

無のアナログ

——山内得立における東西の〈総合〉——

木岡伸夫

1. philosophy と「哲学」

philosophy と日本の「哲学」

明治を代表する啓蒙主義者・西周が、philosophy を「哲学」と訳したときから、近代日本における「哲学」の歴史が始まった。「哲学」とは、日本が近代化するにあたって取り入れた西洋の philosophy に触発されることから開始された知の営みであるが、その核心には近代化以前の日本人の経験が潜む。それゆえ「哲学」は philosophy ではなく、両者は同じものではない、というのが私の基本的立場である。

「哲学」が西洋近代の学問の単純な直輸入ではない仕方では成立するとすれば、そこには当然ふむべきいくつかの段階、ないし展開の方向が存在する。簡略にまとめるなら、

- 1) philosophy の紹介および模倣、
- 2) 過去の精神的伝統の自覚、
- 3) 上の2段階を統合した「哲学」の確立、である。

1 は、西周など初期の啓蒙主義に代表される動きであり、日本社会はこれによって自分たちとは異なる精神的伝統が存在することに気づく。いわば〈他者〉の発見である。日本の近代化は、他者である西洋文明の成果をそのまま受容し、これに追従することによって加速された。こうしたいわゆる「脱亜入欧」につづく2は、その反動、日本主義・復古主義の覚醒である。他者との出会いは、それと異なる主体である自己の存在についての自覚を生じないわけにはゆかない。鹿鳴館時代直後の明治20年代が、国粹主義の色合いを帯びた日本回帰によって特色づけられるのも、そのことを物語っている。

1と2が、いわば弁証法における定立・反定立を意味するとすれば、3は〈総合〉であり、ここにはじめて philosophy に対峙する日本の「哲学」が出現する。この段階を代表する思索者が西田幾多郎（1870–1945）であることは、論を俟つまでもない。しかしここで取り上げるのは、近代日本を代表する西田哲学ではなく、その弟子山内得立（1890–1982）における東西〈総合〉の営みである。

それはなぜか。明治末から昭和戦前期を生きた西田自身の理論構築の苦闘の過程では、〈総合〉の明確な自覚がまだ成立しなかった。西田の努力を受け継いだ同輩や弟子たちは、さまざまな論理的展開を試みており⁽¹⁾、それらの試みはそれぞれ検討に値するものの、〈総合〉という観点から最終地点に到達した例はない。そうした中で、「東西論理思想の総合」(山内, 1974, 「序」)を己の具体的課題として自覚し、その実現にこぎつけたのは、西田周辺では比較的知名度の低い山内であった。山内にとっての西田は、最も身近な師であると同時に、仰ぎ見る壁ともいべき存在であった。西田との対決が表立って主題となったのが最晩年であったという事実⁽²⁾は、師の存在がいかに巨大であったかを逆説的に物語っている。その点をめぐって、以下、もう少し説明を補足しておこう。

上記の1・2いずれかの方向を多くの日本人が辿った(それは今日までつづいている)。両者は拮抗的、相互補完的である。それに対して、第三の方向は実践が困難であり、その努力は孤立を余儀なくされる。西田は真の理解者に乏しいという点で孤独であったが、多くの追随者、信奉者を有した点では恵まれていた。それに比べて、西田の真の後継者であった山内は、弟子すらほとんど存在しないような深い孤独を生きねばならなかった(例外的な二人の弟子のうち、トミストとして高名な山田晶は1、日本文化研究者・梅原猛は2の方向をとった)。

では、山内得立は何を行ったのか?まず、1の方向を師よりも徹底して進んだ。京大では元々の専門領域である西洋近現代の哲学ではなく、古代中世哲学を担当し、古代から現代までを覆う博大な学識をつうじて、philosophyの本質が「ロゴスの論理」にあることを正確に見きわめた。それと同時に、もしくはついで、2の方向に反省を深め、日本文化の底に潜む仏教的・東洋的思考の実質を追究し、その本質がレンマの論理であって、西洋的なロゴスの論理ではないことを見抜いた。以上1・2の方向を究めつつ、二つの方向を統合する第三の〈総合〉への道を切り開いた。

哲学の三つの伝統

西洋の「ロゴスの論理」に東洋の「レンマ的論理」を対置することによって、「東西論理思想の総合」に道を開いたということが、山内得立の独創的業績である。その内実に入る前に、論理における〈総合〉ということが何を意味するのかに言及しておきたい。

野田又夫『哲学の三つの伝統』によれば、古代のほぼ同じ時期(紀元前6,7世紀)に、ギリシア、インド、中国という三つの地域で哲学の形成が始まった(野田, 2013)。その場合の「哲学」とは、神話ないし宗教に代わって、人間の究極的運命の解釈を理性によって与えようとしたものである⁽³⁾。三つの地域に展開する「哲学」は、人間の運命についての理

性的解釈という点において同等の高さに達しており、優劣の差はない。ただし、これら三地域の哲学的営みは、異なる論理性によって特徴づけられる。古代地中海世界（ギリシア）において厳密な論証法 *apodeictic* が成立したのに対して、古代インドでは問答法（対話術）*dialectic*、古代中国では修辞法 *rhetoric* が用いられるにとどまった。幾何学や形式論理に代表される論証法の展開が見られたのは、古代ギリシアに発する *philosophia* の伝統のみであり、この点でインド、中国は西洋に遠く及ばない。

かりに近代以前の世界における哲学が、三つの地域で同等の高さに達していたとしても、他地域に生じなかった科学技術の高次の発達が、西洋における哲学の地位をインド、中国のそれとは比較にならぬ高さに押し上げたという事実は否定できない。長らくインド、中国の文化的影響下にあった日本が、開国後の「近代化」の要請のもとに近代世界を生んだ根本原理たる *philosophy* を導入せざるをえなかったこと、大学で営まれる「哲学」が即ち西洋哲学であり、それ以前に日本社会に浸透していたインドや中国の哲学ではなかったことを、ここで想起しなければならない。近代日本に生まれた西田哲学が、直輸入された西洋哲学の焼き直しではなく、彼の人格的土台を形成した東洋思想なかならず仏教的教養の表現でもなく、まさにその両者の〈あいだ〉、東洋的思想の「論理的」表現となるほかなかったという事情が、そこから浮かび上がってこよう。

私どもの先生で、禅の真理を、何とか論理的に表現したいと絶えずいつておられた西田幾多郎先生のことを思い出さざるを得ません。西田先生は、よく、東洋の思想には、西洋の思想にない、ある独特な真実がある、とくに禅仏教にはそういうものがある、といわれ、しかし、それをわれわれは、論理的に表現しなければいけない、論理的に表現しようとしなければならない、といわれました。…禅の真実というものは、中国でレトリックな表現をとったが、西田先生の要求は、それをもう一度ディアレクティックな形に直し、ある意味でそれをインドの形にもどし、さらにギリシャの論理学の反省をそこに加えて、われわれのものにしなければならない、ということになるわけであります」。(野田, 2013, 89 頁, 強調筆者)

西田哲学の独自性は、「西洋の思想にない」禅仏教の「独特な真実」を「論理的に表現しようとしなければならない」と考え、禅仏教に含まれる真実をそのまま語るのではなく、厳密な西洋哲学の論理をそこに適用しようとしたことにある⁽⁴⁾。ただし西田哲学の歩みは、論理化の努力をつうじて、論証法的なロゴスによっては表しがたい「独特な真実」の所在をしるしづけるにとどまった。西田哲学の代名詞である「無の論理」は、さまざまなロゴ

的形態をまとめて展開されたが、その実質がロゴスとは異なるレンマであるという事実を単純直截に言い表すまでには至らなかった。その意味において、西田の生涯は巨大な挫折の跡を物語っていると言わざるをえない。西田のもとで言い残されたその論理の本質を代弁しようとしたのが、最も早い段階から師に接しつづけた山内である。その企ては、『ロゴスとレンマ』（山内, 1974）、『随眠の哲学』（山内, 2002）という晩年の二著に結実した。

論理における〈総合〉

論理における〈総合〉とは、何を意味するか。形式論理（同一律・矛盾律・排中律）と二元論に代表される「ロゴスの論理」は、野田の挙げる三つの論理の型のうち、厳密な論証法 *apodeictic* に範をとる。これに対して、インドに興った大乘仏教に根ざす「レンマ的論理」は、*apodeictic* ではなく、*dialectic* ないし *rhetoric* に依存する論理である。後者においては、ロゴス的な思考の立場では認めがたい主張が成立する。たとえば、形式論理の矛盾律に反する事実の同時共存を認める。ちなみに形式論理に関して、ヘーゲルの弁証法は、矛盾こそが世界の本質であるとして矛盾律を逆転した。矛盾律を遵守する形式論理からすれば、弁証法は端的に〈反論理〉となる。逆に、矛盾が論理の根本であるとする弁証法からすれば、形式論理の方が反論理とならざるをえない。この二つの論理的立場に中間が存在しないのは、両者がともに「ロゴスの論理」の埒内に位置することによる。

山内が目にするのは、形式論理の第三則、排中律である。排中律は、二つのものの中、〈あいだ〉を認めない。これに対して「レンマ的論理」は、異なるものの〈あいだ〉を認める「中の論理」である。こうした点を見るとき、「ロゴスの論理」と「レンマ的論理」はたがいに両立しがたい論理的立場である、とする択一的な見方が浮上するかもしれない。しかし、相容れがたい二つのものに中間が成立する、というのがレンマ的論理であるというのであれば、二種の論理についても、いずれか一方が正しく他は誤りである、というような二者択一とは異なる仕方で、両立の道が開かれてくる。

山内がロゴスとレンマを結びつけて考えたことは、ロゴスとレンマのいずれかをよしとするような二値論理 *bivalence* を超える〈中間の道〉を切り開いたということである。「東西論理思想の総合」をそのような意味に理解しなければならない、ということを断ったうえで、山内における〈総合〉の歩みに目を移すことにしよう。

2. レンマ的論理

弁証法批判

山内得立の哲学的探究は順に、現象学、「即の論理」、「即非の論理」の各段階を辿り、そ

の到達点を「アナロギアの論理」として要約することができる。

若き日の山内は、新カント派からドイツ・オーストリア学派のマイノング、ブレンターノを経てフッサール現象学を学び、留学中にはフッサール、ハイデガーから教えを受けている。このように近現代の西洋哲学全般に通じた山内が最初に就いたのは、京大の古代哲学史講座の主任という地位であった。しかし彼は、戦後、哲学第一講座への転任を機として、独自の新しい論理を構想し展開する。弟子の梅原猛によれば、「即の論理」と名づけられたその講義の内容は、「ヘーゲル、マルクス及び西田、田辺の哲学の弁証法批判であった」。

山内氏はいう。弁証法は矛盾律を逆転させたものであるが、存在と非存在はどのように結びつくのか。それが直接結びつき、そして矛盾対立することによって、次の「合」の段階に発展するというのがマルクスやヘーゲルの弁証法であるが、それは現実の一方的解釈にすぎない。現実はそのような存在と非存在、有と無の対立という二元論で解決できるようなものではない。存在は差異の世界であり、混合の世界である。このような差異の世界、混合の世界をとらえる論理が必要である。山内氏はそれを「アナロギアの論理」とよび、アナロギアの論理を第三の論理として確立しようと努力していた。(梅原, 2002, 293 頁)

上の証言に見られるように、彼の哲学的立場は、弁証法批判をつうじて「アナロギアの論理」をうちたてることにあった。それは、上の引用が語るように、矛盾律を原理とする形式論理、矛盾律の逆転たる弁証法に代わる「第三の論理」を意味した。研究者としての山内は、古代から近現代に至る西洋哲学史を俯瞰しつつ、やがて二つの論理の限界を知ること、それらを補うべき「アナロギアの論理」の構想に至ったと考えられる。

現象学

弁証法を批判する山内が、最初に手がけたのは現象学である。ロゴスの論理の伝統において、存在の関係は差異・対立・矛盾に分けられる。その中で、対立を「矛盾」に引き移す弁証法とは異なり、現象学は「差異」を追究する。

山内が哲学研究者としての活動を開始した昭和の初めから 1930 年代にかけて、たがいにライヴァル関係にあった西田幾多郎と田辺元が、双方とも「絶対弁証法」を主張したように、当時日本の哲学界には「弁証法にあらざれば哲学にあらず」といった風潮が支配していた。しかるに現象学は、存在を「矛盾」の相において把える弁証法の対極であって、存在を何よりも「差異」において見ようとする哲学的立場であると受けとめられた。戦前に

書かれた「弁証法と現象学」(山内, 1930)には、弁証法あるいはそれに席卷された日本の哲学に対する批判とともに、後にレンマ的論理へと結実する彼の基本的な視点がよく表れている。

結論を率直にいへば現象学は存在の差異的形態を対立的関係に於て研究するものである。現象学は先づ種々なる現象を現実の形態に於て見ようとする。現象はさまざまな程度に於て種々なる相の中に現象するであろう。現象学とは此等の種々なる現象をそのままに見、さうして叙述しようとするものである」。(山内, 1937, 270 頁)

以上のように、山内は現代哲学を代表する一派である現象学に、弁証法とは異質な現実重視の思考を見ている。「アナログアの論理」について言えば、神と人間の関係を表す「存在のアナログア」(analogia entis) は、西洋中世哲学で盛んに論じられたテーマである。形式論理学は、古代のアリストテレスによって整備された。弁証法は、その師であったプラトンのアイデアと現実世界との関係にすでに適用されている。くわしくは3節で後述するが、山内の求める「アナログアの論理」は、ロゴス的な論理の単なる継承ではなく、その内在批判、西洋哲学との〈対決〉を含んだものではないかという推測が成り立つ。

即の論理

存在の関係を「差異」とする現象学的見方に立つての弁証法批判から、存在・非存在、肯定・否定が両立する「レンマ的論理」への着眼が生まれる。山内は、大乘仏教の祖師龍樹(Nāgārjuna)が『中論』(Madhyamaka-kārikā)で提示した四論を、以下のようなテトラレンマの形式に整備して、A(肯定)、非A(否定)という第一、第二のレンマにつづく「Aでも非Aでもない」(両非)という第三レンマが、そのまま「Aでも非Aでもある」(両是)という第四レンマに接続(転換)する「即」の論理的関係を確立する。

- I. A(肯定)
- II. 非A(否定)
- III. Aでも非Aでもない(両非)
- IV. Aでも非Aでもある(両是)

テトラレンマにおけるIとIIは、たがいに両立しがたいロゴス的な bivalence を表す。四句の前半をなす二つのレンマは、文字どおりディレンマ dilemma を構成する。矛盾律は、

日常的世界の真理（世俗諦）として、テトラレンマの前半に含まれる。その上に、ロゴス的な対立・矛盾を超えた絶対的真理（勝義諦）として、第三、第四のレンマが加えられる。Aでも非AでもないがゆえにAでも非Aでもある、とする「中の論理」がこうして定式化される。

『中論』の核心的主張は、排中律を逆転する「中の論理」にある。「中の論理」の核心は、第三レンマ（二重否定）から第四レンマ（二重肯定）への転換であり、それを山内は「即の論理」と呼ぶ。なぜそれが、「即の論理」と呼ばれるのか。第三レンマと第四レンマは、肯定でも否定でもないから、肯定でも否定でもある、という論理的関係にある。前者を前提とすることによって後者の結論が出てくるわけではないから、それは推論ではない。また、前者と後者が対立矛盾の関係にあるがゆえに、媒介されて総合に達するわけでもないから、それは弁証法でもない。「即の論理」における第三レンマから第四レンマへの移行は、即時に成立する直接的な体験、直観的で具体的な事実である。それは、一種の〈生きられる論理〉であると言ってもよいだろう。しかし、そこに直接的な知が成り立つとしても、はたしてそれは「論理」の名に値すると言えるのだろうか。

「即とは分たれたものが同時にあり、分たれてあるままに一であることである」（山内, 1974, 309 頁）。このことを、一つの条件に結びつけて考えることができる。弁証法における媒介が時間を予想するのに対して、否定と肯定の両立は一つの空間を必要とする。対立する二項を、時間における「矛盾」ではなく、空間における「差異」として見るとき、上の第三・第四レンマのあいだに不即不離の関係が生じる、と考えても不都合はないだろう。矛盾律・排中律は、生成を時間の相のもとに把えるという大前提において、存在理由をもつ。それとは反対に、空間的な「差異」の観点に立つことによって、時間的見地からは両立しがたいものの並立が可能となる。たがいに矛盾対立するものの両立する論理空間が、そこに成立する。このことによって、「即の論理」は対立するものの〈あいだ〉を開くと考えられる。これが論理的〈総合〉の第一段階である。

即非の論理

つづく〈総合〉の第二段階において、山内は西洋形而上学に顕著な存在の根拠への視線に立ち返って、「存在の論理」を「即の論理」に組み込もうとする。テトラレンマにおいて、ロゴス的には両立しがたい第三レンマ（二重否定）と第四レンマ（二重肯定）が「即」の関係に立つ。このような関係が成立するには、肯定と否定、存在と非存在を両立せしめるような存在の根拠が考えられねばならない。そうした根拠が考えられるとすれば、それは存在でも非存在でもなく、存在と非存在がそこから分かれてくる元としての絶対的な無で

なければならない。そうした絶対無の地平を、山内は「非」と呼ぶ。

このように「存在の論理」を導入したものの、その内実は、存在の根拠を神やアイデアのごとき真の〈存在〉とする西洋形而上学の場合とはまったく異なる。「即」の論理が成立するためには、その根拠としての「非」が前提される、とするのが「即非の論理」である。

『中論』の世界は、すべてを空間的多様性の相において眺める視線によって成立する世界である。たとえば、『金剛般若経』におけるシャカの次のような言葉が物語るように。

「〈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」と如来は言っている。それだからこそ、生きているものと言われるのだ。(中村・紀野, 2011, 105-7 頁)

ここには、「A は A でない、それゆえに A は A である」と説く「般若の思想」(山内は、それをそのまま「論理」であるとは認めない) が示されている。このような逆説が、どうして成り立つのか。この例では、存在(生きているもの)と非存在(生きていないもの)という同時に両立しがたいものが、同一とされている。山内によれば、「般若の思想において存在と非存在とが同一視せられるのは決して論理的にではなく、むしろ場所的に近接しているからである。…存在することは決して存在しないことを原因とするのではなく、存在と非存在とが直観的に近接しているところから両者が結合するのである」(山内, 2002, 239 頁)。

存在には、それを根拠づける何か(たとえば、「神」や「アイデア」)が関係する。西洋の形而上学は、根拠となるものこそが真の存在であり、ふつうに存在するとされる事物は、第二義的な存在、いわば真の存在の影のようなものだと考えてきた。ところが上の文では、存在とその根拠を峻別する思考ではなく、存在と非存在という両立しがたいものの場所的「近接」が説かれている。存在と非存在の「結合」が成り立つとすれば、その根拠はもはや存在ではなく無である。そう言えるのは、物事がそのように存在する「原因」(たとえば神)ではなく、「理由」を考えようとするからである。因果論的な考え方では、物の原因は別の物でしかなく、その原因にはさらに別の原因が働く…という無限遡及が避けられない。それに対して、理由が存在の根拠であるということは、それがそれ自身に由って、つまり自由に(自己原因によって)存在するということである、と。

ロゴスの論理は、存在を根拠づける別の存在を想定する。物の存在を根拠づけるのは、物ではない特別な存在、つまり神である。したがって、存在と非存在が同列に立つなどということはありえない。これに対してレンマ的論理は、存在の根拠を無とすることによって、存在と非存在を不即不離の関係において把える。これは、存在を「物」ではなく「事」

として考える立場である。A と非 A が区別されつつ同時に成り立つ根拠が考えられ、それは「非」と呼ばれる。「即」がなりたつのは「非」によってであるから、「即の論理」はそのまま「即非の論理」でなければならない。

以上のように、「即の論理」の改訂版たる「即非の論理」によって、山内は「東西の総合」という目標を達成したと考えられる。

3. アナロギアの論理

ロゴスとアナロゴス

戦前に発表された「アナロギア思想の位置」(山内, 1934)の中で、山内はロゴスの発展に関する三つの経路、ロゴス、アナロゴス、カタロゴスを提示している。哲学的なロゴスは、ソクラテス(単一の *logos*) からプラトン (*dialogos*) へ、さらにアリストテレス (*synlogos*) へと発展した。プラトンのディアロゴスつまり「弁証法」は、イデアと感覚的世界を二分したが、両者の中間を認めなかった。しかしアリストテレスの *synlogos* の立場は、三段論法の小前提によって、一般的な大前提と個体(結論)を媒介する。山内は、そこにアナロゴス的な結合が成立するという。

アナロゴスとは何か。アナロゴス (*analogos*) とカタロゴス (*katalogos*) の対比において、*kata* は「上から下に」を意味し、時間的継起の順序にしたがって把握される歴史的なもののロゴスに属する。これに対して *ana* は「下から上へ」、派生的なものから原理的なものに遡る秩序を意味する。「アナロゴスとは…二つの異なるものが互に異なるものでありながら同一のロゴスによって支配せられていることをあらはしている」(山内, 1937, 68 頁)。つまり山内の求める「アナロギアの論理」は、「下から上へ」のロゴス、多なるものに即して一を求める思考である。

古代の哲学で言えば、プラトンのディアロゴスの立場において、「多くの分たれたる事物が、一つのイデアによって結合せられることは下から上へのロゴス、すなわちアナロゴスであるといはねばならない」(同書, 88 頁)。このとき、多なるものはたがいに異なるものとして、分離しながら統一される。一と多は区別され対立しながら、分離の統一を実現する。つまり、「一即多」が成立する。アリストテレスのシュンロゴス(三段論法)の立場では、プラトンの弁証法に欠如していた媒介が、中間的な小前提によって実現する。このように古代の代表的なロゴスの立場には、アナロゴスの思想が含まれている。中世哲学においては、周知のごとく、有限者たる人間が無限な神に近づく唯一の道として、「存在のアナロギア」(*analogia entis*) が追求された。

存在の多様に即して一なる根拠を求めるアナロギアの論理が、山内終生のテーマであっ

た。見てきたとおり、現象学から「即の論理」を経て「即非の論理」に至る山内の歩みは、西洋形而上学と存在の根拠への視線を共有するものの、「アナログアの論理」に関して、これ以上ないほど大きな相違を具体化した。というのも、存在の根拠を絶対的な存在に置く「存在のアナログア」が西洋形而上学の要諦だとすれば、山内の「即非の論理」は、存在と非存在がともに由来する絶対無としての「非」の地平を存在の根拠としたからである。後者はしたがって、もはや「存在のアナログア」ではなく、その実質に即して「無のアナログア」⁽⁵⁾ (analogia nihili) と言い換えられなければならないだろう。

無のアナログア

ロゴス的な論理にもとづく西洋形而上学において、存在の根拠は絶対的な有としての神である。反対に大乘仏教的な「即非の論理」において、そこから存在と非存在、有と無が分立する「非」の地平が根拠となる。肯否の対立を超えた「非」の地平は、「絶対無」を意味する。後者は日常的な対立を絶した境地、空の開けにほかならない。かかる絶対無の次元を、そのまま神に結びつけることは不可能である。極度に単純化して言うなら、ロゴスの西洋における存在の根拠は「有」であり、レンマ的東洋における存在の根拠は「無」である。「無のアナログア」は、存在論的思考の型を西洋形而上学に借りつつ、「存在」の内実を有から無へと転換した。

「存在のアナログア」と「無のアナログア」。二種の論理の異なりは、両者の〈総合〉を断念せしめるような根本的な隔たりを意味するものではないだろうか。そうではない。最初に断わったとおり、山内得立の課題は「東西の総合」にあった。東西の論理の「差異」こそが〈総合〉をもたらすゆえんを示すことで、本稿を結ぶことにしよう。

まず、山内得立の哲学をいかに評価するか。「アナログアの論理」としての「即非の論理」は、師西田幾多郎の「無の論理」の批判的改訂版である。それは、非西洋である日本の「哲学」が、今日の世界に向けて発信すべきメッセージのモデルという意義を有する。彼は、後期西田の「弁証法的論理」の内実がレンマ的論理であることを見抜き、「無の論理」をロゴスの「弁証法」の枠組から外して、禅仏教的な「即非の論理」へと移し替えた。

山内が追求したのは、文化の類型ではなく論理の「階型」(山内, 1974, vi 頁)である。その階型では、西洋的ロゴスの二値論理 *bivalence* は、テトラレンマのうちの第一(肯定)、第二(否定)のレンマとして位置づけられ、それらによって成り立つ日常世界の真理(世俗諦)を、第三レンマ(両非)、第四レンマ(両是)も含めた全体としての超俗的真理(勝義諦)が包摂する。しかし、こういう論理の体系化を西洋の論理学者が受け容れるだろうか。さしあたり言えるのは、レンマ的な「即非の論理」に立つことによって、ロゴスカそ

れともレンマか、といった二項対立は超えられるということのみである。

同じことが、二種のアナログアについても明確に見てとれる。「存在のアナログア」と「無のアナログア」の関係は、一見すると有神論と無神論の関係に相当する。だが、有神論と無神論には、たがいに否定し合う両者の中間、〈あいだ〉がなく、調停はありえない。これに対して、レンマ的な「即非」の立場では、存在の根拠が神であること (A) も、神でないこと (非 A) も、いずれも否定される。そうしてこの二重否定によって、存在の根拠が神であること (A) も神でないこと (非 A) も、等しく可能となる。有神論の形而上学では、あらゆる存在者の存在根拠である神が宇宙の根源に位置する以上、これを認めない無神論と共存することは不可能である。一方、存在の無根拠性を「即非」の地平とするレンマ的論理の場合、存在と非存在がそこにおいて相即的に成立するから、その地平には非存在も存在と同等に位置づけられる。その意味で、「無のアナログア」は「存在のアナログア」を包摂するということができる。

「存在のアナログア」は、唯一の絶対者への信仰を基盤として有神論的世界に浸透する。「無のアナログア」は、無への信憑を支えとすることにより、有神論にも無神論にも等しく開かれる。前者が、別の神を認める人々を差別する論理であるのに対して、後者は根拠への視線を共有するかぎりでのあらゆる人々の〈あいだ〉を開く可能性をもつ論理である。

[追記]

筆者は、2013 年末にディディエ・フランク、オギュスタン・ベルク両氏の呼びかけで開催された日仏共同シンポジウム「西洋哲学と日本思想の対話」(フランス大学協会主催、同志社大学・京都大学白眉センター共催、12 月 13-14 日、於同志社大学) に参加して、「無のアナログア——山内得立の到達点」«*analogia nihili: le point d'arrivée de Yamanouchi Tokuryû*»と題する口頭発表を行った。本稿は、その発表内容を元に作成されたものである。紙幅の関係で省略した論点については、文献に挙げた拙稿のほか、『〈あいだ〉を開く——レンマの地平』(世界思想社、近刊予定) を参看いただければ幸いである。

註

- (1) 田辺元の「種の論理」、九鬼修造の「偶然性の論理」、三木清の「構想力の論理」など、1930 年代に次々に現れた哲学的論理の形態は、いずれも西田がうちだした「無の論理」に対する主体的応答であり、したがって西田が試みた〈総合〉の継承である、という確証を筆者は得ているが、本稿でその点を実証することはできない。
- (2) 西田への批判が忌憚なく述べられているのは遺著『随眠の哲学』(山内, 2002)においてであり、それ以前の多数に上る著述には、師への批判的言及が見あたらない。
- (3) 「ここで神話というのは、人間が、自分の宇宙的な運命について主として想像力によって作り上げた

解釈であり、かつ、魔術的な祭儀を伴っているものである。いいかえれば人間の宇宙的運命についての劇的な解釈である」。これに対して「哲学は、神話が目指したところの、世界と人生についての意味づけを、あらためて理性的反省によっておこなおうとしたものであるといえる」(野田, 2013, 45 頁)。

(4) ディアレクティク (インド) とレトリック (中国) を、そのままの形で通用するものとせず、アポデイクティック (ギリシア) の形式に改めようとするのが、西田哲学の努力目標であった。その結果、「絶対矛盾的自己同一」や「行為的直観」といった西洋哲学の概念では本来言い表すことができないような事柄をめぐって、西田独特の表現が考案された。

(5) 山内自身は「無のアナログア」という言葉を用いていないし、『随眠の哲学』にはアナログアについての言及自体が見られない。したがってこの言い回しは、アナログアを「表現の論理」として論じた『意味の形而上学』(山内, 1967)以後の彼の思索の内容を勘案した上での筆者の解釈である。

文献

木岡伸夫 (2012). 「レンマ的論理の成立と展開——山内得立の哲学」, 『文学論集』, 第 62 巻第 1 号, 関西大学.

—— 『〈あいだ〉を開く——レンマの地平』, 世界思想社, 近刊予定.

Kioka, Nobuo (2013). «L'horizon de la logique lemmique» (traduit par Augustin Berque), Tôkyô, *EBISU Études japonaises* 49 printemps-été.

中村元・紀野一義訳 (2011). 『般若心経・金剛般若経』, 岩波書店 (岩波文庫).

梅原猛 (2002). 「解説」, 山内得立著, 『随眠の哲学』(284-312 頁), 燈影舎.

山内得立 (1930). 「弁証法と現象学」, 『體系と展相』(247-274 頁), 弘文堂.

—— (1934). 「アナログア思想の位置」, 『體系と展相』(64-105 頁), 弘文堂.

—— (1937). 『體系と展相』, 弘文堂.

—— (1967). 『意味の形而上学』, 岩波書店.

—— (1974). 『ロゴスとレンマ』, 岩波書店.

—— (2002). 『随眠の哲学』, 燈影舎.

[関西大学教授・哲学]