因する。機縁を適應ならしめよ。誰か水邊に住んで徒らに水を買はうとはする。林中不賣薪、湖上不鬻魚。本來の心性を具足するものに向つて見性の急を説く。多く諸善縁の和合を遠ざかる爲であると考へられる。

九

存在が意識を規定するか、意識が存在を規定するか。この二つの考は今や重要な背反律を構成してゐるかの観がある。この二つの背反を解くに當つて必要であることは、存在と意識との語義を明らかにすることである。我々は上來意識又は自覺に對する制限性若しくは拘束性として存在を定立した。制限性と云ひ拘束性と云ふもの、すべてこれらは意識的に感せられることである己上意識性が存在を構成することになる。然しこの構成は制限として拘束として構成されるが故に、他者として構成されるのである。意識そのものとしての意識ではなく他者としての意識である。従つてそれが他者である限り意識自體でなく、意識の自己法に依つては規定し得ざる存在である。かりに意識は脳髓にやどる一つの作用なるが故に、それは存在過程のある一部に過ぎないと云ふ唯物的機械觀に對して、觀念論的に、脳髓も亦一つの觀念に過ぎぬが故に、觀念は、そして意識は常に觀念に依屬すると考へるならば、それは觀念の普遍性のみを考へて、他者として、質的に別のものとして定立されたる存在の過程を看却する普遍的觀念論の論過に陥る。脳髓も觀念ではあるが、この觀念の上に制限されながら思惟するところの觀念そのものとは質を異にする。すべて意識されることは意識に於て起る。従つてそれは意識性を離れることは出來ぬと云ふ考は、他者としての存在性を實

質的に規定するものではない。物質は延長性を持つと云ふ命題は正しいのであるが、然し物質の眞の實質をなすものは延長ではなく、寧ろ質料性であると考へなければならぬ。何故ならば延長自體である空間は、それ自體に於ては物質ではないからである。脳髓が觀念であると云ふことは正しい。意識に上り來るものはすべて意識的空間を離れることが出來ぬのであるから。然し延長性が物質の一屬性であつて、その實質でなかつたやうに、脳髓の觀念性も亦その一屬性であるに止つてその實質ではない。その實質は恰も物質が質料性を通じて可能であるやうに、他者としての存在性を通じて可能である。この點に於て形式的觀念の普遍性は決して存在を規定し得るものではない。觀念論一般に向つて、このことが修正されなければならぬ。意識が存在を規定すると云ふ觀念論的定立並びに批判的認識論的の命題は一つの制限を持たなければならぬ。知一切唯一心、名心自在はこの場合に考察されなければならぬ。

次に存在が意識を規定すると云ふ命題も、又一つの制限を持たなければならぬ。存在が意識の他者であつたやうに、意識も亦存在の他者である。意識が依屬する一つの存在が、かりにある延長性を持つものであるにしても、又それが化學的なる變化を持続するにしても、意識性は延長そのものでもなく、又化學的變化そのものでもない。すべてこれらのものとある必然の關係は成立するとするも、意識すること自體はそのことに依つて認承されることである。存在性と意識性とは前に見

たやうに質を別にしてゐる。異質のもの、間に因果の關係を措定することは出来ない。たゞ意識性に對する必然的な條件的な制約者であると云ふことが許され得るのみである。従つて一つの條件が如何なる影響を意識に與へるかは、最初意識されて見なければ解らなかつたのである。たゞ存在の必然のみをして意識の必然を規定することは方法的に適應的でない。

意識はその本性として内包的に自らを造營し、その止むを得ざる條件として存在を定立する。動かし得ざる限り意識はそれの條件的制約に従ひ、又動かし能ふ限り、自らの創造性に依つて制約を適應的なものにする。諸縁は目的性の定立に依つて順逆に分れる。存在のみを凝視するならば縁の順逆を知る由がない。目的性、意識性に關聯して初めて縁の義を成し、又順逆を識別する。目的性に應じて諸縁を整理する。こゝに内外のよき必然の關係が措定される。意識性と關聯する存在性の定立に於て、單に存在性の盲目的必然の推移に託せると云ふことはあり得ない。望ましきは常に目的に向つての善縁である。

「汝須らく余が溢然の後を俟つて、三箇五箇の所在と雖も、人と首を聚めて遊處するを要せざれ。只だ溪邊林下に去つて、やゝ尖頭の茆廬を縛して、形影相弔し、分に隨つて修持して、此の生を終へんことを謀るべきなり。余に緊要の一訣あり、寶秘すること久し、今當に汝に付すべし。輕しく人に語るなかれ。汝毎日晨に興きて、先づ須らく手を引いて自ら頭顱を摩で、亦目を以つて身

上の袈裟を顧みて、心に念じ口に演ずべし。吾はこれ釋迦文佛の遠裔なり、繼使喪身失命するも、誓つて毘尼の規範を壞せずと。至囑至囑」(永源寂室和尚語錄) 關心的な誘惑をはなれ、存在の必然を離脱し、形影相弔し分に隨つて修持することは、よき心境の拓開に向つて誠に善縁である。然し善縁必ずしも住持し易き諸縁の一つではない。逆縁日々に簇生して善縁を疎んず。よき存在の法則を確定して日々に逆縁を疎じ、たえず善縁の増上を期することは、自覺を自覺たらしめ、心性を心性たらしむることに向つて重要であると考へられる。差別紛糾の存在を適應的な分別智に依つて系統化するとは、無分別智のよき礎體として望ましき辯證的階梯の一つである。