

「中の論理」再考

木
岡
伸
夫

「中の論理」再考

木岡伸夫

序

本稿の意図は、「中の論理」を再考することにある。「中の論理」とは、山内得立（一八九〇—一九八二）が、龍樹の『中論』をもとに着想した論理形式である。それは、仏教的な「即」の思想の具体化であることから、「即の論理」と称されるが、同時に「排中律」を逆転した「容中律」であるという点に着目して、「中の論理」とも呼ばれる。山内は、「中の論理」が西洋の「ロギスの論理」とは異なる東洋的な「レンマ的論理」であると主張し、これら二種の論理を体系化するという構想を実現すべく、『ロギスとレンマ』（一九七四年）を上梓した。

筆者は、これまで山内の企図に賛同する立場から、「中の論理」を受け容れ、これを自身の立脚する風土学の理論的支柱として位置づけてきた。そうした「中の論理」を再考するとは、いかなることか。それは第一に、山内が「中の論理」に与えた東洋的な「レンマ的論理」という位置づけに対して、異議を呈することを意味する。筆者の疑念は、西洋的な「ロギス」に東洋的な「レンマ」を対置する手続きに向けられる。それは、山内が西洋的ロギスに対立させる東洋的レンマとは、実のところ、ロギスそのものの〈変異体〉とみなすべき筋合いのものではないか、という疑いである。言い換えるなら、山内の具体化した「中の論理」は、西洋世界の外に屹立する別世界Ⅱ東洋の論理という筋

合いのものではなく、ロゴスの論理自体の〈修正版〉と見るべきものではないか、という疑いである。レンマとは、最初からロゴスの外にある論理ではなく、ロゴスの内在批判を試みることによって浮上してくる、第二的な自己修正的論理であると考えられる。

これに対して、山内が龍樹の思想からインスピレーションを得て、テトラレンマを考案したという事実を挙げて、反論されることが予想される。それに対しては、こう答えよう——テトラレンマの形式そのものが、山内が「ロゴスの人」であることを端的に物語っている、と。むしろ「中」への着眼は、二分法ないし三元論にとらわれた西洋のロゴスから生じたものではなく、東洋的思考から来ている。そのことに間違いはない。喩えて言うなら、「中」の思想という酒は、東洋世界で醸されたものだとしても、それを容れる革袋は、西洋のものである。山内本人は、中身と容器を分けることなく一まとめにして、「レンマ的論理」という銘柄を仕立て上げた。しかし、その実体は、「ロゴスの論理」と同じ革袋に、いくら風味の異なるレンマの酒を詰め込んだにすぎない。そう断じたなら、偉大な先達の業績を難じたことになるだろうか。

本稿において筆者が試みるのは、「ロゴスの論理」と「レンマ的論理」とを、最初から別個のものとする取扱いを止めてはどうか、という提案である。それは、第一に、レンマ的論理の実質である「中の論理」を、いったんロゴスの側に回収して、ロゴスの論理の一変種ないし〈修正版〉として取扱うことを意味する。その企ては、一見すると、レンマの独自性を否定し、ロゴスの絶対優位をうち立てようとする仕儀であるかに見うけられる。だが、そうではない。山内の具体化した「中の論理」を、あえてロゴスの圏内に移し入れることによって、ロゴス化困難な「中」——というものを仮定すれば、の話だが——の意味を明確にすることができる。これが、小論の本当の狙いとするところである。もっと簡単に言えば、山内のうちたてたそれとは異なる、もう一つの「中の論理」が考えられるのではな

いか。そういう思いが、『中の論理』再考』へと筆者を駆り立てた動機である。

いま表明したことは、いささか無謀な挑戦であるというほかない。しかしこのことには、筆者の恣意的な思いつきというだけではない、別の事情が関係する。それは、『ロゴスとレンマ』を世に出した山内自身が、ある程度まで胸底に秘めていた企てでもあるのではないかと推定される節があるということである。それはむろん、山内本人が、テトラレンマ以外の何かを、別種の「中の論理」として挙示しようとした、ということではない。しかし、筆者がもう一つの「中の論理」の可能性を探りたいと考えた裏には、山内その人が、インド的なテトラレンマと中国的なディレンマとを、レンマの双壁に挙げているという事実がある。後者の具体例は、老莊思想である。そうして、後者の「道」の理念には、ロゴスには還元されない「中」の意味が含まれていることを、山内は弁えていたと考えられる。『ロゴスとレンマ』および『睡眠の哲学』には、そうした事情を如実に語り出す箇所がある。そのことを明らかにしなければならぬ。筆者の挑戦は、おそらく山内が着手しながら、行き着くことなく断念されたと思しきプロジェクトを引き継ぐとする意図に立っている。

諸般の制約に鑑みつつ、小論が答えようとする課題は、次のとおりである。

まず、山内によって形式化された「中の論理」の実体を明らかにする。上述のとおり、それはロゴスの論理に対比されるレンマ的論理として規定されたにもかかわらず、テトラレンマの論理実質を、ロゴスの修正版とみなすべき理由があること、まずこのことを論証する（第一章）。それにつづき、山内が「ディレンマ」と規定した老莊思想について検討する。もっとも、「道とは何か」という根本問題に論及するわけではない。老莊思想における「道」は、仏教の影響によって「無」と解釈され、レンマの典型たる「ディレンマの論理」へと面目を改めた。にもかかわらず、山内はディレンマならぬテトラレンマこそ、レンマ的論理の本命であるとの立場をとった。それはどうしてかを

明らかにする（第二章）。しかし、「道」は老莊あるいは道教だけではなく、儒教の根本思想でもある。儒教における「道」は、『中庸』に見られるごとく、「中」の思想そのものである。ところが山内は、そのことを承知しながら、ここに「中の論理」を認めようとはしなかった。それはなぜか（第三章）。最後に、もう一つの「中の論理」の可能性が開かれるかどうか、という小論の問いに対して、ひとまず肯定の答えを提出して、結論に代える（第四章）。

第一章 「レンマ」というロゴス

ロゴスの根本制約

山内の主著『ロゴスとレンマ』^①において、「レンマ的論理」は西洋の「ロゴ斯的論理」に対抗する東洋の論理として規定され、ロゴスⅡ西洋、レンマⅡ東洋として、対極的に位置づけられている。筆者自身も、一読以来、その見方に同調して、レンマの東洋的性格に疑いを抱くことなく、今日にまで至った。その当人が、この二項対立図式に異を唱えようとするからには、しかるべき理由を示さなければならない。理由の第一は、山内が定式化したテトラレンマの定式が、それ自体、きわめてロゴ斯的だということである。

I 肯定（A）

II 否定（非A）

III 両否（Aでもなく非Aでもない）

IV 両是（Aでもあり非Aでもある）

四つのレンマのうち、Ⅰ（肯定）とⅡ（否定）はディレンマを形づくる。ということは、この定式が（肯定—否定）の区別から出発するということである。ここには、物事はAか非Aかのいずれかである、という二項対立の図式が前提されており、二項対立以前の事態は考えられていない——後に論じるように、中国思想はそうではない。すなわちテトラレンマは、最初から二値論理によって支配された、二項対立の世界に成立する論理である。Ⅰ・Ⅱのディレンマは、言うまでもなくロゴスの一種である。それに両否（Ⅲ）と両是（Ⅳ）を付加した形のテトラレンマは、ロゴスの世界において、ロゴスに立脚しつつ、その常套としての形式論理を破却する自己否定的性格を具えた、一種のロゴスであるという扱え方が、ここに成立する。

以上は、ロゴスとレンマが東西両世界を代表する論理であるとして、双方を対立関係に置く見方に対して、そういう対立の構図自体がロゴスという大枠の中で考えられたものだ、とする異論である。この点に関して言えば、西洋哲学の研究者として出発しながら、東洋へと視圈を拡大していった山内得立の立場が、ロゴス的に思考するという根本制約を免れることはありえなかった、というのが筆者の理解である。にもかかわらず、山内はロゴスを中心に据えたうえで、レンマをその周辺に、いわばロゴスの（変異体）として配置する、という取り扱いをしなかった。それどころか、逆にテトラレンマを論理の標準モデルとして立て、ロゴスの二値論理をそれに到達しないディレンマにとどまるものとして取扱った。こうした逆転の視点によって、本人の言うとおり、「レンマがロゴスを包摂する」階型化が成立するわけである。かかる逆転の発想に力を与えたものが、仏教における二諦説であることは間違いない^③。それによれば、テトラレンマ前半のディレンマは「世俗諦」、日常世界の真理であるとして、ロゴ斯的論理に等価とみなされる。これに対して、後半の両否・両是は、最高の真理「勝義諦」とされることによって、二種の真理の序列化つまり階型化が成立する。このような仏教的真理観が、東洋の側から西洋を相対化する企てに向けて、山内の背中をつよ

く押したと考えても、さしつかえあるまい。

〈ロゴス対レンマ〉の対立図式には、落とし穴がある。それは、いったんこの図式が成立してしまうと、ロゴス的思考という根本的制約があることを忘れ、「レンマ的論理」の世界が、あたかも自立的に存在するかのような錯覚に陥らせてしまうということである。「ロゴスの論理」に「レンマ的論理」を対立させることによって、前者の弱点や欠陥を明らかにするという仕方では、前者に反省を迫る。目的をこのように限定するのであれば、山内の企図は極めて有意義である。そうして「ロゴスの論理」の弱点が、排中律の支配に起因する「中の論理」の欠如にあることを指摘し、それを衝く「即の論理」をレンマによって具体化したこと、このことは山内得立不朽の業績であると言わなければならない。とはいえ、上述のごとく、レンマ的な「中の論理」がロゴスの二分法に依拠して成立するということは、山内の取り組んだ論理的革新の意義に、一定の限界を設けずにはすまない。それは、二項対立の図式に依拠しない、本来的な「中」——そう呼べるものがあるとして——への接近が、阻害されるという問題である。

「即の論理」における「中」

二項対立を前提として考えられる「中」と、二項対立を前提しない、対立以前の「中」。仮に、この二つの「中」が種別されるとすれば、山内が開発したのは、前者の意味における「中の論理」である。それが「レンマ的論理」として定式化されたことは、非常に有意義であるとしても、後者のごとき「中」を別途問題にする必要があるのではないか、というのが本稿の問題提起である。この点を確認したうえで、まずはレンマ的論理としての「中の論理」が、「即の論理」から「即非の論理」へと発展変化する次第を追ってみよう。

「中」とはただ二つのものの中にあることをではなく、それが①二つのもののいずれでもなく、そしてそれゆえに②

それらのいずれでもありうることを意味する」(記号の挿入は、筆者)。ここに示された①(両否)を第三、②(両是)を第四のレンマとすることによって、テトラレンマの定式が完成する。ディレンマを構成する「肯定」(A)と「否定」(非A)とが、両方ともに否定され、かつ両方ともに肯定される。①から②、第三レンマから第四レンマへの転換が、「即」であるという理由から、山内はこれを「即の論理」と名づけた。

『ロゴスとレンマ』の時期、山内が主に参照したのは、龍樹の『中論』である。中観思想の特徴は、「両否」の徹底的否定性にある。^③これに対して、山内によるテトラレンマは、『中論』には見られない「両是」の第四レンマを、「両否」の第三レンマに続けた。そこには、「中」の肯定的側面を確保しようとする意向が働いたのではないかと考えられる。『中論』および中観思想における空観から絶大な影響を受けた事実があるにせよ、『ロゴスとレンマ』に提示された「即の論理」が表す「中の論理」は、(両非↓両是)の即時転換、という論理的ダイナミズムにとどまり、それ以上の存在論的メッセージを含むものではなかった。

老荘思想の評価

『ロゴスとレンマ』第十三 ディレンマの論理^④は、それまでの本論で主題化されなかった中国の老荘思想を取り上げて論じている。ここには、誰の眼から見ても不可解な謎がある。第一に、「序」の最後で、テトラレンマとディレンマをレンマの双壁として掲げていることからして、二種のレンマに対する同等の配慮が予想される。にもかかわらず、本論の大半はテトラレンマの論究に充てられ、ディレンマが主題化されたのは、わずかに「第十三」のみ。しかもそれは、最終章である。この二点を併せて考えるなら、ディレンマの扱いが軽少であるとは、一概にはいいがたいにせよ、どういう事情から、このように不可解な取扱いが生じたのだろうか。同書執筆の時点で、ディレンマの主

題を論じ切るだけの用意がなかったということだろうか。ところが、「第十三」の内容は、準備不足どころか、議論の材料があり余るほど豊富に用意されていたという印象を与える。とすると、ディレンマに関する論述が、最終章のみに限定されたことには、何かやむをえない理由があったかと推測される。その理由とは何か。何はともあれ、テクストの内容を追ってみることにしよう。

「第十三 ディレンマの論理」は、三節から成る。「一」は、老子道徳経（以下、『老子』第二章の「道可道……」の解釈論から始まり、『老子』における「道」の所説が、ログス的には逆説でしかないとを論じる。次いで『莊子』の「化」を中心とする思想が取り上げられ、その「無為」が「自然」へと展開したことの次第をあとづける。詳細は略して、結論のみ示せば、「老莊の思想は恐らくテトラレンマの体系を有せず、単にディレンマの逆説に終始したもののようである」。⁸ここから上記の「謎」に対する一つの回答を引き出すなら、インド的なテトラレンマをレンマの標準型とする山内にとって、老莊思想のディレンマは、前者の水準に届かない論理形式として、低く評価され、軽く取り扱われた。その証拠が、最後の一章に限定する取り扱いとなったことである。卑俗な言い方をすれば、書物の最後に老莊思想に言及することで、ディレンマの顔を立てたのだ、と。

この見方に筆者が賛同しない理由は、老莊思想に対する仏教の影響が同章の中心問題となっている事実にある。言い換えるなら、「第十三」の主題は、テトラレンマとディレンマによって区別されるインドと中国との関係である。「老莊思想の注釈および批判に努めた王弼・郭象の徒が純粹の中国人でありながら尚老莊の思想に飽き足らぬ点のあった」⁹という指摘のとおり、王弼・郭象による「玄学」は、老莊に対する不満から始まった。玄学は、「玄」の一文字が表すとおり、「深遠な学」であり、仏教伝来と同時期の六朝時代に中国で生まれた「無の形而上学」¹⁰である。そのように新しい学問が生じたきっかけは、鳩摩羅什によって漢訳された仏教が、「無」に対して中国人の眼を開かせ

たことにある。

「二」では、西域人である羅什を継いで、中国仏教を發展せしめた弟子僧肇の「肇論」に照準を定め、インドに發する大乘仏教の思想が中国に伝來して、いかなる運命を辿ったかを論じている。山内の言によれば、「我々が僧肇を茲に拉し來ったのは、それと例えば郭象の思想とを対決してインドと中国との異同を明らかにせんとするがためであつた」¹¹。だが、行文を読むかぎり、ここで「対決」された両者の位置づけは判然とせず、「インドと中国との異同」は明らかにならない。というのも、僧肇が般若思想を中国に伝えることで、「老莊を深めた」一方、郭象もまた般若を受容することで、老莊の「無為」を「無心」に転じたとされる事実があるからである。軸足を仏教に置くか老莊に置くかの違いはあつても、二つの伝統を交流させた点は、僧肇と郭象とに共通する。

「二」から「三」にかけての晦渋な行論は、仏教思想と老莊思想との比較をつうじて、「インドと中国との異同を明らかにせんとする」目的に供されているものの、その目的には到達することなく終わっている。なぜなら、山内が主に問題とするテキストは、老莊思想のオリジナルではなく、僧肇以後、王弼・郭象によつて仏教思想と混融された、一種のハイブリッドだからである。インド的な思考によつて論理化された中国思想が、「デイレンマ」として位置づけられる以上、それは本家たるインドのテトラレンマに行き着かない不十分な論理という取り扱いを受けるほかないだろう。「三」も終わり近く、山内は有と無との関係をめぐる僧肇の論説を引用した後、こう記しつける。「無が同時に有であり、有が直ちに無であるというのはデイレンマの論理であるが、そういう論理はロゴス的にはもちろんレンマとしても容易に成立しないはずである。実をいえばデイレンマには何の論理もありえなかつた」¹²。額面通りに受けとるなら、これは「デイレンマの論理」の最終否定である。だが、それで話が終わるわけではない。テトラレンマにまで至らないデイレンマの論理は、「ロゴスとレンマ」の続篇である遺著『睡眠の哲学』において、「般若即非の論理」

へと面目を改め、それによつて「論理」としての肯定的評価を受ける。その意味において、前者の最終章は、そのま
ま次著の予告編となっているのである。

第二章 デイレンマの「論理」

即非の論理

遺著『睡眠の哲学』が前面に押し立てる「即非の論理」は、文言からすれば、前者の「即の論理」に「非」の一字
が付け加わつたにすぎず、二つの論理にさほどの懸隔が生じるとは予想しがたい。¹³だが、同書に新たに導入された
「存在の論理」（故の論理）は、西洋哲学のロゴスを終生の指針として生きた山内の思索の精髓であり、それを物語る
証拠が「非」の一字にある。とすれば、「即」から「即非」への移行には、万鈞の重みがあると言わなければなるまい。

「非」とは何か。存在に対するその根拠である。存在と存在との、いわばヨコの関係は、前者の中で「縁起」の関
係として究明された。これに對して、存在とその根拠との関係は、タテの関係であつて、これを説明するものは、「理
由」（何ゆゑに）を示す「故の論理」である。「理由」とは、〈原因—結果〉の系列を遡及して見出される「物」では
なく、「事」である。「故の論理」は、物から事への視点変更を要求する。「故の論理」こそが「存在の論理」である
とする立場は、そこに西洋形而上学の視点が導入されたことを物語る。存在と存在とは、仏教の縁起思想によれば、
相依相待の関係にある。しかし、縁起的につながり合う存在の世界を成立させる根拠は、存在ではなく、存在の否定
である非存在でもない。それは、存在と非存在という「肯否の区別がそこから発源する」¹⁴根拠であり、それこそが
「非」の地平にはかならない。¹⁵

「即の論理」には含まれていなかった「非」の地平。これによって、レンマの論理が表す「中」の意義が大きく変化する。なぜなら、存在と存在との関係として考えられた「中」は、肯定でもなく否定でもないがゆえに、肯定でも否定でもあるという意味で、文字どおり二者の〈中間〉にすぎなかったのに対して、「即非の論理」では、存在―非存在の二項対立が生じる〈根拠〉として、「中」を考える方向が拓かれたからである。いまそれを、存在の〈根拠〉としての「中」と呼ぶことにする。そういう「中」が考えられたことの意義は、計り知れないほど大きい。その意義は、大きく見て二つある。

小論が最初に明らかにしたように、山内の企図は、ロゴスの論理の対極にレンマ的論理を位置づけ、それによって際立たされた東西論理思想の対立を、東洋即ちレンマの側から「体系化」(階型化)することにあった。そのさい「中の論理」は、東洋にあって西洋にはない、もしくはあったとしても不十分なものにすぎなかった。¹⁶⁾元からの「即の論理」に「故の論理」たる「存在の論理」を導入して改訂された「即非の論理」は、レンマではなくロゴスに特徴的な〈根拠〉への視線を物語る。それゆえ、いったん対立関係に置かれたロゴスとレンマとが、論理的に再統一された事実を伺わせる。これが、第一の意義である。第二の意義は、このことに関連して、小論が仄めかした『もう一つの「中の論理」』について、何らかの現実性が生まれるかもしれない、ということである。この二点、筆者の流儀で言い方を變えることが許されるなら、「即非の論理」は、東西の〈あいだ〉を開くプロジェクトにほかならない。そうはいっても、一見して還元不可能なロゴスとレンマの対立、その〈あいだ〉を開くということは、容易な仕儀ではない。はたして、対立の力べを乗り越えることができるか。そのための試金石が、山内によって「即非の論理」にかみ合わされた「般若の論理」である。

般若の論理

『ロゴスとレンマ』では「非論理」として斥けられたディレンマが、『睡眠の哲学』では「般若の論理」という名称の下に、「論理」として再登場する。般若の思想は、「AがAであるのは、AがAでないからである」¹⁷と定式化される。一見して明らかのように、非論理そのものであり、山内は鈴木大拙の名を挙げながら、「これは明らかに逆説であり、西欧の同一律を破るものである」¹⁸と論断する。しかし、ここでもその姿勢はアンビヴァレントであり、ただ貶価のみではない。なぜなら、上の定式は、同一律を蹂躪する反面、同一律では表現されない「存在の論理」、「有の理由を無に求める」¹⁹レンマ的な論理の立場を表明しているからである。存在が無によって根拠づけられることは、ロゴスの論理からすれば、単なる背理である。しかし、そのことをロゴスにとつての「逆説」と断りつつ、それもまた正当な意味での「論理」である、としたのが「般若の論理」である。ここに、『ロゴスとレンマ』が提出できなかったディレンマの身分に関する最終回答が見てとれる。ただし、ロゴスとレンマの関係は、相当に複雑であり、錯綜している。ここで、その要点を整理しておこう。

「般若の論理」は、「即非の論理」と一体をなして、「般若即非の論理」と称される。「即非の論理」は、般若思想の反ロゴスの表現を、レンマの論理として位置づけるための理論装置であると考えられる。「レンマの論理」は、仏教の世界で説かれるような反ロゴスの真理を、いったんロゴスとは対極的な論理領域に囲い込むために案出された。しかし、小論の最初に述べたとおり、レンマという概念は、ロゴスの根本的制約の下にある。ここで要請される手続きは、(一)「レンマの論理」は、ロゴスの観点の下では、反論理・非論理である、しかし(二)ロゴスに背反する表現でなければ、伝わらない真理がある、この二点をともに明示することである。二点はいずれも、「ロゴスの人」山内にとつて、欠かすことのできない手続きである。ディレンマがロゴスにとつて「逆説」であることは、(一)に

関係する。同時にディレンマは、「般若即非の論理」という名称をもつことによって、(二)の条件を満たす。「逆説はロゴス的には背理 (paradox) であるが、レンマ的には正理であり、それ故にレンマの論理として一つの位置を占むるに余りあるものである」⁽²⁰⁾。この弁明を裏づけるべく、『随眠の哲学』において、鈴木大拙の宣揚した般若思想に、「般若の論理」という面目が施されたわけである。「ディレンマの論理」は、すでに見たとおり、仏教のみならず仏教の影響を受けた老荘思想において顕著である。かくして、『ロゴスとレンマ』「序」に謳われたレンマの双壁、テトラレンマとディレンマは、遺著『随眠の哲学』に至って、その論理的正当性がともに担保されたのである。

もう一つの「中」へ

山内得立が掲げた二種のレンマのうち、テトラレンマにあつてディレンマにないものは、「中の論理」である。「Aでもなく非Aでもなく、Aでもあり非Aでもある」という「中」の様態は、二分法のロゴスに立つテトラレンマにおいて成立する。当然ながら、そのような「中」は、「AがAであるのは、AがAでないからである」というディレンマには認められるすべもない。ということは、「中の論理」が成立するのは、ロゴスに親近的なインド思想であつて、ディレンマが主流の中国思想ではない、ということになるのだろうか。ここでわれわれは、「序」で立てた問いに立ち返る。すなわち、もう一つの「中の論理」が考えられないか、と。この問いに直ちに答えることのできる用意は、これも「序」で述べたとおり、筆者にはまだない。ただ、一つの見通しとして、それが「中」の「論理」であるかどうかはともかく、「中」の思想は中国世界に一般的に認められる。次章では老荘や儒教における「道」を中心に考察するが、その前に、存在の〈根拠〉をめぐる山内の思索に、もう一つの「中の論理」の可能性が窺われることを指摘しておきたい。

「即の論理」を改訂した「即非の論理」では、存在—非存在の二項対立が生じる〈根拠〉として、「非」の地平が拓かれた。「非」は、それ自体として、存在でも非存在でもなく、それらの分別を生み出す究極の原理である。それは一種の「無」、有と対立関係に立つ「相對無」ではなく、「絶対無」であると考えられる。だが、西田幾多郎の弟子である山内は、「非」が存在の〈根拠〉であるとする以外、その何たるかを立ち入って明らかにしていない。筆者には、「非」が中国思想の「道」につうじる理念であるように思われる。しかし、そうした見当を、本人の証言抜きに正当化することは許されないだろう。『ロゴスとレンマ』第九「中」の概念において、「中」はもとより、「道」についての詳細な検討が行われている。これを手引きとして、ディレンマの論理に即した「中の論理」が、はたして考えられないのかどうかを問題にしたい。

第三章 「中」と「道」

「道」のディレンマ

老莊思想の根本概念は、言うまでもなく「道」(dao)である。同時に「道」は、儒教道德においても中核の位置を占める。道教と儒教のいずれにとつても、中心概念である「道」。この事実から、中国的な「中の論理」に接近することができないだろうか、と考えついたことが、本稿執筆の動機である。テトラレンマが「中の論理」であるという主張は、山内に従うなら、大乘仏教の論理空間において妥当性をもつ。これに対して、中国を代表する老莊思想は、「ディレンマの論理」として位置づけられた。そこには、両非から両是へと転じる「即の論理」は認められない。しかし、後に見るごとく、「道」は「中」と結びついて、「中道」の思想を生じる。「中道」「中庸」「中和」といった理

念は、中国の思想空間に「中」が普遍的な意義をもつことを物語っている。この事実を、インドのテトラレンマこそが「中の論理」であると考えた山内は、どのように把握していたのか。

『ロゴスとレンマ』第十三　ディレンマの論理の「二」では、冒頭に『老子』第一章最初の一文「道可道、非常道、名可名非常名」が引かれている。「常」の用法、「道」——「みち」とも「いう」とも訓じられる——の読み方を問題にした後、山内は、「真の道は世の常の道ではなく、世間に流布する道は真の道でない」という文意を述べる⁽²¹⁾。これを逆説、ディレンマとしたうえで、ディレンマの逆説に終始する老荘の思想は、テトラレンマに至らないドクサである、と断じている。

「第十三」については、すでに第一章で検討した。そのさい論じなかった重要な論点を、ここで取り上げる。「道」をめぐるさまざまな議論は、山内の言うとおり、ディレンマの逆説に充ちており、ロゴスの意味での論理性を有しない。それらはすべて、ロジックというよりもレトリックと評すべき類の言説である。だが、そうした言辭は、「道」そのものではなく、「道」をいかに言い表すか、という表現の水準に関係する。「真の道」が「世の常の道」でない、という冒頭の一句は、「道」の本質——「X」と呼ぼう——と、それについての言表（Dとする）とのあいだに横たわる、越えがたい懸隔を物語っていると考えられる。本質と言表、XとDとは、不可分の関係にあるが同じではなく、同一化することはありえない。その意味において、XとDとのディレンマは、「道」という語りえぬものを語るうえで不可避のアプローチ、と考えることが許されるのではないだろうか。

逆説が不可避であることを示す箇所を、もう一つだけ挙げよう。

道生一、一生二、二生三、三生萬物（道は一を生ず。一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず⁽²²⁾）。

文字どおりに読めば、〈道→一→二→三→万物〉という生成論の図式が示されていると受けとれる。「道」「一」「二」「三」について、順に「無」「有」「天地」「天地プラス陰陽の氣」といった指示内容を具体的に割り付ける解釈も流布している。⁽²³⁾とはいえ、ロゴス的な分節化の努力は必要であるとしても、ディレンマ自体を解消するすべはない。かりに原文の「道」を「無」、「一」を「有」に読み替えたところで、ではなぜそれが「道」あるいは「一」という言葉で言い表されなければならないのか、という根本的な疑問が残されるからである。「道」は、『老子』全篇に頻出する。しかし、「道は常に名なし」(第三十二章)⁽²⁴⁾という逆説が、いずれの箇所にもついて回る。X(本質)とD(言表)との距離が消えることは、ありえない。

ロゴスによる分節化を拒否する〈本質〉としての「道」。だが、本質であるXは、そのまま表現Dを生ぜしめる。このディレンマの構造に、「中」はいかに関係するか。これが、小論の本命となるテーマである。ここで、「道」を根本概念とする儒教の古典、『中庸』に目を向けることにしよう。

「中」としての「道」

『ロゴスとレンマ』第九「中」の概念⁽²⁵⁾では、ギリシアおよび中国における「中」の概念が、山内自身のそれと比較され、批判の対象となっている。本章は三節から成り、「一」はアリストテレス『ニコマコス倫理学』、「二」は儒教の中庸説を標的に掲げる。つづく「三」では、以上両説をひとくくりにして排撃し、中の意味は「空」であるとする大乘仏教的な「中の論理」を主張している。「一」のアリストテレス批判は、『ニコマコス倫理学』に提示される「中」(meson)を取り上げ、過多と過少の中間にすぎないあり方が、徳の面で最善とされることを問題としたうえで、それを存在と価値との混同であると断じている。詳細な検討に付すべき所論ではあるものの、それに立ち入ることは小

論の任ではない。

これに比して、「二」における『中庸』の取り扱いは、入念にして周到、微細な点にわたる論の運びが印象づけられる。先に紹介した「第十三 ディレンマの論理」がそうであったように、山内の視圈は古代以来の中国思想全般に及び、本節に関しては、『中庸』に関する本家中国の注釈はもとより、江戸期の儒学者による評釈までも含んでいる。文献考証の精細さは、専門研究に比肩するのではないかとの印象を与える。結論的には、儒教の中庸説も『ニコマコス倫理学』同様、「空」としての「中」の真骨頂には届いていない、として却下されるものの、中庸説に対してはある種の〈思い入れ〉が顕著であり、相当の共感が読みとれる内容となっている。

中庸説に対するその思いが汲みとれる行論の中から、以下、これはと思われる一点に絞って摘記する。それは、『中庸』第一章に現れる「中」の論説をめぐる解釈である。まず、当該箇所原文および読み下し文を併記する。

喜怒哀楽之未発、謂之中、発而皆中節、謂之和、中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也、致中和、天地位焉、万物育焉。(喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆な節に中たる、これを和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致して、天地位し、万物育す。)

この一節をめぐる、山内はまず、これが子思の思想ではないとする伊藤仁斎の評釈「十証」を取り上げ、各証の当否を検証したうえで、つよく否定する。「未発の中」は、先人後人の説になかったとしても、子思の独創として高く評価されるべきだとする。喜怒哀楽が未発であることは「中」、すでに発して節に中たることは「和」、この二字を対用した「中和」の旧い例を引いた後、「中和は忠和の仮借字であり、和に対する中の本字は忠であったと言つてよ

いであらう⁽²⁶⁾とする。「中」が「忠」を表すという解釈の狙いは、次のとおりである。

中は単に中間にある意ではなく、まさに中心にあり的心にあたることを意味する。恰も天日の天心にあるが如くである。それは天命の性を指しそれ的的中して悖らざることをいうのである。それが即ち誠であつた⁽²⁷⁾。

「中」が「忠」の意を表すと解することによって、「誠」の思想を本質とする子思の中庸の哲学が浮かび上がってくる。しかし問題は、なぜ「誠」が未発の心情に結びつくのかである。この点に関して、山内はこう述べている。

なぜなら誠は天の命であると共に人の性であるべきであつたからしてである。人の性は喜怒哀樂等に出現するが、これらの未だ発せず分たれざるものが人の本性である。発して節に中^{あた}るものは和であるが、それは素より中と別なものではない。喜怒は人心の本性であり、人としてこれを備えざるものはなく時としてそれに悩まされざるはないくらいであるが、いかに激越に発露しても決して則を超えず節にあたることが中であり和であつて、それが人の性に忠なる所以であるに外ならなかつた⁽²⁸⁾。

以上のごとき「誠」の解釈に接すると、山内は『中庸』に窺われる「中」の思想を、それ自体として高く評価していることが明らかである。にもかかわらず、彼はここから中国思想に固有な「中の論理」を具体化するには至らなかつた。それは、いかなる事情からだろうか。

二種の「中」

「中」は「忠」であるという第一の論点以外に、山内は「中」に関する二つの説を取り上げて、論評を加えている。その一つは、『中庸』における「礼」の思想を表し、「両端の中央で過不及なきところ」⁽²⁹⁾というものである。この意味における「中」は、儒教道徳の核心をなす。もう一点、武内義雄によって指摘されたという、中庸説と易伝との関係が問題にされる。それは、儒教が重視する易伝のうちに、「両端の中央或は過不及なき中」⁽³⁰⁾の意が含まれており、これによって「中」に「中間」の意味が加わったという説である。二つの説では、ともに「中」が両辺の「中間」を意味する。したがって、「中」の意味には、二つの系譜が存在することになる。すなわち両辺の「中間」、および「誠」の思想である。

つづいて山内は、「中庸」を構成する「庸」に検討を加える。「庸」の字は、「庚」と「用」から成り、「続いて用いられることによって慣となり、常にありいずにも見られる点からして日常的な平凡なることを意味するようになる」⁽³¹⁾と。このことから、『中庸』冒頭の「道なるものは須臾も離るべからず」の一句が表す「道」との連関が論じられる。「中庸の庸は中の用であり、単なる用でなく常なる用である。それは決して凡庸の性ではなく、日常の用でなくてはならぬ。中は徳であるが庸は道である。徳と道とは離るべからざるものではあるが、ややもすれば相背く。これを坊ぐものは庸を措いては外になかった」⁽³²⁾。「中が単なる徳としてではなく、道として考えられるに到って中庸の思想が完達せられた」⁽³³⁾。ところが、ここまで深く中庸説の真髓に迫りながら、山内は一転、「儒教の中庸はもとより道德の教説であつてそれ以外の何ものでもなかった」⁽³⁴⁾と言いつつ切っている。これは、どういうことだろうか。

「中」が「庸」と結びつくことによって、「中庸」は道德の教説となる。だが、「中」それ自体は、「誠」と「両辺の中間」という二義をもつことを見た。易伝という宇宙論に由来する「中間」と、「忠」につづじる「誠」の思想。こ

の二つが一体であるという事実を示すものが、「道に中たる」すなわち「中道」の一語である。「中道」は、中国における存在と価値とのゆるぎない一体性を物語る。山内は、アリストテレスの「中」が「存在と価値とを混同している」と誹謗する。だが、こと中国思想に関するかぎり、存在と価値とが混同されるということはありえない。「中道」において、存在と価値とは相即一体である。その点を閑却して、中国の倫理は理論的根拠を欠くと断定する山内の姿勢は、筆者の観点からすると、抜きがたい先入観に支配されていると映る。それは、ロゴス的な二分法によらない「中の論理」はありえない、というロゴス中心の姿勢である。

以上の「二」に続く「三」は、インド思想から着想されたテトラレンマのみが「中の論理」であることの確認に充てられる。とはいえ、そこでロゴスの対抗馬に掲げられるレンマは、それ自体がロゴスの申し子であることの次第は、最初に述べたとおりである。いまも山内を賛嘆する筆者にして、先達の心内に分け入る不躰がもし許されるなら、その心境は以下のとおりではなかっただろうか——『中庸』には、確かにオリジナルな「中」の思想がある。しかし、それは中の「論理」ではない。なぜなら、それは、二つのものを分けるロゴスの基本から外れているからだ、と。後に続くわれわれとしては、山内のひそみに倣うべきだろうか。それとも、別の途を模索すべきだろうか。

第四章 「中道」のゆくえ

問いの確認

本稿の目的は、『ロゴスとレンマ』を経て『睡眠の哲学』でうちたてられた「般若即非の論理」が「中の論理」であることを承認したうえで、もう一つの「中の論理」を構想することが許容されるかどうか、という問いを提出する

ことであつた。この問いに前向きの回答が引き出せるかどうか、「しかり」と答えた場合に充たされるべき条件が異なるものかを、前章までの議論を振り返って明確化したい。

第一章において、『ロゴスとレンマ』第十三章「ディレンマの論理」をめぐる謎を取り上げた。東洋的な二種のレンマのうち、大乘仏教に由来するテトラレンマが本命とされる一方、老莊思想に代表される中国のディレンマが副次的な取り扱いに終わったのは、なぜか。それは、テトラレンマがロゴスの論理に対抗しうる論理形式であるのに対して、ディレンマが非論理的な逆説でしかなく、論理性において劣弱である、という明らかな理由からである。同書に提示された「即の論理」は、仏教的な四論の形式の下に、〈両非↓両是〉の即時的転換が、Aと非Aとの中間——Aでも非Aでもないことによつて、Aでも非Aでもある——を開くとする「中の論理」を具体化した。これは、西洋のロゴスの二分法を標準として、そこに欠落する「中」の意味を補強した、ロゴスの論理の〈内部修正版〉である。

しかし、老莊思想におけるディレンマは、形式論理におけるそれ——A（肯定）と非A（否定）との矛盾——とは、まったく意味が異なる。形式論理におけるAと非Aとの関係は、同じ水準の存在に關して成立する矛盾にすぎないが、老莊のディレンマは、存在の根拠である「無」と、存在との関係を意味する。インドからの仏教伝来を機に、オリジナルの老莊思想には見られない「無の形而上学」つまり玄学が、王弼・郭象によつて展開された。東洋的なディレンマの論理が、ここにおいて具体化されなければならない。かくして遺著『随眠の哲学』は、「即の論理」に仏教的な「般若の論理」を重ね合わせた「即非の論理」を新たにうちだした。「即非の論理」ないし「般若即非の論理」は、従来のテトラレンマに加えて、ディレンマの論理性をも担保する新機軸として提出された。

ここから、もう一つの「中の論理」が構想されるべきかどうかを考える。『ロゴスとレンマ』第九「中」の概念において、儒教の古典『中庸』における「中」の意義が論じられた。『中庸』における「中」は、二つの意味を帯び

ている。一つは、儒教本来の「礼の思想」と易伝に由来する「両辺の中間」、もう一つは、「忠」が意味する「誠」の思想、である。この二義を含む「中道」は、「道に中た^ある」ことであり、「中庸」「中和」等と並んで、宇宙論的かつ道德的な「中」を意味している。山内は、儒教における「中」が、存在と価値との一体性であることを、よく弁えていたと考えられる。にもかかわらず、彼はこれを「道德的教説」の一語をもって斥け、「中の論理」としては認めなかった。それはなぜか。そこに、「ロゴスの人」山内得立の限界があるのではないか。「限界」とは、言い換えれば、「論理」という概念の狭さである。この点に、もう一つの「中の論理」を考えることの原理的な難しさがある。それが難問である理由を提示して、結論に代えることとしたい。

展望——「中道」のゆくえ

小論の立てた問い——もう一つの「中の論理」を構想できるか——を、やや趣の異なる一文で言い換えるなら、「中道」を論理として立てることは可能か、となる。この形式をとった場合、回答のカギは、「道に中た^ある」の「道」をどう考えるかにある。中国思想の根幹にある「道」の概念。具体的なイメージを伴う思想でありながら、これほど論理的把握の及びがたい概念もない。『老子』や『莊子』において、「道」はメタファないし寓意によってレトリカルに表現されるのみ。玄学によって「無」と規定されることで、「道」は形而上学概念となる。それによって、「ディレンマの論理」が具体化され、レンマの論理の一翼に位置づけられた。これは、東洋のレンマを西洋のロゴスの対抗軸に仕立てようとする大局観のなせるわざである。だが、レンマをロゴスの対極に位置づけるこうした所作は、最初からロゴスの側に身を置くふるまいである。小論の冒頭から、このことを繰り返し述べてきた。

とはいうものの、ロゴスの外に立つて「道」を論じることとは、もはや不可能である。道とはロゴスである。⁽³⁶⁾それを

認めたくえで、なお言わなければならないのは、西洋的なロゴスの二分法、というよりむしろ二元論に対して、その枠組には収まらない非二元論の思想が、「道」にあるという事実である。山内の定式化した「即の論理」、その完成態である「即非の論理」は、いわばロゴス的な二元論の自己修正の手続きによって生み出された第一の「中の論理」である。そこにおいて、存在の《根拠》である「非」の地平が確保された。そこから有と無、存在と非存在とが、岐れ出るとされる「非」。「非」の内実は、「道」に極めて近い。違いは、ロゴスの二元論に対して、内在的か超越的かの違いのみである。だが、この違いは、東西両文明の根本的な違いを意味すると考えたなら、極めて大きいと言わなければならない。もう一つの「中の論理」が考えられるか、という問いは、西洋的なロゴスの論理以外に「論理」と呼ぶことのできる思考システムが存在するか、という問いに帰着する。中国的な「道」をめぐる言説は、レトリックの宝庫である。それを一種の「論理」と呼ぶことも、不可能ではない。しかし、それが西洋哲学のロジックとは異質な思考法であること、これもまた確かである。非二元論的でレトリカルな「中の思想」に、「論理」を認めるかどうか。この問題は、「論理」をいかなるものかと考えるかにかかっている。

もう一つの「中の論理」を考える必要があるのか否か。筆者が「ある」と考える理由を、最後に挙げることにしよう。敵対する二つの立場が衝突する世界の現実——例えば、「民主主義対権威主義の戦争」として要約されることのある、現下の国際情勢。ここで、二つの勢力の《あいだ》に立つ、とはどういうことだろうか。筆者が追究してきたこのスローガンだけでは、問題の解決は望むべくもない。Aと非Aのどちらでもなく、どちらでもあるような「中間」というだけでは、何ら事態の根本的解決につながらないことは明らかである。ここで考えるべきは、最初から二元対立に立たない「中」の思想があるとした場合、それに従うことによって対立を生み出さないような、「中道」の立場ではないだろうか。「中道」「中庸」が、もしそのような立場を意味するなら、それに「論理」を与えたいとい

うのが、筆者の念願とするところである。

(哲学倫理学専修 名誉教授)

註

- (1) 山内は、京大退官後の晩年、『意味の形而上学』（一九六七年）、『ロゴスとレンマ』（一九七四年）を刊行し、これに遺著『随眠の哲学』（一九九三年）を含めた三部作が、戦前からつづく著作活動の頂点を形づくる。筆者が、その中の一点を「主著」とみなす理由は、各著の個性を度外視して、東西世界の〈邂逅〉あるいは〈総合〉という旗幟を鮮明に掲げた一書である、という理由にある。
- (2) 山内は、「階型とは体系化された類型である」との考えをもとに、類型と階型とを区別し、自身の提起するテトラレンマが、その内にロゴス的なディレンマを包摂する、という独自の考えをうちだした。『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、「序」、vi頁。
- (3) 「略歴」によれば、山内は奈良県大和高田の真宗寺院（善教寺）に生まれ、養子縁組によって京都の寺に入り、山内姓となったとある（『随眠の哲学』燈影社、二〇〇二年）。仏教が彼の人格的バックボーンであったことに、疑いはない。
- (4) 『ロゴスとレンマ』から『随眠の哲学』にかけての思想的深化について、本稿では詳細を略するが、『瞬間と刹那——二つのミュートロギー』（春秋社、二〇二二年）第三章「存在の根拠としての無」の中で、主題として論じている。
- (5) 『新しい道徳の問題点』理想社、一九五八年、七三頁。
- (6) その否定性に対して、山内は後に「二種のニヒリズム」と断じるなど、龍樹への評価を一転させている。『随眠の哲学』岩波書店、一九九三年、一八頁。
- (7) 老荘以外の仏教・儒教に関する中国思想は、『ロゴスとレンマ』の中で、再三取り上げて論じられている。その中で注目されるのは、道教と同じく「道」を追究する儒教の古典、『中庸』への論究である。第三章では、「第九「中」の概念」におけるその扱いを検討する。
- (8) 『ロゴスとレンマ』三五四頁。
- (9) 同書三五八頁。
- (10) 中島隆博『中国哲学史』中公新書、二〇二二年、一三七頁。

- (11) 『ロゴスとレンマ』三六六頁。
- (12) 同書三七七頁。
- (13) 「即非の論理」という表現は、『ロゴスとレンマ』でも使用されているが、本書のように分節化されていない。
- (14) 『随眠の哲学』二六八頁。
- (15) 紙幅の都合上、細部にわたる説明を省略しなければならない。詳細については、前註(4)に挙げた拙著「第三章 存在の根拠としての無」を参照いただきたい。
- (16) ログスのな「中の論理」として再三論究されるのは、アリストテレスとヘーゲルであるが、彼らの「中」の取り扱い、レンマの観点から斥けられている。
- (17) 般若經典にその典型例が見られる。「(へ)生きているもの」と言うのは、実は生きているものではない」と如来は云っている。それだからこそ、生きているものと言われるのだ」中村元・紀野一義訳注『般若心経・金剛般若経』岩波文庫、一九六〇年、一〇五一―一〇七頁。
- (18) 『随眠の哲学』一一〇頁。
- (19) 同書一一一頁。
- (20) 『ロゴスとレンマ』三七一頁。
- (21) 同書三五二頁。
- (22) 『老子』小川環樹訳注、中公文庫、一九七三年、八六頁。
- (23) 『老子』蜂屋邦夫訳注、岩波文庫、二〇〇八年、二〇二頁。
- (24) 同一五一頁。小川訳(前註(22))では、「道は常にして名無し」(六七頁)とされているが、筆者に訳文の異同を論評できる用意はない。
- (25) 『大学・中庸』金谷治訳注、岩波文庫、一九九八年、一四三―一四四頁。
- (26) 『ロゴスとレンマ』二五四頁。
- (27) 同頁。
- (28) 同書二五五頁(ルビは筆者)。

- (29) 同書二五五頁。
- (30) 同書二五七頁。
- (31) 同書二五八頁。
- (32) 同書二五九頁。
- (33) 同頁。
- (34) 同書二六〇頁。
- (35) 同書二六二頁。
- (36) 山内は、「意味」の観点から「語」と「文」との関係を問題にしながら、次のように言う。「時間的に先ずあるものは語ではあるが、初めにあるものは語ではなくしてロゴスでなければならぬ。そしてロゴスとは単なる語ではなく「道」でなければならぬ」(『意味の形而上学』岩波書店、一九六七年、一七二頁)。ここに「道」が引かれた思想的文脈は明らかではないが、中国思想における「道」を「ロゴス」と重ね合わせる視点があるのではないかと推察される。道とロゴスとの関係については、本稿での追究が望みがた。特記して、別稿の課題としたい。
- (37) 野田又夫は、『哲学の三つの伝統』(岩波文庫、二〇一三年)の中で、哲学の「論理」として「修辭法」(rhetoric)、「弁証法」(dialectic)、「論証法」(apodictic)の三種を区別し、三つの伝統のうち、古代中国を「修辭法」、古代インドを「弁証法」によって特徴づけている。西洋哲学の「論証法」以外にも「論理」を認めるものの、三種の論理を同格とまで見る視点はない。

