

# 哲学研究

第五百四十三号

第四十七卷  
冊

## 随眠と帰属の理論

山内得立

### 一 随眠篇

随眠(ずいめん)とは煩惱のことである。煩惱といえは我国に於いてはよく知られた概念であり、殊に仏教初期、遍く用いられた語であるが、この二者は、同一のまたは同様のものであるか、それらが夫々に表現を別にする以上、夫々異なったものであろうか。煩惱に比して随眠は余りに古く、そして稀なる言葉であり、インドに於いても仏教初期、殊に阿毘達磨俱舍論、卷十九―二二に於いて頻出する思想であるが、何故にそれは煩惱と同一視せられ、時としては随眠煩惱とさえ言われたのであるか。一見すれば煩惱は苦悩であり悩乱であるに對して、随眠は安静なること眠りの如くであるようであるから、全く相反する、または互に異なる概念であり、容易に同一視し混用し得ない筈であるべきであろう。激越な情動が何故に静穩な眠りに等しいか。勿論煩惱はそのまま随眠ではなく、ただ眠りに随うものであると弁ぜられるかもしれぬが、それならば随うとは何の意味であるのか。煩惱の原語は *Manas* であり、明らかに *Klis*

(苦しむ、悩む) から由来したものであるが、随眠の梵語は *anusaya* であって全く意味を異にしている。このサンスクリットが随眠と漢訳されたのは如何なるわけであるか。恐らく玄奘の訳語は苦心の結果であって、決して誤訳であるとは思えないが、そうならば *anusaya* は果して何を意味するのであるか。私はこの問題に長らく苦しんで、多くの仏教学者言語学者にも発問したのであるが、今に到って明確な解答が得られない。やむなく自己一存の解釈を試みんとするのである。

それはこうである。*anusaya* は、辞義通りにいえば、「根柢に」「置かれ、横たわる」(*anu-si*)ものであって、必ずしも眠りに関係はない。ただ眠る時は横たわり臥してそこにあることを常とする。しかし思想的にはそれは単にそのような平俗のことではなく、宛もアリストテレスの *hypokimemon* (*ὑποκείμενον*) の如く、存在の、または意識の、根柢に横たわっているものを意味するのではないか。煩惱は情意的であり、その根柢には深き眠りがあるのでないか、例えば荒れ狂う海面にも静穏なる深海が横たわっているように。煩惱と随眠とはまさにそのような関係にあり、それ故に玄奘は *anusaya* を随眠と訳したのではないか。勿論これは一個の私見であり、一つの推定にすぎないが、私の理解はこの原意によってのみ達し得られそうである。先ず問題は、サンスクリットの *anu* という接頭辞 (*prati-*) が何を意味するかということにある。私はここに於いて更に一つの大胆な仮説を提出して、それを土台として全体の論旨をすすめようとするのである。それは梵語の *anu* がギリシア語の *ana* (*ἀνα*) と言語学的に同根ではないかということである。これは勿論エテュモローギッシュに既定された確説ではない。しかしインド・ゲルマン的言語の発展から見て、あり得べからざるものと断定するのは尚早であろう。試みに *anu* の用法を探ってみると、次の如くである。一、*anuvās* (微細の意。仔細に働くから、容易に知り難いから) という場合。漢訳では、行相微細なるが故に、とある。根柢に眠っているからその活動が微細であって、容易に見定めがたいというほどの意味であろう。二、*anugata* 漢訳の「随逐」にあたる。ここでは随及の意である。有情に従って常に過患をなす、という意味から、*prapiti*

ansangatah といふ。有情に密着して苦しみ悩むの意。三、anuserate 漢訳では「随増」と訳されている。それは随眠が所縁と相応し次第に増長し増幅することの意である。四、anubhānti 漢訳では「随縛」にあたる。煩惱として執着し、それに縛されていよいよ苦しむ。その行相は prayoga (加行)であつて、次から次へと苦悩して止まることを知らぬ。以上が大体の意味であるが、通覧するに、それは第一に加上増幅するという煩惱の特質を表わし、初めは明るき欲情であつたものが遂に暗き眠りにまで追隨するに至ることをあらわす。そしてその行相は微細であつて、容易に開明を許さぬ。それはあくまでも煩惱に随ひ、それを増遂することによって縛せられ、遂に惛沈と苦渋に陥るのである。

以上に対して、ギリシア語の *ana* の用法は如何であつたか。例えばアナロギス (*analogos*) は今日アナロジー (類推) と訳せられ、論理的には極めて薄弱な力しかもたないと考えられているが、ギリシア語のアナロギスは本来そうではなく、論理的には他の「ディアロギス」(*dialogos*) や「シユンロギス」(*synlogos*) と相並んで、少くとも一つの論理的權威をもつていた。恰も *kata-logos* は今日カタログ (*catalogue*) となつて、図書館の一隅におしこめられてしまつたが、元来はロゴスの *kata* 的なものを意味していた。それと同様にアナロギスも、例えば動物の心理を臆測するような浅はかな類推力ではない。*ana* とは一般に「上方に動くこと」を、さらには「下流から上方にさかのぼること」を意味する。例えばクセノフォンの *Anabasis* は、ギリシア軍がチグリス、ユーフラテス河に沿うて下流から上流へ (バビロンへ) 行軍する軍記であつた。それが *anabasis* と言われるのは、行軍についての溯行であるからしてであつた。一般にギリシア語の *ana* は *kata* に対して用いられ、後者が上から下に降ることに対して、*ana* は下から上に向つて行動することを意味する。その方角は逆であるが、共に何かに沿うて行道することをいうのである。それは単に身体的なるものについてのみでなく、精神的又は論理的作用についても語られる。それは学問的なアナリスの一種でもあつたのである。アナリスは *analysis* であり、経験に沿うて原理なるものを探究する「分析」作用

でなければならぬ。分析とは、単にその要素に分解することではなかった。そしてそれが、今日自然科学に於いて如何に重要な研究方法となっているかは、普く人の知るところであろう。*nos*は既に一つの分析であり、一方に「解析」を意味すると共に、それによって原理的なものに近づかんとする方法であるとすれば、*an-lysis* 即ち *analysis* は、アナロギスと密接な関係にあることも推定に難くはない。

プラトンの *anamnesis* も又そのようであった。それは何よりも *ethic* 的な性格に於いてすぐれて語られている。それは単なる記憶（ムネーシス）ではなく、特にアナムネーシスであり、追想であり回想であるべきであった。記憶は過去の経験の再生であり、単なる心理現象であるが、追憶はそうではなく、過去の経験に於いて新しい世界を想見することである。単なる記憶ではなく、イデアの発見でなければならぬ。我々が見るのは物の外形であり、仮初めな外貌にすぎないが、イデアを見る眼は新しく、そして真なる相姿であつて、その把握は浅はかな視覚ではなく、謂わば思想的なる直観でなければならぬ。物に於いて形を見るのではなく、物の本質を知見することではなければならぬ。イデアはエイドスであり、見られたものであるが、見ることに於いて知見に透徹することではなければならぬ。一言にしていえば単なる心理現象ではなくて、まさに一つの論理であり認識であらねばならぬ。

アリストテレスの「詩学」に於いて、*agnosticis* (*ἀγνωστῶν*) の如何に重要な位置を占めるかも、ここに述べ忘れてならぬであろう。アナグノーシスとは単に知るのではなく、*gnōstic* 的に知ることである。アリストテレスの定義によればそれは次の如きものであった。「アナグノーシスとは、その名の示す如く無知から知への変転 (*ἐκ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή*) であり、つまりこれによって愛または憎しみに転換するのであるが、これは不幸に定められた人たちの間に起ることなのである」(*Poetica*, II, 1423a, 29-33)。人間の幸不幸は我々の作出するものであるよりもむしろ与えられるものであつて、どうにもならない運命によって定められている。この定めを知るのには、単に浅はかな人知ではなく、さらに深い運命についての知見でなければならぬ。そしてそれを表現するのが、「悲劇」であると言

う。例えば「オイディプス王」に於いて語られた事實は、或る三叉路に於いてたまたま殺した老人が自分の実父であり、王位について娶った女が実の母であることを知って、限りなき悲痛に陥る。この知見がアナグノーリススであつて、単なるグノーリススではない。事實としては単なる殺人であり妻帯であるが、それらが尽く運命の過誤であると知つたときに悲劇が起る。トラゲディアとはこの運命の過誤または錯転を中軸として展開する悲劇であるに外ならなかつた。それ故にアナグノーリスス是一種の「発見」である。単なる経験ではなく、「運命」の創見である。この発見がなければオイディプス王の生涯も安穩であつた筈であるが、突如としてこの知見によって彼の人生はどん底に逆転する。運命とはかくの如く変転極りなき非情のものであつた。それは人生の過誤であり、人世の倒錯である。アリストテレスはこれをペリペティア (*peripeteia*) と名づけた。 *retractio* はあちらこちらと漫歩することであるが、誤つてあらぬ方にそれることが *peripatos* であつた。人世行路は屢々かくの如き錯誤にみちている。それが運命の奇歩と名づけられる。そしてこのペリパトスについて洞見し、且つそれに悩みながら従わざるを得ないことが、アナグノーリススであるに外ならなかつたのである。

以上はギリシア的なる *am* の性格を吟味することによつて、サンスクリットの *am* の意味を逆測せんとする試みであるが、もとより茲にインドとギリシアとの両国語の言語学的必然性を主張せんとするものではない。それは言語学者の仕事であつて、我々の企て及ばぬことである。その点に於いて以上は一つの仮定であり、或は誤つた仮想であるかもしれない。広く識者の示教を望むところであるが、敢えてこれを提唱するのは学問の発展のためであつて、必ずしも自説の強調の故ではない。この説がそもそも一つのアナロジイであると非難する人があるかもしれないが、私の志すところは思想の原形であつて、必ずしも非学問的であるとは断じ得ぬことと思う。たとえ非学問的であつても尚アナロジイとしての論理性を失わぬ筈であり、頼むところは、その *am* 的性格が *am* と同根ではないかというのが我々の出發である。

随眠とは決して単なる心理現象ではなく、また身体的状況でないことは勿論であり、何よりもそれは、睡眠乃至は惰眠とは厳に区別せられねばならぬ。次に随眠について言わねばべきことは、眠そのものではなく、それに随つてということがある。このとき随うとは何を意味するか。それは我々の前面に横たわる問題であるが、先ず「それに沿うて」(along, entlang) ということは如何なることであるか。随眠は *anusāya* であるが、煩惱は *kleśa* としてサンスクリットに於いても明らかに区別せられている。そのパーリ語は *kleśa* であるが、これは *kleśa* を語源として、一般には「執着する」ことを原意とするという。煩惱は執着より起る。執着するから苦悶があり、懊惱が生ずる。葛藤があり分裂があるというべきである。人は利に執着し、害をさげんとする。それは価値の葛藤であり、貪欲の勞乱である。現実の生にして利欲の動乱に非ざるものはない。これに対して随眠は静寂にして平安であり、外見的には夢の如く、眠りの如くであるが、その限りに於いて自らはそれ自らとしてさめたるものであり、ただに知見せられるのみではなく透見せらるべきものであり、単なるグノーシスではなく、アナグノーシスでなければならぬが、それでは随眠と煩惱とは如何な關係に於いてあるか。この両者は決して同一のものではないが、さりとて全く無關係なものではない。両者の区別並びに相互の關係は、末流と原流とに喩えられよう。末流は多くの支流を加えて多岐であるが、それらは尽く一なる原流から流出したものである。アナとはこの流れに沿うて原流に溯ることであり、反対に上流から末流に下向することが、*pratyak* なる流れであった。現実の流れは複岐にして多端であるが、源泉は一にして單純である。アナムネーシスもアナグノーリシスも偏にこの方向にあって、或は人心の、或は世相の根源たるにふさわしい。随眠を意味するアニュシャーヤも、ただに根柢に横たわるというのみでなく、Edgerton (*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, p. 35) によれば、一つの *disposition* と解せられ、それは *intention* (*asāya*) とも訳せられている。それはただ根柢に横たわるものであるよりは、さらに他に移らんとする素流であり傾動でさえあった。それはただそこにあるばかりでなく、何ものかを志向し流れてやまぬものであった。この両面を兼備して、*asāya-nusāya*

として用いられることが常であったことは注意せらるべきであろう。してみると、随眠とは煩惱の本体であるよりもその根源であり、種々なる煩惱の乱流する主流であるといつてよいであろう。ここに問われるべきは、根拠の法則 (Satz von Grund) であり、存在の原因ではなかった。随眠は煩惱の根拠であつて、必ずしもその原因ではなかった。両者の關係について問わるべきは、煩惱と随眠との存在の様相であり、正しくはそれらの様式の根拠である。煩惱は多様であり対立であるが、随眠は一樣であり素純である。何故に多なるものが一なるものを根拠とするか、何故に一なるものが多様なものの根源でありうるか。それは存在がそこにあり、決して無きものではないからであり、且つ存在がまさにそこであつて他にはなく、さらにそのようにあつて決して他様にはあり得ないからしてである。この問題を解決するのは自然科学の因果性でもなく、論理の必然性でもない。これらの關係とは全然異つた存在の根拠性である。しかしながら、此らの問いは既に古くそして遍くあつたものであり、我々はそれを問うことに倦み疲れてゐる。もはや我々は西欧中世の神学者の如く之を問題とすることはできないが、尚これに執せんとするは何故であるか。それに執することの烈しさ故に、まさに煩惱に墮せんとしているのではないか。

二十世紀は自然科学のめざましく發達した時代であつた。しかしその反面に、また恰もその故に、公害と公禍に苦しまざるを得ない時代となつた。如何に文明がすすみ文化が榮えても、依然として苦惱はなくなるならぬ。寧ろ増進するのである。人類の統一が叫ばれても、国連に集まる諸国はいよいよ分裂して、各自の主權を主張せんとする。自然科学は嚴密なる因果の關係を探究するが、それは原因の原因を求めて止る所を知らぬ。人類の祖先は何にあるか、類人猿をへてアミープに到つても、尚その原祖がなくては叶わぬ。無限の逆行 (regressus ad infinitum) は絶対原因を与えるものでなくして、徒らに原因の原因を求めんとして窮するほかにない。スピノザは因果の必然性に堪えかねて自己原因 (causa sui) を想定したが、彼は依然として決定論者に止つた。近代自由の精神はデカルトによつて辛うじて見出されたと言ふべきでないか。ベルグソンは創造的進化 (evolution créatrice) を根本的立場としたが、進化

と創造とはそれほど容易に合一し得るものでありうるかどうか。進化の事実を探求したのはダーウィンであるが、進化論は却つて哲学者スペンサーによつて唱道されたものにすぎなかつた。「これまでダーウィン以後の一部の進化論者には、自然淘汰について論ずるときに、きわめて貧弱な内容の、素朴な、残忍な観念を世に広める傾向があつた」(ジャック・モノー『偶然と必然』渡辺訳一三八頁)。我々は現代の自然科学に於いてさえも、因果の論理を唯一の原理とすることができない。インドの縁起説はこれとは異つた東洋的な原理であるが、それは著しく宗教的乃至は道德的であつて、純粹に学問的法則であるに堪えないであろう。我々にはこれらの二者の外に、尚一つの「存在の根拠」を原則としなければならぬ。存在は論理によつてではなく、それ自らの存在理由によつて根拠づけられなければならない。「存在の理由」のみが存在を基礎づけうる。しかしそのような「理由」が果してあるか、ありとすれば如何なるものであるべきであるか。

## 二

拙著『ロゴスとレンマ』に於いて、私は西欧の論理思想の発展について次の如く論じた。人間の思想は「同一律」を以て出発し、且つそれを土台として展開したが、その端緒をなすものはパルメニデスであり、彼はこれを「AはAである」という命題によつて表式した。そしてAがAであるというのは、単なる同一語の反復ではなく(もしそうならば無意味なる繰返しにすぎない)、Aというものの存在を主張せんとしたのである。Aは存在するが故に、AはAである。AがAであるからしてAは存在しうる。Aが存在することとそれがAであることは同一のことであり、Aの存在は何よりもそれによつて証明せられる。Aが無きものでなく、AであつてBでないということが、即ちAがAとして存在するということではなければならぬ。その存在がまさにAであり、他ならぬAであり、決してその他の何ものでもないことを、それは主張している。この命題は一見愚かな無意味な主張であるように見えるが決してそうではな



く、これほどAにとって重要であり意味深きものは他にないのである。自己が自己であるということは、高らかな自己同一の主張であり、自我の主体性の宣言である。さらに進んでは唯我独尊にもなりかねまじき雄々しい宣伝である。それが果してそうであるかは、端緒に於いてではなく、終末に於いて始めて実証せらるべきであるが、思想としては、——殊にその始源としては——これほど力強く意味深きものは他にないであろう。我と非我との同一性も、主観と客観との同一性も、経験と論理との同等も、凡てはこの根本的事実の直観に依る。それは端的なる直観性に基いている。これらが互に同一なることは、論理の必然性によってではなく、直観の直接性による。何故にそうであるかは、論理的な推理に依つてではなく、直観の事象性に依存するからである。

しかし人間の論理はそれとは反対し、そして又それ故に直ちにその反論をよび起す。それは先ず思想の分裂であり、自と他との峻別である。これらの二者が同一であるというには、従つて、異なる二者を前提しなければならぬ。二者が始めから且つ常に一であるならば、二者として区別することは不要であり、無意味でさえあるからである。異った二者が統一せられることよつてのみ統一とか同一化とかが可能であることは、明白にすぎるのである。同一律に反抗して第一に出現したものは、矛盾の原理であつた。矛盾律とは肯定と否定とが同時に成立し得ないという法則である。肯定しながら同時に之を否定することは許されない。肯定は一つの判断であり、否定も又厳然たる一つの主張である。それらが同位にある以上、同時に成立することは不合理でなければならぬ。矛盾律とは矛盾を排斥する法則であつた。そしてこの法則の確立せられたのは、奇しくもパルメニデスの弟子ゼノンによつてであつた。但し彼はこれを思想の第二の法則として構想したのではなく、あくまでも師パルメニデスの学徒として、師の不動説を信奉し敷衍し發展せしめんと志したが故であるように見える。彼等は運動の否定者として有名であるが、その論理としてパルメニデスの同一律を利用したにすぎない。運動とは、肯定と否定との同時成立によつてのみ可能である。それは一方に静止し、同時に移動することである。一方に存立し、同時に存在しないことである。一点にありながらそこ

にないことである。この二者なしには運動はなりたたない。しかるに存在と非存在とは同時に存在することはできない。そこで運動はあり得ないこととなる。なぜなら、運動とは存在と非存在との同時出現でなければならぬから。一つのものが静止するとき運動はない。そのものが移動する限りもはやそこに存在しない。存在と非存在とは矛盾するが故に、この両者からなる運動の現象は不成立であり、不可能でなければならぬ。それ故に世には運動はないと言  
う。

しかしゼノンがいくら声高くこれを主張しても、水は流れ風は吹く。馬は走り人は歩む。極端に運動を否定すれば、彼の主張は詭弁とならざるを得ぬ。彼がギリシア初期に横行したソピスト（詭弁論者）の祖となつたのは、この理由からしてであつた。無矛盾が論理学の中核となりながら、遂にそれに止ることができなかつたのは、ややもすれば（のみならず殆ど必然的に）、この詭弁に陥らんとする危険をはらんでいたからではないか。矛盾律は正しい。しかし殆ど論理の第一則として、絶大の権威をもつように見えながら、尚且つそのみによつて人間の思想を律するに足らぬことが、漸次に明らかになつた。それは論理的に正当であつても、それ故に思想を満足せしめるに足らぬ。従つて、人間の思惟を支配するものは論理のみではないということが、この法則によつて曝露されたのである。例えば円と四角とは全く異なつた形であり、互に異なることは確然としてゐるが、必ずしも矛盾とはいえない。世には円い四角というものがありうるかもしれない。しかし互に異なることと矛盾することは、全く別の概念でなければならぬ。円と四角とは論理として矛盾するが、事実としては必ずしもありえぬことではなかつた。

従つて、真理は単なる論理によつて決定することはできない。真理は、論理の外に、経験を加えねばならぬ。即ち論理はそれのみでは、直に真理となることには不十分である。それがカントの認識論の主旨であつた。論理は、認識にとつて必要であるが、決してそれだけで十分なものではない。真理は矛盾律の外に、尚一つの法則を必要とするのである。真理は、必然にして且つ十分なる認識でなければならぬ。それがカントの先験的論理であつた。カントは論理

のほかに、十分なる認識を要求する。それは論理の不足の指摘であるのみでなく、真理の拡充をめざしたものであった。この意味に於いて我々は、カントの哲学を論理史上第二の偉大な発展とするのである。論理の外に経験を加え、両者の統合を以って真理の要件とした点に於いて、カントの名を忘れることができない。

しかるに、カントに次いでドイツに生れたヘーゲルは、さらに瞠目すべき一つの新しい論理を開発した。それは弁証法論理 (Dialektik) と名づけられるものであるが、この論理が何故にそう言われたか、又その特色と本質とが何処にあるか等々については、ここに詳述し得ないが、私の理解するところは大凡次の如くである。弁証法論理は *Dialektik* であり、それは文字通りに *ロゴス* の *ダイ* 的な性格をもつたものである。原初的には、*ロゴス* が肯定と否定とに分割せられ、そして両者が交渉するところに成立する論理である。ところが肯定と否定とは互に反立するものであり、同時に成立し得ないものでありながら、尚もその間に複雑なる関係を惹起し、それを論証的に処理し展開せしめんとするが故に、極めて高度な論理性を備う。形式的には肯定と否定とは相容れぬものでありながら、却ってそれ故に一つの新しい立場を展開する。一言にして言えば、弁証法は矛盾の法則を逆転して、至妙な論理を展開せんとするものである。形式論理は矛盾を忌避して、矛盾のあるところに真理は成立しえないとするが、それとは逆に、矛盾のあるところにこそ却って真理が成立すると考えられる。矛盾を排斥するか矛盾を歓迎するか、それが形式論理と弁証法論理の分れ目である。矛盾の原理がこの両者の論理に於いて全く正反対の待遇をうけるのが、転換の分岐点となる。西欧の論理はヘーゲルに到ってクライマックスに達し、それ以後何ら新しいものは出なかつた、という人さえある。その展開は、ヘーゲル以後転じてマルクスに移つて、哲学の論理は荒唐に帰したとも言う。一時は「カントに帰れ」という叫びもあつたが、ヘーゲルの論理はマルクスに移植せられて、僅かに面目を保っている。此の見方に対して不服である人々も多かるうが、今や弁証法に非ずんば哲学に非ずという偏見だけは消え去ってしまった。

思想の論理は西欧のそれに尽きぬ。それは一つの論理ではあつても、人類全体の論理ではない。人類が西欧人に限

られぬように、思惟も又ロゴスの論理に限らるべきでないであろう。マックス・ウェーバーはかつて、世界の文化に種々なる理念型 (Idealtypus) のあることを強調した。トインビーと共に歴史を人類の歴史にまで高めたことは、彼の功業であるにちがいないが、しかし彼の学績は種々なる文化の類型を枚挙した処にあって、これを人類の文化にまで体系化することができなかった。人類は一つである。たとえ様々な意匠に飾られても、俱に人間である以上は、一つに帰属すべきでなければならない。それぞれの歴史は、一つの体系を形づくりに於いて誤ることはないにしても、ただ乱雑に展開するものではない。この問題が如何に論結せられるにせよ、次の一事だけは忘却せられてはならぬであろう。それはこうである。形式論理には三大法則がある (恰も物理学の運動について三法則があるように)。同一律、矛盾律、排中律がそれらである。そしてこれは全く無関連のものでなく、共に同一律から発展した法則であるが、そのうち同一律と矛盾律とは十九世紀までに十分な発展をとげた。そしてその発展は、前者が後者によって増補又は逆転されたということであった。パルメニデスの同一律はその学徒ゼノンによって受けつがれたが、偶然にも (或は必然的にも) そこから矛盾律が開発せられた。矛盾の原理は、カントによって不完全として批判せられ、そこからして先験的論理が誕生した。ヘーゲルに到って矛盾律は逆転せられ、その性格を一変すると共に弁証法論理を産んだが、ここに取残された第三の法則、即ち排中律が、未だ西欧の何人によっても開発されず放置せられている。排中律が転換すれば如何なるか。それを逆転することによって、一つの新しい論理が展開せられるにちがいない。それによってヘーゲル以後の論理は、西欧を越えて、新しい飛躍をなしとげることができはしないか。それが私の若き日からの懸案であり、身の程知らぬ一つの野望でさえあったのである。重ねて言う。西欧の論理は、アリストテレスの形式論理からカントの先験的論理を経て、ヘーゲルの弁証法的論理に発展したが、その以後に於いては何ら新しき論理の創造はなかった。若しそれがあるとすれば、第三の排中律の逆転より外はないのであるが、ヘーゲル及びその後継者にはこれを企てる人はなかった。ヘーゲルに於いては「中」の存在は捨棄せられ、中 (Die Mitte) は「媒介」

(vernünfteln)に転ぜられ、しかもその媒介概念は依然としてロゴスのなる仲介としてのみ把握せられた。正が反に移行するのは論理の媒介作用に依つてであつて、合の形成はそれのみによつて達成せられ、其他に何の方法もあり得なかつた。ヘーゲルにとっては中間的存在はない。肯定か否定かの執れかであつて、第三者的な或るものはどこにもない、絶対にあり得なかつた。従つて、彼によつては排中律の逆転は不可能であり、事実ヘーゲルはこれをやっていない。中は正と反とを媒介する作用としてのみ認められうる。その他の何ものでもなく、況や中の存在ではない。存在にして中的なものがあり得ないのみならず、考えることさえもできなかったのである。彼にとっては中は媒介作用として働くのみであるから、モイレン (J. Meulen) の論じた如く、それは「破られた中」(gebrochene Mitte)でしかなかつた。その作用は破られたものとしてしか存在しなかつた。蓋し媒介とは、自己を破り、ないがしろにして、両者の融和をはからんとするものであるからである。

「中」の存在は、東洋の論理に於いて初めて達成せられた。インドに於ける「中論」の激発が即ちそれである。そしてその最も刺戟的にして徹底的なものは、何人も容認する如く、龍樹 (Nagarjuna) の「中観論」の論理であつた。彼は峻烈なる論法を駆使して、事物の二辺を撃破し、諸法の皆空と存在の無化とを達成せんとした。生滅、一異、常断、去来等についての八不は代表的なる一部にすぎない。彼の偉業は、誠に彼をして大乘仏教の創説者たる名に恥かしからぬものであるといわねばならない。しかし龍樹の論理は余りに形式的であり、それが銳利にして直入的であるだけ、それだけ常套的とならざるを得なかつた。試みに思え、諸法が生でもなく滅でもなければ果して何であるか。二辺を破ることによつて何をそこに得らるべきであるか。それはそれでよいが、留意すべきは、彼の論法そのものが依然としてロゴスのなる臭味を脱しないという一点である。諸法は生であるか滅であるかの執れかであるならば、それはロゴスの肯定と否定との対立と異なつたものではない。果してこの論理からして、二辺を超越する大乘の論理が直ちに期待できるかどうか。仮りに龍樹の論証が単なる方法的なるものにすぎないとしても、そこからして、

一乗の真理が開顕せられるかどうか。我々はこの点が、龍樹について特に不安である。もしもただ破却的否定に終始するならば、仏教は一種のニヒリズムとなつて、大乘の積極性は失われんとするのである。龍樹の中論は、「中」を開示する端緒として有力ではあるが、未だ中道の真意を得ていない。彼の論説は、ロゴスの論理を破砕することに於いて偉大であつたが、未だ中の何たるかを我々に開示するものではない。彼の「中観」はさらに「絶観」に転進しなければならぬ。絶観は「中」の内にあるに非ずして、之をも絶するところにあるといふべきである。それはロゴスからレンマの論理に移行するところのみ、可能であるといふべきではないか。

ロゴスの論理は二辺であり、その孰れかにつくより外に途はなかつた。それは明らかに中の存在をみとめないものであり、これを法則化したものが、排中律又は拒中律であつた。この第三の論理法則を逆転するのは何であるか。何がそれを転じて中道を樹立することができるか。それが我々に残された最大にして最要の関心であり、問題でもあつたのであつた。我々はここに於いてロゴスの論理のほかに、レンマの論理に到達せざるを得ぬ。ロゴスには単に肯定と否定との二があるのみであつて、その外に何ものをも許さないが、レンマの論理に於いては、その他に、肯定でも否定でもない第三の立場が認められるのである。そしてそれ故にそれから直ちに、肯定でもあり否定でもあるところの第四の立場が獲得せられうるのである。それがレンマの論理的体系であつた。ロゴスのそれとは明確に区別せられ、明晰に認容せられるべき一つの立場であつたのである。この四つの区別（四句分別と称せらる）は、単に人間の考えるところの思惟の方式ではない。そう考える限り四句の区別は単なる文法的であつて、論理的たることができない。それ故に四句分別とレンマの論理は、似て非なること天地の差別にもまさる。単なる分別と見る限り、それはサンジヤヤ等の外道にすぎない。アマラ・ヴィケッパ (amara vilkepa) であつて、論理ではあり得なかつた（この点に關しては、拙著『ロゴスとレンマ』六九頁―七一頁参照）。四句は単に分別せらるべきにてはなく、論理として体系化せらるべきである。即ち、第三の両否論が中心となつて、その他はこれによつて体系づけられねばならない。かく

することによって通俗的な思惟方法が学的論理となり得るのである。それにしても、第三のレンマから第四のそれが導出せられるのは何によってであるか。それは causa の法則ではなくして、because 論理であることは、後に詳述せられるべきであろう。ここでは、それが自然科学の因果律でもなければ、又はロゴスの論理でないことを明説するだけで十分である。「此」の論理が直観的であり、さらには「即」の論理であることも後論に待つ。それは決して俗論でもなく、神秘でもなく、平常にして広汎に用いられた論理であることを予め一言しておこう。更に言い忘れてならぬことは、それが「根拠の論理」であることであり、それが形式論理の三法則の他に、就中如何なる意味を存在に對して、又はそれについてもつかということを、次の問題とせんとすることである。

(未完)

(筆者 やまうち・とくりう 京都大学文学部「哲学」名誉教授)