

ジレンマ論としてのカント批判哲学

——仏教教理の吟味という観点から——

渡 辺 明 照

1. 問題の所在

一休漸から始めよう。放浪の傑僧、一休宗純が住職をしていた時のことである。或る時、豪商といわれる檀家から法事を乞われ、相変わらず汚れた衣でのいでたちでその家を尋ねるが、それを見た家人は門前払いしてしまう。すると一休たるや、あらためて出直しはするけれども今度は身なりを整え美しい金襴の衣を携えてそれを当家に届けただけですぐに帰ってしまう。外見や地位にとらわれてはならないという寓話として童話にもなっているお話である。凡僧だと、怒ったり言葉を荒げて論したり、逆に無礼を謝ったりするところだが、一休は事の趣きを逆手にとり衣に特有の意味を持たせて奇怪な振舞いをした、というものである。我々には一休禅師のように思い切ったことはできるわけではないが、意味するところは精確に捉えておかなければならない。

法事が成り立つ要素を僧、衣、読経とすれば、家人は衣にこだわり過ぎたわけで、一休はそこを論じたということになる。我々でも衣を忘れることはある。その場合は謝ったり普段以上に心を込めてお経を上げたりして、「衣」の分を補おうとするものである。そこには「全体」という考え方がある。つまり僧と衣と読経が合わさって法事という全体が成立する。この場合、たとえ要素の一つに不足が出ても補い合って全体は維持される。この全体とは「法事」であり、それが「法」に当たり、この法自体はそのまま見えるものではないが、これによって「法事」が成り立っている。この法においては僧も衣も読経も一つの親和性の中で関係づけられている。この際、見えるものは僧と衣と読経であり、法事そのものは見えないが確かに存在する。見えないという点において「空」であり、見えなくても存在するという点で「不空」(妙有)である。

般若心経の「色即是空、空即是色」はあまりにも有名な文句だが、これを単純に捉えれば堂々巡りとなる。ここに「空亦復空」¹⁾を挿入すれば無限背進は起こるが色と空の論理循環は止まる。ところが「空亦復空」

の前と後の二つの「空」は同じなのか違うものなのか。少なくとも前の空は主語であり否定される「もの」であり何らかの表象となっているのに対し、後の空は否定する機能の空である。だが言葉は同じで意味が違うというよりは混乱は起こる。ここは一般には、次元の違いが指摘されるだろう。即ち、色を否定する空、否定することが一つの事柄(概念)となった空、そしてこの空をさらに否定する空。そして究極の空は、この文の中には色と空しかないのだから、論理上、「不空」として最初の色に戻っている。こうして四つのプロセスの項が開かれる。四は縦横の二に分割されるが、一つは定立とその否定、もう一つは事柄の次第の面と論理的に導かれる次第の面である。さらに斜めの対偶もあるが、それが「空即ち色」である。また四は一三にも分かれる。迷いの色の一と悟りの空領域の三、或いは次第的な悟りプロセスの三と究極の不空の一という具合に、である。このような思考方法は無意味ではないし、むしろ数式に導かれて新しい発見がある。数については以下の論述にも論及することになるだろう。

ところで、有を否定すれば非有であるが、非有をそのまま無や空と言い換えられるだろうか。無や空を定立(概念化)するのはある種の飛躍ではないだろうか。さらに定立された無や空を否定して不空にもたらし、その上、有に回帰するのはどのような事態なのか、どんな意味があるのか。このような疑問が湧き起こる。このような事態においては「考える」という理性特有のあり方を吟味するということが不可欠であり、その方法を教えてくれるのがこれから取り上げるカントの先験哲学である。

カントは我々の認識能力を大まかに「経験的なもの」と「理性的なもの」とに分けた。カントはそれをまた「記録的認識」と「理性的認識」とも言っている。「記録的」(historisch)認識とは直接の経験や物語によって得られたもの、或いは教示によって与えられたもののことを言い、「与えられた分量だけ認識されるにすぎない」とされ、それは先生やお手本を模写する「生徒」のあり方のようなものだとも言っている²⁾。端的に言えば

それは「知る」働きであり、そこでは与えられたものしか知ることはできない。それに対して「原理からの認識」と言われる「理性的認識」は対象を経験的に「知る」ことを乗り越えて、自ら立てた概念や判断をもとに、直接「知る」ことのできないものにまで思いを馳せる。これがいわゆる「考える」働きである。カントは、哲学を学ぶことはできない、我々は哲学することを学ぶのだとも言っている³⁾。

このように「経験的」と「先験的」と区分して世界や自己を考える図式は、仏教教理で言えば「二諦」説に相当する。例えば、俗諦と真諦、界内と界外、事と理、方便と真実など、一切を二分して現象的なものと本質・本体的なものに分ける図式である。二諦を少し柔軟に用いれば、例えば、有一空一不空の脈絡では、有・空と不空の区別立て、或いは有と空・不空の区別立ての二諦説となり、また事と理の区別ではさらに事理一事事の区別立てでもある。さらに対偶関係として立てられる有と不空の同異、空と仮の同異もこの二諦の区別立てに関与する。教学的背景が違えばそれだけでも複雑だが、一つの教学内でも二諦は常に論点となる。しかも二諦は二つの真理を前にして何れをとるべきか常にジレンマを引き起こすところである。もっともこのジレンマが我々をさらに悟りの高みへと導く動因でもあるが、同時に間違いや苦悩をもたらすという分岐点でもある。この知におけるジレンマを整理してそのリスクとある種の解決を提示してくれるのがカントの認識批判である。その意味では仏教教学を「哲学する」上で不可欠の予備学たりうるであろう。合わせてカントの解決法が仏教教理の理解に重要な示唆を与えてくれるだろう。

論者はこれまで天台学を学んできた者であり、他の仏教教理を知らないという制約があることは充分承知であるが、一点集中して深く究めれば普遍的になるという確信はもっている。天台学では、「藏一通一別一円」という四項図式の体系をもっている。四項があると縦横二二、或いは一三、三一、対偶の二、という具合に様々なジレンマ考察が可能であることも以下の論述に関係する。

2. カントの弁証論の意義

カントの名著『純粋理性批判』の大半を占める原理論は、その前半が先験的分析論、後半は先験的弁証論となっている。認識はいかにして可能であるか、とい

うテーマをもった分析論の叙述の次に後半の弁証論に移るが、カントの弁証論とは、プラトンに淵源するところの真理を究明しようというヘーゲルの弁証法とは違って、アリストテレスが論証法と対立させた弁証法という究明の仕方に相当する。純粋理性の哲学は一方で、理性の能力を吟味する仕事であり、批判 (Kritik) という予備学 (Propädeutik、予習) であり、他方、純粋理性の体系的連関を求める究極的な存在にわたって考察する形而上学という領域に関わる。その対象は「(真ならびに真らしい) 哲学的認識」によって遂行される。この「真らしい」対象領域を問題にするところがカントの言う「弁証論」(Dialektik) なのである⁴⁾。あれこれと思い巡らす思考を特徴とするこのあり様は「思弁」(Spekulation) とも呼ばれ、カントの弁証論の後半や先験的方法論に頻繁に見られる独特の術語である。Spekulation の本来の意味は投機的な取り引きをすることや思惑買いを行うことだが、哲学的にもそれを色濃くもっている熟慮や観想のこととなる。つまり弁証論が考察の対象とするところは、感性と悟性によって構成された概念やその論理を使って不確かで超経験的なものを構想する投機的企てであり、そこに現れる対象が「先験的仮象」である。究極的には不死や来世、世界全体、神の存在などがそれに当たる。ただしこの仮象を本質や本体と対立させた単なる現象としてはならない。カント認識論では「現象」と言う場合はあくまで感性と悟性の対象領域つまり経験に限定されるべきものである。それ故、理念的なものは「先験的」仮象と言われ、それを考察することが「仮象の論理学」と名づけらる⁵⁾。仮象は錯覚や幻影の類の話ではない。れっきとした学問の対象であり哲学の問題なのである。

先験的仮象に関与する問題は、経験に関する事柄ではない。経験的な現象領域はいわば「俗諦」や「事」や「界内」や「方便」であるのに対し、先験的仮象の問題領域は「真諦」や「理」や「界外」や「真実」に比することができる。カントの言葉を借りれば、「われわれは可能な経験の埒内にその適用がまったく限られる原則を内在的原則と呼び、これに反し可能な経験の限界を超越するような原則を超越的原則と呼ぼうと思う⁶⁾、という区別立てに基づくことである。ただし「先験的」と「超越的」を混同してはならない。「先験的」は方法や図式に関わるものであり、それに対して「超越的」は認識の内容に関わるものである。先験的仮象は、可能な経験の限界を踏み越えて、我々の知性では知ることのできない対象を構想することによ

て立てられた理念的な対象である。これが批判、吟味されるのである。しかしこの仮象は厳密な意味での理性の対象でありながら批判をめぐり抜け、知る世界を幾らでも拡大できるかのように我々を誘惑する。それは高尚な理論ばかりでなく、「緒論」で述べていたように「素質としての形而上学」でさえある⁷⁾。つまり、自分自身の要求に促され、経験を越えた対象をも案出しようとする傾向性なのである。俗諦にも確固とした人間理性はある。その理性は思惟し始めて以来、いつも形而上学を持っていた。「しかしそれにもかかわらず、それをあらゆる異種的な認識から十分浄化して示すことはできなかった。……そもそも学術的にであるにせよ通俗的にであるにせよ、理性にして思弁しない理性というものがあるであろうか？」⁸⁾「また人間の理性は、もともとその本性の傾向によって弁証的であるから、形而上学を決して欠くことはできないのであり、……形而上学を欠いた場合、無法則的な思弁的理性が、道徳や宗教において必ず引き起こすであろうところの荒廃を」、この理性が「防止するのである。」⁹⁾

厳密な意味での理性の働きは推理であり、純粹理性から導出された概念は推論された概念である。我々の持つ知的命題は直接的認識のように思えるが、多くは推論されたものであり、推論を絶えず行っているために慣らされてしまい、直接認識と推論の区別がつかなくなっている。推論とは三段論法の形をとるが、大前提に用いられる全称命題は多くは相対的な意味で使われている。我々はよく「絶対に」とか「すべて」を多用するが厳密な意味でのものではない。だが、理性認識の場合、経験や認識対象の関与は受けず、概念や判断を理性の原理に従って統合することによって認識するのである。つまり大前提と小前提を媒概念によって関係づけ結論を見出す、これが三段論法である。この関係づけという統合の働きが純粹理性の際立って有意な能力である。ところで三段論法は三つ以上の命題を組み合わせて結論を得るといものだが、その三つをどのようにして選びどのように組み合わせるのか。この仕事を担う能力が純粹理性であり、理性認識は統整的原理と言われるこの能力に委ねられる。

ところで、「被限定性の原則」に従う概念結合の判断の場合は単に矛盾律が適用されるだけで内容が捨象される論理的限定であるが、「物」(超経験的なものも含めた Ding) の場合は内容に関係するので論理内に止まらず「徹底的限定の原則」に従うとされる。つまり矛盾律の適用により「物のあらゆる可能な述語のうち……一つの述語が物に属さねばならない」が、物

の可能性という内容的な面から言えば、「物一般のあらゆる述語の総括としての全部の可能性に対する関係において考察」することになる。つまり物に関しては「全部の可能性を先天的条件として前提」しなければならぬのであり、それを「先験的前提」と呼び、「一切の可能性のための質量」とする¹⁰⁾。「かくてもしわれわれの理性における徹底的限定の根柢に一つの先験的基体がおかれていて、これがいわば、そこから物のあらゆる可能な述語がとられうる、素材の全貯蔵庫を蔵するものであるとすれば、この基体は全実在性 (omnitude realitatis) という理念にほかならない。」¹¹⁾このようにして「あらゆる可能性の総括が……根柢に存する限り、われわれはこのような総括の理念を持つ」が、この理念は未だ曖昧なままであり、さらに厳密に規定しておかなければならない、とカントは言う。即ち、「あらゆる可能な述語を、単に論理的のみならず、先験的に、すなわちそれらの述語について先天的に考えられうる内容に従って考察するならば、或る述語によって存在が、他の述語によっては単なる非存在が表象されることを知る。」このとき論理的否定は「非」(或いは「不」) という否定の小詞によって示されるが、それは判断における概念と概念との関係について表わされたものであり、「対象における単なる非存在が表象されることを認識せしめるものではありえず、むしろ一切の内容にはふれてはいない。」

これに対して「先験的否定」と言われるものが「非存在それ自身を意味し、この非存在に対立せしめられるのが先験的肯定である」。この先験的肯定によって概念が一つの存在を表現し、「現実性と呼ばれる或るもの」となる。また、先験的否定によって概念が否定される場合、それは「まったく欠如を意味し、この否定のみが考えられるところでは一切の物の排除が表象される」¹³⁾。この「まったくの欠如」の概念とは、分析論末尾にある無の考察の「一切を否定する概念、すなわち皆無の概念」に相当する。つまり、「何ら示されうる直観が対応しない概念の対象といえ、無、すなわち対象のない概念、たとえば本質体 (Noumena) であって、それは可能なもののうちに算えられない。がしかしまたそれだからといって、不可能なものと言われるわけにもゆかない。(いわば思惟的実在 ens rationis である。)」それはまた「経験からの例証なしに考えられるもの」という点でまさに先験的なのである¹⁴⁾。これが仏教の「空」の定立のカント流説明であると言える。

さて、「先験的肯定」によって概念に存在と現実性が、

また「先験的否定」によって「空」（全くの欠如）が表明されるものとなれば、個々の物の存在と表象にも言及することができよう。即ち、「このような全部の可能性を先天的条件として前提するものであるから、それぞれの物を表象するにも、この全部の可能性についてのその物の持ち分に基づいて、物自身の可能性を導き出し、それをそのまま表象する」ことができる。このことが可能なのは、この先験的肯定の全実在性が「一切の可能性のための質料」となり、「それぞれの物が特殊なものとして存在しうるための資料を先天的に含んでいるはずである、と言う前提を含む」からである¹⁵⁾。ここに言う「質料」とは「現象における実在性（感覚に照応するもの）」、或いは「先験的内容」と説明され、感官のあらゆる対象が可能なための前提であり、「一つの総括において与えられたものとして前提されねばならず、経験的对象のあらゆる可能性、それら対象の相互の区別、及びその徹底的限定はこの総括を制限することのみに基づき」、それ故、「もし対象の可能なための条件として、あらゆる経験的実在性の総括が前提されなければ、何もものわれわれにとって対象をなさないのである。」¹⁶⁾このようにして「全体性」の理念は立てられる。「一つの物の限定はあらゆる可能な述語の全体性（Universitas）すなわち総括に従属せしめられるのである。」仏教教学で言う、例えば「一切即一」の一に即する「一切」とはこの「全体性」であって物事をかき集めただけの「総体」とは異なる。「徹底的限定とはそれゆえ、われわれがとうてい具体的にはその総体性の面からこれを示すことのできない概念であり、……理性のうちのみその座を有する理念に基づく」のである¹⁷⁾。

3. 全実在性の論理的導出

それではいかにしてこの全体性と個の関係を導き出すか、これが次の問題である。これには推論の論理を使わなければならない。「理性が概念に対してなす論理的限定は、選言的三段論法に基づいている」。この推論の使用は悟性概念の判断表から類比的に導き出されている。判断表の関係の範疇には定言判断、仮言判断、選言判断の三つがあり、そこからそれぞれ実体・属性、原因・結果、相互性の範疇が取り出されているが、全体性と個は、関係でありしかも相互性の問題である。弁証論では類比的に、定言的推理は誤謬推理の魂論批判に用いられ、仮言的推理はアンチノミーの図

式化に用いられ、そして選言的推理は、この「純粹理性の理想」の図式化と批判に用いられる。

選言的三段論法の大前提は「先験的大前提」と呼ばれる。それはあらゆる物を徹底的に限定するに当たって、「あらゆる述語をその先験的内容に従って……自己のうちに包括する概念」であり、「あらゆる実在性の総括という表象にほかならない。」「それぞれの物の徹底的限定とは、実在性のこの全体を制限することに基づく。」小前提はこの全体を部分部分に制限し、制限された部分によってそれぞれの概念が限定されるのである。例えば、大前提「SはPまたはP'またはP''……」に対して小前提「SはPである」とするとその結論は「SはP'またはP''……に非ず」となる。この法式で限定作業を徹底的に繰り返していく。

カントはこの全実在性の導出を神の存在証明の根拠と見る。神の存在は純粹理性の理想に同定される。徹底的限定を遂行することによって、「物のあらゆる可能な述語のうち、それらの述語がその反対と比較されるかぎり、一つの述語が物に属さねばならない。」¹⁸⁾「けだしすべて対立した述語のうち、やはり一方だけは、最も完全な人間という理念に合致しうる」¹⁹⁾ものであり、このようにして「理念が自己を純化して徹底的先天的に規定された概念にまでいたり、かくて一つの個別的对象の概念となる……従って純粹理性の理想と呼ばれねばならない。」²⁰⁾この「個体的な理念」或いは「個物としての理念」は「模像を完全に規定する元型としての役を果たし、我々はそれによって自己を比較評価し、行為の基準とする、というものである」²¹⁾。

しかしながらここには「先験的すりかえ」が見られるとカントは批判する。つまり、「われわれが全実在性の総括というこの理念を実体化するのは、われわれが悟性の経験的使用における個別の統一を、経験全体という集合的統一へと弁証的に転化」してしまい、「現象の全体の上に、あらゆる経験的実在性をみずからの中に含むところの個物を考え」て、神の存在の想定に至ったとする。この理想は「単なる一つの表象に過ぎないにもかかわらず、まず実在化され、……客観化され、次に実体化され、最後に……人格化される」²²⁾。この過程は仏教の「法身仏」、「理仏」の創出を連想させられるところである。カントにおいてはこの推論の成り行きには批判的である。即ち、「全実在性がみずから構成する物のごときは、われわれがわれわれの理念の多様を、一個の特殊な存在体としての理想として、総括し実在化するための単なる空想の産物」²³⁾であり我々にはそのように想定する権能はない、とする。と

ころが、「物一般の徹底的限定」には「経験全体」とか「全実在性」といったような理念は必要なことであるとも言っている。そうであるなら「理性の切実な要求」である神の存在を少々なりとも認めるのか、それともそれはあくまで不当なのか、この論点は曖昧さを残したままであるが、このジレンマについては後述することになる。

4. 絶対的必然的存在体の論理的導出

前節で全実在性の総括や可能性の総体という仕方であつて捉えられた「一切」ないし「全体」の理念は純粹理性が当然に要求するところであつた。しかしカントは同時に、これらを理性の構成的使用をもって立てられた先験的仮象と見なし、悪く言えば捏造された妄想だともしたのである。理想と言えは確かに夢と見紛うような妄想もよく見かけられる。合理的操作である選言的推論という論理的手法で見出した理念としての「全実在性」ではあるが、それは経験の領域では決して確認できないのである。このジレンマはいかにしたらよいのか。論理的に導き出された「全体」はいまだ観念的ではあるが、しかし我々の個々の経験は「全体」を欠いてはそれが一定の経験たることも確認できない。全体と個別は常に関係しているのであり、素朴な仕方においてさえ何らかの必然的連関が考えられる。このように経験の方から「全体」へとアプローチしていく理性の追及がある。それは論理的には仮言的推理という三段論法を用いることになる。この方法は神学においては「宇宙論的証明」と言われる。

神の存在の宇宙論的証明は次のような仮言的推理で定式化されている。「もし何ものが実際に存在するとすれば、端的必然的な存在体もまた実際に存在しなくてはならない。しかるに少なくとも私自身は実際に存在する。故に絶対的必然的存在体は実際に存在する」²⁴⁾。この結論の絶対的必然的存在体の成否が問題となる。我々は今眼前にあるものを知覚しつつ確実に存在しているものと見る。それを「必然的に」ある、ということもできる。確かに因果の必然によって外ではあり得ない仕方でそこに現れたのだから「必然的」ではある。ところが、思弁的観点からはこれを「偶然的」と言う。なぜならば、「もし物において知覚されるものがすべて、条件づけられた必然性を有するものとわれわれによって見なされねばならないとすれば、いかなる物（経験的に与えられうるところの）も絶対的必然的

なものに見なされることはできない」²⁵⁾とするように、我々が必然的にあるとする経験的な物は「条件づけられ」ているという意味で必然的ではなく「相対的に必然的」即ち「偶然的」なのである。「われわれは物が増減し、生起し、生滅するのを見る。従つて物は、或いは少なくとも物の状態は、原因を持たなければならない。しかもいやしくも経験においてあたえられうるその原因についても、それぞれさらに同じく原因が問われる。」²⁶⁾ところが「世界における物の現実的存在からその原因へと推論される場合には、この推論は自然的理性使用には属せず、思弁的理性使用に属するのである。なぜなら自然的理性使用は物自身（実体）をではなく、ただ生起するものを、従つて物の状態を、経験的偶然的として何らかの原因に関係せしめるからである。」²⁷⁾「因果律は感性界においてのみ意味を有しうる」²⁸⁾。しかし、「感性界では原因から原因へと相互遡源的に与えられた諸原因の無限の系列は不可能である」²⁹⁾この見地はヒュームの因果律否定説を引き継いだものである。カントの脈絡でも「必然性や偶然性はもの自身に関することではありえない」ことであり、「せいぜい理性の主観的原理たりうるにすぎない」と、説明される。従つて、「原因の概念も偶然的なものの概念もともに、このような単に思弁的な使用によつては、すべての意味を失ってしまうのである。」³⁰⁾

こうして先の宇宙論的証明は次のように解釈し直される。「すべての偶然的なものはその原因を有し、この原因がこれまた偶然的であるとすれば、それも同様に原因を有せねばならず、かくてついに、相互に従属した原因の系列は、それを欠いてはこの系列が完全性を有しないであろうような端的必然的な原因において終局するに至らねばならない」。こうして絶対的必然的存在体は理念として想定されたのである。結局、この証明法は、「小前提は経験を含み、大前提は経験一般から必然的なものの現実的存在への推論を含んでいる。してみるとこの証明は本来経験から出発しており、したがってそれはまったく先天的になされたのではない。」³¹⁾

さらにはこの仮言的推理において後件肯定の過誤も犯していることも明らかである。即ち、 $p \supset q$ 、 q 、 $\therefore p$ という虚偽である。こうして見かけ上、確固とした証明法を装いながらの推論も、実は端的に必然的な存在体が存在する、という結論のみが欲しかっただけなのである。こうしてこの問題は先の実体論的証明に差し戻されることになる。物理神学的証明においても同様のことになる。それは、「われわれは随所に結

果と原因との、目的と手段との連鎖を、また生起と消滅との合法則性を見る³²⁾、という仕方では神の存在の証明をしようとするものだが、あらゆる類推を駆使して達観したこの「合目的な秩序はまったく外から与えられたもの」³³⁾ であって、この合目的全体世界も絶対的必然的存在体と同様、実体論的証明に帰されるものである。

5. 「一切即一切」への批判哲学の適用と吟味

カントが批判の対象にした神の存在の証明は、我々の立場に引き直せば縁起世界全体の捉え方の議論となるだろう。仏の加護を頂いて我々は恙無く生を全うしている、というような単純素朴な信仰に潜む目的論的理念から、合法則的縁起世界の理説、法身の究極的人格の仏身観までカントの「批判」は適用され得る。その中で「一切即一切」論を取り上げてみよう。

「一切」は「一切法」や「一切智」のように用いられるが、そこに「法界」のような世界全体という概念も含められよう。「一切」はもちろん経典にあるから用いられるという了解済みの用語だが、我々が「一切」を語る場合は明らかにカントの言う「理念」に該当する。同様にカントにおいて、否定辞の無や自己矛盾する存在の無以外に、「まったき欠如」という空に匹敵する概念を立てるのはこの「理念」に相当する。ところで「一切即一切、一切即一」には「空」的なものがない。これはどう考えたらよいか。「一切」とは単に物事を寄せ集めたような「総体」ではなく、すべてのものを総括した「全体」の概念である。この視点はいかに確保されたのか。縁起は因果で成り立っているが、カントによれば原因と結果は感性界にしか通用するものでなく、経験を捨象した先験的理念としての「全体」においては因果は消失している。つまり「一切」は先験的理念であり、経験を全体として超出していなければ「一切」なるものは語れない。即ち「一切」論の空の働きはこの経験を全体として否定しているところにあると考えられる。経験的な見地から先験の見地へと一挙にして飛躍するところが空性なのである。縁起世界は因果の理で説明され、業論の運命観のようにある種の必然性として捉えられるが、この必然性は感性界でしか通用するものでなく、「一切」の理念の中ではむしろ偶然性なのである。この転換が空性の働きによるものということになる。「一切」が先験的理念である

とすると、この「一切」はカントの言う「可能性の総体」の理念に相当する。この「全体」の中にある個々のものは可能性に変換され、因果的必然性も「全体性」の中に押し込められて総じて「可能性」に転換する。つまり我々は何にでもなり得るのであって、偶々今の自分になった、という見方への変更である。これは例えば華嚴の「重重無尽縁起法界」説や起信論の「一相等真如法界」説の成立根拠になり得る。

ところで「一切即一切、一切即一」を、個々のものがそのまま一切であり、一切がそのまま個々のものである、と読んだときに「一切」の中で個々物の差異性はどうか処理されているか、ということが問題となる。カントは理性の統整的機能は総括的関連として体系的統一を求めるものだと言う。概念の体系は類と種を以て表示されるのであるが、これを元にして三つの理性的原則が示される。最高概念へと導く同種性の原理、低次の立場と多種性へと導く特殊化の原理、そしてすべての概念の連続性の原理となる類同性の三つである。同種性と多種性は類同性によって結合される。「連続性の原理は、われわれがより高次の類への上昇において、またより低次の種への下降において、ともに体系的関連を理念において完結し終わったとき、同種性の原理と特殊性の原理とを結合せしめることによって生ずる。」³⁴⁾「このようにして、あらゆる可能な概念の全範囲には空虚というものは存在せず、かつこの範囲外には何もも見出されえない」³⁵⁾、これが理念としての「全体」の相である。一異、断常、生滅などの差別相はすべてこの中において差別なく等質的に展開する。「法界一相」はこの類同性と連続性であり、起信論の三細六塵や天台の六即などは類同の連続性の中での差別相であり、かつ差別中に空虚というような間隙は存在しないどころか、平等と差異を以て最高類へと包摂されるのである。ただしカントの場合はこの最高類を担うものとして神が想定され、仏教の場合は一般にそれが際立っていないという違いはある。

さて、「一切即一」における「一」（個別）の必然性はカントの先験的理念の領域にあり、縁起因果の必然性と言われたものが今は被制約の偶然性における「一」とされたのであるが、用語上はどちらも必然性である。この二つの必然性はどう違うのかを明確にしておきたい。必然(アナンカイオン)は「それ以外にあり得ない」こととアリストテレスによって規定されたが、どちらも「それ以外にあり得ない」ことなのである。我々が眼前のものがそこにあるのは必然だという因果的必然性は、その原因たるものは認識ではなく思弁のものだ

ということでその必然性は剥奪されたが、それなら一切即一の場合、一と一切の関連の必然性とはどう違うのか。このことを卑近な例で示そう。サイコロは正六面体でありどの面も平等に一つのことを表すが、同時に六つの違いも表示する。そしてこの六つ以外には決してあり得ない。この必然性が「可能性の総体」である。六面どれもが等質の「一」面だという同種性であり、各面に定められた数字が多様性の差異であり、両者を繋ぎ差別化をも包摂したものが類同性である。サイコロの「全体」は六という単純な数だが、現実の世界は無数の広がりと同様さを持っている。カントはこのことを次のように説明する。「物のあらゆる多様性とは、物に共通した基体であるところの最高の実在性という概念を制限する多様な仕方のことなのであり、それはちょうどあらゆる図形が、無限空間を制限する種々なる仕方としてのみ可能であると同様である」³⁶⁾。この意味でサイコロの六面は先験的基体であり、各一面を示すことが特殊化なのである。サイコロを振れば必ず六面のいずれかの目がでるが、いずれの目がでるかわからない、が、いずれかの目がそれとして結果的に必ず出る。この二つの「必ず」は明らかに別種のものであるが、パラダイムが違っている。この違いは、ともすると、我々に二者択一のジレンマとなって迫り来ることがあるに違いない。

6. 数と論理、その役割

可能性の総体、或いは実在性の全体を導き出したのは明らかに論理的手法であった。これによって神存在の本体論的証明もなされた。それに対し、宇宙論的証明や物理神学的証明には経験的なものが介在し、そこに論理を後付けしても先天的な命題の結論を得る論証にはならなかった。すると論理こそ仮象と言われる先験的概念を生み出した問題の手法であることになる。思弁と言われる理由もそこにある。だからカントは思弁に対して仮象を生み出す構成的使用を厳に戒め、統整的使用に徹するよう我々を諭すのである。ところが同じ理性の働きに基づくものに数学があり、この数学と哲学の違いにカントは着目する。「哲学的認識は概念からの理性認識であり、数学的認識は概念の構成による理性認識である。」³⁷⁾「哲学的認識は特殊を単に普遍において考察するものであり、数学的認識は普遍を特殊において、否、むしろ個別において考察するが、しかしやはり先天的に、理性によって考察するもので

ある。」³⁸⁾カントの三角形の例に従えば、哲学は個々の三角形を普遍的三角形に包摂する可能根拠を問うが、数学では大きさ、辺、角のような多様の規定は捨象され、概念構成の働きのみが常に注視されるのである。ここで言う数学とは、現代において数学と論理学は殆ど同じものとして取り扱われているのに徴して、厳密な論理性と言い換えてもよい。数学或いは論理学の長所は「すり替え」が起こらないことである。例えば魂の不死を証明する三段論法には媒概念多義の誤謬が侵入した。宇宙論的証明には後件肯定の虚偽が潜んでいた。「数学にはこのようなすり替えはありえない。であるから間接的証明法は、数学においてこそその本来の場所を有するのである。」³⁹⁾形而上学の理念を曖昧にし誤謬に導いたのは数学及び論理を詐称し理念を構成したからである。「哲学的認識と数学的認識との区別に関しては、きわめて決定的な異種性が存する」⁴⁰⁾ことを忘れてはならない。その異種性とは、「数学が根本的な徹底性を有するのは、それが定義・公理・証明に基づくことによる。」⁴¹⁾数学は常に定義をもって始まる。そして「数学の定義は決して誤ることはありえない。けだし概念は定義によってはじめて与えられるのであるから、概念はまさに、定義がその概念によって思惟したと主張するものだけを含むからである。」⁴²⁾ところが「哲学においては、ただいわば単なる試みとして以外には、数学を模倣して定義をまず先にかかげることをしてはならない」⁴³⁾。というのは、哲学は与えられた概念の分解であり、また定義に到達するより前にさまざまに考察、推理を遂行する仕事がある、と言うのである。その箇所の注釈にも、「哲学には誤った定義がうようよしている。……定義に到達するということは素晴らしいことではあるが、しかし往々きわめて困難なことである。法学者はいまなお法に関する彼らの概念に対して一つの定義を探索しているのである」とある⁴⁴⁾。さらに、「公理とは直接に確実であるかぎりにおける先天的総合原則のことである」とし、数学は公理を駆使して様々に概念と命題を構成するのである。それに対して「哲学には公理の名に値するいかなる原則も存在することはできないであろう」と言う。また、「数学は象を直観してそこに概念を構成することによって、対象の述語を先天的かつ直接に結合することができる」、その数学の証明機能を働かせれば定理 (Matema) を導き出すことができるが、哲学がこれを模倣して証明してもそれは定説 (Dogma) でしかない。哲学における概念構成による命題は、どんなに正確に証明されてもそれは定理とは言わず「原

則」と称される。それにもかかわらず哲学的認識に優位性があるのは、数学が定義されたものの外に出ることはなく、それどころか、「数学の可能なゆえんすら先験的哲学によって示されねばならない」からである⁴⁵⁾。

カントは数学と手を組むのには否定的である。「哲学が数学と姉妹の関係を結ぼうと望むには十分の理由はあるにしても、哲学はやはり数学の仲間には属しない。この両者を結び付けようとする試みは、決して成功を収めることのできない空しい思い上がりすぎず、むしろそれは、哲学の意図を逆転せしめるに相違ない」⁴⁶⁾。確かにその通りかも知れないが、しかしカントは数学と同じほどの厳密な論理操作を以て念入りに先験哲学を進めているし、可能性の総体なる実在的な全体性を論じる場合には論理の導きの他には別の手立てはなかった。経験に依存しない理念の構成には数学的な厳密さを持った論理しかない、というのも当然なことである。同時に、思弁の概念構成癖を受け止めつつ吟味する手立てとしては論理はもってこいの適切さを保持している。なぜならば思弁の構成作用も論理によって進められているからである。

仏教では思考の三原則や直接推理及び三段論法の精緻な論理体系的使用はないかも知れないが、二分法は俗諦・真諦の二分を始め冒頭に提示したように様々な形で使用されている。それに付け加えるに、一と異、一と他(多)、常と断、生と滅、一と全(一切)などが見られるし、有と無の二分においては有と無を組合せて亦有亦無、非有非無の四項図式までである。四項は更に組合せれば無限に展開される。天台大師の『摩訶止観』には「単複具足の四見」の形でその例が示されている⁴⁷⁾。つまり二分法は分断と統一の緊張関係にあり、そのジレンマを推進力にして思弁は無限に展開されるという長所を持つのである。それに対して、例えば空・仮・中のような三分法は、「三つ巴」のような動性はあるが、「三すくみ」という静止状態をもたらすことがある。完璧だと言われる天台教学の三諦円融の論理がともすると世界を静止的に見る理想論だとするような批判をよく見かけるが、そういう見方をされるのはこのことによる。ヘーゲル弁証法にも似たようなところがある。

ジレンマは一種の懐疑の状態である。だから「自己撞着にある純粋理性が懐疑の状態をもって満足することができない」⁴⁸⁾のも当然である。「自分の無知を意識することは、……私の探究を止めさせるよりもむしろ、探究を呼び起こす本来の原因である。」自分が無知であることを知ったときその思弁的「不満」はどこ

に向かうのか。カントによれば、純粋理性の幼年期の特徴をなす第一歩は独断的なものであり、第二歩は、経験を積んで利口になった判断力は吟味という仕方で懐疑的になり、第三歩は成熟した大人の判断力で、可能な認識の限界を批判的に追求しつつ、「その一般性について確証された確乎たる格率をその根柢に有する」ことになる。その際、通過する理性の批判は理性の「検閲」ではなく、批判によって明らかになるのも理性の「制限」でもなく、むしろ「理性の明確な限界」であるとする。ただし限界とはいっても、無際限な平面的なものではなく、「むしろかえって、その半径がその表面上の弧の曲線から(先天的総合命題の性質から)見出され、しかもまたそこから、その表面積や体積や限界が確実に与えられるところの球状態にたとえられねばならない。」この球の内部がいわゆる「経験」の領域であり、これを離れて客体をなすものは何もない。

実はこの「何もない」ということ、このこと自身が実は問題なのである。「何もない」ということで納得できればよいのだが、「何もない」ということがある、とすれば、思弁的理性にとってはここに新たなジレンマが発生する。つまり限界が「限界」という対象的有り方をすると当然、限界の外を想定しなければならない。これは経験的にはまったく不可能なことであり、限界外の想定など思弁の為せるわざでしかない。しかし論理的には可能である。例えば、数学において無限数というものがある。もし無限数という一定の数があるとしたら、前提から言ってその数よりさらに大きな数があることになる。つまりパラドックスに陥るといえることである。また、全体と言う者があるとしたら、その全体と言う者は全体の外に立っている。それでは全体ではなくなる、というのも、これもまたパラドックスである。とすると、限界なるものも先験的な概念とみなさなければならない。しかもそれは仮象でもあるところが妙味である。

もう一つのカントの、「三角形は三つの角を有する」という命題の扱いを挙げよう。「三角形を定立しながら三角形の三つの角を除去するならば矛盾するが、しかし三角形をその三つの角とともに除去するなら、何らの矛盾もない。」⁴⁹⁾この命題における前半の分析判断ではそれ自身矛盾であってそういうことは存在し得ないことであるが、後半は、主語を否定すればすべてが真(無矛盾)となる、ということの意味している。これは現代の論理学では質料含意と呼ばれるものに相当するものである。p ⊃ q の命題において前件 p が偽であればその命題はすべて真であるというものであ

る。つまり後件 q に何を入れても命題自身は真となる。そこで例えば、仏教では一切は縁起による仮和合のものであって真実なものはないと考えるが、そうであるなら $p \supset q$ の前件 p は偽であるとする事ができる。その場合には質料含意に従って後件 q がどんなことであつても真実だということを意味する。つまり一切を偽とする空の力が働けば却って一切が定立されることになる。これは一即一切の根拠になる可能性がある。カントの場合は、「絶対的必然的存在体」についての批判に用いられている。即ち、「もし諸君が絶対的必然的存在体の現実的存在を除去すれば、諸君は物自身をあらゆるその述語とともに除去するわけであり、そうとすればどこに矛盾の由来するはずがあるか？……もし諸君が『神は存在しない』というとするれば、全能ということも、神についてのその他の何らかの述語も存在しない」⁵⁰⁾ ことが真になる。これは無条件的必然者を主張するものにとっては耐え難い。そこで彼らは「排除されることの到底できない、従って恒存せざるをえない主語が存在する」と主張する。これは、端的必然的な主語が存在しないとすると、何か一つでも現実的なものがあればその大前提は偽となる、という背理法によって主張されたものである。これに対してカントは「概念（論理的な）が可能であるからといって、ただちに物（実在的な）が可能であると推論してはならないことを警告」⁵¹⁾ するとしている。この議論は有名な、現実の百ターレルは可能的百ターレルよりも大であるという説に該当するところである。

カントは論理的必然性にあまりに頼り過ぎると危険であることを述べているが、論理は諸刃の剣であり、使い方によって力強い支援にもなるしその逆のこともある、と言えるだろうし、その意味で論理による批判は有効な手段であることには相違ない。

7. 仮説と格率

カントの批判によって到達したところは、結局、理性の純粹かつ思弁的使用によっては確実なもの何も知ることにはできない、ということになった。確かに先に見たように弁証的理性認識は定理にではないが定説（ドグマ）には行き着く。定理は定義と公理を以て正しく手続きを踏んで証明すれば公認されて普遍的なものとなる。他方、「定説」も「臆測」のリスクがあるが、「構想力がいわばほしいまに夢想するのではなく、理性の厳重な監視の下に想像する場合には、……この臆測

は仮説と称される。」⁵²⁾ 理性を思弁的に使用して立てられた仮説は「先験的仮説」と呼ばれるものであり、「純粹理性が実然的に判断するところのものは必然的でなければならぬ。……だから純粹理性は實際いかなる臆見も含むものではない」⁵³⁾ く、従って「個人的臆見」ではない⁵³⁾。というのも、「一切の経験から遊離した理性は、すべてを単に先天的にかつ必然的なものとして認識するか、でなかったら全然認識しないか、どちらかよりほかにはできない。だから理性の判断は決して臆見ではなく、一切の判断の中止であるか、さもなければ必然的確定性であるかである。」⁵⁴⁾ この厳しさは外にも内にも向けられる。理性の思弁的使用において立てられた仮説は、「意見そのものとしては何らの妥当性をも有せず、その妥当性を有するのは単に超越的な反対論の越権に関してのみである」⁵⁵⁾。そもそも先験的理念の統整的使用は、悟性をして目標に向かわしめ、一点に集中させるのである。その意味で先験的理念は「虚焦点」に比されるが、また「虚焦点であるにすぎない」⁵⁶⁾ のである。しかし仮説は、「命題をやむをえず弁護するためだけならば、十分に許容される」し、「われわれの主張した命題を破砕するような、相手の似て非なる見解を単に挫折せしめ」⁵⁷⁾、このようにして「単に超越的な反対論の越権に関して」妥当性を有する⁵⁸⁾。だがこの場合でも「敵は、つねにわれわれ自身のうちに存せざるをえないのである。けだし思弁的理性はその先験的使用において、それ自身弁証的であるからである。われわれの恐れねばならない反論は、むしろわれわれ自身のうちにある」。このようにして先験的仮説は「思弁的認識においては両者のいずれの側にも味方せず、そこもまた決して調停することのできない闘争の真の戦場なのである。」⁶⁰⁾

では一体、定説、仮説、理念の妥当性の基準はどこにあるのか。カントはこの問題を理性への三つの問いとして提起する。1. 私は何を知ることができるか？ 2. 私は何を為すべきであるか？ 3. 私は何を望むことが許されるか？ 第一の問いはまったく思弁的だとされる。もとより我々は与えられたものしか認識できないが、悟性概念から類比的に先験的理念を見出し、そこに現れる超越的理念は「先験的客観として承認することは、もちろん許されている。」⁶¹⁾ 第二の問いは実践的、道徳的とされるが、『純粹理性批判』では理論的かつ実践的な第三の問いへと包摂される。そこで第三の問いだが、その答えは「汝がそれによって幸福であるに価するようになることを為せ」ということである。単なる幸福への配慮とその追求は「処世術」で

しかないが、「幸福であるに価する」ことを動機とするなら、その実践的法則は「道徳的（道徳律）」と称される。カントによると道徳は全自然に関しては原因性を持たず、自己立法という仕方では自由であるが、それ故、道徳律と自然的な傾向性とはまったく無関係である。しかし幸福に価するようになるためには、幸福がどんな経験や傾向性や原因によって生じるかを知らなければ「価する」ことは不可能であると言う。「ある」ことを知らなければ「あるべき」ことを為しえないということである。思弁的理性は「何を知り得るか」の問いによって先験的理念を見出し、それは「最大可能な経験的統一の基体」⁶²⁾であり、さらにそれに基づいて理想も想定できた。それは最高にして絶対的必然的存在体と言われた。この理念に適っていることが「価する」ということである。それは、「幸福たろうとする願望と幸福に価するようになろうとする不断の努力との必然的結合」⁶³⁾と説明される。確かに、為すべきことを自らに課すという「すべての実践的概念は満足、不満足、すなわち快、不快の対象に関係し、したがって、少なくとも間接には、感情の対象に関係する。しかし感情は……先験的哲学の総括中には属しない」⁶⁴⁾。とはいうものの、実践的理性判断も例外ではないだろう。つまり自ら立てた行動規範が「適法である」、「許される」、「適っている」という心のあり様、つまり満足ないし快という或る種の感情をも含んでいるということである。だから「道徳法則を偶然的なものとして単なる意志から導き出されたものと見なすことはできない」⁶⁵⁾ということになる。「適っている」ということによって「偶然的」なものが必然へと変換されるところが、ここに見て取れる。この変換は、経験的な必然性が偶然になり、それがまた必然へと転換していくプロセスだが、これが先のサイコロ論における六面と個々の六つの面の関係の論理に由来するものであることは言うまでもない。

それにしても、仮象であったはずの理念が、実践的過程において突然、実在化されていく、この事態はどうなっているのか。確かにカントはこの点について注意を払っている。「われわれの使命の達成は、われわれがあらゆる目的の体系に適合することによってなされるのであって、……ただちに最高存在体の理念に結びつけることによってなされるのではない。最高存在体の理念にただちに行為の指導を結びつけるごときは、超越的使用を与えるものであろう」⁶⁶⁾。ところが、「この理念はそれ自身としては決して経験において十全にあらわれることはできないが、経験の統一を最高

可能な程度にまで近づけるためには必要不可欠なものであるとすれば、わたくしはこの理念を実在化する権能を、すなわちこの理念に対して現実の対象を定置する権能を、……有するばかりでなく、またそのように強要されてもいる」⁶⁷⁾と言う。これは明かに統整的使用を構成的に使用することを認めたことになる。「けれどももしそれが単に格率として考察されるならば、何ら真の矛盾はなく、単に理性の異なった関心があり、それが考え方のちがいを生ぜしめるのみである。実際には理性は唯一の関心を有するにすぎず、その格率の衝突は単に、この関心を満足せしめる方法の相違及び相互的制限に過ぎない」⁶⁸⁾とする。確かに第二の問い、「何をなすべきか」の問いは純粋理性に属するけれども、「先験的ではなく……われわれの批判の取扱う問題であることはできない。」⁶⁹⁾ そうだとすると、実践的問題と先験的理念が切り結ぶところは、唯一、「適っている」或いは「許される」ところしかないと言える。ここが「格率」の妙味というところか。

しかも問題はまだある。格率が基づくところの最高存在体の客観的根拠は何か、という点について、カントは次のように述べる。「いやしくも理性を持つかぎりの何びとにもそれが妥当するならば、その根拠は客観的に十分であり、このような場合にはそれは定見（Überzeugung）と称される。それが単に主観の特殊な性質中にその根拠を有するにすぎないならば、それは我見（Überredung）と名づけられる。」また、「意見（Fürwahrhalten、真とおもうこと）が定見であるかそれとも単なる我見であるかの試金石はしたがって、外面的には、それを他人へ伝えることができ、また何びとの理性に対しても妥当するものと認められるかどうかという可能性にある。」⁷⁰⁾「主観的充足性が定見（わたくし自身にとっての）と呼ばれ、客観的充足性が確実性（何びとにとってのもの）と称される。」このようにカントにおいては、人間理性何びとにも妥当するという公共性が「純粋理性の基準」とされるのである。ちなみに、「客観的には不十分と考えられる場合には、その意見は信仰と称される。」⁷¹⁾ そうであるなら、「仮象」とは客観的根拠が不十分であることから、「定見」も信仰の一種である、と論駁することも可能であろう。カントは神の存在や来世の存在の確実性は、それらが「何ら存在しないということ、少なくともどうてい確実性をもって自己の主張の口実とすることができないことを、示すだけで十分である」⁷²⁾、と言うに至っては、「先験的弁証論」を何のために遂行したか戸惑うばかりである。

8. 非有非無論と趣論への適用

こうしてカントの弁証論をたどってみると、大きな揺れがあることが分かる。しかしこれがカントの理性の弁証法の本領であろう。カントは一方で信仰を認めている。「理論的な判断のうちにも、実践的判断と類似したものが存在する」⁷³⁾として、自然研究に不可欠の合目的統一性を容認し、人間本性の優れた性質に対してふさわしからぬ人生の短さから考え合わせると来世が存在しなければならぬ、という物理学的確信も受け入れ、それを理說的 (doctrinal) 信仰と名づける。しかし理說的信仰は「或る不安定なものを内蔵している。人はしばしば、思弁において遭遇する難点によって信仰を放棄する。」⁷⁴⁾ それ故さらに道徳的信仰を提唱する。道徳法則は自己立法であるから「端的に必然的」であり、自己に課す道徳的命令を主観的原則として格率とする。その根拠は、「もしこの信仰が動揺すれば、わたくしの道徳的原則そのものが崩壊することとなるだろうが、道徳的原則を放棄するなどいうことは……わたくしのなしえないことだからである。この時点では弁証的理性は放棄されていると見なさざるを得ない。その証拠に、「あらゆる経験の限界を超えてさまよい出ようとする理性の一切の虚栄的な意図が失敗に帰した後、なお残されていることは、われわれが実践的意図のうちその満足を与える理由を有するということである」⁷⁵⁾ という。理性の意図は失敗に終わったのか。「信仰に余地を求めるために、知識を除去しなければならなかった」⁷⁶⁾ と序文で示していたように、このようにして理性は排除されたとも言える。

だからして、あらためて純粋理性が遂行した弁証の意味を確認しなければならない。カントは次のように言う。「純粋理性の一切の哲学の、最大にしてまたおそらく唯一の効用は、まったく単に消極的にすぎない。というのはすなわち純粋理性の哲学は、機関として理性能力の拡大に役立つのではなくて、訓練としての理性能力の限界決定に役立つものであり、真理を発見する代わりに、誤謬を防止するという地味な功績を有するに過ぎないからである。」⁷⁷⁾ 或いはまた、「形而上学が単なる思弁として、認識を拡大せしめるよりはむしろ誤謬を防止するに役立つことは、何ら形而上学の価値を損ずるものではなく、かえってむしろ検閲官という職によって品威と声望とを与えるものである。」⁷⁸⁾ さらにまた、「批判は独断的仮象を容易に見だし、純粋理性をして、思弁的使用においてあまりにも高く駆

り立てられたその越権を放棄し、自分独自の地盤、すなわち実践の原則の限界内に引き帰らざるをえなくするであろう。」⁷⁹⁾

論者はこれを、四句分別の「非有非無」に適用する。「経験的实在論」といわれる部分は有論、物自体不可知論という認識論的構図を採れば空論 (天台では体空観に相当) と見なすことができる。それに対して純粋理性の先験的弁証論において見いだされた必然的存在体や全体性の先験的理念は有と無の相克の中でたどり着いた「定説」(ドグマ)、即ち亦有亦無の理説である。さらにそれを遂行しつつ「認識を拡大」することは一切資することはない「先験的批判」という部分が「非有非無」に当たる。なぜならば「非有」は経験的認識という有論の批判部分であり、また「非無」は経験概念を用いずに論理的に追求して確かさを獲得する「先験的観念論」の批判部分であり、その両者が合体するとき「先験的批判」は成就するからである。批判は発見的方法でもあるが、「発見」は何かを新たに創出するものではなく単に「気づく」ことである。単純な有論や無論では前提によって事態が隠され「発見」はない。発見はジレンマと試行錯誤と無知の自覚による。最高存在体の理念でさえその選択には躊躇する。「最高存在体の理念にただちに行為の指導を結びつけるごときは、……単なる思弁の超越的使用と同様に、理性の究極目的を顛倒せしめ無に帰せしめずにはおかないのである。」⁸⁰⁾

それにもかかわらずカントは結局、最高存在体を神に同定した。道徳的信仰は純粋理性からすると根拠がまったく薄弱である。カント的批判の観点から言うと最高存在体は「仮説」だが、「仮説の原理は、本来単に理性の満足のために用いられるのであって、対象に関する悟性使用を促進せしめるのに役立つものではない。……けだし超自然的な仮説を持ち出すやり方は、その客観的实在性を、少なくともその可能性に関しては、われわれが経験の継続によってまだ知ることのできるすべての原因を、突如として看過し、理性にとってきわめて便利な、単なる理念に安らおうとするところの、怠惰な理性 (ignava ratio) の原理というべきであろう。」この点にはカントはこだわりがある。自然の秩序と合目的性に関して、「この場合には最も粗雑な仮説でさえも、それが自然的でさえあれば、超自然的な仮説よりは、すなわち神というような創造者をこのために前提して根拠としようとするよりはましである。」⁸¹⁾ このことは何を意味しているかということ、「理性の満足」さえあれば、日常的思考でも単純な科学的

思考でも最高存在体でも道徳的信仰でも、どれでもよいということである。ということは、もし理性が不満であれば落ち着くところはなく、むしろ却ってそれにこだわることによって滞ることがなくなる。つまり探究の手を休めることができないのである。

「不満」とは、自然過程に生じる不満を除けば、ジレンマにおいて生じるものであり、理性といえどもそのジレンマは苦しみをもたらす。したがって、本来の純粋理性の立場から言うと、「理性の満足」ではなくて不満の「苦しみ」こそ先験的弁証法を前へ進めるものだ、と言えるだろう。存在を前提にし無を扱わない自然科学にも不満の否定性はある。道徳的信仰は道徳的立法をもって自然を遮断してしまう点で空論のあり方を示し、その空にこだわれば逆に常に自然的過程から脅かされる。最高存在体は有無論の究極ではあるが、道徳的信仰によって拒否された。そういう中で先験的批判は弁証論というジレンマ論を展開し、その意味で非有非無は、ジレンマを極点として持つ論理であると言えよう。

非有非無の肯定的側面は、有無の論理を内含しているところでも分かるように、最高存在体も許容する。道徳的信仰も自然科学も、日常的思考でさえも、「理性の満足」つまり「適っている」、「価する」、「適法である」ということによって存続、維持される。他方、非有非無の否定的側面はいずれの立場もジレンマを引き起こし安らぐことがない点である。逆から言えば、存続の安らぎにおいて「理性の怠惰」をもたらし、他方、安らぎがないことによって探究心も慈悲心も飽くことなく不断に働くのである。また非有非無それ自体もそのまま存続し得ない。天台の『摩訶止観』から引こう。「不生不滅の見を起さば此れ復如何。答ふ、……絶言は不生不滅を破し、不生不滅は絶言を破す。……」⁸²⁾ 不生不滅は非有非無の派生形だが、このように非有非無は不可説絶言によって破せられ、また逆に信仰にありがちな「絶言」的なものも非有非無によって破せられる、という。そうであるなら非有非無には採るべき立場はないのか、ということが問題になる。

天台の『法華玄義』に「七種の二諦」説というのが
一
二
ある。有と空の二諦を、藏・通・別・円の四教に配し、その相互関係を論じたもので「被接論」としても有名だが、その中で円教を、「幻有、幻有即空を皆俗、一切法の有に趣き、空に趣き、不有不空に趣くを真と為す」⁸³⁾と規定する。つまり非有非無論の立場に立つ円教は、自らの立場に安らうことなく有に趣き、空に趣き、また亦有亦空の別教にも趣く、すなわち「趣く」

ことが円教の真髓なのである。カントに即して言えば、自然科学も可、理説的信仰も可、道徳的信仰も可。そしてそれは「適っている」「価する」という「理性の満足」に裏打ちされている限り、己が「格率」として存続し安らうことができるのである。もちろんジレンマによる不安や脅えはどの立場にもある。しかし「適っている」という強い確信があればそれらを甘んじて引き受け、後悔も揺らぐところもないだろう。カントも言うように、「このわれわれの使命の達成は、われわれがあらゆる目的の体系に適合することによってなされる」⁸⁴⁾のである。非有非無は一見、有と無と有無と非とを併せ持ちながらそれらが分散するかのように見えるが、限定に限定を重ね、徹底した極点、「これしかない」かつ「適っている」という第三の必然性であると言える⁸⁵⁾。この判釈に従えば、カントの批判哲学は、最高存在体を見いだした点では別教的、不可知論的傾向や道徳的信仰を説く点では通教的、格率を提起して趣論に進み出るところは円教的だと判じることができる。冒頭の一体宗純も、己の格率に従ってあの奇想天外な振舞いをしたが、それは全体における単なる可能性の一つを単純明解に具体的な形で表現しただけである。一体は人々にジレンマを引き起こすよう種をまいた、それがあの行動だったのである。一体は当然、それをわきまえていたし、その行動は「全体」に適っていた。しかも、その時その場においては「それしかなかった」のであろう。

以上（渡辺明照）

註

- 1) 『中論』の「観四諦品二十四」に青目が釈している言葉。
- 2) A836.B864.I.Kant:Kritik der reinen Vernunft,Felix Meiner Verlag,1956.
- 3) A837.B865.
- 4) A841.B869
- 5) A293.B349. 翻訳は高峯一愚訳『世界の思想 10、カント<上>純粋理性批判』河出書房新社、昭和40年刊、を参照した。
- 6) A296f.B352.
- 7) B22.
- 8) A842.B870.
- 9) A849.B877. 傍点部分は原典がゲシュペルト表記になったところである。以下、これに順ずる。
- 10) A571f.B599f.
- 11) A575f.B603f.

- 12) A574.B602.
13) A574.B602.
14) A290.B347f.
15) A572f.B600f.
16) A581f.B609f.
17) A572.B600.
18) A571.B599.
19) A596.B568.
20) A574.B602.
21) A569.B597.
22) A582f.B610f.
23) A580.B608.
24) A604.B632.
25) A617.B645.
26) A589.B617.
27) A635.B663.
28) A609.B637.
29) A610.B638.
30) A635.B663.
31) A605.B633.
32) A622.B650.
33) A625.B653.
34) A658.B686.
35) A659.B687.
36) A578.B606.
37) A713.B741.
38) A714.B742.
39) A792.B820.
40) A844.B872.
41) A727.B755.
42) A731.B760.
43) A727.B755.
44) A731.B759. 原典注釈部分。
45) A732ff.B760ff.
46) A735.B763.
47) T46.62b. 『四教儀集註』上巻 558 頁に単・複・具足の四見を整理した一覧表がある。四句を更に拡大するには、例えば、亦有亦無の有、非有非無の有、ないし非有非無の非有非無、という具合にである。
48) A758ff.B786ff. この文は表題であり、この段落内の以下の引用もそれに続くものである。
49) A594.B622.
50) A594.B622.
51) A596.B624. 原典注釈部分。
52) A770.B798.
53) A781.B809.
54) A775.B803.
55) A781.B809.
56) A644.B672.
57) A776.B804.
58) A781.B809.
59) A777.B805.
60) A776.B804.
61) A565.B593.
62) A678.B706.
63) A810.B838.
64) A801.B829. 原典注釈部分。
65) A818.B846.
66) A819.B847.
67) A677.B705.
68) A666.B694.
69) A805.B833.
70) A820.B848.
71) A822.B850.
72) A830.B858.
73) A825.B853.
74) A827.B855.
75) A828.B856.
76) Vorrede,XXX.
77) A795.B823.
78) A851.879.
79) A795.B823.
80) A819.B847.
81) A772f.B800f.
82) T46.69a.
83) 大 33.702c.
84) A819.B847.
85) 第一は経験的な因果必然性、第二はサイコロ論で扱った全可能性の必然性。それに対して、「これしかない」は第三の必然性と言える。