

一諦、二諦、三諦、四諦における不二の論用について

渡辺明照

一 有から妙有へ

大乘仏教の議論の大まかな流れは、有→空→不空→妙有という定式で捉えられる。空は、無常、無我の教説に導かれた理念であり、また、不空は空の否定だから有、そして不空において立てられた諸々の有は妙有である。このようにして一応の理解は得られる。しかしなぜ空が不空にシフトするのか、妙有は実際に最初の有とどう違うのか、と問われるとたちまち困難に突き当たらざるを得ない。

最初の問題から言うと、苦をもたらず常・楽・我・浄という四顛倒が無常・無我の教説によって破られ、そこから空という理念が獲得された。ところが同時にこの空の理念は却って現実の有の無常と無我を覆い隠すことにもなり得る。なぜなら、空の理念の導きで確かに諸々の我執や法執は克服できるだろう

が、同時に、無常・無我・空という究極のかつ新規な法執を惹き起こすことになるからである。この究極の理念的な法執にも当然、無常・無我は適用され得る。すると自己言及的なパラドックスに陥って思考停止するか、あるいは無常・無我の否定性を徹底的に適用して無限背進するかのいずれかとなるであろう。ここには追求を止めてこれで満足するか、背進することへの忍耐を継続するかのアレクサンドリアのジレンマも発生する。理念的「空」は明らかに無常・無我の議論に対して覆いとなり蓋となつている。因みに「蓋」(礙)とは般若心経にも出てくる *avarana* であり煩惱の意である。

空法に執すればいわゆるニヒリズムとさほど違いはない。これをいかにして回避していくのか。有を否定することで捉えられる「空」は有に制約されている。否定は否定されるものがあつて可能なのだから、否定の働きや空の成立に有は欠かすこと

ができないしその意味では否定そのものも限定されている。このように否定が、否定されるべき有から発したのであれば、否定することそのものが怪しいものとなる。ここにもパラドックスが発生する。この場合、空も執されれば一つの有となり、この空の有も、有であるということであればさらに否定されて「空」は「不空」となる。この不空も単に空が否定されただけなのか、それとも不空という特異な状態が存在するのか。これもパラドックスであり、またジレンマももたらす。

最初の有の否定と次の否定で、実質的には二重の否定となるから元に戻るのだろうか。一面では戻り、一面ではそのまま戻ったわけではないところがある。この論点である。不空において捉えられる有は「妙有」とされるが、最初の有と違うところが「妙」で表されている。つまり否定の無を含んだままの有、有とも言えないが無いのでもない、という状態で保たれている。それは「幻」に比すことができる。またそれは、名はあるが現実にはないものという意味での「仮」ないし「仮有」と言われる。

この幻の仮すなわち「幻仮」は無意味なものかというところではない。というのは、空は有によって見出され、有は空によって執を払われたのだから、有と空の中間こそ妙へと導く「仮」の所在である。龍樹系天台智顛の教学では、先の空觀を從仮入空觀と言いつつ今の空觀を從空入假觀と言いつつ導かれる。前者の「仮」は単なる執着の対象の有であって「迷妄の仮」あ

るいは「妄仮」と言い、それに対して、この妄仮を脱して「幻仮」に到達し、幻ではあるが正しく導かれたところの後者の「仮」であるなら、衆生救済に大いに役立つものであるからして、これを「建立の仮」と言い、また「妙仮」とも呼ばれる。

こうして不空と幻仮によって世界の一切を正しく見渡せたとする。その上でさらなる困難が生じる。一切が幻仮なら慈悲心や救済はどこにその根拠を求めたらよいのか。覺りの味の甘美さに酔いしれれば悲心は生じない。幻にしてはあまりに酷く醜い現実に目を覆うことにもなる。これも新たなジレンマである。これについてはさまざまな解決への議論が起こり得よう。事実、「妙」が何を意味するかによって宗学が決定づけられると言つてよい。天台説では、「妙」も一つの拘りであり、これもまた否定されて「即假」ということになる。

このように有から妙有への展開において、パラドックスとリグレス(背進)とジレンマという紆余曲折の過程が見出される。しかも天台の場合のように妙有の「妙」さえ否定するとしたら最初の「有」に戻ってしまったことになる。これは明らかに循環である。すると事態は最初と何ら変わっていないことになるのか。しかし智顛教学では、この点を積極的に捉えて「無作」と言う。すなわち最初の迷妄の有を「生」として、幻仮を「不生」、妙仮を「無量」、そして第四番目の「即假」を「無作」に当てる。無作とは「作(為)すこと無し」だからそのまま「有」である。これは明らかに循環であり、元に戻ってしまう。二重

否定が単純に元に戻るということなら確かにそうではある。しかし二重否定や否定の重層性に意味があるなら二つの有に何らかの違いがあるはずである。

これまでの議論を、天台教学を背景にして四句分別を当てれば次のような図表になる。

	有 ↓	空 ↓	不空 ↓	妙有
仮の変相	妄仮	幻仮	妙仮	即仮
天台の四諦説	生滅	無生	無量	無作
四句分別	有	無	亦有亦無(有無)	非有非無

このような有から妙有への展開において突き当たる問題点をどのように論理的に整合させることができるのか、改めて吟味しようというのが本論の趣旨である。

二 形相主義(目的論)と質料主義(場論)の相克

問題点を際立たせることから始めよう。まず「不空」の理念が成り立つかどうか、が問題である。縁起説によればいかなるものも「縁って起る」というのであるから「有」は有としてそのまま決して維持できない。有を支えてきた常・楽・我・浄という情意はこれによって苦しみと迷いへと変ずるのである。ここから脱しようとするれば教説に従って無常・苦・無我・不浄というように常楽我浄の四顛倒を否定しなければならぬ。この事実を認めることが苦諦であり、修行はもちろん、考察の出

発点ともなる。そしてこれらの否定的性格を束ねれば「無い」や「空」にたどり着く。これを反射板のようにして諸々の執着を映し出すと、常と無常、苦と楽、我と無我、浄と不浄の関連性がよく見えてくる。そこで「空」を理念的軌範として存立させることになる。確かに無常・苦・無我・不浄を常楽我浄の欠損態とみなし「あるべきではない」ものとして考慮外とすることも可能だが、今のように空の理念という第三者を立てるなら四顛倒の否定的性格を適切な関連の中に位置づけることができる。ことに「有る」か「無い」かの対立においては、「無い」が単なる欠如でなく「無いこと」という積極の意味づけをする場合にはこの種の理念が必要となる。だから空の理念は「有る」ことと「無い」ことの両方を成立させる「場」であり「基体」であると言つてよい。「無い」ものとしての「有る」とは、いかにも矛盾であるが、「場」の設定によって両立が可能となるのである。

さて、常・楽・我・浄にまつわる問題は、常であるか、常でないか、のようには、「そうであるか」と「そうでないか」の対立であり、肯定か否定か、あるいは有か無かの対立に一括することができない。空の理念はこれら一切の対立関係を内包することができる究極の概念である。そうすると空は、有と無の一切の存在を内に含み有するものであって、それ自身は新たな「有」であると言える。ところが同時に空は、空無や虚空とも言われるようにそれ自身は無である。空は一切を含みつつ、そのそれ

それについて「どれでもあるが、どれでもない」というような性格の無である。こうして最初の有は無化され、最初の無は有となつて逆転することになる。両者とも有でありかつ無でもあるという状態だが、このような無根拠のものの存在性格を幻と言ひ、先には「幻仮」と言表された。このような効力を持つ空の理念は単純な無ではない、すなわち「不空」である。こうして無的性格の強い空の理念が場の女性的性格のかたちで再登場した。空の理念をもつていかなるものについてもその否定性を適用すれば、有は無となり無は有となる。同様に幻仮も単に幻ではなく根拠を持った仮、すなわち「妙仮」にまじる。

以上のような逆転やねじれを経過する思索の展開は、ときに弁証法的などと形容されるが、それとは別の視点ですでにアリストテレスの存在論に見出すことができる。その運動（キネーシス）論では、形相¹ || 現実態、質料² || 可能態という存在の定式を破り、能動的形相と受動的形相の概念を導入し現実化の方向に完全現実態（エンテレケイア）を立て、受動的方向に可許性（エンデコモノン）を立てる。エンテレケイアの語義分割的表記 *en-tele-echein* によれば目的 (*telos*) の内 (*en*) に保持すること (*echein*) と読めるが、これは字義からして目的論的な意味を含んでいることが分かる。他方、受動的方向の極みに想定されるエンデコモノン (*endechomonon*) はあらゆる可能性を完全網羅したものであり、カント「純粹理性批判」の「純粹理性の理想」における、あらゆる可能性の総体にも相当するもの

である。この「総体」の概念が先の「空」の理念に包括される一切諸法である。そもそも可能性なるものも「有る」ものであり、かつ「無い」ものであるというような「仮」である。この「仮」が目的や軌範に適えば「幻仮」ではなく「妙仮」となるだろう。これに対して有のみを対象にするロゴス（理性・論理）に基づく判断や推理では「無」は単純な否定作用という仕方ではか現れない。我々は有るものを考えるのであり、無いものは把握することも考えることさえもできないからである。

アリストテレスのキネーシス論において、目的³的な方向に向かうか、それとも可許性⁴の方に向かうか、は考察の仕方の重要な分岐点である。四原因説において目的因や動力因が形相因に吸収されたように、ここでの目的も形相的に捉えられる。他方、エンデコモノンは形相の受動的な可能性の極限の在り方として捉えられていた。したがってエンデコモノンは形相的脈脈⁵にありながら実質的には質料に帰する。これに相当するものがアリストテレスの「思维的質料」(*hylē noēta*) である。⁶

両方向への思索的態度は、それぞれ形相主義と質料主義に分かれる。分岐のあり方について典型的な例を挙げれば、例えば完全な正方形はアイデアでしかあり得ない。どんなものも少しは歪んでいる。その次第を追えば、正方形は菱形の特殊形、菱形は平行四辺形の特殊形、平行四辺形は台形の特殊形、台形は云々と、最後はもはや四本の直線に囲まれた無限の形をとる四角形である。また別の例で、自然数一、二、三……は指折り数え

て確かめられるものだが一や二や三の間には分数があり、無数の小数点のついた数がある。その中のごく特殊な数が一、二、三の自然数である。さらに自然数の間に挟まる分数は、実際に割ると循環数になる。ところが循環することなく無限に新たな数字を連ね続ける数がある。それは平方根や π だが、この数を、分数のような有理数に対して無理数と言う。さらに「 $\sqrt{1}$ 」という現実にあり得ない虚数(i と表記される)なるものがある。この虚数に対してこれまでの数はすべて実数と呼ばれる。実数とは $a+bi$ という複素数の表記において $b=0$ のときに限られる特殊なものである。さてこの二つの事例において、完全な四角形が実在か、それとも単なる四角形の方が実在か、また、自然数が実在か、それとも虚数の方が実在か、と問うことができ。前者を特殊と見れば後者が普遍的であり、前者が与えられなければ後者は何ものでもないとする。前者の方が普遍的かつ実在的である。

三 重層的否定の意味するもの

さて、有が無となり、無が有となる経緯を保ちつつそれらを幻仮とみなし、他方、不空を確定させることによって幻仮も妙仮に変じるとするのは前節で述べたところだが、それとは別に、不空も新たな有とみなしてさらに否定を徹底する仕方があった。それは、有執にあるものをすべて俗諦とみなし、それを否定して空という真諦を立てるという真俗二諦説を標榜する方式

である。つまり有的なものが現ればこれに対して徹底して否定を遂行する。凝然大徳作「八宗綱要」の三論宗の章に訳者鎌田茂雄氏によって示された図表が明解なのでこれをもとにそのありようを点検してみたい。真俗二諦の第一重は、有が俗諦、空が真諦である。それを乗り越える第二重では第一重の真俗二諦両方が一挙に俗諦、そして新たに非有非無が真諦となる。同じようにして第三重では第二重の二諦が俗諦、真諦は非非有・非非空、第四重は第三重の二諦が俗諦、真諦は非非有・非非空となつていく。この四重はそれぞれ対外道、対毘曇などの対論者の議論の深みの程度によって変わってくるものだが、議論が無限に背進するのは予想できる。この中で注目すべき「非(不、空)」という否定が二重、三重、四重と重ねられていくところである。二重否定は肯定になるのが論理学の公式だが、それがこの三論説では否定の「非」が積み重ねられていく。これは論理学に背くものなのか。

これについて従来の論理学ではそうであった。しかし最先端の論理学である直観主義論理学では二重否定は認められないとされる。フレイゲによって大成されたのは述語論理学だが、その後、フレイゲを引き継ぐ形式主義に対して直観主義を名乗る論理学派が登場した。彼らは排中律も二重否定も認めない。というの排中律 $A \vee \neg A$ は恒真式とされるが、 $\neg \neg A$ でないものすべて挙げるといふことは我々には不可能なことである。したがって「二重否定 $\neg \neg A$ 」も恒真とするわけにはいかない。こ

それが成立するためには全体や無限が実在するとしなければならぬといふ言ひ張るか、それができないなら或る全知者を假想しその者(超越者)に委ねてそれらの実在を保証してもらうしかないであらう。いずれの道も取れないというなら一つ一つ積み重ねていく他はない。例えば、無限なるものがあるとすると、それを n とすれば、仮定から $\text{コ}+$ も可能であるから前の無限は無限ではなくなる。証明の仕方についても n 行目の証明の導出式がすべて真なら $\text{コ}+$ 行目に対応する導出式も真となる、というようにこつこつと一つずつ積み上げるといふのである。これが新しい論理学が構成主義と言われる所以である。二重否定が認められないというのは現実により近い。文章的表现における二重否定は婉曲や強調などを含意して単純に元に戻るといふようなものではない。同様に排中律が認められないというのも現実的である。思考において肯定と否定の間はいくらでもある。例えばジレンマ状態が続く場合や思考停止に陥るときである。これらはロゴスでは扱えない。こうして排中律を破壊する「有無」(亦有亦無)、さらに「非有非無」も現代論理学の脈絡において十分に存立の可能性を確保したと言える。

思考停止状態とジレンマ状態という中間物は関連する。といふのは、「有無」すなわち「亦有亦無」(有でもありまた無でもある)における有と無の関係は連言か選言かである。有と無を矛盾対立の関係とすると、連言なら矛盾を起こしてその存立はあり得ないから思考停止に陥り、選言なら矛盾する二つのもの

が並列するのであるから深刻なジレンマである。さて、これに「非有非無」を関係させてみよう。非有非無を有無の否定とするなら有無の連言と選言の相違にならつて非有非無も二種あることになる。連言と選言の関係はド・モルガンの法則によつて定式化されている。 $\text{J}(\text{p} > \text{e}) \parallel \text{J}(\text{p} < \text{b})$ と、 $\text{J}(\text{p} < \text{b}) \parallel \text{J}(\text{p} > \text{e})$ がその公式である(△は連言、▽は選言の意)。すると連言の有無は選言の非有非無となり、選言の有無は連言の非有非無となる。即ち思考停止とジレンマが逆転するという関係になる。

さて、先に見たように、無限を始め全体や永遠や完全や絶対について、それをそのまま実在的なものとみなすか、または $\text{コ}+$ という背進を続ける構成主義を取るか、いずれかである。超越者が認められれば無限や完全の概念がそのまま前者に適用できるが、超越者が認められないなら思考停止するか果てないジレンマの葛藤が続く。だがもし、先に見たように逆転が可能であればどこかで折り返して以前のものに重なり合つて循環することが起こり得ると考えられる。

こうした循環は先の論理的考察ではどのような形であり得るか、これが次の問題である。有と無についてそこに逆転や折り返しや重なりがあるなら循環もあり得る。四句分別は四句で構成されている。試みに、一、二、三、四と四隅に番号を持った正方形の形をイメージすると、半分に折れば一と二、三と四、また一と三、二と四の二組の対ができ、また捻つて隅を折り合わせると一と四が重なり、二と三も重なる。これは対角化の形で

ある。また一と二三四、或いは、二と一三四のような新たな二項対立の組合せも可能である。さらに四つの隅を折り合わせて一も表現することもできる。そしてこの操作を行う折る作業こそ「二」の働きである。天台智頭は妙境（不可思議な対象世界）を七科を以って解釈することが肝要だと言った。曰く、十如、因縁、四諦、二諦、三諦、一諦、無諦の七つである。今の議論を応用するに、四は四諦および四句、折る作業は二諦化操作、四つに折れば一諦や無諦に通じる。三諦はどうか。三には回転はあるが捻はない。天台教説には空仮中の三諦という論理的範疇があり三に三を重ねて九項目を立て議論する仕組みがある。もちろん三が三つ巴のように力を発揮して議論を深めるような効果があるが、同時に三つが牽制し合って三すくみの停滞のリスクもある。三角形をイメージすれば、三角に捻れは生じず、三角が外や内へと単純に繰り返されるだけである。

四 「二」論の効用

こうして四、三、二、一と出揃った。この中で「折る」という「二」の作業が中軸を担っていることがよく分かる。よく個別と全体、あるいは一と多の相克ということが問題とされるが、これについてもすべてを一と二の相克に収斂させることができる。一と全体の間に異と多の様相があるとすると、一、異、多、全という四つの区別立てとなる。一は単位の一であるばかりでなく異なるものが関係するその関係性の一にもなる。異は他で

もあり二でもある。多はそれをも一つの集合と見れば一であり、多が一つであることによって多が了解される。さらに「全一」という言葉があるように全体も一つである。二や他であるその異を等比的に拡大すれば異の「二」は拡大、拡張へと向かう最初の基本数となり、三や四は等比的「異」の延長でしかない。縮小すなわち分数化の方向も同様の考察が可能である。また、多はばらばらの一の集まりでもあるが一まとまりの多という一である。全体は異なつた一が多数集まった一まとまりのものでそこからはみ出るものがない。ところが全体はすべてを見渡してそれを一つの対象としなければ「全体」とはならない。すると全体を対象とする視点は全体からはみ出ていることになり。同様のことは一にも起こる。或るものを一つとするには他なる視点が必要である。こうして一から全までの数の様相はすべて一と二による操作に還元できる。

こうして一と二の対立的拠点としての意味と重要性が確保できたが、同時に相克する一と二の関係もまた複雑な様相を見せる。二の関係そのものは一であり、一は他という二があつての一である。一と二を前提にして「不」を加えて論じれば、二は不二であり一は不二である。さてこの閉塞的で循環する展開の中でどこに切り口があるか。この展開もやはり二が主導する。というのも二はジレンマであり、ジレンマは二者択一の迷いであって、「迷い」こそ我々が最初にして確実に実感できる出発点だからである。この迷いが一切の展開の基軸となる。天台説

の「一念三千」の一念は、自性清浄心や真心ではなく、だれもがいつでも持っている「妄心」の「刹那の一念」であり、この妄心の迷いの「二」があらゆる展開の軸となる。すなわち、「二」は二者を関係づける関係そのものの「一」でもあるが、この「一」の中に二を保持しようとすれば不二ということになる。また逆にこの「一」が不二であることよって却って「二」が意識される。この二の中で先の一を捉えようとすればたちどころに一が二に変質する。しかもこの二においてしか一は捉えられない。即ちそれは不二であり、そのまま二のジレンマに陥る。まとめれば二は一でありかつ不二の二であり、一は二となりかつ不二の一である。この道筋は先述の三論宗の真俗論の対角化の重層性に重なる。ただし三論宗の議論は背進してしまいが、天台の議論は循環することでこの背進を回避する点が違っている。

これまでの論理を用いて最初のいくつかの論点を振り返ってみよう。まず超越者と可許性の対比から言えば、ちょうどキリスト教と仏教の対比に適用できる。仏教の海外説教師がキリスト教圏で布教するとき困った問題があるという。彼の地では神は天上におわすので「仰ぐ」、「崇める」という心的構えが身に染みている。それにたいして仏教各派の多くは「脚下照顧」のように「気づく」ことを要請する。この、上と下の正反對の心的構えが布教の障害となっているようである。例えば、対立的な二者があるとすると彼地ではその調停は神が行う。靈肉二元論はパウロが強調したところだが、近代でも三実体説のデカ

ルトは真に実体的なものは神のみであるとした。この路線で典型的なのは機械偶因論のゲーリンクスとマルブランシュである。前者は、精神と身体との運動が対応するのは神が関連づけているからとし、後者では神の中の精神と肉体のアイデアが関連づけしそれに応じて我々の心身も動くと言われる。摂理に基づく予定調和説も然り。発出論、流出説、創造説も然り。近時は脳がその役目を負っている。これに対して仏教の悟りは覚ることであり、気づくことであり、元に戻ることであり、回帰することである。元とは「場」であり、あらゆる可能性を含み持つ「基体」であり、アリストテレスではエンデコメノン（可許性）であり、西田哲学では「絶対無」とも呼ばれるものである。そして、一切の元であるこの「無」や「空」が自己を限定することによって何ものかになるという論法となる。だから二者の対立は二者そのものに起因するものではなく、超越者論と同様、タテの關係に依拠していることが了解できる。

タテの關係にある「仰ぐ」と「気づく」は、二者の存立を説明するが元の二者対立そのものを忘却しがちである。本当は対立することによって二者があり、その対立の關係性そのものが問題なのである。關係性とは、例えばデューイはそれを直接性と言いま質的なものだとも言っているように、説明という知的操作以前に前提されるものであり、またその説明は直接性に資する限りでのみ有意義を持つ。そもそも直接的な質はそれ自身では捉えられない。タテの關係にある超越的なものや基体

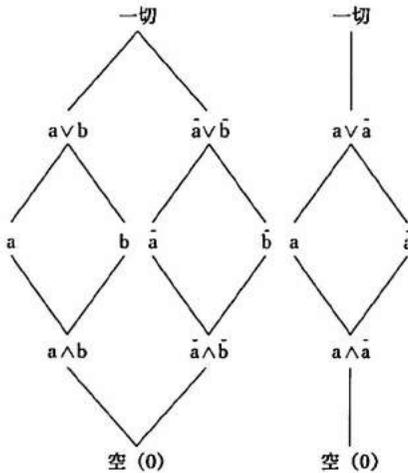
的なものを仮設し、その関連付けの中で解釈されて初めて言表される。またタテの関係にあるものも二者関係になれば並立した対立関係にもなり得る。「仰ぐ」ことも「基体」を想定することもそれぞれが二者関係として捉えられる。すると「基体」を神格化して仰ぐこともできれば、神の存在を可能性の総体としての実在性とすれば「場」的なものとすることもできる。すなわち超越者と基体の上下関係図式も逆転し得る。このように複雑なものとなるのだが、すべてにおいて二者の対立そのものを中軸としている。

五 空と一切の逆対応構造

対立にも緩急さまざまな様相がある。最も厳しいのは二つ並び立つことが不可能な矛盾関係、次に対峙して並び立つ反対関係、次に単に並列しただけの対置関係、そして並列も意識されない無関心、このように区別することが可能である。迷いやジレンマにもさまざまなありようがあるが、 $p < \neg p$ つまり有と非有の連言が最も厳しい対立で、それは恒偽(常に偽であること)であり、それを否定すれば無矛盾の恒真式($p < \neg p$)となる。ジレンマは「あれかこれか」のように択一的に言表され、「あれ」と「これ」が p と $\neg p$ となって並び立ちその中間が排除される場合が排中律である。矛盾対立以外の緩い対立も突き詰めれば、 p と $\neg p$ の対立に極まる。

さて、亦有亦無(有無)の有と無を矛盾対立関係にあるとす

ると、有と無は連言か選言かのいずれかの関係にある。連言であるとする、これは矛盾であるから並び立つことはあり得ないし、矛盾するものは存在しない。即ち0、空無である。選言であるとする、この世のものには有るもの無いものかのいずれかしかないから全体、一切である。こうして「亦有亦無」は空か一切かである。0と一切では正反対である。左の図は有を a とし無を \bar{a} として図示したものである。さらに有と無は別物だとすると、この場合は無を b として、 a と \bar{a} と b と \bar{b} の四項の組合せとなる。これも加えて図示する。



ことに左側の図で分かるように、有と無を連言と選言で展開すると、一切と空がド・モルガン則を介して逆対応する。つま

りジレンマを軸にして一切と空は連言と選言を維持しつつ重なり合う。これが場論のからくりである。しかも「a」に対する「b」と「c」をそれぞれ想定することは可能であり、その場合「aでないもの、bでないもの」は無量、無量であり際限がない。しかしどんなに無限、無量であっても常に個々のジレンマ(「二論」から発するものであることに違いはない。したがって逆対応する連言世界と選言世界はいつも我々の知の射程内にあり、空と一切が同時把握されている。これが天台智顛の言う「双遮双照」であり「中観」である。そしてこの双遮双照が顕現態として我々の修行や考察に直接に関わるものであり、それに対していわゆる実在的な全体や無限世界は我々にとつては隠されたものであつて、それを無理矢理立てれば仮構された抽象物ではない。むしろ全体に関わろうとすれば「理性亡ず」、すなわち真理(妙境)そのものも無用であり、そのようにして「無作」なら理に適つて自然に六道(有の世界)に趣く。ただしジレンマ(迷い)さえなければ、である。他の類似概念を少々加えて以上の展開を前図に対応させて図示すればこのようになる。

二	不二	一
事(妄仮)	即理の事(幻仮)	即事の理(妙仮)
修	全 _レ 体起 _レ 修	全 _レ 体在 _レ 性
隠	顯	顯
趣(六道)	双遮双照	理性亡ず(即仮)

図中、「全体起修」は「体を全うじて修を起こす」と読み、「全体在性」は「体を全うじて性を起こす」と読む。「全うじる」とは、過程を欠け目なく遂行することである。それを遂行するのは当事者の「いま、ここ、私」の「一念」である。図で言えば、中間の二欄の事態が「一念」の中に起こり、一と二の「隠」状態は「不二不二」の「顕」の状態になる。そしてこの仕方によつてのみ一切がリアリティを持つのである。

以上のような考察法をレンマ論として提唱したい。レンマ論はロゴス論やトポス論とは別の論法である。ロゴス論は一切の実在を前提してあらゆる所属関係、因果関係を説明する論法であり、トポス論はそれら一切を包括する場(エレメント)を探索することに集中し、大場、小場を設定しながらその関係を論じる論法である。それに対してレンマ論は当事者のリアリティ感を手掛かりにそこに顕現する前提そのものを一括操作して自らを顕わにする論法である。これらの三つの論法の根拠や相互関係、レンマ論が展開する世界については稿を別にする。

(1) 全体的に幻仮と見る仕方は、ちょうどカントの世界を仮象とみなす弁証論の手續きと軌を一にする。

(2) 津田真一「反密教学」に主張される *crisis* (危機、批判) はこのジレンマの苦惱と危機に他ならない。

(3) 拙論「性起と性具—アリストテレスのキネーシス論とヘクシシス論」『比較思想研究』第三七号参照。

(4) 「思惟的質料」の語は「或る質料は感覺的であり或る質料は思惟的である」(出隆訳「アリストテレス形而上学」岩波文庫上巻、三一—二頁、*Metaphysica* 1044a29-45b 参照) から得たものである。

(5) カントにも「先験的質料」についての図形的説明がある。「物のあらゆる多様性は、……それは丁度あらゆる図形が、無限空間を制限する様々な仕方としてのみ可能であると同様である。」*KN. A578, B606*

(6) 鎌田茂雄訳注「八宗綱要」講談社学術文庫、一九八一年、二九六頁。

(7) 矢野茂樹「論理学」東京大学出版会、一九九四年、一四六頁。

(8) 天台智顛「法華玄義」國訳一切経五一頁、大正蔵三三卷、六九七c頁。

(9) *dilemma* は二つ (*di*) の前提 (*lemma*) の意を含むことから「迷い」とする。

(10) デューイでは関係そのものが直接性、質、直接的質として *coarse* や *crude* (粗野、生のまま) と形容され、また反省的経験に対して第一次経験 (*primary experience*) とも呼ばれる。

(11) 有と無の関係は真の矛盾とは言えない。真の矛盾は、有であるなら非有である。拙論「龍樹の八不と思考の次元化」『比較思想研究』第三五号。

(12) この図に配した用語は天台六祖荆溪湛然の「釋籤」(大正蔵三三卷) および四明知礼の「十不二門指要鈔」(大正蔵四六卷) に準ずる。

(13) レンマの概念は、山内得立「ロゴスとレンマ」(岩波書店、一九七四年) に依る。

(わたなべ・みょうしょう、西洋哲学・天台学、

大正大学・東洋大学非常勤講師)