

「論理」への問い

木岡伸夫

一 哲学と論理

メタ論理的な問い

山内得立は『ロゴスとレンマ』（一九七四年）において、西洋における「ロゴス」と東洋における「レンマ」を異なる論理の型として区別したうえで、両者を関連づけることよって「東西論理思想の総合」を企てた。⁽¹⁾ 筆者は山内の思想に触発され、たがいに異質な論理の支配する世界と世界、具体的にはそこに生きる主体同士の出会い（邂逅）を説明する〈邂逅の論理〉⁽²⁾を構想した。だがそうした論理は、既存の論理システム内には認められない。とすると、〈邂逅の論理〉は、はたして哲学的な論理たりうるのかどうか。本稿が立てるのは、この「メタ論理」的というべき問いである。

「哲学とは何か」という問いに対して、「世界と人生の意味についての理性的反省」⁽³⁾が一つの答えとなる。神話や宗教が、一定の仕方ですべて「世界と人生の意味」を開示するという意義を担っていることに、疑う余地はない。この回答を提示した野田又夫によれば、哲学は想像力に訴える神話とは異なり、どこまでも「理性的反省」を展開する。想像力から区別される理性の働きとは何だろうか。「論理」を用いること、これである。野田の要約によれば、哲学の三つ

の伝統——インド、中国、西洋（地中海世界）——は、それぞれ「弁証法」(dialectic)、「修辭法」(rhetoric)、「論証法」(apodictic) という論理によって特徴づけられる。しかし、同じく「論理」と称されるにしても、これらは同等の資格で並び立つわけではない。古代ギリシアの哲学には、三つの論理（デアレクテイケー、レトリケー、アポデアクテイケー）がいずれも欠けることなく揃っており、その中でも他の世界には存在しない厳格な論証法であるアポデアクテイケーが、西洋世界に科学技術文明の発展を招来したという事実がある。

ここでまず問うてみたい。論理に異なる型がもしあるとするならば、その間に優劣の差、つまり序列が、成立するの
かしないのか、と。もし序列が存在するとすれば、論理に一定の階層が成り立つことになる。それはどういふことを意味するのか。逆に序列や階層を否定した場合、論理の型の違いは何を物語るのか。いずれにせよ、哲学にとって論理とは何か、という根本的な問いを回避することは許されまいだろう。

ロゴスとレンマ

論理の二つの型をロゴスとレンマとして区別した山内得立によれば、その相違は論理の単なる類型の違いを意味するのではなく、「階型」⁽⁴⁾の違いを表すという。それはどういふことだろうか。レンマ的論理は、次の四つのレンマ（テトラレンマ）⁽⁵⁾によって構成される。

- I A（肯定）
- II 非A（否定）
- III Aでもなく非Aでもない（両非）

IV Aでもあり非Aでもある(両是)

I・IIのレンマは肯定と否定を表すから、形式論理の矛盾律の下では両立しない、「ディレンマ」(dilemma)の関係を構成する。肯定か否定か、の二値論理(Bivalence)を旨とするロゴスの形式論理は、テトラレンマの前半部で表されるが、レンマの真骨頂は、ディレンマを超える二重否定の第三レンマ、および二重肯定の第四レンマにあるとされる。

このテトラレンマを一つの論理体系として認めた場合には、ただちにそれがロゴス的な形式論理とは異なる別の論理であると主張することはできない。なぜなら、ロゴス的な矛盾を表すディレンマは、テトラレンマと別個に成立するのではなく、その要素的部分としてテトラレンマに含まれ、それによって包摂されているからである。そしてこのことが、山内によれば「階型」を意味する。すなわち、テトラレンマは全体として大乘仏教の真理観を表現するが、その一部であるディレンマは、日常生活における真理、「世俗諦」を表し、第三・第四レンマは、超俗的な「空」の開け、すなわち最高の真理たる「勝義諦」を表す。ここにおいて、論理は第一次的な世俗の次元と第二次的な超俗の次元に分節され、後者が前者を包摂するという論理構造(階型)が具体化される。

山内は、『ロゴスとレンマ』の一書をもつて「東西論理思想の総合」を図り、おそらくはそれに何ほどか近づいたとの自負を抱いたであろう。しかし、それに成功したという樂觀にまでは至らなかったのではないか。そう考えられる理由は、第一に、レンマ的論理の側に身を置いて考えた場合に、ロゴスの論理を包摂する階型が具体化されたという主張が、ひとまず成立することにある。だが反対に、ロゴスの論理の側に身を転じた場合、事態はまったく異なった現れ方をする。後にこの論点に立ち戻るつもりだが、さしあたって「ロゴスの論理」の側から見れば、「レンマ的

論理」それ自体がそもそも論理ではないとして、いま見たばかりの「総合」の立場そのものが斥けられる、ということとを指摘しておこう。

論理の〈型〉再考

哲学に三つの伝統が存在し、それぞれが異なる論理によって特徴づけられる、という前述の確認事項に立ち返って考えよう。古代地中海世界に発してヨーロッパに拡がった philosophy には、厳密な「論証法」(apodictic) が生まれたのに対して、古代インドでは「弁証法」(dialectic)、古代中国では「修辭法」(rhetoric) が、それぞれの論理の性格を代表する。だが、これらの特徴は、それぞれの地域における論理の個性を表す、というだけで済まされるだろうか。〈型〉の違いで済む話でないことは、この区別を行った野田又夫の説明からも明らかである。すなわち、古代のギリシアが厳格な論証法に達したのに対して、インドや中国では弁証法や修辭法といった論証法以前の段階にとどまった、という見方である。この見方は、論理が自覚を深めてゆくなら、修辭法・弁証法の段階にとどまることなく、論証法に到達するのが当然である、という目的観を予想させる。

形式論理と二元論に代表される論証法は、それを基礎とする科学技術を発展させた結果として、西洋近代文明の金字塔をうちたてた。しかし、その達成の裏には、〈邂逅の論理〉の不在という重大な問題が隠されている。それゆえ、哲学には〈邂逅の論理〉が不可欠であるとするとする本稿の立場からは、西洋哲学の論理構造を、そのまま哲学の論理構造と同一視するわけにはゆかない。また同時に、論証法・修辭法・弁証法は異質な論理であるから、それらに立脚する各世界は、序列なくして同格に並び立つ、といった気楽な棲み分け論でお茶を濁すこともできない。哲学における論理の〈型〉とはどういうものかを、より立ち入って考えなければならぬ。

ここでわれわれの前に立ち現われてくる問題は、二つある。一つは、三つの哲学的伝統に結びつけられた論理の種類、「論証法」、「弁証法」、「修辭法」の關係をどう見るか、である。もう一つは、西洋の「ロゴスの論理」——その核心は「論証法」である——に對置される東洋の「レンマ的論理」を、三種の論理のいずれに見立てるか、である。

第一の問題は、西洋哲学の内部で三種の論理をどう位置づけるかという問題に帰着する。古代ギリシア以来、論証法の正統的地位は揺るがないにしても、他の二つが中世以後の人文的教養の核心に位置しつづけてきたことは、周知の事実である。そうした流れの中で、形式論理の矛盾律に反旗を翻す近代の弁証法が、ヘーゲルによつてうちたてられた。さらに下つて現代、ヘレトリックの復権が有力な潮流を形成していることも、大方の知るところである。三つの論理の中で、アポダイクティックが優位に立ちながら、デアアレクティック、レトリックもそれぞれの存在理由が認められるという形で、たがいに還元不可能な三つの柱を形づくっている。簡略過ぎることは重々承知のうえだが、ひとまずそういう要約の仕方でもいだろうか。

二つ目の問題は、西洋世界でのそういう論理全体の布置を眺めつつ、東洋の「レンマ的論理」に目を転じた場合、どういふことが言えるのかである。山内はレンマ的論理の体系において、ロゴスを包摂する「階型」を主張した。しかし、西洋の論理の内部にレンマを移したとすれば、それはさしあたってアポダイクティックではない論理の一種、レトリックの類とみなされる。そういう想定が妥当だとすれば、ロゴスとレンマの対立は、ロゴス内部におけるアポダイクティックとレトリックの關係に収斂することになる。そうなつた場合には、山内が生涯をかけて追求した「東洋論理思想の綜合」という主題が、にわかには色褪せたものにならざるをえない。

どう考えたらよいだろうか。従来の「論理」からすれば「非論理」ともいふべき、レンマの立場が提示された。この問題を提起した山内は、これをロゴスとレンマという二種の論理の「綜合」というテーマと把えて、レンマがロゴ

スを包摂する階型を主張した。しかし、ロゴスの側からすれば、この問題は論証法と修辭法のあいだで相互調整されることよって片づく体の問題とみなされる公算が高い。確実に言えるのは、二つの観点のいずれが正しいかということではなく、双方において問題の整理の仕方がまったく異なってくるということ、これのみである。ここでわれわれは、論理とは何か、もう少し限定して言うなら、論理の「正しさ」とは何か、という根本的な問いに向き合うことになる。

二 論理の「正しさ」とは何か

欲望の論理

論理→logic→正しい思考法、という連想ゲームが、われわれの日常を支配している。殊に哲学の世界では、「論理的に考えよ」という至上命題が人々を呪縛している、と言っても過言ではない。ここでいう「論理的」とはlogical、つまりロゴスの型ないし規則に従って考えることであり、その型から逸れることは、すなわち「没論理」「非論理」を意味する。しかし、「論理的思考」「正しい思考」といった条件反射的な思い込みをいったん棚上げして、「論理」そのものを一から考え直してみてもどうだろうか。

ここで筆者は、〈欲望の論理〉を例に取り上げたい。筆者がこの表現を思いついたことの裏には、当然それが一種の論理であるという確証が伴っている。とはいえ、筆者自身は、それを別段「正しい思考」と考えているわけではない。それを「論理」と称するのは、思考や判断の筋道においてそうあるべきだ、という意味において「正しい」考え

方と把えているからではなく、そういう思考経路が辿られることは望ましくないが、そうなることに必然性ともいふべき避けがたい勢いがある、という意味においてである。こうした消極的な用例を取り上げることについて、いささかためらいはあるものの、あえてこの種の用法から「論理」の身許を探り出すという試みに乗り出してみたい。

〈欲望の論理〉は、南北問題の本質を説明するために、筆者が考えた言い回しである。それは、次のような三段階を経る欲望転移のプロセスを表す。

第一段階——「北」の先進国が、自国の利益拡張（経済開発）を目的として、「南」の後進国（発展途上国）を政治的・経済的に利用し支配しようと欲する。

第二段階——支配される「南」の側に、「北」に倣って同じような経済発展の道を歩みたいという、それまでなかった欲望が生じる。

第三段階——かくして地球全体に経済成長至上主義が蔓延する。

以上のごとき欲望の〈転移〉によって、欲望が地球全域へと普遍化することを、筆者は〈欲望の論理〉なる語で要約する。その意図は、この言い回しによって、環境破壊の元凶である資本主義的近代の本質的な問題を図式化して示すことにある。

近代の本質が、上のごとき〈欲望の論理〉という図式よって的確に言い表されるかどうかを、ここで争うつもりはない。問題にしたいのは、筆者がそのような認識の下に「論理」の語を使用した、という後段の事柄が適当かどうか、という一点のみである。三段階に要約した事実の経緯について、そうなつてしかるべき理由を有する——単なる偶然的の成り行きではなく、一種の必然である——とする見方が、筆者をして「論理」の使用に踏み切らせた。そういう言葉の用い方が、別段不適切ではないとして、大方の理解が得られるなら、事柄自体の善悪や正否の価値評価を離

れて、物事の経過にひとまず納得できる理由がある場合、そうした事態の進展を「論理」という語で言い表すことが許されるのではないか。世間一般では、そういう場合に、「の論理」という言い方を慣用として許容しているように見うけられるが、どうだろうか。

意識と無意識のあいだ

もう少し立ち入って考えてみよう。筆者が〈欲望の論理〉を考えたことの裏には、近代以降の世界が環境破壊の一途を辿ってきたという現状認識があり、その結果をもたらした原因を、ある種の心的機制に求めようとする動機が働いていた。¹⁰「欲望」の概念は、周知のごとく、フロイト以後の精神分析の領域で一般化しており、ドゥルーズ¹¹ガタリの「欲望する諸機械」(machines désirantes)¹²の用例が物語るように、資本主義的近代の根本動向がこの言葉で言い表されている。この言い方には、欲望があなたも自動機械のように無意識的な層で働きつづけるという考えが認められる。

こうした立場があるにもかかわらず、筆者は欲望を「論理」に結びつけようとしたわけだが、それはどうしてだろうか。第一に、欲望はたしかに人々を無意識的にある方向へと駆り立てる心的メカニズムを意味する。この点に関して、ドゥルーズらと筆者の考えに大きな隔たりがあるわけではない。環境保全に多大の負荷を与える開発・生産・消費の拡大は、ウェーバーの行為類型に即して言えば、思慮分別にもとづく個人の「目的合理的行為」とは言いがたいが、さりとて感情的ないし衝動的な行為というわけでもない。¹³近代社会における人間の種々のふるまいには、ウェーバー流の行為分析の型にすんなり当てはめることができない、偶発的で半ば無意識的な性格が認められる。近代資本主義体制下の個人は、環境破壊につながる行動のパターンを、意志的な制御が利きにくい仕方とっている。という

よりむしろ、とらざるをえなくなっている。そういう事態を惹き起こす原理に關係する心的な傾向性に着目した場合、それがどこからいかにして生じたのか、を究明しないでは済まされない。筆者が「論理」にこだわる第一の理由は、この点にある。つまり、意識の深部を支配する心的傾向、隠れた力の所在を「論理」として明示することにある。

しかし、それをなぜことさら「論理」と言うのか。この点は、そのまま第二の理由につながる。それは、詳細な検討を省いて結論的に述べるなら、ロゴス的な論理を代表する二元論的思考が、欲望の心的機制を成立せしめた元々の「原因」だということである。それは、上に述べたような半無意識的なふるまい、慣習の根源が、二元論という自覚的な「論理」にあるということである。すなわち、〈欲望の論理〉が意味するのは、まず、それ自体としては必ずしも意識的・自覚的とは言えないような行動および心理の複合、およびそれらを包括する生活様式存在である。それととともに、そういう生活様式の全体が、意識的な思考方式である二元論の社会的浸透をつうじて生み出された、という二段構えの事実認識である。という次第で、二元論と、それが直接間接に働くことによつて具体化した生の形式、その両方を一体と見ることから採用された言い回しが、〈欲望の論理〉なのである。お判りいただけただろうか。

論理の問題性

「論理とは何か」について、むしろこの程度の考察で済ませることは許されないだろう。〈欲望の論理〉という特異な表現の含意を例にとつて分析してみたわけだが、そこから見えてくるのは、「論理」が働くこと自体は「正しさ」とは無関係な事実であり、単にそうならざるをえない成り行きを意味するものとして、「論理」が用いられる場合がある、ということである。筆者が〈欲望の論理〉で言い表そうとしたのは、近代以後の世界に環境の悪化を生ぜしめた力が、陰（無意識）と陽（意識）いずれの水準においても働いているという、まさに反価値的な実態にほかならな

い。このことは、〈論理Ⅱ正しい思考法〉という常識に何らかの反省を迫ると言えないだろうか。

論理が「正しい」思考法であるという信念は、どこから来るのだろうか。「論理」と称されるものの多くは、たとえば「矛盾律」のように、規則の形式で明確に表示されるという特徴がある。とりわけ $\alpha \times \sigma \parallel \sigma \times \alpha$ のように記号で表現される場合には、それが「 \sim の法則」（上の例は「交換の法則」と呼ばれることからわかるように、それに従って考えることは、間違いのない「正しい」思考である、ということなどをだれも疑わない。〈論理Ⅱ思考の規則Ⅱ正しい思考〉という連想は、こうしたケースとともに人々の思考回路に入り込み、常識の核をつくり上げている。

これに対して、論理の「正しさ」が云々されるのは、主体における思考の方法についてであって、そういう思考が把える客観的世界の事実の方ではない、という反論が呈されるかもしれない。いかにもそうだが、〈欲望の論理〉が指示するものは、一面では近代世界における客観的事実であると同時に、他面、それを具体化した主体における心理の事実（思考法）でもある。主客のいずれかではなく、その両方を貫く事柄（思考）の成り行きに「論理」の語をあてがったわけだが、そういう用法は不当とされるだろうか。これも極めて重大な問題だが、ここでは筆者のとつた方針を示すにとどめ、これ以上の検討には立ち入らないことにする。

そのうえで問題にしなければならないことは、一つには「論理」という語が、〈欲望の論理〉で見たとおり、法則的な確実性を表さない、いわば蓋然性にとどまる事柄についてもしばしば用いられる、という事実である。それが許されるのは、どうしてだろうか。世の中に生じる無数の出来事のうち、「論理」によって説明されるのは、どういう事柄なのか。言い換えれば、「論理的」であることと「非論理的」であることを分ける基準は、どういうところにあるのか。

もう一つ、第一の点に関連するが、それまで絶対に正しいとされていた「論理」の確実性が揺らぐような事態が生

じた場合、元の「絶対的」な論理の身許はどういうことになるのか、という問題である。例として、形式論理の三法則——同一律・矛盾律・排中律——に背馳する別の「論理」——レンマ的論理——が主張されたとき、それぞれの「論理」としての身分は、どのように保証されるのか。

本稿が最初から重視してきたのは、こちらの問題である。これについては、山内得立による「階型」の主張を引いておいた。再度要約するなら、レンマ的論理とロゴスの論理は、異なる論理の類型として並び立つのではなく、前者のうちに後者が包摂される（テトラレンマの第一、第二レンマが、形式論理の矛盾律を表す）という仕方、二つの論理が階型化され、もって一個の論理体系が成り立つ、という主張である。それに対する管見として、その主張はレンマ的論理の側に立ってロゴスの論理を統合する、という立場から行われた（総合）にとどまるから、ロゴスの論理の側がそれを受け容れるのでないかぎり、真の総合と言えるかどうかは疑わしい、ということもすでに述べた。すで見たとおり、四つのレンマのうちの第三レンマ（両非）、第四レンマ（両是）は、矛盾律と排中律に背馳するから、これらはロゴスの論理の埒内において、「反論理」もしくは「非論理」とみなされる以外にない。つまり、山内の説く意味での「東西論理思想の総合」は、ロゴスの思考を棚上げしてレンマの立場に移行するのでないかぎり、水泡に帰さざるをえない。

以上を要約すると、ロゴスの論理の立場はレンマ的論理を端的に排除する。これに対して、レンマ的論理の立場はロゴスの論理を包摂するから、そこにおいてロゴスとレンマの総合が成立する。この点に関して、双方の主張は非対称の関係を構成し、たがいに歩み寄る余地はない。この状況にとどまるかぎり、論理には二つの異なる型が存在する、という類型論に立ち戻る以外に道がないように思われる。というのも、上の例によれば、二つの論理の「総合」による「体系」化は、一方の論理（レンマ）の内部においてのみ遂行可能な企てであり、双方がそれぞれの立場を維持し

たままでは不可能であることが、明白となったからである。ロゴスの論理が自己の正当性を主張しつづけるかぎり、レンマ的論理の体系に組み込まれることを承認する見込みはない。したがって、双方が納得する形で「総合」に達するということはありえない。ということは、キプリングよろしく、東は東、西は西として、別々の論理の型を固守する以外にない、という結果になるのだろうか。

三 論理と非論理

問いの再設定

〈邂逅の論理〉がはたして「論理」たりうるか、という最初の問いをめぐって、論理とは何か、論理の「正しさ」とは何か、を検討してきた。そこで俎上に上ったのは、「ロゴスの論理」と「レンマ的論理」という、たがいに異質な論理の型であった。これまでに判明したことは、いずれの論理においても、おのれとは異なる他の論理を、その異なりのままで受け容れるような相互承認の流儀は存在せず、したがって〈邂逅の論理〉は、いずれにおいても不在であるという事実である。以下では、〈邂逅の論理〉が「非論理」とみなされる可能性を念頭において、論理と非論理の関係を問うことにする。その前に、ここまでの議論の再確認も兼ねて、なぜロゴスとレンマのいずれの立場においても〈邂逅〉がありえないのかという点を、補足的に論じておきたい。

前出のテトラレンマの定式では、第一、第二のレンマが世俗世界における「ディレンマ」を構成し、第三(両非)、第四(両是)のレンマが、超俗的な「空」の地平を表す。この全体構造において、前半のディレンマは形式論理の矛

盾律に合致するから、ロゴスをレンマが包摂する仕方では論理の階型が成立する、というのが山内得立の主張である。しかし、ロゴスはたしかに排拒されることなくレンマの体系に取り込まれるものの、その根本原理（排中律）が否定されるような方向性を、「ロゴ斯的論理」の側としては認めるわけにはゆかないはずだ。「ロゴ斯的論理」が、その面目を失うことなく「レンマ的論理」と共存できる場が開かれないうかがり、二つの論理の出会いはいはありえない。

それとは別の方向も考えられる。すでにふれたように、西洋哲学の内部には、「論証法」と並んで「弁証法」「修辭法」が存在する。「レンマ的論理」は、そのうちの「論証法」よりも「修辭法」に親近的な性格をもつ。⁽¹⁴⁾ テトラレンマを形式論理の対極に位置づけるのではなく、レトリックの一種とみなすことができるなら、「東西論理思想の綜合」は西洋論理学の内容整理の問題に帰着する。このことについてもすでに言及した。本稿では、レンマをレトリックの一種とする解釈について、立ち入った考察ができる用意はない。⁽¹⁵⁾ しかし、それは東洋的な論理を独自の型として認めようとする点において、自文化中心的な要約の仕方だと言わなければならぬだろう。

以上のとおり、異質な論理と出会うための仕掛けは、ロゴ斯的論理とレンマ的論理いずれの内部にも見あたらない。ということとは、これらの論理の〈内〉ではなく、〈外〉にしか〈邂逅の論理〉の成立する地点がないということになるのではないか。そういう地点に、はたして「論理」が成立すると言えるのだろうか。これに対しては、直ちに「しかり」とも「否」とも答えることはできないし、答える必要もない。ここからの問題は、それに答えるための手がかりとして、論理と非論理の〈あいだ〉（が可能だとすればの話だが、それ）をいかに開くか、である。

優等生の「論理」

〈邂逅〉とは、独立した二元に生じる出会いである。⁽¹⁶⁾ そこにおいて、一方が他方を支配するための論理を、他方の

承認なしに使用することは認められない。開かれた出会いが「対話」(dialogue)と結びつくのは、「ディアログス」(dialogos = 二つのロゴス)という語が意味するとおり、両者がロゴスを交換できる場面に居合わせるからである。

たとえば、ここに二者が対坐して、たがいの関係を模索している局面を想定する。政治的権力がかつてそうであったように、物理的暴力に訴えて他を支配することは、今日もはや道義的に許されない。言葉の表す道理、つまり論理によって他を説得することが、すくなくとも体裁上は求められるのが現実である。国際政治の主導権争いも、実質上は権力闘争でしかないにせよ、表面上はそれぞれの主張の正当性をめぐる道理の争いという様相を帯びている。その結果、対立する二者の一方が、自己の論理的「正しさ」の主張を周囲に認めさせ、他方もそれに従うといった構図が成立する。しかしそれは、はたして論理の勝負なのだろうか。というのも、そこにはあらゆる意味で他に優越する強者とその存在を否認したい弱者が存在しており、双方のあいだに展開するのは、論理的正当性をめぐる競争ではなく、権力闘争——しかも、最初から勝敗の帰趨が決している——でしかない、と見られるケースが数多く見うけられるからである。それは、いわば「優等生」と「劣等生」によって演じられるゲームである。権力を握る主体は、物理的な力の優劣ではなく、論理的正しさの有無によって勝敗が分かれるかごとき局面をつくり出し、その場面で自己の正当性を「演出」する。その舞台上に登場する権力者は、「優等生」を演じつつゲームを仕掛け、「劣等生」の方も様々なから、敗北が予想されるゲームに参加する。

いま述べたことは、「論理」以外の問題を同時に指示している。たとえば、国際紛争の当事者が道理をめぐって争う場合、双方は事の正否を決するための議論の枠組を共有しなければならない。論争が行われる以上、そこに「論理」が介入することは疑えない。というのも、そういう意味の論理がなければ、そもそも対話の生まれようがないからだ。問題は、その先、もしくは手前にある。その地点に、「論理」とは別の問題が伏在する、と筆者は言いたい。それはこ

うだ。「劣等生」は周囲がどう見ようと、たとえ自分自身が敗北を認めた場合でさえ、いやそうであればなおさら、自分が本当に負けたという事実を承認しようとはしない。その理由は、対話が成立したかに見える、その前提自体にある。それを簡単に言えば、双方が納得して勝負したはずの「論理」という土俵が、実は一方のものでしかなかったという事実である。すなわち、「ロゴスの共有」という意味での「対話」(dialogos)が、そこに成立していなかったという事実である。

ロゴスを共有することがたがいに承認された場合、そこには対話の土俵が成立する。そこでの言葉のやりとりは、二者間の緊張や対立が顕著になったとしても、事柄の真実に到達するための討議という本質においては、協力関係と見なければならぬ(はずである)。しかし、「対話」の外見を呈しながら、その実態は真理をめざしての共同作業というより、勝者と敗者を分かつための公開裁判にすぎない場合が、往々にして見られる。そのさい、勝者となるべき「優等生」が、いかに説得的な論証を展開したとしても、「劣等生」の側はその論理に服従することはなく、ルサンチマンに囚われる結果が生じてくる。

ソクラテスの仕掛けた対話が相手から恨みを買ひ、あげくに刑死に追い込まれた経緯を、その種の事例の一つに挙げることができるかもしれない。というのも、ソクラテスとその論敵であったソフィストたちのあいだには、「ロゴスの共有」(ディアロゴス)という対話の前提が、そもそも成立していなかったのではないかと疑われる節があるからだ。そうであるとすれば、対話者同士はそれぞれの行使する論理の不一致に気づいてもよかつたはずだが、実際はどうだったのか。ソクラテス流の一問一答が、ディアレクティク(問答法)の典型であるのに対して、論敵の多くは、長広舌によって相手を丸め込む技術としてのレトリック(雄弁術)を駆使する。

結果は、周知のとおりである。ソクラテスにやり込められた連中は、いずれも彼の設定した議論の土俵に、不承不

承上らざるをえなかつた。その土俵でやり込められたという事實は、本来のレトリックで勝負したなら、負けるはずはないという彼らの信念を揺るがすには至らず、ただ衆目を集める討議の場で言い負かされた事實によって、癒えることのない傷を負わされた恨みだけが残つた。アゴラという開かれた議論の場を保障されていたポリスにおいてさえ、論理の「正しさ」をめぐる対話者の思惑に大きな不一致が存在した。プロタゴラスやその他のソフィストには、ソクラテスとロゴスを共有しているという実感、まして真理に至る道を彼とともに歩む喜びなど、ありえなかつたと思われる。

ロゴスとレンマの〈あいだ〉

問題は、異質な論理の共存なのか。それとも論理と非論理、知と非知の關係、ということになるのだろうか。ロゴスとレンマという二種——とあえて言うておく——の論理についても、このように異なる二つの見方が成立する。〈邂逅の論理〉を追究する本書の立場では、二つの世界を代表する論理の型を序列化することはしない、というよりできない。確認のために繰り返すが、ロゴスの観点からすれば、論理は *logos* 以外になく、レンマ的な論理を正当な意味での「論理」と呼ぶことはできない。後者は、*apodictic* の水準に達しない *rhetic* の一種として位置づけられるにとどまる。これに反して、レンマの観点では、ロゴス的つまり形式論理的な論理は、レンマの体系の一部を占める日常世界の論理（世俗語）である。それゆえ、レンマの論理はロゴスの論理を排除することなく包摂することにより、両者の間に一種の「階型」が成立する。以上のごとく、双方の観点は大きく異なるが、そのいずれも存立するというのが、さしあたり〈邂逅の論理〉の基本的立場である。

したがってここから、一方の論理を他方の論理によって包摂するとか、一を他に還元すべきである、といった姿勢

は生じない。それは、ロゴスの立場においてレンマを排除する、という考えを無効とすることもなければ、レンマの立場においてロゴスを包摂する、という主張を却下することもない。要するに、ロゴスの立場とレンマの立場のいずれの側にも立たない。そのことをもって、ロゴスに対してもレンマに対しても、開かれた〈あいだ〉に立ちつづける、というのが筆者の立場である。むしろ、このようにどっちつかずのあいまいな立場が、論理の世界で力を得たことはない。それは言うまでもなく、「正しい」か「正しくない」か、を裁断する二値論理をもって論理の本質とし、正誤の判断の拠りどころとすることこそが、論理の存在理由であったからである。物事は白か黒かを分けるべきであって、灰色にとどめることがあってはならない、それゆえ、異質な論理の〈あいだ〉に身を置く、などという言い分が通るはずもない、というのが過去の哲学の世界であった。その意味において、筆者が邂逅の「論理」を標榜すること、それ自体が、まさしくロゴスの論理の一極支配に対する異議申し立てとなる。このことを認めざるをえない。

しかしながら、ことは異なる論理間の対立あるいは共存、という知的水準の問題にとどまらない。論理は、それを実践する主体の属する世界に固有である。論理の多元性を認めよ、という主張の裏には、さまざまな論理が主体的に生かされる世界の多元性が承認されなければならない、というもう一つの重い認識が横たわっている。この点に関して、主張の正誤を争う学問とは一線を画する形で、「倫理的な寛容」という別の主題が浮かび上がってくる。この点に関して、論理の普遍性を信じる向きからは、世界がかりに多元的であったとしても、論理はそうした世界の異なりを超えて、さまざまな世界を結ぶことのできる唯一の確実な手段ではないか、その論理を多元化したのでは、もはや底なしの相対主義に埋没するほかないではないか、といったこれまた正当な疑義が呈されるかもしれない。これに対して、どう答えるべきだろうか。

「論理とは唯一の正しい思考の規則である」という考えは、「論理」という概念の核心である以上、それを手放すわ

けにはゆかない。ここから、形式論理のように体系化された一連の思考規則を、《論理》と表記することにする。本稿で論じてきたロゴスとレンマは、それぞれ西洋と東洋における代表的な《論理》を表す。一つの《論理》は、それ自体の妥当性を保持しつつ、別の《論理》の妥当性を容認することができるか。これは、《論理》とそれが生きる世界の結びつきを、それぞれの世界に限定する——その意味で「相対化」する——ことができるか、という問いである。《論理》の有効範囲は、さしあたりその通用する一つの世界に限定される。だがそのことは、その《論理》が当の世界を超えて他の世界に拡がること、別の《論理》とぶつかって自己修正すること、すなわち《論理》そのものに変化が生じること、を否定するものではない。したがって、そうした《論理》のぶつかり合いや相克が、すべての世界に共有される究極的な一つの《論理》にいずれ落着する、といった将来像を描くことを妨げるものでもない。

とすれば、ここでも《邂逅》が成立するか否かに、すべてがかかってくる。もしも論理が、万人の共有すべき正しい思考法であるなら、それを問答無用式に「上から」押しつける理由はないはずである。正しい論理が間違つた論理とぶつかったなら、その正しさは「敵」によつてもおのずから承認され、遍く浸透するであろう——そうでなければ、その論理が「正しい」と主張される根拠がどこにあるのかを疑わなければならない。ソクラテスに敵対するソフィストのごとく、「正しい」はずの論理が容認されないということがもしあるとすれば、それはすでに見たとおり、双方がロゴスの共有から出発せず、対話の土俵が成立していない、という論理以前の問題によるものである。

「異質な論理の出会い」という主題は、「論理の正しさとは何か」という主題のように論じられたことがなく、それ自体が《邂逅の論理》の問題系に属する。なぜなら、問題となる《論理》と《論理》の出会いには、いずれか特定の《論理》の内部で扱われる問題ではなく、当の《論理》の埒外で生じる事柄だからである。ゆえに、そういう言い方ができるとすれば、それは「メタ論理」の問題である。これについて、どう考えるべきだろうか。最後に、この問題を取

り上げることにはしたい。

四 論理の臨界——自己否定の道

謙讓あるいは自己否定

双方がそれぞれ正しいと確信する事柄を突き合わせてみた場合、たがいに異なるということが判明する。そうした場合、おのれの正しいと信ずるものが、相手にとつても正しいはずだと考える者は、自分の正しさをわからせようとして相手を説得するのがふつうである。しかし、甲と乙の双方とも、説得の努力を重ねた末に、自分の正しさを相手に「わからせる」ことが不可能と思われる地点に到りつく。そこで判明するのは、自分にとつての正しさが相手にはそのまま通用しないこと、その代わりに相手にとつてはそれなりの別の正しさがあるのだという事実である。

「説得する」というのは、自己の信じる正しさを相手に理解させ、その知を相手も共有するように仕向ける行いである。その行いが成功すれば、両者は信および知を共有することになり、同じ論理の地平に立つ。説得が失敗したとき、信の共有は不成立となるが、その代わりに自他が異なる「正しさ」を有するという、別の新たな——見方によつては、より生産的ともいえる——認識を得ることができる。というのも、説得が成功した場合には、知の地平が既存の拡がりのまま閉じられるのに対して、失敗した場合には、自他の知の地平がやがて融合する可能性が残されているからである。むしろ、それは可能性を最大限に評価した場合の話であり、説得の不首尾は一般的には対話の打ち切りを意味する。

〈邂逅〉が、対等で開かれた二者の出会いであるということは、両者の有する信や知、ひいては《論理》を突き合わせる場が開かれることを意味する。それは、〈優等生の論理〉のごとく、一方の正しさが他方に押しつけられる状況ではなく、かといって、双方が相手方の「正しさ」から目を逸らして背き合う状況でもない。自分におのれの正しさについての確信があるように、相手にもそちらの正しさについての確信がある。そのことを事実として受け容れ、真の意味での対話の土俵に上る用意をすること、これが邂逅の基本である。しかし、過去の歴史を顧みるかぎり、そうした意味における邂逅が成立したケースは存在しないか、きわめて稀である。そのことを念頭に置いて、邂逅が成立するための論理外の条件を仮に挙げてみてはどうか。それをいま、〈謙讓〉もしくは〈自己否定〉という言葉で言い表してみたい。

論理とは、「正しさ」の追求である。もう一度、この前提から出発して考えてみよう。たがいに対立する主張が、いずれも求めるのは、おのれの論理の正しさを相手に認めさせることである。ふつうに考えると、自らの論法が「正しい」とすれば、敵対する他者のそれは「正しくない」。自分が正しいか、相手が正しいか、そのいずれかであつて、そのいずれでもないとか、そのいずれでもあるということは、こと論理に関してはありえない。しかしここで、前出のテトラレンマを用いて提起したいのは、〈邂逅〉を一つの《論理》の内部ではなく外部——言い換えれば、異質な《論理》との〈あいだ〉——における出来事として見た場合、おのれの正しさ（すなわち相手の誤り）を絶対の前提としない態度が考えられるのではないか、という問いである。

「ほんとうの神」をめぐる

著者にそういう問いを思いつかせたのは、宮沢賢治「銀河鉄道の夜」に現れる「ほんとうの神」という一語をめく

る吉本隆明のコメントである。その該当する箇所は、ジョバンニの夢の中で、キリスト教の神を信じる青年、二人の子ども（姉と弟）と、ジョバンニが交わす次のような会話である。

「もうぢきサウザンクロスです。おりの支度をしてください。」青年がみんなに云ひました。

「僕も少し汽車へ乗ってるんだよ。」男の子が云ひました。カムパネルラのとりの女の子はそはそは立って支度をはじめましたけれどもやっぱりジョバンニたちとわかれたくないやうなやうすでした。

「ここでおりなければいけないのです。」青年はさちつと口を結んで男の子を見下ろしながら云ひました。

「いやだ。僕も少し汽車へ乗ってから行くんだい。」

ジョバンニがこらへ兼ねて云ひました。

「僕たちと一緒に乗って行かう。僕たちどこまでだつて行ける切符持つてるんだ。」

「だけどあたしたちもここ、で降りなければいけないのよ。こ、天上へ行くとこなんだから。」女の子がさびしうに云ひました。

「天上へなんか行かなくなつてい、ぢやないか。ぼくたちこ、で天上よりもつとい、とこをこさへなければいけないって僕の先生が云つたよ。」

「だつておつかさんも行ってらっしゃるしそれに神様が仰っしゃるんだわ。」

「そんな神様うその神様だい。」

「あなたの神様うその神様よ。」

「さうぢやないよ。」

「あなたの神様ってどんな神様ですか。」青年は笑ひながら云ひました。

「ぼくほんたうはよく知りません。けれどもそんなでなしにほんたうのたつた一人の神さまです。」

「ほんたうの神さまはもちろんたつた一人です。」

「あゝ、そんなでなしにたつたひとりほんたうの神さまです。」

「だからさうぢやありませんか。わたくしはあなた方がいまにそのほんたうの神さまの前にわたくしたちとお会ひになることを祈ります。」青年はつゝ、ましく両手を組みました。女の子もちゃうどその通りにしました。みんなほんたうに別れが惜しさうでその顔いろも少し青ざめて見えました。ジヨバンニはあぶなく声をあげて泣き出さうとしました。

（「銀河鉄道の夜」九、ジヨバンニの切符）

青年と姉弟たちの信じる神はキリスト教の神であり、それに対してジヨバンニの信じる「ほんたうの神」は特定宗派の神ではない。いかなる宗派の神にも収斂しないような「ほんたうの神」が意味する「ほんとう」とは何だろうか。吉本はこのような問いを立て、次のように答えている。

この応答と論議から宮沢賢治が作品のなかで「ほんたう」というときの「ほんたう」が、どんなちがつた場所にいるものにとつても「ほんたう」とみなされるもの、いいかえればさまざま「ほんたう」を束ねるパラ位置の「ほんたう」の「ほんたう」という性格をもつものだとということがわかる。⁽¹⁹⁾

「さまざまな「ほんたう」を束ねるパラ位置の「ほんたう」の「ほんたう」とは、どういふことだろうか。吉本は、彼一流の直観をもとに、ここでジョバンニが言う「ほんたうの神」は、自己の真理性を主張するあらゆる「ほんたうの神」よりも下位に立つ、という逆説を語り出している。他の宗門との妥協を一切認めず、自宗の正しさを主張する点にかけては攻撃的とも見られる日蓮宗、その核心をなす法華経の信仰を生涯貫いた賢治が、なぜそういう自己否定的な考えを表現しようとしたのか。これについて吉本は、こう記している。

信仰者としての宮沢賢治は、この「ほんたう」や「いちばん」を法華経に帰依し、それが開示している真理に
はいつて、それを実行することだとじぶんに言いきかせたように、ひとにじかに説きたかったのかもしれない。
それは生涯ゆるがなかつたようにみえる。だがなぜそれを「ほんたう」や「いちばん」の幸福、神、倫理だと直
指できないで、同義語を解明するために同義語をつかうという循環を出ようとしなかつたのか。その理由のひと
つは「ほんたう」や「いちばん」が可能になる必須の前提が「ほんたう」や「いちばん」が「ほんたう」でない
もの「いちばん」でないものよりも、下位にあることを認識していることだ。そんな背理を、賢治がじつさいに
知りつくしていたからだとおもえる。⁽²⁰⁾

論理の臨界へ

数多の真理要求が争う中であって、本来なら絶対の真理として主張されるべきものが、それ自体を他の上位に置くのではなく、逆に最下位に位置づけるといふ「背理」。それは言葉を換えれば、他に対してへりくだる（謙讓）の極み、

いわば究極の「自己否定」を表すといえよう。謙讓や自己否定は、論理の「正しさ」とは次元を異にする。日々の生活の中では、「謙遜であれ」「驕り高ぶるな」といった「道徳的」命令がしたり顔に下されることは、少しも異例ではない。道徳的あるいは宗教的な戒めの類であれば、それは個々人の生活の知恵として、もはや陳腐ですらある。しかし、ここでは最高次の真理要求を表すはずの信仰の内容、神の存在をめぐっての自己相対化が行われている。それは、「絶対」の自己否定、ともいふべき逆説的事態である。²¹

吉本は、宮沢賢治の信仰の核心に、「神の自己否定」ともいふべき最終到達点を見てとった。それは、他者に対面するおのれが、「論理」それ自体の普遍妥当性要求を手放すことと引き換えに、「邂逅」が成立することにすべてを賭ける、といったクリティカルな状況を指し示している。本稿の掲げた「論理」への問いの果てに、論理自体の正しさを争うという、論理の内にとどまる場合の常識を超える一つの行き方が浮上してきた、と言いたいのだがどうだろうか。この問いかけは、筆者の側からすれば、論理外（メタ論理？）的な理念をもって、邂逅の「論理」なるものを起ち上げることが許されるか、という究極の問いにほかならない。むしろ、それを従来の意味での「論理」と呼ぶことは認められないし、認めよと要求するつもりもない。通常の意味での論理の臨界に位する「邂逅」を、「謙讓」〈自己否定〉にもとづけるという考えに力を与えたい、筆者が邂逅の「論理」を首唱する理由は、せんじつめればただそれだけである。

〈邂逅の論理〉は、はたして「論理」たりうるか。ここまでの考察によって、それに最終回答を与えることはできないということも、残念ながら認めないわけにはゆかない。ただしいま言えるのは、「邂逅の論理」の追究が、従来「論理」の代名詞であった Logic の内部で行われたことがなく、本来不可能であるということにある。Logic は、それを成立せしめた世界に相対的な一つの《論理》に過ぎないのではないか、というような疑いを本気で提起した者はいなか

ったし、ロゴス汎通的な世界以外に、それとは別の《論理》が妥当する世界が存在する、というような考えを本気で主張した哲学者も、おそらく山内得立を除けば皆無である。この現状に対して、Logic以外の《論理》の可能性を考慮に入れなければ、異なる世界同士の出会いは不可能だと考えるのが、筆者の立場である。それが哲学の論理であるかどうかを判定する権能は、すくなくともLogicにはないという点が、これでお判りいただけるだろう。むしろ、だからといって、誰でも恣意的に「論理」を名乗ることが許される、というものでもない。という次第により、当面この問題を open question にとどめおく以外にない、というのが本稿の結論である。

註

- (1) 山内は、形式論理の第三法則である排中律を逆転する発想が、インドのナーガールジュナ（龍樹）に見出されることを指摘し、これを古代ギリシアに成立した形式論理、近代のカント、ヘーゲルによる論理学の革新、につづくべき「第三の論理」とすることで、「人間の思想の原則たる論理学の体系が完成せられると共に、東洋と西洋との文化の交流、否この両者が夫々に異なりながらしかも一つの世界文化の中に正しく位置づけられ、相俟って一つの統一文化を構成し得ることも予期せしめるであろう」と述べている。『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、一五頁。
- (2) 筆者は、自身の追究する風土学の理論を、認識論としての〈風景の論理〉、存在論としての〈風土の論理〉、実践論としての〈邂逅の論理〉の三部門から成る体系で構成しようとする。既刊の前二著（『風景の論理』世界思想社、二〇〇七年。『風土の論理』ミネルヴァ書房、二〇一一年）につづく最後の『邂逅の論理』上梓に向けて、本稿はその最大の課題に答えるための試稿という位置づけを担う。〈邂逅の論理〉がいかなる論理であるか、またそれがなぜこれまで存在しなかったのか、といった本質論的反省は、同書第一章に展開される、というお断りをここでしておく。
- (3) 野田又夫『哲学の三つの伝統』岩波文庫、二〇一三年、四六頁。
- (4) 「一言してはいえは類型とは単に種々なる型類であり、それまでのことであるが、階型とは体系化された類型であるということにつづる。』『ロゴスとレンマ』「序」vi頁参照。

- (5) 同書「第三 テトラレンマ」参照。なおテトラレンマについての筆者の理解は、拙著『へあいだ』を開く——レンマの地平』（二〇一四年、世界思想社）の特に第一章、第二章で示している。
- (6) 『ロゴスとレンマ』「第六 世俗と勝義」を参照。
- (7) 『西洋哲学と東洋哲学』（哲学の三つの伝統）の中では、西洋の「非常に厳格な論証的な論理」とインドのディアレクティク（弁証法）に見られる「ゆるい論理」とが対比されている（八〇—八二頁）。しかし、それを発達史的に序列化するのではなく、「世界観の究極的な可能性」（八八頁）という言い方で対等に扱おうとするところに、野田の見識がよく表れている。
- (8) 今日までの大学における教養教育の先駆けとなった西洋中世の「自由学芸（教養）科目」（artes liberales）を構成する三学科は、文法・修辭法・弁証法であった。
- (9) 山内がレンマの論理との関連で注目した「アナロギア」については、「極めて論拠の薄弱なる、時としては単に推断以上に出得ない思想の運びとしてとりあつかはれている」（「アナロギア思想の位置」『体系と展相』弘文堂、一九三七年、六四頁）と記したように、レンマの論理は西洋の観点からすれば、アナロギアと同じくレトリックに属すると考えられる。
- (10) 旧稿「風土学から見た環境問題」（『ポランティア学研究』vol.8、二〇〇七年）では、模倣による欲望の〈転移〉（図式の第二段階）に着目して、「欲望の弁証法」という呼称を選んだ。その時点では、事の次第を表す上で、「弁証法」が「論理」よりも適切であるように感じられていたためである。しかし現在は、事柄の全体を指す語としては、「弁証法」を避け、より一般的な「欲望の論理」を選びたいと考える。
- (11) ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』市倉宏祐訳、河出書房新社、一九八六年。
- (12) 社会的行為の四類型については、マックス・ウェーバー『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波文庫、一九七二年、を参照。
- (13) ロゴスの立場を放棄することではなく、いったんその立場を離れてレンマの側に身を移すという意味で、「棚上げ」と記した。というのも、そうすることによって、レンマの枠内においてロゴスが復活するということがわかるからである。
- (14) この点には留保が必要である。なぜなら、二〇世紀にルーマニア出身のリュパスコ（Stephane Lupasco）が「谷中律」（principe du tiers inclû）をうちだしたように、ロゴスの論理の内部に二値論理を超えようとする顕著な志向が見られるからだ。その活動は、主舞台となったバリの学界から黙殺されつづけたように、「周辺」的なものにとどまった。とはいえ、ロゴスの世界にレンマ的な

ものが取り込まれようとする動きを示すものとして、注目に値する。日本ではほとんど知られていないリュバスコについては、機会をあらためて紹介したい。

(15) 西洋哲学の「傍流」にレトリック的な知の伝統が存在し、ことあることにそれが主流のロゴスに反抗することとき自己主張を行ってきたことは、たとえばデカルトに対するヴィーコの位置を見ても明らかである。とはいえ、後者が前者に取って代わる場面がありえないことも確かである。

(16) 「偶然性の核心的意味は、「甲は甲である」という同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅である。我々は偶然性を定義して「独立なる二元の邂逅」ということができるであろう」(九鬼周造『偶然性の問題』岩波文庫、二〇一二年、一三三頁)。

(17) 問答法としてのディアレクティクの手本が、ソクラテスの用いる一問一答であると言われる。しかし、プロタゴラスや他のソフィストたちは、一問一答の形式自体に非常に消極的であった。それは、自らの望まぬ論理の土俵に立つことへの拒否の姿勢であったと考えられる。それかあらぬか、その土俵に上ることを受け容れた時点で、勝敗の帰趨は明らかであった。

(18) この二重否定即二重肯定の公式は、テトラレンマの「即の論理」と同じ形を表す。そのことをもって、レンマの優越を主張するものととらえる向きがあるとすれば、当方としてはそれを肯う以外にない。ロゴス一極支配の世界では、〈邂逅の論理〉が考えられなかった次第、その状況を変えるインパクトがロゴスの対抗原理たるレンマによって与えられた事実からすれば、これは筆者が譲ることのできない一線である。

(19) 吉本隆明『宮沢賢治』筑摩書房、一九八九年、一七二―一七三頁。

(20) 同書一八三頁。

(21) かつて拙稿で、このような考えを取り上げたことがある。「根本的経験論」と習慣の問題」『アルケー 関西哲学会年報 一九九四』関西哲学会、一九九四年、一四六―一五四頁。