



論理と詭弁の間に

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-03-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山口, 義久 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004328

論理と詭弁の間に

山口 義久

序、三つの古典と比較思想

「哲学の三つの伝統」という捉え方については、野田又夫『哲学の三つの伝統』に述べられている視点が重要である。野田はそのなかで、哲学の成立は神話の合理化・世俗化であり、西洋の近代は哲学の古代における成立過程を繰り返したものであるという考えを展開し、古代の三つの地域の哲学の成立も同様にとらえている(2)。

しかし、哲学をそのように「神話の合理化・世俗化」と捉えることは、哲学の一面を明らかにするだけのものではないかという疑問が生じる。また、西洋の場合は、ルネサンスの間にはさむことによって、古代と近代のさらに密接なつながりがある点で、たんに同型性という観点だけでは説明がつかないのではないと思われる。

そういう疑義はあっても、この「三つの古典」に着目する視点は、いろいろな面から追究する価値がある、豊饒なものであると期待される。

他方、インド思想研究において多大の業績を挙げた中村元は『東洋人の思维方法』において、論理学の産出形態や受容形態の違いに、各民族の異なった独自の思维方法の特徴が反映していると言う(3)。たしかに、三つの古典におけるさまざまな思想の間には、種々の面で共通性が見てとれるとともに、見逃すことのできない相違が存在する。その違いの根本に、どのような視点の相違があるのか。この問題を考えることは、哲学的な思考の普遍性と、その現われ方の多様性について考えることにつながるであろう。

ここでは、インドの事例に踏み込む余裕はないので、公孫龍や墨子の議論とアリストテレスやストア派の論理学とを比較することによって、その問題の一端に迫ることを目指す。

概略的に述べれば、公孫龍の「白馬非馬論」は詭弁として扱われる場合もあるが、論理学につながる分析の側面をもっていると思われる。その議論を否定しているように見える墨子の議論も、それとは違ったかたちの分析を示している。それに対してアリストテレスは、人間と白い人間が別ものであるという主張を、ソフィスト的な主張として扱っている。彼の議論を公孫龍や墨子と比較することによって、何が見えてくるか。それが、ここで明らかにしようとする問題である。

一、白馬非馬論と論理の関係

白馬非馬論が詭弁だと言う人がいるが、はたしてそれは正しい理解であろうか。そのように考える場合には、何を以て詭弁と言うかが問題になるであろう。ここでは、詭弁を二つの特徴で規定したい。一つは、詭弁は論理的な過ちないしは不備を含んでいるということ、もう一つは、詭弁を語る人がそのような欠陥を意識しているといないとにかかわらず、その目的については意識しているということである。

まず、論理的な欠陥をもっていない議論は、もちろん詭弁と呼ばれる謂れはない。しかし、意図の点は微妙かもしれない。詭弁を語る人は、自分の議論が論理的な欠陥を持っていることを自覚しているとは限らない。しかし、そのような議論で何かを主張して相手を説得しようとしているということは意識しているということである。そういう意識もない場合には、たんなる誤謬か、たんに無意味な言葉になろう。

古代ギリシアの詭弁と言うと、ソフィストの名前に結びつけて語られることが多い。しかし、ソフィスト=詭弁家と言うのは正確ではない。ソフィストの原義は知恵を扱う人、あるいは知者として振る舞う人であって、その実態は教えることを職業にしていた人たちであった。彼らが教えることの一つに弁論術があるが、弁論術の目的は聴衆を説得することにあって、真実を語るかどうかは二の次とされたので、プラトンなどの哲学者から批判的に見られたという事情がある。

もちろん、相手を言い負かすだけの争論術や、遊びの議論で詭弁を用いるソフィストもいたことは確かである。そのことは、否定的な意味しか持たないのではなく、正しい議論と詭弁の違いを明らかにしようとする意識を生じさせたという意義も持っていた考えることができる。その点については、あとでプラトン『エウテュデモス』に記されている議論の例と、アリストテレスの「関係」のカテゴリーの関係を例にして考えてみたい。

ある議論が論理的に正しいか正しくないかという問題意識は、正しい議論を構成することができる、あるいは論理的に正しく語ることができるというレベルを超えた、「メタ論理」の意識と呼ぶことができる。しかし、その意識と論理学の間には、まだかなりのへだたりがある。その距離がどれくらいのものであるかを見るためには、アリストテレスが論理学を構築するためにどのような手だてを必要としたかを見ることに役立つであろう。

しかしその前に、公孫龍の白馬非馬論が詭弁かどうかという問題に一応の判断を示しておこう。その論は、「馬は、以て形を命くるところなり。白は、以て色を命くるところなり。色を命くるものは、形を命くるものに非ざるなり。故に曰く、白馬は馬に非ず」と論じるものである(4)。つまり、「馬」はものの名前であるのに対して、「白」は色の名前であるので、「もの+色」と「もの」とは異なるという意味に理解できるであろう。

韓非子がそれを批判するために出した話「児説（げいえつ）は、宋の人で雄弁家であった。白馬は馬ではないという説を持論として、斉の稷下にあつまる弁論家をおさえていた。ところで彼は白馬に乗って関所を通過する際、馬の税をとられた」は（5）、その議論を詭弁として用いていることには疑いを容れないが、公孫龍自身の議論は、それと区別する必要があると思われる。

一つのポイントは、彼が馬と白を「所以命形」と「所以命色」として区別しているところにある。これは、野田解釈に言われるような（6）、主語と述語や、個物と一般（普遍）の区別の導入とまでは言えないが、「白馬は馬である」という常識と異なる「白馬は馬でない」と言えるための概念分析の導入だと言える。その意味では、公孫龍は単純に「白馬は馬でない」と主張して、それを相手に納得させようとしているのではなく、ここで言われるような概念の区別を用いれば、「白馬非馬」と言えると主張しているのであって、詭弁を弄して相手を騙そうとしているのではなく、むしろメタ論理的な議論をしようとしているのだと言える。

そのあとで論じられる、馬が欲しい場合には栗毛でも黒馬でもいいが、白馬が欲しいならそれらでは十分でないというような議論は、論理的に表現すれば、普遍と個別の関係（あるいは類と種の関係）を扱っていると言えるが、それに相当する概念分析は行なっていない。それでもなお、彼の問題関心は、メタ論理的な問題にあるように見える。

墨子が「白馬は馬なり」と言うときは、公孫龍を意識していたと解される（「白馬は馬なり。白馬に乗るは馬に乗るなり。驪馬は馬なり。驪馬に乗るは馬に乗るなり。」）（7）。しかし、墨子の意図は、たんに公孫龍を批判しようとするところにあつたようには見えない。そのことは、すぐあとで「獲の親は人なり。獲、其の親に事うるは人に事うるには非ざるなり」というような、逆の視点からの指摘のように見える例を列挙することから明らかに思える。彼もまた、メタ論理的な関心をもちながら、概念分析を行なっているのである。

論理学的な観点から言うと、公孫龍は名辞の種類の区別に関心を示しているのに対して、墨子は「名」、「辞」、「説」という段階（「名をもって実を挙げ、辞を以て意を抒べ、説を以て故を出だす」）の区別を考えたり、「故に」、「或は」、「仮に」などの、命題同士の関係を考えたりすることによって（8）、論理の構造的な面に関心を示していることが注目できる。

二、アリストテレス論理学の道具立て

通常アリストテレスの論理学と呼ばれるものは、彼の形式論理学のことである。しかし、彼自身は、形式論理学で扱われるものが論理のすべてだとは考えておらず、形式論理学からはみ出る論理の考察にも精力を注いでいる。そのはみ出る部分とは、形式論理学を支えるさまざまな視点と、形式論理学とは異なる論理について考えるための視点である。それらの視

点を、アリストテレスは、さまざまな観点の区別を通じて行なう。そのように区別する見方は、彼が師のプラトンから学んだことでもあり、彼自身得意にしたことでもある。

そのような視点の一つとして、関係的なもののカテゴリーがある。彼の十通りのカテゴリーのうちで、あるいはそのうち頻繁に言及される六つのカテゴリーのなかで、これは異質なものに見える。彼はなぜそれを必要としたのかを、プラトンの作品に出てくる詭弁の例と関係づけながら考えてみよう。

その詭弁というのは、ソフィストが若者を相手に、その若者が犬を所有しており、その犬が『君の』だということを確認し、その犬が雄であり子供がいることから、その犬が「父である」ということを確認した上で、その犬は「君の父である」という結論を導いて見せるものである(9)。これが詭弁であることは、結論が間違っていることから、誰の目にも明らかであるが、しかし、どこにその論理的な欠陥があるのかを説明するのは、意外に難しい。

アリストテレスの「関係的なもの」という概念が、それを説明できることは明らかである。なぜなら、関係的なものとは、それと関係するものとの関係なしにはありえないのであり、それと関係するものとの関係でのみ言えるものなのだから。つまり、その犬が父であるのはその子供すなわち仔犬との関係においてであって、それ以外にはありえない。したがって、その犬の所有者である若者の父であることはありえないのである。

そう指摘されて、それは当たり前のことだと言うのは簡単である。アリストテレスの論理学は、そのような当たり前のことの積み重ねのうえに立っていると言えよう。公孫龍も墨子も、そのような当たり前のことを積み重ねようと思ったのかもしれない。ただ、アリストテレスが思い描いたような目標を考えてはいなかったのではないだろうか。なぜかと言うならば、アリストテレスが目標を考えるときの基礎は、アリストテレスにとって、ある程度先人たちの考察からあたえられているからである。公孫龍や恵施、あるいは墨子の探究は、そういう基礎のないところで試みられたという点では、意欲的で意義のある試みであった。しかし、その基礎がない分、あまり遠くまで進むことはできなかったと思われる。

今言及した関係的なものを含めたカテゴリー分けは、アリストテレスの論理学を支える視点の一つである。論理学の構成から言うと、「組み合わせなしに語られるもの」としての名辞が分類され、実体を中心とした存在の秩序を示すのがカテゴリー分けである。その名辞の組み合わせによってどのような命題ができるかという考察が加えられて、さらに命題の組み合わせにより推論式が作られる。これは所謂アリストテレスの三段論法である。

墨子にも名辞と命題と推論に相当すると思われる区別(「名」、「辞」、「説」)が見られたが、それらの間の関係や、それぞれの定義や条件についての考察は見られない。これは、荀子の「正名論」とも共通していると思われるが、判断を正しくすれば、それらの使い方は自ずと

正しくなるのであり、ものの正しい捉え方、考え方が重要だという見方に立っているの、細かい区別だてや条件づけなどを考える必要が感じられなかったのかもしれない。

これは、別の面から見れば、失敗したケースについての考察の有無の差と言えるであろう。正しい見方が大事だと主張するだけで、正しくない見方がなぜ正しくないかを追及することは、重大事とは思わなかった可能性がある。その観点から見ると、ギリシアで詭弁が横行したことは、論理学的視点からは意義深いことであったように思われる。もちろん、詭弁に論理的な分析が加えられて初めて意味をもつことは言うまでもないが。

アリストテレスも、ものの正しい捉え方を軽視することはないが、彼らと違うところは、人間の判断の主観性や相対性についての認識を（これも先人から受け継いだものとして）持っているの、捉え方の正しさの検討や、正しい捉え方をするための訓練を重視していることにある。そして、それらのためには形式論理以外の手段が必要だという認識を持っていた。その手段をアリストテレスは「問答法」と呼んでいる。

そのような問答法的議論を扱う『トボス論』において、カテゴリー分けも基本的な区別として現われるが、別の観点から、定義と固有性、類、付帯性という四つの述語のあり方が、議論を構成する基本的な要素として区別されている。あるものに何か述語づけられる、あるいは当てはまると言われるときに、その主張が妥当であるか否かの検討は、これら四つで異なってくるのだからである。

定義と固有性の違いは、定義が本質を示しているところに認められている。本質は、『形而上学』のなかでは「それ自体としてそれと語られるところのもの」と説明される（10）が、それ自体と対比されるのは付帯的ということである。ある人が音楽家だとして、その人の本質は音楽家ではなく人間である。なぜなら、その人は音楽家であることをやめても存続するが、人間であることをやめたら存続できないから。そのことは、音楽家でなかったときがあったかなかったかで左右されるわけではない。

三、アリストテレスの議論と「白馬非馬論」

そのことを念頭において、アリストテレスが「白馬非馬論」とほとんど同型の議論を扱っている箇所を読んでみよう。

「同じとか、異なるとかいうことは、多くの意味で語られるので、ソフィスト的な受けとり方をする人には何か一つだけのものの固有性を提示するのがひと仕事である。なぜなら、何か付帯しているあるものに当てはまるものは、その付帯性とそれが付帯している当のものを合わせたものにも当てはまるのだから。たとえば、白い人間がいるならば、人間に当てはまるものは、白い人間にも当てはまることになるし、白い人間に当てはまるも

のは人間にも当てはまることになる。だがひとは、固有性の多くに難癖をつけて、付帯性の基体をそれ自体として、付帯性と合わせたものとは区別するかもしれない。たとえば、人間と白い人間とは別ものであるというように。さらには、あるあり方と、そのあり方にもとづいて語られるものとを別ものとするだろう。というのは、あるあり方に当てはまるものは、そのあり方にもとづいて語られるものにも当てはまることになるし、そのあり方にもとづいて語られるものに当てはまるものは、そのあり方にも当てはまることになるからである。(中略) それに対して、確立する側は、付帯性の基体と、付帯性を基体と合わせたものとは、無条件に異なるものではなくて、それらにとっての「ある」ことが異なることによって、違っているのだと言うべきである。なぜなら、人間にとって人間であることと、白い人間にとって白い人間であることは同じではないのだから」(アリストテレス『トポス論』第五卷四章 133b15-36)。

人間と白い人間を別ものだと主張する人は、固有性の説明に「難癖」をつける「ソフィスト的な」受けとり方をする人だとアリストテレスは考えているのだということが分かる。白馬の白も、アリストテレスの区別からすると付帯性にほかならない。白馬にも馬にも、馬の定義や馬の固有性はそれ自体として当てはまる。それに対して、白という付帯性は白馬にたまたま当てはまっている特徴であって、公孫龍はその区別が分かっているということになるであろう。

ただ、それで終わりではなく、アリストテレスの問答法的議論は、ものの両側面から論じるものであり、ある考えをつき崩そうとする側と、それを確立しようとする側に分かれて討論を行なうものである。白馬は馬とは違うと主張することは、無条件にはできないが、そのあり方が違うので、違った説明が成り立つとすることはできるのである。公孫龍を擁護しようとするなら、そのやり方を採るしかないというのが、アリストテレス的な解法と言える。

公孫龍の白馬非馬論を、アリストテレスの概念を用いて言い直してみるとどうなるであろうか。まず、馬は実体の名前である。白は性質の名前である。実体と性質は異なる。そのことから、白馬が馬ではないという結論は導かれぬ。あくまでも、白馬は白い性質を持った馬である。ただし、白馬としてあることと、馬としてあることは同じではない。白馬を欲しがっている人が、栗毛や黒馬では満足できないのは、そのためである。その他の議論も、このあり方の違いで考えることができるかもしれない。

四、ギリシアの形式論理学と公孫龍・墨子の議論

形式論理学の扱う論理と比べて、非形式的(「問答法的」)な議論が扱う論理は、一筋縄ではいかない。それは何故かと考えると、もの事には多様な側面があるからだと思われる。したがって、あるものや概念に当てはまる理屈がべつのものには当てはまらないのは珍しいこ

とではない。たとえば、「AはBより大きい、BはCより大きい、ゆえにAはCより大きい」というのは、分かりやすい理屈である。これを「AはBである、BはCである、ゆえにAはCである」という典型的な三段論法と同じタイプの論理だと考える人もいる。しかし、これは「より大きい」だから当てはまるのであって、たとえば「の父である」に置き換えると当てはまらない。「AはBの父である、BはCの父である、ゆえにAはCの父である」というのは明らかに誤りである(11)。つまり、この論法は、どのような関係を扱うかによって正しさが左右されるのである。

それに対して形式論理学は、論理の正しさが内容に左右されない(形式だけで決まる)から「形式」論理学と呼ばれる。この呼び方はアリストテレスが用いたものではないが、その特徴は明確にアリストテレスの論理学に当てはまる。この場合に、内容の違いと言うのは、推論がどのような命題から構成されているかの違いであるが、ある形式の命題の組み合わせで構成される推論の正しさが形式だけから判定される仕組みをアリストテレスは確保している。それは名辞の部分にアルファベットを用いる表記である。

さらに、推論の正しさを明らかにするために、正しさが一見して明らかでない推論形式を、自明な推論形式に還元する手法や、帰謬法などを用いることによって、論理学そのものを一つの論証的学問として構成している。

ギリシアの論理学ということ言うと、アリストテレスの論理学の次の世紀に成立した、ストア派の(クリシッポスの)論理学も注目に値する。それはアリストテレス論理学の焼き直しではなく、まったく別のタイプの論理学であった。ということは、アリストテレスの論理学がまったく例外的に成立したのではなく、広い範囲にメタ論理意識の共有があって、その謂わば裾野の広さの上に二つのタイプの論理学が成立したのだと解することができる。

ちなみに、アリストテレスの論理学は現代の論理学の視点で言うと、タイプとしては名辞論理学、ストア派のそれは命題論理学と分類される。先に述べたアリストテレスの還元の手続きは、命題論理学の規則にのっとった仕方なされているが、アリストテレス自身は命題論理学を構成していないし、そのような論理学が可能だと考えていた形跡はない。もし可能だと考えていたなら、構築しようとしたのではないと思われる。

ストア派の考えた命題論理学というのは、たとえば「AならばB。A。ゆえにB」というような形の推論を扱うものであり、AやBのところには名辞ではなく命題が入る。ストア派はそれをアルファベットで示さないが、序数詞で示すことで一般性を確保している。「第一なら第二。第一。ゆえに第二。」という風なのである。具体的に彼らが用いた例で言うと、「昼であるなら光がある。昼である。ゆえに光がある」となる。これも一種の三段論法であるが、アリストテレスの三段論法とは違ったタイプのものであることは明らかである。

なぜこのように違ったタイプの論理学になったのかは、両者の関心あるいは目のつけどころの違いから理解することができる。アリストテレスは、もの事を普遍的なかたちで理解することを求め、分類や定義を重視した。彼の論理学の基本的な要素である名辞は、普遍的なものである。名辞をカテゴリーに分ける発想も、そのことと結びついている。

それに対してストア派は、普遍的なものは認めず、具体的な出来事同士の関係に着目した。その発想は彼らの宿命論とも結びついている。彼らにとって宿命とは、超自然的な原理ではなく、出来事同士の因果関係の必然性を意味していた。彼らの論理学が、命題と命題を結びつける接続詞の分析から始まっているのも、そのことと無関係ではないと思われる。

公孫龍の「形」と「色」の区別は、アリストテレスの実体と性質の区別に近いものだと考えることができるのに対し、墨子の「或」、「仮」、「故」などは、ストア派が分析した接続詞に対応していて、命題と命題の関係を表わすものであるとすることができる。最終的に論理学のかたちにはならなかったものの、発想としては、それらの区別のうちに、アリストテレスに通じる視点と、ストア派に通じる視点の両方が、メタ論理意識の表明とともに現われていることは、興味深い事実である。

註

- (1) 本稿は、平成 25 年 4 月 6 日京都大学人文科学研究所で開催された術数学研究会において発表した原稿に加筆修正したものである。
- (2) 「本来の「西洋哲学」はいわゆる中世哲学にはじまるものであつて、哲学の古代における成立過程がそこでくりかえされている。西洋人はまずキリスト教という「神話」を受け容れ、ついでそれを合理化し世俗化する努力において、「哲学」を生んだ、というべきである。ただしこの場合、キリスト教は、古代ギリシア哲学や古代インド哲学や古代中国哲学の以前にあったような神話とはちがった普遍性をもち、それ自身の論理的組織を具えた高次の神話であったから、神話と哲学との対立は、二つの相反する哲学の対立にも似て、きわめて強い緊張を生んだ」(野田又夫『哲学の三つの伝統』第一部より(「野田又夫著作集Ⅱ」昭和 56 年、白水社)、342-343 頁)。
- (3) 「言語においては無意識に具現されていた思惟方法の特徴が、論理学においては、自覚された、しかも体系化組織化されたすがたにおいて明示されている。われわれはここに、民族の思惟方法の特徴を研究するためにことによって、東洋諸民族の思惟方法の特徴をとらえ得るであろう。東洋の論理学はもとはインドに発したものであるが、それらがチベット、シナ、日本にとり入れられるさいに、それぞれ異なつたしかたにおいて行なわれ、またそれぞれの国においてかなり変容された。論理学は最も普遍的な学問であるはずであるが、

歴史的事実としては、決してもとのままのかたちでは他の民族に伝えられなかった。かかる論理学の産出形態あるいは受容形態の相違には、明らかに、諸民族の互いに異なった独自の思惟方法の特徴が顕著に反映しているのである」(中村元『東洋人の思惟方法』昭和23年、みすず書房、14頁)。

(4)『公孫龍子』白馬論より。

(5)『韓非子』第三十二 外儲說篇 左上: 柿村峻訳「中国古典文学大系5」昭和43年、平凡社、179頁。

(6)「これは、個物と一般、主語と述語などの、広い意味の論理の問題にかかわっており、上述の意味での「弁証法的」吟味を促すものである。けれども恵施のとり出した有限・無限の逆説的關係は、莊子の直感的な齊物論に収められ、名実についての弁証法の問題は、社会の道德的秩序の維持のために名と実との混雑ないし矛盾をなくすという意味での「正名」の課題に帰せられ(荀子「正名論」)、それ以上に論理的形式についてのこまかな探究には導かなかったのである」(野田又夫『哲学の三つの伝統』第一部「哲学の世界史」より、「野田又夫著作集Ⅱ」316-17頁)。

(7)「白馬は馬なり。白馬に乗るは馬に乗るなり。驪馬は馬なり。驪馬に乗るは馬に乗るなり。獲は人なり。獲を愛するは人を愛するなり。臧は人なり。臧を愛するは人を愛するなり。此れ乃ち是にして然る者なり。

獲の親は人なり。獲、其の親に事うるは人に事うるには非ざるなり。其の弟は美人なり。弟を愛するは美人を愛するには非ざるなり。車は木なり。車に乗るは木に乗るには非ざるなり。船は木なり。船に入るは、木に入るに非ざるなり」(『墨子』第四十五 小取篇: 金谷治編「世界の名著」10『諸子百家』昭和41年、中央公論社、162頁)。

(8)『同』同篇、同書160頁。

(9) プラトン『エウテュデモス』298DE。

(10) アリストテレス『形而上学』Z巻第4章、1029 b 13-14。

(11) この例も含めて、アリストテレスの論理意識については、拙著『アリストテレス入門』(平成13年、ちくま新書)第2～3章で論じている(この例は60頁)。