

もう一つの論理

萩 原 樂

目 次

はじめに

I. 古典論理とそこにある前提

II. もう一つの論理

III. 古典論理で語り得ないもの

(1) 「空」というあり方

(2) 変化と時間

(3) 廻施された信

結 語

はじめに

一般に、論理とは、言葉の使用における、論理語の用法のことである。古典述語論理といわれる、ほぼ我々が日常用いている論理については、論理語は、not, and, or, if, equivalent, all, some などであり、記号で、 \neg , \wedge , \vee , \rightarrow , \equiv , \forall , \exists , と表記されたりする。しかしながら、論理は唯一というわけではない。実際、様相を表わす論理語を新規に加えることによって様相論理、真偽概念を変えることによって直観主義の論理、ファジー論理、論理法則に制限を加えることによって量子論理など、非古典論理とよばれるものも成立することが分かっている。ここでは、これらと、少し違った観点から、古典論理¹⁾と異なったもう一つの論理を取り上げ、検討してみたい。

I. 古典論理とそこにある前提

論理は論理語の用法であるが、論理語は、言

葉の中で単独に用いられるのではない。述語、命題の成立をまって、それと結びついて、そこに論理の世界が成立する。こういった、論理成立の前提になっているものは何か。

まず、論理以前に、この世界が、「のっぺらぼう」ではなく分節されてあることが必要である。世界の分節は、個物（個体）と述語で示される。個物とは、この机、あのイス、A君、B君、自分、等等など、眼前の事々物々のことである。世界は、我々に、まず、個物の集まりの全体として成立する。しかし、眼前の事々物々は、それぞれ意味を持って事々物々である。イスはイス、机は机として、意味を持ってそこにある。そして、それらが意味を持つためには、事前に（あるいは同時に）概念の成立が必要である。個物「この机」は、概念「机」を承知して初めて「この机」になる。A君は、人間を承知して初めて人間であるA君になる。このようにして、この世界がこの世界としてあるには、個物に加えて、概念がなければならぬ。あるいは概念あって個物があるのでなくてはならない。個物は目に見える（感覚、知覚の対象）、一方、概念は目に見えない。そうではあるが、しかし、世界は目に見えるものだけの全体ではないのであって、我々の世界は、目に見えるもの（個物）と目に見えないもの（概念）による分節の全体である。通常は、個物には実在性が付随し（目に見えるから）、概念には観念性が付随する（目に見えないから）。しかし、それは、後から付けた区別であって、分節という観点からみれば、対等である。あるいは、個物と概念は一体となってこの世界を分節する。

概念は近代論理学では、述語として扱われる。述語とは、個体変項を用いて、例えば、「aは赤い」「aは人間である」「aは走る」のような形の表現である。近代論理学は、これによって、「赤い」(形容詞)、「人間」(名詞)、「走る」(動詞)などの概念を表す。記号で、 $P(a)$ 、 $Q(a)$ 、…と表記される。

近代論理学で特筆すべきは、述語に、2変項以上のもの(多変項述語)を導入したことである。その結果、個物の性質を表わす狭義の概念(1変項述語)だけでなく、複数の個体の間の関係(関係概念)も、統一的に扱えることになった。関係とは、例えば、「叩く」、「親子」、「より大きい」、「三角形の頂点」、などである。述語として、「aはbを叩く」、「aはbの親である」、「 $a > b$ 」、「aとbとcは三角形の頂点である」などと表わされる。記号で、 $R(a, b)$ 、 $R(a, b, c)$ 、…と表記される。

多変項述語も含めて、述語は、近代論理学の普通の解釈では、個物の存在を前提に、その個物の集合への名づけとされる。1変項述語は個物の、多変項述語は個物の順序対の、それぞれ集合である。しかし、これは、個物と述語を区別して、個物の存在を基本にして、それによって述語を定義するという一つのやり方であって、逆に、述語を基本におき、それによって個物を定義するやり方も可能である。²⁾ その時は、個物は、それ自身のみを要素とする集合となる。

集合論では、集合自体がまた、高次の集合の要素になり得るから、述語を集合と考えれば、そこに、述語の階層性が意識される。実際、私たちの使う概念、あるいは言葉には階層が成立している。

個物を何にするかは、体系において任意である。日常の生活では、目に見える周りの事々物々を個物としている。物理学ではそれは素粒子であるのかもしれない。個物の条件は、個物はそこで分節の最終要素と見なされることである。

個物、述語によって分節の成立した世界での

論理語の役割は、既存の述語を結び付けて、新しい述語をつくることである。これを複合述語という。例えば、述語「人間」にnotを付けることによって、「人間でないもの(非人間)」という新しい述語が成立する。記号では、 $P(a)$ に対して $\neg P(a)$ と表記される。 $\neg P(a)$ は、集合としては、 $P(a)$ の示す集合の補集合を表わすことになる。同様に、「賢い」と「人間」をandで結べば、「賢い人間」という新しい述語(概念)が成立し(両者の共通集合を表わす)、概念「日曜」「土曜」をorで結ぶと、「土曜か日曜」(つまり、週末)という述語(概念)が生じる(合併集合)。これらを順に組み合わせるによって、それに述語の階層性を付け加えれば、さらに複雑な述語、集合、したがって、分節の世界が出来るのである。

個物、述語、それらの複合は、この世界の分節を表わす。しかし、分節という言い方には、平面的、静的な印象がある。現実には、この世界の事々物々はただあるだけではなく変化する。古典論理の中では変化も一つの分節としてとらえ、したがって、述語でもって表わされる。例えば、「この石の高い位置から低い位置への変化」は、「落ちる」という述語で表わされるのである。「落ちる」の中には、変化が入っている。それでも、述語は、言葉として、固定化されているという意味では静的である。そこに、変化は、ここでいう述語では表わせないのではないかという、疑問が出てくるのである。これは、後に検討する。

以上述べたことを、表1に示す。³⁾

個物、述語、論理語からなる分節の世界に成立していることがらを、記述しようというのが、命題である。個物、述語、論理語、相互の間にある構造が成り立つ。それを記述するのが命題である。命題が記述する内容は2つである。①個物と述語の関係。個物、あるいは個物の順序対が、しかるべき述語に適合するか(その個物がその述語の要素になっているか)どうか。②述語間の関係。ある述語の示す集合

表1

	概念		法則	
論理語による 複合述語	資産 ↑ 家具 ↑	↑ 動作 ↑	化学変化 ↑ 酸化 ↑	↑ A君の一日 ↑
述語の階層性				
述語	机	叩く	朽ちる	通学
個物(広義)	この机	Aがこの机を叩く	このアイス →朽ちたアイス	Aはベッドにいる →Aは電車に乗る
	個物	個物の組み合わせ	個物の変化	組み合わせの変化

が他の述語の示す集合の部分集合であるかどうか、述語の包含関係である。その他の、様々なことから、通常我々が用いている文章（命題）による表現は、この2つの組み合わせとしてすべて示しうることになっている。

例をあげれば、①は、「男」という述語（概念）に対して、「太郎は男である」という命題、「より小さい (<)」という述語に対して、「0は3より小さい (0 < 3)」(命題) などである。記号では、 $P(u)$, $R(u, v)$ のように書く。②は、「人間」「動物」という2つの述語（概念）について、一方が、他方の部分集合であることの表現である。日常語では「すべての人間が動物である」の類の表現である。記号では、 a を一方の集合の要素を示す個体変項として $\forall aP(a)$ と表記される。⁴⁾

こうして成立した命題には、さらに論理語をつけることができる。これを複合命題という。例えば「今日は晴れている」に対して、「今日

は晴れていない」、「今日は日曜である」「今日は祝日である」に対して、「今日は日曜で祝日である」、「今日は日曜か祝日かどちらかである」などである。記号では、 $\neg p$, $p \wedge q$, $p \vee q$ と表記される。

命題には、もっとも基本的に、2つの述語が関わる。「真である」と「偽である」の2つである。命題の内容が、実際に成立していれば「真である」、成立していなければ「偽である」ことになる。命題を論理語で結んだ複合命題は、そこにある命題の部分を、変項（命題変項）で表わした場合は、「真である」、「偽である」の組み合わせから構成される新しい述語となる。真理関数とよばれる。ちなみに、述語「真である」を P としたとき、「偽である」は、 P の補集合として、 $\neg P$ となる。命題について、古典論理の下では、真偽の二分法が成立していることである。

論理は、論理語の用法として、述語の世界

(集合), 命題の世界 (集合), 2つの世界に成り立つ。命題の世界では, 「真である」, 「偽である」の二つの述語が扱われるが, これも述語として, 述語の世界の出来事であるから, 命題の世界と述語の世界の間には関連がつけられ, 論理語の意味は, ある統一性をもつが, 表面的には2つのことがらとして捉えた方が分かりやすい。例えば, not について言えば, 述語についた not は, もとの集合の補集合を示す。一方, 命題についた not は, もとの命題が偽であること (偽という述語に属すること) を示す。 $\neg P(a)$ は $P(a)$ の補集合という新しい述語を示し, 一方, $\neg p$ は, p が偽 (あるいは, 真でない) という述語に所属することを示す。他の論理語についても同じ扱いである。⁵⁾

いわゆる論理法則とは, 複合述語, あるいは, 複合命題の間に構造的に成り立つことがらのことである。例えば, 述語 $P(a)$ の表わす集合を $|P(a)|$ と表わすとして, $|P(a) \wedge Q(a)| \subseteq |P(a)|$, $|P(a)| = |\neg\neg P(a)|$, は述語に関する論理法則である。 p が真であることを $T(p)$ と書くとして, $T(p \wedge q)$ ならば $T(p)$, $T((p \rightarrow q) \wedge p)$ ならば $T(q)$, これらは普通は, $p \wedge q \Rightarrow p$, $(p \rightarrow q) \wedge p \Rightarrow q$ と書くが, これは命題に関する論理法則である (推論)。一般に, 論理というとき, 論理的同値, 推論など, 論理法則が強調されるが, 法則は, ただ成立しているそれだけのものであって, 論理とは何かについて大切なのは, 個物, 述語, 論理語が, 合わさって, 世界を構成する基本の枠組みになっていることである。

論理成立の道具立ては以上のようなものであった。これら無くしては論理は成り立たないから, これらは, 確かに, 論理成立の前提である。しかしながら, こういった, いわば, 形式的な条件の他に, 内容的な条件, 前提がある。次の図1で, 考えてみたい。

ここで P は一つの述語とする。例えば, 机としよう。これによって, この世界に一つの分節が導入されたことになる。しかし, 分節は単独にあるのではなく, 私たちの生きているこの世

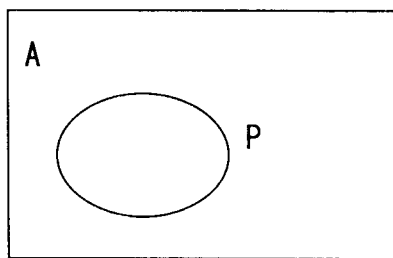


図1

界における分節である。その世界を A とする。

古典論理はこの P と A にある条件を課している。あるいは, ある特定の条件を充たした P と A のもとに成り立つのが古典論理であると言ってよい。その条件とは何か。

まず, P について, 日常語で表現すれば, P が確定され, 固定化されていること, 述語としての境界がはっきりしていることである。それは, 述語 P を個物の集合と解釈すれば, 任意の個物について, P に属するか, 属さないかが, 一意的に決定されていること, すべての個体について, P に属しながら, P に属さないということがないことである。そういう場合には, 個体と述語の関係について, そこには何の疑問も生じない。

A については, A が閉じていることである。閉じているとは, この世界で扱うべき要素がすべて, そしてそのみが, そこに与えられていることである。すなわち, A の外には世界がなく, A の中には空白がないことである。

A が閉じているとすれば, 述語を集合と考え, P が与えられると, P に属さない個物全体の集合 (補集合) がその残りとして一意的に決められる。ここで, 論理語 not を補集合を示す記号として用いることにして, それを $\neg P$ と表記するのである。すると, A が閉じていることは, P か $\neg P$ で, 世界 A が尽くされることである。この世界には, P にも, $\neg P$ にも属さない個体はないことである。

A が閉じられてあり, P が決まり, $\neg P$ をこのように定めれば, P についての上述した条

件は、述語 $P \wedge \neg P$ に属する個物はないこと、つまり、述語に関して、矛盾律の成立である。一方、 A についての条件は、すべての個物が $P \vee \neg P$ に属すること、 $P \vee \neg P$ ですべてが尽くされることである。 P でもない、 $\neg P$ でもない個物は存在しない。排中律の成立する世界である。このように、 P と $\neg P$ の間に共通要素がなく、 P と $\neg P$ で世界を尽くすときには、そこに二重否定が成り立つ。述語について、二分法の世界であるといえる。

以上は、 \Box の P として、述語を考えた場合であるが、 P が個物の場合はどうであろうか。しかし、個物も、それ自身のみを要素とする述語と考えるなら、同じことがいえる。個物も、他とはっきり区別され、閉じた全体の中にある。そこでも「太郎であって、太郎でない」というようなことは言えない。

命題に関してはどうか。命題自体は述語ではなく、世界における個物と述語、あるいは、述語どうしとの関係を事実として述べるものである。命題は、ここでは、命題の世界の個物である。そして、命題の世界では、特に、真である、偽であるの二つの述語が基本的に問題にされる。今、真を P とすれば、偽は $\neg P$ に当たり、これは述語として、上に述べた、 P と A についての特性の中にある。すなわち、真であって同時に偽である命題は存在せず、世界に真でもなく、偽でもない命題の領域は存在しない。命題の世界も、真偽について、二分法の世界である。

矛盾律、排中律、not による二分法、つまり、古典論理が成立することは、世界が P と A から成り、その P と A が、上のような条件を充たすことである。逆に言えば、 P と A と not が、上の条件を充たすとすれば、その世界は、必然的に、矛盾律と排中律が成立する、二分法の世界、古典論理の世界になる。

矛盾律を充たす様々な述語と、閉じられた全体としての A の世界が前提としてあれば、論理語は、そこにある述語どうし、あるいは命題どうし、特定の関係を示すものとして解釈さ

れ、それによる論理は、論理語どうしとの関係、つまり、シンタックスになる。そこでは、論理語は、その世界の内容ではなく、構造を示す以外の役割がないからである。

II. もう一つの論理

前節で、確定されていて、固定化された述語、閉じた世界が、⁶⁾ 古典論理成立の前提であるといった。

それでは、この前提を認めないことにしたら、どういう世界が、そこに出てくるかというのが、次に考えたいことがらである。

前節の議論では、まず、古典論理における「述語 P と世界 A に対する条件」を述べて、それによって、「述語 P と世界 A のあり方」を規定していこうとした。条件が確定すれば、あり方も決まる。あり方が決まれば、条件も決まってくるのである。述語 P について、その関係はどうなるのだろうか。

「述語が確定されて、固定化されている」場合、その述語は、観念的な意味での存在も含めて、「目の前に存在する」と言える。そうでないと、確定されるとか、固定化されるということの意味が、具体的にならない。あるいは、それが、確定、固定化の定義といってもよい。存在とは何であろうか。目の前に存在するとは、「私たちがどうこうする以前に、事前にそこは何らかの意味で与えられてあること」である。この意味で、存在は、特性として、ことがらの根拠になるという事前の根拠性（したがってアプリアリ性）をもつ。もう一つ、存在は、「作られたものではない」という特性をもつ。作られたものとは経過があって新規に発生したものである。存在は、向こうの世界に事前にあるものである。述語の条件としての、「確定されていて、固定化されてあること」、述語のあり方としての、「存在すること」、「与えられてあること」、「作られたものではないこと」、この4者が同じことだという主張は、これだけの説明では、強引に思われるかもしれないが、これは基

本的な点である。述語が事前に与えられてあることを、述語の「アプリオリ性」と呼び、それをまた、述語が（従って存在が）、「根拠付けられてある」と表現することにする。いろいろな言い回しをしたが、要点は、「述語が根拠付けられてある」という考え方である。

次に、世界Aが閉じられているとは、その世界の外には何もないことである。そして、同時に、世界の中にも空白の領域はない。あるものは、すべてが、与えられていて、あるもののみがある世界である。世界が丸ごと、過不足なく、そこにあるのである。これは、言い換えれば、「隠れたものが何もない」世界である。そこには「隠れたものが何もない」から、分かるものはすべて分かり、分からないものは少なくともそこにはない。すべてが明らか、分명한世界と言える。もとより、現実の問題として、私たちに分からないことはあるかもしれないが、それは今、私に分からないことであって、内容的には、すべて解決済みということである。これを世界の「分明性」と呼ぶことにする。世界には闇がない。世界が分明である。

このようにして、述語が、確定され、固定化されており、世界が閉じられている、それは、言い直せば、述語は分명한世界の中に根拠付けられてある、ということであるが、これが、古典論理の下に成立する世界の特徴である。

それでは、この2つの前提を認めないとうなるのか。

まず、「述語の確定、固定化」を認めない世界はどういう世界であろうか。

Pが、不明確で、確定していない、固定化されていないことは、Pの境界がはっきりしないことである。本当は確定しているが、我々に十分に掴めていないというのではなく、いわば、境界自体が揺れ動くのである。ある個物があるときはPとされ、あるときはPとされない。あるいは、同時にPとされ、Pとされない。同じものが、赤であって、赤でなかったりする、同じものが、存在したり、存在しなかったりする、そういうことの可能な述語である。従っ

て、そこには、Pで同時にPでない $P \wedge \neg P$ 、つまり、古典論理に従えば矛盾であるような事態が成立している。そこでは、矛盾律は意味をなさない。

Aが閉じていない（これを「Aが開かれている」と呼ぶことにする）とは、Aが閉じていることは、Aが分明であることであつたから、この場合は、Aが不分明、Aの中に不分明な領域が存在することである。不分明な領域を含むAは、すでに境界として役割をしていないから、Aとも名づけられないものかもしれない。厳密に言えば、Aはなく、したがって、領域なしにそこにただPのみがあるというような状況である。それ故、そこでは、notは補集合を表すものとしては定義できない。排中律も二分法も不成立になる（図2参照）。

このような状況でのPには、いくつかの特質がある。まず、補集合が不成立であるから、notの意味は、古典論理のそれではなく、新規に決めてやらなければならない。そして、Pは、 $\neg P$ を媒介にして、Pと $\neg P$ の合併がAであると言ふような形で、Aと結びつくことがないから、PはAと独立のことがらになる。したがって、Pが否定されると、Pが消えて、そこにはAという開かれた領域がただ残るだけで、 $\neg P$ は出てこないのである。Pが否定されれば、開かれた領域Aがただそこにあり、それで終わり、後は、必要に応じて、新たに、Pに無関係に別な述語Qが分節されたり、されなかつたりするだけである。ここでは、PもQも、古典論理のように、根拠付けられ、Aのアプリオリ性によって述語となるのではない。つまり、ここでは、与えられてある述語ではなく、作られてある述語なのである。

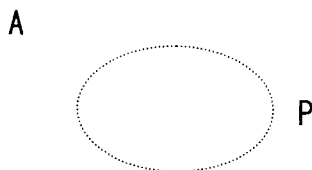


図2

世界Aが開かれている場合は、厳密には、Aとか、世界とすら言えないわけだが、それは、A、あるいは、世界が非根拠、不分明であるということである。非根拠⁷⁾とは、他の根拠になり得ないという意味である。不分明であるからそこには何もない。何もないとは、存在として、あるとかないとかいうことではなく、不分明ということである。非存在と不分明は同じことである。何も分からない世界がそこにある（あるいは、何もない）。その不分明な世界を、新たに「無」というようなことばで実体化するとすれば、それは誤解である。その不分明の世界に、作られたものとして、無根拠に分節が生じることになる。閉じた世界でなく、開かれた、不分明の世界だから、そういうことが起こりうるのである。この世界には、Pはあっても、 $\neg P$ はない。Pの外は、すべて不分明の領域である。ということは、Pしかないということでもある。

こういった、P、Aのもとで、論理を展開するとすれば、まず、notの意味を決めてやらなければならない。その際、そのnotは、形式的には、矛盾があってもかまわない（矛盾律が否定され）、排中律が否定されるような、notでなければならない。そして、古典論理の世界において述語が、先立つところの分明な世界の上に根拠をもって成立するものであったのと対称的に、こちらは、不分明な世界の上に、無根拠にただ作られただけの、つまり、非根拠（他の根拠になりえない）、不分明な世界のできごととしての述語であることになる。古典論理の閉じられた世界は、アブリオリなすでに存在する世界だから、作られるということが本質的にない世界である。

そのような世界がどのようなものであるか、それはいろいろに解釈できるだろうが、次のⅢの議論を先取りして、イメージを与えるとすれば、そこでのPは（従って、存在は）、仮のもの（「仮」）という性質をもつのである。例えば、「赤」が、仮のものであったとすれば、しかし、仮としてもそこに実際に赤はあるのだから、そのものは赤という性質はもちうる（P）、しかし

一方、それは仮の赤であるから、その意味で赤ではないのである（ $\neg P$ ）。それ故、「赤であって、赤でない」という表現が可能になる。ここで「赤でない」のnotは、補集合を表わすのではない。多分、これは、赤の仮設性を示す記号である。それ故、notは、古典論理に従って、与えられた構造を持つ世界の中で、他との関連において定義されるシンタクティカルなnotではなく、直接に述語の性質（仮であるという）を表わす述語である。そういった論理語によって論理が展開されたとすれば、それは、古典論理が、与えられた定まった構造の下で、論理語の相互の関係としてシンタククスであったのと違って、セマンティックスとしての論理ということになる。

Pがこのような性質を持つことは、Aが開かれていることと深く関連する。Aが非根拠、不分明な世界であることによって、Pは作られたものになる。そして、PとAとが無関係であるから、Pは他に根拠付けられたのではない、仮という、いわば特別な存在性をもつのである。Pは独立してそこにある。かといって、Aは不要ではない。Aを非根拠、不分明と考えないと、一般にはAはどうしても閉じられてしまうから、再び、Pは根拠付けられた存在になってしまうのである。

世界の内実は、Pによって決まる。そのPが、仮という性質を持つものであるなら、それを扱う論理は、このようなものでなければならない。

Ⅲ. 古典論理で語りえないもの

古典論理をもって唯一の論理とするならば、私たちの生きているこの世界も、古典論理を通じた唯一の世界ということになる。ところで、次の問題は、古典論理によっては語られないようなことがらがありうるかどうかである。我々がこれまでの生活の中で、その存在に気づいていながら、どうしても古典論理の中に場所をと

り得ないようなことがらがあるとすれば、それは何かということである。その種のものはあると筆者は考える。それらは古典論理の前提と相容れない故に、古典論理の中に場所を得ないのである。それでも古典論理の中であえて語ろうとすると、古典論理の中では矛盾という形をとらざるを得ない。

以下で、そのような3つのケースを検討してみたい。

(1) 「空」というあり方

大乘仏教の展開の中で、「中観仏教」は、世界のすべては「空」というあり方をすると言う。この、すべてを空としてみる見方を空観と呼ぶ。空観は、また、その後の大乘仏教思想の基本となる考え方でもある。ナーガールジュナ（竜樹 Nagārjuna 150～250頃）の『中論』は空とは何かについて書かれたものである。その冒頭の帰敬偈に「不滅不生，不断不常，不一不異，不来不去，戲論が寂滅しており，吉祥である縁起を説示された仏陀に…」とある。ナーガールジュナはここで特別な論理を意識してこう言っているわけではないので、これは古典論理の中で述べられた文とみなしてよい。この文脈のなかでは、縁起は存在のあり方を指し、それは空と言いなおしてもよいから、とすれば、ここでは、空観は、すべてを「不生不滅，…」と見る見方であると説明されている。ことがらが、生か滅かの二者択一であるとすれば（これが古典論理の立場であろう）、滅とは生でないことだから、これは、個物について、「生じることもなく、生じないこともない」との主張であり、古典論理の中では矛盾である。古典論理では、矛盾する個物は存在しないことになっている。したがって、古典論理の中には不生不滅であるような個物は存在しない。しかし、空観は、不生不滅を説くのみならず、これは空観の下ではありうる事態である。つまり、空観ではありうると思われるものが、古典論理の中では存在しない、従って、語れないことになっている。

それでは、空というあり方は、あり得ないも

のなのだろうか。空とは何だろうか。

ここは、こういうことになる。空というあり方は古典論理の中では矛盾が生じてしまうから、語れない、したがって、あり得ないものである。しかし、論理を変えれば（ここではⅡで述べた論理に立てば、そしてこれを以下論理Ⅱと呼ぶことにする）、その別な論理の中では、空というあり方の記述は可能である。それ故語り得る。語るとは古典論理の中で語ることだけではない。語るは、論理と相対的にあることがらである。語るとはそういうことである。

それでは、空とは何か。実をいえば、それは、Ⅱの論理の前提の下に立つPのあり方そのものである。Ⅱで述べた論理は、筆者の意図としては、密かには、空観を説明するための論理であった。

『中論』では、空とは無自性のことと言われる。無自性は、自性の否定であり、自性は、「作られたものでないこと」（つまり、「事前に与えられてある」という存在性をもつこと）とされる。これはまさに古典論理の述語に前提されていたものである。それが空観においては否定される。したがって、述語は、空観においては、「作られたもの」（無自性）であることになる。作られたものは、無自性は、そして、空というあり方（空観）は、二つの面を持つ。一つは作られたものだから、事前の存在性を持たないことである（無自性）。経過を持って作られて初めてそこにある。しかし、もう一方、事前の存在性を持たなくても、述語は作られた以上、新しい述語として、そこにある、このあり方を仮設性と呼ぶことにする。⁸⁾「自性（作られたものでないこと）、存在性」と、「無自性（作られたものであること）、仮設性」の並立は、古典論理では矛盾である。しかし、Ⅱの論理では、述語は、 $P \wedge \neg P$ であってかまわないから、この並立を避けなければならない論理的理由は無い。したがって、空観は、論理Ⅱでは、成立し得る。むしろ、実情は、それは、Ⅱの論理における述語（P）一般の特性として、Ⅱの前提なのである。かくして、空というあり方は、古典

論理では語りえないが、Ⅱの論理では、十分に語り得る。

一方、空は縁起のことだとも言われる。縁起とは、簡単には、相依性のこととされる。「此あるときに彼あり、此生ずるにより彼生ず、此なきとき彼なく、此滅するにより彼滅す」(此彼縁起)。ここで言われているのは、ことがらは、単独では(自性)存在せず、他とのかかわりの中でのみ存在するということである。したがって、ことがらは、縁起として、関係性以外の何ものにも依存しないから、無自性、すなわち空と言うのであろう。たしかに、「相依性においてのみある」というあり方は、あり方を決めるのは関係性のみであり、他に、実体として依存するものを前提としないから、無根拠、無自性であるが、この説明は、縁起の一面を述べたものではあるが、不十分である。ことがらは、他とのかかわりに言及しないでも、単独のまま、作られたもの(無自性、空)としてありうる。ただし、そのためには、非根拠、不分明なAの世界を前提にしなければならないことが、要点である。⁹⁾Aを前提とすれば、PはAの中の分節(存在)である。しかし、Aは非根拠、不分明な世界だから、AはPのあり方の根拠にならず、また、Pに内容も与えない。しかし、Pは確かに、Aの中のできごととされるから、無根拠にして、作られたもの(無自性)になるのである。そういった非根拠、不分明な世界の中で、非根拠、不分明な世界に縁って成立するあり方を縁起と呼ぶ。一方、古典論理に基づいて、Aが閉じられた世界の場合は、Aは、Pに根拠を与える、分明な世界であるから、Pは事前に存在するもの、根拠付けられたもの(自性をともなうもの)になってしまっていて、空というあり方はできないのである。

論理Ⅱの前提の下では、ことがらが空というあり方をすることに何の矛盾も生じない(正確には、矛盾は古典論理の中の概念で、論理Ⅱには、もともとない)。矛盾が生じないことはそのことがらが存在する、語りうることである。この意味で、ことがらは、論理と相対的に存在

する。言い換えれば、論理は、世界から独立な、その外から世界を規定する、規範的な事項ではなく、ことがらのあり方に内在するものである。その時は、論理はセマンティックスになる。

『中論』は具体的に、述語を固定化した(自性)上では、「薪が燃える」というような私たちが認める、ありふれた事象の中にも、矛盾が生じ、したがって、古典論理の前提の中では、それらは語り得ないことになってしまう、したがって、世界は、古典論理ではなく、もう一つの論理(ここではⅡの論理)による世界であると主張するのである。

(2) 変化と時間

ことがらが変化すること、そして、それに関連して時間というもの、これらが、古典論理の下で十全に語られ得るかどうかである。

Iで述べた古典論理の下で、ものやことがらの変化はそのまま、述語としておさえられた。例えば、「この木が朽ちる」という状態の変化は「aは朽ちる」という述語に内在するものになる。しかし、古典論理の下では、運動変化を表わす述語には、しばしば、矛盾が成立する。

例えば、『中論』第二章は、「去る者が去る」という運動あるいは変化を分析し、「去る者」と「去る」を固定化した、つまり、固定化された述語(自性)の下では矛盾が生じ、したがって、去るという変化自体が成立しないとす。¹⁰⁾

また、ゼノンのパラドックス「飛ぶ矢は飛ばず」もある。これは、古典論理のもとでは矢は飛ばない、つまり、世界に変化は存在しないというのである。例えば、矢が飛ぶというとき、矢の刻々変わる位置は、定規の上に刻印できるから、古典論理で記述できる。しかし、飛ぶという変化は、そのことを超えたことがらだとすると(あるいは、であるから)、「矢の刻々の位置の定規上の刻印は飛ぶことではない」つまり、「矢は飛ばない」となるのである。

『中論』第十章で「薪が燃える(火)」という。薪と火、これらは区別された別々なものである。しかし、燃えるは薪と火が一体となることであ

る。けれども、それは、古典論理が説明するだろう様に、事前に薪と火を分けておいて、その上で、後で一体とさせることではない。そのように、「燃える」を考えると、様々な矛盾が出てきてしまう。ここでも、燃えるは、別々な薪や火に基づくが、同時に、別々な薪や火を越えた一つの出来事と考えられているのである。すなわち、燃えるとは、薪と火が異なったものでありながら、同じものであることなのである。だから、それは、述語を固定化したものと考え、古典論理の下では、矛盾になる（一異の矛盾）。それ故、変化は古典論理の中では語りえない、存在しない、という議論になる。

それでは、去る、飛ぶ、燃えるに、それらが、（真性の）運動変化であるために、要求されるのは何なのだろうか。それは、Ⅱの論理における述語の特質、Pは確定されておらず、固定化されていないという、Pの不定性なのである。古典論理では、Pは確定され、固定化されている。そのもとでは、上に述べたように、変化を表わす述語には矛盾が生じ、したがって、変化は存在しないことになる。それに対して、Ⅱの論理における述語Pは、本来不定なものであり、その意味で、運動変化を、そのままの形で、最初から取り込み得るものになっているのである。あるいは、変化とは、述語の不定性のことなのである。変化が最初からⅡの述語のあり方に内在している。これは、上の（1）の空観のところで述べた、個物を表わす述語に仮設性が内在するという事態と同様な構造である。そして、そのことが可能なのは、個物を表わすにせよ、変化を表わすにせよ、述語自体が確定されず、固定化されていないというⅡの構造自体にある。「去る」「飛ぶ」、「燃える」を確定せず、固定化せずに、不定性を持たせながら、そのままに受け入れる、そのことが変化の本質なのである。それは、古典論理では矛盾になってしまうが、Ⅱではそのまま認められる。もとより、このPの不定性は、非根拠、不分明なAの世界の中に、Pを置いたことから来る。このようなAの中のPだから、何にでも成り得るという不

定性をもつのである。変化は、このような非根拠、不分明なAのもとに成立することがらである。だから、古典論理の下では矛盾になる。

時間については、マクタガート（J. McTaggart 1866～1925）の時間の非存在の証明というのがある。

マクタガートは、時間は、前後（B系列）という系列の上に成立するのでなく、過去、現在、未来という系列（A系列）の上に成立するものであるという。時間の中にあるすべての出来事（events）は必ず、A系列の、この3つのどれかに属する。この場合、まず、過去、現在、未来ははっきり区別された3つのことがら（述語）である。そうでないと系列ということが意味をなさない。しかし、一方、時間の下では、すべての出来事は変化するものでなければならない。変化とは、同じ事がらで、そのまま、違うものになることである。時間にかからむ変化は、過去から現在へ、現在から未来への変化である。それ故、もし、ある出来事が変化するというなら、それは、その（同じ）出来事が、そのまま、過去であり、現在であり、未来でありえなければならない。つまり、時間における出来事が、A系列のことがらでありながら、変化するものとするなら、そして、時間はそういうものであるわけだが、そうすると、過去、現在、未来という両立しない3つの述語が、一つのものであるという矛盾が生じる。そこで、マクタガートは、時間は矛盾を含むものであるから、したがって、實在（real）しないと言う。¹¹⁾

これは、『中論』の、薪と火の議論と同類である。燃えるという変化は、薪が火になることであるから、薪と火は区別されなければならない。最初から同じなら、それは変化といえない。その反面、薪と火が同じもの、区別されないものにならなければ、また、変化は生じない。そうでなければ、永遠に薪は薪、火は火で、無関係な2つのことがある、それだけに過ぎない。薪と火が区別されたものであることは古典論理で語り得る。しかしながら、区別されながら、一つであるという内容（一異の矛盾）は、古典

論理では、矛盾だから、語れないことがらである。Ⅱの述語Pの不定性は、そのことを可能にする。それは、Ⅱの論理は矛盾をも語り得る論理だというのではなく、Ⅱの中に、区別されながらひとつであるという、そのような事態が組み込まれている、この意味での変化や時間が内在しているということである。あるいは、楽屋裏を見せれば、変化、時間を、仮設性と同様に、Ⅱにとっての与件、前提として、組み込んでしまうということである。だから、そこでは、矛盾は生じない、語り得る。

(3) 廻施された信

日常生活で、気楽に言う「信じる」と違って、宗教において、信仰とは何かは、根本的なことがらである。宗教における信を詰めていくと、そこに、信仰のパラドックスとでもいうべきものが成立する。

例えば、親鸞は「廻施された信」と言う。

浄土信仰では、人は真実の信心を持つことによって、阿弥陀仏の浄土に往生できるとする。それでは真実の信心とは何か。通常は信心する己の誠実さ、純粹さにその根拠が求められるが、しかし、親鸞によれば、己のものである信心には定義上どうしても疑蓋がまじることになる、そこで、疑蓋を無くすためには、己を捨てなければならない。それ故、真実の信心は己の計らいを捨てたところに、全てを弥陀に預けることによって生じるものでなければならない。とすれば真実の信心は己の計らいではなく、弥陀によって与えられたものである。これを廻施された信という。信心はもとより己の信心である。しかし一方、それは徹底的に弥陀のものでなければならない。己のものであって、己のものであってはならない。これは矛盾である。¹²⁾

ここで、大切なのは、己が信じるという、己のものである信心（ここまでの範囲で言えば、これは己の作ったものとなる）が、実は、同時に、己のものでない、与えられたものであったところである。己の作るものが、己の作ったものでない。これはもとより、古典論理

では矛盾であるから、成立しないことがらである。しかし、論理ⅡのPは、まさに、このような性質を内蔵するものである。その理屈はこうである。まず、論理Ⅱでは、非根拠、不分明なAの中に、述語Pが成立している、これは無自性であるから、作られたものである、Ⅱはそういう世界である。それでは、そこにおいて、述語Pはどのようにしてできたものだろうか。我々が作るのだと（古典論理的には）考えるかもしれないが、周りは、非根拠、不分明の世界だから、作るとしても、材料が何もないのである。我々が作るというときの、我々とは何かという問はさておいても、作るということが不可能なのである。もとより、そこにすでに、いくつかの述語が成立していれば、それを複合するという意味で、我々が作るという観点は可能であるが、そして、一般的には、我々が作るとは、こういうことなのであるが、ここは、それ以前の問題である。それでは、Pはどのようにして成立してあるのだろうか。それは与えられてあるのである。与えられたと言っても、誰かが与えたというのではない。そのような誰かは、Aの世界にはいない。それは、こちら側からいって、我々がその述語を受容したということである。一つの述語を、受容して、そこから出発するということである。述語を受容するのは我々であるから己のものであるが、述語は我々が作ったものではないから己のものでない、受け入れることによって存在する世界、とでも表現されるような事態である。

廻施された信とはこういう構造のものである。

もう一つ、例をあげれば、キルケゴールは、キリスト教の信仰は次の二つのテーゼの承認の上に成り立つものであるとする。①神と人は文字通りの意味で異質である（神と人の無限の質的差異）。②神が人間として、貧しい下僕としてこの世に現れた事実（神と人の同一性）。キリスト教の信仰は一般的にはこの第二のテーゼを受け入れることである。しかしキルケゴールはそこに、信仰の前提として、第一のテーゼを

置くから、信仰は矛盾するものであることになる。絶対的に人と異質である神が、人として現れることになるからである。キルケゴールによれば、信仰とは、この矛盾を、そのまま受け入れることである。受け入れることによって、人は新しい被造物になる。この、受け入れるという構造が、論理ⅡのPには内在しているのである。それは、信ということの構造でもある。

論理ⅡにおけるPは、矛盾してもかまわない、矛盾を受け入れる構造を持つものであった。しかし、これは、矛盾を、粗雑に、あるいは、寛容に受け入れるというのではなく、受け入れる構造の中で、矛盾は消えてしまう、そういう順序なのである。

結 語

この小論では、古典論理という、私たちが通常受け入れている論理の他に、Ⅱで述べたような、もう一つの論理（論理Ⅱ）を考えてみた。この2つの違いは、論理成立の前提条件の取り方の違いによる。

古典論理は、「確定された、固定化された述語による分節」と「閉じた世界」に成立する論理であった。閉じた世界とは、存在する、分명한世界のことである。一方、Ⅱで述べた論理は、古典論理のそういった前提を否定し、「不確定な、固定化されない述語による分節」と「開かれた世界」を考え、そこに成立する論理であった。開かれた世界とは、非存在（非根拠）、不分明な世界といつてよい。

論理Ⅱの述語P、あるいは、それによる分節は、非根拠（非存在）、不分明の世界Aの中に成立するものとして、表現が必ずしも最適ではないが、①仮設性、②変化性、③受容性、の3つの性質を持つ。これは、①実在でなく仮である、②固定化されないうで変化する、③受け入れて成り立つという性質と言ってもよい。例えば、「机」という述語について言えば、「机」を、①夢幻に似て仮の存在で、②壊れたり、朽ちたり、なくなってしまうものとして、③しかし、

我々の受け入れたそこにあるものとして、捉えるということである。

ところで、この、述語についての、仮設性、変化性、受容性は、古典論理の前提とは相容れないものである。古典論理では、述語は、明確で、確定した、固定化された、受容の如何に関わらず、すでに与えられているもの、とされるからである。したがって、論理Ⅱのこれらの性質にしたがった述語を、古典論理で扱おうとすると、矛盾が出てきてしまうのである。つまり、古典論理の中に場所を得ないのである。それらのうちのいくつかは、これまでの哲学の歴史の中で、様々な、簡単に解けない、矛盾、逆説、パラドックスとして、問題にされてきた。それは、言い換えれば、古典論理によって、それらを語り得るか否かの問題でもあったのである。この小論も、なぜそれらは矛盾に到るのか、そして、どう解決されるべきかについての、筆者の試論でもあった。

論理Ⅱに立ったとき、そこにあるのは、また、我々が現実には生きているのは、Pの分節の世界である。Aは非存在（非根拠）、不分明であるから、それは、そこにある我々が生きている現実の世界ではない。しかしながら、Pは、Aの世界を前提にすることによって、一つの世界になる。論理Ⅱの場合は、無根拠で、仮で、ことがらの明確な見通しもなく（変化）、しかし、我々の受け入れている世界になるのである。この、仏教の用語で言い直せば、空で、無常で、信によって成り立つ、この世界が、我々にとって気持ちのよいものであるかどうかは、別の問題である。しかしながら、この世界には、古典論理の意味での否定はない。したがって、肯定のみの世界と言える。だから、一旦、Pを決めたら、その否定は存在しない、世界である。生きていることにしたら、生きているしかない、それで終わりの世界である。このことも論理Ⅱの特質である。

例えば、古典論理の世界には補集合が存在したから、生があれば、その補集合として死があることになる。生と死の二分法の世界である。

しかし、論理Ⅱの世界は、補集合がないから、すなわち、生だけであって、死がない。その意味で、死は、古典論理の世界の出来事なのである。古典論理では語れないものが、論理Ⅱにからんでいくつかあったの逆で、死は、論理Ⅱの前提に反するものとして、古典論理では語りうるが、論理Ⅱでは語りえないものの例であるといえる。だから、論理Ⅱの世界には死はない。死の問題は、ひとつには、こういう形で、解決

されるのかもしれない。

私たちの生活は、実際には、多く、古典論理に従って動いている。しかし、そこには、論理Ⅱによってでなければ語りえないものもまた、存在する。現実には、私たちは、古典論理と、論理Ⅱを重ね合わせて、世界を見、そして、生活しているのである。¹³⁾

以上、仏教思想を（密かに）下敷きに、「もう一つの論理の世界」を、提示してみた。

注

- 1) 正確には古典述語論理を念頭に、広くこう呼んでおく。
- 2) 实在論、観念論という言い方の、内実はこのことではないだろうか。
- 3) 表1の補足説明として、例えば、目の前のイスが朽ちたイスに変化したとしよう。しかしそこに、木は朽ちるという法則が無ければ、あるいは、朽ちるという概念が無ければ、目の前のイスと朽ちたイスは、全く別々のことながらであり、変化として結びつかないのである。その意味で、個物の成立については概念が、個物の変化については法則が、同じような働きをしているのである。
- 4) これは、人間をP、動物をQとして、 $\forall a (P(a) \rightarrow Q(a))$ と表記するのが一般である。述語の包含関係はすべて、これ（全称肯定命題）を基礎に、 \forall 、 \rightarrow 、 \neg と述語の組み合わせで、表現できる。例えば、特称肯定命題は、 $\exists a (P(a) \wedge Q(a))$ と書かれるが、これは、 $\neg \forall a (P(a) \rightarrow \neg Q(a))$ のことである。
- 5) 命題 $p \rightarrow q$ は、pを真にするような事例（これは命題の集合である）を|p|で表わすとすれば、 $|p| \subseteq |q|$ という事例の包含関係に、翻訳しうる。これは、例えば、「晴れば遠足に行く」を、「晴れる場合は、遠足に行く場合である」と言い直すことである。
- 6) これは、デカルトのいう、「明晰、判明」つまり、「clear and distinct」を下敷きしている。
- 7) 変な言い方だが、他の根拠にならないと言う意味である。その範囲内で、非存在と表現してもよい。
- 8) 仏教の用語では、戲論と言われたりする。
- 9) 山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観哲学——観念論「相依性」の排除——」（『思想802

号』1991年4月）は、空観理解に際して、「相依性、あるいは、相互縁起」論者に対して、「歴時的因果」という理解を主張している。例えば「歴時的因果を先験的条件に見て、現象に実体的なあり方が許されないと述べられている」（p.12）、「現象の実相としての、実体なき生成変化を観る過程でも、歴時的因果だけが欠かせぬ先験的条件として認識されていたことを意味している」（p.13）。さらに、八不と関係して、歴時的因果を説明した部分（p.9）。さらに、山口の論説を紹介したものとして、植村恒一郎「利那滅と排中律——山口瑞鳳博士の論考を手掛かりに——」（『思想966号』、2004年10月）。

- 10) 「中論」第二章の議論の一部を取り上げれば、次の通りである（第二章、第1頌から第6頌）。「プラサンナパダー」のサンスクリット文からの翻訳で示す（三枝充恵著「中論偈頌総覧」第三文明社による）。
 - ①まず、第一に、すでに去ったものは去らない。つぎに、まだ去らないものも去らない。すでに去ったものとまだ去らないものとを離れて、現に去りつつあるものは去らない。
 - ②去る運動のあるところ、そこに去ることはある。そして、その運動は、現に去りつつあるものに有り、すでに去ったものにはなく、まだ去らないものにも無い。それ故、現に去りつつあるものに、去ることは有る。
 - ③現に去りつつあるものに、実に、どうして、去る働きが成り立ちうるだろうか。現に去りつつあるものに、二つの去るはたらきは成り立たないからである。
 - ④「現に去りつつあるものに去るはたらきがある」と主張するならば、その人には、去ることを離れても、現に去りつつあるものが

去るという誤りが付随する。なぜならば、そのひとは、現に去りつつあるものが去るというからである。

- ⑤「現に去りつつあるものに去るはたらきがある」と主張するならば、二つの去るはたらきがある、という誤りが付随してしまっている。すなわち、「現に去りつつあるもの」を成り立たせるそれ（去るはたらき）と、さらに「そこに去るはたらきがある」というそれ（去るはたらき）とである。
- ⑥二つの去るはたらきがあるという誤りが付随してしまっているならば、二人の去る主体がある、という誤りが付随する。なぜならば、去る主体を欠いたならば、去るはたらきは成り立たないからである。
- 11) J. E. McTaggart “The Unreality of Time” (*Mind* New Series No 68, 1908) による議論の核心は次の通りである。
- ①Past, present, and future are incompatible determinations. Every event must be one or the other, but no event can be more than one. This is essential to the meaning of the terms. And, if it were not so, the A series would be insufficient to give us, in combination with the C series, the result of time. For time, as we have seen, involves change, and the only change we can get is from future to present, and from present to past.
- ②The characteristics, therefore, are incompatible. But every event has them all. If M is past, it has been present and future. If it is future, it will be present and past. If it is present, it has been future and will be past. Thus all the three incompatible terms are predicable of each

event, which is obviously inconsistent with their being incompatible, and inconsistent with their producing change.

- 12) 親鸞は『教行信証（信の巻）』において、往生に要求される、至心、信楽、欲生という三つの心（三心）を取り上げ、以下のように言う。
- ①いま三心の字訓を按ずるに、真実の心にして虚仮まじわるることなし、正直の心にして邪偽まじわるることなし、疑蓋間雑なきがゆえにこれを信楽となづく。信楽はすなわちこれ一心、一心はすなわち真実信心なり。
- ②つぎに、信楽というは、すなわちこれ如来の満足大悲、円融無碍の信心海なり。このゆえに疑蓋間雑あることなし。……しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて清浄の信楽なし。……如来苦悩の群生海を悲憐して、無礙広大の浄信をもて、諸有海に廻施したまえり。
- ③一切の群生海、無始よりこの方、乃至今日今時にいたるまで、……虚仮誦偽にして真実の心なし。ここをもて、如来一切苦悩の衆生海を悲憐して、……如来の至心をもつて諸有の一切煩惱、悪業、邪智の群生海に廻施したまえり。すなわちこれ利他の真心をあらわす。かるが故に疑蓋まじわるることなし。
- 13) 例えば、この小論は、論理Ⅰ、論理Ⅱのどちらで書かれているかと、言われれば、論理Ⅰで書かれていると言わざるを得ない。そういうことである。また、これは、仏教でいう、俗諦、真諦の区別と関連つけることができよう。

文献

- (1) 荻原 樂「中論の論理」『東京国際大学論叢——商学部編——』第32号, 1985.
- (2) 荻原 樂「信仰のパラドックス——親鸞にしたがって——」『東京国際大学論叢——商学部編——』第35号, 1987.
- (3) 荻原 樂「続・信仰のパラドックス——キルケゴールにしたがって——」『東京国際大学論叢——商学部編——』第37号, 1988.
- (4) 荻原 樂「閉じた世界と開かれた世界——哲学の根本問題——」『東京国際大学論叢——商学部編——』第64号, 2001.
- (5) 荻原 樂「哲学の転回——無根拠・不分明の世界——（前編）」『東京国際大学論叢——商学部編——』第70号, 2004.
- (6) 荻原 樂「哲学の転回——無根拠・不分明の世界——（後編）」『東京国際大学論叢——商学部編——』第71号, 2005.