

類型と階型

山内得立

(1) 類型と階型

新カント学派の驍將ハインリッヒ・リッケルトが「自然科学的概念構成の限界」を書いたのは一八九六年であった。彼はこの書によって、十九世紀末から二十世紀にかけて遽にめざましく勃興し來った自然科学の概念構成に対して鋭き批判を加え、その限界を指摘することによって、学問の一つの分野をなす文化科学を、自然科学に抗立せしめんとし、後者が必ずしも学問の名に値する唯一のものではなく、文化科学がそれに匹敵する学問の意義と權威とを有することを確説せんとしたことは周知の如くである。自然科学は法則定立 (Nohothesis) を目的とするが、人文科学——殊に歴史学は個性描出 (Eidographium) を主眼とする。多くの事物の間に妥当する

一般的な法則を探究することが自然科学の仕事であるとすれば、一つの事象のそれぞれに特有な個性を——しかも一回限りの出来事として把握せんとするものが歴史学の主なる課題であり、この点からして自然科学と人文科学とを、その対象（一つは自然であり、他は人文であるという）によってではなく、認識の方法、研究の立場によって明晰に且つ嚴密に區別せんとしたのである。この提説は一八九四年にストラスブルグ大学に於いて行われたウィデルバンドの講演「歴史と自然科学」によって端が開かれたものであり、彼の忠実な弟子リッケルトによって心ゆくまで周到に且つ明晰に敷衍せられたが、しかしそれは余りに明晰であって却って多くの不明なる問題

を残すこととなった。

第一に個性とは何であるか、それが単にそれ自らに特有な性質であり、自己のみが所有し他の事物に見出されない独自の性質であり、次にそれは一たび生起すれば決して繰返すことのない一回限りの出来事であるといわれるのであるが、ただこれらのことによって個性は正確に且つ十分に定義せられ得るのであるか。ただ個人の個々の事実に限られることは果して個性を確立するものがあり得るか。単に他物と、又は他人と異なった性癖がその人の *idios* を描出する所以でありうるか。個性の原理 (*Principium individuationis*) が何であるかはアリストテレス以来中世を通して大なる問題となつたのであり、我々はこれについて詳論する違はないが、個性について原理を言うことそのものがそもそも個別的でなく、個別の根抵に既に一般的なものを予想していることとなりにしないか。

新カント派以後この問題について新しい考え方を提出したものはマックス・ウェーバーの「理念型」*Idealtypus* の思想であろう。新カント派によって二分された学問の分野はウェーバーによって再び合せられたかに見えるの

も、この「理念型」によってであった。かつてウィンデルバンドが嘆いたように、古代に於いては凡ゆる学問は「哲学」の傘下にあつたが、自然科学が先ずそれから独立し、最後まで忠実であつた心理学さえも今世紀に到つて漸くその羈絆から脱するに到つて、哲学の領域に残されたものはかつての宗家という名のみとなつた。新カント派の主張は僅にこの孤塁を守らんとするはかなき努力であるにすぎないときえ見られよう。法則定立に対して個性描写を叫んでみても、人文科学の領域は日々に自然科学によって蚕食せられつつあることは誰の目にも明らかである。自然科学に対抗することによってではなく、むしろこれを含んでさらに新しき学問の理念をうち立てようとするのがまさにウェーバーの理想であり、その中心理念はまさしく「理念型」の概念であつた。彼はこれによって先ず歴史学と社会学とを統一せんとした。社会学は社会現象の一般的法則を定立するものと考えられる限り自然科学に属すべきであるが、ウェーバーは「理念型」の概念によって一方に歴史学の個性描写を満足せしめながら、同時に社会学の法則の概念を一変せんとしたのである。マルクスは経済学を「科学」として——自然科学

(3) 類型と階型

としてではなくとも——確立せんとしたが、ウェーバーから云わせるならば経済学も社会学の一分野であるに外ならない。それは先ず存在を「自然」としてではなく、「財」として取り扱うものであるべきであるからである。ウェーバーは例えばローマの農業事情を研究した論文に於いても、又は近代資本主義の成立を論じた研究に於いても、彼の目図するものは単なる事実ではなく常に事実の理念型であり、一回限りの出来事ではなく、可能的な事実であった。勿論この可能性は単なる主観的なものではなく常にそして必ず客観的可能性であるべきであり、可能性は必ず「経験の規則」を要すべきであったが、にも拘らず経験は単なる *factum brutum* ではなく常に「経験の規則」でなければならぬ。ウェーバーは「個性」に代うるに「理念型」を以てすることによって歴史学を社会学に結びつけ、一つの新しい「文化科学」を樹立せんとしたのである。歴史学はただ時間の順序と時代の区分とによって進転するものではなく、また社会学も単に多くの社会、国家に汎通する法則を定立せんとする学問ではなく、就中社会学は理解社会学 (*verstehende Soziologie*) としてそれぞれ社会の特質を把握するところの学問であ

るべきであった。ウェーバーの生れ、そして生活したヨーロッパ近代社会の特質は「資本主義」であり、何故にそして如何にして近代合理的資本主義が彼の地に起り、彼の時代に支配的であったかは彼の最も力を尽して解明せんとした点であるが、それはまさしく近代ヨーロッパ文化の個性を、単に形式的にはなく(新カント派の如く)内容的に把握せんとする試みであるに外ならない。彼はこの問題に答えんとして古くヨーロッパに伝統する合理主義と近くヨーロッパを支配したプロテスタント精神とを以てしたことは有名であるが、殊に注意せらるべきは、個性とはそのものに特有であると共に、他の社会及び歴史に於いては見出され得ぬという比較法による研究である。蓋し個性はまさにかくの如き比較と区別とによって端的に明示せられ得るからであらう。資本主義は近代ヨーロッパ社会の特質であるが、何故に世界の他の社会に於いて起らなかったか、起り得ても何故にヨーロッパに於いての如く発達しなかったか。この事実と理由とをたづねることが社会学の第一の主要問題であり、それは多くの社会に共通なる法則を定立するよりも、それぞれなる社会の特質を理解し描出することであらねばな

らぬ。ここに於いて社会学は歴史学と分ちがたく、しかも内面的に結びつく。

社会の個性とその発達とを究明することが歴史学の目的であるとすれば、多くの社会の夫々なる個性を比較し甄別することが社会学の任務でなければならぬ。歴史学が時間的であり社会学が空間的であるというのは常識論であり、とるに足らぬ分類であろう。ウェーバーにとつては歴史学は決して社会学と別なるものではなく、ただその研究方向を異にするにすぎぬ。彼の歴史学が新カント派のそれから分袂され、且つそれを凌駕するのまささにこの点にあり、就中文化科学は単なる歴史学に限られたものではなかったのである。

二

しかし以上のような立場からして、ウェーバーの文化科学は如何なる開花をうながし、何の結実をもたらしたのであろうか。歴史学は過去の事実を単に時間の順序に従って記載するものではなく、凡ての事実は個性を明らかにするためにのみ探求せられ、そして記載せられねばならぬ。例えば何年何月、何の日にゲーテが錠前屋に

キイを注文したということは伝記によって確実であるとしても、この事実は直ちに歴史の事蹟といひ難く、史料とさえなり得ぬであろう。事実なるが故に貴いのではなく、ゲーテの人格を闡明すべき事実であることによつてのみ初めて歴史的事実となり得るのである。ウェーバーにとつては概念は *Nachbild* ではなく、むしろ *Vorbild* であるというカント的な認識説が根づよく横たわつていた。概念は認識主観が受動的にうつしとるることによつて成立する色褪せたイメージではなくて、むしろ対象の *Realität* は概念の *Idealität* を介して成立するのであるというカント主義を信奉することに於いてウェーバーは人後におちぬ者である。模写説の概念論は高々「共通の徴表」にすぎないが、ウェーバーの「概念」はカントの「アプリオリ」に近い。しかもそれは単なる観念ではなく一つの理念である、単に *Ideal* なものではなくしてまさに *Idealtypus* でなければならなかった。理念型がカントのアプリオリとも異なるのは、それが単に先驗性をもつのみでなく、それ自ら一つの先驗的なるところにある。カントにとつてはアプリオリとは先驗的ということとであり、先驗的 (*transcendental*) とは却つて経験を

(5) 類型と階型

構成するところの論理的条件にすぎなかったが、ウェーバーの理念型はそれ自らにそのものとして存在する一つの型態である。それは単に論理的なものであるよりも存在的なものである。それは存在の根拠にあってそれを構成するものではなく、却って事物がそれを模倣することによって対象となり得る原型である。一言にしていえばそれは概念ではなく理念的典型であった。それ故に模倣説を完全に転回した人はカントであるよりもむしろプラトンであり、プラトンを祖とするウェーバーであったともいえよう。概念が事物を模倣するのではなく、事物が概念を模倣すると言ったのはウェーバーであった。

Idealtypus の ideal ということは事物を可能性において考察するということである。可能性とは矛盾のないこと、そしてそれによって有り得ることを意味するのであるが、理念型をもちいて社会の事象を説明し叙述するということは、ありうることを媒介として現にあることを究明し叙述することに外ならない。その方法の特性は、可能性 (Möglichkeit) を介して現実性 (Wirklichkeit) を理解し認識することにある。あたかも物理学者が数式で表わされるイデアールな運動の概念を用意しな

がら実験にたち向うように、ウェーバーは「ありうる」ところの社会的行為や結合の理念型をくみ立てながら史料の検討にとりかかるのである。(金子榮一、マックス・ウェーバー研究 第一章参照)

以上のように見てくると、ウェーバーの理念型はカントの「アプリアリ」よりもプラトンの「イデア」に近いもののように見えるが、固より近代人ウェーバーは徒らにプラトンの古蹟に追隨するものではない。何よりも先ず彼は歴史学者であり、実証的研究者であり、プラトンのような形而上学者ではなかった。理念型の概念は彼にとって天上の実在ではなく、事物の本質といったものでさえもあり得ないのであって、それがどこまでも近代科学の方法として提唱せられたことに注目せられねばならぬ。彼を目的してプラトンとカントとの総合と見ることさえ誤の甚しきものである。彼が社会科学的概念の理念的な性格を究明した主なモティフは決して哲学的関心から出たものではなく、むしろ資本主義というヨーロッパ近代社会の特質を把握しようとした点にあることが明白であって、それは一九〇三年に「ロッシヤーとクニース」を書き、つづいて「社会科学のならばに社会政策的認識

の客観性」を論じ、その翌年には「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(一九〇四—五)の名著を発表したことによつても十分に知られるであらう。さらに晩年の社会学体系に於いては「封建制」「家産制」「官僚政治」(Bureaucracy)等々の理念型が個々人の行為に分解せられ、個々人の社会的行為の複合として組立てられるようになった。即ち実在するものは「個々の個人」(einzelne Personen)であり、それらの個人の相互交渉より成立つところの複合体はそれと同じ意味に於いては実在しないが、それにも拘らず理念的な複合体として存在する。そして個々人の可能的社会行為の規則は「要素的理念型」としてこれに対して明別せられるに到つた。しかもこの二つの理念型について重きを置かれたのはむしろ要素的理念型であつて、プラトンのような形而上学的理念型ではなかつた。ウェーバーはノミナリズムを経て近代の経験主義を満喫する実証論者であつて固より中世の概念実体論者ではなかつた筈である。

三

理念型は何よりも先ず個々の事実又は個々の個人の理

念型であつて、歴史の一回性と社会の特異性とを規定するに役立つものであるが、しかしそれ故にそれはそれ自ら個別的なものであるということができない。それは個々の事実又は個々の個人そのものの類属する可能的な事物の範型でなければならぬ。それはあくまでも可能的に構想せられた行為の類型であつて、実際に起つた出来事がレアルであるに對して、普遍的であり、イデアールであるといふ性格をもつ。我々はここに初めて類型といふ語につきあたる。ウェーバーの理念型と類型との間には尚幾分の距離があり、厳密には同一視せられ得ぬとしても両者が略々同様の構想から出たものであることは認容されてよいであらう。

類型の概念について肝要なことは一方にそれが個物の典型であることと、他方に、一つの類型が他の類型と比較せられ、区別せられ、そしてそれによつて一つの定型を得るといふことである。比較といふことは単に異同を明らかにするのみでなく、それによつてそのものの特質又は個性が明定せられる必要な手続であるからである。例えば西洋文化と区別せられた東洋文化の特質は何にあるか。西洋に於いても近代資本主義の特性は古代の封建

(7) 類型と階型

制に比して何をその特質とするのであるか。これらの点を明定するためには単に一つの事実の理念型を見究めるのみでなく、他の類型との比較によって見定められねばならぬ。理念型は一つの可能的な事物の典型であるが、類型は多くの可能的形態の比較によって開明せられ得るところのものである。

さらに理念型と類型との差別は次の点にあるであろう。理念型は Ideal でありそれは理念であるとともに理想をも意味する。理念型がややもすれば典型となり理想型と近接するのもこの理由によるのである。然るに類型にはそのような規範的意味はない。一つの類型が貴く優れ、他の類型が劣り卑めらるべき理由はどこにも見出されない。西洋文化は東洋文化に比して一段と優越したものであるか、北方文化は自らにして南方文化の下位につくべく定められているか。西洋の歴史家は——ランケのような偉大なる歴史家でさえ——文化は西洋にのみあって東方にはない、少くとも同等の価値ある文化は見出され得ぬという陋見に捕われていたようである。中国は古くから東夷南蛮の思想にけがされていた。世界の文化にそれぞれなる類型を見出してそれぞれなる価値を認めるよう

になったのはむしろ極めて最近のことに属する(例えばトインビーの歴史研究の如く)。

類型には価値の思想が許されていない、如何なる評価作用からも全く解放せられている(wertfrei)。このことは類型の概念にとって本質的であり、ウェーバーの理念型も既に価値からの自由が力説せられている(Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. Logos, Bd. VII, S. 40—88)。経験科学的認識は一般に没価値的であるが、社会学は勿論そうであり、歴史学と雖も価値的であることは許されない。個性とはそのものの特質ではあっても必ずしもその価値ではなかった。たとえ一步を譲って西南学派の如く歴史学を価値に関係して事物を把握する学問であるとしても、価値に関係する(Wertbezogenheit)は必ずしも価値の学であるとはいえない。例えば近代の資本主義社会はかつての封建的社会にまさって価値あるものであるか。歴史は劣れるものから優れたものに発展することが必然であるか。後代は定めて先代よりも優越したものであるか。そうではなくて却って末世観や終末観に於いて見られるように、歴史は時間と共に墮落の一

途をたどるものとさえ主張せられた。

科学的歴史学はそのような発展とか墮落の思想に関わりなく、それぞれの時代に於いてそれぞれの体制と類型とを摘発し、それぞれの個性を明定するものであるべきではないか。社会学に於いて多くの社会制度が没価値的に比較せられ商量せられるように、歴史学に於いても時代の流れに没するそれぞれの社会状況が没価値的に叙述せられねばならない。類型の研究は時間的にも空間的にも没価値的でなければならぬ。類型とは多くの可能的存在が一つの形態として構想せられたものであって必ずしもこれらの典型として理想化せられ、価値づけられたものではなかった。よく云われるように類型とは「問いかけの観点の財産目録」であって、必ずしもそれによってその人の富(経済的価値)を指標するものではないからである。

四

歴史学は社会又は国家の個々の事実をせんさくするものでなく、時間の流れに於いての種々なる類型を究明するものであり、社会学は種々なる社会又は個人の間に関

通する法則を定立せんとするものではなくして、此等の中に行われる種々な類型を明定するものであるとするならば、この二つの学問は「類型」を研究の対象とする点に於いて一致し、またそれによってこの二つの学問を近接せしめようとしたのがウェーバーの仕事である。類型が彼にとって如何に主要な概念であるかはこの点からしても明らかならしめ得るであろう。しかしウェーバーの類型は没価値的であり、たとえ価値に関係せしめられていても、それ自らは価値的ではあり得ない。種々なる類型はそれぞれの社会に於いてあり、それぞれの時代に於いて成立している。それらをそれぞれなる型態と位置とに於いてさながらに描出することが類型学の仕事であってその間に価値の優劣はない、一をとって他を捨てることは勿論、他をあげて一を貶することも許されない。実践の世界に於いてはこのことは屢々行われるが、学問の研究としては類型の成立はそれぞれの境位に於いて平等であり没価値的でなければならぬ。しかしそのような類型がそれぞれの社会及び時代にあったというだけでは果して学問の体系をなし得るであろうか。社会学は法則定立の学ではなくとも、何らかの体系なしには学問とはな

(9) 類型と階型

り得ぬ。歴史学はただ徒らに種々なる類型の時間的推移にすぎないものであるか。歴史には何らかの意味における「発展」の概念がなければならぬ。発展のなきところには墮落の思想も代って要求せられ得ぬ筈である。ウェーバーはこれを没価値として把握したが、それは価値概念からは自由であっても (wertfrei) なお何かの統一概念なしには社会学の成立は不可能であり、歴史学も至難であるといわねばならぬであろう。そしてこの原理を明らかにするものとして、我々は改めて「意味」の概念を提示したいと思う。社会又は歴史の類型を支配するものは価値ではなく、意味であると考えたいと思う。従来この二つの概念は混同せられ、乃至は同一視せられたが、類型を価値と考えるか意味ととらえるかによって大なる径庭の生ずることを深く思わねばならない。類型は没価値的であっても没意味的又は無意味的なものであってはならぬ。類型には価値の差別はないにしても意味の区別は厳格としてあらねばならぬ。否それなしには類型の何たるかは思折し得られぬのである。類型は価値をもっていないくともそれぞれにそれ自らの意味をもっている。この「意味」によって様々なる類型は散漫を免れて一つの体系を

もち、そして学問的構成を得るに到るのである。ウェーバーが社会学を以て理解学 (Verstehende Wissenschaft) としたのも、意味は理解せらるべきであつても必ずしも評価せらるべきものでないことを語っていないか。類型は意味の関連によってのみ一つの体系をもつことができからである。様々な類型が互に關聯し、一つの類型が前後のそれらと發展史的に關連するのも専ら意味の統一によってであつた。この統一なしには個物は勿論類型といえどもただ散漫となり単に偶発的とならざるを得ないのである。

ここに於いて我々は「階型」の概念を導入せねばならない。階型は類型と必ずしも同一ではない。第一に階型は「意味」に基き、類型は「価値」に關連してとらえられたものである。類型は散漫であるが階型は意味の階層によってつらなっている。それは単に上下の階層であるのではなく、上は下を越え且つこれを包んでいる。重層の建築は階段的ではあつてもこの包越の關係はない。階型はリアルな重層ではなく、意味の階型であるべきである。例えば資本主義は近代の經濟社会の一つの類型ではあるが、それは歴史の發展に於いて如何なる意味を有す

るか。それは単なる時空的位置ではなくまさに一つの意味的位地である。単なる Platz ではなく一つの Ort (境位) であり、それによって Orientation (位地づけ) の行わるべき拠点又は起点をなすのである。概念も種々なる内包をふくむが、それとは別に意味は個物を包越している。個物とはただ他と異なるのみでなく、自他の区別を可能ならしむる上位の「意味」に於いて包まれるものでなければならぬ。一言にしていえば理念型は単に並列的にして互に無関係な個物ではなくして階層的に関連するもの、即ち階型でなければならぬ。ウェーバーには類型はあったが未だ階型の思想はなかった。それ故に彼の類型は散乱して無統一に終らざるを得なかったのである。

階型によって歴史は徒らに類型の移動ではなく、発展の(又は墮落の)思想に統一せられ得るであろう。社会も亦諸処に散在する文化の羅列ではなくして世界的統一に参与することができるのである。例えばカントの哲学はドイツ観念論の一つの類型であるが、それが如何なるものであるかは、単に「純理批判」を読むことによってではなく、彼の批判哲学が一般に人類の思想の歴史の中であって如何なる意味をもつか、哲学史上如何なる位置

にあるかを理解することによって初めて把握し得られるであろう。この全体に於ける個物の意味なしには如何なる思想も真に理解せられたとは云えない。それは思想の類型ではなく、歴史における一つの階型でなければならぬ。それは一種の *casuistry* な問題である。カズイステイクとは社会的慣行や教会、聖典の律法などに照して道徳問題を解決しようとするものであるが、いわばそれは道徳法の演繹であり、一つの行為に対する疑問又は評価を教会又は慣習法等の權威によって決せんとするものである。我々はもとよりこのような權威によって日常の行為を律することは勿論、それらを把握し理解することもできない、我々にとつては専ら世界的な意味に於いて一つの出来事を把握し世界国家に於いてそれぞれの社会的類型を理解せんとする外にはなかった。*casuistry* は恐らく *casus* から由来するのであるが、因果の法則も自然科学に於いての如く単に力学的にはなく、むしろ意味的帰属として把握するところに文化科学の原理となりうるであろう。個別的因果性の問題も恐らくこれを外にしては解決し得らるべくもないであろう。因果性とは意味の帰属的關係に外ならなかった。

(11) 類型と階型

以上によって我々はウェーバーの理念型又は類型の概念に懐かずしてまさに階型の思想に移らねばならぬことを主張せんとするものである。しからば階型とは果して何であるか、我々はこの主要問題に対して答うべき責任を有するものであるが、それは拙著「意味の形而上学」第十二章、第十三章に詳論せられているからここには述べない、就いて見られたいと思う。

五

階型の何であるかは論じないとして、ここには実例として、ヨーロッパの学問と東洋の思想との異同と関係とを一瞥しておこう。具体的にはギリシアに起った哲学とインドに栄えた大乘仏教との関係であるが、地域と歴史とによってこの二つの思想潮流が極めて別異な発達をとげたことは誰の目にも明らかであろう。世界の文化が何処に発祥したかは不明であるが、アーリアン人の文化が一方にギリシアからイタリア、欧州本土、イギリス、アメリカに発達し、他方にガンダスの流を中心としてインドに起り、支那、日本に延長してそれぞれ特異な類型を構成したが、しかし西洋人も東洋人も均しく人間である

からには、どこかに共通した点がなければならぬ。思想の歴史は風土と歴史によってそれぞれに異った発達をなしたが、共に人間の思想であるからには根本的には一つの原理によって貫かれていくべき筈である。そう考えるのが類型とは区別された階型の思想であるが、例えばアリストテレスによって基礎をおかれたギリシアの論理と龍樹によって大成せられたインドの論理とは先ず如何なる区別に於いてあるのであろうか。

人間の思想の歴史は三つの原則によって支配せられている。恰も物質の世界がニュートンの運動の三法則によって支配せられているのと同様に。その第一は同一性の原理 (Princip der Identität) であり、第二は矛盾律 (Satz des Widerspruchs) であり、第三は排中律 (Satz des ausgeschlossenen Dritten) である。同一律は如何にして発見せられたか。ソクラテス以前のギリシア哲学は所謂自然学であり、それは自然の何たるかを探求して、或は水であり、或は火であり、或は空気であり、さらにこれらの四元を集成したものであると考えられた。しかし宇宙の根元はこれらのすべてを尽してさらに根源的なものでなければならぬ。自然学者は事物を自然的な或

るものとして把握したが、それは未だ幼稚であり常識的たるを免れない。学問的にはさらにこれらの事物を分析して遂に分つべからざるものに到らねばならぬ。アトムとは即ちこの不可分な要素 (*atomon + tenon*) をいうのである。それはデモクリトス等のアトミステンの主張であった。

しかしアトムといえども未だ徹底した根源的事物 (*arche*) ではなく、凡ゆる事物を通して凡てについていえることはそれがとにかく或るものであるということである。そして或るものとは即ち有るものでなければならぬ。即ち存在でなければならぬ。西洋哲学に於いて常に中心的位置を占めた「存在」の概念はかくして発見せられ、そしてこのようにして確立せられたのである。それはエレアのパルメニデスの功績であるのみでなく、ひろくギリシア人の偉大なる発見の一つであろう。

さて然らば「存在」とは何であるか、「存在」とは果してどういうものであるか。この問いに答えてパルメニデスは「存在とは存在である」といったという。世にこれほど自明的なものはなく、余りに自明であるが故に殆んど何ものをも語っていない。人はこのように答えられ

ても却って愚弄せられたとしか感じないであろう。しかしこれは単なる戯言でもなく、遁辞でもなく、況や愚弄ではなかった。「存在は存在である」とは「AはAである」ということであり、同一律の発見でさえあった。パルメニデスは多くの自然哲学者の間にあって初めて「存在」の概念を発見したのみでなく、論理の第一原則を確立した人であったのである。彼の弟子ゾエノンはこの原則からさらに「存在は同時に存在しないものではない」という第二の矛盾律を演繹した。それはまさしく同一律の反転であってそこから直接にでてくるものである。ゾエノンはパルメニデスの直接にして忠実なる弟子であって、単なる詭弁論者ではなかったのである。第三の排中律は何人によって発見せられたかは不明であるが、既にアリストテレスによって引用せられているから、この時代に第三の法則として確認せられていたことは確かである。これらの三つの法則は実は一つの原理から導出せられたものであり、その根本は同一律にあるのであるから「存在は存在である」という答えの無意義でないことは勿論、決して不必要なものでないことがいよいよ明らかとなるであろう。三法則はアリストテレスによって集

(13) 類型と階型

成せられ、永く形式論理の三原則として人間の思想を支配することとなった。

ところが私の見るところでは、西洋の古代から近世、現代にいたる長き思想の歴史はこの三原則を批判し乃至は逆転することによって展開せられた。西洋に於いて何らか新しい哲学を樹立した人はこの三原則の破壊を企てた人々であるといえないかと思うのである。第一にカントの哲学は明らかに同一律の批判から出発した。同一律は明晰にして確実ではあるが、必ずしも真理ではない。AはAであるといっても、Aの何たるかは少しも知り得ない。知識は単にAの概念を分析することによってではなく、与えられた経験によって総合せられることを要する。知識は単に必然であるのみでなく、十分でなければならぬ。必然にして十分なる知識は、総合判断によってのみ可能である。そこにカントの先験的論理学 (transcendentale Logik) が成立し、アリストテレス以来十八世紀に到るまで何の進歩もなかった(とカントはいふ)論理学が改めて新しく打ち立てられたのである。それは就中同一律の不充実性を指摘した批判主義であった。カントの哲学が Kriticismus といわれるのもこの意味に

於いて正しい。ところでさらに第二の原則即ち矛盾律を逆転した人は誰であったか、それはヘーゲルである。彼の弁証法論理はまさに第二の法則の逆転である。矛盾律は存在と非存在とは同時に成立しないという原則であり、存在は非存在と矛盾するが故に真理でないという。然るにヘーゲルにとっては逆に矛盾があればこそ真理となるのであって、彼の論理は矛盾を排斥するのではなく、却つて之を許容し乃至は歓迎するものでさえあった。弁証法の何たるかを茲に詳述する追はないが、それが矛盾律の逆転であることだけは何人も認めざるを得ぬであろう。

さて第三の排中律は如何に批判せられ又は逆転せられるか。不幸にして私はこの仕事を遂行した人を欧州の思想界に見出すことができない。論理学はヘーゲルによって完成せられ、それ以上に進歩する余地がないと考える——ヘーゲルはそうのように考えていた——ことは果して正しいか。もしそうならばヘーゲルの死後哲学は跡を絶つて——ヘーゲルはその如く自負していた——滅尽すべきであるが、現代に到っても尚哲学が亡失しないのは何故であろうか。

茲に於いて私は言う。この第三の排中律の逆転は西洋

に於いてではなく、東洋に於いて——正確にはインドの大乗仏教に於いて就中龍樹(Nāgārjuna)の論理に於いて鮮かに遂行せられている、それが東洋の思想を西洋のそれから鮮明に区別する所以のものである、といえないだろうか。さて排中律を逆転するときは如何なる形態の論理的思惟が生ずるか。排中律はAであるか非Aであるかの孰れかであってその外に第三のものを許容しないというものであるが、これを反転すれば「Aでもなく非Aでもない」という思惟形式が得られる。そして龍樹の論法はこれを徹底したものであった。「中論」(Prasannapadānāma Madhyamīkavittih)の初頭には「不滅、不生、不斷、不常、不一、不異、不來、不去」という第一偈がかかげられている。それは明らかに生滅、断常、一異、去來について凡てを否定し去ったものである。しかもかくの如く否定せられるのは単にこの四項に限られたのではない、八不はやがて千非に及び、凡ての存在と事象について否定が重ねられるのである。龍樹は何故にこの四項について否定を断じたか、否定せらるべきは必ずしも四句義のみでなく諸事百般についてでなければならぬ。恰もアリストテレスの範疇が十個であり、しかも論拠な

くかき集められたように、龍樹の句義もただ無限の存在を四つの形式に収約せられたものにすぎぬであろう。これらについて否定せられるのは、凡ゆる事象が否定せらるべきことを表明したものに外ならぬ。そこからして彼の思想は徹底した虚無主義(Nihilism)として誤解せられるのであるが、排中律の逆転は単にこの否定に止ることができない。次にそして主として重要なことはAでもなく非Aでもないからして、Aでもあり非Aでもあるということである。排中律はAか非Aかの孰れか一つであって第三のもの——中なるものはないということであるが、龍樹の立場は中なるものがあるということである。即ち中を排斥するのではなく、中を容れるのである。しかしAと非Aとの外に何か第三のものがあるというのは依然として排中律の許容し得ない点である。龍樹の中はその意味の第三者ではなく、Aでもなく非Aでもないという、まさにそのことが第三の存在態を表明する所以となしている。Aでもなく非Aでもないが故に、Aでもあり非Aでもあり得る存在の関連が即ち中的なものであり、それは縁起として把握せられた。縁起とはそのような関係にある存在態であり、或はこのような関係にある存在

態の名である。そして縁起を觀るものは即ち空を知るものである。諸法をかくの如き関聯に於いて把握するものは即ち空觀であり、大乘の仏徒であつたのである。

大乘仏教における縁起の思想を詳論することは今はその場所でないが、できるだけ簡単にそれを素描して置こう。阿含の有名な定義によれば、縁起とは「此あれば彼あり此れ生ずれば彼生ず」ということである。それは単なる一つの事物の把握ではなく、一つのものその他のものとの関聯についての認識である。中とは物にあるに非ずして物と物との関聯にある。しかし問題はただこの関聯にあるのではなく、如何なる関聯であるかにある。事物と事物との関聯は西洋思想に於いては、主として因果の關係としてとらえられたが、インドの大乘仏教に於いては専ら縁起の関聯として把握せられた。仏教でも因果は屢々語られたが、それらは専ら縁起的に把握せられたことに先ず注意せられねばならない。

しかれば因果と縁起とは如何に區別せらるべきであるか。因果關係は原因から結果が生ずることであり、この両者に必然的又は蓋然的關係のあることを明らかにせんとするものであるが、因果關係の第一の特色は原因と結

果とを逆にすることができぬということである。子は父母から生れるが、父母は子から生れはしない。原因は先であり結果は後であつて、結果からして原因は生じはしない。ところが縁起關係に於いては此あるが故に彼あると共に彼あるが故に此あるのである。彼此の關係は時間を絶して同時に生起し得る。即ち可逆的なのである。このことは龍樹の弟子、月称(Candrakīrti)と清弁(Bhāvaviveka)との論争によつても明らかにせられ得るであろう。縁起の原語である Pratiya-samutpada を分解して月称は pratīti-sam-utpada とし eti とは行く義であり prati は至るの義である。sam-utpada は顯起するの意に活らく。pratiya は行いて到ることであるといふ。ところが清弁は prāpi に種々、重複の義がありとして、縁起とは此が彼に行き到つて生ずるのみでなく、彼が此に到つて生ずること、即ちこの關係が重複して(折返し)生ずることを意味すると解釈した。月称は清弁のこの解釈を誤として批難するのであるが(山口益訳、月称造中論釈 第一、八一—八二頁参照)、私はむしろ清弁の方が優つてゐるのではないかと思う。なぜならば縁起は単に此が彼に到るのみでなく、同時に翻つて彼が此に到つて交

互に關聯すべきであるからである。カント的にいえば因果は此から彼が生ずる単一方向であるが、縁起はそれと同時に彼から此にいたる交互的關係 (Wechselwirkung) でなければならぬからである。縁起の關係は此と彼との交互的關係である。此は彼に彼は此に關係して——單に關係するのみでなく、觀待して (abhängig) あり且つ生ずるが故にそれらは常に相對的であるよりも相待的でなければならぬ。一は他を待って生じ、他は一に縁りて生ずるのが縁起の真諦である。——ここからして事物はそれ自らにあらざり、自性あるものでなく自体なきことが悟られねばならぬ。例えば因果の關係にしても因があつてそれから果が生ずるのではなく、因によりて果が生ずるのである。若し自体的な因から自体的な果が生ずるならば、果は既に因の中にあるか、因の中にないかの孰れかでなければならぬ。しかるに因中に既に果があるならば、既にあつたものが果として現われるだけであつて新しい何ものも生じない。また因中に果がなければ、如何にして因から果が生ずるといい得るか。因果は自生に非ず他生でもなくまた自他生でもない。要するに無自性であり、即ち空である。仏教の空とか無とかは無自性を意味す

るのであつて、單なる無(何ものもない)をいうのではなかつた。相對的なること——正しくは相待的なことが即ち空であり相對を離れて絶対はなかつたのである。有を無視して無がありうるのではなかつたのである。もしそういう無がありとすれば、それは一つの有であつて眞の無であることができなからである。大乘仏教の教理は多端であるが、根本的にはただこの一事を了得することにかかつている。しきりに因果が説かれても、それは因果を縁起に転廻するところに教學の骨子があるのであつて、そこにインドの思惟が西洋の自然科学の思惟と根本的に異なる所以のものがあるのである。

但しこの縁起の定義にも見逃すべからざる混同があることを私は指摘したい。それは「此によりて彼あり、此生ずることによつて彼生ず」というのであるが、この二つの立言は必ずしも同一ではないと思ふ。この定義は既に龍樹以前にあつたが(阿含に於いて定説せられたものであろう)、龍樹でさえもそこに重大なる區別のあることを見逃してゐるのではないか。此あるによつて彼あることは例えば短あるとき長あるが如しという。この關係は論理的關係であり、乃至は概念的關係でもある。兄と

(17) 類型と階型

は弟に対していわれることであって弟なきときは兄もないであろう。しかし父母があつて子が生れるのは果して兄弟の関係と同一であるか。夫婦の関係はたしかに縁生であるが、父子の關係は単に相対的であるとはいへぬ。一般に仏教学者はこの二つを同一視して疑わぬようであるが、私はここに重要な混同がありはせぬかと疑う。そしてここに縁起と因果とを峻別すべき理由があるのではないかと思う。このことは縁起のよりてという語が支那訳に於いて種々に——「由りて」、「従つて」、「依りて」等々と訳せられていることによつても証せられるであろう。これらを一括して「縁りて」と訳せられるのであろうが、「従つて」と「由りては」決して同一ではない。「依りて」は依存関係であるが「従つて」はそれから出てくること(ἰσχυρισμὸν)を意味するのであつて、全く別様な関係でなければならぬ。これを同一視することは許されぬであらう。

玄奘訳では依他起性として漢訳せられている。仏教学者の間では前者は古訳であり後者は新訳としてかたづけられているが、私の見るところでは縁起の二つの意味が両者の訳語によつて代表せられているのではないだろうか。我國に於いても宇井博士は真諦を重んじ、却つて玄奘の新訳を却けているようであるが、私から言わすれば両者が共に縁起の定義の中に伏在しているのではないか。宇井氏は十二縁起の胎生的解釈を真向から排斥して専ら論理的解釈を宣説せられているが(和辻氏もこれに従う)、この両者の解釈は大乗仏教の縁起の定義の中に共にふくまれているのではないかと思う。しかもこのように両者を含むところに縁起の思想を曖昧ならしむる理由があるとすれば、宇井氏の如く専ら論理的立場をとることは一面的であるが、若し縁起を因果関係から峻別しようとするならば宇井氏の如く考えることが至当であるであらう。

唯識説の依他性について詳論することは今はさしひかえるが、以上によつてインドの大乗仏教の根本的思惟が何にあるかは簡示せられたことと思う。我々はこの西歐の思想と全く別異な一つの類型を見るのである。しか

し私の主張しようとするのは、ただ西洋と東洋とにこのような思想の類型があるということではない。ウェーバーの理念型もまた一般にいわれる類型も文化の処々にそれぞれ別の類型があるということだけであって、此等の諸類型が果して互に如何なる関聯を有するかということではなかった。これに反して私の志すところは東西の二大類型も均しく人間の思想のあらわれであり、共に人間思惟の根本的法則の中に位置を占めている。西洋の論理はカントの批判主義とヘーゲルの弁証法論理とによって殆ど完成せられたが、それは論理の全体を尽したものでなく、さらに思惟の第三法則即ち排中律の逆転という一つの大なる仕事をとり残しているのである。そしてそれを補い充たすものとしてインドの大乗仏教の論理がまさにそれに当ることを挙揚せんとするのである。そしてかく考えることによって東洋と西洋との思想のそれぞれなる

類型を区別し鮮明ならしむると共に、これらの類型を単に異なつたものとして放置することなく、共に人間の思惟の法則の中に位置づけ得ないかと思ふのである。矛盾律も排中律も結局は同一律に帰し、思惟の三法則も実は一つの原理であるとするならば、西洋と東洋との思惟方式も遂には一に帰し、共に人間の一なる根本的思惟の法則に基く。東西の文化はこの根本的なるものから派生したそれぞれなる類型にすぎぬであらう。しかもこれらの類型は地域と時代とによって互に異なるのみでなく、それぞれに異なりながら共に人間の根本的思惟の中に含まれ、且つそれに基づいている。そういう見方が即ち階型的立場であつて、それこそ我々のとらんとする理念型の体系であつたのである。

(京都大学名誉教授)