

# ロゴスの構造

久保虎賀壽

本稿は勿論、習作の習作の積りである。従つて書中極めて大膽に偉大なる先哲を論断し批判し去ることがあつても、それはたゞ何等かの足場を探る試みの必然の結果なのであるから、徒らに高慢の譏をあびせかくることなく、若輩に對する叱正と教導とを切に先輩諸氏に期待する。

## 序論

本論に入るに先立つて、私は先づ私の意圖と行論の内容とについて、その核實を明かにし全體的な方向付けをして置くことが、特に私自身にとつて必要であることを痛感する。前後を見失はず全體の聯關を攪さないことが、特にこの拙稿の内容にとつて必然的要求でなければならぬからである。そこで私はことはじめとしてロゴスの語義を究明することから私の道を拓いて來ようと思ふ。

字書によればロゴス(logos)は大別して三つの意味をもつてゐる。第一には言ひ現はされた言葉であり、第二には言葉によつて言ひ現はされてゐるところの思想であ

り、第三には前二者即ち言葉と思想とを合はせ含意したロゴスである。Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.」福音書ヨハネ傳の卷頭第一に語られてゐる„das Wort“がこの第三の意味に於けるロゴスに外ならない。即ちこの意味のロゴスは前二者を契機として自己の中に綜合する具體的な全體であつて、前二者はその抽象面と解さるべきものである。私のこゝにロゴスと呼んでその構造を問題にしようと思つてゐるものは、正しくこの第三義に於けるロゴスであるから、以下、ロゴスといふ文字はこの意味でのみ使用する。而して感性的なるものを透して精神的なるものが解釋される場合、換言すれば感性的なるものが精神的なるものを荷ふと考へられる場合に、デイルタイのいふところの理解(Verstehen)が成立し、表現(Ausdruck)が見られる筈である。私の解したロゴスは、感性的な言葉を以つて精神的な思想を盛つてゐるものであるから、當然、理解の對象を成すところの表現でなければならぬ。更に西田博士の用語を藉りれば、言葉をノエマとし思想をノエシスとする表現である。(誤解を一掃する爲に一言斷つて置く。思想と呼ばれるものは普通には純粹にノエマ的なものと考へられてゐる。最もよくこの考へ方を代表してゐるものは、ラスクの客觀論理主義である。併しこの序論の最後の部

分に於ても既に明かになし得たと信するのであるが、この思想を漸次に具象化し深  
 邃化すれば、最後には人格に達する。即ち思想の本然相はシエラーが説くところの  
 精神(Geist)である。従つて思想をノエシスと解することは決して異議を挿まるべ  
 きものではない。たゞ何故に思想がラスク等によつて常にノエマとして見られて  
 ゐるかど云へば、それは思想そのものゝ本質に基くといふよりは、寧ろ思想を一契機  
 として内含する表現の本質に基くのである。表現は常に理解の對象即ち理解のノ  
 エマである。理解が深まれば遂には表現と一如となるのであるが、普通の状態に於  
 ては理解はノエシス、表現はノエマとして相對立するものである。かくして表現が  
 ノエマであるから、その一契機をなす思想も亦、ノエマ的に考へられるのは止むを  
 得ない。そして思想がノエマ的表現のノエシスの契機なることを忘れて、これをそ  
 のまゝノエマと見、反つてノエマ的契機たるべき言葉をノエシス化して心理的に解  
 する誤謬に陥るのである。これは表現がそれ自體としてはノエマ的であることか  
 ら起る錯覺である。言葉こそいのちなきノエマであり、思想はいのちの源泉である。  
 表現を生かしてその展開を可能ならしめるものは、ノエシスの契機としての思想に  
 由來するのである。これを要するに、思想はノエマ的な表現即ちロゴスのノエシス

的契機である。その眞面目は、ロゴスが進展して理解面に相觸れるときのノエシスたる人格に於て始めて完全に觀取せられるのである。

ロゴスは斯くして表現と解されるが、勿論それはあらゆる表現を意味するのではない。先づそれは、言葉を媒介とした一種の表現である。特殊なる一表現形態と考へられる。併し乍ら私がこゝで言葉として言ひ現はすものは恰もフツセルが *reine logische Grammatik* を考へたやうに、人間の心理的作用によつて恣意的に左右されない言葉である。換言すれば表現一般を媒介する感性的なるもの一般を代表し、その本質を成すものとしての言葉である。純粹な先天的な言葉である。若しかゝるものを言葉と呼ぶことに語弊があるならば、私は潔くこの用語を棄て、感性的なるものゝ本質と呼ぼう。否、後に明かにせられるやうに、實は感性的なるものはより具體的に深まることによつてその自性を失ひつゝ、而も尙ほその高められた姿に於て表現を媒介するのであるから、私はこの「感性的なるものゝ本質」といふ用語をも棄てなければならぬ。この淺より深に到るあらゆる段階を一貫して表現を媒介するところのものゝ本質なのであるから、私はこれを呼ぶには結局西田博士の用語例に準じて、ノエマ的なるものゝ本質といふのが最も妥當であると考へる。言葉と呼ばれた

ものを以上の如く解釋すれば、ロゴスは、ノエマ的なるもの、本質を媒介とする表現といふことになり、畢竟するに表現の本質或は形相として把握せられる。即ち、あらゆる表現を總括する類概念でもなく、又表現の一つの種として考へられるものでもなく、あらゆる表現を一貫して表現をして表現たらしめるものを、ロゴスと呼ぶのである。即ち表現の本質或は形相としてのロゴスを考へて行かうと思ふのである。

この論文に取り扱はれるものは、かゝる形式を備へたものでなければならぬ。換言すれば、ロゴスはこの論文に於て究明せらるべき對象の存在形式である。かくして私の考へる對象形式が略々明かにせられたと思ふから、次にはこの對象相互の結構、勿論後に明かにせられるやうに、眞實には切れ切れの對象が散存して、別にその相互の結合が考へられるやうなものではなく、對象は一即一切なのであるから、従つて眞實には對象形式と對象相互の結構とが別々に切り離されてゐてはならないのであるが、今は便宜上、別の立場に立つが如何に解さるべきかを知る爲めに、ロゴスに最も親しいヌースの語義を手掛りにしよう。

ヌース(*noûs*)も又三義をもつてゐる。第一には精神、第二には思想或は目的、第三には言葉の意味である。この三義を通觀するとき直ちに明かであるやうに、この文字

では精神的なものが示されてゐる。従つてユースの根原的意味は第一義の精神であることが看取せられる。ユースを精神と解するとして、それでは精神とは何であるか、それは如何なる構造と本質とを持つのであらうか。淺學なる私を以つてすれば、精神についての最も深き思索はヘーゲルに於て爲され、西田博士に於て純化されてゐると思ふ。ヘーゲルによれば精神は「自己が自己に於て自己自身を媒介するもの」として自己を自覺するものであり、西田博士によれば「自己が自己に於て自己を見るもの」である。ヘーゲルは精神に於ける自己媒介性(Sich-mit-sich-Vermitteln)を強調する點に於て汲めども盡きぬ精神の深みを把へてをり、西田博士は精神の本質的構造を成す自覺の淳乎として淳なる本然相を見てゐられると思ふ。所詮精神は自覺であり、自覺は自己媒介的精神である。併し斯くの如く考へ來るとき、直に私達は精神、即ち自覺に本質的に含まれるところのデアレントイクに注意せられずにはゐられない。即ちヘーゲルの自己媒介性にのみ墮すれば、自覺は無限の過程を畫きて、而も各瞬間に自覺の意味を失ひ、西田博士の純粹自覺を徹底すれば自覺は不可得なる無となつて自覺の意味を失ふ。自覺が自覺として成立する爲めには何等かの形に於て自己がノエマとして見られるのでなければならぬ。即ちノエマとしての自

己の自性を許さなければ、自己が自己を見るといふことは意味を成さない。併しノエマとして見られたる自己は最早や見る自己ではない。眞の自己はこの見る自己、即ちノエシスとしての自己でなければならぬ。併しこの見る自己を見る爲めには、それをノエマ化するより外に途はない。かくして無限の過程を追ひて、而も各段階に於て自覺の意味を失ふ。それでは見る自己を見る自己として、ノエシスをノエシスとして見て、ノエマとしての自己の自性を否定する立場に立てばどうであらうか。かゝる立場は勿論可能であり、且つ或る意味に於て最も純粹なる自覺である。云はなければならぬ。が併しそこには見らるべき自己、知らるべき自己がないのであるから、語の本來の意味に於ての自覺は成立しようがない。即ちこの立場は自覺不可得の無の立場或は自覺なき自覺の立場でなければならぬ。斯くして自覺は理論的には不可得な、超理論的な立場であるものゝ如くである。(たゞ後に論ずるやうに理論的立場に立ち乍ら、或る意味に於て自覺を把握し得たものは賢首大師法藏の論理である。)それは所詮理論的立場を離れ得ない哲學の免るべからざる運命である。何となれば、何等かの姿に於て對象化せられることなしには、何ものも哲學の内容とは成り得ないからである。と云つても、絶對的に對象化せられて了つて、絶

對的な自性を執持するノエマがあれば、それも亦哲學を超越する。従つて哲學の内容たり得るものは、常にノエシスとノエマとの兩面を具へたものでなければならぬ。このノエシスとノエマとの消長に於て種々の段階に見られるものゝみが、哲學の對象を成す。而して嚮に述べた表現は、正しくこの哲學の唯一の對象領域たることが知られるであらう。而して表現の本質或は形相を成すロゴスを論ずることが、やがて哲學の本質的部門を成すことも直ちに了解せらるゝ筈である。私は哲學のこの本質的部門を、その對象の名に遵つて論理學 (*Logik*) と呼ぶ。即ち私の以つて論理學となすものは、ロゴスをヌースの立場に於て論ずるものである。否、更に適確に言へば、論理學の唯一の對象領域はロゴスであり、論理學の唯一の立脚地はヌース即ち精神或は理性の立場である。逆に云へば、ロゴスがロゴスとして論せられる立場は理性の立場に立つ論理學の外にはないのである。私はかゝる論理學は唯一の *Die Logik* であるべきことを信ずるから、これを *schlechthin* に「論理學」と呼んで純粹論理學とは稱せない。若し他に論理學があれば、それは或は應用論理學、或は心理的論理學、或は規範的論理學等と自ら自己を標榜すべきものであつて、私の考へる論理學は斯くの如き種々の論理學を顧慮することなくして乾坤を獨歩するものなるが故である。



斯くして第一節に於て私の明かに爲し得たと信ずることは、第一に論理學はロゴスをヌースの結構に従つて考察するものであること、否更に適確にはロゴスの結構乃至展開をヌースの立場に於て考察するものであること(ロゴスとヌースとの關係は次節に於て、更には本論に於て明かにせらるべきものである)、是である。第二にロゴスは表現の本質であること、そして哲學乃至論理學はノエマ・ノエシスとしての表現以外、或は以上のものをその内容として受け取り得ないこと、是である。全體的自覺、自覺なき自覺、不可得無は哲學の背景をなす場所(τόπος)であつて、理論的立場からは「見らるべからざる樂園」である。そこに立脚しつゝ、而も知るすべのない或るものである。底なき底とも言はるべきものである。従つて汎神論(Pantheismus)を理論の内容として許すことは出来ない(尤も汎神論もその神を純粹にノエマ的に見るか純粹にノエシス的に見るかによつて大きい二つのタイプに分けられるであらうが、何れにしても理論的立場を超越することに變りはない。而してノエマ的に見られた神は所詮偶像に墮するのであるからこゝでは問題にならない。こゝに語られる汎神論は「Mystikerの汎神論である。シェラーが汎神論を棄て、汎内神論(Panentheismus)を説くのは理論的立場に立つ限り正當である。(私は法藏の立場を最も深遂なる汎

内神論として考へようとするものである。但しシェラーが汎神論を批難する根拠は承服し難いのであつて例へば汎神論は神の自我主義(Egoismus des Gottes)であるとして批判し去る當りは寧ろ笑止であると言はなければならぬ。理論の立場に於て成立すべからざる汎神論を拉し來つて攻撃するシェラーは、汎神論を理論的に樹立する汎神論者と同じ意味に於て、理論の越權の罪に問はれざるを得ない。理論の立場に於てはシェラーのいふ通り汎内神論が唯一の立場であることは間違ひないのであるが(このことを明かにするのは拙稿の一つの重要な課題である)、それはたゞ理論としての汎神論を拒斥することを意味して、決して汎神論一般を否定するものではない。寧ろ汎神論は汎内神論を成り立たしむる母胎として、汎内神論の背後に要請せられるものである。理論的には單なる要請に止まるものとして、併し同時に必然的なる要請として、汎神論が許されなければならぬ。その内面的光景に至つては、ひとり十佛の自境界である。所謂不可説果分の天地である。佛のみよく受用し給ふどころであつて、菩薩乃至聲聞のよく伺ひ知るところではない。

## 二

前節に於て、ロゴスの構造をヌースの立場で理解するものが、而してかゝる理解を

可能ならしめる唯一の學が、論理學(Die Logik)であることを結論することが出來た。そのことから自然この論文の研究題目は「論理學」そのものを主題とすることゝならなければならない。即ち、論理學とは何ぞや、といふことが私の研究對象である。その際、恰もヘーゲル哲學の方法たる辨證法が、ヘーゲル哲學の内面的展開を離れては考へられず、が併しヘーゲル哲學の内面的展開に相即して自然に感得せられるやうに、私の考へる論理學に於てもその方法と内容とは相即不離の關係を成すものであるから、先づ内容の内面的展開を辿ることが先決課題である。併し具體的な内容そのものゝ展開を如實に辿りゆくことは、やがて本論の根本的テーマを成すものであるから、こゝではこの展開の見透しがつくやうな手引をするに止めて置かなければならない。そして先づ最初にその手掛りになるものとして、ヘーゲル論理學の一つの根本的な圖式を藉り來らなければならない。

ヘーゲルは「論理的なるもの」の三つの契機として、抽象的或は悟性的側面(abstracte od. verständige Seite)、辨證的或は消極的理性的側面(dialektische od. negativ-vernünftige Seite)及び思念的或は積極的理性的側面(spekulative od. positiv-vernünftige Seite)を擧げ、且つこれらの三側面はどこまでも「論理的なるもの一般」の契機であつて、決して論理學の三

部門を成すものでないことを斷つてゐる。私は哲學史上最高の位置を占むるこの偉大なる論理學者に手引きを與へられつゝ、今や身の程を省る餘地もなく彼に反對せざるを得ざる場合に立ち到つた。私はヘーゲルの深き論理的洞察から得られたこれらの三契機をそのまゝ相續し、且つこの三契機が如何なる論理的者にも含まれざるべからざる契機であることをそのまゝ感激の涙を以つて受用する。が併し、論理的なるものゝ必然的契機として認識せられるこの三契機が、何故に同時に論理學の三部門を成すことを拒斥しなければならぬかと問ふことに於て、私は反逆の徒弟とならざるを得ない。若し眞實にこの三契機があらゆる論理的者の本質を成すものであれば、この三契機そのものが相互に極めて内面的なる聯關を成してゐるものと考へなければならぬではないか。而して最も内面的なる聯關を成り立たしめるものは何であるか。それは法藏の論理に於ける重々無盡の關係でなければならぬ。一即一切でなければならぬ。即ち悟性的契機は何等かの形に於て他の二契機を具し、辨證的契機、思念的契機も夫々に他の二契機を自己に具有するのでなければならぬ。かゝる無盡の關係を豫想することなくしては、三契機の内面的關係は考へられず、ひいてはこの三契機が、而してこの三契機のみが論理的者の本質を成す

といふことがどうして言はれよう。斯くて三契機相互に融通無礙なれば、悟性的契機に於て他の二契機を攝した立場辨證的契機に於て他の二契機を攝した立場、思念的契機に於て他の二契機を攝した立場、この三つの立場がなければならぬ。——勿論この三つの立場も亦、融通無礙に考へらるべきものではあるが、それは後の課題である。既に分別せられた三つの立場がある以上、その各々の立場に立つ三つの論理學、即ち論理學の三部門がどうしてないと言はれやう。何故なら、ヘーゲルによれば、この三契機は論理的者の本質的契機即ち必要にして充分なる契機であつて見れば、この三つの立場で考へられるものが夫々の視點に於て三契機を圓具する以上、皆夫々に論理的者と呼ばれなければならぬからである。三契機たることを強調するの餘り、それらが同時に三部門たることを拒むヘーゲルは、龍樹の所謂斷過に墮したものと云はなければならぬ。龍樹に發する大乘論理に徹底しゆけば勢ひこの斷過を觀破して法藏に達しなければならぬ。龍樹に於ける破邪は法藏に於ける顯正を背景とする。

それではこの三つの立場にある論理學の三部門とは如何なるものであるか。私は夫々に、悟性的論理學、辨證的論理學、思念的論理學と呼ぶべきものを考へ、その事

實上の代表者としては夫々に、ロツツエ、ヘーゲル、法藏を以つてこれに擬する。

このことを明かにするには、先づロゴスとユースとの關係を根本的に解釋してかゝらなければならぬ。ロゴスは本來嚮にも述べたやうに、表現である。だからロゴスはそれ丈けとして端的に見れば、ノエマ的な特個の姿に於て見られる筈である。換言すれば悟性的に特個の表現としてノエマ的に見られるのが、ロゴスそのものゝ直接態である。併し同時にそれは表現である、即ちノエシスを含んだノエマである。故に必然的に、單にノエマ的に見られる直接態を脱して對自態に移り行かうとする動向をもつことは内面的必然である。これがロゴスの辨證的進展の段階である。而して、この段階が高められてノエシス的となつたものがロゴスの即自且對自態であつて、こゝに於て正しく自覺面に觸れるのである。ロゴスの進展はその内面的必然を追うて遂に自覺即ちユースに相接する。即ちロゴスは悟性態から辨證態、辨證態から思念態に向つて進展すべき運命と使命とをもつてゐる。ところがユースはこれに反して、本來自覺をその本性とするものである。換言すればこゝでは思念態が直接態を成すのである。而してユースは自覺なき自覺の *Unground* を出で、自己を見んとする内面的要求にかられて自己分裂の辨證態に出で、更に明確なる把握の要

求に迫られて定立確守を本性とする悟性態に達する。即ちヌースは、ロゴスと逆の方向をとつて、思念態、辨證態、悟性態の順序を追ふ。ロゴスが往相(善提)廻向の姿をとるものとすれば、ヌースは還相(衆生)廻向の姿をとるといふことが出来る。ロゴスが衆生とすればヌースは佛であり、ロゴスを智慧とすればヌースは慈悲である。而して論理學は兩者の接觸、攝取、無礙を論ずるものである限り、正しく佛と衆生との救濟關係の三つの姿、即ち教、行、證(信、行、證)を寫しとるものであると言はなければならぬ。私見を以つてすれば、ヌースとロゴスとの接觸を論ずるロツツエの純粹論理學は、論理學に於ける佛と衆生との教(信)の關係である。而してヌースとロゴスとの攝取を論ずるヘーゲルの辨證的論理學は、論理學に於ける佛と衆生との行(行)の關係である。最後にヌースとロゴスとの無礙を論じ(性起說)ひいてはロゴスそのものゝ重々無盡を論ずる事々無礙(法藏)の思念的論理學は、論理學に於ける佛と衆生との證(證)ひいては佛々相念の關係を論ずるものである。

このことを更に具體的に明かにする爲に私は先づロツツエの純粹論理學を考へる。ロツツエの論理學は何處までも悟性の立場に立つものである。即ち彼の考へるロゴスはAtomismusの立場から考へられたロゴスである。而も彼が論理學者とし

て立つ立脚地はヌースである。元子論的に考へられたロゴスと、自覺を本性とするヌースとは勿論そのまゝに結びつけられやうがない、従つてロゴスとヌースとは相分離して唯だ外的な、無媒介な結合をしか許されない。即ちロツツェの論理學に於ける最初の最も根原的な原理は自同律 (Satz der Identität) である。これは das Gesetz としてのロゴスのもつ唯一の基本原理である。ロゴスの側に於ける對象の根本的規定は自同性の外にはない。この自同性が悟性の立場に於ける悟性的契機である。ところが das Gesetz としての自同性を唯一の規定とするこのロゴスの世界は、恰もヘーゲル論理學に於て schlechthiniges Sein が直ちに schlechthiniges Nichts であつたやうに、無差別平等の世界であると考へられなければならない。この無差別性が悟性の立場に於ける思念的契機である。が併し何處までも悟性の立場、即ち分別の立場に立つこの論理學は、或る Gesetztes に執しては他のあらゆる Gesetztes を拒斥し、他の Gesetztes に執してはその他の Gesetztes を悉く排逐する。これが悟性の立場に於ける辨證的契機であり、この契機を成り立たしめる原理が第二の論理的原理としての矛盾律 (Satz des Widerspruchs) である。斯くして  $A \equiv A$  を本性とする自同律と、 $A \neq B$  を本性とする矛盾律とが明かにせられる。斷るまでもなくロツツェの論理學に於ける矛盾律を表は



す圖式は決して  $A \neq \text{non-}A$  ではなくして  $A \neq B$  である。換言すれば、矛盾律の表はす意味は決して普通に考へられてゐるやうに自同律の反面を言ひ現はしたものでなく、ましてや自同律の言ひ換へではない。自同律と矛盾律とは二つの根原的な原理であつて、相互の依存關係もなければ、又況や同一關係もない。否、兩者は段階と次序とを異にする原理である。それは自同律が悟性的契機であるに對して、矛盾律が辨證的契機であることを考へれば餘りに當然なことである。——尤もこのことはロツツエには未だ明かにされてゐない。否、更に根本的なことは、このことを示すことこそ自同律及び矛盾律の要求たること、是である。自同律はどこまでもその不可侵權を以つて、自同律は自同律であり、矛盾律は矛盾律であることを主張して止まない。而して矛盾律はどこまでも、自同律は矛盾律でなく、矛盾律は自同律でないことを頑強に固執する。斯くしてこの二原理によつて無限數の元素からなるロツツエのロゴス界が成立する。而してその各々が *das Gesetze* としての規定しかない無差別平等のものたること(思念的契機)は、どつくの昔に忘却されて了ふ。何等の特色も才能もない空虚な *das Gesetze* が、自己の空虚なることを忘れて、互に相排撃し相反噬する世界がロツツエの世界である。最も代表的な悟性的論理學たる所以である。が併

し、空虚と貧窮との故を以つて始めて成立する無差別平等であり、而もロゴス自身は既にこの普遍相をすら忘却してゐるにも拘はらず、悲智圓滿なるヌースは決してその慈眼を閉ざさない。ロゴスのこの無差別相を縁としてヌースの側から提出せられた方便が充足理由律(Satz des zureichenden Grundes)である。これが第三次の論理的法則たるのである。始めて充足理由律を提出したライブニツツに於てもさうであつたやうに、この原理は自同及び矛盾の原理とは根本的に異なる次序をもつものである。換言すればこの原理は事實眞理(Les vérités de fait)の原理である。それではこの原理は如何に理解せらるべきものであらうか。元來ロツツエのロゴス界は、い、の、ち、あるものゝい、の、ち、を抜き、個性あるものゝ個性を抽いて、冷靜なるIndifferenzの態度によつて形相化(Formalisierung)を行つた所産である。従つてロゴスの世界に行はるべき秩序、そこに見出さるべきコスモスを見ようと思へば、何等かの程度に於て内容を入れて見なければならぬ。併しこの程度には制限と條件がある。先づ第一にはい、の、ち、或は個性をもつた内容を入れてはならないこと、第二には互に自由交換或は自由變更が出来るやうな(vertauschbar od. frei variabel)内容を入れること、是である。而して斯かる條件を充す内容は、感性的な事實の世界に見出されることは論を俟たない。

斯くして例へば「ケーザル」は「ルビコンを渡る」とは、自同律及び矛盾律の要求に従つて直ぐには結びつかない。が併し「ケーザル」は「外國遠征」といふ事實を考へれば、それは直ちに「ルビコンを渡るケーザル」と内容的に同一なることが自證せられる。而してこの内容は自由變更が可能なのであるから「ケーザル」の代りに任意のAを置き「外國遠征」の代りにXを「ルビコンを渡る」代りにBを置けば、Aのみでは決してBでないけれども、A+XなればBであることが知られる。即ちXはAがBたる爲に必要な條件、A+XはBが成立する爲の必要にして充分なる條件である。充足理由律の意味するところはこれに外ならない。而してこの充足理由律こそ悟性的立場に於ける思念的契機と呼ぶべきものである。而してこの充足理由律は更に展開してより深き意味をもつに到り、従つてその思念的契機としての使命もより明らかとなる。即ち $A+X=B$ といふことが明らかにせられれば、この關係は如何なる特殊の場合にでも妥當する筈のものである。即ち $A+X=B$ は、任意の $S(A+X)=S'B$ が成立する根據となる。かくて充足理由律は、特殊を根據づける理由として普遍を掲げる、原理として解せられるに到る。普遍と特殊とを結合する外的原理、普遍と特殊との接觸の原理として解釋せられる。而して普遍によつて特殊を理解することは、どりも直さ

ず説明 (Erläutern) に外ならない。即ちロツツエ論理學の課題は、所詮説明といふことに盡きるのであつて、それ以上には一步も出ない。この悟性的論理學があらゆる學問を基底づける使命と業績とをもつてゐることは決して偶然ではない。これに對してヘーゲル論理學の課題は向上 (Aufgehen) であり、その使命は精神生活の基礎づけにある。而して法藏の論理學は救濟をその課題とし、使命とするところは宗教生活の地盤を明らかにするにある。

次にヘーゲル論理學を考へて見ようと思ふのであるが、これは私にとつて最も重大な、そして最も困難な問題を成すものであるから、詳細はすべて本論に譲つてこゝでは唯だ大體の見當をつける丈けに止める。何が故に困難であり、何が故に重大であるかと言へば、それはヘーゲルの論理學をそのまゝの姿で許すことが出来ないこと、それを眞にいのちのある論理學とする爲めには根本的な立て直し乃至解釋を必要とすること、換言すればこの論理學を彼の精神現象論との緊密なる双關關係に於て見直すことが、この上なくむつかしく、又この上なく意味のある努力の對象であるからである。田邊博士が既に道破されてゐるやうに、精神現象論は決してヘーゲル自身が考へたやうに Propädeutik zum System であるとは考へられず、實にヘーゲル哲學

の根本的中心がこゝにあることを思はざるを得ないからである。ヘーゲル論理學の眞の生命は精神現象論の根本的研究を通じてのみ見出され得るといふ信念の下に、私は本論に於て難破を覺悟の上で遮二無二突進して見ようと思ふ。身は碎けてもつかまるものだけはつかんで離さない積りである。

ヘーゲル論理學に於て、ロツツエの論理學に於ける特殊 (das Besondere) に相當するものは抽象的者或は直接的者 (das Abstrakte od. das Unmittelbare) であり、普遍 (das Allgemeine) に相當するものは具體的者或は被媒介者 (das Konkrete od. das Vermittelte, i.e. Resultat) である。或は個體 (Einzelnes) を中心とする特殊と普遍と云つても宜いであらう。この世界に於ては無心なる小兒から圓熟老成の大丈夫に到るところのいのちの進展が問題なのである。従つてそこには行 (Praxis) を媒介とする向上の菩薩道が見られるのである。従つてこの世界を動かすものは冷却した Indifferenz な態度ではなく、實に Poros と Penia とを兩親として誕生した Eros の脈動する不安焦躁とデモニッシュな迫力とがかもすところの生命燃焼の態度である。この態度が、Satz der Dialektik として働くところの辨證的立場に於ける辨證的契機である。この辨證的契機が中心となつて、悟性的契機を後にし思念的契機を前にした獅子奮迅の向上道が、この論理

學の世界である。勿論、直接的者或は抽象的者が悟性的契機であり、具象的者或は被媒介者が思念的契機たることはいふまでもない。而して、恰もロツツエの論理學が理想として前に豫想し、背景として後に豫想するものとしてヘーゲル論理學を考へてゐるやうに、ヘーゲル論理學が理想とし同時に背景とする論理學は法藏の論理學である。ヘーゲル論理學は、行を媒介として事を理に歸趣せしめようとする一種の理事無礙(事即理)なるが故に。

最後に法藏の論理學の根本的な構連に觸れて置かう。私が法藏を簡び來つた理由は、勿論彼の論理學が佛教論理學(佛教教理學)の最高頂に位ひするものとして後者を代表せしむるに最もふさはしいことを思つたことである。従つてこの論理學に於ては、抑々佛教に於ては如何なる仕方で問題が提出せられてゐるか、本質的な意味を持ち來る。それでは、佛教に於ては如何なる問題が如何なる形で提出せられてゐるであらうか。私見を以つてすれば、機と法との對立に於て救濟の問題が提出せられてゐるのが佛教である。救濟の問題は宗教としての本質を示し、機法の對立は無神論としての佛教の本質を表はしてゐる。救濟は愛(Liebe)と解されることによつて基督教と相通するでもあらう。が併し無神論たる點に到つては遂に一毫の末

に於ても相觸れることを許さない。我等の父に對する殉情を以つて法に對するこ  
 とは餘りに愚かである。法は何處までも悲智圓融である。否佛と呼ばずして法と  
 呼ばれる言葉は、寧ろ悲を智に攝した心である。即ちそれは *Ernschheit* と *Grausamkeit* を  
 合はせ含む悲智である。豫言者の讚美に微笑む神を知らざるものが佛者である。  
 美と讚ふるには餘りに嚴肅に過ぎるものが法である。言ひ得べくんば法は悲壯な  
 るものとして念せらるべきものである。斯くの如き法の救濟は、決して幸福を約束  
 すべきものではない。機をして我が如く嚴肅ならしめんとする法の念願は決して  
 幸福を約束するものではない。法の如く悲壯ならんとする機の發願は決して幸福  
 を約束するものではない。

かくの如く機法の對立が考へられるとして、これが現實の實際問題としては衆生  
 と應身との對立となる。兩者は共に人格 (*Person d.h. Geistiges bei Schaler*) をノエシスと  
 し、染汚的なるもの (*Sinnliches, Vitales, Seelisches*) をノエマとした表現である。法藏のロ  
 ゴス界はかくの如くにして、即ちその所與性に於て既に、極めて具體的な表現として  
 深められてゐる。従つてロツツエに於ける普遍と特殊の關係が、のちなき外面的  
 接觸に終止し、ヘーゲルに於ける抽象と具體が、のちの進展として内面的攝取に到

達したに對して、法藏に於ては衆生と佛との無礙を證せんとするの、その交流が見られるのである。而して法藏は、救濟の根據、否、救濟の本然相を求めて、性起説に裏づけられた事々無礙、重々無盡の論理を提出するのである。應身としての佛の本然相たる法身から事としての衆生を根據付けするのが性起説であり、かく法身に根據づけられた衆生即ち應身と、單なる應身として見られた佛即ち衆生との重々無盡の關係が事々無礙の論理を成すのである。「衆生の内の佛、佛の内の衆生を度す」と云ひ、説者無くして説き、聽者無くして聽く」と云ふのはこの間の消息を洩したのである。これを要するに救濟の本然相は、佛と佛と相念する姿である。これが救濟の窮極であり、又救濟の根據である。法藏の論理に於ては性起を背景として事々無礙を説くのがその本領であるから、全く思念的立場である。而してこの立場に於ける中心的契機たる思念的契機は「衆生と無礙なる佛」であり、悟性的契機は「佛と無礙なる衆生」であり、辨證的契機は「佛に無礙であり衆生に無礙である救濟の原理(Satz der Liebe)」である。そしてこの佛々相念は最も純粹なる汎内神論であること、そしてそれはシェラーの人格相愛と如何なる連がりがあるか、といふことは、性起説と眞如緣起との異同、事々無礙との内面的聯關等の問題と共に、これを本論に於ける究明に俟つこととして一



先づ筆を擱き度いと思ふ(序論終)。(昭和五年二月十一日朝)

附記。以上の如くにして三つの論理學を考へるのであるが、これは勿論分別、即ち悟性の立場に立つてゐるのである。若し辨證的立場に於て三つの論理學を見れば、第一の悟性的論理學のロゴス界は抽象的觀照の立場であり、第二の辨證的論理學のロゴス界は實踐の立場であり、第三の思念的論理學のロゴス界は前二者を攝した具象的觀照の立場である。而して若し思念的立場即ち重々無盡に住すれば第一のロゴス界に他の二界を具し、乃至第三のロゴス界に他の二界を具して圓融無礙自在法門たるを知るであらう。所以は如何となれば、ロツツエの論理學が成立するにはその根據乃至背景としてヘーゲル論理學を豫想し、ヘーゲル論理學が成立する爲にはその根據乃至背景として法藏の論理學を豫想し、逆に法藏の論理學が成立する爲にはその前提乃至課題としてヘーゲル論理學を豫想し、ヘーゲル論理學が成立する爲にはその前提乃至課題としてロツツエの論理學を豫想するが故である。悟性的立場はその背景に辨證的立場を豫想しなければ如何なる意味に於ても Kosmos の世界を成し得ず、辨證的立場は思念的立場を背景とすることなくしては如何なる意味に於ても進展の意味を持ち得ず、逆に思念的立場は辨證的立場を前提とすることなく

しては空虚無内容なるものとなつて充實せる無礙たる意味を失ひ、辨證的立場は悟性的立場を前提とすることなくしては進展の出發點と足場とを失つて徒らに平板なる滑走を續くるの止むなきに到るであらう。蓋し私の解するロツツエ論理學が佛と衆生との教信(佛の教と、衆生の信)の關係に相當し、ヘーゲル論理學が修行(佛の利他行と衆生の自利行)の關係に、法藏論理學が證證(前者は佛が衆生に無礙なることを證し、後者は衆生が佛との無礙を證する)の關係に相當することを思へば、思ひ半ばに過ぎるであらう。而して第一のロツツエ論理學に於けるロゴス界が悟性的なることを本性とし、同時にその世界がノエマ的に見られることを本領とすること、これに反して法藏論理學に於けるロゴス界が思念的たることを本性とし、同時にその世界がノエシス的に見られるのを本領とすること、そしてヘーゲル論理學に於ては正しく悟性より思念に到る進展の段階、ノエマよりノエシスに到る深邃化の段階が見出されることは、極めて注意すべき且つ意味深きことでなければならぬ。更に、ロツツエ論理學に於てはロゴスのノエシスの契機たる思想が無限小となつてゐるから、内容(ロゴスそのもの)に相即した生きた論理的圖式(Log. Schema)は見られず、ヘーゲル論理學に於てはこれに反してロゴスのノエシスの契機たる思想が始めてその眞面

目を現前しようとする段階であり、いのちの目覺めの段階であるから、内容(ロゴス)に相即した論理的圖式(例へば Qualität, Quantität, n. s. v. 等の範疇の展開)が歴々として指摘せられ得るに對して、法藏論理學に於てはノエシスの契機たる思想が無限大にノエシス化して純粹自覺面に相觸れる人格となり、ノエマは無限小宗教的體驗に於ける身心脱落の段階となつてロゴスそのものが亦同時に自覺面に觸れ、見らるべき論理的圖式はノエシスそのものゝ中に没入するが故に、佛衆生無礙のロゴスの内容が現前するのみで、この内容に相即する圖式は内容そのものに吸收され了る。序論に於ける如上の根本的提題が如何なる事象的意義(sachliche Bedeutung)をもつかは、懸つて本論に於けるロゴスそのものゝ如實なる展開にあるが故に、私は徒らに形式的叙述を追ふことを止めて、直ちに「事象そのものへ」(Sache an sich selbst)突入しようと思ふ。

\*

\*

\*

\*

\*

\*

\*

(二月十三日夜)

再附記。私はもつとはつきりした姿で三つの論理學の相互關係、進展、相即を把握しておきたい要求をもつので再び筆をとらざるを得ない。併しこれは寧ろ私自身にとつて痛切な要求なのであるから、最も明白に表現する爲に簡単な圖表であらして見よう。

# Kosmos des Logos

ロギスの構造

