

哲学研究

第五百四十五号

第四十七卷
第三册

随眠と帰属の理論（承前・完）

山内得立

六

前節に、古代に於ける存在の問題の興起と発展とを述べたが、それは凡そ二つの途をたどったことを学んだ。一は存在から本質への発展であり、二は存在から実存への途である。実存 (existencia) の概念はもちろん現代とは同一視し得ないが、その発展に於いて特に注意せらるべきは、存在の (e) 的な性格についてである。実存とは単にそこにあるものではなく、何らから生成したという考え方である。ものがそこにあるのは何ものかからであり、単にそこには投げすてられているのではない、ただ現にそこ与えられていることであるのではない。ものの存在には、よって来たるところがなければならず、ものの生成にはよって以って来たるところの根拠がある、という思想である。そうでなければ、物は勿論、凡てのものはただ浮き草であり、根なし草であるにすぎない。

しかし、それらの存在の根拠はどこにあるか、さらにその根拠が如何ように働くか、それが問題である。それについて先ず考えられるのは、存在が単なる *esse* でなく *existencia* であるかぎり、何ものかから生じたということである。物の生成には第一に原因がなければならぬ。花が美しく咲くのは既に蒔かれてあった種子によってである。種子

は明らかにその原因であった。しかしその原因からして開花するのは如何にしてであったか。それは種子から花が咲く、親から子が生れるといった仕方である。それは言うまでもなく因果関係である。しかし「よって」ということは、「因って」を唯一の関係とするのではない。「よって」ということには種々なる意味があり、多くの関係の仕方があることを思わねばならない。この関係の仕方は多様であるが、大別して次の三つに要約し得る。一は「因って」であり、二は「依って」であり、三は「由って」である。この三者は共に「よって」であるが、その意味と仕方を同一にしない。「因って」は「その原因」としてあり、「それから」生成する、という関係の仕方である。学問はこの関係を究明せんとするものとして、既に古くから着目せられていた。しかし、「よって」という関係はこの関係(因果の)に限られるべきではなく、また実際にも限られなかった。その他に、第二に「依って」の関係がある。それは、主として東洋的な、殊にインドに於ける思考方式として、第一の西歐的なそれとは著しい区別に立つ。「依って」とは拠つての一種であるが、そのよって立つところは「縁って」であり、「相依り相待つて」である。兄は弟に依つて、それに対して兄であり、弟なき場合には兄とはいえない。夫婦の関係も亦その如くであろう。独身者は夫でなく、寡婦は夫人とは言えない。夫を失つた夫人は未亡人と名付けられる。未亡の婦人は夫をもち、夫に対してのみ妻でありうる。管子には「分敬」という言葉がある。それは夫婦が真に「敬」を分つことであつた。妻は夫を敬い、夫は妻を敬い、互いに敬を分つことによつてのみ、真の夫婦の関係を完うしうるのである。第二の場合は即ち縁起の関係であつた。

「よって」ある関係はしかし、以上の二つに限られていない。さらに第三に、「由って」ある関係を加えねばならぬ。それは存在の根拠を、他に因つてでもなく、他を待つてでもなく、ひたすらにそれ自らによつて得んとするものである。それは原因から生ずるのではなく、それ自らに於いて、それ自らに得るところのものである。それ自らにとは、それ自らに於いてそれ自らとしてあり、他によつて又は他から生ずるものではない。その根拠をそれ自らに於い

て有するものである。それはそれ故に、それ自らによって有り、それ自らとしてあるものでなければならぬ。それはそれ故に、「自由」でなければならぬ。「自由」とはまず「自らに由って」であり、他からしてではなく、また他に依つてあるものではない。専ら自らによって、自らに於いて、あるものでなければならぬ。

自由の概念がいつ頃から生じたか、またいづくに初めて発見せられたか、歴史的に不明であるが、この概念の確立こそはまさに人間存在の発端であり、また単なる物としてではなく、まさに者の存在を確立する所以であった。この概念の発見によって、人間はもの（物）ではなく、沉んや或るものではなく、まさに者であり、まさしく有る者となり得たのである。この基礎概念なしには、人間は物であつて、者でなく、人格すなわち人としての資格をもつことはできない。善はもちろん、悪も根源をここにもつことなしには、悪徳とはならぬ。なぜなら、自らに於いてではなく、他に依つてあるものは、徳ではないからである。従つて、我々はその存在の責めを負う理由を失うからである。

「自然」には善悪はない。雨はただ降るが故に降るのであり、これを喜び又は悲しむのは人間のことであつて、自然のあずかり知らぬところである。人間は親から生れる、その限りに於いて、人間は自然のものであつた。人間が人間たる所以のものは、自然から得られるのでなく、人間自らによって——自らに於いて、見出されるより外にはなかつた。その限りに於いてのみ、人間は人としての存在であり、それ以外には何ものでもなく、ただ単なる生きものであるにすぎない。生滅変化することには於いて物性はあつても、生死する人間の資格はいづくに得られるだろうか。自然は因果の法則によって支配せられる。人間も自然である限り、その羈絆を脱するに由ないが、にも拘らず人間は人間として生きんとする。それが即ち者であつた。物ではなく人であつた。

この人格は何であり、何処から得られるか。人間はそれを、他に於いて、他に依つて、他からして、得ることはできない。それは人間自らに於いて、それ自らによって得られるより外に仕方がない。自由とは放埒でないことは勿論、まさに人間の存在と尊厳とを確定するものであるべきであつた。

自然科学者は偏ひとへに自然の存在と生成とを探究せんとする。自然を支配するものは因果関係であるからして、何を措いても因果の法則は尊ばるべきであつた。しかしながら、因果の法則には避くべからざる難関がある。それも一つでなくして二つある。一は原因と結果との関係の問題である。因果とは因から果の生ずる手続きであるとすれば、それが如何にして可能であるか、それが果して可能であるかどうかが先ず問題となる。因と果とが全く異質的であるならば、因から果は生じないであらう。もしこの両者が同一のものならば、因から果が生ずる必要がないことになる。それ故、因と果とが同一であつても、或いは異つたものであつても、孰れの場合にも因果の関係は成立しえないこととなる。さらにヒュームが鋭く論じたように、我々は因を経験し、果を経験し得るが、この両者の関係そのものを経験することはできない。因果の関係は、果が因に次いで続出するという関係のみでは足らぬ。この関係が必然でなければならぬ。しかしこの必然性は何から、何によって得られるのであるか。ヒュームのような徹底した経験論者か
らいえば、我々は因を経験し果を経験し得ても、因果の関係を經驗することはできない。況やその必然性を經驗することはできぬ。ただ因に果が伴うということしか経験し得ない。それは習慣の齎すところであつて、必然性によって証明せられうることはない。ヒュームの疑つた点は主としてこのことであり、之を救わんとしてカントの努力したのもこの点であつた。カントによれば、因果の法則は経験から帰納し得るものではなく、経験に先だつてア prioriにあるものである。経験的知識はこの形式によって成立するのであつて、決してその逆ではない。所謂先驗的論理学とは、そうした考え方であつた。カントの哲学の意図は、実にヒュームの懐疑に答え、或いはそれを救護せんとする所にあつた。

しかし私は、因果律の難点は、ただこの一つの点に止らない、むしろ次の第二の点にあると思う。因果律はその法則的性格上、結果に対して(徹底的に)原因を索究せんとするものである。一つの結果には必ず一定の原因がなければならぬ。もしそうならば、その原因はさらにその原因をもたねばならぬ。子は親から生れたものであるが、父母に

はさらにその父母（祖父母）がなければならぬ。人間は猿から進化したとすれば、猿はどこから進化したのか、その祖先をたずねてアミーバに到っても、さらにアミーバはどこから生れたか。因果の連鎖は原因の原因を求めて止まることを知らぬ。それは結果の行くへを知らぬとともに、原因の原因を索知し得ぬことも同様である。それは遂に「無限の溯源」（*regressus in infinitum*）のアポリアに陥る。それははてしなき逆行（*regressus ad infinitum*）に終わるを得ない。自然科学者は、この無限の論理をきらって、好んで限界概念を用いる。経験又は実験の限界を認め、それ以上は惜しみなく切り棄ててしまう。しかし限界ということは、その界線を越えてさらに何ものかがあるべきことを主張する。論理からいえば、限界があることは、限界を越えて更に何ものかがなければならぬことを証する。限界とは要するに、二つの象面の接点であるにすぎぬからである。

——さらに以上の系論として、次のことに注意しなければならぬ。因果の法則は原因から結果が生ずる関係である。それは「から」(*ex*)の論理であり、単なる存在ではなく、「からの存在」の法則でなければならぬ。*existentia*が *esse* と異なる点が実にこの点にあったことは、既述の如くであるであろう。しかし因果法則は無限の索源であるから、原因の原因、さらにその原因を求めてやまぬ。原因の原因は「さまざまえる原因」となる。因果の彼方には、遂に原因の影をさえ見失うに到るであろう。それは遂に、原因なき原因の形をとる。この法則を支えるものは、遂に有でなくして無となってしまう。結果は原因から生じ、原因はさらにその原因から生ずるならば、存在は遂に存在の存在から生ずることならざるを得ない。それは要するに、反復の空語であるか、アポリアの空転に終わるを得ぬであろう。この究極的存在は果して何であるか。それが単なる同語反復にあらざる限り、存在は遂に存在ならざるものに没入し、有は無から生ずることとなる。無からの創造 (*creatio ex nihilo*) という考え方がここから發祥する。創造とは無から有が生ずることであった。創造の思想が氾濫するのは、実にここに於いてであったのである。

しかし自然科学の立場に於いては、無から有は生じない。有は有からしてのみ生ずるとするのが、彼らの原則であ

った。無からの創造とはただ神学者の言うところであって、自然科学の論理ではあり得なかつたのである。自然科学と宗教との乖離は、たえずこの点から出端するのである。

七

茲に於いて我々は、我々の論点を一転せしめねばならぬこととなる。それは斯うであつた。トマスに於いては存在は本質と密着せられ、存在とは在りて在る者として把握せられたが、プラトン以後中世の初期に於いては、混沌たる存在は定形をとどめず、ただイデアを原型として何ものかによつて（恐らくはデミウルゴスによつて）作り出されたものと考えられ、従つてそれは単なる存在ではなく、何ものかから生成した *existentia* として考えられるようになった。しかしプラトンに於いては、それが何から、如何にして生ずるかは不明であり、少くとも適確なる説明は彼の派の人々からは得られない。それを一挙に開明したのは宗教家であり、それを論明せんとした人々は中世初期の神学者達であつた。そしてそれが「創造」(*creatio*)の思想であることは、あまりにも周知のことに属するのであろう。神は万物の創造者であり、凡ゆる存在は神によつて創造されたのである——これほど *existentia* の性格を明確に、しかも断定的に言明したものは、ユダヤの神学者の外にいづくにも見出され得ぬほどである。*existentia* としては、前章にもやや詳述せられたように、凡ての存在は何ものかによつて何かから創出されたものである。この創造者は勿論神であるが、何故に、如何にして、創られたかは、あまりに少く説かれ、又はあまりにも多く説かれすぎている。基督者以外のものにとつては、これを素直に理解し信仰することは容易なことではないであらう。殊に、創造について最大なる蹟きの石となるのは、その σ の性格である。その性格とは、何らかから生ぜしめられたということであるが、いづれにせよ、それは神以前にも神以後にも神の外なるいづくに於いてもなかつた。それは言葉通りに、無からの創造であつた。無から万有の作せられる奇蹟であつた。しかし、無から有が生じないことが自然科学者の信条である

れば、これほど不可解の大なるものではなく、それが可能であるとすれば、これほどの神秘はない筈であろう。無からの創造とは自己矛盾である。存在は存在から生じ、少くとも存在は何らか存在的なものを原因としなければならぬ。原因から結果が生ずるならば、存在の原因は必ず存在でなければならぬ。存在しない原因から如何にして結果が生じ得るか。原因とはそこから結果が生ずべき因であり、原因といえども亦必ず何らかのものを原因としなければならぬ。世にこれほど明白なる真実は他にないであろう、とさえ人は言う。

しかし翻って思えば、因果の関係は存在から存在が生ずることだと分つても、如何にして存在が存在の原因となるか、存在から存在が生ずると言つても、如何にして原因は結果を生ぜしめるのか、これも亦創造説に増しても劣らぬ難解の問題である。原因としての存在を我々が明知し、結果的存在も亦明識しても、原因から結果が如何に生成するかを我々は知らぬ。この二者の関係を習慣によつて知悉していても、その然るべき所以と必然性を経験することはできない。ただ経験を繰り返し、実験を重ねることによつて、両者が密接な関係にあることを知るのみである。たとえ謙虚な自然科学者があつて、そこに「真理」をではなく、真理らしいものを主張しても未だしである。そして真理らしさが、真理と共に真理らしからぬものをふくむことを忘れてはならない。

再び言う。茲に於いて我々は立場を一転すべきである、というのは、我々は創造の神秘とともに、自然科学の独断をも安易に受納することができないからである。換言すれば、「在りて在る」ということは、一方に単に在ることを原因とするのではなく、また在らざることを原因とするものでもない。存在は必ずしも *ex·sistent* ではなく、存在は存在であるべきである。存在は在りて在るものであつて、必ずしも他からして在らしめられたものでもなく、また他に依つてあるものでもないということである。存在は存在に於いて在り、それ自らに於いてあり、それ自らとして在るところのものでなければならぬ。それはおよそ他から (*ex*) 生成せられたものではなく、それ自らとして存在し、それ自らによつて在るものでなくてはならぬ (*ens per se, in se*)。アリストテレスはそれを、「嘗てあつたものが現に

あるところのもの」(ente esse)として表現したが、それは未だ十分でない。ただかつて在り、現にあるものは、必ずしも未来にもあるとは限らない。存在は思うにそのように時間によつて規定せられ、乃至は限定せられるものではない。それはトマスの定義したように、ただ「在りて在る」ものであり、在ることを原因とするものではなく、在らざることを原因とするのでもない。我は我であるからして我として在るもの(ego sub in. sub)でなければならなかった。この命題は決して言葉の重複又は繰返しではない。またそうあってはならぬ。それは然し、近代的に「我惟う、故に我存在する」のでもない。我の思うことが、決して我の存在の原因ではない。思うことが原因となつて、我の存在が証明されるのではない。思うとは我が思うことではなく、存在が存在を思うことでなければならぬ。

もしここにも原因がありとすれば、それはむしろスピノザの「自己原因」causa suiであるべきであらう。スピノザに於いては、原因を自己に於いて、それ自らに於いて有つ。因果は外なる原因からして生ずるのではなく、それ自らに於いて、それ自らとして有つのである。外なる原因は、つまりは「さ迷える原因」であつて、何ら定かなるものではなく、何らかの定められたものを形成することができない。原因から結果を生ずるのは、所謂遺伝として、一つのを、等しいものを残すべきであるが、しかし両者が同一のものであるならば、依然として一つのものであつて、生成とはならぬであらう。「から」(ex)生ずるものは、一なるものと異なるものとを共に有せねばならぬ。これらを共にすることに於いて、同時にして異時でなければならぬ。同時にして異時であることは、外なるものに於いてではなく、自らに於いて、自らなるものとしてのみ可能でなければならぬ。因果関係は、原因から結果が生ずる必然性を探究せんとするものであるが、それは原因の原因を求めて止まない無限溯行に終り、結果の次に結果を望む無限の過程を追うのみであつて、いづくに終るべきかを知らない。この無限性こそは、あたかも因果関係の論理であつた。果してそうならば、原因は結果の原因であつても、その存在性の根拠となり得ない筈である。なぜなら原因と根拠とは全く別のものであり、たとえ原因であり得ても、根拠とはなり得ないからである。たとえ根拠となり得ても、

さらにその根拠が求められねばならぬ筈であるからである。それでは、原因には更に原因が求められたように、根拠は無限にその根拠を索及せざるを得ぬであらうか。根拠は単なる原因でなく、まさに存在そのものの直接なる根拠でなければならぬ。根拠がさらに根拠を要するならば、それは存在の根拠たることを得ない、それは原因であっても、必ずしも根拠となることはないからである。

しかるに、人間存在の根拠は無限の溯行をゆるさない。それはそれ自らに於いてあり、それ自らに由るものでなければならぬ。そしてその理由から、それはまさに *causa sui* であって、単なる *causa* であってはならぬ。そして *causa sui* は自らによるものであって、断じて他から得たものではあり得ぬ。自らに由るものにして初めて自由であり、自由 (*Freiheit*) はこの意味を得ることによってのみ、文字通りに「自由」であり得、それ自らを完了するのである。根拠はそれ自らがそれ自らに由るものであって、他に依るものではなく、他から得られたものではない。それは絶対に自らに由るものであって、他に依るものではないことは勿論、他に因るもの、他から生ずるものではなかった。

茲に於いて次の如くのべられる。——次のように言わざるを得ぬのである。存在を根拠づけるのは再び存在ではない、むしろ非存在であり無でなければならぬ。なぜならば、存在を基礎づけるものが存在であるならば、我々はその存在の存在を更に求めねば止まぬ、恰も原因にはさらにその原因がなければならぬというように。存在の根拠は存在ではない。根拠の根拠はもはやいずこに求めらるべきでなく、又求めて得らるべきでもなく、それ自らに於いてそれ自らによってのみ見出さるべきである。それが「自由」であった、自由の真の意味でなければならなかった。存在を根拠づけるものは再び存在ではない。存在であってはならぬ。存在ならぬものであるべきである。かくの如くにして初めて、存在の根拠が見出されんとする。しかしそういうものは果してありうるか。あるとしても何であるか。第一に存在ならぬものが根拠であり得るならば、それは在る限り既に有であって、無ではあり得ぬ。それは従って要するに無いものであり、いかなる意味に於いても有でなく、無でなければならぬものである。しかし無いものがどうし

て有ると言いうるか。況んや無が有の根拠であるかどうか。これほど論理的に大なる錯誤はないであろう。驚くべき錯誤であり、あきれ果てた詭弁であると言わざるを得ないことになるのではないか。

しかし我々は少しも驚かない。むしろそれを驚くことを驚くのである。読者よ、我々はここに一つの注意を乞う。我々の言わんとするのは以上の如き所言の理由ではなく、我々は存在の根拠を求めてこの間に達した。それは存在の由って来るところ、「根拠」であるよりも、その理由であった。存在が何であるかよりも、存在が何故に存在するかということであった。そしてそれを問うことは、存在の原因を問うことではないのは勿論、その因って来る所を、でもなかつた。ひたすらに存在の由って在るところの根拠を問うことが、我々の立場である。それは存在の「由来」を問うことであつて、その出自を探ることではなかつた。花は種子を原因として生ずるが、我々の問わんとするのはそのことではなく、花は何故にそこにあるか、花は何故に赤くあるか、花は何の故に美しいかということである。人間が何から生れたかを問うことは進化論者の問題であるが、我々の問わんとするのはそういうことではない。人間の由来であり、人間の来歴である。それは一人の人間が名門の出であるか最下層身分の出生であるかというようなことではない。人間が人間として何の故にあるか。人間が動物とは区別せられて、人格をもつ者としてあるのは何の理由によるか。我々の熱心に探索するのは、人間の存在ではなく、その意義である。しかも存在を根拠づけるものは、再び存在ではなく、その意味でなければならない。

しかし残念なことには、我々はこの「意味」を知らない。意味とは何であり、如何にしてそれが存在を基礎づけるか、さらに根拠づけ得るかを知らない。ただ存在するが故に存在するとしか知らない。花は何故に美しいか、美しいから美しいということより外に何も知らない。トマスが存在とは「在りて在るもの」であると言つたのは、何の意味であつたか。存在の根拠は再び存在ではあり得ない。それでは存在とは異なる意味であるか。一見そのようにも見えるが、逆に意味の根拠は存在にあるとも考え得よう。いずれにせよ存在の根拠は再び存在であることはできない。もし

そうならば、徒らに存在の因って来る処を明らかにするにすぎず、決して根拠の何たるかを確かめうる所以ではないからである。

この由来を明らかにするものは、*causa* ではなくして *because* であった。単なる原因でなくして「理由」であり、「故」の論理であった。それは今日、*because* として一般に常用されている語であるが、その語源は明らかに *causa* から来ている。カウサは科学的用語であるが、*because* は日常的に、ものの由って来るところを意味する。それはものの原因ではなくして、その理由である。「何故に」と問われて、「なぜならば」と答える。それは存在の理由を明らかにせんとするのである。我々は敢えて之を「因」と呼ばずに「故」と名づける所以である。ところが驚くべきことには、*because* がさらに *in course* となったとき、それは「勿論」となり、「理由なしに」又は「理由を要せずして」あることを意味する。それは一見不合理のように見えるが、決してそうではない。その理由が問われて、それに答える必要もないほど当然であり必然であるならば、「勿論」と答えられるのである。「勿論」とは、「何故」に対する明白にして卒直な答である。さらには、その問いに対して答える要もないほどに明晰であるから、その「理由」をささえて無用に帰せんとするものである。

このように見れば、我々は安心して次の如く言うことができるであろう。存在の理由はその原因と同一ではない。理由として再び他の存在を前提する必要はない。むしろ理由なき理由が「勿論」であるのだから。我々はさきに、存在の理由は理由なきことをまさに理由とする、とした。もしそこに何らかの理由を述べべきであるならば、未だ徹底した理由とはいえない。存在を根拠づける理由は、究極的にはむしろ、「理由なき理由」でなくてはならぬ。それが即ち「勿論」であり、*of course* であった。「カウサ」(*causa*) を問うてその必要なきことが「勿論」であり、そこには理由のないことが理由となっている。そのようにあり、当然であり、必然でさえあることが、「もちろん」である。それは別の方面からいえば、「理由」が他によってではなく、それ自らによってあり、それ自らとして理由づけられ

うることを言い表わしている。子は親から生れ、親を原因とするが、親と雖も子の外にある。存在の原因は、存在とは別のものでなければならなかった。然るに、存在の理由は存在の外にあるものではない。存在とそして理由とがあるのではなく、存在の理由であることよつてのみ、存在は根拠として在りうる。存在の理由は決して存在の原因ではなかった。「故」の論理にして始めて存在を根拠づけうるのであつて、原因はその意味に於いて存在の根拠たり得ぬのである。

だがこのことは、後に論ずるように、物についてではなく、者について、最も強調せらるべきことであろう。人間の存在は決して事物の存在と同一ではない。同様でさえあつてはならぬ。アリストテレスが言つたように、人間は人間を生む。決して物が人を生むのではない。人間にとつて人間ほど尊いものはない。我々がそういうのは、決して人間中心主義を呼称せんとするのではなく、存在の正当なる理由を正しくして確かに見出さんとするためである。人間の存在は、他に因つて、又は何か他からして有るものではない。それ自らに於いて、それ自らに由つてあるべきものである。それが即ち「自由」であつた。自由なくして人間の存在はない。物は因果の連鎖に束縛せられているが、者は「自由」に由つて生きる。自由なしには者の存在はありえぬのみではなく、考えも及ばぬのである。自由とは、原義的に存在の根拠を意味する。人間は単にそこにあり、現にあることによつてのみ存在するのではない。ただ投げ棄てられてそこに横たわるものであつてはならぬ。それが在りて、在るものと呼ばれるのは、単にそこにある故にではなく、まさに在るべくして在り、常に在るが故に、でなければならぬ。

我々はここに到つて、在ることの何たるかを、有るとは何を意味するかを、知るのである。それは有ることが真に根拠をもつたことであつた。在ることが、有ることそのことによつて在りうるようになったことである。有る者が、真に自由を得たことである。自由とは存在が自有であり、それ自らのうちに自らの根拠をもつことである。自由によつてこそ自有にありうることを忘れてはならぬ。

しかし以上のような見解に対して、一つの恐るべき疑いがある。——存在の根拠が他のいずこにもなく、定んでそれ自らのうちにあるとすれば、それは果して如何なるものであるか。はつきり言えば、根拠がそれ自らとしてではなく、ただ存在の根拠としてある限り、それはどこにもない。存在を根拠づけるものは要するにいずこにもないということになるのではないか。我々はこの反駁に対しては次の如く答える。——まことにそうであり、その通りである。それは存在の根拠を再び存在に求めようとするのではなく、非存在に、又は「無」に求めんとするものである。——しかしそれは存在を根拠づけることではなく、逆に之を破壊せんとするものではないか。しかしこの疑問に対しては、容易に承服し得ぬものがある。むしろ、存在の根拠は無にあり、又は無に於いてのみ求めうる、と我々は言わんとするのである。存在の根拠が無にあるというのは、存在の根拠がないということではなく、無いということがそれ自ら根拠となっているということである。無そのものがまさに有の根柢をなしていることである。それは根拠がないというのではなく、そのこと自らが根拠となっているということである。ここに於いて、無が無でなく、有となる。それは矛盾ではないか。——決してそうではない。存在を無によって基礎づけんとするのは、表面的には、そのようなグルトンがないということのようであるが、断じてそうではない。存在が存在を原因とするというのは、徒らに無限の溯行をもたらすか、又は同語反復に終る。しかし存在を無によって基礎づけんとするのは、単にそのような無がどこにもないということではなく、無いということがそこにあることである。しかしそうすれば、非存在が存在となつて、救うべからざる矛盾に陥る。無きものはどこまでも無く、同時に有ることは許されない。しかし我々の言わんとするのはそうではない。無はそこに或るものとして有るのではなく、無きものとしてあるのである。無はあくまでも無であつて、存在が無である限り、どこにもあり得ない。にも拘らず存在を基礎づけるものとしてそこにある。あらゆるを得ないのである。それはそれ自ら無でありながら、有を根拠づけるものとしてそこにある。それがあつたというの、存在としてではなく、専ら根拠としてであつた。そう考えれば、無は無でありながらありうる理由が氷解せら

るであらう。

さらに重大なことは、この無は決してロゴスとしての無ではなく、レンマとしての無であるということである。我々がここに考えているのは、決してロゴスのものではなく、偏にレンマとしての無であるということである。この点は従来あまり論明せられなかったことであるから、やや詳細に縷述しておこう。拙著『ロゴスとレンマ』に於いて展開したように、東洋的無は決してロゴスの立場に立つものではない。それはロゴスの立場に對立する否定ではなく、肯定を否定するとともに、否定をも否定するものであった。それは肯定でないと共にまた否定でもあり得ない。それ故に即ち、否定であり同時に肯定でもあるものであった。

然らばそれは如何なるものであるか。龍樹はそこから「中論」を展開したが、我々はそう一足とびに中間的なるものをひきだすことはできない。その前に、この論理が如何なる性格を有するかを、とくと反省して見なければならぬ。東洋的無は単なる否定ではない。肯定でないことは勿論、否定でさえもなかった。西洋的無は、ただ肯定に對する否定にすぎなかったが、東洋的無は、それと同時に否定をも否定するものである。肯定に對する否定であるのみならず、否定をも否定するものである。約言すれば、それは相対的否定ではなく、絶対的否定でなければならぬ。我々はそれを第三レンマの否定という。その立場に於いては、肯定も否定も共に否定せられ、残るは肯否孰れでもない或るもののみ。この兩者を共に否定し、それによって、又はそれ故に、絶対的否定と言われうる。それは肯定に反するものであると共に否定をも否定せんとするものであった。

以上のことは、第三のレンマから第四のそれに移るプロセスに於いて、さらに明らかならしめ得るであらう。第四のレンマは肯定でもあり否定でもあるものであるが、このことが徒らな混在でなくして、却って現実存在の論理でありうるのは、何によってであるか。それは全く第四が第三のレンマを根拠とすることによってであり、このことなしに第四のレンマはなり立たない。現実の存在は種々なるものであり、様々なる形態をもち、異った意匠によって装わ

れている。一樹の木葉さえ同一なるものとはではない。物とはそれほど多様であり多彩である。周礼に「物とは色なり」とあって、鄭玄は之に註して、何らかの色をもつものが物である、と言ったことであるが、我国においても、物は必ず色をもつ、形は色を異にすることによって定まる、とされる。いろいろ（色々）とは種々なるものを指すようになったのも、この故であるかもしれない。様々なるものを肯定的と否定的とに区別するのは論理であって、存在の実態でない。一つの事物は他の事物と異なる。諸物が異なるのは *privatio* の世界であって、それらがそれぞれに *private* であることを意味する。*private* は奪いとることであり、一があっても他に欠けていることである。物と物とは先ずこの「差異」によって区別せられ、そして多様の世界を表現するのである。この多様な現実を肯否に峻別するのは論理であって、存在ではなかった。物を規定する第一の様式は異別性であり、第二は対立性であり、第三は矛盾性がこれらにつづく。凡てを矛盾性によって規定せんとする弁証法は、決して唯一の存在の方式ではなかった。個物はそれぞれに異りながら、また相互に対応するが、この対立は必ず常に逆対応するかどうかは、尚問題であろう。

以上少しく論述がわき道にそれたようであるが、序ながら次のことも誌しておこう。それは、「即」の論理も決してロゴスの論理でなくして、レンマの立場に於いて考えられねばならないことである。即の論理が即非の意に解せられるとき、その非は決して単なる否定ではなく、肯否を絶した否定でなければならぬように、「即」の論理は、徹底したレンマの立場に於いて考えられねばならぬ。かくしてのみ、即が単なる論理的なものではなく、むしろ直観的であるべきことも明証せられ得るであろう。しかしこれらの問題は重要な意味をもつものであって、軽々に論ぜられうるものでなく、また別の機会をまつことにして、当面の問題に立ち帰ろう。

八

最近井上靖氏の『本覚坊遺文』を感銘深く読んだ。その第二章に次のような実録がある。本覚坊が利休に侍するよ

うになつてからまだ数年の若き日のこと、山崎の妙喜庵に茶会があつた。本覚坊は襖を隔てて用役を承るのみであつたが、暮六ツ（午後六時）に始つた茶事は一向終る気配もなく、静かに続いた。突然烈しい声があり、「無と書いた軸を掛けても何も無くならぬ。死と書いた軸の場合は何もかもなくなる。無ではなくならん。死ではなくなる」と聞こえた。それが誰の声であるかは分りかねたが、何ものかに挑むような烈しい口調であつた。茶室からはそれだけ聞こえて、そのあとはまた何も聞こえなかつた。やがて、こんどは低いずしりとした声が聞こえて来たが、それは明らかに師利休の声であつた。丁度その時、母屋の方に人の訪れがあり、立ち上つて行かねばならなかつたので、利休がいかなることを話されたかを聞くことはできなかつた。あの烈しい叫ぶような声は、だから同席の山上宗二さんにもちがいない。山上宗二は利休の弟子として頗る異色ある人物であつた。日常の行事がそうであつたのみでなく、その容姿が既に異相であつて、極めて強直な人物である。小田原の北条氏に仕えて宗匠としてあつたが、北条滅亡の戦の際には、秀吉の軍營に師利休があり、北条の陣營には宗二があつて、師弟対立するかのような態勢におかれた人である。小田原城陥落後は出でて秀吉に会つたが、何か激越な言葉をのべて不興を買い切腹を命ぜられた。利休もやがて太閤との不和の故に自刃したことは周知のことである。この二人にとって茶事は遊びではなく、閑葛藤でさえもなかつた。恐らく利休が言ったように、まさに刀なき戦いの日々であつたのである。無では足りない、無というだけでは何もなくならない。凡てが無となるは死の故である。死によってのみ無となる。——その覚悟に生きた二人であつた。利休の茶は古田織部に到つて一変したという。たしかに古織の茶は世にも豊かな栄えあるものであつたが、利休及び宗二のような烈しさはなかつた。この二人にとっては佗の世界に加えて死があり、たとえ予感としてであつても、生はたえず死によつて脅かされていた。死は生に続くが、生は常に死によつて迫られている。これらの茶湯者の生を支配するものは死であつて無ではなかつた。なぜなら死は凡てを無にするが、無は凡てのものを無にすることができない。それが如何に沈痛なものであつても、凡てを無に帰せしめることはできない。「無」の軸を眺めながら突き立

ついていた宗二は、恰も蔭武者の如くみえ、恰も多面多臂の明王の如く、すさまじく見えたと本覚坊は誌している。宗二は恐らく利休よりも激越の性格者であり、無では満足し得ない人であったであろう。利休が戦国の茶人であるとなれば、宗二は戦場の茶湯者であり、これらの人々の生には死が常に支配していたのである。申し聞きさえすれば恐らく許されもしたのである。利休は、一言の弁解もなく静かに死についたのもこの故であり、これを措いて外に考えようもない。織田有楽（信長の弟）はさすがに主筋にあたり「茶人が茶人と飲んでも何が面白い」と言つて、大阪城落城の前に既に抜け出でた人である。本覚坊に向つて「心配しないでもいい、わしは腹は切らん、腹を切らんでもわしは茶人だよ」という人であった。有楽にとつては無と死との区別はなかったが、利休、宗二、織部らにとつては死は無をこえて遙かに高きにあった。

しかし死は凡てのものを否定するが、無はそれ自らを否定する。死の否定するものは生であるが、無の否定するものは無そのものである。無は有を否定するよりも無そのものを否定せんとする。死は生を断つが、無は有を否定するのみでなく無自らをも否定する。生死を越えるものは、死でなく無であると考え得ぬであらうか。その意味の無は、有の否定であるのみでなく、無の否定でさえもあつた。有無を越えるものは死でなく無でなければならぬ。無にして初めて生死を越え得るとすれば、宗二の叫びは尚不徹底であり不当であるといわねばならぬ。茶人は佗に徹して死に至つたが、真人は無を通して有にかえらんとする。茶人は死によつて佗を大成しようとしたが、禅匠は無に徹して生きんとする。臂を折つても尚生きんとし、無によつても有を得んとするのが、達磨の弟子であり釈迦の末孫であつた。

(完)

(筆者 やまうち・とくりう 京都大学文学部「哲学」名誉教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Anuśaya und die Theorie der Zurechnung

von Tokuryu Yamauchi
Professor emeritus der
Philosophie an der
Universität Kyoto

1) Mit diesem Aufsatz und mit den anderen langjährigen Arbeiten versucht der Verfasser, das östliche Denken als die Lemma-Methode (eine intuitive, konkrete Auffassung) zu charakterisieren, und daraufhin dieses vom westlichen Logos zu unterscheiden. Wie hat aber dann das westliche Denken seinerseits für sich entwickelt?

2) Das Logos-Denken hat als seine Stadien die Philosophien nacheinander herausgearbeitet, die auf drei ihm selbst immanenten, logischen Prinzipien und deren Kritiken gegründet sind; (i) Zeno von Elea hat den „Satz der Identität“ (A ist A), den sein Lehrer Parmenides aufgestellt hatte, noch bis zum „Satz des Widerspruchs“ (A ist nicht non- A) ausgeführt, und zwar wegen der Verteidigung des „Satzes der Identität“ selbst. (ii) Aber Kant hat dagegen eingewandt, indem er nach der Möglichkeit des „synthetischen Urteils a priori“, also nach der Möglichkeit des Satzes „ A ist B “, in seiner Transzendentalphilosophie gefragt

hat. (iii) Hegel hat dann durch seine Dialektik den „Satz des Widerspruchs“ umgekehrt bis in die These: „A ist zwar nicht non-A, aber ist doch zugleich auch non-A“. (iv) Allerdings hat bisher noch niemand im westlichen Denken versucht, den „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“ (A ist nur entweder B oder non-B) in die Lemma-Methode umzukehren, womit man „Sowohl A als B“ und ganz zugleich „Weder A noch B“ auffassen könnte. Im östlichen Denken war diese Methode des Lemma-Denkens schon von Nagarjuna (龍樹) erforscht, obwohl dieses Lemma-Denken als solches bisher leider noch nicht vervollkommenet worden ist.

3) Der Verfasser hat von daher die Absicht, auf solche Grundrichtung auf das Lemma-Denken noch konkreter einzugehen, dann diese noch genauer aufzuzeigen, und schließlich über das Problem des „Grund des Seins“ nachzudenken. „Sein“ bedeutet hierbei bloß „Sein als solches“, das schlechthinnige Sein, das nur in sich selbst, durch sich selbst, und von sich selbst aus ist. „Sein“ ist demnach „Frei-Sein“, da solches „Sein“ auf Anderes keine Beziehung hat. „Grund“ bedeutet keine Ursache im Gegensatz zu seiner Wirkung, sondern vielmehr einen nicht-gründenden Grund des „Seins“.

4) Als Ausgang für seine Erörterung von dieser Lemma-Methode, nimmt der Verfasser den Begriff „anuśaya“ (隨眠 [zuimen]: weltliche Sorgen: wie „kleśa“) auf.

Wenn wir dann als eine Hypothese das sanskritische Präfix „anu“ im Begriff „anuśaya“ mit dem griechischen Präfix „ἀνά“ etymologisch gleichsetzen dürfen, könnten wir „anuśaya“ eigentlich nicht als Substanz bzw. Wesen der weltlichen „Sorgen“, sondern vielmehr als deren Grund, und zwar im Sinne des „nichtgründenden Grundes des Seins“ begreifen.

5) Der Verfasser wird darauffolgend als seinen nächsten Plan die

Denkrichtung auf das Lemma-Denken noch hinsichtlich des Problems der „Zurechnung“, d.h. des „Wesens der wirtschaftlichen Werte“ erproben.

Some Theoretical Problems of 'Communityness' in Community Studies

by Hisao Naka
Professor of Sociology,
Faculty of Letters,
Kyoto University

Sociologists who study communities do not agree on how observations about community phenomena are to be incorporated into sociological theory. This lack of agreement is the *raison d'être* for this paper.

By the term 'community' (Gemeinschaft) we would designate here that aspect of concrete social collectivity which is predominantly referable to common ties of people as a focus for social cohesion. Based on this definition, it is assumed that the sociological approach to community is mainly divided into two ways. We shall call them as the social property approach and the social formation approach. In the real sense these two converge and represent only differences in emphasis. The former takes as its major focus those elements of community life which make it as a distinctive mode of communal cohesion (communityness) in any collectivity of people. A central problem of the latter approach is that of discovery of how variation in social or group formations affects the communal relationships under investigation.