

「戲論」

—— このあまりに人間的なるもの ——

渡 辺 明 照

1. 序——「即」の論理

大乘精神の究極の境地を要約して表わすとするなら、たとえば、煩惱即菩提、あるいは生死即涅槃、あるいは娑婆即寂光土とすることができよう。それらはいずれも形式上、正反対のものが「即」で結ばれた形を取って表現される不可思議な命題である。通常の考え方によれば、煩惱を断じることによって菩提が得られ、生死の苦しみと迷いを超えて涅槃へ達し、穢土の娑婆を嫌って仏の世界を憧れ目指す、これが仏道の目標であったはずである。この否定されるべき煩惱、生死、娑婆が、そのまま菩提、涅槃、寂光土である、ということはどういうことなのか。反対あるいは矛盾でさえある両項が「即」で結びつけられることがいかにして可能なのか、そもそも「即」の境地とは何なのか。

この追究の前に、煩惱、生死などに関する仏教教義の通念なるものを確かめておきたい。煩惱によって迷いが生じ、その迷いの状態で物事を行えば、それが原因となって苦を結果する。苦もまたそこから逃れようとして道に外れた行為を引き起こし、いっそう煩惱を増幅させる。業はその過程を積み重ねることによってそれに応じた存在が形成され、そのような業的な存在が寄り集まったところが厭うべきこの娑婆世間である。このスパイラルがいわゆる惑・業・苦の三道と言われる。それはそのまま世界に対する解釈となり、だからしてこの迷いの輪転から解脱することが仏道的目標となった。仏教教理の示すところはもともと、転迷開悟、即ち、迷いと悟りが対立関係にあり、迷いから脱して悟りへと向かう、というのが基本の形である。衆生の営みには苦もあるし楽もある。しかし極まるところ、この娑婆は苦しみの世界なのだ、と、教え諭される。「一切皆苦」と言い、「苦諦」と言い、「厭離穢土」と言い、みな現世への執着を離れさせ悟りへ向かわせる動機づけがその教えの基本となっていた。これを修行の方法に探れば、例えば三十七覚支の第一の「四念処」では不浄観、苦観、無常観、無我観のように現世を否定する教えが並び、また五停心観¹⁾にも同様に「不浄観」

があり、また「因縁観」や「界分別観」のように、諸法は縁起によって成り立ち、「我」といえども五蘊が仮に和合したものであって、所有すべきもの、執著すべきものは何もない、執着を離れよ、という教えとなる。

ひるがえって現代に生きる我々のこの今、このような現世に対する消極的見方が人びとにそのまま受け容れられるものだろうか。現代文明を十分に享受して日々安楽な生活をしつつ、現世のものごとは悉く迷いをもたらすものだというをいくら主張しても、空疎なことばにならないだろうか。逆に、現実を目を覆い文明に背を向け、たとえ執着を極小に抑えて己が道を邁進するとしても、このことによってむしろ戒禁取見²⁾という執着を産まないだろうか。慢心という新たな煩惱を付け加えないだろうか。ほんとうに悲惨な苦しみを知る者であったなら寂滅世界も切実に求められそれなりの意義はあるだろうが、そうでなければ多くは欺瞞となる。現実の人々の大部分は人生の幸せを享受し、それを大切に、またお互いにそれを尊重し合う工夫を積み重ねてきた。こういうときに「あなたの生活や人生は絶望的な苦悩に満ち満ちている」と諭したところで、それは無理難題を押し付けていることになる。確かに人生の最後は「老・病・死」という苦悩が待ち受けている。しかしそれらでさえ苦痛をいかに避けたり柔げたりすることができるかを工夫する努力を誰もがしているときに「人生は苦だからそれは無駄なことだ」などと開き直ったところで、それは世の中の爪弾きとなるだけである。そのように諭したりすればそれは余計なお節介であるばかりか、明らかに四無量心の「慈・悲・喜」の実践に悖るものであり、執着を捨て苦楽に惑わされない第四の「捨」の精神の不徹底と言わざるを得ない³⁾。

大乘精神が確立する前は、苦悩と迷いに満ちた娑婆世界からいかにして解脱するかを論究の主題にしていた。そして迷いと苦悩の原因を追求する中で、物事を精緻に分析し尽くした上で、我々が頼りにできるようなものは何一つないこと、つまり、すべては因縁所成にして、常恒不変なものではなく、従って愛着すべき

ものもない、という結論に導こうとした。それはある種、稚拙な空の思想に留まっている。天台智顗（538－597）はこれを析空観と呼び、稚拙な観法であるとして拙度観とも呼び小乗の教えに位置づけた。なぜ稚拙かと言えば、論理的に言うならこの観法にはパラドックスが起って分析的に空を導き出す「析空」そのものが不徹底になるからである。即ち、分析には尺度や規準が必要だが、それ自身を空としたら分析は不可能となってしまう。徹底的な自己否定には否定する自分も否定されなければならないというパラドックスである。これを一挙に解決しようと思えば、灰身滅智のような虚無的な陥穽にはまり、逆に尺度や規準にしがみつかば、法体恒有を認めた我空法有説のような、「無我」の理念に反する不徹底な結論になる。とくに後者の方向は、根本的な要素や規準を探究するあまり現実から遠ざかり、煩瑣な議論になるのは理の当然なことである。いずれにしても論議を尽くせば尽くすほど戯論と言われるような行き詰まり状態にある。

この袋小路を打解するためには、般若経の立場に立った論理を駆使して徹底的に否定を遂行する龍樹の中観的立場を必要とするのではないか。龍樹の論法は、それ自体が議論のための議論のように感じられることも多々あるが、戯論には戯論を以て制するというのも一つの方法である。だから戯論を打ち破ったときに何が現れるかが重要なことであろう。最初に挙げた、反対概念が「即」で結合される論理破壊的な三命題それぞれの両項のギャップそのものに「即」という真実の様相（実相）が現れると考えるならば、まずは常識的見解を破壊的論法で打ち破ることが必要である。天台智顗の言葉を借りれば、巧度観と言われる体空観がそれに相当する。同時にこの過程には「考える」という機能を担った理性そのものへの自己吟味が必要となる。

ここではまず龍樹の「八不」から龍樹の論法を受容できるまでの基礎的な考察を行ってみたい。

2. 八不の意義とその構造化

龍樹の『中論』の冒頭、観因縁品第一偈には「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不来亦不去」という、いわゆる「八不中道」という偈文がある。いずれも、生滅、常断、一異、来去という物事の現象するあり方の両極を否定し、それ故に中道と称されるものである。

さきに挙げた「煩惱即菩提」などの「即」は、この

偈の「亦」と同質のものと受け止めておこう。なぜならば、「即」や「亦」で結ばれる両項は形の上では正反対の概念になっているからである。あるいは煩惱は菩提に即応する、という所属関係として受け取る仕方でも可能だが、ここは一般的に「即」で両項が直結する関係と理解する⁴⁾。同様に、「亦」の方も「または」や「かつ」と見なせ、両項を反転させてもよいものである⁵⁾。そうすると左右の両項は等しい関係にあるということになる。

このことを前提にして八不を検討してみよう。例えば「不生亦不滅」において、「生」と「滅」を単純に反対の概念ととるならば、不生は滅であり、不滅は生である。ところが存在の四相という説を採り入れるならば、生と滅の間には「住」や「異」がある。すると「生」と「住異滅」が対立したり、「生住異」と「滅」が対立したりする。ということは、反対の対立性が甘いということになる。そこで「不常亦不斷」とすれば「常」と「断」の対立が一層鋭くなる。しかし「常」と「断」には連続性や持続性の存在という前提があった。この前提をも含めて対立形式に引き直すならば、「常」は「連続的」、「断」は「非連続的」としなければならない。「不一亦不異」となれば、「一」と「異」の間に挟雑物はなくなるだろう。実のところ「一」の正反対は「非一」であり、これのみが真の反対であって、対立する概念を単に並べて立てるのは外的な結合関係であり、両者を取り持つ何らかの前提を必要とする。「不来亦不去」に至っては、「来」と「去」（行く）が問題になるためには動きが前提とされ、静止しているものにはまったく適用されない。このように「八不」の四命題は単なる並列ではなく、現実に対応する仕方において論理はさまざまに駆使されるものであることが予想される⁶⁾。

ところでこの四命題は両項においてそれぞれ「不」が付されている。つまり「生滅、常断、一異、来去」というような断言形とせず、各々「不」を付した上で両項を接合している。これは何を意味するか。「不生」の反対は「滅」ではなく、「生」でないものの一切である。もちろんその中に「滅」も入るだろうが、「滅」よりも広い領域を指示している。このような「不」を伴う判断は無限判断と言い、「不生」の場合、「滅」もその中の一つであり、たまたまそれが「滅」だったのである。この「たまたま」の度合が「不生」に対する「滅」よりも「不常」に対する「断」が、またそれよりも「不一」に対する「異」が低い、すなわち必然的だ、と言えるのである。こうして現実のさまざまな現象に対応

できる論理表明となっているのが「八不」である。

この四命題のいずれにも「不」がつくことによって無限判断を介して両項が接合されているということは、無限であるが故に思考が流動し、「滅」（不生）や「生」（不滅）のような一般的概念として固定化されないことを意味する。それは、この世のものが無常であるなら、その無常性を把握するには思考自身が流動的でなければならない、ということを示唆している。

「生死即涅槃」が「生滅」レベルで考察され、「煩惱即菩提」が「常断」レベルで議論され、また諸行無常が「来去」レベルで問題にされるのはほぼ常識的なところであろう。「娑婆即寂光土」は、例えば一仏乗と多様世界を対立的に論じられるように「一異」の観点が採られるであろう。いずれにしても「不」即ち否定性を介さなければこれらの両項が関係づけられることはない⁷⁾。

この四命題のうち、「一異」の関係は両項が最も鋭く対立する関係であった。「一異」の関係は仏典や論書にはさまざまな対立項として表示される。「一他」、「一多」、「一二」の関係とされるものはすべて「一異」の関係のことである。この関係は、その中間を許さない最も厳密な対立関係、最も論理的な関係である。

3. 言葉と論理の世界

前節の「八不」考察の最後において、存在に関わりつつ、論理的に最も鋭い対立関係にある「一異」の関係を取り上げた。「一」と「異」の矛盾関係を論理的に正確に言い表すならば「一」と「非一（不一）」となるべきだが、ここでは非一に当たるものとして「異」が選ばれているだけであると考えてよい。「非一」に当るものは「二」でも「多」でも「他」でもよかったからである。ただし「非一」に異や多や他を入れることによって純粋な論理的関係から存在的関係に一步踏み出すことになる。そこで、存在的関係が論理を背景にして開かれていく過程、また論理的関係が存在へと介入していく過程、つまり論理と存在の関係をできる限り克明に追ってみたいと思う。この場合、論理の学では先行する西洋、ことにギリシアの哲学を援用することは、広い視野に立つ議論の場合には有効であろう。

ギリシアに始まるロゴス尊重の精神は、世界を把握するための強力な推進力となった。我々が意識をもつということは、「感じる、思う、知る」という心の働きがあるということである。しかしそれらはいまだ世

界と共にあり、世界に埋没している状態にある。世界に随順する単なる意識を超えて、その意識が本領を発揮するのは「考える」「思惟する」というロゴス本来の働きをもったときである。単純に「思う」「知る」だけでは世界が心に映り込んだだけであり、言わば、意識が世界の中に嵌め込まただけでしかない。確かに「知る」は一般には複雑な過程をもってはいるが、単に物事を「知る」という面だけ見れば世界との一体化の範囲内でしかない。博識は必ずしもよく考えた結果ということにはならないからである。むしろ世界の中に組み込まただけである。自然過程から離れた人間独自の領域が開かれるのは「考える」という働きが始まってからである。その働きを担うのがロゴスであるとすれば、ロゴスの働きについて改めて検討することが重要であろう。

ロゴスの働きは、logos というギリシア語それ自身が物語っている。ロゴスはもともと、言葉、言表、言論、会話、さらには計算、原理など幅広い意味をもつ。それらは「知る」働きから「考える」「思考する」働きまで含めてさまざまなヴァリエーションがあり、筋道立てて考えることから、考えられた理法までを覆った意味をもつ。そのロゴスそのものを対象にする学問がギリシアに誕生して以来、人間独自の論理を駆使した思想の世界が発展した。

言葉の面から考えてみよう。我々はまず物事を問題とし、それを「もの」とする。それは眼前の「もの」に指示的に対応した名辞 term（名前）として表記される。ある言葉が機能するということはそれに応じた或るものが思い浮べられることである。それが表象である。ただ表象は直接的に対象を模写したものに過ぎない。その表象が保存されると、他のものと比較し、余分なものを捨象し、必要なことだけを抽象することができ、そして、その対象が現実には眼前に存在しなくてもイメージできるものとなる。こうして不変的、普遍的、共通的、統一的、抽象的、などという性格を保持した概念というべきものが形成される。概念は一定の対象を指示するしるし、徴表であり、それが多数集まれば、それに属する下位の概念（種概念）やそれを含む上位の概念（類概念）がもとの徴表である概念に集約されていく。「観念」という場合は知覚や記憶や空想に現れるイメージであり、厳密に言えば（哲学用語）としては、感性的表象に対立した知的表象やその複合体を指し、表象がイメージされるその形象が強調されるが、実際は観念は概念であるといっても間違いではない。物事を判断する場合の基本要素はこの概念

であり、一般的には概念は普通名詞と考えてよい。こうした過程をもつ知性の機能が言語活動であり、その論理的側面を捉えて学としたものが論理学である。

ところで言語のすべてが論理的意味合いを持っているわけではない。そこで改めて言語活動から、論理学で扱われるような言語の機能を際立たせてみよう。言語の機能には三つ考えられる。第一に、意志や感情を表明する表現的機能である。ここでは論理性は二次的なものでしかない。「私は争いごとが嫌いだ」とか「私は嬉しい」などの表現には、それ自身の文において真偽を問うものではない。第二に、「静かにして欲しい」とか「速く走れ」など、行動を促したり阻止したりする場合の言語機能は命令的指示的な働きである。第三に、我々を取り巻く出来事を記述し、説明し、推理する機能は情報的機能としての言語機能であり、この場合は一々に厳密に真偽が問われる。もちろんこの三機能は相互に混在して働く場合も多い。例えば、詩は表現的だが、行動を促す場合もあり、情報として伝達したい内容もある。命令的な表現にも、表現的な面もあり、その内容は情報的である。従って三者は截然と区切れるわけではない。しかし情報として扱う場合には論理性を欠くことはできないし、真偽が必ず問題とされる。この第三の機能の言語が論理学の素材となる。

ところで、言語の使用においては実際には、同じ事柄であってもさまざまな文章において表現され得る。だが真偽性と論理性を欠かすことのできない情報においては内容を正確に表わすものでなければならない。そして思考はこの情報の処理機能である。だから単なる文章と思考の素材である命題とは区別されなければならない。というのも、文章はいろいろな言語で表現されるが、命題は何語であっても、その内容さえ正しく伝わればよいのであり、そういうものが情報と言われるからである。一方、命題も文章化されるが、文章がそのまま命題となるのではない。文章には平叙文の外にも疑問文、命令文、感嘆文があるが、それらはそのまま命題にならない。しかし文章で表現されたものは命題に直すことによって思考の素材にはなる。「ほんと、美しい花ねえ」という文は「この花は美しい」とすることによって命題になり、思考はこの命題でもって進められるのである。認識も判断も推理も、その言語使用の基本は命題の形で機能する。判断は概念と概念の連結でありその一致、不一致の断言であり、推理はそのような判断の諸命題を一定の思考法則に則って結合させて新たな情報として創出させる働きに他ならない。

我々は言語活動という知的な働きにおいて物事を知り、さらに考えるということを行う。この二つの機能は一見、似たような働きだが、厳密に言えば、「知る」ことは物事を対象として覚知し認知することであり、ある意味、対象的な世界に強く束縛されていると言える。それに対して「考える」ことは推理することであり、命題を意図的に集約し、連結して新たな命題を生み出すことだから、対象に直接関わるわけではなく、自由に命題を構成して、観念的な世界を作り出すことができる。だから推理によって、眼前には確認できないような非現実的な事柄まで言及させた命題も案出することができるのである。これは人間特有の能力である。世の中には物知りという人がいるが、彼は必ずしもよく考えた人というわけではない。逆によく考えた人が物知りとなるのでもない。「知る」ということと「考える」ということは違った働きなのである。

「情報」の機能について一つの事例を挙げてみよう。「雀が稲穂を食い荒らす」という命題は事実を目撃してできた命題である。「稲穂を食い荒らされるのは困ったことである」という命題は経験上の事実の命題である。ここから「雀は困ったものである」即ち「雀は有害である」という命題の情報ができ上がる。この情報を「雀が害鳥である」ことを知らない人々に伝えれば、その人々は雀を見ただけで「雀に気をつけろ」という前以ての心構えができるのである。

最も進歩した人類学では、人類の一つの祖、ネアンデルタール人がなぜ滅びたかという疑問に次のように答えている。彼らは新人類のクロマニヨン人と比べると喉仏が高い位置にあって喉を震わす部分が狭くて音声の分節化があまり進まず、表現が貧弱で、情報伝達が乏しく、氷河期の食糧難の時期を乗り越えられずに絶滅してしまった、という。それに対して我々の祖先である原人は喉仏が低くて喉を震わす部分が広くとれ、そのため声の分節化が多彩で表現が豊かになり有益な情報が正確に豊富に伝わったために絶滅を免れたという。人間を始め動物の営みの基本は、食料を確保し、身の安全を保ち、子孫を残す、ということにあるが、言葉という情報機能をもつことによって人類は他の動物とはまったく違った世界を所有することになった。それはこれまでの進化の脈絡を超えて、今までになかったまったく新たな素質を獲得したということになる。それはまた第二の DNA とも呼ばれる。その情報操作つまり命題操作の法式が論理であり、その論理によってさらに人間特有の世界が開けたのである。

4. 存在と論理

経験に頼らず、頭の中だけで論理的に考えて物事を判断し、思想を構成することを「思弁的」とであるという。これが人間特有の世界を作り上げることになる。思弁はある種の思考実験であり、思惑（おもわく）である。Spekulation（英 speculation、思弁）には「投機」や「思惑」という意味がある。我々は周り世界と共にありながら、そこから離れて思索過程に入り、概念と命題操作によって周り世界にはない新たな命題や概念を創案し、再び回り世界に投げ入れる、ということをする。それを回り世界において確かめ、有益なら保存し、有害なら警戒し、無益なら無視するという試行錯誤が人間を鍛えあげ、また人間独自の世界を徐々に作り上げた。従って思弁は何も哲学的な渺々とした観念世界のことだけでなく、プリミティブなあり方では日常的レベルにおいて十分その機能を働かせているのである⁸⁾。だからその日常的な思弁でさえある種の思考の投機であり思惑買いであって、常に現実との齟齬というリスクと隣り合わせである。この思弁によって自然過程とはまったく違った人間特有の思考過程と思考世界が現出する。その秘密を解明することが、全否定の論理や逆説的な連結の「即」の論理を説明可能にするのである。だからしてラジカル（根本的）な検討が必要なのである。

再びロゴスの働きからその秘密を解き明かしていこう。ロゴスの動詞形 legō の多義的な意味を集約すると三義が取り出せる。一つは「拾い上げ、寄せ集めること」、二つは「話すこと」、三つは「数えること」、とまとめることができる。ここからロゴスとは、多くのものを寄せ集め、他者に伝わるように一定の形式に従って語り出し、数えあげて広く知る、という働きであると言える。ロゴスという語の意味から思考の意義を解明することは我々にたいへん有益な導きの指針を与えてくれるはずである。

先ず第一に、寄せ集めることによって、表象が概念へ、概念が命題へ、命題が推理へ、という順序で、言語活動の内的過程が進展し拡張したことは3節で述べたところである。そこでは説明上、このように並べたが、実際は生活の営みの必要性から表現や指示、あるいは伝達機能の情報として言語が機能し拡大したという方が正しいであろう。ところがこの最初の、表象から概念へと、世界を切り取って己れの下に持ち来たところからなかなか難題である。これは記述するという働きとして説明される。なぜなら物事を記述して、

言語化、文章化という作業を通して初めて「話すこと」「伝えること」が可能だからである。

「在るもの」とはただ現にそこにそう在るということではなく、それが「在るもの」として「自己同一」を保つことでなければならない。そうでなければそれは何ものでもない。その「自己同一」を定めるのが思惟に他ならない。つまり存在する事物は「考え」られた事物であることによってその「自己同一性」を確保し、そのようにして「それが存在する」のである。また、自己同一的に「存在する」ことが「現にそこに在る」ということなのである。

ここで「ある」を「在る」と表記したが、「ある」と言表するまでに、実は、「或る」ものが「在る」ことで「有る」という事態を経過しているのである。つまり、「或」は不定のものを指すのだが、「惑う」「迷う」に通じ、未だ何も定まっていないうカオス状態にある不特定のものに向かって「このもの」と名指しする前提を用意する語である。だから意図的にそのままにしておけば不特定に何を指しても構わないことになる。この「或るもの」が「このもの」として「有る」ようになるのだが、「有る」は「所有」つまり「持つ」「保つ」の意味を持つ。だから「持っていない」場合は「無い」のであって、有ると無しが問題とされるような事態の場合は所有する意味の「有」によって表記される。これは「在るもの」が「無い」こともできる、「無い」ことも予期し得る、ということで、「在るもの」を己れの手元に引き寄せて支配下に置いて所有していることを意味する。アリストテレスは存在の様態の説明の一つにヘクシス（状態）を挙げた⁹⁾。ヘクシス（hexis）は動詞 echein（持つ・保つ）からできた語である。つまり物事は己れが己れとして「保たれる」ことにおいてそれとして「存在」し「存続」するのである。これが自己同一的に保持され維持されて「それが在る」、ということである。

最初期のギリシアの自然哲学者たちは、世界のアルケー（原理・元素）を水としたり、火としたり、あるいは土、空気としたりしたが、それらは世界に向けて思弁を働かせ、それなりに投機的に思惑買いをしたのである。しかし真に存在を存在として扱ったのはパルメニデスが最初であろう。彼が主張した存在に関するテーゼは、「ただ有るもののみ有り、有らぬものは有らぬ」というものである。この命題は、存在することとそれについて考えることが同一だということも主張しているのだが¹⁰⁾、正確に言うと、存在が存在していると考えること、述べること、そのことが、存在が

存在していることだ、と言ったのである。端的に言えば「存在は存在である」という同一性を語っている。その意味でパルメニデスコそ、思惟の法則の第一原理である同一律の嚆矢である。自己同一性を確保するのは思惟の働きであるが、この思惟こそロゴスの働きであり、同一律はその思惟形式および表現形式のうちで最も基本的なものである。

パルメニデスの弟子ゼノンは、生滅はない、変化もないという師の思想をさまざまな議論を用いて補強した。とくにゼノンの「アキレスと亀」や「飛ぶ矢は静止している」という運動否定論は有名である。その結論によると、運動は矛盾を含むが故に論理的に不可能であり成立しない、という。これは詭弁のように受け取られがちだが、大切なことを二つ主張していると考えられる。一つは、「運動」なる概念は矛盾を犯すことなしには有り得ない、ということであり、ここが後にヘーゲルの弁証法に発展する。もう一つは、矛盾を犯すものは存在し得ない、と断じてしまったことである。ゼノンは師の思想を受け継いで¹¹⁾、運動は矛盾するから存在せず、従って世界には生滅変化は存在せず、回り世界は多様に見えるが真実は一つであると考えた。

然し、我々の見地から言うと、ゼノンの言うように論理的に矛盾するから生滅変化は存在しない、というのとは逆に、生滅変化の方が真に存在し、論理的に結論づけた運動否定論の方が間違っていると言うことも可能である。このことが意味している重大なことは、ゼノンにおいて存在と論理とが明確に区別されてなおかつ鋭く対立したということである。それは彼らが、投機的思弁という大きなリスクがある冒険の海へと漕ぎ出したということに他ならない。しかしこのリスクを犯すことによって、世界とロゴスが対等になるほどロゴスの地位が高まったのである。いずれにしてもそれは思弁のなせる業であった。そしてその核心は、後に述べるように矛盾律である。即ち、「いかなるものもAかつ非Aであることはできない」という矛盾律は、論理的に矛盾を犯すものは存在し得ないということが実質的に言い表わされているからである。その意味ではパルメニデスコそとゼノンはロゴスの発展に大いなる貢献をした。

5. 「語り出し」のロゴス機能

さて、ロゴスの第二の働きである「語り出す」こと

や「話す」ことの面であるが、我々は己れの心に描いたものを正確に語り出さなければならない。「事物が有る」という場合、その事物がそれ自らを示す（sich zeigen）ように、まさにその通りにそれが「何であるか」が「語られる」ということである。しかし事はそれほど簡単ではない。「それ自らが示すように」とは言ったが、実際、その事物が何であるかは把握の仕方に依存しているからである。例えば、光は三原色でできているが、それが分かったのは近代になってからのことである¹²⁾。しかも光はスペクトル（分光）の可視光線の外側に紫外線があり赤外線がある。我々にはそれは見えない。だがそれは存在した。光は自らを我々に示したのか、示さなかったのか。こういう疑問はよくあることである。科学の進歩と共に自然界の不思議がどんどん解き明かされていくが、しかし明されればその先にまた不思議なことが次々と出てくるものである。残り隈なく「それ自らが示すように」そのまま語ることは不可能である。それにも拘らず、思惟で捉えた「それ自らが示し」たとされるものは、やはり「それ自らが示した」ものなのである。これがパルメニデスコ所の同一性の論理である。しかし、と我々は言わなければならないが、それはやはり我々の恣意によって世界から切り出され切り離されたものであろう。だが単にほしいままというわけではなく、その場合に情報として意味あるものかどうか、がその規準ではあったはずである。ところが思弁は卑近な生活的な有効性を脱してより遠くに投げるものである。だがそれもまた広い意味では有効性であり、利益を模索しているのであり、大きな「やま」を当てようとしているのである。

「事物が有る」という場合、アリストテレス流に言うと、その「事物」がウーシア（実体）であり、それ自身は決して述語にならぬ主語としての個物を表わす。他方で、ウーシアは自分自身の賓辞にもなるという。そのようなウーシアは、スコラ的言い回しからすると、主語とは自己の述語である、というものであり、そのようにして語られるなら既に同一律の形式において言表されたものである。そして自己自身を述語として持つならその述語はそれ自身の本質的属性であり、その意味で第二実体とも言われることになる。だが、日常的にはウーシア（個物的実体）はさまざまなあり方をするのであり、第二実体以外のあり方は偶有的なものである。従って賓辞付けられるときいろいろな表現となり、過不足も生じる。そこで正しく表現し正確に他者に伝えられるために、語られ方の型を検討することになった。それがアリストテレスの場合は範疇論である。

カテゴリーは 'kata tinos agoreuō からできた術語だが、直訳すれば「何ごとかについて公の場で話す」ことである。つまり事物（個物）が存在するのは何ものかとして存在することであり、従って述語されることなしには何ものとしても存在していない、ということになる。存在のカテゴリー化とはこのように事物（個物）がそれ自らを表現する（現れる）ように、正確に言表することであった。こうしてロゴスの最初の分節化は、主語となって述語とならぬもの、即ち個物としての実体と、客語として主語について賓辞づけられるもの、という区別となる。この分節化の二方向は、実体概念にも関わって、一方では究極主語としての個別的な実体の性格を保ちつつ、他方では自己自身の述語である実体本質として類と種の論理に組み込まれる一般化の方向へと分裂していく。しかし本来、主語的実体は述語づけられてのみ実体として存在するように、第二実体（実体本質）も概念化された限りでの実体でしかない。こうして「実体」は最初から不穏なものを孕んでいたのである。

6. アナログスとしてのロゴス

legō の第三の働きは「数える」ことにあった。ロゴスは蒐集し、結び付け、そして数えるのである。数えるというのは、最初は当然ながら単に 1、2、3…と指折り数える数、つまり自然数のことだった。そのうちに数の概念そのものが膨らんでいく。指の一本一本は「一」だが、それを重ね合わせると「多」となる。「多」は「不定」であるが、計量数として数量の大小を表わし、比例関係も表わす analogos となる。つまり一と二の関係は二と四の关系到等しい、などの比例関係である。アナログスは枝末から根本へ、多から一へと遡るロゴスの働きであり、多が何らかの統一的関係へ秩序づけられていく論理である。因みに言えば、それは katalogos（カタログの元の言葉）が本源より下流へ下る論理とは対蹠的なものとなる。アナログスの論理は確かに厳密性においては弱い、言及の広さにおいては最も優れている。

ロゴスは第一には「集める」ことであり、また集めることは分別による結合や分離であったが、今やアナログスとなって一と多の分節化として機能し、多様で混沌とした世界に対して大きく発言することになるのである。

さて、一は、二、三……と続けて数えられることに

よって特有の重みをもつことになる。一は起点の一であるだけでなく、単位の一であり、任意の一であり、また個物の一をも表わす。さらに後述するように、ひとまとまりの一でもあり、全体としての一ともなる¹³⁾。次に、「二」は単に二番目の位置を表示するだけでなく、この世界を作り出すその初項であり、無限の拡張可能性を生み出すその第一項である。しかし二は一定数であるが、量の多少に関して不定であることから、最初の多を作り、また多として規定されもする。それに対して「多」は限定されていない数として不定であるとともに、それが一括して規定されれば一に対立し、一が基軸になればカオスにもなる。このように一と、二や多との対立からなる根本的分離は、二つの世界の形成の端緒となる。

しかし、多や二がそれとして規定されるのは一によるのであり、厳密に決定的と言えるのは一だけである。その点で一は特別の性格をもち、アイデアのような本質的存在様式ともされるのである。このように一がアイデアなら、多は質料の世界となる。プラトンの世界観がそれを物語っている¹⁴⁾。

ところでここでも一が真理か、それとも多ないしカオスが真実か、という対立的ジレンマが起り得る。例えば正方形を考えてみよう。正方形は菱形の四角がすべて直角となったその特殊形である。その菱形は平行四辺形の四辺が同じ長さになった特殊形である。その平行四辺形は台形の特殊形であり、台形も四つの角と辺を単に持っているだけの多様な四角形の特殊形である。その四角形でさえどんなに正確に描いてもどこかに歪みがあり、四角形ということさえはばかれる出鱈目な図形でしかない。何をもって四角形と名指し、何をもって正方形とするか。プラトンの言うように、我々にアイデアが具わっているから、ということはその有力な回答である。しかしそのアイデアなるものも、エレアの哲学者たちが生滅運動は存在しないという主張の逆の意味で、現実の世界からおよそかけ離れたものなのである。こうした事態は、まさにロゴスのなせる業だったのである。

もう一つ事例を上げよう。前述の自然数とは 1、2、3、……と数えあげる数だが、負数や 0 も含めてよい。しかし 1 と 2 の中間にも数量は存在する。そこで分数が必要とされ、分数を含めた数を「整数」ということになった。自然数はその場合、 $\frac{a}{b}$ と表記される。さらに $\frac{a}{b}$ は循環小数になるが、循環しないで無限に少数が続く数字があることに気づく。 $\sqrt{2}$ とか $\sqrt{3}$ とか π の無理数である。それに対してこれまでの整数や分数は

有理数と名づけられた。ところが $\sqrt{-1}$ というような現実にはありえない奇妙な数も理論的に考えられ、それを「虚数」として「 i 」と表記した。そしてこれまでの数は、この虚なる数に対して「実数」と名づけられた。実数は虚数の次元で表記すると $a + bi$ ($b = 0$) となる。さらに虚数に実数が加わった「複素数」もあり、それは $a + bi$ ($a \neq 0, b \neq 0$) というように表記される。数の世界がかくのごとくであるとすると、より普遍的なのは複素数の方向であり、自然数は人間が案出した数、自然界ではまったく特殊な数だということになる。どちらが真実か。いずれも可能である。いわばどちらも真実といわなければならないだろう。その実相を見て取ることが大切である。人間も自然の一部であり、ロゴスもその自然の「中から」発生したのだから。しかし、後述の議論のためにも両者の違いをよくわきまえておく必要はある。

さて、一は二へと展開し、そうしてロゴスは「多」という、一面で不定でありながら他面では限定された一つの「世界」を把握することができた。人間の知性はこれをさらに延長して「全」世界を論じることになる。限定された「多」は一まとまりになれば「全体」と名指しされる。判断形式のなかで最も一般的な判断は全称肯定判断であるが、この「全称」なるものが「全体」である。ところで、たとえ一生涯かけてもたかだか周囲世界しか経験しない我々なのに、どうして「全体」などと言えるのか。これは一括した「多」を「全体」という我々のロゴスが身の程も知らず、類比的に不当に拡張して世界全体と詐称したものに他ならない。全称判断なるものは実際には、まったく空想的な虚構でしかないのである。それにも拘らず全称判断は我々にとって意義があるとは皮肉なものである。しかしこれもロゴスのなせる業である。科学や近現代の論理学ではこの点を反省して、帰納法の重視や、仮説的判断である限りの全称判断というように修正を加えているが、奢るロゴスの性(さが)は本音のところではこれに従いたくないのである。我々は真理を語りたがり、絶対や普遍を求めようとする、それが人間らしさではある。だが同時に、反面から見ると虚構を弄ぶまことに危なっかしい状態にあるのだ、ということを肝に銘じておく必要はある。

7. 判断における否定性

これまでロゴスの働きを検討することによって、自

然界には存在しなかった知的世界という人間独自の領域が開かれた過程を見てきた。その上にまたさらにロゴスが働いてどのような展開をみせるか、それを精査してみたい。ロゴスの働く場は判断や推理であるが、その中でとくに重要なのは、これまで示唆してきた「否定性」と「全体」の概念ということになるだろう。

ロゴスは、事物が自分自身を現すように、そのように眼前のものを正確に記述し表現しようとした。その端緒は判断形から言うと同一性に基づくところの肯定判断である。しかし単純な(単なる表明だけの)肯定判断は、パルメニデスの主張のところで見たように、未だ感受されたものの単なる表出であって¹⁵⁾、存在しないしは世界に埋没している。「無いものは無い」という後半のテーゼにしてもそれ自身また単なる表出であって、無や否定が世界の多様性即ち「異」の根拠となるというようなものではない。そのようなものである限り、恐らく、多様な世界は神々の御業によるものという素朴な神話的観念に流れてしまうことだろう。ゼノンにしたところで運動に否定的見解を示し、存在と論理を分離せしめる端緒を開いただけである¹⁶⁾。

ロゴスによる「異」(多様)の確かな把握は、判断に対してそれ自体の真偽を問うところに始まる。肯定判断は、最も単純には、表象のように世界の写しであり、その表出は世界の素朴な反復、それこそ木霊のようなものでしかない。しかし、或る判断や命題を人に伝えるとき、「これは本当だよ」と念を押すように、その判断や命題を「真」として言表しようとするはずである。逆から言えば、それは「嘘ではないよ」と念を押すように、その命題は「偽ではない」と表明する。ここから真なる判断と偽なる判断の区別が現れる。アリストテレスの表現では、「もし肯定が真であるときには否定は偽であり、否定が真であるときには肯定は偽である」ということになる¹⁷⁾。これが矛盾律を自覚する過程である。つまり、「我々はいま、なにものも同時にあり且つあらぬことは不可能であるということ」を語り、またそれによってこれがあらゆる原理のうちで最も確かな原理である」ということになる¹⁸⁾。

さらに最後に上げた引用文のなかで、「不可能である」ということは、「あり得ない」、「無意味である」、「嘘である」などの価値的な意味をもっていることに注目すべきである。即ち、我々は真実を語り、偽りを避け、正しいことを言い、嘘を排除する、という価値的な作用がここに見られるということである。だから新カント派、とくにヴィンデルバントが主張するように判断は価値判断だということも由なしとはしない。こうし

てロゴスは、真偽の区別を立てることによって論理を成立させ、価値的領域まで形成するのである。翻ってみれば、そのままの世界には嘘も本当もない、肯定も否定もない、正しいも間違いもない、価値も無価値もない、それがそこに現に存する限り「非ざるもの」とされることもない、如々の世界なのである。また敢えていうならそのような世界は我々にとって何ものでもないのであるが、同時にロゴスが発生するマトリックス（母体）であるには違いない。

在るものは常に存在であって非存在ではありえない。非存在や否定性が現れるのは、存在や自然においてでなく、判断を初めあらゆる論理においてなのである。従って否定や非存在は、肯定判断とはまったく別の特有な意味をもつ。肯定判断を前提として否定判断がある、というのは後付けの理解である。価値的意味合いを否定判断がもつなら、肯定判断も同様なあり方をするはずである。新カント派は *es gibt*（存在する）から *es gilt*（妥当する）を切り離した。否定判断が価値的意味合いを持つにつれて、肯定判断は、「あるべからざるもの」に対立した「あるべきもの」という強い主張となる。こうして肯定判断も価値的になる。例えば、*Omnis determinatio est negatio*（すべての規定は否定である）というスピノザの命題も、あらゆる定立には否定（限定）という不可欠の機能が働いていることを述べている。言うならば、肯定は否定なしには十全な主張を発揮できず、否定はロゴスの際立った機能だった、といえる。このようにして人間は、存在世界ないし自然にはあり得なかった論理の世界、そして価値の世界を所有することになった。これが「異」なる多様な世界である。

8. 否定性から無へ

論理の世界では非存在や偽が、価値の世界では無価値や反価値が、人間特有の知的領域として出現したのを見てきたが、このような「否定的なもの」という独特の領域が設定されること、これが次の問題である。いわゆる「無」や「虚無」を連想させる領域だが、この「無」もそのまま無として把握するのでは矛盾を惹き起こす。パルメニデスが言うように、有らぬものは「考え得ず、言い表し得ざるものとして捨つべし。何故なら真なる道でなきゆえ」とされ、非存在は排除され、ギリシア以来、質料として保存されてきた無も、後世、キリスト教によっていよいよ日陰者になっ

ていった。しかし否定の機能はなくなったわけではない。無に関してカント自身が要約して述べたところを確かめておこう。『純粋理性批判』の「分析論」、その最末尾の付録の部分にその説明がある。カントによれば無は四つに総括されるという。

第一は、「一切を否定する概念、すなわち皆無の概念である。」しかしこの「無」は対象のない概念、特殊用語で言えば「本質体」*Noumena* あるいは「叡知的なもの」*das Intelligible* であって、「不可能なものと宣言されるわけにもいかない」思惟的なもの *ens rationis* である。第二は、「実在性とは或るものであり、否定性とは無、即ち対象を欠く概念」であって、いわば欠如の無 *nihil privativum* である。第三は、直観の単なる形式のように単に形式的な条件の無であって、純粋空間や純粋時間がそれに当たるとする。それは構想されたものであり、例えば「先験的観念論」という場合の「観念」の非実在的性格のことである。カント特有の領域とってよいだろう。第四に、「自己矛盾する概念の対象は無であり、このような概念が無である以上、それは不可能である」ような無である¹⁹⁾。

第一と第四の違いは、カントによれば、第一の「思惟物」の無が、矛盾があるわけでもないがさりとて経験することは不可能だという消極的意味でしかないのに対し、第四の無は、その概念が自己自身をも否定するものだから存在不可能という積極的な意味をもった無だということである。ゼノンの論証不可が運動の存在の否定を主張したように、またアリストテレスが「偽なる立言（ロゴス）は、これが偽である限り、あらぬ物事（非存在）についての立言である」²⁰⁾としたように、矛盾したものは決して存在し得ないものである。それに対して第二の欠如の無は、判断の過程のなかで見出されてきた無であり、「でない」、「偽である」、「不可能である」という否定的判断に付随して登場してくる無であり、これが多様な世界を成り立たしめる差異を構成する無である。言わば存在から離脱しながら存在を規定する欠如 *privatio* の無である。否定は全消去ではなく、*nonA* として意味ある地位をもち、差異の原理を担うのである。

この欠如の無は、存在に関係すると、不在の無となる。例えば、八不のなかの「去来」において、いるべき所にその人がいない、いるべきでないところにその人がいる、という場合、場はあるが退場した場合の「無い」の無である。これは非在（非存在）ではなく不在と言われるべきものである。この無が、論理的なものを除いた生滅などの八不に関わる無であるが、この無

(不、非という否定を介した無)が、不生と不滅の片方だけに偏り関わって追及されるとき、その究極に仮構的に想定されるのが、カントの「思惟物」としての無となろう。前述の析空によって到達するとすればこの無でしかない。従ってこの無は不徹底の謗りを免れないだろう。

ところでさらにこの第二の無の「欠如」に着目すれば、山内得立氏の指摘のように、肯定否定の分立から差異が、差異から対立が、対立から矛盾の関係が展開した、ということができよう²¹⁾。つまり「欠如」から差異の世界および雑多な世界が出現し、さまざまな存在が入り乱れて存在することになる。この状態は未だパルメニデスの「有るもの」のみの世界であり、アナクサゴラスの「すべては一緒」と言われた世界であり、それはまだ存在から十分に離脱してはいない。ところが真偽の二価値が明確になり、しかもその両者あるいはその両領域が対立しつつ、ある意味、相寄り支え合う関係になる。これが「対立」的關係である。しかしいまだ存在的側面を残している。さらに両対立項は、その対立の度が増すと「あるべき」ことと「あるべからざる」ことという両立不可能なところに立ち至る。矛盾律はまさにそのような論理の中核である。矛盾し合うものは両立し得ないから、それは敵対関係であり、相手を徹底的に絶滅しなければおさまらない。矛盾するものは真理たり得ない。矛盾するものは存在し得ない。このように矛盾的關係をあえて存在関係において見出し、現実へも適用するこの尖鋭的な働きこそまさにロゴス機能の極みなのである。

9. 多から全体への論理

多の世界が開かれそこに差異が見出されることによって、いよいよ断常、生滅、増減、去来の問題が現実的になってくる。まずは断と常という観点において雑多な世界が分節化されなければならない。そうでなければ我々は世界を把握したことにはならないからである。断と常は、世界を連続や非連続として見る見方だが、論理的には、「多」がいかに組織され統合されていくかという問題であり、それは類種の概念間の外延的な連結関係のこととなる。この問題はむしろ、世界を認識的に問題にし、また我々の課題が明確に現れるカントの理性考察に導かれる方が適切だろう。

カントは「連続性の原理は、我々がより高次の類への上昇において、またより低次の種の下降において、

ともに体系的連関を理念において完結し終ったとき、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」²²⁾、とする。その場合その前提となっているのは異の世界即ち「多」(多様)が既に開かれていなければならないことである。「けだし、我々が、自然のうちに差異性を予想することによってはじめて悟性を有する」²³⁾ からである。類は論理的に言えば同一性を求める方式であるが、それに対し種は類の下でなお多様性と差異性を表示するものである²⁴⁾。この同一性と差異性が多様な世界を分節化する。

その次第を追ってみると、第一は「同種性の法則」といい、多様なものを下位概念として高次の類の下に包摂することであり、第二は「多種性の法則」といい、同種的なものよりより低次の種を求め、それを「属」として包括する。さらに世界を体系的に把握するためには第三の法則、「類同性の法則」を付け加え、それが、「差異性の段階的増大を通して、各々の種から他の各々の種への連続的移行を命ずるものである。我々はこれらの原則を、形式に関する同種性 Homogenität、特殊性 Specification、連続性 Continuität の原理と称することができる。」²⁵⁾ このようにして連続性は、高次の類への上昇、また低次の種への下降において同種性と特殊性の結合によって成り立っている。連続性を導き出した類同性とは、世界のあらゆる多様性にも拘らず、段階的な移行行きとしての同種性と特殊性によって、「種々なる枝が一本の幹から成長する」²⁶⁾ ように世界を体系化する原理となる。先に見たロゴスの類比的機能が存分に発揮される領域である。

ところが、「あらゆる多様性」といい「体系的」連関といい、そこには「全体」が想定されている。しかし我々が知る(悟性が認識する)範囲は限られており、到底、「全体」などという展望は与えられているはずもない。我々の立場で言うところ、単に「多」を括った状態を指して「全体」としばしば言うのであって、その日常的訓練のもとに類比的に「世界の全体」という目論見を抱くことになったと説明できるだろう。カントも「素質としての形而上学」というのは認めている。カントの批判哲学の目的の一つは誰もがもっている形而上学の「素質」から「学としての形而上学」への構築を企てるものであった。目論みはある種、仮説的である。「仮説的な理性使用はしたがって、悟性認識の体系的統一を目指すもの」であるが、「また逆に、体系的統一はまったく単に目論まれた統一」に過ぎない。しかし「それは多様にして特殊的な悟性使用のために原理を見だし、この原理によって悟性使用を、

まだ与えられていない場合にまでも導いて総括的たらしめる役をなす」のである²⁷⁾。それは認識の体系化、即ち「認識を一つの原理に基いて連関せしめること」であって、「この理性統一はつねに一つの理念を前提する。すなわち部分の明確な認識に先行し、各部分に他の部分に対するその位置と関係とを先天的に規定する制約を含むところの、認識の全体の形式という理念を前提する」のである²⁸⁾。従ってこれらの操作に関する論理的原理は「先験的法則」と呼ばれ、この原理によって悟性は、まだ与えられていない経験にまで導かれ、また経験的真理も保証されるのである。そしてこれがカントのアンチノミー論（後述の生滅論）の前提となっているのは言うまでもない。

この理念の下では、あらゆる多様な類や種は唯一の最高普遍的類の分割と見られ、その分割も徹底的分割が可能であり、そこから、更なる原則が帰結してくる。曰く、「形式の間には空虚は存在しない」、或いは、「形式の間には連続が存する」等々。即ち、あらゆる差異性は相互に限界づけ合い、飛躍は許されず、また種と種の間には更に中間種なるものが見出され、無限分割の根拠となっている。しかもこの体系的統一は客観的に妥当し必然的なものとして前提されるべきものであるとされる。こうしてアンチノミーのお膳立ては出来る上がる。この理念に導かれて生み出された命題は、「先天的総合命題として、未限定ではあるが客観的妥当性を有し、可能な経験の規則として役立ち、また実際に経験を形成するのに発見的な原則として、大いに有利に使用される。」²⁹⁾ 我々人間の科学文明の目覚しい発達、論理的にはここに淵源すると言ってもよいだろう。

しかしこの議論では「全体」の理念なるものは唯一の最高類概念を指示するだけで、何らその実質が見えてこない。カント自身も戒めているように、理性の構成的使用を避けるということから、それは当然のことであろう。ましてや神や絶対者が出てきてはカントの批判哲学はぶち壊しになるからである。あくまで理性の判断力の器量において「全体」を見出すことが必須なことなのである。この問題はアンチノミー論や純粹理性の理想の議論において確認できるはずである。しかしカントにおいて「全体」が見出せる地平を確保できたかという、実践理性へ委ねるという形で、その議論は終息する。それは認識論的立場の限界というべきか。それともこの壁を突破する論理があるのだろうか。いずれにしても我々はカントに対して懐疑的にならざるを得ない。

10. 不生不滅の論理世界

カントの判断表に無限判断というものがある。「Sは非Pである」という判断がそれである。この命題が物語るように、肯定判断でありながら「非P」という否定性を含んでいるのが無限判断である。カントの範疇表は、量、質、関係、様相の四つに分けられ、それぞれ三つづつの範疇が立てられているが、各々の第三の範疇は第一と第二の範疇の総合的な位置を占める。無限判断も質の第三範疇で、肯定的判断と否定的判断とが総合されている。そこから導き出された範疇が制限性である。質的判断とは、それが何かである、ということに内容があることを指し示すことであって、肯定や否定の判断が関わるものである。「或るもの」を「このもの」として定立するには同一律と矛盾律を必要とすることは前に述べたが、簡略に言えば、肯定と否定の判断によって「このもの」が「或るもの」となって何らかの仕方では存在することが確認されるのである。それは限定や制限することによって認識対象を把握することであった。デカルトは明晰判明なる認識をもって真理の規準としたが、曖昧で漠然としたものに対しては明晰性を、混乱し錯綜したものに対しては判明性を必要とし、この二つの手続きによって、対象を正しく捉えることができるとする。この明晰判明は、他ならぬ肯定と否定の判断操作によって遂行される³⁰⁾。

ところで「制限」性というからには、制限する者は制限されるものの外に立たなければならない。しかし判断について己れが住んでいる世界の内側からしかその言表は不可能である。いかにして外側に立つことができるか。その鍵は無限判断の無限性にある。「非P」という概念は、P以外のものを指しているが、それは漠然とか曖昧と言われても、とにかくPの外にあるものを指示しているには違いない。そしてそれはどんなものがあるか予想もつかないほど広漠なものではある。起点あるいは終着点ははっきりしているがそれ以外は無限に広く適用される概念、これが無限概念の性格である。

有無について制限性を用いて確かめてみよう。有の反対は無とされるが、有の否定は正確には「非有」である。この「非有」を直ちに無というわけにはいかない。「非有」に当たる外延には、幻とか錯覚とか観念など他のものも挙げられるからである。つまり無は別の脈絡から出てきたものを「非有」の代わりに置いたものである。無を我々が知ったのはいつのことだろう。「覆水盆に帰らず」とは言うが、子供の頃、玩

具が壊れて元に戻らなかったあの淋しさが無を知る最初かも知れない。恐らく「無いこと」は「滅」の体験の積み重ねから抽象されたものである。従って有無は生滅の次元で考察の方が理解されやすい。

生の否定は不生である。不生は滅とは直接関わりない。他方、「滅」は我々のよく知るところである。大切なものがなくなる、大切な人を失う、など「滅」の概念において想起される事柄はいくらでもある。この滅の否定は「不滅」である。「不滅」は有が常住であることを指す。生じたものがいつまでも存続すること、これが不滅である。このように「生」と「不滅」の間にもかなりの径庭がある。従って安易には、生滅やその否定、あるいは、有無やその否定を並べることはできないのである。

世界を生滅あるいは有無とする見方は、龍樹の論法のような仕方では完膚なきまでに徹底的に否定することができるが³¹⁾、その否定した先は、結局、不「生滅」であり非「有無」である。この否定的側面を仮構的に設定し名をつけようとすれば、例えば、無であり虚空となる。しかし実際は、不生であり不滅であり、ないし、非有であり非無である。それ故、外側から全体を否定的に捉える面と内側の否定過程の内実とを併記すると、亦有亦無と亦非有亦非無となる。

亦有亦非有は矛盾律に反するのはいうまでもない。しかし徹底的否定そのものが一つの場合（それが有り得るとしたら例えば議論の場のようなもの）として設定されるなら、両項どちらも存立可能である。それをそのまま維持していけば詰まるところ、「どちらでもよい」、あるいは「どうでもよい」(gleichgültig)³²⁾ということになる。これは囚われから脱却する重要な方法である。亦有亦非不有は、有ってもよい、無くてもよい、つまり有る無しということに心が動揺することはない、という状態である。それが可能となるのは否定が貫かれていて、有ることや無いことという対立を引き起こすところの質が剥奪されているからである。そこでは有と無（非有）との対立や矛盾闘争が起こらない大らかな差異の世界が現出していることを意味する。個々の一は決して単独、孤立の一ではなく、相互に関連づけられて所定の位置に到着する。これが一切であり、一切即一である。

ただこれには問題が起こる。「どちらでもよい」となるのは融和させる一つの場合があっても可能であるが、それが何らかの意図がある場合には危険な場合も生じる。例えば、「きれいは汚い、汚いはきれい」と、マクベスを誘導した魔女の言葉³³⁾は、彼の運命を狂

わせた。善いことと悪いこと(不善)がどちらでもよく、またどうでもよければそれは新たな混乱状態を引き起こすことになる。「一切即一」、「一切即一」は世界を諦観するには人畜無害で結構なことだろうが、現実的には何の指針も示さず、解決の糸口さえならない。どこが問題か。否定性が埋もれてしまって見えなくなってしまうからである。また方向と秩序はあるが動きはなくなってしまって、静的な世界がただ茫洋と広がるだけである。

そこで亦有亦無にもう一度否定を被せてみる。これはロゴスの、論理的に可能である。すると、亦非有亦非非有、即ち、非無非有となる。単純に論理展開すればそれは「有無」に戻るのであってあって、それは自然過程の中で「有る無し」に翻弄される生死迷惑の状態のことである。しかし非有無や亦有亦無の思惟過程を介していることによって、単純に有無に戻ったわけではない。非有非無は否定に貫かれて非常に不安定な状態ではある。だがその流動性をそのまま捉えているところが大切である。動的なものを論理としてあるいは概念として捉えることは基本的には不可能である。その意味でゼノン正しい。だが非有非無の言表形式はある意味で流動性の把握を可能とし、生滅の概念について、インド哲学において見出された際立って優れた、そして精一杯の論理表現形式ではないかと思う。亦有亦無を通った非有非無は、「どうでもよい」状態から突き放され、いわば「それではありえない」という状態に再び追い込まれる。しかし翻弄されて戸惑った挙句の逃げの決定ではなく、一切をわきまえて十全に把握され決定された「それ」である。その「それ」が龍樹が暗示した諸法実相ではないか。龍樹の「それ」への説明はほとんどないが、龍樹の論法を進めて行けばそこに辿り着かざるを得ない³⁴⁾。

しかも「それ」は、単純に対象的なものではない。非有、非無、非有無といった矛盾対立が「それ」の実質となっている。我々にとってそれはジレンマ状態である。そのジレンマそのものを捉えたのが非有非無である。そしてそのジレンマが「一切即一」、「一切即一」となって世界に偏在していくのである。それは諸対象が相互相入しているさまを単純に諦観するのではない。己れのジレンマそのものが世界にとって意味があり、世界のジレンマが己れ一身に現出するそういう事態を体感することである。ジレンマはその選言肢が鋭く対立していなければ意味がない。構成的ジレンマは亦有亦無となり破壊的ジレンマは非有非無となるが、いずれにしても、自然過程を巻き込みつつ（第一前提

における二つの仮言命題)、鋭い選択の対立を含んで(第二前提の選言命題)、新たな境地を開拓したり、自己破滅的になったりする。しかもその過程を流動的なまま保持するところに意味があった。つまり試行錯誤し光を見出そうと懸命に足掻くこと、これが人間特有の世界を開拓するのである。

冒頭の命題、煩惱即菩提、あるいは生死即涅槃における両項も対立概念であった。それを繋ぐ「即」は単純には両項がイコールであることも意味するが、同時に矛盾したものが「即」として維持されることもそれ以上に重要である。その維持することのうちに、煩惱を否定し、生死を否定し、さらに菩提、涅槃さえも否定する、その過程を保持して初めて「即」が内実を得るのである。同時に菩提、涅槃も本領が発揮され、煩惱、生死も慈悲を差し向ける現実的な対象として明確化される。このジレンマの対立は二極対立だけでなく、三極対立へと展開するのも理の当然なことである(二は多へと展開することは前に述べた)。例えば、善悪という道徳的価値的対立を世俗的対立として纏め、その世俗的善悪を超えて第一義的なもの(それは一つの善)を立てれば三極となり、それはまたトリレンマという状態に至る。さらに、世俗的善悪のジレンマと世俗なるものと聖なるもののジレンマ(内容的にはトリレンマ)の二項上に、聖俗を否定して俗的善悪の位置を再び確定してそれを改めてレンマとすればテトラレンマとなる。最初の善悪、つまり自然過程に近い、「善いは善い、悪いは悪い」という同一律的場面を固定的に設定するレンマは互に排除し合い両立不可能な単線的なものであって、これをモノレンマと称することができよう。モノレンマでは人間でさえ動物の延長線上にある。しかしジレンマが存するところから先が人間特有の領域である。人間は悩むが故に人間である。また悩みが世界を意識させる。悩みをもつことが問題解決への工夫努力への原動力である。穿って見れば人間の文化はこのことによって進化成長したと言える。ジレンマを停止したとき動物に還り、自然に帰り、己の消滅、即ち死も単なる自然過程のひとつとなる。

11. おわりに——八不の考察法の意義

否定や無や価値は自然過程ではなく、ひとえに人間の思考能力、ロゴスによって形成された世界において現れることを見てきた。それらは人間にしかあり得ない戯論(プラパンチャ)を形成したその源である。戯

論は自然過程から出てきてそれとは異なる新規で独特の人間世界を作り上げた。しかしそれがあまりに確固としたものであるように見えるので、自然過程から出てきたこと、自然過程から離れた仮構物であること、自然過程に帰すリスクを常に持っていることを忘れてしまいがちである。このことを思い出させるのが龍樹の多重化された否定の論理であった。すなわち、否定から発して仮構された戯論世界を、その一々について完膚なきまでに多面的かつ総体的に否定することによって我々に戯論として目覚めさせてくれた。戯論には戯論をもって制す、ということである。だから龍樹には結論が明確に見出せない、という印象をもつ。だが自然過程から自由を得て得意になったロゴスに対し警鐘を与えるとともに、それが戯論だという自覚を持てばそのことがまたロゴス本来の力を十全に働かせる推進力にもなり得ることを龍樹の論理は教えるのである。

龍樹に限って言えば、八不の四つの考察の次元はロゴスの的に考察領域を区分するとしても、同時にそれら各領域において亦有亦無、非有非無の肯否の論法を投入することによって議論や主張を自在に展開させる可能性を拓いてくれた。議論や主張はさまざまな情報をもとに構成された諸命題の体系である。それは自然過程には存在しない人間特有のプラパンチャ(戯論)、即ち文字通りの意味での言語的展開の体系である。戯論を戯論と知るこの基本さえ確保すれば戯論世界において道を外すことはなく、我々は六道の一界を生きる「人間」として心置きなく有益性と幸せを十全に追求していくことができる。

もし、龍樹的な視点がなかったら、つまりロゴスへの反省がなかったなら、自然の中に異質な世界を作り上げた人間は自分で作った真偽と善悪の堅い殻に閉じ込められ、身動きのとれない強張った秩序の中で窒息し、あるいはその辛さを逃れるために短兵急な動物的な闘争に走り、自然には反逆され、結局は意にそぐわぬ自然過程に墮することだろう。ロゴスは諸刃の剣なのである。我々はロゴス的であらんとするとともに、龍樹から奔放で開かれた無尽蔵な論法を改めて学ばなければならない。

跋語。この論文は、平成18年から数年に渉って行われた星川啓慈教授主宰の共同研究「意識と言語—仏教と哲学の比較思想的な研究」会に提出したものである。その趣旨に沿った論文であるため、論述の素材が多岐に渉り、十分な根拠づけができなかったうらみがあるが、主張は尽くしたつもりである。

(渡辺明照筆)

註

- 1) 五停心観は、不浄観、慈悲観、因縁観、界分別観（念仏観に代わることもある）、数息観の五つの観法で、修行の初門となっている。
- 2) 戒禁取見は、誤った五つの見解の一つ。苦行を自己目的化してこれに満足してしまう過ち。慢心は、貪、瞋、癡、慢、疑の五根本煩惱の一つになる。
- 3) 四無量心とは、慈（与樂）、悲（拔苦）、喜（他者の喜びを我が喜びとすること）、捨（執着を捨て苦楽に惑わないこと）。
- 4) 例えば「色即是空、空即是色」のように両項が同等であるように直結する。
- 5) $p \vee q = q \vee p$ 、 $p \cdot q = q \cdot p$
- 6) 対当関係で言えば、反対対当に当たり、両者は両立は不可能だが、同時に一挙に両者が偽となることもあるという関係である。
- 7) 四つの命題がレベルを異にし、それぞれ独自の領域を持っているということについては、拙論「龍樹の八不と思考の次元化」（比較思想研究、平成20年刊）を参照されたい。
- 8) カントも『純粹理性批判』で「素質としての形而上学」と言っている。
- 9) 「ヘクシス」は『ニコマコス倫理学』では重要な術語であり、『形而上学』の後半部では主題の一つにもなる、「存在」の本質に関わる重要な概念である。
- 10) 「何故なら思惟することと有ることとは同一であるから」。山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店、1958年刊、39頁。「そして思惟と『それが有る』という思想とは同一である。何故ならそれに関して思想が言い表されているところの有るものと関わりなき思惟を汝は見出すことを得ぬゆえ。というのは、有るものの外に、他のものは何も有らぬし、また有らぬだろうから。」同書41頁。
- 11) パルメニデス「また、それ（有るもの）は分別し得るものではない、何故ならそれは全体が同様なものであるゆえ。そしてそれが連続することを妨げ得るような何か一そう強大な有るものが、そこにあるのでもなく、また何かより劣ったものがあるのでもなく、その全体が有るもので充たされている。それゆえに全体が連続的である。何故なら有るものが有るものに密接しているゆえ。」同書41頁。
- 12) 光の三原色はイギリスの医学・物理学者のヤングが1802年に発表した。
- 13) アリストテレス『形而上学』では「一」について、「或るものどもは（a）数において一つであり、（b）或るものどもは種において、（c）或るものどもは類において、また（d）或るものどもは類比によって一つである。」と説明している。ここでは卑近な数の使用の面から単純化した。ベッカー版1016b32（岩波文庫『形而上学』上巻171頁）
- 14) アリストテレスでもエイドスは一だがプラトンのように超越的ではない。
- 15) アリストテレスでもパルメニデスのような単純な同一性にもとづく次のような肯定判断の説明もある。「その事物がいやしくもなんらかの仕方である」なら、その事物はまさにそのとおりの仕方であり、そのとおりでないなら、全く存在しない。そして、その場合には、真というのはその事物を知っていることであって、ここには偽はなく、あやまりもなく、ただ無知があるだけである。」
- 16) エレア学派とは反対の説の主張も考慮せよ、という疑念が起こるかもしれない。しかし物活論の立場やアルケーを立てる主張は本論文の論旨からは除外される。なぜなら、我々はあくまでロゴスからロジックへと、つまり自然から離れていく方向を見出そうとするからである。除外されるべき主張の特徴はアリストテレスの次の文で確認できる。「相反する物事が同一のものから生成するのを見て、矛盾した物事や相反する物事が同時に同一のものに属し得ると考えた。そこで存在しないものが生成することはできないとすれば、相反する物事はどちらも生成するより以前にすでに存在していたはずである、それはあたかもアナクサゴラスが、『すべてはすべてに混じ合っていた』と言っているようにであろう。」（岩波文庫『形而上学』137頁）アナクサゴラスは結局、「すべてのものは一緒であった」（同書131頁）となり、「異」（多様性）の論拠はなくなっている。
- 17) アリストテレス『形而上学』同1008a。岩波文庫、上巻134頁。
- 18) 同書同1006a。上巻123頁。
- 19) カント『純粹理性批判』B347f.
- 20) アリストテレス『形而上学』同1024b。上巻、210頁。
- 21) 山内得立著『ロゴスとレンマ』同岩波書店、昭和49年刊、43頁。
- 22) カント『純粹理性批判』B686。「弁証論」の「付録」に類種の問題が詳述されている。以下は要を

取っている。

- 23) 同書、B685.
- 24) 同書、B682.
- 25) 同書、B686f.
- 26) 同書、B688.
- 27) 同書、B675.「理性の仮説的使用」とは帰納法に相当し、理性はその場合、統制的に働いて、さまざまな法則を発見する機能を発揮する。
- 28) 同書、B673.
- 29) 同書、B691.
- 30) デカルトでは、その説明が心理学的に偏っているという批判がある。我々もその立場はとらない。
- 31) デカルトの方法的懐疑も、龍樹とは違うが、徹底的否定を遂行したものである。
- 32) ヘーゲルは定立と反定立の相克の中で一定の安定を得る状態としてこの gleichglütig（無関心、どうでもよい）を位置づけた。
- 33) シェークスピア『マクベス』の冒頭に出てくる魔女の台詞。
- 34) 山内得立著『ロゴスとレンマ』では思考内容的には四句の順序を非有非無を先にし、亦有亦無を後にしている。それも説得力のある説明だが、本文のように考えれば、亦有亦無、非有非無と、伝統的な並べ方にすることができよう。