

〈中〉への問い——山内得立に倣いて

木
岡
伸
夫

〈中〉への問い——山内得立に倣いて

木 岡 伸 夫

序

本稿の主目的は、〈中〉を問うことではなく、〈中〉を問うとはどういうことか、を問題にすることである。「〈中〉を問うこと」と「〈中〉を問うとはどういうことかを問うこと」とは、同じではない。このことを、最初にお断りしたい。筆者の年来の関心は、前者、つまり〈中〉とは何か、という問題にあった。しかるに、筆者はこの問いを前にして、〈中〉とは何か、それはしかじかである、といった問答の形式になじまない何かが、問いに絡んでくることに、近時ようやく気がついた。それは、〈中〉への問いが立てられる手前に、問いが問われる仕方を規定する根本的な機制がはたらいており、そういう前反省的な思考の機制を問題にする手続きを省略したのでは、「〈中〉とは何か」という本来の問いの地平を開くことはできないのではないか、といった気づきである。この気づきによって、問いの重心は、第一の問いから第二のそれへと、おのずから移動することとなった。

第二の問いが不可避である理由は何か。それは、〈中〉への問いに、(A)〈中〉そのものへの問い、(B)〈中間的なもの〉への問い、という微妙に異なる二種が含まれ、この二つの問いをしかるべく弁別しないかぎり、反省が空転して実を結ばないという事情があるためである。具体的に言うなら、西洋の哲学的伝統において、(A)は成立しな

いか、成立するとしても、第二義的な意義を有するにすぎない。つまり、西洋哲学には〈中〉そのものへの問いは存在せず、存在するのは〈中間的なもの〉への問いのみである。これに対して、東洋思想¹⁾において、(A)は〈中〉をめぐる言説の中心的地位を占める。対するに(B)は、(A)と不可分に関連して一体の問いを構成するものの、副次的な地位を占めるに過ぎない。最大限に簡略化して言うなら、〈中〉そのものを本命とする哲学は、東洋にあつて西洋にない。この事情が、〈中〉への問いに先立つ、〈中〉を問う仕方への問い、という問いの二重構造を生み出すのである。

以上のごとき異例の問題提起を不審とする向きに対して、まずは、東西両世界の根本的な違いを、筆者がどう見てゐるかを開陳することが要求されるであろう。結論を先回りしていえば、〈中〉とはある種の〈絶対〉である。〈絶対〉というのは、それに対抗して立ち、それを相対化するものが存在しない、というあり方である。絶対としての〈中〉は、東洋では〈無〉とされるのに対して、西洋における絶対は、神のごとき〈絶対者〉つまり〈有〉とされる。〈無〉が絶対である世界に対して、絶対者を原理とする世界において、(A)の問いはそもそも生じる余地がない。(A)の問いが成立するのは、〈無〉から発想する東洋の思想的伝統、とりわけ中国哲学においてである。といへば、有神論的伝統の側からは、〈中〉が神の代わりになるのか、といった反論が寄せられるかもしれない。しかし、それは自己の立場のみを正当化する自文化中心主義の言にすぎない。それに対しては、二つの異なる精神的伝統があり、それぞれの行き方がある以上、双方の優劣を云々することはできない、といった答えを返す以外にない。〈中〉を〈中〉それ自体として問題にするか、それとも〈中〉に代わる神のごとき絶対者を前提するか。〈中〉をめぐる反省は、この二つの立場の違いを弁えることなしには、遂行することができない。それゆえ、〈中〉への問いは、〈中〉を問題にする仕方の異なりを明らかにする手続きと一つでなければならぬ。この手続きを省略して、東西の哲学的伝統に共通

する〈中〉の問題領域、といったものを想定してかかることは、不可能であると言わなければならない。

〈中〉とは何かという問題をめぐって、以上のような込み入った事情が伏在することを、筆者が窺い知ったのは、山内得立（一八九〇—一九八二）の思索に寄り添う所作をつうじてである。戦前から戦後へ、二〇世紀の終盤までを覆う彼の研究は、筆者の眼には、「〈中〉への問い」というモチーフで貫かれていと映る。そう考えられる理由は、拙論がしばしば取り上げて論じてきた〈中の論理〉の存在だけではない。というのも、「ロゴスとレンマ」（一九七四年）において〈中の論理〉が定式化されるに先立って、山内には戦前から〈中〉の問題をめぐる反省の持続があり、〈中の論理〉確立後も、遺著『随眠の哲学』（一九九三年）に認められるような、〈中〉をめぐる追思考の事実があるからである。言ってみれば、〈中の論理〉という目標に至るまでの助走期間、目標到達後の再走期間を含めた研究者のほぼ全体が、〈中〉の探究に費やされたと考えられる節がある。本稿が「山内得立に倣いて」を副題に掲げた理由は、〈東西思想の総合〉という課題に向けて独自の取り組みを行い、〈中の論理〉という独創的な回答を提出しながら、なお同じ課題を追究し続けたその無比の足跡を、自身の鑑としたい思いからである。

本稿を公にする狙いは、山内哲学に関する新しい知見を提示することではない。ここに取り上げる論点のほとんどは、既発表の論稿で取り扱った主題の蒸し返しに過ぎない。ただ、業績全体を評価するための解釈枠組を新たに設定することによって、過去に扱った同じ論点が、その折とは異なる光の下に立ち現れる、といったことはありえよう。冒頭に述べたとおり、「〈中〉を問うこと」と「〈中〉を問うとはどういうことかを問うこと」とは、同じではない。この二つの問いを弁別することの必要性は、それを筆者に気づかせた山内その人の視圏にも入っていなかった。そこに一定の限界があったとはいえ、〈中〉の探究の帰趨を示唆した点において、山内の功績は絶大である。このことに間違いはない。

本稿が問題とする山内の業績は、『新しい道徳の問題点』（一九五八年）から『ロゴスとレンマ』（一九七四年）まで、〈中の論理〉が「即の論理」として定式化されるまでである。〈中〉への問いの最終回答は、『睡眠の哲学』に現れる「即非の論理」ではないか、という見当を筆者は立てているが、本稿ではその点にまで立ち入ることができないことをお断りする。

第一章 〈中〉が意味するもの

〈中〉と〈中間的なもの〉

「序」では、(A)〈中〉そのものへの問い、と(B)〈中間的なもの〉への問い、とを区別した。この区別は、「〈中〉を問うとはどういうことか」という本稿の問題提起に直結する重大な区別である。〈中〉には、〈中間〉に含まれる「間」の一字がない。「間」つまり〈あいだ〉を含む〈中間〉と、〈あいだ〉がない〈中〉そのもの。〈中〉と〈中間〉とは、同じ意味の語として無差別的に用いられることもある。しかしながら、〈中〉は、〈中間〉とは意味の異なる語として扱えられる必要がある。このことが重要であるのは、この区別を厳格にする手続きなくして、(A)〈中〉そのものへの問い、は成立しないからである。言い換えれば、〈中〉と〈中間〉とが無差別的に使用される意味圏において、〈中〉そのものを問う哲学的スタンスは生じにくい。この点を具体化するために、日常的な語用を例に挙げることにしよう。

《between a and b》は、「aとbのあいだ」とも、「aとbの中間」とも訳すことができる。この用例が表すのは、二つのもの(a, b)の存在と、二者の関係(隔たり)である。後者の関係性が、〈あいだ〉もしくは〈中間〉と呼

ばれる。〈中間〉は、〈中〉と〈間〉との結合が表すように、〈中〉と〈あいだ〉との接近・同一化を表している。しかし、〈中間〉から〈間〉を除いた〈中〉には、〈あいだ〉に還元されないそれ自体の意味が存在することに、注目する必要がある。〈中〉と〈中間〉とを並べて比較した場合、〈中〉には〈あいだ〉と一体化する、たがいに親和的な側面があるというふう、〈中〉と〈あいだ〉には、たがいに一致しない、それぞれ独自の意味があるという事実に留意しなければならない。

以上の詮索から、「〈中〉への問い」が、(A) 〈中〉そのものへの問い、(B) 〈中間的なもの〉への問い、という二方向に分岐する次第を了解していただきたい。(A) と (B) とは、問われる主題に〈あいだ〉(間)が含まれるか否かの違い。しかしそれは、上に述べたごとく、〈中〉を考えることが、二者の関係性を考えることに結びつくか、それとも結びつかないか、という重大な分岐点にかかわる。後者の場合において、はじめて(A)という問いの地平が開かれる。それに対して、二者の〈あいだ〉という視点から離れることがない局面では、(B)から截然区別される(A)の問いは浮上してこない。そこにおいて、〈中〉そのものへの問いが、〈中間的なもの〉への問いと有意味的に区別される事態は生じないのである。

〈中〉そのものへの問い

中国思想を代表する儒教の世界において、(A) 〈中〉そのものへの問い、が明らかに存在する。儒教の根本理念は〈中〉であり、儒教の追究する道徳的理想を〈中〉抜きに語ることはできない。〈中〉の理念を哲学的に開展した『中庸』に沿って、目に付く思想的特徴を挙げてみよう。テキスト冒頭(第一章「二」)に、次の一節が登場する。

喜怒哀樂の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆な節に中る、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。⁽²⁾

「喜怒哀樂之未発」が「中」である。つづいて、「発して皆節に中る」ことが「和」である。「中」と「和」とが結びつく。「中和」によつて、天地がそのあるべき正しい状態を保ち、万物が健全に生育する、との教え。ここには、他のいかなる要因からも独立に、〈中〉そのものが規定されている。ここに表された〈中〉には、〈中間〉の意味はなく、〈あいだ〉と結合することのない〈中〉そのものの本質が表現されている。本節について山内得立は、〈中〉を「可能的なるもの」に結びつける次のような解釈を行っている。

喜怒哀樂とは人間の感情として正反対なるものである。喜ぶときは怒なく、楽しむときは哀はない、これらは互に相容れないものであつて、現実にはその孰れか一つが人間の感情として発露するのである。ところが、その孰れかに発せずして未だその大本にあるときに之を中という⁽¹⁾と記せられている。これは明かに一つの可能的なるものに非ずして何であろう。それが発して孰れか一つとしてあるとき、且つそれが節に中つて位し^タきとき之を和という⁽³⁾。

可能態は現実態へと転じる。喜怒哀樂の「未発」は、「已発」へと転じて、いずれかの感情となる。この点をふまえて、山内は、〈中〉とは何かという問いに、以下の回答を提出する。

一、中とは喜怒哀樂の未だ発せざる状態である、即ち、それは未だ外にあらわれずして中^{ナカ}にある状態である。二、

それが発して外にあらわれたとき中は意味を一変して「アタル」と訓ぜられる。それは外なる現実の中ること、的中すること適合することであつて、それは和と名づけられる。中の未発の状態は可能性であり未だ「なか」なるものであるが、和として発すれば「あたる」こととなる。中とは二つのもの中間にあることではなくして、一つのものに当ることではなければならなかつた。それ故に中には三つの意味が区別せらるべきであろう。一、外に対して内を意味する、二、内外に亘つて二つのもの間にあることを意味する、三、二つのもの中ではなくして、何らか一つのものに的中することを意味する。そして恐らくはこの第三の意味が中の最も正しい意味であるであろう。⁽⁴⁾

上文は、「中庸」をめぐつて最初に現れる重要箇所⁽⁵⁾の解釈であり、〈中〉の本質規定として遺憾なきものと筆者には受けとれる。一、外に対する内、二、内外に亘つて二つのもの間にあること、三、一つのものに的中すること。以上三つの意味のうち、一と三は〈中〉そのものを表し、二は「内外に亘つて」という条件のもとで、二つのもの間をを表す。それは、二者の〈中間〉という一般的用法と同じではないものの、〈中間的なもの〉という一般的用法に近い性格をもつ。以上三つの意味については、後に追及することとして、さしあたり〈中〉への問いに答えようとすれば、〈中〉そのもの、〈中間的なもの〉、という二つの意味地平に闡説しなければならぬ。山内の解釈から明らかとなつた。問題の焦点は、〈中〉とは何か、〈中間〉とは何か、の二つ。山内による『中庸』の本文解釈は、簡にして要を得ている。ただ筆者には、その当否を注釈書等の文献批判によつて論じ切るだけの用意はない。小論では、『新しい道徳の問題点』「第五 中庸」の行論に沿つて、要点を拾い上げて紹介するにとどめることを許されたい。

『中庸』の解釈

四書の一角を占める『中庸』については、孔子の孫である子思の著とされながらも、『礼記』に由来する本文のテクストとしての統一性・一貫性をめぐる論議が、古来喧しい。山内は、諸家の議論を参照しつつ、孔子・孟子の所説との本質的関連に留目しつつ、主要論点をたどっている。例えば、本文第二章にある「君子は中庸し、小人は中庸に反す」という孔子の言が、儒教の中核をなす「仁」に合致することを指摘する（八〇）。「仁」は、三つの子思語録をつうじて、「礼」「知」さらに「誠」の思想へと展開されていく。「仁は誠が内に動いたものであり、知は誠が外物に對して働く作用であり、知と仁とが誠の作用であると考えられるに到った」（八一）。「誠」は、後述するが、『孟子』を根柢とする理念である。大ざっぱにまとめるなら、『中庸』は、『論語』『孟子』など儒教の古典との思想的命脈を明確に保ちつつ、「誠」へと發展する「中庸」の思想的意義を説明した古典として位置づけることができよう。

本稿の関心に沿って、この書の内容を（一）〈中〉そのものの開明、（二）〈中間的なもの〉の意味提示、という二つの角度から整理したい。とはいえ、〈中〉と〈中間的なもの〉との意味上の区別は、山内による『中庸』第一章の解釈に照らしてみても、たやすく呑み込める話ではない。『中庸』をめぐる注釈や解説の類で、（一）（二）を弁別して論じたものが見当たらないという現実は、二つの意味を区分すること自体の困難さを表しており、その点に〈中〉の根本性格があることを物語っている。そうした事情を断つたうえで、テクストの表す二つの方向性をできるかぎり際立たせる試みに向かいたい。

『中庸』第二章の冒頭は、次のとおりである。

仲尼曰わく、「君子は中庸し、小人は中庸に反す。君子の中庸は、君子にして時に中すればなり。小人の中庸に反

するは、小人にして忌憚するなければなり」と。⁵⁾

中庸の徳を守る君子と中庸に背く小人との対比が、孔子の口から語られている。孔子に遡る儒教の主徳が中庸であることを説く上文中、「時中」（時に中する）という重要な語句が現れているが、その詮索はここでは略す。⁶⁾（一）に関する追及は、第二章の後統部——朱子の『中庸章句』では第四章——で具体化される。

子曰わく、「道の行なわれざるや、我れこれを知れり。知者はこれにすぎ、愚者は及ばざるなり。道の明らかならざるや、我れこれを知れり。賢者はこれに過ぎ不肖者は及ばざるなり。人は飲食せざるもの莫きも、よく味を知るもの鮮きなり」と。⁷⁾

ここで中庸は、「道」に置き換えられ、〈中〉がすなわち〈道〉であるという根本事実が、明らかにされている。すなわち、「中庸を守る」とは、そのまま「(正しい)道を歩む」ことにほかならない。中庸としての道すなわち「中道」が実行されない理由、および認識されない理由を、孔子は二条にわたって次のように述べている。その邦訳を以下に引こう。

先生はいわれた、「人としての正しい道〔は本来やさしいはずなのに、それ〕がなかなか世間で実行されないのは、私にはその理由がわかっている。聡明な人は「知恵にまかせて」出過ぎたことをし、愚かな者は「よくわからないで」そこまで実行が及ばないからだ。人としての正しい道が世間ではつきり認識されないのは、私にはその理由が

わかっている。すぐれた人は「才能にまかせて」出過ぎた理解をし、劣った者はそこまで理解が及ばないからだ。人はだれでも飲食しないものはない。だが、本当に味のわかるものはとほしい。「日常、いつも離れることのない道というものも、これと同じことだ。」⁸⁾

ここに、〈中〉が「過不及のないこと」という、もう一つの意味を表すことが示されている。こちらの意味は、(二)の〈中間的なもの〉につうじる。いうまでもなく、過剰と不足の両方が否定されるのは、双方の〈中間〉においてだからである。中庸としての正しい道を歩くことは、きわめて難しい。小人はもとより知者・賢者でさえも、過不及のいずれかを避けることが困難だからである。引用部の最後に挙げられた飲食の例は、日常的な行為において道を実行することがいかに難しいか、という逆説である。

ところで、子思の著したオリジナルに種々の解釈・敷衍が加えられた事実が、後代の注釈者によって明らかにされている。ここでは、文献批判——その重要性を否定するものではないが——に立ち入ることは避け、子思の弟子たちの手になる「中庸説」において、「中庸」が「誠」に置き換えられた事実注目する。『論語』や『中庸』原本になかった「誠」の思想は、『孟子』に最初に現れた。曰く、「誠は天の道なり。誠を思うは人の道なり」⁹⁾。孟子の思想を取り入れた中庸学説は、「天の道」と「人の道」とを区別し、その双方が呼応することを、「誠」の一字で表現したのである。

形而上学と道徳

山内による『中庸』解釈は、孔子に始まる儒教が、孟子による媒介を経て、「誠」の哲学に発展した歴史的事実を

踏まえている。「孔子にとつては人の道が凡てであつたが、孟子にとつては天の道がさらにその上に横たわつてゐる。この区別は儒教の發展であるとともに、またその変遷でもあつた。そうしてこの変遷をもたらしたものは中庸の形而上学であり、「中」の論理であつたといわねばならない」(八六)。「中庸の説は儒教における唯一の形而上学であり、また論理でもあつた」(同)という『新しい』執筆時点の評価が、次作『ロゴスとレンマ』に至つて取り下げられる。それは、どうしてだろうか。

前稿^⑩で試みたように、山内による『中庸』解釈の紆余曲折を追うことは、本稿の目的ではない。ここまで、「中庸」の理念に、(一)〈中〉そのものと(二)〈中間的なもの〉、という二つの意味¹¹方向性が、切り離しがたく一体化されていることが確認された。山内の論究は、〈中〉への問いに(一)(二)の要素がいずれも含まれるという事実を明示する。本書の中で、「中庸」の思想をいったん「形而上学」「論理」と明言した山内の評価が、なぜ一変したのかについて、ここで追及することは避ける。一点だけ挙げるなら、『新しい道德の問題点』の中心課題は、〈中〉の立場から道德の本質に肉薄するところにある。実践を主眼とする道德にとつて、形而上学や論理は第二義的な問題とならざるをえない。加えて、次作を先取りするかのようにな、〈中の論理〉を大乘仏教の四句分別のうち認めるといふ判断が、この書の先行箇所(第四「中」の論理)でうちだされた¹¹。仏教的論理と儒教道德の取り扱いは、一書の中で明らかに不協和音を生じている。この事態は、〈中〉に関する論理と道德とを、同じ議論の文脈で扱うことの難しさを示していると感じられる。山内は、論理の問題を道德から区別する必要に迫られ、道德から切り離された〈中の論理〉の領域を確保する手続きに向かった。その結果として後に具体化される「レンマの論理」には、当然のことながら、『中庸』に表された形而上学と道德との一体性は見られない。

〈中〉への問いは、東洋の儒教において、形而上学と道德とが不可分に一体であること、またそこでは、〈中〉その

ものへの問いと〈中間的なもの〉への問いとが分かちがたく結びついている、という事情がともに確かめられた。では、西洋世界はどうだろうか。ここで、いったん目を東から西に転じて、山内の書にも登場するプラトンやアリストテレスの場合を一瞥することとしたい。

第二章 〈中間〉への視線

中間からの出発——プラトン

昨年発表した拙稿では、プラトン『国家』における中間的な知としての「思惑」(思いなし, *opsis*)の意義に、一章を充てて論じた。¹²⁾「思惑」とは、真なる知識と無知との中間の水準にあつて、そこから善のアイデアの認識に向かつて上昇するための出発点を意味する。また思惑は、善のアイデアを観取した哲学者が、下降して民衆の啓発に赴くさいの到達点の状況でもある。したがつて哲学の営みは、「思惑」という中間的な水準を設定することによって展開する知の運動である。このことが、『国家』第五巻の読解から明らかにされた。

本稿が立てた二つの問いに即して言えば、プラトンの関心は、〈中〉そのものではなく、〈中間的なもの〉に向けられているように思われる。しかし、一種の知である「思惑」は、単に〈中間的なもの〉ということではなく、哲学がそこから始まり、そこへと帰着する原点、といったおもむきを呈している。そのような地点を、もしも〈根源的なもの〉と解することができるなら、そこから常套的なプラトン解釈にはない新しい知見が生まれてくる可能性も考えられる。しかし、ここでは旧稿の議論を蒸し返すことは避け、『国家』と同じ中期の『饗宴』に現れる〈中〉の問題に目を向けることとした。『饗宴』の主題は、「恋について」。「エロース」(恋)が美のアイデアを愛求するあり方にお

いて、善のアイデアを主題とする『国家』とは違った観点から、〈中間的なもの〉に関する積極的な意義づけがなされていることに注目する。

『饗宴』では、エロースをめぐるさまざまな談話が宴の参加者たちによって提供されたのち、主役たるソクラテスが、以前にディオティマと交わした話として紹介される部分だが、プラトンの考えを表すとされている。「彼にとって、アイデアとそれに対応する知識がその哲学的構成的な静的要素であるとすれば、エロースは動力因的な動的要素である」¹³。そういう哲学的なエロース論として、ディオティマの口からは、エロースが美しいものでも醜いものでもなく、それらの中間的なものであるという考えが語り出される(202B)。それに先立つ前提として、「正しい思いなし(思惑)」は「叡智と無知との中間にある」ということが説かれている(202A)。美しいものをめざすエロースの位置は、知識と無知との中間にあつて前者をめざす「思惑」に相似たものである。エロースは、美と醜との中間に位置する過渡的な働きでありながら、それ自体として実体的な存在性格を付与されている。思惑が知識にとつて消極的な位置づけであることに比べれば、エロースにはそれ自体としての積極的な存在性格が認められる。

エロースは、恋の動力因として根源的である。しかしそれは、〈美〉という最終目的からすれば、そこに至らない過渡的・中間的な段階を意味するに過ぎない。だがそれは、過渡的・中間的であると同時に根源的であるような、何かの働きである。「エロースは何ですか」というソクラテスの問いに対して、ディオティマから与えられる答えは、「ダイモーン」(神霊)である。ディオティマによれば、「神霊的なものはすべて神と死すべきものの中間にある」(202D)。そこにおいてエロースを体現する神霊の働きとは、「神々へは人間からのものを、また人間へは神々からのものを伝達し送り届けます。つまり、人間からは祈願と犠牲とを、神々からはその命令とさらには犠牲の返しとを。そして、これら両者の真中にあつて、その空隙を充たし世界の万有が一つの結合体であるようにとされている者です」

(202E)。

〈中間者〉への問い

『国家』を見るかぎり、プラトンに〈中間的なもの〉への問いはあっても、〈中〉そのものへの問いは存在しないかのように見うけられる。しかし、その印象を覆す事態が、同じ中期の対話編『饗宴』に見られることが判明した。〈中間的なもの〉は、過渡的であるいっぽう、それ自体として自足的な存在性格を付与されている。そういう中間的な存在を代表するものが、ダイモーン（神霊）である。善あるいは美を求める動的要素としてのエロースは、神と人間とを結びつける媒介者へと具体化され、「ダイモーン」（神霊）と呼ばれる。

ここに至って、ダイモーンのお告げに魂を開き、それに従って生きたソクラテスの存在を想起しないわけにはいかない。ダイモーンに全面的に従ったソクラテスの生は、ダイモーンと一体であり、いわばダイモーンの化身として人々の前に立ち現れた、と云うべき雰囲気を漂わせる。ダイモーンが神と人間との中間的存在であるとするなら、ソクラテスこそまさに神と人との〈中間者〉である、と言わなければならないだろう。周知のごとく、裁判で死刑の判決を受け、それに従ったソクラテス。以来、弟子プラトンは、その存在の意味を神と人との〈中間者〉としてとらえ、かつその〈中間的〉位置づけが、同時に哲学にとって〈根源〉であることに考え到った。そう理解することができるなら、プラトン哲学において〈中間的なもの〉への問いは、ある程度〈中〉そのものへの問いと重なってくる、ということができるかもしれない。

ソクラテスの存在は、絶対的である。この点に関しては、東洋的な〈中〉が一種の絶対であることと並行的にとらえることが可能である。しかし、だからといって、西洋においても東洋と同じく、〈中〉そのものへの問いが存在した、

とまで言い切ることはできない。中間者であるソクラテスは、いわば神の化身である。これに対して、東洋における〈中〉は、〈有〉がそれに由来する根源的な〈無〉を表す。〈有〉としての中間者と〈無〉としての〈中〉、この点に東西思想の根本的な相違があることを、ここで認めなければならない。

アリストテレスにおける「中間性」

プラトン哲学において、〈中間的なもの〉が一定の重要性をもつことが確かめられた。とはいえ、その二元論において〈中間〉自体に積極的な意義を認めることが難しい、という事情も頷ける。だが、プラトンを継ぐアリストテレスにおいて、事情は一変する。というのは、『ニコマコス倫理学』に登場する「中間性」(中庸、*mesotes*)¹⁴は、〈中間的なもの〉を倫理の根本原理に据える考えを表しているからである。本稿が立てる〈中〉そのものと〈中間的なもの〉との区別から言うなら、「メソテース」は後者に属する。徳の本性を考察する同書第二巻第六章において、次のような説明が行われている。

連続的なもので分割的なものならずべて、そのうちにあるより多いもの、より少ないもの、そして等しいものを取ることができ、その際こうしたものを事態そのものに基づいて取るか、あるいはわれわれとの関係において取るかのいずれかである。ここで「等しいもの」というのは、超過と不足のある種の中間のもののことである。また、「事態における中間」と私が言うのは、両極から等距離にあるもののもので、これはどんな人にとっても同じ一つのものであるが、他方、「われわれとの関係における中間」と言うのは、多すぎも少なすぎもしないもののものである。だが後者の中間は、一つではなく、またすべての人にとって同じものではない。¹⁵

「事態における中間」と「われわれとの関係における中間」という二種の「中間」が区別され、算術的な等差中項である前者と比べて、人ごとに異なるという後者の意味が具体例をもって示されたのち、こう結論づけられる——「このように、専門的知識をもつ人は誰でも超過と不足を避け、中間を求めてこれを選択するわけだが、この中間は「事態における中間」ではなく、「われわれとの関係における中間」である」(1106b)。

以上から明らかのように、「メソテース」の核心は、人により個別の場合に即して、過不及を避ける態度であり、前章で見たような「中庸」のあり方にそのまま一致する。過剰と不足のいずれにも偏らない「中庸」「中正」を最上の徳とする思想が、東西両世界に共通するという事実を、われわれは確認することができる。加えてアリストテレスでは、〈中間的なもの〉の意味が、二つに種別されていることが重要である。すなわち、「事態における中間」は、一般的な用法における「二つのものの中間」に相当する。これに対して、「われわれとの関係における中間」は、『中庸』で説かれる「過不及のなさ」に該当することが明らかである¹⁶。「われわれとの関係における中間」は、表現こそ異なれ、儒教で説かれる「中庸」の徳と基本的に同じ意味を表すものと受けとれる。

問いの位相

ここまでの比論のみをもって、東西両世界における〈中〉の問題の扱いについて、確定的な結論を引き出そうとすることは、いささか速断にすぎるだろう。そのことは重々承知のうえで、一定の根拠にもとづく作業仮説を立てて、前進を試みることを許されたい。その仮説とは、西洋には〈中間的なもの〉への着眼は明らかに存在するものの、本稿がそれから区別する〈中〉そのものへの問いは存在しない、ということである。プラトンの場合、〈中間的なもの〉は、そこから上昇して頂極たる絶対者、善や美のイデアに到達するための出発点であり、下降して終極に達するべき

過渡的段階であつた。万物の原理は、絶対者たる神・イデアにあつて、中間者にはない。「知識」に至る前段階としての「思惑」の位置は、美を愛求するエロースのそれに一致する。エロースの体现者である人間は、その存在性において、〈絶対〉としての神から隔てられた〈相對〉にとどまる以外にない。〈中〉それ自体を〈絶対〉とする思考は、そこには認められない。

アリストテレスの「中間性」(中庸)については、どうか。それは、形而上学ではない倫理学の領域で立てられた道徳的理念である。それは、いついかなる場合にも変わらない絶対普遍の規準ではなく、時と場合によつて異なる「よさ」⁽¹⁷⁾を意味する。そのように絶対的ではなく相對的な「よさ」は、頂極的な善のイデアに関係するロゴスではなく、カイロス (Kairos) に関係する。カイロスの求める実践的知識は、「プロネーシス」(思慮、*phronesis*) とよばれる。アリストテレスが〈中間的なもの〉の意義を強調する理由は、単純明快である。それは、最高の理論的知識や最高の道徳的価値が追求される哲学の世界ではなく、ふつうの人々が生きる世界、世間にとつて必要な実践的知識と徳とを追究する必要があるからである。理論知ではなく実践知において、過不及のない中間的なあり方が徳の核心でなければならぬ。この点を、「ニコマコス倫理学」や「政治学」は明らかにしている。

プラトンとアリストテレス、古代ギリシアの両巨頭にとつて、〈中〉とは何であつたか。わずかのテキストを瞥見した時点で言えることがあるとすれば、両者にとつて〈中〉そのものへの問いは存在しないということ。このことによつてわれわれが導かれる先は、「〈中〉を問う」ことではなく、「〈中〉を問うとはどういうことか」という、本来的な問いの手前にある問いの地平だということである。彼ら二人が問題にしたのは、〈中〉そのものではなく、〈中間的なもの〉にすぎない。プラトンにとつて、思惑やエロースは、上昇と下降の両方向に開かれた〈中間〉の様相であり、知識と無知、美と醜のごとく対立する二極のいずれでもない、非自立的で消極的な水準でしかない。これに対して、

アリストテレスは、中間的な水準に働く実践的知識を主題化することによって、「中庸」（中間性）の意義をクローズアップした。それは、〈中間的なもの〉の存在を照らし出した点において、プラトンの二元論が取り扱わなかった重大な論点の補強である。とはいえ、そこで強調された中間性は、「過不及のなさ」というあり方にとどまり、〈中〉の本質である「的中」（適中）を意味しない。存在として中間的であることが、なぜ最勝（*aretos*）とされるのか、の理由は示されることがない¹⁸。アリストテレスのいう「メソテース」は、両極端のいずれでもない中間性であり、過不及のなさという消極性にとどまる。

以上のごとく、両者において〈中〉への問いは、〈中間的なもの〉への問いにとどまっている。〈中〉への問いが、〈中間的なもの〉への問いにとどまることを余儀なくされる事情が、両者に働いている。それは、どうしてか。〈中〉とは何か、という問いが立てられないのは、なぜか。これは、西洋の形而上学に対して筆者が抱く根本的な疑問である。ただし、いまはそれに対する拙速な回答を試みることは控え、冒頭に掲げた問い——「〈中〉を問うとはどういうことか」——に対して、おそらく〈中〉そのものを問うことができないカラクリが、西洋形而上学にあるのではないか、という見とおしを述べるにとどめる。そのうえで、〈中〉とは何か、という本来の問いに照準を合わせて、この問いを推し進めた山内得立との対質を試みることにしたい。

第三章 〈絶対〉としての中道

問いの帰趨

『新しい道徳の問題点』（一九五八年）から『ロゴスとレンマ』（一九七四年）にかけて、山内得立による〈中〉の

思想的探究は、発展進化を遂げつつ、大きく変貌する。前者の中で、『中庸』に開示された〈中〉の思想は、次の三点に要約される。一、外に對する内、二、内外に亘つて二つのものの中にあること、三、一つのものの中にあること。以上三点のうち、「三」が「最も正しい意味」であるとされた。これら三点のうち、「一」は「未発」のあり方——山内の表現では、「可能的なるもの」——であり、そのかぎりで「無規定性」ということが可能である。「二」は「二つのものの間」として「中間性」、「三」は「的中性」と仮に呼ぶことができる。以上のごとく、〈中〉に「無規定性」「中間性」「的中性」という三つの意味があることを踏まえて、さらなる探究が企てられるべきであると考えられる。ところが、既述のごとく、山内はこの方向とは別に、大乘仏教の〈中の論理〉に對する関心を表明している。『新しい』において、「道德」に定位する中国思想と「論理」に直結するインド思想とは、たがいに独立の觀を呈している。あたかも二種の〈中の論理〉が考えられているかのごとくである。

この状況は、十数年後の『ロゴスとレンマ』でいかに變化したか。大きく二点を挙げたい。第一に、前者における『中庸』の考察は、より深められ、精緻なものとなつた。旧稿でも論じたように、山内は『中庸』第一章の「喜怒哀楽之未発……」が子思の思想ではないとする伊藤仁齋に反発して、同文中の「中和」が「忠和」の仮借字であることを指摘した後、こう述べる。

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に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。¹⁹⁾

『新しい』の中で〈中〉の本義とされた「的中」が、そのまま「誠」の思想を表すとの指摘が、ここでより具体的な

根拠と合わせて再提示された。天命の性への的中こそが〈中〉である、という本質開明。この論点と並んで、『中庸』に明らかな「礼」の思想、中庸説の易伝との関係、という二点から、〈中〉が両辺の「中間」ないし「過不及のなさ」を表すという理解が示されている。〈中〉の意味とされた三点のうち、「三」（的中性）とあわせて「二」（中間性）の根拠づけが、文献的考証によって行われた。前著に比べて、〈中〉そのものと〈中間的なもの〉との本質的關係が、より明確化されたと言つてよいだろう。

第二に、前著に見られた二種の〈中の論理〉は、『ロゴス』において、大乘仏教由来のテトラレンマに一元化された。同時に、『中庸』および『ニコマコス倫理学』に見られる〈中〉の思想は、単なる道徳的教説として、「論理」の圏外に追いやられる仕儀となった。それでは、〈中〉の本質とされた「的中性」に関する論理はどうなるのか。旧稿において、「もう一つの「中の論理」と書き表したのは、本稿が提起する二つの問い、(A)〈中〉そのものへの問い、(B)〈中間的なもの〉への問い、のうちの(A)に対する応答にほかならない。山内は、この時点²¹⁾において、二元論的なロゴスにかかわる(B)を〈中の論理〉の本命として宣揚し、(A)を不問に付す所作をとつたことになる。そこで定式化された〈中の論理〉には、「的中性」の視点が完全に欠落している。なぜ、このような結果に至つたのか。この疑問を堅持しつつ、われわれが向き合ふべき「〈中〉とは何か」という問いに、この地点でいかに答えるかを考えなければならぬ。

〈中〉の形而上学

最初に記したように、「〈中〉を問うこと」と「〈中〉を問うとはどういうことを問うこと」とは、同じでない。ここまでの論脈をつうじて、「〈中〉への問いが、(A)〈中〉そのものへの問いと(B)〈中間的なもの〉への問い、と

いう二極に分かれること、〈中〉についての議論が、(A) (B) の関連を閉却して (B) に一元化されてきた次第を見とどけた。筆者が、「〈中〉を問うとはどういうことか」にこだわる理由は、〈中〉への問いが (A) を除外した (B) に回収されてしまう現況に警告を發し、(A) (B) が相伴う仕方での問いを追究すべきである、との考えからである。わずかばかりの行論から断定することは憚られるものの、プラトン・アリストテレスのテクストを瞥見したかぎり、西洋の形而上学に〈中〉そのものへの問いは見当たらない。西洋哲学の支柱である形而上学。そこに、〈中〉の形而上学は存在しない。フィロソフィーにとって、形而上学の原理に置かれるのは、頂極的な絶対者——イデアや神の類——であって、〈中〉の位相は、頂極に至らない〈中間者〉のそれでしかない。²³〈中間的なもの〉には、それなりの存在意義が認められることを、思惑やエロースの例によって確認した。しかし、〈中間的なもの〉が原理の地位を占めることはありえない以上、〈中〉の形而上学は成立しない、このことも確かである。

儒教については、どうか。「天命の性的中すること」が「誠」である。ここには、人間世界を超越した「天」の存在、天と地ないし人との関係性が明確にうちだされている。それを要約した一語が「誠」であつてみれば、「誠」の思想は〈中〉の形而上学であると見なしでも、誤りではないだろう。先に見たとおり、山内本人が『中庸』を儒教の形而上学と認定したことは、明らかな事実である。にもかかわらず、山内はそこに〈中の論理〉を認める所作を放棄した。『ロゴスとレンマ』で公にされたその理由は、「中庸」は「論理」ではなく「道徳」である、ということであつた。本質的に〈ロゴスの人〉である山内に、中国思想のレトリカルでミュートスのな表現は、ロゴスの表現に転換することができないと判断されたのではないか。それとともに、「中庸」に対して理論知らぬ実践知の領域が割り当てられたこと、これもまた確かである。ということは、理論と実践、ロゴスとプラクシスを二分したうえで、中庸の意義を後者の側に認める手続きが行われたということである。

ここまで本論は、〈中〉の探究をめぐって、先導する山内得立のひそみに倣ってきた。われわれがとるべき方向は、いかなるものだろうか。最後に、筆者として考えられる選択肢を三点、具体化して検討に付すこととしたい。

〈中〉そのものと〈中間的なもの〉、この二つを区別しながら関連づける立場を、「〈中〉の形而上学」と呼ぶことがふさわしい。〈中〉の形而上学は、中国にあって西洋にはないことは、これまで見てきたとおりである。山内が認めたとおり、「中庸」は儒教の道德的理念であると同時に、形而上学でもある。「孔子にとっては人の道が凡てであったが、孟子にとつては天の道がさらにその上に横たわっている。この区別は儒教の發展であるとともに、またその変遷でもあった。そうしてこの変遷をもたらしたのは中庸の形而上学であり、「中」の論理であつたといわねばならない」(八六)。山内自身は、この指摘にもかかわらず、〈中〉の形而上学に赴くことをしなかつた。第一に挙げるべき選択肢は、中国に伝統的な易の思想を〈中〉の形而上学に仕立てる道である。儒教の宇宙原理と目される易の世界に、西洋にはない形而上学の型を追究することは、たとえ困難であつても、その努力に値する有力な選択肢であると考えられる。²⁴⁾

天人相関の道

第二の選択肢は、中庸の実践知という面に着眼して、道德に即した〈中〉のロゴスを具体化してゆく方向である。〈中〉は道に「中る」ことで、「中道」を成立させる。『中庸』は、その冒頭から、〈中〉と〈道〉とが不可分に一体である事実を印象づける。引用した第一章第二節に先立つ第一節は、次のように始められる。

天命ずるをこれ性と謂う。性に率うをこれ道と謂う。道を脩(修)むるをこれ教と謂う。道なる者は、須臾も離

るべからざるなり。離るべきは、道に非ざるなり。

（天が、その命令として「人間や万物のそれぞれに」わりつけて与えたものが、それぞれの本性である。その本性のあるがままに従っていく「とそこにできあがる」のが、「人として当然にふみ行なうべき」道である。その道を治めとのえ「て誰にでも分かりやすくし」たのが、聖人の教えである。道というものは、「いつでもどこにでもあるもので、」ほんのしばらくの間も人から離れることのないものである。）

ここに述べられているのは、〈道〉の絶対性である。道が絶対であるのには、二つの理由がある。第一に、上文最後にあるように、「ほんのしばらくの間も人から離れることのない」身近さ、近づきやすさであり、ゆえにそれを離れることができないという強制力、威力が働くことである。第二の理由は、「天」の存在に関係する。人は、おのれの足下に開けた道を、各々の本性に従って歩まなければならない。それを歩むことは、人として当然の所作であるが、それとともに天命に従って生きることである。以上の二点、すなわち接近が容易であるという身近さ、およびそれを命じる天命が、〈道〉を絶対化する。それは、儒教における道徳的実践が、易行性と難行性という自己矛盾的な二面性をもつことを表している。

中道が天の存在によって保証されるところに、儒教の形而上学があることは明らかである。道が、それぞれの主体によって誤りなく歩まれることを保証するのは、それぞれの「性」をわりつけた天の力である。それゆえ、道を正しくふみ行なうためには、それが天命に沿った歩みであるかどうかをたえず検証する反省力を必要とする。第一の選択肢が、易の宇宙論的原理に立脚するコスモロジカルな形而上学であったのに対して、こちらは「天」「天命」を道徳的理念として要請する、一種の道徳形而上学である。とはいえ、広大な宇宙論的パースペクティヴをなして済ますこ

との是非を論じることは、小論の手に余る。筆者流の粗雑な要約が寛恕されるといふ前提に立つて、もう一つ、最後の選択肢を挙げることで、本稿を閉じることとしたい。

非形而上学——かたちの論理

以上二つの選択肢——易の形而上学および道德形而上学——は、方向性が異なるとはいえ、いずれも形而上学のロゴスである。これらに対して、筆者が挙げようとする第三の選択肢は、前二者の行き方とは異なる「非形而上学」の方向である。「非」形而上学は、「反」形而上学とは異なり、形而上学を否定しない。というのも、「非」とは、何であれ肯定と否定の対立関係に立つもの——たとえば、有と無——に対して、その対立が生じる以前の地平を意味するからである。²⁷したがって、非形而上学は、形而上学を否定することなく、その生まれる根拠を明らかにし、そのことによって形而上学を超える。そのような非形而上学の立場が可能だと判断する理由は、筆者が年来の課題とする〈かたちの論理〉にある。

〈中〉への問いが〈かたちの論理〉に行き着くというのは、どういう次第によつてだろうか。中道つまり「道に中る」ことは、〈絶対〉である²⁸と述べた。そこには、言説を超える、いかんともしがたい事実がある。「的中」（適中）の事実は、道を歩む修業の過程において、身をもつて体験される。そのことは、〈中〉の意味が何よりも道の実践にあるということの意味する。実践における「的中」の経験から、それを語るロゴスが生まれるのであつて、その道ではない。原事実である〈中〉の意味が、あとづけ的なロゴスによつて語られたとき、「過不及のなさ」という意味が生まれてくる。そこからさらに、〈中間的なもの〉といった意味が派生する。それ自体として何であるかを語りえぬ〈中〉そのものと、派生的にロゴス化される〈中間〉。〈中〉をめぐるこの二つを、〈かた〉と〈かたち〉の関係として説明

しようとするのが、筆者の構想する〈かたちの論理〉である。それが適切に表現された場合、〈中〉そのものへの問いと〈中間的なもの〉への問いの双方に対する回答が、同時に成立する。そのとき、最初に二種の問い——「〈中〉とは何か」および「〈中〉を問うとはどういうことか」——を区別したこの意味も、諒解されるにちがいない。

(哲学倫理学専修 名誉教授)

註

- (1) ここでいう「東洋思想」は、インド・中国・日本を中心とする東アジア文明圏の全体を漠然と指しており、地域ごとの種差などは問題にしていない。〈中〉をめぐる地域ごとの思考の質の異なりは、重要な問題ではあるものの、小論の主題とすることはない。これと対比される「西洋哲学」についても、古代ギリシア以来の形而上学を柱とする学問的伝統、という常套的理解にとどまることを、最初にお断りする。
- (2) 『大学・中庸』金谷 治訳注、岩波文庫、二〇一四（一九九八）年、一四四頁。数ある版本の中から、『礼記』に即した旧本をテクストとする本書を選び、引用に際しては、同書中の読み下し文、現代語訳をそのまま借用した。
- (3) 山内得立「新しい道徳の問題点」理想社、一九五八年、七九頁。
- (4) 同書同頁。以下、同書からの引用に際しては、本文中に頁付を示す。
- (5) 『大学・中庸』一四六頁。
- (6) 崔相龍『中庸民主主義——ミノクラシーの政治思想』（小倉紀蔵訳、筑摩書房、二〇二二年）は、「時中」を民主主義政治に活かすべき「中庸」の核心とする。
- (7) 『大学・中庸』一四七頁。
- (8) 同書一四九頁。
- (9) 『孟子』（下）「卷第七 離婁章句上」小林勝人訳注、岩波文庫、二〇二二（一九七二）年、三三三頁。
- (10) 「ロゴスよりも先なるもの——意味としての〈中〉」『関西大学 文学論集』第七十四巻、第一・二合併号、二〇二四年九月。
- (11) 「論理」の問題に焦点化するこの章と、続く「第五 中庸」の論述とは、〈中〉に関する山内の関心が二極に分化していたことを

〈中〉への問い——山内得立に倣いて（木岡）

如実に物語っている。

- (12) 拙稿前註(10)「第三章『国家』における〈中〉」。
- (13) 訳者(鈴木照雄)による解説から、『プラトン全集5 饗宴・パイドロス』岩波書店、一九七四年、二八六頁。以下、同篇からの引用は同訳を利用し、慣例に従い、ステファヌス版全集の頁付を示す。
- (14) 「メソテース」は、通例「中庸」と訳されたが、本稿が参照する岩波版全集の神崎繁訳では、「中間性」と訳されていることから、ここではそれを採用する。「中間性」は、儒教の「中庸」概念から区別することで、価値的に無記の語として取り扱えるという利点がある反面、東西道德の共通性という含意が失われることに対して、筆者は懸念を抱く。ちなみに山内得立の著作では、メソテースは常に「中庸」と訳され、東西に共通する道德的理念として取り扱われている。
- (15) 『ニコマコス倫理学』(アリストテレス全集15) 神崎繁訳、七八頁(1106a20-230)。
- (16) この点に関して、山内自身に二種の間を取り違える錯誤が生じた事情を旧稿註(10)で明らかにした。同八五頁および註(11)参照。
- (17) 山内は、中庸が時宜に適う「よさ」であるとして、これに「宜」の一字を充てる。「宜きものとは単に一般的に善きものではない。個別的に具体的に、宜しきものである。理想としての善ではなく現実に宜きものでなければならぬ。ただ理想として夢みられたものではなく、現実の存在に適してよきもの、すなわち適宜なるものでなければならぬ」(『新しい道德の問題点』九一頁)。
- (18) 「中的にあるというは存在の情況であり、善とは価値の問題である。……最善とは最勝であり、頂極的なものでなければならぬはずであるのに、それが中的な存在にあるというのはどういう理由によるのであるか」(『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、二六二―三頁)。この不満は、小論の文脈から言えば、〈中間的なもの〉への問いではなく〈中〉そのものへの問いが、アリストテレスにないことに対する批判にはかならない。
- (19) 「〈中の論理〉再考」第三章「中」と「道」『關西大学文学論集』第七十三卷、第一・二合併号、二〇二三年九月。
- (20) 『ロゴスとレンマ』二五四頁。
- (21) 「〈中の論理〉再考」五二頁。
- (22) 「この時点では」と断ったことには、理由がある。〈中〉の問題に対する山内の関心は、その後も持続して、遺著となった『睡眠の哲学』の中で、「即非の論理」に含まれる「非」の契機として具体化されたと考えられる。しかし、本稿ではその点に論じ及ぶ

ことはできない。後註(27) 参照。

(23) 前註(18) 参照。(中) に関する形而上学の不毛が、山内に(中の論理)をインド思想の論理形式に求めさせた一因であると考えられることも可能である。

(24) この方向に関して、門外漢の筆者には、『中庸』と『易伝』との内的関連を追究した先行研究の存在を挙げることもぐらいいしかできない。武内義雄『易と中庸の研究』岩波書店、一九四三年。

(25) 『大学・中庸』一四三頁。

(26) 「君子の道は、費にして隱なり」(君子のふみ行なうべき道は、わかりやすく明かされるとともに、「他面では」また奥深くてわかりにくい)。「大学・中庸」一五八―九頁。

(27) 「非」のこうした意義については、山内得立『睡眠の哲学』において提示された「即非の論理」から教示を受けた。前註(22) 参照。

(28) 「的中」の本質は、剣道などの武道における「見事一本」に見てとれる。筆者は、このことを大保木輝雄氏(日本武道学会長)との対話によって教えられた(国際武道大学、二〇二四年三月五―六日)。貴重な教示への感謝とともに、ここに特記したい。

