

教行信證に於ける教の概念 (承前)

武 内 義 範

しかしながらこの「個別—普遍—特種」の推論式が、絶對者の自己—原始分割として、愛の論理・慈悲の論理を構成すると言ふ時、かくの如き論理が果してよく論理として、成立するであらうか、或は又よしその様な論理が成立するとしても、それが果して推論式の體系を、充分の意義に於いて、満足せしめうるであらうか、をひとは疑ふかもしれない。第一の疑問に對しては、例へばキリスト教に於けるロゴスの思想、佛教に於ける佛の名號の觀念が實際に歴史上かゝる論理を要求し、又佛教主に於いては、多くのかゝる體系を成立せしめて來たことを、指摘すれば充分であらう。而して我々のこゝに企てゝゐる「教行信證の論理」も、多くの淨土系の思想家によつて自覺せられたこの論理の裡の最も傑れた範例を、そのあるがまゝの姿で再現することに他ならぬ。我々はさらにすゝんで、一般に自覺の論理、實存の論理は、かくの

如き「個別—普遍—特種」の推論式を形成せしめねばならないことを、第二の疑問を肯定することによつて、——即ち、この推論式が、推論式にして同時に推論式の否定(止揚)であることを明かにすることによつて、——論じてみたいと思ふ。我々はその爲に一般に推論式體系が哲學の理念として懷いてゐる二三の確信を先づふりかへつてみたい。その第一は「ヘーゲルによつて力を盡して論ぜられた、「眞理は全體でなければならぬ」といふ主張である。この眞理の全體性によつて、哲學は始めて體系として成立し、又その論理の必然性は、現實の全體をあまりとこなく内に包藏する學を構成するとせられる。しかしながら、實存の哲學は、この様な體系と眞理の全體への欲求を抛棄する。そうして脚下の現實を顧照せよと教へる。哲學者は整然たる論理によつて、現實の一切を構成する。だがそれは觀念上のことにすぎない。宛も

二つの枯枝の間に巢をかけた蜘蛛が、それによつて碧空を包んだと自負する如きものである。天翔の大鵬をも彼は捉へることを夢みてゐる。だが現實には虻や蠅さへもこの體系の糸を屢、破つて了ふ。觀念論者の眞理の全體への要求に對立して、實存哲學者が斷片性を（この強度に刺戟的な言葉を）標榜する所以である。しかしながら、この體系や、全體性への否定は、論理を全く排棄することではない。一見論理と直接に對立する様に見える「生の哲學」に於てさへも、生は既に無秩序無構造のものではない、かへつて現實の生の奥深い構造や豊かな内容に共感し了解し得るように論理を一層柔軟なものにすることを、この哲學は要望するのである。もしも論理を排棄するとすれば、「生の哲學の外見的に高揚された現實主義は、逆に現實性の喪失となり、騒々しいその感情哲學も實は魂の貧困に墮入つて了ふ」(Sapens, Existenzphilos)。

從つて實存哲學が現實を思惟即行爲の所謂內的行爲によつて把握し、現實の根柢に於いて自己の實存を覺醒せしめようとする時、その體系の否定や反論理主義の主張は、論理に因つて論理を否定し、體系に於いて體系を超えることであつて、決して散漫な放談哲學となることを意味することでないことは、言をまたない。而してこの様な

教行信證に於ける教の概念(承前)

要求を満足せしめうる論理は、後にヘーゲルの推論の考察に因んで論ずる如く、推論に於いて推論を超える「個別—普遍—特種」の論理である以外には、途はないであらう(註一)。

註一 生の哲學等に於いても、それが自己の哲學的立場をつきつめて行く時、最後には却つてその最初に對立して出發したヘーゲルの辯證法的論理に接近して來たといはれること(ディルタイ・ジンメル)、及びヘーゲルがその汎論理主義を非難せられるにも拘らず、その論理が決して形式的な論理主義のものではなく、多彩な人生の諸經驗に應じてよく動き、微妙の域にまでそれを感受し得る底のものであつたことは、前者はその反省が論理に高められて(ヘーゲル辯證法の否定の否定として)、この第三部推論式體系を形成すべき必然性に迫られ、後者はその第一、第二部體系の裡に、推論の推論式によつて、これらを止揚する第三部體系の推論否定の推論、論理否定の論理がおのづから自己を顯現せしめてゐたことを示すに他ならないであらう。

推論式的體系が、哲學の理念として懐いてゐる第二の確信は、哲學の「機關オルガネ」が理性であるといふことである。周知の如くカントは推論を理性の能力と規定した。この規定はドイツ觀念論のすべてに通用する。ヘーゲルも、「推論が唯理性的であるのみならず、すべて理性的なるも

のは推論である」と言ふ。却説ヘーゲルが彼の推論式的體系の極として鼎立せしめたのは、既述の如く論理（絶體者）・自然（世界）・精神（人間）の三者であつた。而して彼がその體系に於いて解決を試みたこれらの問題は、カントによつて、理性に不可避の、而もそこで必然的に二律背反を悩まねばならない宿命的な難問であるとせられた。ヘーゲルは理性の本質を精神に高めることによつて、自然と精神とに就いては、「論理—自然—精神」の第一部の汎神論的な「哲學體系」と、「自然—精神—論理」の第二部の「精神現象學」體系との許す範囲で（四一頁⁽⁵⁾）、それ／＼一應の解決に到達したが、最後の論理・絶對者の解明は、その抱負に反して、不成功に終つて了つた。その理由は(甲)に論ずる如くその精神が理性を超越した眞實の精神となることができなかつた爲に、理性の人間内在の立場を固執し、愛なるロゴス、大悲の論理の深義に徹することがなかつたからである。それといふのも、推論が理性の立場の限界内に於いてのみ考察せられ、推論にして推論の否定であるこの「個別—普遍—特種」の推論の妙用を發揮することができなかつたからに他ならぬ。

それではこの「個別—普遍—特種」の推論は如何なる

意義で、推論にして推論の否定・超越なのであるか。我は「普遍—特種—個別」・「特種—個別—普遍」・「個別—普遍—特種」の推論の三式に就いてヘーゲルが論理學に於いて展開した辯證法を簡單に参照しつゝ我々の考察をすゝめることゝしよう。乃ちヘーゲルに於いては、この第一は定有の推論に、第二は反省の推論に、第三は必然性の推論に、代表せられると考へてよいであらう。推論は、判断に於いて、主辭と賓辭とに「自己—原始分割」を行ふ概念の——自己分割に於いて、却つて恒に能統一の全體である——絶對者としての働きが、即自且對自的となつた段階であつて、既に判断に於いても即自的にかゝる全體の働きを示してゐた連辭の有が具體化せられて、定有となり、主辭と賓辭、個別と普遍との間に、媒辭（特種）として定立せられたものである。これは推論式一般の構造であるが、とりわけその即自態としての定有の推論にもつともよく妥當する。定有の推論はかくの如く即自態であるから、その媒辭の媒介の自覺が完全ではなく、形式論理學に於ける推論説にみられる如き、推論を大・中・小概念の外延量の大小關係と考へる様な抽象的な見方もこゝから生じる。何となれば一般に定有・存在が媒辭となる推論式に於いては、そこに顯現すべき絶

對否定態としての能統一の全體が猶定有の自己疏外性に於いてあらはれてゐるにすぎないから、外面よりこれを考察する場合には、本來は推論の全體であるのに、この定有が宛も接合(註一)の働きをなす部分に過ぎない如く考られるからである。反省の推論は、これに對して媒辭の媒介運動が對自的となつたものである。媒辭はこゝでは對自的な個別性であつて、この個別の全體が前提の特殊と歸結の普遍とを媒介する。實際の推論の種類としては、歸納や類推が、この種の推論の範例にとられる。媒辭が媒介の作用であり、媒介運動の全體、従つて推論の全體でなければならぬことは、この場合媒辭としての個別性が數的全體を要求し、十全枚擧となることを求める點に、判然とあらはれる。従つてさきの定有の推論の外面性は一應止揚せられたと言ふべきである。但この推論は、歸納法に見られる如く實際には十全枚擧に到ることを得ないのであるから、個別は特殊を眞實に普遍に媒介することができず、普遍の極はただもとめられ追求せられてゐるに止ることとなる。従つて推論の全體は完結しないといふ、他の缺點をまぬかれることができない。これに對して必然性の推論とは、第一の媒介作用の外面性と、第二の未完結性とを止揚して、媒辭が普遍である

ことによつて、その媒介作用に於て、推論の全體が直ちに顯現し、推論の必然性が充全に自覺せられる如き推論を意味する。と同時に、推論とは、かゝる推論の全體を完成する爲の過程であるから、かくの如き普遍が媒辭として直接に與へられた如き推論は、既に推論の任務を完了したものであり、實は最早推論と言ふことを得ないものである。大論理學に於いてヘーゲルは、かゝる推論を實際に推論式として形成してみてゐるが、その説明は、かなり苦しい所がある様である。だが今はこれに觸れる必要はない(註二)。

註一 この定有の推論と、次の反省の推論とが、ヘーゲルの體系概念としては、第一部哲學體系・第二部精神現象學に發展せしめられてゐることは、極めて明瞭である。ヘーゲル哲學の辯證法が接合(Mediation)であると非難せられる時、ヘーゲル自身もはつきりと辯明してゐるこの第一部體系と定有の推論の缺點が、辯證法的思惟の全體であるかの如く論ぜられる憾がないでもない。

註二 以上のヘーゲルの推論説に對する解明には、大・小論理學を参照した。しかし筆者はかなり意識的にも自由な態度で、これを説明した。

さてこの必然性の推論が、推論にしてしかも推論を超越する理由は、形式的には大略以上の如きものであるとし

て、最も重要な事は、ヘーゲルがその以上の如き構造の故に、概念論の全體に於いてこれに與へた樞要の位置に注意をすることである。恐らくヘーゲルの推論說全體の眞實の具體的な意義も、(またその缺點も)こゝから明にせられるであらう。と言ふのはこの必然性の推論を限界として、ヘーゲルの概念論は主體性 (Subjektivität) の領域から、客體性 (Objektivität) の領域に移行する。必然性の推論は、この兩領域の媒介であり、概念の實在化である。ヘーゲルもこの移行が彼の論理學に於ける最も重要な部分であることを示し、更らに「神の存在論的證明」とよばれるものも、實はこの點を論ずるものに他ならないと教へてゐる。今ヘーゲルを離れて、自由にこの問題を論ずるとすれば、我々はこれを理の推論から事の推論への移行であると云つてもよいであらう。客體性と云ふのは、ヘーゲルがライプニッツの單子の世界を事例とする如く、個別と個別とがそれ／＼自己の内面に普通の世界を抱含する故に、互にこの普通を媒介として融通無礙に働き合ひ、それが世界の力と緊張に満ちた動的統一を形成することを意味する。我々は天台の哲學や華嚴の世界觀の方がこの様な客體性、或は事の、世界の説明には、一層適切であることを痛感せざるを得ない。この事

の世界よりふり返つてみるとヘーゲルの意味する推論の眞理は、實は「一切が推論である」事事無礙の立場を闡明することにあるのであるから、通常論理學で推論と呼ばれる、主觀の思惟作用の形式が元來そこでは問題になるのではなかつた筈である。主體性に於いても、客體性に於けると同様に融通無礙に働き合ふ、主體の行爲的媒介の當體を、思惟作用の自覺面で把えようとするのが、その推論說の眼目であると考へねばならない。たゞ問題の性質上、推論の形式論理學的側面に制約せられる所が多く、その爲に理性の自己自身によるその内容の連續的展開 (生産) が推論であると見誤らしめる一面がなぐはない。そうしてかく解すれば推論の作用の主體は、結局觀念論の先驗的自我に他ならぬことゝなつて了ふ。それは上述の如く推論が理性の能力であるとせられる時の缺點に他ならない。その様な一面は又客體性の意義の具體性をも傷はずには置かない。ヘーゲルが實際客體性の領域で取り扱つてゐるのは、機械論・化學論・目的論の三であり、一見いさゝか啞然たらざるを得ないものがある。しかしながらこれはヘーゲルがシェリングからうけついで思考であつて、シェリングが自我と非我との無差別なる生産的直觀を自我の側よりみれば、フイヒテの

先驗論的自我の思想となり、非我の側よりこれをみれば自然の動的過程となるとして、後者に對して大略同様の考察を行つてゐる（自然哲學）のに學んだものである。

（神の存在論的證明を同一哲學的に理解することもまたシェリングに端を發する。）ヘーゲルは本來ならばこの客體性の領域では、シェリングの「生ける自然」を超克して、「人倫」としてその論理を考察すべき筈であつた。こゝに理性は精神に止揚せられ、主體性は客體性と共に、必然性の推論によつて綜合せられることゝなつたであらう。而してこのことは第三部の體系が成立し、第一・第二部の體系をその止揚契機として、これを自己の内に綜合することを意味する。しからざる限り、ヘーゲルの第一・第二部の體系は、結局のところ、彼が後年に到るまで眞に思辯的なる考察と賞揚するシェリングの先驗的觀念論の、「二根本學」(zwei Grundwissenschaften)の思想をさして超克してゐないことゝもならう（ヘーゲル、哲學史、シェリング参照）。しかしながらかくの如き同一哲學の立場は既にシェリングに於いても、自由意志論に於いて乗り超えられて了つた。所謂「神に於ける自然」の概念によつて、彼は神（普通）と自然（特種）と精神（個別）とを立體的な關係に於いて理解し、そこから人間性の惡の問題に深

い洞察を示した。シェリングが、ヘーゲルの概念に就いて、それが單に同一哲學の知的直觀を論理に繙したゞけで、超越的な神との關聯に於いてのみ理解せられる自然と自我・主體性と客體性の實存的關係を見失ひ、平盤化し、無差別化したことを非難し、ヘーゲルにとつては神も又概念にすぎぬと語るべき、彼は正しくこの急所を衝いたものであると言ふことができる。このことは目下の問題である主體性と客體性の統一を、ヘーゲルが理念論に於いて如何に考へたかを見れば一層明瞭である。概念の即自且對自態としてのこの理念論は、その根本の體驗より見れば、觀念論の先驗的自我の理念をすこしも出でゐない。それは要するに理性の理念である。

しかしながら若し我々がこの主體性より客體性への移行を理の推論より事の推論への發展と考へ、客體性の推論をシェリングの自由意志論の自然の概念の方へ導びきよせ、さらに後者を人倫に止揚する如き手續をとれば、（一言で言へば理事↓事理↓事事と事の概念を深めて行けば）、我々は主體、客體性の統一としてヘーゲルの理念論の位置に「個別―普通―特種」の論理、我々が愛なるロゴス、大悲の論理とよんだものを考へざるを得ないことゝなるであらう。歴史上實際この様な方向に事の概

念の掘り下げを行つたものが、支那・日本の華嚴天台等を媒介とする淨土敎史であつた。我々はやがてこの歴史的展開を紹介しつゝ、これを背景として、この「個別—普遍—特種」の論理の本質を次第に明にするであらう。

〔附記〕「個別—普遍—特種」の論理が、從來充分に自覺せられなかつた、原因の一は、媒辭としての普遍に於いて、有としての全體を考へてゐたからである。

ヘーゲルの學の内容をなす眞理の全體、現實の全體は、この様な全體の一の好例であらう。實存哲學がこれに對して斷片性を強調しても、その場合にも矢張り、全體か斷片かの對立であつて、全體の概念そのものは、彼等が否定しようとする當のヘーゲル哲學の立場にとらはれてゐると思ふ。このことは例へば今日の實存哲學者が一者や包括者を有と考へ、或は存在者の存在を主題とし、これを基礎的存在論として展開する時、前者の轍を踏みつゝあることが、明瞭に看取せられる。しかしながら宛も論理が體系が絶対否定的であらねばならぬ如く、否一層強調されて、全體もまた絶対否定性として、了解し體驗せられねばならない。而してかくの如き全體性は絶対者の自己—原始分割の立場・慈悲の働きに於いて、始めてその意義を持つ。我々はか

かる全體をさきの場合と對比的に、無としての全體と呼んでもよいであらう。しかしこの無の全體は、存在の充實の極限に、有の極みに於いて、却つて有が無に轉ずるかのプロチノスの一者の如きものを意義するのではない。我々は無としての全體によつて、大略次の諸點を注意したいと思ふ。

第一は(イ)その媒辭としての無の性格である。絶對者の絶對否定的働きが、特種と個別・現實と理性(その意義の論理)の矛盾・對立・葛藤を愛の立場に攝取することによつて、醸し宥和せしめるとき、無の全體が兩者の交互轉換を成立せしめる軸として兩者の媒介となることである。それは轉換の樞(くわ)であつて、自らは虚にしてよく轉ずるものでなければならぬ。そこでは種の基礎性と個の自我性の核は打碎かれ引抜かれる。この無基礎無我性によつて Substanz が Subjekt である眞理の全體がそこに實現する。(佛敎に於ける空の概念も、無實體 (ni-svabhāva) 無我 (anātman) の統一として、同様の構造をもつ。)もししかりとすればこの全體は以上の論述からすれば、當然無であり空でなければならぬ。それが概念として有の全體と同一視せられるとき、我々は辯證法的媒介に於けるもつ

とも重要な契機を喪失して丁ふ。

(四)次にこの樞に譬へられた、無としての全體は、空虚としてそれだけ存在するのではない。それは恒に交互否定の轉換の媒介作用の當處に成立する。従つてその都度ごとに新なるものでなければならぬ。樞は機であり機は彈みであり時である。それは矛盾對立の力の彈みのあるところに、轉換の機を把えることによつて成就する。斷片性といふも、有なる全體が永遠の相に於いて觀想せられるのに反對して、この現實の特種性・個別性・一回性に於いて、その都度全體の實現をみることを強調するのてなければ、結局トルソーに終るより他はあるまい。

(一)我々は交互媒介の働きを樞に譬へた。それは主體の無我なる絶對否定性に於いて自覺せられる空の體驗である。従つてその主體にとつては、彼の全存在であり、主客の統一としてまた一切の存在の全體である。それが無と言はれ、空とせられる所以は、この全存在が無に於いて成立し、また全存在に於ける無が、更に脱自的にそこに超越者の無を映するからである。それは超越者の全體をそこに將來しつゝ、つねに自己を越えて根源無を指示する。超越者は自己・原始分割とし

て、全體として此岸にあらはれつゝ、しかもこれを否定して彼岸の根源に還歸してゐる。それは絶對者の象徴であるが故に、我々の全存在でありつゝ而も無である。宛も深い井の底に投げ入れた呼び聲が、反響して來る如く、我々の魂は、この無に於いて反響する。それは我々にとつて彼岸からの召喚であると共に、亦我の魂の奥底からの應答である如きものである。私はこの様な無の象徴を佛の名號として表すより他に、その表現をしらない。

(二)私がこゝで無として意味するのは、眞理が有限者に開顯せられる時の、唯一の有り方を示す爲である。有限者にとつては眞理の開顯はつねに隱蔽と共に行はれ、兩者は全く一であり無である。宛も無常感が人間の存在のむなしさと、そのむなしさを越えたものを共に沈黙に於いて示す如く。

(ホ)しかもこの無なる全體に於いて、我々はまた論理を自覺する。それは理性の獨話的論理ではなく、根源的に對話的論理である。それは理性の論理に對しては沈黙を要求する。だがその故に感情的とか非論理的とかと規定せらるべきものでない。その様な規定も又、實は理性論理に制約せらせてゐる。無が眞理を開顯す

る以上、その眞理を讀みとる論理が必ず存在する。

(四) 以上我々は(イ)に於いて、「個別—普遍—特種」の推論式が、絶對者の「自己・原始分割」として、愛の論理・大悲の論理を意味すべきことを論じた。この推論式は次にまた(イ)の考察を考量に入れつゝ、「個別↓普遍↓特種」と推論の次第に於いて檢討せられるとき、最もよくその深義を發揮する。何となれば、普遍(絶對者)によつて攝取せられ、絶對者との生の共同・生ける交渉に到達した個體(精神)が、眞に精神としての自己の自覺を充足する爲には、更に普遍(絶對者)の立場より特種(現實の世界)の立場へ・彼岸より此岸へ還歸すべきことを示すものがこの推論であるからである。このことは佛教教理に於いても、般若波羅密と方便般若、第一義諦と世俗諦、無分別智と方便後得智等の表現によつて屢々示されたところである。かくして個別(精神)の普遍(絶對者)への往相の道は、更に普遍(絶對者)より特種(現實の世界)への還相の道と結合し、相ひ關聯して一環を構成しなければならぬ。而してかゝる往相より還相への一環の發展を待つて始めて、精神は、眞實に精神として自己を自覺する。したがつてこの第三の推論式によつ

て構成せられる第三部體系のみが、誠に精神の論理と稱せられるに値するものである。

ヘーゲルもその三而一體論に於いては、その精神の本質を以上の如き構造によつて理解してゐる。即ち彼は、(1)「普遍↓特種↓個別」の第一部體系を「父の國」とし、そこでは神がその充實し横溢する本質より、萬物を創造する世界創造の立場を論じ、一般に自然神學的な問題を取扱つてゐる。(ヘーゲルの論理學がこの父の國に相應することは興味深き事實である。)(2)これに對して、「特種↓個別↓普遍」の第二部體系を「子の國」とし、神の子キリストの地上への出現・磔死・復活・昇天によつて啓示せられた、「死して醒る」精神の自覺の祕儀を論じてゐる、精神は一般にキリストを「模範として」、この精神の祕儀に參じ、即自的な立場に於ては絶えず纏綿せられるその特種性を蟬脱し、絶對精神として醒る爲に、嚴肅な自己否定の道を歩まねばならない。——既に述べた如く精神現象學は、この自己否定による自覺の向上發展の學的表現であつた。(3)かくして到達せられる精神の窮極の眞理が、この「個別—普遍—特種」の第三部體系によつて展開せられる。この論理をヘーゲルは「精神(聖靈)の國」と稱してゐる。この國は天上からの聖靈の

降臨と、それによつて成立したキリストを頭首とする淨しき「聖徒の交り」即ち教團を意味する。教團に於ては、地上の國は、たゞちに神の國と結ばれ、未來の國は現實の國に既に將來してゐる。それは單にキリストの磔死・復活・昇天によつてはなく、更にその上に昇天を通じて、父と子の聖靈（精神）（これは父と子）が再降臨することによつて、成立する。精靈がさうである如く精神の國は、父の國と子の國との綜合である。かくの如く「父の國↓子の國↓精神の國」を一聯の推論の推論式と考へ、精神の國をこの推論の歸結として動的に理解し、三而一體論を、教團の論理にまで展開せられた眞實の精神の（救済の）自覺として把える所に、ヘーゲルの考察の大きな特色がある。眞實の精神は一般に、キリストの昇天と降臨で示されると同様の轉換を行つて、始めてその自覺を完成する。即ち逆説にも聞ゆるであらうが、精神の自己否定的な向上の道は、その向上の努力が逆に地上にその目指す目標の眞理を實現する下向的な道に切換えられた時にのみ、始めてその目標に到達する。さもなければ、眞の向上の道は結局「不幸なる意識」に止らざるを得なからう。

かくの如くヘーゲルにとつては、眞實の精神の自覺は、

教行信證に於ける教の概念（承前）

「特種↓個別↓普遍」の論理が「個別↓普遍↓特種」の論理に轉ぜられ、それが個人の精神より、絶對者に基礎づけられた共同の精神（教團の精神）に醸される時にのみ、始めて完成するのである。

元來三而一體論は、今日の神學者も言ふ如く教會の論理であり、教團の自覺である。従つてヘーゲルがキリスト教の眞理に沿つてその精神（精靈）の本質を、かゝる意義の教團の自覺と解し、こゝに三而一體論の核心を見出したことは、彼の洞察の正鵠を示すものであらう。ことに中世以來、神學者や哲學者の三而一體論に對する思索が、一般に父・子・聖靈の位格を愛と愛の働きと愛されるもの、認識と認識の作用とその對象、等との類比によつて、比較的に對象的・並列的・同時存在的に考へ、従つてその考察の對象論的性格の故にこれらの位格の他にこれらの位格の根柢に更に三位格を包攝する本體的な神性（Gottheit）を考へざるを得なかつた弱點——勿論この神性の概念も神祕思想家によつて様々の仕方であらうにせよ——と比すれば、ヘーゲルの以上の推論の推論式としての動的な考察は、確かに彼の自負する如く精彩のあるものであると言はねばなるまい。

更に一層特色のあることは、この際、彼は精神が普遍

より還相すべき特種としてのこの教團の本質を、あくまでも、種的性格に於いて理解し、これを民族國家であると考へてゐたらしいことである。既に論じた如く、ヘーゲルにとつては、個體（精神）を宗教へ導く機縁となる罪の自覺は、單に個人の良心の内省によつてのみ感得せられる個人的のものではなく、個體とそれを包む種的基體との分裂葛藤によつて成立するものであつた。故に(1)の如く個と特種とが宗教の普遍によつて攝取せられ、救濟せられると言ふ時、或は目下の(2)の場合の如く、個體が普遍へ往相することを經て、更に特種に還相すると云ふ時、その特種は彼にとつては、單に彼岸と對立する此岸といふ意義の現實の世界ではなく、本來的に種的なるもの即ち民族的基體でなければならなかつた。國家はかかる宗教的普遍の還相せる民族的基體に於いて成立する。かくして普遍は種に於いて實現した具體的普遍となる。ヘーゲルにとつては、宗教哲學は必然的に國家論となるべきものであり、その國家論の結論は、國家が教團即ち教會の理念を眞に充足する具體的普遍であるといふことである。而して宗教と國家とのこの關係を眞に十全的に自覺することが、哲學の任務である。

國家と教會との關係は、歴史哲學に於いてやゝ綿密に論ぜ

られてゐる。教團の理念は上述の如く精神の國の自覺に、即ち、「神聖の現在」による宥和の自覺によつて成立する。原始教團に於ては、この精神は聖書に見らるゝ如く生きて働いてゐた。だが中世になると、彼が「不幸なる意識」と名づけた彼岸と此岸、絶對と相對の分裂の状態が教會の内に再び支配的となる。中世の普遍教會の觀念は、この様な基督教精神と背反する状態から生じた。従つて教會の普遍性もまた抽象的普遍たるに止り、一種の *Rechtszustand* の如き形式的なるものとならざるを得なかつた。近世のプロテスタント精神によつて基督教の精神は再び復興した。この意義で彼は中世を絶對と相對との分裂に陥む「子の國」と規定し、近世を兩者の宥和に安らふ「精神の國」と規定してゐる。而してこの（宗教）精神に媒介せられて、國家の理念が確立する。ヘーゲルにとつては、近代の民族國家は、所謂國家理性 (*Staatsraison*) によつて成立するものではなく、實にそれが成立する爲には宗教的な教團の精神によらなければならなかつた。例へばフランス革命が何故に成功せず、ドイツの宗教改革が何故に眞の民族國家を構成する動力となり得たかも、こゝから理解ができる。而してかくの如き意義の近代國家の成立と共に、「教會は爾後世界史の背後にしりぞく」のである。勿論、普遍教會に代るプロテスタント教會の問題が存在する。しかしヘーゲルにとつては、後者は、むしろ「プロテスタント世界」といはれるべきものであつた。それは上述の如き宗教的基體をもつ諸國家を包む、今日の所謂國家世界觀と近き、世界觀

の共通性によつて國際的役目を果すものとして考へられたのではあるまいかと思はれる。がこの點は歴史哲學宗教哲學も共に判然としない。——ヘーゲル哲學に、宗教へ關心をむけさせた第一の動機は、彼の宗教的體驗よりも、むしろ宗教が將來の民族國家に於いて果すべき意義如何といふ様な現實の宗教政策と結びついた問題であつたと言はれる。しかしながら、教會と國家との關係を明確に規定することは、それがあまりに現實的な問題であつた故であらうか、確答を差控えてゐる様にも見られる。

以上の如くであるとするれば、彼の哲學の核心は當然「個別—普遍—特種」の精神の論理によつて展開せられる第三部體系でなければならぬ筈であつた。我々は彼の「法の哲學」の如きものは、正しくこの論理の適用せらるべき領域であつたと考へざるを得ない。事實内容的には法の哲學は、「愛に醒る運命との和解」とよばれる、宗教による人倫の調和の再建設の理念（歴史的には、ヘーゲルによればそれはプロテスタント精神として活動した）を他にしては、全く理解が出来ない。例へば法・所有・刑罰等の問題に關しても、ヘーゲルの信念は全く宗教的である。併しながら體系そのものは、殘念ながらこの精神の論理によつては展開せられなかつた。それといふのも、ヘーゲルにとつては、第一部の合理的汎神論的

體系がその思索に於て壓制的に支配的な勢力をもつた爲に、宛も第二部體系・精神現象學をも結局その内に抱合して了ふ傾向があつた如く、否、一層端的な仕方での第三部體系に相當するものを、未完成の裡に、第一部體系に解消して了つたからである。「個別—普遍—特種」の精神の論理は、結局ヘーゲルの思索に於て、かすかな胎動を示しただけで消えてしまつた。その爲にさもなくば、眞にヘーゲル哲學の桂冠となつたであらうこの「法の哲學」も、第一部體系哲學體系（エテシクベデー）の一部分の詳細な敷衍的敘述にすぎない様な體系形式をとらざるを得ざるに至つたといふべきである。

(4) かくの如く、この第三部の體系は、ヘーゲル哲學に於いて結局豫想せられつゝ而も、成立することが出来なかつた。それと言ふのも先づ、かゝる體系が辯證法の本質によつて請要せられるにも拘らず、その實は、頗る考へ難きものであることに基くと思はれる。がこれに反して第一・第二部の體系は、西洋哲學史に於いて、多くの先例が存在し、比較的容易に了解しうる思索の方法であるといふことができよう。今しばらく西洋思想史の全歴史を考量に入れて、思索の類型として、この三の推論

式體系を考察してみることにしよう。先づ「普遍—特種—個別」の第一部體系は、一般に概念の包攝關係を中心として思惟する哲學の類型を示すものと言ふことができる。これは客觀主義の哲學であつて、その思想は存在論として、古代より現代に到るまで、哲學的世界觀の一の代表的なものとせられてゐる。この類型は更に後述の理由に基いて汎神論をその一とする三の異つた型に更に分類することができる。而してこの汎神論の諸哲學に、ヘーゲルがその青年時代より、深い感激をもつて接したこと、ヘラクレイトスやスピノザの哲學と共に、種々の點よりみて彼自身の哲學が、汎神論の好個の類例とみなさるべきことは、既にデイルタイの指示する所である（世界觀の類型）。ことにヘーゲルがシェリングと共に、それを學ぶことによつて、カント・フイヒテの自由の觀念論を乗り越え、且つ晩年に至るまで「スピノザ哲學の觀點に立つことが一切の哲學の端初である」嘆賞した、スピノザの倫理學の如きものは、既にこの「論理—自然—精神」の哲學體系を、ほとんど完璧に近き形にまで形成してゐる。従つてこの體系形式に關する限りヘーゲルの歩んだ道は決して孤獨ではなかつた理である。

次に「特種—個別—普遍」の第二部體系は、一般に特

種と普遍・現象界と本質界とを精神の自覺によつて媒介しようとする立場、所謂主觀主義の哲學に相當するものである。この哲學も又、前の體系と同様に、古代より現代に到るまで絶えず有力な哲學者によつて支持せられて來た思索の方法である。しかし大局からいへば、靈の體系は存在論として古代に支配的であり、今の體系は觀念論として、近世に有力であつたといふことができる。我々はこの主觀主義の哲學を後述の理由に基いて、更に三の類型に分類しようと思ふのであるが、その内でデイルタイの所謂「自由の觀念論」に相當するものと神祕主義との二類型が、ヘーゲルの精神現象學の中に流れ込んでゐることは明白な事實である。ヘーゲルのこの第二部の體系はカントやフイヒテの認識論や知識學の具體化であり、その具體化は相對知の立場を絕對知の立場へ知識の否定に於いて而も知識の道を通じて導びき上げる神祕主義の解脱知の理念を媒介することによつて成就したのであつた。だがこの點に就いて立ち入つて論ずることは、當面の問題ではない。

却説以上の如く、第一・第二の體系は西洋哲學に於いて長い歴史的傳統を有する思索の方法であつたから、この立場に止る限りヘーゲルの道も、勿論安易ではなかつ

たにせよ、猶先人の道を一步前進したに過ぎないとも言へよう。だがヘーゲル哲學の偉大さは、西歐に於いて類例のない第三部の體系を豫想し、これによつて第一・第二の體系を眞に具體的なものとしようとした所にある。既に論じて来た如くヘーゲル辯證法の精神も主としてこの點にあると考へられるから、辯證法の眞理が躍動する限り、第一部・第二部の體系も、推論の推論として三而一體的に、この第三部體系に結びついてゐるのである。この第三部體系は(四)に論じた如く絶對者と國家と宗教的實存とを「個別—普遍—特種」の推論によつて、三而一體的に成立せしめようとするものであつて、この様な哲學が、今日我國哲學者の共同の課題として主としてヘーゲル哲學を媒介としつゝ様々の角度から探究せられてゐることは周知の事柄である。しかしながら、それが「存在論の第三段階」として新しき時代の哲學であるとせられるだけに、一方思想の論理的必然性によつて、かゝる體系が要求せられ乍ら、西洋思想史の上でかゝる哲學の先蹤を見出すことが甚だ困難なもの、また當然と言はねばならない。我々はこの第三部體系に相當するものが、今日まで哲學的世界觀の類型として、ほとんど存在しなかつたことを、第一・第二部の推論式體系の間で、幾分

教行信證に於ける教の概念(承前)

組合せを工夫すれば、大體現代までの哲學的世界觀の類型の全體を盡すことによつて、知りうるであらう。

第一の「普遍—特種—個別」の體系は、概念の包攝關係をその論理の機能としてゐるものであつた。従つてそれは、形式論理學で論ぜられる如く、推論の外延的量的考察であり、この推論に於いては推論の機能は前提より結論へ連續的に移行することをその特色としてゐる。世界の全體は、普遍より個別へ演繹せられるか、個別より普遍へ歸納せられるかの別はあるとしても、兎も角この様な推論の連鎖によつて、残りなく覆ひ盡すことができる。と確信せられる。この際演繹的な立場をとるか、歸納的な立場をとるかによつて世界觀に差別が出来る。前者は普遍主義の世界觀の類型であり、後者は個別主義の世界觀である。古代の自然存在論の立場に於ては、前者は形相の存在論であり、後者は質料の存在論となる。近世に於いては、前者は合理主義の自然觀となり、後者は經驗主義の自然觀となつた。

この二の世界觀が思想上屢、鉅を交へて相ひ争ひ合つた事實は、實はこの二が全く共通の存在論を地盤としてゐたからに他ならない。我々はこの二の世界觀に共通の存在論を、「普遍—特種—個別」の形式と共に、かの

「論理—自然—精神」の形式を併用することによつて、その若干の特質によつて明ならしめよう。先づ第一に「論理—自然」の關係に於いて、論理を自然よりもその本質上存在上先なるもの (*toposon en wesen*) として自覺することである。論理は存在の本質であり、論理が連続的である如く、自然にも飛躍はない。論理の普遍性・妥當性等の價値は存在そのものゝ秩序であり生命である。等々の確信である。かくの如く論理優位の立場より論理を原型として存在が把えられると共に、論理も又存在によつて表し出される側面からのみ考へられる。論理は必然的に、存在論 (*Ontologie*) であり、存在は自然に他ならないから又その論理は自然論 (*physis-logos*) である。こゝに一方では論理の本質に優位を置きながら、論理と自然全く同一視する特色が生じる。かくの如く論理が自然存在として外に眺められる故に、我々はこの論理を客觀主義とさきに稱したのである。

次に「自然—精神」の關係に於いては、又自然に優位を置き、精神を自然から理解しようとする。存在論の哲學にはつねにディルタイの所謂「自然主義」がつきまとつてゐる。而してこの傾向は個別主義の世界觀に於いて特に顯著である。が一般に客觀主義の哲學は、同時につねに自然主義の哲學である。このことは、例へば近世の合理主義の哲學に於いてもよく妥當する。

却説第一部の推論體系・客觀主義の哲學は以上の如き諸特質によつて、後述の第二部の推論體系・主觀主義の哲學の諸特質と對比をなすものであるが、又他面より考へればこの第一・第二推論式體系といふ二類型は、その對立の裏面には交互に媒介し合ひ補足し合つてゐる。我々はこゝでは客觀主義の哲學が主觀主義の哲學を媒介としてゐる一面のみを、先づさしあたり取り上げて論ずることとしよう。我々はこのことを論ずることによつて、客觀主義の哲學の内に、主觀主義の哲學を抱きこんだ汎神論の世界觀の本質構造を明ならしめることができよう。而してこの哲學が、既述の如く客觀主義の哲學の第三の分類をなすものである。

「普遍—特種—個別」の體系は、一切の自然存在の個別性を演繹によつて、或は歸納によつて、一の普遍的論理の本質に還元することを目指してゐたが、この場合特に注意すべきことは、この體系はその論理を使用する際に、つねに方法的な自覺をもつてゐるといふことである。例へば存在の本質が水である等々の本質が何であるかを端的に言明する素朴的存在論は、(即自的なるもの

としては、猶、この推論體系に納め入れられることが可能であるにせよ。對自的には、決してこの類型に屬するものではない。この「何であるか」の問が「如何にして」といふ方法的な問と結びついて、存在に於ける論理の意義が充分に意識せられつゝ問ひが發せられる時、始めてこの類型の世界觀が成立する。しかるに論理は本來知識の自覺として、即ち主觀の作用としてのみ成立する。客觀主義の哲學・存在論の論理に於いては、論理は存在の秩序であるが、その裏面には主觀の自覺が秩序の位階と併行してゐる。一般に古代の存在論に於ける論理と理性との關聯は、我々に客觀主義の哲學に於ける論理と自覺とのこの様な關係を明示する。古代の存在論の理性は近世の觀念論の理性と、その體系構造を異にする。

さてこの「普通—特種—個別」の客觀主義の論理が、「特種—個別—普通」の主觀主義の論理に裏付けられて、始めて成就することを充分に自覺し、前者の裏面に後者を止揚契機として媒介したものが、汎神論の哲學である。この哲學に於いては一切の存在は自然（論理）的必然性によつて處理せられるがしかもその必然的な存在の底にはいづこにも脈々と精神の自由が搏動してゐる。汎神論

教行信證に於ける教の概念（承前）

の魅力は、如何なる自由が觀念論よりも劇しく深い精神の自由感を一切の存在がその胸に秘めてゐることである。それが燃え上る時は、宛も夜空の流星の如くに、その存在は姿を消して了ふ。我々はその自由を、いづこからいづこへと、その跡を尋ねることができない。汎神論の哲學はヘラクレイトスの昔から、スピノザや、ヘーゲルに至るまで神祕的な哲學である。と共にこの哲學の自由感に於いて「論理—自然—精神」に於ける精神の自由の自己矛盾性をもつとも判然たる形ではられてくる。しかし、我々はこの哲學史上著明なる問題の詳細は述敘に、今は立ち入るべきではないであらう。

第二の「特種—個別—普通」の體系は、曩の體系が存在の全體を連續的統一體として、自然を原型にして考へてゐるのに對し、存在の普通と特種との間には、絶對の斷絶が存在し、我々は一方から他方へ連續的移行の形式をもつてしては、決して到達することができぬといふこと、即ち第一の體系への方法論上の懷疑が意識せられる。この自覺は、それが世界觀の形で表現せられる際には、現象界と叡知界、存在の世界と價値の世界等の二世界論として提出せられる。我々はこの二世界論の本質を、推論の圖式に従つて特種と普通、自然と論理との離在とし

て一般に特色付けて置こう。しかしこの二世界説は單に兩者の間に客觀的な架橋が存在しないことをとくだけのものではなく、又同時に主觀の自覺のその獨自の働きが、この架橋なき兩世界を媒介することを教へる。従つてこの哲學に於いては、この主觀の媒介の作用の省察が、その主なる關心事である。我を忘れて外なる世界をうち眺めてゐた思惟は、自己自身の存在のあり方に、その注意を集注する。この哲學が主觀主義と稱せられる所以である。却説先づ第一にこの主觀の有り方であるが、我々は容易にこの主觀に二の有り方の存在することに氣付くであらう。第一は特種の自然（現象界）に結び付く主觀の一面と、第二は普通の論理（叡知界）に結び付く主觀の一面である。もとよりこの兩面は二世界が離在し、對立し矛盾する以上、主觀自身の裡に於いても矛盾對立的であつて、決して兩立することができない筈である。しかし主觀は、精神現象學に因んで論じた如く、精神としては、自己否定によつてのみ自己を肯定し得る轉換の原理であるから、この精神の自覺の辯證法的構造を明ならしめる時に、この兩面の統一は可能となる。但しこの際にこの媒辭としての精神が、何等かの仕方で即目的に定立せられ、宛も第一推論體系に於ける自然存在の媒辭と同

様の仕方では存在と解せられると、「特種—個別—普遍」の論理は第一の「普遍—特種—個別」の推論と同様の連續觀となり、精神は純粹にその作用を徹底することができない。そこで我々は主觀の媒介の仕方によつて三つの類型に更にこの哲學を分類することが出来る。第一は直接的な主觀に兩世界の媒介の作用をみとめる立場で、これは近世の理想主義の哲學「自由の觀念論」である。第二は主觀の否定に媒介の作用をみとめる立場で、これは後に明にする如く神祕主義の哲學である。第三は主觀の否定即肯定に媒介の作用をみとめるものであつて、この類型を我々は精神の哲學とよぶことにしよう。この内第一・第二の類型が主觀主義の哲學の大部分をしめるものであつて、第三の類型は、既にヘーゲルの精神現象學に於いて見て來た如く、第二部體系より第三部體系への移行をしめすものであるから、我々は主として先づ前二者を解明しつゝ、この主觀主義の哲學の諸特質を明にすることとしよう。

第一に「自由の觀念論」の類型の諸特質に就いては、デイルタイの解明はほとんどそのまま利用することが出来る。我々に残された仕事は、これらの特質の主なるものをさきの推論式の構造から、しらべ直してみることだけ

である。この哲學が存在と價值、現象界と叡知界の二世界論をその骨子としてゐることは、周知の事實である。がこの兩世界を媒介する主觀が先驗的統覺とか、認識主觀とかと考へられる時、なるほど一應は感性的な個々の經驗的自我を超え、これを叡知的性格に躡してゐる様であるが、同時に又直ちにこの二が直接的に密着して了ふ嫌ひのあることは、この同じ立場が文化主義として概觀せられるとき、或は理論理性より實踐理性に移される場合に、理想への自我の無限の向上發展を標榜する理想主義の哲學として示されることによつても知られよう。要するに主觀は元來現象の此岸の世界に定着してゐて、(第一の推論式の連続的な自然による媒介が、主觀の存在に移し入れられることによつて、)自我の連続的な媒介が考へられる限り、普遍の世界叡知の世界にのぼり行こうとするのである。従つて「自然―精神―論理」の推論式に於いて、先づ「自然―精神」の關係を考へると、この立場は自然を否定して精神へといふ自由の觀念論の標語を稱するが、(勿論この自由にも耕作人 (homo faber) の立場から理想主義の段階まで種々の階程が存在する)その所謂精神の自由とは、自然からの自由であつて、汎神論に於ける如き自然に於ける自由の深さをもたないので

教行信證に於ける教の概念(承前)

ある。所謂精神主義の自由が、文化の開發と教養の獲得をその内容とすることによつて、何等實存的主體の覺醒に役立たないことは、今日の實存哲學が強力に排撃するところである。従つて「精神―論理」の關係に於いても、普遍の領域・論理の内容は、それがこの主觀によつて媒介せられ得るものである限り、人間に内具のイデー・或はフマニテートであつて、決して超越的な意義をもつものではない。又それに何等かの超越性が與へられる限り、永遠に努力するが決して到達できぬ高き理想とは、二世界の具體的な關係が何等存在しないことを意味するに他ならない。

第二の神祕主義の類型は、「特種―個別―普遍」に於いて同様に二世界論を打ち建てるが、問題に對する態度が第一とは、全く別である。このことは兩世界の媒介者としての主觀に對する觀方の相違にもつともよくあらはれる。神祕主義にとつては人間は單なる兩世界の存在する中頃ではなく、かゝる中頃の存在そのものが過渡的なものであり、超克せらるべきものである。従つて「自然―精神」の關係に於いて、精神は自然より出發して自然を否定してといふのではなく、自然と關係する精神そのものゝ存在を、神祕主義者の所謂「外的人間」自體を、

本來なきものと超克するのである。この超克が否定とよばれ、脱自と稱せられる。故にかくして覺醒せられた「内的人間」の立場に於いても、「精神↓絶對論(論理)」との關係は、本來的にはかゝる目的關係の否定にまで進まねばならない。絶對者との關係は生命の交感から融合に、更には一そのものとか、絶對無とかと表現しようとする境地にまで至る。要するに二世界説より出で、二世界の否定に到るといふべきである。

却説第一・第二のこの主觀主義の哲學類型は著しく對照的ではあるが、同時にまた頗る相似た構造を持つてゐる。その最も著しい相似點は、(1)主觀の兩世界への媒介の作用が、就れも一方の世界へ定着してゐるといふことである。恐らく相對から絶對へといふ場合に自由の觀念論が示した理想の立場の困難と同様の難點が、絶對から相對への神祕主義の遊化三昧にも見られるのではあるまいか。兩者は共にイデオとして他の世界に結合するにすぎないのであるから。(2)以上のことが正しいとすれば、主觀の存在は、就れもその定着してゐる世界に關しては、直接的であつて、否定を媒介としてゐないといふことが結論せられる。(3)従つて一見逆説に見えるであらうが主觀の兩世界への媒介の仕方は、實は兩者ともに

同じく連續的存在的であつて、第一の「普遍—特種—個別」の連續的な推論を、等しく暗々裡に導入してゐるといふべきである。たゞ自由の觀念論は存在論のそれを、神祕主義は汎神論のそれを導入してゐる點がことなるのみである。——そこから哲學史に示される觀念論と神祕主義と汎神論との密接な交渉が理解せられるであらう。

そこで我々は最後にこの主觀主義の二類型に共通のいはゞ平均的な性格の若干を、主觀主義の哲學の特色として、上述の第一の客觀主觀それを参考にしつつ、簡單に論じて置こう。(1)「二世界論」(2)「二世界の媒介として主觀の構造の自覺。即ち主觀の「感性—悟性—理性」的構造の自覺と、廣義の理性批判の立場。(3)「自然—精神」の關係に於ては、自然否定の主張。それは自然的には耕作者の態度であり、自覺的には精神優位の理想であり、共通の體驗としては、自由の意識である。(4)「精神—論理」の關係に於ては、論理を精神により目指されたる目的・精神の到達すべき歸結として、廣義の目的論(Teleo-logie)の論理、一般に價値論理の立場より理解する。この精神と論理、個體と普遍の關係については、デイルタイが「自由の觀念論」の中でやゝくわしくこれを論じてゐる。

以上自由の觀念論と神祕主義は、第二部の推論式體系に、第一部の推論式體系を抱きこんだ形であつた。これに對して、主觀主義の哲學の第三分類である精神の哲學は、純粹に第二部の推論式の體系の本質を發揮するものである。我々はさきに主觀主義の哲學を分類する際に、その主觀の媒辭としての作用が (1) 直接に肯定的であるか、(2) 直接に否定的であるか、(3) 否定即肯定的であるかによつて (1) 自由の觀念論、(2) 神祕主義、(3) 精神の哲學に分類した。故に精神の哲學は、この二の主觀主義の哲學に對して、絶對否定の立場より、兩者を綜合する如き地位にあると考へられる。即ち第一にさきの二の哲學は共に二世界説であつたが、觀念論の理想主義は彼岸の叡知的世界を此岸の現象的世界に解消しようとした。神祕主義はこれに對して、後者を前者に解消する。所謂汎神論は無宇宙論の主張である。これに對して精神の哲學は、兩世界の就れの一方をも、他方に解消しない。而もこの兩世界は精神の轉換を軸として交互に位置を轉ずることにより、此岸の世界は絶對の超越界に歸入し、彼岸の超越界は此岸の地上に啓示せられる。この交互轉入によつて、絶對と相對との對立が對立に即して而も統一せられる。第二に理想主義の主觀は、理想への無限の努

教行信證に於ける教の概念(承前)

力をもとめ、神祕主義の主體はその様な過程的な向上を否定して一舉に絶對の立場に立たうとする。前者は漸行道的であり、後者は頓行道的である。精神の哲學は、この兩道の止揚と考へられる。それが如何であるかに就いては、我々は既にさきにその考察を終へた(拙稿、教行信證研三三〇號三八頁—四四頁参照)。第三に、理想主義の主觀は現象界に定着し、神祕主義の主體は叡知界に定着した。精神の立場は就れの世界にも執着しない。それは一方から出て他方へ結びつかうとするのではなく、自己の絶對の轉換によつて兩世界を媒介する。しかしこの回心とよばれる自己の轉換は、さきに論じた如く兩世界の交互轉入によつて、はじめて成立する。従つてこの回心は他力的であつて、且つ、單に自己と絶對者との關係によつて成立するものではなく、同時に自己と世界との關係を必要とする。精神と世界と絶對者とを三而一體的に考へうる時にのみ成立する。即ち第二の場合と同様に精神の論理、第三部の推論式を豫想してのみ、この關係は成立する。

以上の如くこの精神の哲學は第二部の推論式體系が第三部の推論式體系を豫想し、推論の推論式を形成する時にのみ、成立するものである。それはその筈であつて、我々はさきに第一部・第二部の體系を第三部の體系が綜

合すると言つたが、この第三部の體系が兩體系の綜合として成立する場合、この三體系は圓融無礙に媒介し合ひ、就れの一も他の二を含まぬ場合はない。例へば我々は「個別—普遍—特種」の推論に就いて(イ)に於いて論じて來た。その際(イ)に於ては普通の媒介が強調せられた。

(ロ)に於いては特種・精神の國が普遍と個別の綜合であつた。而して(ハ)に於いては、個別の廻心を軸として此岸と彼岸が媒介せられ、そこに精神の自覺を成立せしめることを論せざるを得なかつた。一の推論體系は恒に他を含み圓融の關係を成立せしめる。従つて精神の哲學は第三部體系の成立せぬ所には存在しない。西洋哲學の裡にこの類型に屬するものゝ極めて少いのもまた當然である。たゞプラトンの立場やアウグスチヌスの哲學はかゝる體系に近いものであらうか。我々は更にヘーゲルの精神現象學も、そのあるべき姿に於いては、かゝる精神の哲學に屬するものと言ふことができよう。

さてこの精神の哲學を除去したさきの五の類型だけで、我々は粗雑ではあるが、大略西歐の哲學的世界觀の種類を盡しうる様に思ふ。我々は主としてデイルタイの「世界觀の研究」にたよつて以上の考察を行つてみたのであるが、これらの類型は、シェーラーの哲學的世界觀と

りわけ「人間と歴史」に論ぜられてゐる様な人間、従つて世界觀の五の類型にも多少の齟齬は來すが、その多くのもものに大體關係をつけることができるであらう。言ふまでもなく分類の立場がことなる故に、その結果がことなつて來るのは當然である。もとより、哲學的世界觀の分類の如き、深く廣き哲學史の知識と更らに特殊の才能を要する問題を、筆者の如き淺薄なる知識をもつて、輕々しくこれを處理することは輕卒のそしりを免れ得ないであらう。しかし我々が以上の如き考察を行つた目的は、さきにも述べた如く、ヘーゲルの哲學の體系を三の推論式に分類し得るといふ考から出發して、この三の推論式の關係を考へ、結局西洋哲學史の裡には、ヘーゲルに於てもまたさうであつたが、第三部の推論式に相當する哲學體系が在しないのではあるまいかと疑つた爲である。と共に他方東洋思想、ことに佛教哲學に於いては、實は、この三の推論式の關係や、その本質に關する省察がその思索の最大の關心事であり、親鸞の三願轉入に至る佛教史の發展は、この問題の解決をつきつめて行つたものであるから、若しも西洋哲學の諸類型の脊推をなすものが、第一・第二部の推論式體系であることが判明すれば、それ等は最早單なる類型として相互に無關心に並存す

るものとして解釋せらるべきではなく、又どの類型が何時の時代に支配的であつたかといふ様な説明にとゞめらるべきでもなく、それらの底に蟠る矛盾と相互補足性をこの推論式より明白ならしめつゝ、支那・日本佛教の精華を利用して、この二體系を（従つて哲學の諸類型を）綜合する、我々が第三部體系と呼んだ精神の論理を建設することが可能となると考へた爲である。これらの點に關しては、他日更らに大方の叱正を得て、史觀の嚴正と論理の齊合を期したいと思ふ。

佛教に於けるこの三推論式とその關係に相當するもの考察は以下我々の論述の主要なる課題の一である。そこで我々は以下の論述に展望を與へる爲に、以上ヘーゲルの體系と辯證法に關して述べたことを参照しつゝ、今後の問題の展開を一應豫備的に、概観して置くことゝしよう。

所謂空・假・中の三諦と呼ばれるものがこれに相當する。即ち後述の如く空の立場は、汎神論的な第一の推論式に、假の立場は唯識に於てみられる様な宗教的精神現象學を形成する第二推論式に、中の立場はこの兩者の綜合としての第三推論式に相當する。我々はヘーゲルの哲學の推論式の全構成と、その辯證法的關係の省察の如き

（敬行信證に於ける教の概念（承前））

ものを、嘉祥大師（吉藏）の三論の三諦に關する思索に見出すであらう。天台大師（智顛）の三諦圓融の論理は、この三論の三諦の如きものは、空・假・中の絶對媒介を要求するものゝ、實は否定と止揚とを中核とする過程的（發展の）辯證法である爲に、つねに、空・假の一極に滯し、兩者の間を彷徨するだけで、決して中の立場を具體的に展開することができないと考へ、かゝる辯證法を三諦隔歴の立場となした。これに對して推論の媒介に於ける全體性が明瞭に自覺せられ、個と全とが圓融する立場を、「一念三千」の表現で表し、この立場に於てはじめて、三諦が圓融し互に推論體系の媒介なり、兩極となつて融通無礙に交渉し合ひ得ることを論じた。その著名なる十如是釋といふも、中論等によつて明にされた本質の辯證法の諸規定（實體・屬性・力・作用・因果等）が相關聯して一圓相の統體（諸法實相）となることを論じた傑れた解釋といふよりも、むしろ彼自身の己證の披歴である。要するに推論式の體系は天台教學によつて、ヘーゲルの所謂主體性（Subjektivität）の立場より客體性（Objektivität）の領域にまで發展せしめたものであるといふことができよう。賢首大師（法藏）の華嚴哲學は同様にこの客體性の立場に立つて、その明快な而も象徴的

な論理によつてこの重々無盡の世界觀を敘述したものである。この哲學によつてその論理は一層磨きのかゝつたものとなつた。だがそれと共にこの論理がより觀想的となつて了つたといふ缺點をも我々は見逃してはならない。天台大師以後、天台の教學は、玲瓏たる華嚴哲學の論理に多くの影響を受けたらしい。だが客觀性の裡に主體性を没して了ひ、推論の媒辭に於ける綜合の行爲的主體性を見失ふ傾向に對して、はげしく對立した。それは天台教學内外の或は内部の様々の對立となつてあらはれる。天台教學はかくして三諦に於ける主體性と客體性の綜合を、或は一層先に立ちもどつて言へば、圓融の三諦と隔歴の三諦との綜合を目指した。而してこの様な問題は、我々がさきにヘーゲルの客體性の論理を批判しつゝ既に幾分これに觸れた如く(三五頁)、實存的主體性の開顯に徹底して行くより他に解決の道はない。趙朝天台教學に於ける華嚴哲學起信論に終んで提出せられた、惡の起源や本質に關する諸問題等は、皆その教學がこの様な方向に深められつゝあつたことを實證する。而して日本天台も同様の問題を一層純粹に實存的な仕方でも追求して行つた。そうしてこれらの問題に眞の解決をあたへたものが、日本淨土教の精神である。我々は教行信證に於てこの様

な實存の論理の完成を知るであらう。しかしながらそれまでには猶論すべき多の思想の發展の諸段階がある。我々は次第にこれらの問題を解明しつゝ前進することゝしよう。(未完)