

〈道のロゴス〉 試論

木
岡
伸
夫

〈道のロゴス〉 試論

木 岡 伸 夫

序

本稿は、『文學論集』前号に発表した拙稿「「中の論理」再考」^{〔1〕}の続篇である。そこにおいて筆者は、山内得立の提示する「中の論理」に対する疑義を提出した。「ロゴ斯的論理」の核心をなす排中律は、文字どおり「中」を排除する。これに対して、東洋の「レンマ的論理」にもとづく「容中律」として具体化されたのが、「中の論理」である。「中の論理」は、（Ⅰ肯定―Ⅱ否定―Ⅲ両否―Ⅳ両是）とつづくテトラレンマによって表される。筆者の疑問は、テトラレンマの定式自体が、（肯定―否定）を二分するロゴ斯的思考に制約されている、という点に向けられる。「レンマによるロゴスの相対化」という図式の全体が、ロゴスの大枠によって決定されている。山内による「中の論理」は、二値論理の支配するロゴ斯的論理に対して、「二者の間」という意味での「中」に論理的地位を確保した点で、画期的な偉業であることは間違いない。そのことの意義を認めたくうえで、二分法ないし二元論に依拠しない立場から、「中」を考へることはできないか、を問うたのである。

「二者の間」以外の意味での「中」は考へられるか。中国思想における「中道」「中庸」には、非二元論的な「中」の理念が表現されているかに見える。そのような「中」の意義を具体化する、もう一つの「中の論理」は、考へられ

ないか。これが前稿で立てられた問いであり、筆者はこれにひとまず肯定的な回答を下したものの、特に成算があつてのことではない。そのさい抛りどころとしたのは、「中」の意味を内包する「道」の概念であつた。「中」と「道」とは、一つになつて「中道」を構成する。前稿末尾の「展望——中道のゆくえ」において、このまま「道」を不問に付すことは許されないと、いう覚悟を表明した。という次第で、前稿の続篇という役割が、本稿に期待されることとなる。

とはいえ、この課題が手に余る難題であるという事実には、筆者は直ちに向き合う羽目となつた。そう考えられる主な理由は、二点ある。一つは、「道」が高次の哲学的理念であるとともに、平易な日常語でもある、という二重性。詳細は本論に委ねるが、原義である「道路」から、儒教・道教の根本理念に至るまで、「道」は広大な意味圏をもつ。日常用語から哲学的概念にわたる用法を見れば、原義から派生する比喩が、さまざまに絡まり合つていることが判る。そうした意味の複合体を解きほぐすことは、容易なわざではない。第二の点は、本稿にとつて、より根本的な問題、そのような「道」をどのように論理化すればよいのか、という問題である。「中の論理」というからには、「論理」がなくてはならない。しかし、標的が二分法に立脚する二値論理の及ばない「中」である以上、通常の論理形式によつてそれを表現することは、原則として不可能だからである。とすれば、「中の論理」はどういうことになるのか。それに「論理」の名を冠すること自体が、もし羊頭狗肉であるとすれば、その実体は〈論理なき論理〉である、といった類の言い訳に逃げこむしかないのだろうか。

このようなディレンマに悩む筆者の許に、一条の光が差し込んだ。それは、ほかならぬ山内得立本人の「ロゴスとは「道」でなければならぬ」という一言である。どのような意図からこの一言が発せられたか、定かではないものの、『老子』や『中庸』に頻出する「道」を慮外した発言でありえないことは、確かである。(3)「ロゴス＝道」というこ

の発言は、(ロゴス→ロジック⇨論理)という図式に、「道」を入れ込む所作を意味しないと考えられる。もしそうだとすれば、レンマの系譜に属する「道」が、そのままロゴスに一致することとなり、ロゴスとレンマの区別という根本前提が崩れる。山内の真意は、そうではなく、ギリシアに発するロゴスに、東洋的な「道」につうじる本質的なものを認めるということではないか、と筆者は忖度する。それは、ロゴスが西洋世界のロジック⇨論理につうじるだけではなく、東洋にも汎通する(原一論理)であることを意味する。そうだとすると、ロゴスとレンマの根は、もともと一つであると考ええる可能性が生じる。この着想をもとに、(道のロゴス)を追究しようと思いついたことが、小論執筆の動機である。

いずれ明らかにすることだが、(道のロゴス)は、道についての「論理」を意味しない。中国および日本に通用する「道」には、通常の論理形式になじまない独自の論理性がある。そのような意味におけるロゴスを、さしあたり、〈論理以前の言表〉と把えておく。「論理」として具体化される手前の〈事実〉として、「道」を把えること。もし、そういう企てが功を奏したなら、東西の哲学を隔てる巨大な壁に、もしかすると風穴が開くかもしれない。本稿は、そういう思惑を秘めた「試論」である。

以上の狙いと、それを叶えるべき材料の整わない現状からして、小論の論究する範囲はごく限られる。まず、中国と日本に一般的な「道」の基礎経験を洗い出す。そこにおいて、形而上的方向に展開する中国と、具体的な生の次元にとどまる日本、それぞれにおける道の思想の特色が浮かび上がる。つづく「道のロゴス」の章において取り上げるのは、中国思想の根幹に位する「道」。道家と儒家とは、異なる思想的伝統を形成する。それぞれを代表する『老子』と『中庸』から、特徴的な若干の言説を引いて、そのロゴスの性格を見きわめる。

道のロゴスは、中国に固有の言説を生み出す。日本には、そうした展開はない。だが、それに代るものとして、独

自の〈道の文化〉が形成された。〈道の文化〉とは、いかなるものか。筆者は、年来の課題としてきた〈かたちの論理〉がそれであることに、このたび想到した。〈かたちの論理〉は、文化の過程を〈かたち〉と〈かた〉との相互作用によって説明する。〈かたち〉から区別される〈かた〉は、そのまま道の存在性格に一致する。小論の主たる目的の一つは、この発見の意味を公にすることである。中国における展開とは対照的に、日本における〈道のロゴス〉は、言説ではなく具体的な実践に照準を合わせ、身心の鍛錬をつうじての〈かた〉の修得、さらには〈かた〉の革新・創造をめざす過程である。この過程は、いわば〈道のロゴス〉の実践版として、『老子』のごとき理論版に対応するゆえんが了解されるであらう。

以上が、本試論の構想である。

第一章 道の基礎経験

方針の提示

中国思想の根幹とされる大道も、人々が日々歩む道路も、言葉としては同じ「道」である。こうした多種多様な意味の拡がり、共通の基礎経験から生まれる。小論はこの確信をもとに、道の基礎経験を訊ねることから出発する。さしあたって手引きとなるのは、次のような記述である。

〈道〉は中国哲学思想の最重要概念の一つであり、人間世界の規範、道理から、さらに宇宙の根本的な規律、原理、あるいは本体を意味するまでにいたっている。〈道〉の原義は真つ直ぐな道路である。それに由ること目的地に

達することから、依拠すべき規範、目標、そしてまた踏むべき階梯を意味するにいたる。「道は須臾も離るべからず」「中庸」といわれ、儒家にあつては人倫の道（道徳規範）の意義が強調される。道家にあつて道は万物の起因する本源、あるいは形而上的な原理を意味するにいたり、《易》の天道観と結合しながら中国の宇宙論を構成する最重要概念となる。そして天道と人道との相即的關係に立ちながら、それらすべての道の展開を総合する形で朱子（朱熹）の宇宙論的哲学が成立する。日本においてはこの中国的な道の思想とともに、特に《芸道》というような《踏むべき階梯・作法》の意義が強調された道概念が成立し、多様に展開された。⁴⁾

簡要を極めた思想的説明である。道の思想は、中国において「一、原義——真つ直ぐな道路」、「二、派生的意義——規範・目標、階梯」、「三、儒家における人倫・道徳規範」、「四、道家における形而上的原理」、「五、《易》の天道観と結合しての宇宙論」、「六、以上すべてを総合する朱子の宇宙論的哲学」、以上の六点に要約される。日本では、これらすべてを背景に、なかでも「二」の「踏むべき階梯・作法」の意義が強調された「七、日本的な道概念」が展開する。これは、「芸道」「武道」など、伝統的な《道の文化》を指す。

以上は、原義「一」とそこから派生した六点である。「二」を除いて、「三」から「六」は、思想史的脈絡をつうじて、その意味が複雑多様に発展し、変容する過程を表す。本章の目的は、道の基礎経験を粗描することにあるから、「二」「三」に焦点を合わせ、「三」以下の思想的内容に立ち入ることは避ける。とはいえ、基礎経験を開示する手続きとあわせて、《道のロゴス》を物語る古典的言説にもふれないわけにはいかない。本章では、数多ある言説の中から、儒家を代表する『中庸』の一節に注意を向ける。理由は、それが道のロゴスの性格を端的に表現するテキストである、ということにある。

問題は、「七、日本的な道概念」をいかに扱うかである。「一」「二」に関して、日中の理解にほとんど差はないと考えられる。「三」「六」は、もっぱら中国で生じたロゴスの展開であつて、日本にはその輸入による影響が何ほどかあると言ふべきである——仄聞のかぎり、《日本的な「道」に中国思想が及ぼした影響》を主題として取り扱つた論考は存在しない。⁵⁾かかる現状から、道の思想に関しては、発信元である中国思想のみを問題とすることをお断りする。

「道」とは何か——中日比較

まず、「道」とは何だろうか。ありふれたこの言葉を、私たちはどのような意味で用いているだろうか。ここからしばらく、身近すぎるために、突き詰めて考えられていない「道」の本質に向き合うことにしたい。

私の目の前に、一本の道が通っている。それは、どこから始まつて、どこかへと通じている。多くの道はつくられたものとして、始点と終点とをしるしづける。しかし、それは人為的な限界である。限界づけられる以前の道は、人為による区切りを越えて、その先——始点よりも後方、終点よりも前方——に延びている。現存する道路は、すべて有限な延長をもつが、太古から存在する道には、始まりも終わりもなく、言つて見れば無限の延長体として、前後二方向にどこまでも延びていると想像される。中国大陸における道の《原体験》は、このように確実に存在しているながら、どこから始まつてどこで終わるかを見とおすことのできない、実体の把えがたい何か、であつたのではないだろうか。

このように想像をめぐらせたのには、それなりの理由がある。というのは、上述の原体験を想定したとき、そこから生み出される《道の思想》がいかなるものであるかについて、さまざまな想念がかけめぐらされるからである。本家中国

においては、深遠な道の思想が作出された。これに対して日本では、「道」は言説によって思弁的に構成されることなく、日常の実践やそれに接続する「修業」をつうじて、具体的に追究される。それが、日本社会を特徴づける〈道の文化〉の特徴である。このように道に關しては、日中の基礎経験に大きな違いがある。その違いが何から来るものに思いを致すとき、彼我における道の性格に思いが及ばずにはすまない。という次第で、言い訳めくが、前段の記述は、論証にまで至らない一つの思いつきを書き留めたものである。

日本的な〈道の文化〉と現実に存在する道との關係を、詳細に検討するだけの用意は、小論にはない。言えるのは、〈道の文化〉は、おそらく道の現実体験に根差しているであらう、という見当のみである。人々にとつて、辛苦や喜びとともに、日々歩まれる道。歩みとおしたことの達成感、反対に中途での挫折によつて生じる絶望感。人生は、こうしたさまざまな思いとともに辿られる、道の体験そのものであり、人生と道とは、たがいを映し合う隱喩の關係を構成する、ということが適當であらう。

日本では、特定の技芸の習得は、その多くが「〇〇道」への入門によつて行われる。それはまさに、「踏むべき階梯・作法」を実践する「修道」「求道」の過程にほかならない。それは、前掲の道の意味区分から言えば、原義「一」から派生する「二」の意味であつて、「三」以下の中国における形而上の意味には、直接的に關係しない。日常生活における道の体験から、ほとんど隔たりを置かない比喩的なイメージが、日本的な道の特徴づけている。道をめぐる彼ののこうした違いが、どこから生じるのかに思いをめぐらさざるをえない。

二種の道観念(1)——中国

「道」の原義「真つ直ぐな道路」。何ら詮索の余地がないかに見うけられるが、これに關して考えるべき問題がある。

それは、二つの「道」觀念が區別して考えられる、ということである。第一に、道はもとから存在しており、人はそれを辿ることによって目的地に到達する、という考え。第二に、もともと道というものは存在せず、人がそれを切り拓くことによって生まれるものだ、という考えである。二つの觀念を、中国の古代と現代のよく知られたテキストから引くことによって、例示したい。

①天の命ずるをこれ性と謂う。性に率（したが）うをこれ道と謂う。道を脩（修）（おさ）むるをこれ教と謂う。道なる者は、須臾（しゅゆ）も離るべからざるなり。離るべきは道に非ざるなり（『中庸』第一章「一」）⁶。

②思うに希望とは、もともとあるものともいえぬし、ないものともいえない。それは地上の道のようなものである。もともと地上に道はない。歩く人が多くなれば、それが道になるのだ（魯迅「故郷」）⁷。

同じ中国の思想でありながら、歴史的状況の違いによって、かくも対照的な「道」の理解が成立するという見本である。

③は、『中庸』冒頭の一節。道は、天と人との相関を表す。天命としての性に従うことが、「人の道」である。道は天に由来するものとして、地上の人々によって実践されることから、「天の道」と「人の道」とは一致すべきものとなる。そういう意味での道は、人がそこから「かたときも離れてはならない」（須臾も離るべからざる）⁸ものである。天人相関を天が主導する以上、人は天に従属しなければならぬ、という倫理観が濃厚に表れる。

これに対して、④に描かれた「道」は、儒教的な道の思想に、真つ向から反旗を翻す。そこで主張されるのは、地

上の人間を支配する「天の道」など存在せず、認められないという考えである。「故郷」について、訳者竹内好は、次のように説明している。

魯迅は一九一九年の末に、帰郷して家を整理し、一家をあげて北京に移住している。そのときの体験を加工したものであろう。過去と現在、自と他、願望と挫折などが主人公「私」の行動において統一され、破綻のない、未来性をもった作品世界が構築されている魯迅の代表作の一つである。⁹⁾

「未来性をもった作品世界」と評される理由が、⑥の一文にあると思われる。同じ作品集『呐喊』に収められた「狂人日記」について、竹内は「中国の古い社会制度、とくに家族制度と、その精神的支えである儒教倫理の虚偽を曝露することを意図している点では、当時の新思潮と共通の認識に立っていた」と評している。¹⁰⁾折しも革命前夜。「天の道」「人の道」に民衆を従わせようとする儒教倫理の重圧から、人間を解放して、自己の生きる道を自分自身が切り拓くという自覚を人々に促す意識が、魯迅にはあつたと考えられる。

二種の道観念(2)——日本

中国に比べ日本社会には、伝統をめぐる儒教と新思潮のように、激烈な形で思想的対立が浮上する機会はなかった。二種の「道」観念のいずれかにアクセントが置かれることはあつても、二つの要素が混然一体となつて文化の底流を形づくつてきた、と見て差し支えないだろう。ここで、二人の著名な文学者によつて表象された「道」の思想を例示しよう。その二人とは、斎藤茂吉(一八八二—一九五三)と高村光太郎(一八八三—一九五六)。同じ時代を生きた

兩人の、それも同時期に発表された著名な作品に、「道」に寄せるそれぞれの思いが顕著に表出されている。

(ア) あかあかと一本の道とほりたり たまきはる我が命なりけり (斎藤茂吉『あらたま』一九二三年九月)¹¹

(イ) 僕の前に道はない 僕の後ろに道は出来る (高村光太郎『道程』一九一四年二月)¹²

道を主題的に詠み込んだいずれの表現でも、おのが人生と道とがたがいに映し合う關係に立ち、道はそのまま人生の隱喩となつている。その点で、二つの作品のモチーフは共通する。違いは、(ア)が「あかあかと一本の道とほりたり」として、道の前途についての確信が述べられているのに対して、(イ)が「僕の前に道はない」として、行く手の道の開けを否定していることである。一見してその違いは明白であり、茂吉と光太郎には、中国の事例が表すように、「道」をめぐる思考の対立があるかに受けとれる。しかし、日本の事例において、詩的実存としての両者の立ち位置に、さしたる隔たりはないのではないか、というのが筆者の受ける印象である。

同じ三二歳の年に発表された両作は、いずれも来し方を振り返り、かつ前途を望見する位置に立つ創作者の心境を表している。過ぎ来し方は、すでに踏み歩まれた道である。だが、これから歩むべき前途は、まだ辿られていない点において、無きに等しい。光太郎はこの地点に立つて、他でもない自分こそが、道を切り拓く主体であるとの覚悟を表明する。対して茂吉は、自身の歩んできた「一本の道」を、未来に続けたしかなしるべとして受けとめながら、行く手に待ち受ける困難に立ち向かう覚悟を固めようとする¹³——その万感が、「たまきはる我が命なりけり」に込められている。

精神的境位において、ほとんど異なるところがないと見える二人。にもかかわらず、両者の「道」の把え方は同じではなく、表現において対照的というべき違いを示している。未来に続く一本の道が、たしかに通つていと見るか、前途にまだまだ道はないと見るか。表現上の違いにもかかわらず、両者の心意に大きな隔たりはない、と筆者には感じられる。というのも、踏破できるかどうかは歩み出すまで判らない、というのが道の実状だからである。そのときおのれを導く道の存在を信じるか、道よりも道を拓くおのれを信じるかは、二つに一つである。この違いは、先に例示した中国社会における対立とはまったく異なり、違いというに値しない。

第二章 道のロゴス

論理以前の言表

「道」には哲学的概念、日常的経験の両方の側面がある。すなわち、抽象的理念と具体的現実という二つの性格が、道には共存する。儒教・道教における道は前者を代表し、日本における〈道の文化〉は後者を表現する。したがって、本章が〈道のロゴス〉として取り上げるのは、中国思想の根本理念として位置づけられる「道」の思想である。

これに対して、〈道のロゴス〉とは何を意味するかが、まず問われるであろう。「道」と「ロゴス」との関係、それ自体が小論の中心課題である。したがって、それへの回答は最後まで開いておく必要がある。そのことを断つた上で、当面の指針という意味において、〈道のロゴス〉の基本線を確認しておこう。ここで道の「ロゴス」と呼ぶものは、道についての「論理」ではない。ギリシア語 *logos* の元になる動詞 *legō* は、「拾い集める、話す、数える」を意味する。精神の理的なはたらきによって生み出される言葉が、ロゴスである。それも単なる言辞ではなく、文としての命題

である。これに対して、ふつうに言われる「論理」(Logic)は、命題を単位とする命題間の関係である。この区別に立つなら、ロゴスは論理を予想するものの、論理とイコールではなく、いわば〈論理以前の言表〉であるとして、双方のあいだに一線を画すことが可能になる。このような断りを述べる理由は、「道」をめぐる言い表しは、「論理」からイメージされる〈体系化された思考のシステム〉とは異なるからである。

「道」のロゴスが、〈論理以前の言表〉であるとするなら、「道」の基礎経験に根ざした言表は、必ずしも「論理」ではない。むしろ、こういったからとて、「道」は論理ではないとまで強弁するわけではない。ロゴスはロジックとなり、論理となることをめざすのが、通常のあり方である。そのことをふまえつつ、〈論理以前の言表〉という線から「道」の実質に迫ろうというのが、小論のとるスタンスである。

「道」はロゴスである。数多ある道のロゴスの中でも、人口に膾炙した『老子』冒頭の一節(原文・読み下し文・口語訳)を挙げてみよう。ここでは「道」と「名」とが、対句の形式で扱われている。

道可道、非常道。名可名、非常名。

(道の道とすべきは、常の道にあらず。名の名とすべきは、常の名にあらず。)

これが道ですと示せるような道は恒常の道ではない。これが名ですと示せるような名は、恒常の名ではない。¹⁴

根本的な逆説

原文で一二字に過ぎない右の文は、「道」と「名」とをめぐる根本的な逆説を表している。「道」と呼ばれる「何か」

(X)がある。しかし、それが「道」という名で呼ばれたときには、もはやその本来のあり方(常の道)ではなくなっている。Xに対して付与される名称「道」は、もはやXそのものではない。「名」についても同様であり、何ものかに名を与えたとき、そのものは、もはやそのもの自体(常の名)ではなくなっている。ここでは、言葉が存在の写し・表現として、存在に等価である、といった言語使用の常識が覆されている。「道」という名が用いられるからには、それに対応する何か(X)が確かに存在する。しかし、言葉つまり「名」が、その何か(X)に一致することはありえない、という一種のペシミズムである。(道のロゴス)の根本的な特性は、ここにあると考えられる。

「道」という名は、その言葉によつて言おうとする何ものか、哲学の用語で「本質」あるいは「実体」——本稿では「本体」と呼ぶことにする——と称されるような「X」があることを告げる。と同時に、その名をつうじて当のXに到達することはありえない、というもう一つの事実を告げ知らせている。使用される言葉と、言葉の指向する本体との隔たりは超えられない。「名」は「実」を表すにもかかわらず、「実」には届かない、という根本的な逆説。これが(道のロゴス)の特徴であるということ、ここでまず確認しておきたい。

「道」という名が表す本体Xは、けつして姿を現さず、不可視にとどまる。しかし、ここに立ち入つて考究されなければならぬ問題がある。それは、不可視であるべき当のXが、かりそめであるにせよ、「道」と名づけられる理由は何か、である。この問題を追究するには、前章で論じた基礎経験に立ち返り、道自体をふたたび目の前に据えて、その存在性格を凝視する必要がある。すると、われわれの誰にとつても自明であるかのごとき道が、可視と不可視、存在と非存在との両方にまたがるあり方を帯びている、という事実が浮かび上がってくる。

道のイメージは、後方から前方へと真つ直ぐに延びる道路。それは、眼前に具体的に存在し、前後両方向に延びながら、いずれの方向においてもそれ自体の存在を消し去り行くもの、である。道は、前後二方向の極限に消尽点をし

るしづける。二つの消点とは、存在の否定という意味での「無」を意味しない——前方のそれは、やがて道として立ち現われることが予想される未来、後方のそれは、現在地点へつうじるものの、どこからという始まりが特定できない過去、をしるしづける。無限の過去から無限の未来に向けて、道は開かれている。そのように道は、現在に連続している以上、けつして非存在ではありえない。だが、そうした道の存在性格を、現在の地点を中心に置いて見れば、過去と未来の無限遠は、ほとんど無きに等しいもの、というほかない。そういう道のあり方を、宇宙の生成や人生の歩みに重ね合わせることから、〈道のロゴス〉が生まれてきたのではないか、というのが筆者の大まかな見当である。そういう私的な解釈がどこまで妥当するかを、いくつかのテキストによって検証したい。

小論が〈道のロゴス〉という名目で取り上げる表現は、哲学の世界で論理的な言説と見られる類のテキストではない。それには、さまざまな理由が関わっている。そのうち一点だけをここで挙げるとすれば、道の逆説的な存在性格を的確に言い表すような論理形式が見あたらない、という点である。道の現象は、存在と非存在、有と無の両次元に相わたる、という特徴を示す。この点に着目した山内得立は、老莊思想における「無」を、「デイレンマの論理」と規定しながら、その没論理性を批判する。そのうえで、非存在を存在の「根拠」という位置に据える「般若即非の論理」を提示することによって、デイレンマの「論理」をどうにか確保した。こうした事の次第は、前稿で明らかにしたとおりである。すでに断つたとおり、本稿で「ロゴス」と呼ぶものは、〈論理以前の言表〉である。したがって、『老子』などに見られる象徴的・非合理的な言語表現は、すべて〈道のロゴス〉として取り扱われる。念のため、特にこの点を断っておきたい。

存在と当為

中国思想における「道」は、道教では宇宙生成の原理として、儒教では道徳の根本理念として扱われる。これは、道が宇宙と人生のいづれについても隠喩となることによる。二つの隠喩のうち前者は、「存在」としての道、後者は「当為」としての道、として区別することがふさわしい。それぞれについて若干の例を挙げることにしよう。

まずは「存在」に関して、『老子』第十四章の冒頭を引く。東洋思想の真髓を表すとして、しばしば引かれる一文である（読み下し文・訳文）。

之を視れども見えず、名づけて微と曰う。之を聴けども聞こえず、名づけて希と曰う。之を搏れども得ず、名づけて夷と曰う。此の三者は致詰す可からず、故に混じて一と為す。

（目を凝らしても見えないもの、それを微という。耳を澄ましても聞こえないもの、それを希という。撫でさすつても捉えられないもの、それを夷という。この三者は、突きつめることができない。だから混ぜ合わせて一にしておく。）¹⁶⁾

第四十二章において、「道」という始原から万物が生まれるという理路が説かれる¹⁷⁾。ところが、その道は第一章冒頭に示されるごとく、正体不明の何か（X）であって、それ自体について何かを言うことができない——「道の道とすべきは、常の道にあらず」。第十四章では、そういうXが、視覚・聴覚・触覚のいづれによる接近をも許さない——致詰す可からず——という。そうしたあり方ゆえに、「混じて一と為す」ほかない事情が語られる。こうした神秘的な道のありようは、形を超えながら形を生む、という「形なき形」の逆説を生み出す。いづれ後章で、それに

いての日本的受容を問題にする。

つづいて、〈当為〉としての道を考える。『中庸』第三章から、二ヶ所を部分的に挙げる（原文・読み下し文・口語訳）。

①君子之道、費而隱（君子の道は、費にして隱なり）

君子のふみ行なうべき道は、わかりやすく明瞭であるとともに、「他面では」また奥深くてわかりにくい。¹⁸⁾

②子曰、道不遠人、人之為道而遠人、不可以為道（子曰わく、「道は人に遠からず、人の道を為して人に遠きは、以て道と為すべからず」）

先生はいわれた、「道は人から離れたものではない。人が道を実践してそれが人から離れた高遠なものであるなら、それは道とするに値しない」。¹⁹⁾

①では、道が「費」であるとともに「隱」であるという。これは、すでに論じたように、具体的な現象と隠れた本体（X）とのあいだに、越えられない距離があることを表す。この場合、「距離」とは離反ではなく、不可分な紐帯の存在を意味する。そのことが、②では「道不遠人」という言い方で告げられている。まさしく「可離非道也」（離るべきは道に非ざるなり）。²⁰⁾ いわば、〈近さの遠さ〉とでもいった逆説が、〈当為〉としての道に成り立つことが、この二ヶ所から明らかである。

〈道のロゴス〉は、以上のごとく、〈存在〉と〈当為〉の両方にわたって、本体Xと現実との距離的關係を語り出し

ている。この関係は、二つの方向性を孕むと思われる。一つは、本体Xをめぐる形而上的言説の構成、もう一つは、形而上学を拒否する実践への方向である。前者は中国における「天」、後者は日本的な〈道の文化〉につうじると、というのが小論の考えである。以下、まず前者について一瞥する。

天の道と人の道

中国思想にしばしば現れる「天道」の思想を、どう把握すべきだろうか。第一章「道の基礎経験」において論じたのは、人であればだれもが踏み歩む地上の道の経験である^①。ところが、中国には上天に「天の道」が存在し、それに「人の道」が対応し関連する、という「天人相関」の思想が広く流布された。「天の道」とは何か。地上の道と人生との隠喩的な関係は、日常的な基礎経験に属するが、直接視認されることのない天道についても、何らかの基礎経験があると考えられるだろうか。「天の道」と「人の道」とを関連づける中国社会には、それを要請する基礎経験があると考えられる。しかし、残念ながら筆者には、その方面に関する知見がない。臆断を承知で言うなら、天道に関する言説は、中国に固有のミュトロギー（ミュートスのロゴス）として受けとめることが、適当ではないかと思われる。そう考えられる理由を、以下に挙げよう。

老子・莊子の出現以後、道家思想の形成と展開に多大の役割を果たした一派として、黄老道が挙げられる。黄老道は、『老子』および伝説上の黄帝をめぐる黄帝書によって確立され、漢初に一世を風靡した。黄帝書には、『老子』の「道」とは異なる「天道」が登場する。「道」と「天道」との関係、両者の連続性と非連続性とを問題にしようとするなら、「天」に論及しないわけにはいかないだろう。浅野裕一は、黄帝書に見られる天人相関的な思想を「范蠡型思想」と名づけ、『老子』の道との詳細な比較を行っている。范蠡型思想における「天」は、上帝のごとき人格格的存在、

宇宙の運行法則、といった諸要素が複合した神話的宇宙觀を表しており、そうしたミュートスの言説に立ち入って、『老子』との比較分析を行うことは、容易な話ではない。道の基礎経験から考えられる〈道のロゴス〉を標的とする本稿では、天道のようなミュートロジーの検討を見送らざるをえないゆえんである。

一点だけ補足するなら、「天」をコスモロジーの観点からではなく、道徳的規範の超越論的根拠といった観点から解釈する立場が考えられる。これは、儒家的な道を支える理念として、天道を把える立場である。すでに引用したとおり、『中庸』第一章の冒頭には、天道と人道との相応一致が説かれている。道の本体Xは、「天道」というミュートスへの移行によって、人倫を根拠づける超越論的原理の位置に立つわけである。「人の道」が成立するためには、形而上的な「天の道」が存在して、相関しなければならぬ。これが、中国的な〈道のロゴス〉の〈当為〉としてのあり方である。

第三章 〈かたちの論理〉へ

形なき形

日本的な〈道の文化〉には、〈道のロゴス〉を形而上学的に展開することなく、日常的に経験される〈事実〉の周辺に踏みとどまる流儀が認められる。日本における芸道・武道の核心は、理論的言説ではなく、身をもってする実践、すなわち〈修業〉にある。修業の過程に成立する一種の論理性を、筆者は〈かたちの論理〉と名づけ、その具体化に努めてきた。〈かたちの論理〉は、日本の伝統文化に定着した心身一如の行為的实践、「行」の論理である。本章では、〈かたちの論理〉が〈道のロゴス〉の日本的展開であることに気づいた次第を語りたい。

『老子』第十四章に語り出された「形なき形」「声なき声」の逆説は、戦前に活躍した西田幾多郎（一八七〇—一九四五）、三木清（一八九七—一九四五）の関心をつよく惹いた。西田は、こう記している。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年來我等の祖先を孕み來つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此のごときものを求めて已まない、私はかゝる要求に哲学的根柢を与えて見たいと思うのである。²³

一九二七年七月に公刊された『働くものから見るものへ』「序」において、東洋文化の根柢に、西洋文化にはない「形なきものの形」「声なきものの声」が潜む、という指摘が行われている。「西田哲学」誕生を告げる論文「場所」（一九二六年）を取めた同書から、東洋的な「形なきものの形」に寄せる一方ならぬ思いが汲みとれる。しかし、そうした心境とは裏腹に、この書のどこにも東洋思想への論及は見あたらない。独創的な「場所」概念にしても、西田が典拠に引くのは、プラトン、アリストテレスであつて、東洋の典籍ではない。この事実から明らかなように、西田の企図は、東洋的な体験をもつばら西洋哲学の語彙によつて論理化することであつた。その理由は、東洋思想それ自体に「哲学的根柢」がない、という判断にある。

西田に続いて、弟子の三木清は次のように発言する。

ゲマインシャフト的文化が一般にそうであるように、東洋文化の理念も形であつたと云うことができる。しかる

にギリシアにおいては形が客觀的に見られ、「概念」を意味するようになり、かくして近代科学と結合されるに至つたのに反し、東洋においては形は主體的に捉えられ、かくして象徴的なものと見られた。形あるものは形なきものゝ形であり、「形なき形」の思想においてその主體的な見方は徹底した。この思想は我々にとつて重要である。形は形に対して形であり、それぞれの形は独立である、かような形の根底にあつてそれらを結びつけるものは近代科学の理念とされる法則の如きもの、何等か客體的に捉えられ得るものでなく、却つて形を超えた形、「形なき形」でなければならぬ。⁽²⁴⁾

「形なき形」の思想的意義が、より具体的に示されている。古代ギリシアにおいて、「形」は「概念」となつた。これに対して、東洋における「形」は主體的に見られ、象徴的なものとどまつた。「形あるもの」は、「形なきもの」である。それは、可視的な「形」が不可視の「形なきもの」に關係して成立する、という判断にはかならない。「形」と「形なきもの」とは、ここにおいて明確に分節化された。三木の狙いは、師のそれに違わない。すなわち、「形」を「形なきもの」と關係づけ、その關係を論理化することである。かくして師弟に共通の目標が、「形の論理」として立てられる。

「形の論理」は、「形」を「形なき形」との關係によつて説明しようとする。体験の〈内容〉は、東洋にあつて自身に近い。しかし、それを表現する論理の〈形式〉は、東洋には存在しない。この認識の下に、彼らが「形の論理」に導入したのは、「弁証法」であつた。だが、筆者の見るところ、この二人は所期の目的を果たさずに終わった。その理由については、別に論じているので、ここに繰り返すことは避けたい。⁽²⁵⁾ 結論のみを一言で示すなら、彼らがツールに用いた「弁証法」は、「形の論理」にはそぐわない、ということである。ロゴスの論理に属する弁証法によつて、

東洋に根をもつ「形の論理」を構築することは、「木に縁つて魚を求む」類の所為と筆者の眼には映る。

いかなる論理的ツールを、〈かたちの論理〉に適用すべきなのか。袋小路に陥っていた筆者にとって、「序」に引いた「ロゴスとは「道」である」という山内得立の一言が、啓示となった。道の基礎経験から導かれるのは、〈事実〉に立脚するロゴスであつて、形而上学の論理ではない。以下は、そのことの論証である。

隠喩としての「道」

「形なきものの形」(西田)と、「形なき形」(三木)とは、同じ意味を表す。すなわち、「形」が「形を超えたもの」(形なきもの)に關係して成立するという事態である。「形なき形」は、形あるものと形なきものとの關係を表す、兩義的な表現である。〈かたち〉に対する「形なきもの」を、筆者は〈かた〉と呼び分ける。するとそこから、〈かたち〉と〈かた〉、この二つが一つであるという連続的な見方と、別のものとする非連続の見方とが、ともに成立する——「形なき形」が兩義的だとするゆえんである。⁽²⁶⁾以下において、〈かたち〉と〈かた〉の連続面、非連続面を、ごく簡単に整理しておく。⁽²⁷⁾

先ずは連続面。武道の世界において、師範が模範的な演武を行う場合、それは可視的な〈かたち〉であると同時に、理想的な〈かた〉と目される。この場合、〈かたち〉と〈かた〉が連続的である。手本を示された弟子は、〈かた〉の習得をめざし、日々の鍛錬をつうじて、自身の〈かたち〉を磨き上げる。そうした〈かたち〉が、〈かた〉の域に到達したと師範から認定されたとき、「免許皆伝」をもって、修業の過程にピリオドが打たれる。これは、〈かたち〉が〈かた〉をめざし、ついに〈かた〉に一致する、という連続性の關係である。

次いで、非連続面。それは、〈かたち〉の〈かた〉への到達によって、修業が終わるわけではない、ということに

ある。修業は、一定の〈かた〉への到達をステップとして、次のステージに入つてゆく。ここでは、確立された〈かた〉を自ら破棄する、いわゆる〈かたやぶり〉の手続きをつうじて、さらなる新しい〈かた〉をめざす修業の過程が待ち構える。この過程には、果てしがない。一つの〈かた〉から、次の〈かた〉へ、さらに新たな〈かた〉へ……。だが、目標地点に到達することは、けつしてない。なぜなら、修業がめざすものは、原理上、到達することが不可能な超越的理想であつて、到達が不可能であることによつて、武道——他の道でもまったく同じである——の修業が無限に続けられるからである。この場合、新たな〈かた〉を求める実践、すなわち〈かたち〉の反復は、理想である〈かた〉には永遠に到達しない。ここに、〈かたち〉と〈かた〉との非連続が認められる。

〈かたち〉と〈かた〉との連続・非連続をめぐる以上の考察は、伝統的な〈道の文化〉の本質を説明したものである。武道の世界を例として説明した〈かたち〉と〈かた〉との関係は、〈道のロゴス〉の日本的展開にはかならない。武道や芸道その他、日本文化に属する営為の大半に、「○○道」として「道」の名が付されている。外国から輸入された文物であつても、「野球道」のように、日本的な〈道の文化〉に組み込まれる例も数多い。人生のたとえ一時だけであれ、何らかの「道」に入つて、自己鍛錬に励んだ経験を、多くの日本人が有している。それが「道」を名乗る以上、前段に挙げたような独特の過程——〈かた〉の習得、〈かたやぶり〉を前提に続けられる無限の修業——を踏まない実践は存在しない。こうした〈道の文化〉が、日本におけるほど広く深く浸透している地域は、中国も含めて他の地域にあるのだろうか。筆者は、寡聞にしてその例を知らない。

〈道の文化〉を、かりに日本に特有の現象であるとしよう。それは、前章で論じた〈道のロゴス〉の日本的展開を表している。同じロゴスの中国的展開は、道家や儒家の思想において、道の形而上的言説を生み出した。なぜ、このような違いが生じたのか。これは、小論を最初から動機づける疑問であるが、それに答えることは容易ではない。こ

ここで、あらためて道の基礎経験に立ち返り、日中におけるロゴスのあり方を見きわめることにしよう。「道」は、視界に提示される（かたち）であると同時に、不可視的な（かたちなきもの）の地平を示している。道は、つねにこうした二重の様相を帯びて立ち現われる。それは、（見えるもの）の先に、それと連続して（見えないもの）が存在する、ということである。

（見えないもの）は、（見えるもの）に連続するとともに、それと断絶する——視界の果てに到達することは、原理的に不可能だという意味で。この意味で、（かたちの論理）として取り扱った（かたち）と（かた）との連続かつ非連続の関係は、道についての現実経験と同型である。この点から、日本における「○○の道」は、現実の道から抽象化されていない具体的事実と把えることができる。現実の道と文化としての道。この二つが、たがいを指向し合う隠喩として機能する世界、それが日本であると。そういう言い方もできるだろう。当然ながら、道の隠喩は、日本だけでなく中国にも成立する。「天の道」に対応する「人の道」という觀念に、現実に存在する道のイメージが投射されていることは、确实と考えられる。「人生」がそのまま道であるとのイメージは、国・地域を問わず、世界中に存在する。この事實は、フランク・シナトラの歌う『マイ・ウェイ』の一例だけでも、容易に了解されるだろう。ここに、道という隠喩の普遍的性格が認められる。

反面、『老子』の道は、道を単なる隠喩としてのみ取り扱うことを許さない、形而上的性格をしるしづける。儒教・道教における道には、天人相関の思想が関係している。しかし同時に、そこには自然法を基礎づける天道に還元することのできない、神秘的で独自の思想があるということも主張されている。²⁸ 儒教の道と『老子』の道とを、はたして同列に論じることができるといふかどうかは疑わしい。まして、中国的な（道のロゴス）と、日本文化に汎通的な（かたちの論理）とに、いかなる近さと遠さがあるかを、ここで軽々に判断することは、慎まなければならないだろう。

〈事實〉としての道

日中における〈道のロゴス〉を比較するとき、双方の一定の共通性を確認しておく必要がある。例として、儒教の説く「先王の道」と日本的な道とに、それほど大差のない事実が挙げられる。第一章で論じたように、「真つ直ぐに続く一本道」のイメージから、「道」をすでに出来上がった完成態と見るか、形成途上の未完成態と見るか、が岐れる。後者を強調した場合、道はそれを切り拓く創始者を必要とする。何ものかが一步を踏み出し、後に続く者が踏み固めるまで、「道」と呼べるものは存在しない。道は、それが踏破されることによって、はじめて道となる。この点は、実のところ、道を完成態とする前者においても同じである。それがまさしく道であることを証明するのは、実際にそれを歩む主体が存在するという事実である。古代の先王・聖王は、「正しい道」を歩んだという。しかし、それが「正しい道」であると事前に判っていたならば、聖王の出現を待つまでもなく、誰もがそれを歩むことができるはずである。聖人がそれを歩むことによつて、それが「正しい道」であることが判明する。聖人の出現以前に「正しい道」が存在したわけではない。道の成立は、聖王の出現と同時にである。すなわち聖王・聖人の存在と道の成立とは、同一の事態を意味するのである。

これによつて、道をめぐる両説——「既成説」と「未完説」と呼ぼう——は、見かけほどに隔たった考えではないことが判明する。「未完説」によれば、「道」は誰かがそれを踏み出そうとする以前には存在しない。しかるに、未完であっても聖人によつて、すでに存在するかのごとくに道が切り拓かれる。日本においても、『道程』の示すごとく、特別の自覚をもつた一人の後に他の多くが続く場合、それが道として承認される。聖王の歩んだ道は、絶対的な「正しい道」として取り扱われる。そのことによつて、「未完説」は「既成説」に一致することとなる。なぜなら、道は数多の可能性に開かれているにもかかわらず、そのうちの一つが現実化した暁には、それがあたかも先在していたか

のごとき特権性をもって、立ち現れるからである。それが道の実相である。かような次第により、一見対立するかのごとき「未完説」と「既成説」とが、手を結ぶことになる次第が、お判りいただけるだろう。これにより、中における道の内実にはさほど大きな違いはない、と考えることが可能である。

《道のロゴス》をめぐる日中の相違点は何か。《道の文化》を表現する《かたちの論理》と『老子』の道には、構造的な相似と言説の性格をめぐる不一致が存在する。『老子』冒頭の一句「道可道、非常道」について、名に反する実としての「常の道」を、筆者は「本体X」と呼んだ。この場合のXは、《かたち》と非連続であるかぎりの《かた》に關係する。それは、到達不可能な究極の境地が、ロゴスによって言い表される、という一点での近さであるもの、むしろ両者の実体が同一であるなどと言う訳ではない。「道」と《かた》とが、それ自体として《見えないもの》を指示する、というあり方が、たがいに似かよっているというまでのことである。

両者の明らかな不一致点は、「道」と《かた》とをめぐる言説のシステムにある。道は、その実体が隠された神秘であるにもかかわらず、形而上的原理として扱われ、儒教・道教の根本理念たる地位をうちたてる。そのことが不可欠であるのは、道教的な宇宙論的原理であれ、儒教的な道德倫理規範であれ、中国思想に道というロゴスの言説化が要請される事情があるからである。これに比べるなら、日本における道は、言説のシステム化を絶対の要件とせず、それよりも実践を事とする。もちろん「○○道」には、流派ごとに異なる実践上のマニュアルがあり、それが奥義のように私秘的なメッセージとして継承されていく伝統がある。しかし、それは公共化される言説ではなく、まさしく一子相伝的な儀礼的行為に委ねられる。では、《道》に相当する《かた》(型)の位置づけはどうか。《かた》は、『老子』の道と同じく、言語による開明を拒否する。その理由は、《かた》が『老子』の道のごとく神秘であるのとは異なり、つねに《痕跡》を表すことにある。道の本体X自体は、到達不可能である。求道における《かた》は、到達不

可能なXに代わり、その痕跡として顕われる。痕跡は、究極目的そのものではないが、それに代る〈かた〉(質)⁽²⁹⁾として、求道をつづげるためのはずみを与えるのである。

儒教・道教における「道」と、求道における〈かた〉との違いを、手みじかに述べた。最後に、〈道のロゴス〉から開かれる展望に若干ふれて、結びとしたい。

形而上学との訣別

道の〈事実〉から生まれるものは、それを不可視の次元に結びつける形而上的言説、人生の意味に重ねての身心鍛錬の実践、この二つであることを、中国と日本の事例から見えてきた。限られた紙幅では扱うことのできない数多の論点を取り残されていることは、重々承知の上で、ここまでの反省から開かれる展望があるとすれば、それは何か。〈形而上学との訣別〉である。

生じうる誤解をふせがねばならない。道の基礎経験から、中国は天道・人道に関する形而上的言説を構成した。不可視の次元に関係するという点で、それは「形而上的」であるが、形而上学ではない。形而上「学」でないのは、そこにふつうの意味で「論理」と呼ぶべき言説システムがないからである。中国における道のロゴスは、《存在》に関する思弁的論証を事とする西洋形而上学とは、まったく質の異なるミュトロギー(ミュートスのロゴス)である、と筆者は考える。そういうミュトロギーを必要とする事情が、中国には存在した。群雄割拠する天下の支配権をめぐる争闘を勝ち抜くためには、天人相關思想をはじめとする神話的言説が、時宜に応じて動員されなければならなかった⁽³¹⁾。観点を換えれば、地上の覇権争いに直結する言説のシステムが、西洋世界では要請されなかったのに対して、中国世界では要請された。その違いが、東西におけるロゴスの性格を決定づけたということが、あるいは可能であるかもしれ

れない。重ねて言うが、道のロゴスは中国において形而上学の論理ではなく、〈論理以前の言表〉として、ミュトロギーにとどまったのである。

中国から日本に伝来した道の思想は、本家のごとき抽象的言説を産出することなく、独自の〈道の文化〉を具体的に展開した。そこには形而上(学)的要素など、ほとんど認められない——修業を振り返る宗教的述懐の類は別にして、⁽³²⁾そのように形而上学とは異なる実践的なロゴスを、筆者は〈かたちの論理〉と名づけた。それは、形而上学が存在せず、それを必要としない世界にも、それなりのロゴスが存在する、ということの弁明である。

日中いずれにおいても、〈道のロゴス〉は形而上学ではない。むしろ、そのことをもって、ただちに西洋型の形而上学が無用であるとか、それを破棄すべきであるということにはならない。形而上学の命運は、それ自体として、別に論じられるべき主題である。小論が辿り着いたのは、〈事実〉としての道から、形而上学に行き着かねばならない必然性はない、という一事の確認である。最後の見出しに掲げた〈形而上学との訣別〉に、それ以上の意味はない、ということをお断りする。

註

- (1) 「中の論理」再考』『文學論集』第七十三卷第一・二合併号、関西大學文學会、二〇二三年九月。
- (2) 「ロゴスとは単なる語ではなく「道」でなければならぬ」(山内得立『意味の形而上学』岩波書店、一九六七年、一七二頁)。
- (3) 『老子』第一章冒頭「道可道、非常道」の解釈にさいして、山内は「道はまた「いう」と訓せられるから(ロゴスは道であり、また語である)、……」(『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、三五二頁)という言い回しを行っている。文脈上、ここにあって「ロゴス」を登場させるべき理由は見あたらないものの、もともと「道」をロゴスに結びつける発想があったことを証拠立てる一例である。

- (4) 『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、一五四三頁(筆者は子安信邦)。
- (5) 魚住孝至『道を極める——日本人の心の歴史』一般財団法人放送大学教育振興会、二〇一六年、「1 道の展開と日本の精神風土」では、十一、十二世紀に「さまざまに鍛錬すべき内容を持った専門領域」(二五頁)という意味の用法が現れたとされ、中国経由で流入した仏教の影響が指摘されている。
- (6) 『大学・中庸』金谷治訳、岩波文庫、二〇一四(一九九八)年、一四一一―一四三頁。
- (7) 魯迅「故郷」竹内好訳、『阿Q正伝・狂人日記 他十二編(呐喊)』岩波文庫、二〇二二(一九五五)年、九九頁。
- (8) 孔子以後の儒家の中には、荀子のごとく天人分離を説く立場も見られ、子思・孟子系統の天人相關思想との対立が際立っている。
- (9) 魯迅前掲書二四四―二四五頁。
- (10) 同書二四二頁。
- (11) 『斎藤茂吉歌集』山口茂吉・柴生田稔・佐藤佐太郎編、岩波文庫、二〇二二(一九五八)年、五〇頁。
- (12) 高村光太郎『高村光太郎詩集』岩波文庫、二〇二二(一九五五)年、八二頁。
- (13) 『あらたま』に「一本道」と題して収められた連作のうち一首は、「かがやけるひとすじの道遙けて かうかうと風は吹き行きにけり」(『斎藤茂吉歌集』五〇頁)。「道」の輝かしさは、吹きすさぶ風の厳しさと一対をなすことで、より際立った印象を与える。
- (14) 『老子』蜂屋邦夫訳注、岩波文庫、二〇〇八年、一一―一二頁。注解者ごとくに異なる訳文の中から、ここでは粉飾が施されていると思われる訳例を挙げた(読み下し文の表記は、若干変更した)。
- (15) 前註(一)の拙稿「第二章 ディレンマの「論理」を参照されたい。
- (16) 『老子』六一―六二頁。
- (17) 『道生一、一生二、二生三、三生萬物』、同書二〇三頁。
- (18) 『大学・中庸』一五八―一五九頁。
- (19) 同書一六〇―一六一頁。
- (20) 同書一四一頁。
- (21) 中国の宇宙観では、(天―地)のあいだに「人」が位置するという、(天―地―人)三者の構造連関が説かれる。道についても、「天の道」「人の道」以外に、「地の道」という言い方が用いられる。言い訳めくが、拙稿において「人の道」と「地の道」との差異や

両者の關係に立ち入るだけの用意はない。

(22) 浅野裕一は、「基本的に『老子』の道は、范蠡型思想に於ける上帝・天・天道・地四者の機能の合成體と言えらる」と結論づけながら、そうした連続性によっては説明できない『老子』の道の特異さを指摘し、先行する思想的契機に還元できない道概念の典型として、第十四章の記述を挙げている。『黄老道の成立と展開』創文社、一九九二年、四五―四六頁。

(23) 『西田幾多郎全集第四卷』岩波書店、一九六五年、六頁。

(24) 『構想力の論理』(三木清全集第八卷) 岩波書店、一九六七年、一一頁。

(25) 『邂逅の論理——(縁)の結ぶ世界へ』春秋社、二〇一七年、「第七章 形の論理、および『瞬間と刹那』——二つのミュトロギー」春秋社、二〇二二年、「第六章 瞬間から歴史へ——三木清とミュトロギー」を参照されたい。なお後者は、本稿でも言及する「ミュトロギー」の観点を補強した三木批判であることを申し添える。

(26) 近年まで用いていた「形」と「型」の漢字表記を筆者が止めた理由は、漢字では二字の關係が不明確であるのに対して、「かたち」と「かた」の表記によって、両者の連続面・非連続面を書き分けることが便利になると考えたことにある。

(27) 「かたち」と「かた」の關係については、前註(25)に挙げた『瞬間と刹那』第九章「瞬間と刹那の(あいだ)」「四(非近代)への途——(かたちの論理)から」を参照されたい。

(28) 前註(21)を参照。

(29) 「痕跡」それ自体は、可視的な形象であるが、その意味は形象そのものにはなく、それをつうじて窺われる不在の何ものかの方にある。卑近な例として、「質」(かた)の中心の意味は、当の物財(質草)がその代理となる金銭の価値の方にある。この場合、具体的な「かたち」である質草が、そこから窺われる本来的な価値を表すことによって、同時に「かた」となる。

(30) ここでは、老莊思想をもとに六朝時代に展開した「玄学」については慮外する。

(31) 浅野裕一前掲書の、特に第一部「第十三章 古代天道思想と范蠡型思想」を参照。

(32) 宮本武蔵『五輪書』などが、その実例に該当する。ちなみに、江戸時代の儒学者は、漢籍の批判的注釈に際して、しばしば「道」の理念を標的にした——たとえば、荻生徂徠『弁道』。そうしたテクスト批判の内容が、いかに高邁深遠であろうと、それ自体にオリジナルなロゴスとしての価値を認めない、というのが筆者の立場である。

