

清沢満之における縁起の概念

今 村 仁 司

縁起の理法

私見では、縁起の概念は、二重の構造になる。

ひとつは、万有が、自然的存在（物体的存在）であるかぎりでの存在者であるときには、万有の相関関係は、「横・水平」の関係、つまり法則性である、法則の支配の下にあるかぎりでは、万物の相関は必然の相をおびる。「因」と「縁」の水平的・横的關係は、法則性と必然性の関係である。必然性と法則の下では、万物は、あるがままに存在しているのであり、少しも「存在の変化」をもたない。法則と必然の下では、事物はいわば「永遠に」同じものでありうる。時間と場所をどのように変更しても、いつでも、どこでも、事物は必然的に、事物の本質を変更しないままに存在しつづける。

もうひとつは、因果性である。これは豎の關係、垂直の關係である。原因とは、結果を「生産、産出する」ものである。動物が子供を生むように、原因は、結果を生産する。これが「作用原因」または「起生原因」であり、そしてそれを因果性と呼ぶのである。cause は causation / cause efficiente であり、必ず結果 (effect) を生産する。必然的

関係の下では、すなわち「横関係」においては、相互の「関係」はあっても、「新しいもの」を「生む」ことはない。しかし因果性は「新しいもの」を結果として「生む」という事態の概念であるから、因果性の概念が使用できるのは、少なくとも、宇宙万有のなかに生命体（有機体）が出現していなくてはならない。有機体・生命体は、必ず、「子供を生む」からである。因果性は、有機生命体の行為に関してのみ、有効に使用できる。言い換えれば、縁起論におけるいわゆる「原因―結果」の豎のシリーズは、生命体の相関について言えるのである。

特殊人間的なもの

法則性と因果性の二重性を語るに留めるときには、以上の一般論で十分であるが、自己認識を問題にするときには、さらに議論を深める必要がある。自然界と生命界における特殊に人間的なものが出現したことの事実を語る必要がある。

生命体の領域は二つに細分される。生命体一般の領域と特殊人間的な世界の二つである。

特殊人間的領域は、単に生命体の領域でない。人間の歴史的世界は、人間の「自由な」行為を含むから、生命的因果性に加えて、自由の観念を付加しなくてはならない。自由と因果性の結合が人間の行為によって産出される人間の歴史的世界の因果性となるだろう（ただし、無生命体を含むがぎり人間もまた自然法則の作用を受けることは当然である）。

例えば、「諸行」とはもろもろの行為を意味する。そうだとすれば、「行」は生命体の行為であり、特に人間の行為である。諸行が無常であるのは、人間的行為はつきつきに新しいものを生産し、そうすることで環境を変化させ、環境の変化に応じて、人間自身も変動し、こうして際限なく続く。これが諸行無常の意味である。そうだとすれば、諸行無常は、自由と因果性の概念で語られているのである。諸行から人間的行為を除くならば、それは生命体一般の因

果性になる。

では「飛花落葉」はどうか。これは、自明であるが、自然のいとなみであり、太古以来、「永遠に」変わりなく、同じことを反復しているにすぎない。法則性の下の存在は行為しない、したがって新しいものを結果として産出しないうからである。「飛花落葉」は、縁起論の「横関係」つまり法則的必然性の相対で語られるべき現象である。花が飛ぶ、葉っぱが枯れて地に落ちる、というのを、人間の観点から「変化」とみるのは、縁起論からいえば、間違いである。そこには真実の「変化」（新しいものとの結果としての産出）はないからである。

枯葉が落ちるのを見て「はっと悟る」ひともあるかもしれない。それは原理的には世界・宇宙のいわば叡知的な、絶對知的な把握であり、すでに悟りの境地にたっている。悟達とは、感覚や感情の変化ではなくて、縁起の理法の学問的認識なのである。ブツダの智慧（仏智）とは、縁起の理法の存在論的理解にはかならず、それは仏教の学道的側面なのである。仏教の学的体系は、縁起の理法以外にない。それは理性的に認識する以外にはないのである。それはすでに釈迦の教えであった。釈迦のいう縁起の理法が学的体系であると洞察したのが、ナーガルジュナであり、彼は縁起論を一個の「論理学」（存在の理法としての論理学、すなわち消極存在論）として展開した。

清沢的縁起論または主伴互具論

清沢は主伴互具というタームを使用する。彼は、縁起の二重構造を基礎に話をしていることに注意すべきである。仏教縁起論の二重性を概念的に論じたものは、私見では清沢をもって嚆矢とする。私は「概念的」という表現に大きいアクセントを置いている。たんに言葉とかタームに留まるのではない。たとえば、主、伴、互具、因、縁、果、等々のタームは、すでに久しい以前から仏教経典のなかにあったではあるう。しかしそれらは言葉であって（かつては生きていた言葉であったらうが、いつしか死せる言葉と死せる文字になった）、かならずしも概念ではなかった。

言葉を記憶しているのでは十分ではない。言葉が同時に概念に成長しなくてはならない。哲学的言語は日常の言葉をそのまま利用するし、利用しなくてはならないが、その利用のなかで日常の言葉は、理論的概念に変形されるのである。それが、たとえば、定義の役割である。概念の定義の働きによって、またそのなかで、日常の言葉は、日常的な概念を解体されて、厳密な理論言語に変貌する。概念は、たんなる観念ではなく、理論的に変貌した言葉の組織化である。概念と概念的把握は一体である。清沢は、伝統用語を駆使しながら、概念的把握を實行していたのである。そこにたんに昔からあつた言葉の蒸し返しでは断じてないところの、言葉の精神の蘇生があつた。この蘇生をおこなうのは、概念的把握という思考の働きである。言葉と概念の混同をしないように注意しなくてはならない。以上のことをふまえて、もう一步前進しよう。

ここでいう縁起の二重性という用語は、清沢の着想に由来するのであるが、私はその着想をいま少し概念化してみようとしているのである。因・縁の自然法則性を基礎として、その上に原因―結果の生命的因果性（そして特殊人間の因果性としての目的定立行為）を語るのは、有機生命体の観点から（そして人間の自由から）語ることである。

何かをAとしよう。「主」とはこのAである。「伴」とは他のすべての個物（B、C、……N）である。「主」としての存在者は、宇宙のすべての他の存在者を自分を構成するモメント・エレメントとして「つかみ取り、包み取る」。これが万物相関の基本的原理であり、縁起の理法である。他方、個物はどれも何かによる生産物Ⅱ「結果」である。宇宙万物は、「何ものか」による「結果」である。すべては「果」である。縁起論・万物相関論はつねに「結果」から考えるのではなくてはならない。人間の場合、現在の「我」を「結果」であると意識できる。結果を語るかぎりは、人間の自己意識が行為として働いている。だから、たんに横の法則性だけではなく、豎の因果性の概念でなくてはならないのである。

「結果」の意識は生命体が（とくに人間的生命体が）、潜在的に（なぜなら、動物は「目的」をもち、獲物という

結果をなんらかの仕方で感覚しているからである）、あるいは顕在的に（人間は自覚的に目的をたて、行為し、結果を獲得するから）目的行動をとり、結果を産出する。その意味で、諸行の結果として「諸法」がある。人間にとって「行」なき「諸法」（結果）はありえない。諸法のなかには、行為によって変化した結果としての人間が含まれている。諸法は、結果としての人間とその他の万有（リアルな物というより、人間の精神作用によって把握された表象、観念、「対境」）である。

では、「何ものか」の結果というときの「何ものか」とは何か。人間は行為によって結果を生産する。人間の行為には関係ない自然もある。それらすべてを、法則と必然性の相の下で、そして有機的な因果性の相の下で、生産する何ものかがあると想定するのである。要するに、宇宙万有を動かすものである。それが絶対的な生産力である。これを絶対他力とよぶ。「絶対」（absolute）とは、「自己」以外のものに依存せず、自己自身が原因であるところのもの（*causa sui*）である。結果が存在する以上は、結果としての生産物を生産する力がなければならない。それは潜在しているが、しかしやはり現実的に実在する。それが実在しなければ、つまり絶対的な生産力がなければ宇宙万有は実在しない。

世界内人間としてのダルマ、すなわち縁起

縁起の理法、万物相関の因縁・因果法を完全に「洞察すること」を、「仏陀の智慧」とよぶ。仏陀とは縁起の理法とそれを動かす絶対的な生産力を「自覚する存在」であり、その智慧の内容が万物相関であり普遍的相対「相関論」である。

そうだとすれば、世界内存在とは、縁起的に存在する人間を意味する。万物相関が「真理」であり、人間によって「言語をもって開示された真実」（「教え」）であるのなら、それは「法」であり、法の当体は、「法身」である。法身

は絶対的生産力である。その個物的現われは、「世界」であり「人間」である。絶対的生産力すなわち絶対的他者の力（他力）の現世内で変容したものが、万物であり、人間である。人間は自己を本当に深く洞察する（「知見」する、「信知する」）なら、万物相関の理法を洞察することができる。これが「悟達」であり、「証」（さとり、あかし、あからめ）である。

法とはダルマである。したがってダルマとは、万物相関の理法にして、かつこの理法の知（智慧）である。だから智慧の立場からいえば、「世界内人間」こそがダルマなのである。われわれひとりひとりが「世界内人間」であり、縁起的生産物であり、因と縁の「出会い」の結果（正確には、法則性と因果性の結合の結果）である。宇宙万有が「我一人」のなかに「内在している」。したがって絶対的生産力が「我一人」のなかに内在しているばかりか、我一人が絶対的他力（法則的必然性と因果的必然性の姿をとる力）のなかに包摂されている。これが世界内人間の真実の姿である。

人間であることの例外性

「仏性」とは、仏になる種ないし因をさす。仏陀になりうる「要因」としての仏性は、万物相関の理法によって「果」として生産されて存在することを意味する。

悟達の観点からみる限りでは、人間だけでなくあらゆる事物は、縁起的、万物相関的に生産された結果であるのだから、「一切衆生悉有仏性」ということができる。この命題は、万物相関・縁起理法なしには理解できない。山や川がどうして仏性に「目覚める」のかとひとは問うだろうし、「神秘的」だというだろう。しかしそうではない。

人間を除く万物は、縁起の理法をあるがままに生きているのである。縁起と普遍相対理論にぴったりと適合して、人間以外の存在者は、例えば植物や動物は生きているのである。すなわち、人間以外の存在者は、すべて、仏性のま

まに生きていて、いまさら目覚める必要はないのである。人間以外の存在者は、すでにして仏陀なのである。ところが人間だけが万物のなかで例外存在である。人間は必然の相での万物相関を生きたことはできない。これを「無明」という。欲望と迷妄の雲霧に覆われているために（人間は行為するから、因果性と自由の相で生きるから、そして自由な行為のゆえに誤謬と迷妄を生むから）、他の物たちには光明が与えられているのに対して、暗黒のなかにいるというのが人間という存在である。まさにそのゆえに、人間だけが例外的に「精神」を使用して、因縁・因果の理法、縁起論と一般相関性を知的にも情的にも理解しなければならないのである。

ここから縁起論は、人間存在の悲しみ（他の存在者のようにあるがまさに仏性を生きることができない例外性）を教える。慈悲の根柢はここにあるのだろう。なぜ慈悲を人間に与えなくてはならないのか。人間だけが、仏性すなわち縁起の理法に目覚めることがもつとも困難な存在であるからだ。伝統仏教のなかには、まだ人間中心主義があり、人間を高みにおいて、山川草木を下にみて、山川草木ですら仏性の見込みがあるというが、むしろ反対であろう。山川草木は「与えられてあるがままに」つねにすでに万物相関的に、縁起的に、仏性的に存在しているのだから。この逆転こそが仏教の真髄ではなからうか。法然と親鸞はそれをよく把握していたと思われる。なぜなら、この逆転的把握は、大乘仏教の出現の理由であるばかりでなく、さらに進んで浄土門仏教の登場の必然を教えるからである。この逆転があつてはじめて、絶対他力の理念も可能になった。

法則性と因果性の区別

縁起論の別名は、相依・相待である。なぜ二つの用語が結合しているのだろうか。これについて私見を述べる。

一 相依関係

相依は、文字通りに、相互依存関係である。inter-dependenceである。万物が相依関係にあるときには、万物は

法則的必然性の関係のなかにある。それは相互関係であり、そしてこの関係のなかでのみ「ある」ものが成立する。「ある」ものは、それ自体として自存しない。しかし必然的法則連関のなかにあるかぎりでは、万物は、つねに、どこでも、同じ姿で出現する。それ自体の変化は原理的にはない。だから相依は、法則性（必然性、非偶然性）のカテゴリーである。「これによって、あれがある」あるいは「これなくして、あれなし（あるのでない）」としてまとめられる。

二 相待関係

相待は、行為する生命体、とくに人間が出現するときのみ、意味をもつだろう。行為は、相手に働きかけて、それを変形・変換し、別のもの（新しい生産物）にする。そしてその変換行為のなかで、行為する主体もまた、自己の行為によって変形・変換されて、別の「新しいもの」（変化した我）へと変化し、変身する。主体と客体が相互に共に同じ変化する（新しいものに「生まれる」, *co-naisance* [ともに生まれる]）。

客体が「いま（ここに）ある」のは主体の行為の結果である。主体が「いま（ここに）ある」のは、客体との相互行為の結果である。主体も客体も相互行為のなかで新たに生産された結果である。これが本来の因果性である。因果関係は、リアルな、「以前にはなかったような」新しいもの（これが「結果」とよばれる）をかならず生み出すのでなくてはならない。これは「この行為によってあれ生ず」とまとめられる。たんに「ある」のではなくて、「生じる」のでなくてはならない。

仏教において「生・滅」がいわれるのは、あきらかに、行為・「行」の文脈においてである。行つまり行為なしには生・滅はない。法則的必然（相依）の下では、「ただある」のであり、つねに同一である（相互関係の仕方が同一であるのであって、物の内容が自体的に同一であるのではない）。有機生命体の「目的」・「意図」をもつ行為があるところに、真実の意味での「原因と結果」の関連、すなわち「因果性」(*causality*) が成り立つのである。特殊人間的

世界では、因果性に対して自由（な行為）が加わる。特殊に人間的な世界でこそ、目的論的行為とそれにもとづく独自の（したがって単に生物的な因果性ではない）因果性が成り立つことになる。

近代科学における両概念の混同

西洋でも日本でも、法則性と因果性は同一とみなされつづけてきたし、いまもそうであると思われる。例えば、ニュートンの宇宙を支配する法則性は、原因—結果としての因果関係だといわれる。しかし哲学的に見てみれば、ニュートンの宇宙には、有機生命体はまったく存在しないと「仮定」されている。つまり、ガリレオ、デカルト、ニュートン、カントの宇宙、一般に古典的近代（機械論的）科学の宇宙とは、「死せる物体の宇宙」なのである。そこでは、「何も新しいものは生じない、したがって何も滅することもない」宇宙なのである。万物は相互依存しあつて「存在」しているが、その依存関係は、特定の法則の下で「永遠に」同一のままに「繰り返さず」のみである。しかもっと奇妙なのは、観察者（ガリレオ、ニュートン、デカルト、一般に科学者）は、この死せる宇宙「のなかに一定の空間を占拠して生きている」のである。では、この「生き物」の存在はどうなるのか。定義によつて、宇宙は「死せる物体」の集合であつた。そうなると、この死の宇宙のなかにいるはずの「観察者」はどうなるのだらうか。彼は「どこに、どの場所に、いるのか」。生きているのか、死んでいるのか。一方をとれば、他方と矛盾する。それとも観察者は、別の宇宙の生き物なのか。それではオカルトになる。かくて近代科学は、原理的には、オカルト的である運命を免れるすべはないのである（ニュートンがしたように、観察者などは宇宙のなかの極小部分だから、無視できるという実用的な処理をわれわれは知らないのではない。しかしそれはここでは問題ではない）。

くりかえすが、何が問題であるのか。宇宙を死せる物体（だけ）の世界とみなすかどうかは別として（そんなことは哲学的にはありえない、なぜなら宇宙は語る存在を含んでいるから）、ニュートン的な宇宙を支配する万物の相関

関係は、自然法則性として把握すべきであつて、語りつつ目的をもちながら行為する存在が介入する宇宙の相関関係は因果性（生命的因果と目的論的因果）として把握すべきである。こうして、行為的存在、特殊には人間が介入するとき、宇宙は二重性を示すことになる。すなわち、永遠に反復する自然としての宇宙（法則性の世界）とそれに行爲的に関与・介入する有機的世界（因果性の世界）の二重性である（特殊人間の世界を別立てにするなら、三重になる）。

私の解釈では、仏教縁起論は、まさにこの二重性に早くから気づいていた（その概念的精密化は残された課題として）いるとしても）。だから、縁起論が二重の言い方で語られてきたのだ。因・縁関係（相依）と因・果（相待）関係というように。しかし、気づいていることと、概念的に理論化することは別々のことである。実際には伝統仏教的解釈において、因果性と法則性は一緒にされて（同一視されて）、一重の關係にされてしまったと思われる。そこに混乱が起きてしまったのではないだろうか（仏典がすでに概念的に曖昧であつたから、余儀ない混同であつたともいえるが、これは別の問題である）。仏教の縁起論の画期的な理論を救出するためには、一方では、永遠に同じ結合関係を繰り返す法則性（自然法則）と、他方では、有機体的世界一般および「新しいもの」が生産される行為的世界の相関関係としての「歴史的世界」（自由なき因果性と自由による因果性）、この二つ（ないし三つ）を峻別し、かつこれらを統合することが必要である。

カントの例

カントは「人間」をどう見ていたのか。どのように彼は人間を宇宙のなかに位置づけたのか。カントの構想は、大変興味深いものがある。というのは、カントは、西洋形而上学の人間学を総括し、カント以後の思想、とくにヘーゲルの思想を留意したからである。問題は、人間についての個々の内容の記述ではない。人間世界を説明し理解する

「**「理法」**が問題である。われわれの問題関心からいえば、「**「法則性」**と「**「因果性」**」の関係はどうなのかというのが、カントにおいても問われるのである。

カントは『**「実用的観点から見た人間学」**（一七九八年）のなかでこう言っている。

「人間に自然の体系のなかの位置をわりあて、人間を特徴づけてみると、つぎのことだけがきわだつ。すなわち、人間は自分で自己を創造するという特徴をもつということだ。なぜなら人間は、自分自身で選択した目的にしたがつて自己を完成させる力をもっているからである。まさにそのゆえに、理性をもつ可能性にある動物（animal rationale）から出発して、人間は自己自身を理性的動物（animal rationale）にする「**「つくりあげる」**」ことができる。」（ミッシェル・フーコーによる仏訳を借用、Vrin, p.161）

人間はたんに「**「理性をつかうかもしれない、理性を使用できるかもしれない動物」**（たんなる自然的動物）であるばかりでなく、さらに事実的にも「**「理性的動物」**」である、つまり自然をこえる理性的動物でもある、というのがカントの言いたいことであるし、それはすでにユダヤキリスト教（とくにキリスト教）とギリシア思想が久しい以前から言ってきたことだ（ギリシア思想は人間の知性的能力を強調し、キリスト教は「**「現にあるのとは別の存在」**」になることを強調した）。カントは、この伝統の「**「人間」**」像を近代的にまとめあげたといえる。とくに「**「変更」**」の観点にアクセントをおくなら、カントはまさに「**「キリスト教的」**」哲学者である。

ところで、カントは人間のなかにある二つの傾向が分裂することを重視する。

1 人間の相互行為の体系の「**「機械的な」**」性格。「**「機械的」**」とは近代科学の世界像の特徴であり、自然的宇宙が機械論的にながめられるという科学的な規定である。換言すれば、宇宙は自然法則によって（近代科学の言い方では、数学的に定式化される法則によって）「**「永遠の」**」昔から決定されているということである。これが人間の社会のなかであらわれるときには、「**「自然状態」**」の人間として表現され、ホッブズ以来、自然状態の人間は、「**「万人は万人にとつて**

狼である」という「自然の権利」を主張しあう闘争状態を意味する。人間は自然的欲望につき動かされて互いに敵対する。ここでは、「自然の掟」はあるが、正義と法は存在しない。こういう人間のアスペクトが「機械的」とよばれ、自然法則のままに動く人間として規定される。

2 他方、同時に、人間の相互作用の体系は「目的の体系」として規定される。「目的論的」人間論。人間が目的を作り、それに応じて行動するとき、人間はもはや自然的動物ではなくて、理性を使用する動物である。人間は、自然法則の下で動くのではなくて、自己自身が自分に向かって立てた「目的」にしたがって行動する。これが本来的な人間の姿である。

ここからカントの有名な「非社交的社交性」(ungesellige Geselligkeit) という定義が登場する。言い換えると、人間は、自然法則の下で運動するときには「自然状態の自然の掟」つまり相互闘争で生きるのだから、「非社交的」「なかよくできない」という性格をもつのだが、目的論的に行動する人間は、非社交的状态(「自然状態」)をのりこえて、法の体系をつくり、社会のなかに「正義」を実現し、互いに平和に(闘争の停止という意味で)交渉できる「社交性」を実現する。

人類の歴史は、この二つの傾向の編み合わせによって展開してきた。歴史を動かす「動因」は、決定論的・機械論的法則(カントはこれを「因果法則」とよぶ)でもなく、またドグマテイクな目的論でもなくて、両者を包括する規律であるとみなす。

「個別的にとらえられた人間たちと諸民族全体は、まったく自覚しないままに、自分たちの個人的欲望にあわせてかれらの個々の目的追求しているうちに、かれらはそれと知らずに自然の意図に協力しているのである。この意図をかれらは知らないが、あたかもかれらが導きの糸に服するように、その意図を実現するように活動するのである。」

(『世界市民の観点から見た人類の歴史についての構想』一七八四年)

人間は個々に「目的」をもって活動するが、人類の歴史もまた「自然の意図、目的」（これは神の摂理の言い換えで、神学的である）をもつ。人類の歴史の「目的」からみれば、個々の人間は、この目的のための「手段」である。人間相互の「敵対」は、「自然がすべての人間的傾向の発展をうまく導くために使用する手段」である。そしてその結果は、法と正義である。法と正義は、自然法則の下での「敵対関係」と「自然の意図」との「合力」である。機械的法則と人類のなかの「自然の目的」との合成的結果が、法と正義が実現する *civile society/bürgerliche Gesellschaft*（「公民社会」——普通、市民社会と翻訳されている）である。

この「合成」「合力」という観念は重要である。人間の社会は、あるいは社会的人間（公民社会を作りそのなかで生きる人間）は、たんに機械的法則の下で生きるだけでなく、またたんに「目的」論的に生きるのでもなく、両方の総合であるという思想がそこにある。カントが使用する「諸力」つまり複数の人間的力を使用して言えば、合力とは、後の時代の言葉でいえば「力の平行四辺形」である（フリードリヒ・エンゲルスは、平行四辺形タームを特殊人間的な歴史の世界に応用したことは周知の通りである）。カントはこの用語を使用しないが、事実上そう言っている。さて、上記のことをふまえて、われわれの本来の問題に戻ろう。

カントは『純粹理性批判』のなかのカテゴリー論において、「法則性」と「因果性」を区別しないで、同義としている。そして上に見たように、彼の歴史哲学と法哲学においても、法則性と因果性は同義である。「この概念「原因の概念」は、ある種の何かAがあり、他の種類のBがそこから必然的に、まったく普遍的な規則に従って生じることきものであることを全面的に要求する。」（Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 124. 強調は原文通り。）法則に従うことは、必然的であることを意味する。法則的必然性は自然の法則であり、法則は因果性または因果関係として記述されるとカントは考えたし、エンゲルスも含めて、その後のすべての思想家はそう考えている。他方、人間の行為は目的に応じた行動であり、人間的世界は、個人的にも、人類的にも「目的論的」であるとみなされている。カントの文章をみ

ればわかるように、自然法則 \parallel 機械論的決定法則 \parallel 因果性の等式があり、他方で、人類の歴史にとっては、自然法則をこえる「自由にもとづく目的論」がある。両者は対立させられている。

ここには正しい思想があると同時に、混同もある。正しいというのは、自然法則と目的論は違うという思想である。混同というのは、法則性・決定性・必然性と因果性が混同されているからである。混同という指摘は思想史の常識に反するかもしれない。しかし前にも見たように、機械論的法則性の世界は、無生命の世界であり、そこには人間としての人間は存在しないで、たんに物体としての人間、「人間の顔をした物体」があるにすぎない。他方、目的論的世界は、動物的生命だけでなく、動物のなかの「異常なもの」つまり「人間的」な生き物を含む世界であり、基本的に「意図と目的」によって動く。目的を立てるといえるのは、対象についての知識がなければならぬ（おそらく人間以外の動物も微小なりと対象・環境の「知」をもっているだろう）。対象について知識をもつためにはすでに「精神」と「理性」がなければならぬ。

理性を使い、理性による世界の認識をしながら、世界に働きかけるとき、何が起きるのだろうか。自然としての自然的宇宙には全然なかった「新しいもの」「新しい出来事」が到来するのである。これが人間の社会とその歴史である。ここではたらく事物の関連は、「原因と結果」の関係である、すなわち因果性である。因果性の世界は、有機的生命の世界であり、とくに（特殊的に「自由な行為」が加わる）人間的な世界なのである。いうまでもなく、有機的生命の世界は、その基礎に「自然的、無機的世界」をもつし、その限りで自然法則と機械論的決定をうける（法則的必然性）。したがって、カントが気づいているように、法則性と因果性（目的論）とは合成されるのである。

仏教における縁起

これを仏教に当て嵌めると、縁起論とは、一方で因・縁としての法則性と、他方で因果としての目的論（目的論と

しての因果性)の二重構造になっているといえる。これを私はいいたかったので、カントを迂回したのである。この観点から振り返ると、仏教縁起論の二重性とはほぼ同じ思想を実はヘーゲルが成就していたことがわかる。ここにヘーゲルと仏教縁起論の親近性がある。このことを洞察したのは、日本ではおそらく清沢満之ただひとりであろう。清沢をこのように理解するかどうか、まさに決定的である。清沢はまだ私のような言い方で縁起論を語っていないが、そして法則性と因果性の混同の傾向すらときにはあるが、にもかかわらず、彼は、たとえば『他力門哲学』のなかで、縁起論の「横」と「縦」の二重関係がもつ哲学的・概念的意義と重要性をはっきりと指摘している。これはきわめて重要なことである。

学的組織

さて、少々の異動を除去すると、カントはヘーゲルに一致するし、ヘーゲルは清沢とも一致する、つまりは仏教縁起論の理論的構造に収斂するのである。こうして西洋思想とアジア思想との相互対照が可能になる。その意味で、またその限りでのみ、カントとヘーゲルが仏教の縁起理論(存在の理論)を理解する重大な手引きになる。

縁起論の二重性、すなわち「横」と「縦」の関係を重視するのは、これが清沢満之の学的組織の可能的展開を予想させるからである。「横」の法則性が妥当する領域は、無生命的領域であり、いわゆる自然としての自然(自然一般)であり、「縦」の因果性は、二つの領域をおおう。すなわち、第一に生命有機体の領域であり、第二に自由のカテゴリが因果性と結合する特殊人間的な歴史的領域である。それぞれは、学的組織としてみれば、最初のもの、自然・宇宙論一般の学であり、第二のものは生命世界一般の学であり、この二つはあわせて、いわば自然哲学(またはコスモロジー)をなす。第三のものは、特殊人間論であり、現代の用語でいえば現象学的人間学である。そしてこれにくわえて、これらの学的諸領域を貫く「存在について語ること」としての「論理学」があるべきだろうし、清沢は

それをも構想していた。これまで論じたところの縁起論再考は、ひとえに清沢の学問的体系的思考をつきうごかす動力を明るみに出すことにあつたが、おそらくはそれをこえて仏教一般における縁起論を現代化することにもなんらかの仕方で役立つのではないかとひそかに考える。