

求真

Kyushin

第27号

特別寄稿 Special Contributions

浜渦 辰二 田辺元の「死の哲学」から現代日本の「死の哲学」へ
張 祥龍 代際的時間：家の哲学的身分
—『論家』を起点として—

研究論文 Research Papers

小田 直寿 家永三郎における田辺哲学の受容と新たな展開

藤本 憲正 阿部正雄のケノーシスの神と倫理

—ジョン・B・カブ・Jr. との交流を中心にして—

Tak-Lap Yeung Kant, Nishida, and Mou on Intellectual Intuition: a transcultural comparison

URAI Satoshi Tanabe Hajime's Social Ontology: From the "Logic of Species" to the "Logic of Love"

黄 雅嫻 進化與改造

—張東蓀對柏格森的《創造進化論》的翻譯與繼受—

書評 Book Reviews

朝倉 友海 東アジア哲学の条件

—『東アジアにおける哲学の生成と発展』（廖欽彬・伊東貴之・河合一樹・山村奨編）に寄せて—

佐藤 麻貴 生成する偶然性

—有限性の超克としての偶然性の役割—

田島 樹里奈 「還相」に託された「友愛」と「希望」

—田辺元の社会的実践—

山本 舜 有からの創造

—哲學家としての田辺元—

小林 昌平 「死者」から受け取る「死」

—田辺とハイデガーの根底で—

求真会

2022

ISSN:2436-5823

『求真』第27号 目次

特別寄稿

- 浜渦 辰二 田辺元の「死の哲学」から現代日本の「死の哲学」へ . . . 1
張 祥龍 代際的時間：家の哲学的身分
—『論家』を起点として— . . . 37

研究論文

- 小田 直寿 家永三郎における田辺哲学の受容と新たな展開 . . . 59
藤本 憲正 阿部正雄のケノーシスの神と倫理
—ジョン・B・カブ・Jr.との交流を中心にして— . . . 85
Tak-Lap Yeung Kant, Nishida, and Mou on Intellectual Intuition: a transcultural
comparison . . . 107
URAI Satoshi Tanabe Hajime's Social Ontology: From the "Logic of Species" to the
"Logic of Love" . . . 121
黄 雅嫻 進化與改造
—張東蓀對柏格森的《創造進化論》的翻譯與繼受— . . . 149

書評

- 朝倉 友海 東アジア哲学の条件
—『東アジアにおける哲学の生成と発展』（廖欽彬・伊東貴之・河合—
樹・山村奨編）に寄せて— . . . 169
佐藤 麻貴 生成する偶然性
—有限性の超克としての偶然性の役割— . . . 179
田島 樹里奈 「還相」に託された「友愛」と「希望」
—田辺元の社会的実践— . . . 193
山本 舜 有からの創造
—哲學家としての田辺元— . . . 207
小林 昌平 「死者」から受け取る「死」
—田辺とハイデガーの根底で— . . . 221

田辺元の「死の哲学」から現代日本の「死の哲学」へ

浜 渦 辰 二

概要：晩年の田辺元は、ハイデガーの「生の存在学」に「死の弁証法」を対置し、死者と生者の間の「実存協同」によって「死の哲学」を構想した。『死の哲学』（岩波文庫）の編者・藤田正勝はそこに7年前の妻（ちよ）の死が深く関わっているとみて「二人称の死」を読み込んだ。浅見洋は『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』において、ノンフィクション作家・柳田邦男が現代医療の問題のなかで「二人称の死」を論じていることを踏まえ、石川県出身の三人の哲学者の哲学的な思索が立ち現れるのにそれぞれの「二人称の死」がきっかけになったことを跡づけ、最終章では、田辺の「実存協同」の考えが現代のターミナル・ケアにおける悲嘆の癒しに一石を投じると論じた。筆者は、これらの「二人称の死」についての考察を踏まえつつも、さらに「一人称の死」「三人称の死」も考慮しながら、そもそも「死の人称性」という広い視点から、厚生労働省の「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」の根底に、三つの人称性が出会い対話を重ねる必要がある、という理念を読み込むことで、現代日本における「死の哲学」の可能性を考察した。

キーワード：死の哲学、実存協同、二人称の死、死の人称性、人生の最終段階

はじめに

田辺元は、1958年5月に論文「メメント・モリ」¹を発表した。第二次世界大戦終結前からすでにつば競り合いが始まっていた東西冷戦は、戦後ますます世界全

¹ 藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』（岩波文庫、2010年）所収。引用箇所は、本文中括弧内にその頁数を示す。

体に広がり、朝鮮半島で 38 度線を挟んで勃発した朝鮮戦争は 1950 年代前半で収まったものの、1958 年には台湾海峡を挟んで中国共産党率いる中華人民共和国と中国国民党率いる中華民国の間で軍事的緊張が高まった。ともにソ連と米国という核兵器による軍拡競争をする二大国の代理戦争の様相を呈し、日本にもいつ飛び火してくるか分からない時代であった。そのような時代背景のなか、同論文の冒頭で田辺は、「今日のいわゆる原子力時代は、まさに文字通り『死の時代』であって、『われらの日をかぞえる』どころではなく、極端に言えば明日 1 日の生存さえも期しがたいのである」(p.13) と書いた。それから 31 年後の 1989 年にベルリンの壁が崩壊し、さらに 2 年後の 1991 年にはソ連が崩壊し、東西冷戦の時代は終わったかに見えたが、東欧革命によって多くの東欧諸国が西側に移っていったあと、2022 年のいま、ウクライナがロシアと西側諸国の対立の最前線となっており、南北朝鮮の対立も中台の対立も一向に終息せず、中台間ではむしろ一触即発の気配さえ感じさせられている。そんな国際情勢のかたわら、日本国内では 2007 年には全人口に占める高齢者の割合が 21% を超える超高齢社会となり、それに比例するように、2004 年には年間の死者数が 100 万人を超えて、2040 年には 170 万人に迫ろうと推計されている。「多死社会」と言われる所以であり、現代の日本は、田辺がそう呼んだのとは別の意味で「死の時代」と呼ばれてもおかしくない。そのような時代のなかで、田辺が考えたのとは別の意味で「死の哲学」が必要とされているように思われる。小論では、田辺の「死の哲学」を確認したうえで、現代日本における「死の哲学」を「死の人称性」という観点から構想することにしたい。

1 田辺元の『死の哲学』から

西田幾多郎は、『善の研究』出版と同じ年に発表した論文「認識論における純論理派の主張について」(1911 年)²で初めて日本にフッサールを(純論理派に属

² 西田幾多郎「認識論における純論理派の主張について」(『思索と体験』岩波文庫、1980 年、所収)

するとしてではあれ) 紹介し、続く論文「現代の哲学」(1916年)³では新カント学派とは区別して「現象学研究 (Phänomenologie)」として紹介した。その後、田辺は1922～23年にフライブルクに留学し、フッサールの講義を聴講しただけでなく、ハイデガーの23年夏学期の講義「オントロジー (事実性の解釈学)」も聴講し、とりわけ後者に感銘を受け、帰国後まもなく、論文「現象学における新しき転向——ハイデガーの生の現象学」(1924年)⁴を発表した。それは、フッサールの現象学を「厳密なる学としての哲学」という「所謂『学の哲学』と『生の哲学』との両極を統一する」(p.19)ことを目指すものとして評価する一方で、「真に我々が接近の途を有する具体的なる体験に於て完成せられ、我々のそれに対する交渉の仕方相対的に意味を有する意識の志向性を明にし、それ自身が意識そのものの自覚的發展として認められるような現象学を要求せられる」(p.24)としつつ、ハイデガーの「生の現象学」ないし「解釈的現象学」が「この要求に応ぜんとするもの」で、こちらの方を「ハイデガーが現象学の方法に与えようとする新しい転向」(p.25)として評価した。とりわけ、論文末尾で、「逃れんとして逃るることの出来ぬものとして、之に対し配慮する仕方が現実存在の存在性を形造るのであるから、寧ろ確実なる死を、進んで覚悟する所にこそ生が自覚的に顕現するというべきである」(p.34)と述べていることは、やがて3年後に発表される『存在と時間』の「死に至る存在」や「先駆的覚悟性」というハイデガー哲学を日本の読者に先取りして伝えるものとなった。しかし、それとともに、同論文は、多くの日本の読者の関心を〈フッサールからハイデガーへ〉と導くものとなった⁵。

さて、敗戦を目前にした1945年7月に、田辺は妻(ちよ)とともに北軽井沢の山荘に移ってから、『懺悔道としての哲学』(1946年)をはじめとする数々の著

³ 同「現代の哲学」(同上、所収)

⁴ 田辺元「現象学における新しき転向——ハイデガーの生の現象学」(『田辺元全集』第四卷、筑摩書房、1972年、所収)

⁵ 以上については、拙稿「日本哲学史形成期におけるフッサール現象学の受容」(廖欽彬・伊東貴之ほか編『東アジアにおける哲学の生成と発展—間文化の視点から』法政大学出版局、2022年、所収)参照。

作を発表していったが、1951年に妻が亡くなったことは田辺に大きな悲しみをもたらし、それが晩年の「死の哲学」を構想するきっかけになったと思われる。そんななかでも、『数理の歴史主義的展開——数学基礎論覚書』（1954年）を書き上げたが、そののち、ハイデッガー古希記念論文集への寄稿を依頼され、長らく温めてきたハイデッガーとの対決も込めて「死の哲学」を展開しようとして書かれたのが、論文「生の存在学か死の弁証法か」（1958年9月執筆）⁶であった。その冒頭近くで田辺は、前述のフライブルク留学時代のことを振り返りながら、次のように述べている。

私が1922-1923年の1年間フライブルク大学に留学して、当時私講師で居られたハイデッガー教授の講義を聴く機会を得るに及び、教授の哲学において死の自覚がその中心的根本支柱となって居ることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲学の道があると思わないわけにはゆかなかった。かくして私は教授に依り、始めて哲学する道を教えられたのである。（同、p.222）

しかし、もともと科学哲学・数理哲学に関心を持ち、『数理哲学研究』で博士号を取得し、ドイツ留学から帰国後も、『カントの目的論』（1924年）、『ヘーゲル哲学と弁証法』（1932年）を発表し、『種の論理』に収録された諸論考（1934-37年）、そして、戦後の『懺悔道としての哲学』（1946年）や『数理の歴史主義的展開——数学基礎論覚書』（1954年）まで、田辺がここに「死の自覚がその中心的根本支柱となって居ることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲学の道がある」と書いていた道を辿って来たとは思えない。ハイデッガー古希記念論文集への寄稿を依頼され改めて、最初にハイデッガーから受けたインパクトが、「死の自覚」としての「先駆的覚悟性」であったことを思い出したように私には思われるのである。

⁶ 田辺元「生の存在学か死の弁証法か」（前掲『死の哲学』、所収）

そうだとしても、同論文で田辺は続けて、「ただハイデッガー教授に依って教えられた『死の哲学』の方法は、その後の私自身の思索において更に徹底を要求することいかんともしがたい」と批判の矛先を向け始め、次のように述べる。

教授の哲学はあくまで存在学であって、死は、存在として自らを実現する生の、自覚に対する標識に止まるから、現実なる死そのものが哲学の契機として、観念实在論的に自覚せられるということはない。単に可能性を表す極限的観念として要請せられるばかりである。（同、p.223）

確かに、『存在と時間』の論述の流れを見ると、第一部「時間性へと向けた現存在の解釈と、存在への問いの超越論的地平としての時間の解明」⁷のなかの（そもそも第一部だけしか発表されなかったが）、第一編「現存在の予備的な基礎的分析」に続く第二編「現存在と時間性」のなかの（第二編までで終わっている）、第一章「現存在の可能な全体的存在と、死へと関わる存在（das Sein zum Tode）」と第二章「本来的な存在可能の現存在によるあかしと、決意性（Entschlossenheit）」において、前述の「死の自覚」としての「先駆的決意性」が語られている。ところが、その後は、第三章「現存在の本来的な全体的存在可能と、気づかい（Sorge）の存在論的な意味としての時間性」、第四章「時間性と日常性」、第五章「時間性と歴史性」、第六章「時間性、ならびに通俗的な時間概念の根源としての時間内部性」と続いていき、「時間そのものが、存在の地平としてあらわになるのであろうか」（四、p.464）という問いへと収斂していく。つまり、第五章第72節の冒頭付近で、「誕生と死とのあいだの『生の連関』（Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod）」（同、p.556）として「死」がわずかに言及されるものの、第三章以下では、「死の自覚」としての

⁷ ハイデッガー（熊野純彦訳）『存在と時間』（一）～（四）（岩波文庫、2013年）。同書の和訳は数多くあり、どれを使うか迷うところであるが、いま最も入手しやすいものとして熊野訳を使い、小論ではその訳語に従うことにする。引用箇所は、本文中括弧内に、その巻数と頁数を示す。

「先駆的決意性」⁸はもはやまったく論じられなくなっている。田辺の言うように、全体としては「存在への問い (Seinsfrage)」、つまり田辺の言う「存在学」(Ontologie) へと向かっていると云わざるをえない。そこで田辺は、ハイデッガーのように「生の存在学」に向かうのではなく、いまは「死の哲学」にとどまる必要があると考える。しかも、田辺はかつてはハイデッガー哲学の「中心的根本支柱となって居る」と評価していた「死の自覚」について、「死そのものが直接現実に自覚せられるということは不可能でなければならぬ」(同、p.223)と批判する。

それでは、「死の自覚」とは、どのように現れてくるのか、田辺は次のように述べている。

相互否定的に対立しながら相即する生を媒介として死が間接的に自覚せられ、特に実在者の協同態 (カトリックのいわゆる「聖徒の交わり」communication sanctorum) において、生者を媒介とし死が復活的に自覚せられることは否定できないと思われる。これは死の決断を生を媒介において間接的に、実践として、復活的に自覚する弁証法に属する。その限り、ハイデッガー教授の自覚存在論が、決断的死の可能性を観念的標識として、その媒介に依り生の存在自覚をば言語解釈において、分析論的に展開するのと対蹠的である。(同、p.223f.)

そこから更に、こう述べる。

今日「死の時代」ともいべき歴史の危機に臨んで、生の存在学が二律背反の行詰まりに陥ること避け難き際、もし我々を救う哲学があるとするならば、それは死の弁証法でなければならぬこと否定できまい。(同、p.224)

⁸ 先には、これまで多く使われてきた「先駆的覚悟性」という訳語を使ったが、ここでは熊野訳に従って、「先駆的決意性」としておく。

こうして、同論文のタイトルのように、「生の存在学」（ハイデッガー）に「死の弁証法」（田辺）を対比させようとするのだが、これだけでは、「生者を媒介とし死が復活的に自覚せられる」といい、「死の決断を生をの媒介において間接的に、実践として、復活的に自覚する弁証法」へと向かうという、ハイデッガーの「死の自覚」批判の行方は分かりにくい。それを補うのは、冒頭に触れた、ほぼ同時期に執筆された論文「メメント・モリ」の次のようなくだりであろう。

それぞれに自己に固有の真実を自覚する主体（すなわちいわゆる実存）が、個別的にしてしかも普遍的なる真実に対応してモノドロジー的に実存協同を形造る……。自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施 {えせ} ⁹のためにはたらくそのはたらきにより、自己の生死を超ゆる実存協同において復活し、永遠に参ずることが、外ならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。（同、p.22）

ここで田辺は、「実存協同」の例として、「出会いに依って結ばれた生ける師弟の間で、実践的に行ぜられた所を師から学びつつ自ら悟ることに依ってのみ、伝えられる」ような「生ける個別的人格の交通」（同、p.21）を挙げ、更にその「実存協同」は、「生ける師弟」同士の間のみならず、「死者」と「生者」の間にも、「愛に依って結ばれその死者によってはたらかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覚せられる交互媒介事態」（同、p.22）としての「死者復活」としても現れるという。「生死交徹して両者の切り結ぶ点に発生する」のが「死復活の自覚」（同、p.27）なのである。こうして、同論文末尾では、次のように述べられる。

⁹ { } 内は引用者の補足（以下、同様）。「回施」とは「阿弥陀仏が成就した、往生成仏の涅槃のさとの「業因」である功德の名号を、衆生に等しく回向し施して下さること」（WikiArc : <http://labo.wikiidharma.org/index.php/機無・円成・回施・成一による>）。

ただ「生の哲学」の行詰まりに徹しその限界を悟って「死の哲学」に転ぜられたものが、さきの実存協同と名づけた復活者の交わり（キリスト教にいわゆる「聖徒の交わり」）において、互いに自己の真実を学び悟ると共に、他の衆生に回施しそれぞれにその真実を学び悟らせるとき、新しき「死の哲学」が菩薩道を現代的に復興創造するわけである。（同、p.28）

ここで、「生ける師弟」同士および「死者」と「生者」の間の「実存協同」によって構想された「死の哲学」のうちに、『死の哲学 田辺元哲学選IV』（岩波文庫、2010年）の編者・藤田正勝は「解説」において「二人称の死」を読みとり、次のように述べている。

田辺は「死」の問題を、ただ単に「私」の死の問題として扱っていない。田辺にとって死の問題は、二人称の死、つまり「汝」の死に深く関わるものであった。しかも単なる「汝」の死ではなく、私と汝との関わりの問題として死の問題が問われた。（同、p.438）

そして、藤田は、そこに7年前の妻（ちよ）の死（1951年）が「深く関わっている」という。藤田は、論文「生の存在学か死の弁証法か」のなかから、次のくぐりを引用している。

自己のかくあらんことを生前に希って居た死者の、生者にとってその死後にまで不断に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。（同、p.293）

筆者としては、大変刺激的で興味深い、おそらく田辺『死の哲学』の新しい読み方であろうと大いに評価したいと思いつつ、「生ける師弟」同士や「聖徒の交わり」を例として説き始められ、「死者」と「生者」の間の「実存協同」によって構想された「死の哲学」の議論のなかに、妻（ちよ）死をきっかけにした「私の死」と「汝の死」や「二人称の死」という、田辺自身は使わなかった用語を持ち込んで解釈することには躊躇を覚えるところもある。そこで、本稿では、田辺が「生の存在論」あるいは「生の哲学」であると批判したハイデッガーなりの「死の哲学」を振り返りつつ、「二人称の死」ひいては「死の人称性」についての考察を深めることで、その読み方をもう少し大きな文脈に置くことを試みることにしたい。

2 ハイデガーの「死の哲学」

ハイデガー『存在と時間』が「死」について論じ始める第47節「他者の死が経験できること (Erfahrbarkeit des Todes des Anderen) と、ひとつの現存在を全体として把握する可能性」を振り返っておこう。ハイデガーはこの節を、次のように始めている。

現存在 (Dasein) は死においてその全額に到達する。それは同時に、〈現 (Da) 〉の喪失である。もはや現存在しないことへと移行することによって、現存在からは、まさにこの移行を経験し、またそれを経験されたこととして理解する可能性が奪われてしまう。そうしたことは、そのときどきの現存在にとって、じぶん自身にかんしてはともあれ拒まれていることだろう。それだけにますます、他者の死がやはり迫ってくるのである。現存在の終結ということが、そこで「客観的に」接近可能となるからだ。現存在は、ましてその本質にそくして他者たちとの共同存在 (Mitsein mit Anderen) であるがゆえに、そこでこそ死の経験を獲得することができる。(三、p.82)

要するに、じぶん（私）の死は経験できないが、他者の死は「経験できる」ないし「客観的に接近可能の」なので、そこから「他者との共同存在」であるじぶん（私）も「死の経験を獲得できる」というのである。とは言いながらも、「私たちは、純正な意味では他者たちが死ぬことを経験することがない。むしろせいぜい『その場に居あわせて (dabei) 』いるだけである」（同、p.88）と注意する。そして、「その場に居あわせて、他者たちが死にゆくことを『心理学的』に明瞭にすることが、可能でありかつまた許容されたことだとしても」、それはハイデガーの課題とすることではなく、「問題は、そのような、死にゆく者が死ぬことが有する存在論的な意味を問うこと」（同上）なのであるという。したがって、「他者たちが死ぬのを補完する主題とし代理する」ことはできず、「だれも他者から、その者が死ぬことを取りのぞくことはできない」（同、p.92）ので、「死ぬことは、それぞれの現存在がそのときどきにみずからじぶんで引きうけざるをえないものである。死はそれが『存在する』かぎりその本質からいってそのつど私のもの (je der meine) なのである」（同上）ということになる。ここでは、「他者の死」と「私の死」が対比され、「私の死」が経験できないのに対し、「他者の死」は「客観的に」経験可能であり、それといわば類比的に「私の死」もそれなりに経験が得られると思われがちであるが、ハイデガーの求める「死の存在論的な意味」はそこからは得られない、というのも、死は本質的にそれぞれ「私の死」だから、というわけである。

ところが、興味深いことに、この「他者の死」を論じる文脈の中でハイデガーは、或る固有の「他者の死」を次のように語っている。

「故人 (Verstorbene) 」とは、死人 {一般} (Gestorbene) とはことなつて「遺族 (Hinterbliebene) 」から引きはなされたものであり、故人は、葬式、埋葬、墓参といった様式で「配慮的な気づかい (Besorgen) 」の対象である。……「故人」の元に哀悼と追憶の念とともに (trauend-gedenkend) 故人のもとで佇むとき、遺族は、敬虔な顧慮的気づかい (Fürsorge) という様態において故人とともに存在している。（同、p.86）

ここで「死人一般」と区別された「故人」によって考えられているのは身近な人・身内の死であろう。「死一般」という言わば「三人称の死」とは違って、大切な人を奪い去られ残された人が葬式・埋葬・墓参によってその死を悼み偲んでそのもとにしばし佇むというのは、言わば「汝の死」「二人称の死」のことであるだろう。冒頭で触れられた「他者の死」は、「私の死」という「一人称の死」と対比されていたが、ここでは、「他者の死」のうちに、「三人称の死」とは区別される「二人称の死」が考えられているように見える。ところが、ハイデガーは、この「二人称の死」というテーマにこれ以上関わることなく、一般的な「他者の死」というテーマに戻っていく。

その上で、この節ではさらに、「現存在の死」を生物学的な意味での「死」と対比させて、次のように述べている。

現存在が死ぬ（Sterben）という意味で世界の外にたち去ることは、たんに生きているだけのものが世界の外にたち去ることとは区別されなければならない……。生きているものがおわることを、術語的に〈生きおわること（Verenden）〉ととらえておこう。（同、95f.）

同じことは、第49節「死の実存論的分析を、当の現象について他に可能な解釈に対して境界づけること」においても、繰り返されている。

生命あるものがおわることを、私たちは〈生きおわること（Verenden）〉と名づけた。……死ぬこと（Sterben）をこれに対して、現存在がその死にかかわりながら存在している存在様式を示す名称としておこう。これに従って、現存在はけっして生きおわるのではない、と語るべきである。（同、p.121）

生物（植物・動物）が「生きおわる」ことはあっても「死ぬ」ことはないのに対して、現存在は「死ぬ」ことはあっても「生きおわる」ことはない、あるいは、現存在が「生物学的・生理学的に生きおわる」ことと、「現存在として死ぬ」こととは異なると言うべきだろうか¹⁰。何よりも、「現存在がその死にかかわりながら存在している」ということがここでの要点であろう。

もう一つ、この第 49 節で興味深いのは、先の第 47 節で「故人」について論じた際に、「故人は私たちの『世界』をたち去り、その『世界』をあとに遺していった。この世界のほうからすれば、遺された者たちはなお故人とともに存在していることができるのである」（同、p.86）と述べていたことに関わって、「故人はそれではどこに行ったのか」という問いについて、ハイデガーは次のように述べている。

死が、現存在の、つまりは世界内存在の「おわり」であると規定されるとはいつでも、そのことによって—「死後に」なおもうひとつべつの、より高次あるいは低次の存在が可能であるかどうか、現存在は「生きつづける」のか、あるいはさらにじぶんを「超えて存え」「不死である」のか、といったことについて—なんらかの存在的な決定がなされているわけではない。

（同、p.124f.）

このことは、「彼岸」と「此岸」（同上）とも言われ、死者と生者の関係に関わることであり、前述の「二人称の死」にも関わることであろうが、ハイデガーは

¹⁰ ここで「生きおわること」と「死ぬ」ことの区別として語られていることは、現代の死生学において「生物学的 (biological) 生命」と「人生の物語としての (biographical) 生命」との対比（清水哲郎「生物学的死生と物語られる死生」、清水哲郎・島蘭進編『ケア従事者のための死生学』ヌーヴェルヒロカワ、2010年）や、現代イタリアの哲学者・アガンベンが「ゾーエー (zoe)：生きているもの全ての存在に共通の、生きている、という単なる事実」と「ビオス (bios)：それぞれの個体や集団に特有の生きる形式、生きかた」との対比を論ずることにも繋がってくるだろう。

ここでも、「この件についてここでは未決定なままにしておく」（同、p.125）として、これ以上関わろうとはしない¹¹。

そのうえで、第50節「死の実存論的かつ存在論的な構造の素描」では、「他者の死」に頼ることなく、「死の自覚」への道が辿られることになり、ハイデガーは、次のように述べる。

死は、もつとも固有な、関連を欠いた、追いこすことのできない可能性（*die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*）であることが露呈される。……死の内へ投げこまれていること（*Geworfenheit in den Tod*）が、現存在にとってより根源的に、またより切実に露呈するのは、不安という情態性（*Befindlichkeit der Angst*）においてなのである。死をまえにしての不安は、もつとも固有な、関連を欠いた、追いこすことのできない存在可能「をまえに」しての不安である。（同、p.135f.）

この「最も固有な、関連を欠いた、追いこすことのできない」をどう理解すべきかは議論のあるところかもしれないが、これまでの流れからすると、やはり「他者の死」に媒介されることがないし代理されることもないと理解するのが妥当であろう。つまり、この「根源的な不安という情態性」は、「私の死」と「他者の死」の相互的關係の中で生まれるものではなく、「関連を欠いた」つまりは「他者の死」に媒介されることがなく、「私の死」のうちに生まれて「死の自覚」へ導くことになるのである。

さらに続けて、「しかし、死へとかかわる存在（*Sein zum Tode*）は根源的に、また本質からして現存在の存在にぞくしている。そうであるなら、死へとかかわる存在はまた—さしあたり非非本来的（*uneigentlich*）にはあるにせよ—日常性（*Alltäglichkeit*）のうちでも提示されうるものでなければならない」（同、

¹¹ この「魂の不死」と「死後の世界」というテーマは、キリスト教が始まる以前の古代ギリシアにおいてプラトンが『国家』の末尾において（藤沢令夫訳『国家』岩波文庫、1979年、p.355ff.）かなりの紙幅を割いて臨死体験者の話を紹介した「エル物語（*mythos*）」以来、多くの哲学者たちが議論に加わってきたテーマであることは言うまでもない。

p.141) と述べたあと、第51節「死へとかかわる存在と、現存在の日常性」では、日常性における死の現れ方を、すでに第1編の第四章「共同存在と自己存在としての世界=内=存在、『ひと』」において論じられていた「ひと (das Man)」を振り返りながら、次のように述べる。

日常的な共同相互的なありかたにぞくしている公共性は、死をたえず現前する事件として、「死亡事例 (Todesfall)」として「見知って」いる。あれこれの身近な人、あるいは疎遠な者が「死ぬ」。見知らぬひとびとが日々、また刻々と「死んでゆく」。「死」は、世界内部的に現前する、熟知されたできごととして出あわれる。(同、p.144)

「ひとは死ぬ」……死は、そのような語りにあって未規定ななにごとかとして理解されている。そのなにごとかは、なにより、どこからか入りこんでくるにちがいないものであるにしても、さしあたりはしかし、じぶん自身にとってはなお目のまえに存在しておらず、だから脅かすものではないのである。……死ぬのはそのつど、ほかならぬ私ではない、この〈ひと〉とはだれでもない者 (Niemand) だからである。……死ぬことは、その本質からして、代理不可能なしかたで私が死ぬこと (das meine) である。その死ぬことが、公共的に出来するできごとへと転倒されて、〈ひと〉〔のみ〕が出会うものとなる。(同、p.145)

つまり、日常性においては、「ひとは死ぬ」という「三人称の死」の蔓延のなかで「私が死ぬ」という「一人称の死」は覆い隠され避けられる。いわば、気晴らしと気休めのなかで、触れてはならないタブーとして蓋をされる。それゆえ、ハイデガーはこう述べる。

死をこのように覆いかくしながら回避することは、日常性を執拗に支配している。そのけっか互いに共に在る「もつとも身近なひとたち」は、まさに

「死にゆく者」に対してこそしばしばなお、死をまぬがれて、ほどなくもう一度、その者が配慮的に気づかうあの安らかな日常性のうちへ戻ることができよう、と言いきかせる。そうして「顧慮的な気づかい (Fürsorge)」は、「死にゆく者」をそのことで「慰さめて」いるつもりでさえあるものなのである。(同、p.148)

つまり、「身近な人」が「死んでいく」という「二人称の死」が近づいている場面でも、その死を覆い隠し避けることによって「慰さめる」ような「気休め」が行われることになる。

このように「死をまえにしながらそこから日常的に頹落しつつ回避する」ことをハイデガーは、「死へと関わる非本来的な存在」(同、p.173)のあり方だと断じ、そこから反転して、第53節「死へとかわる本来的な存在の実存論的投企 (Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode)」へと向かうべく、こう述べる。

死へとかわる存在は、その存在のしかたが先駆すること (Vorlaufen) そのものである。当の存在者が有する存在可能への先駆である。……先駆するは、もっとも固有でもっとも極端な存在可能を理解するということの可能性、つまり本来的実存 (Existenz) の可能性であることが証示される。(同、p.188)

そして、この「本来的実存の可能性」については、次のように述べる。

死とは現存在のもっとも固有な可能性である。……もっとも固有な可能性は、関連を欠いた可能性である。……死は、現存在を単独な (einzelnes) 現存在として要求する。先駆にあって理解された、死の連関を欠いたありかたによって、現存在は現存在自身へと単独化 (vereinzeln) される。(同、190f.)

ここでも、死は「私の死」と「他者の死」の間においてではなく、「単独化された現存在」（それぞれの私）において考えられているように思われる。

そして、ここから、第二章「本来的な存在可能の現存在によるあかしと、決意性」に入っていく、第 62 節「先駆的決意性としての、現存在の実存的に本来的な全体的存在可能」において、よく知られている「先駆的決意性 {覚悟性}」（同、p.370）が語られることなる。いまはもはや逐一追跡する余裕はないが、こうした流れからすれば、この「先駆的決意性」というのは、これまで見てきたように、「三人称の死」あるいは「二人称の死」と対比させられながら語られる「一人称の死」のうちに、本来的な「死にかかわる存在」としての現存在における「死の自覚」が語られている、とすることができよう。しかも、『存在と時間』はこのあと第三章「現存在の本来的な全体的存在可能と、気づかい (Sorge) の存在論的意味としての時間性」において、「先駆性」を手がかりにしながら「時間性」の議論へと進んでいくことになるが、そこでは、これまで見てきた第二編第一章および第二章で展開された、ハイデガーなりの「死の哲学」はそれ以上展開されることなく、放置されてしまうように見えるのである。田辺が、「生の存在学」（ハイデガー）に対して「死の弁証法」（田辺）を展開しようとする構想を抱いたのも無理からぬことであつたし、その田辺の構想のなかに「二人称の死」を読み込もうとした藤田の解釈も説得力のあるものだった。

3 西田幾多郎における「二人称の死」と田辺元の「実存協同」

田辺の「死の弁証法」のなかに「二人称の死」を読み込もうとした藤田正勝は、編者として田辺の『死の哲学 田辺哲学選IV』（2010年）を発表した10年後に『人間・西田幾多郎——未完の哲学』（2020年）¹²を発表した。その第七章「『場所』の思想と悲哀の人生」において、西田が多くの家族や身近な人を亡く

¹² 藤田正勝『人間・西田幾多郎——未完の哲学』（岩波書店、2020年）

したことに触れている。家族に限って挙げても、西田が13歳の年に次姉（尚）をチフスで亡くし、34歳で弟（憑次）を戦死で亡くし¹³、37歳の年に自らの4歳の次女（幽子）を気管支炎で亡くし、同じ年に生まれたばかりの五女（愛子）を亡くし、48歳の年に母（寅三）を亡くし、翌年に脳溢血で倒れ病臥に伏していた妻（寿美）を5年後に亡くし、50歳の年に長男（謙）を急死で亡くしている。それを藤田は、「悲哀にいろどられた人生」と呼び、西田の論文「場所の自己限定としての意識作用」（『無の自覚的限定』所収、1930年）からよく引用される箇所であるが、「哲学の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」（全集、五巻、p.92）という箇所を引用している（p.192）。また、妻の死について西田が友人の山本良吉に宛てた手紙（1921年）から、次の箇所も引用している（p.189）。

人間といふものは時の上にあるのだ。過去といふものがあるのだ。過去が現存してゐるといふことが又その人の未来を構成しているのだ。七八年前家内が突然倒れた時は私は実に此感を深くした。自分の過去といふものを構成してみた重要な要素が一時になくなると共に自分の未来というものもなくなった様に思はれた。喜ぶべきものがあったても共に喜ぶものもない。悲むべきものがあったても共に悲むものもない。¹⁴

この文面には、田辺が「生の存在学か死の弁証法か」（1958年）のなかで7年前の妻（ちよ）の死が「深く関わっている」として藤田が引用していた先の箇所が二重写しになってくる。先の田辺の言葉をもう一度、引用しておこう。

自己のかくあらんことを生前に希って居た死者の、生者にとってその死後にまで不断に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずは

¹³ この弟のことを藤田は触れていないが、補足しておく。

¹⁴ 藤田正勝編『西田幾多郎書簡集』（岩波文庫、2020年）

たらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。
(同、p.293)

しかし、藤田は、西田を論ずるこの文脈では、もはや「二人称の死」や「汝の死」という用語は使っていない。

西田の先の論文「場所の自己限定としての意識作用」と同じく『無の自覚的限定』に収められた論文「私と汝」（1932年）で、藤田によれば「これまで西田の視野のなかに入っていなかった『汝』ないし『他者』の問題が考察の対象とされている」（p.204）といい、西田の論点を次のようにまとめている。

一方において私と汝とは「絶対に他なるもの」である。しかし他方、私は「自己の中に絶対の他を見る」とともに、「絶対の他の中に自己を見る」。
……私を私たらしめるのは汝であり、汝を汝たらしめるのは私である。
(p.205)

ここでは、「私と汝」という、言うなれば、一人称と二人称との関係が問われているが、それは「二人称の死」ないし「汝の死」という問題と結びつけて論じられてはいない。西田の論文「私と汝」のなかには、「永遠の今と考えられるものは、一面においては絶対に時を否定する死の面と考えられるとともに、一面においては絶対に時を肯定する生の面と考えられねばならない」（p.266）とか、「真の生命というべきものは、ベルグソンの創造的進化という如き単に連続的なる内的発展ではなくして、非連続の連続でなければならならぬ。死して生まれるということではなければならぬ」（p.281）とか、「絶対の死即生である絶対否定の弁証法においては、一と他の間に何らの媒介するものがあってはならない」（p.306）とかいった「死」についての言及がありはするが、「私の死」「一人称の死」と「汝の死」「二人称の死」という問題設定の考察は見られない。

藤田の同書に先だって、「二人称の死」の問題を西田のなかに、そして田辺のなかに読み込んだのは、筆者の知る限りでは、浅見洋『二人称の死——西田・大

拙・西谷の思想をめぐって』(2003年)¹⁵であった。浅見はその「まえがき」で、「二人称の死」を「身近な、親しき人々の死」としたうえで、「二人称の死」に着目した哲学者として、ヴィラディミール〔ウラジミール〕・ジャンケレビッチと田辺を挙げている。さらに、この言葉が近年わが国において一般的に使われ認知されるようになったのは、ノンフィクション作家・柳田邦男の『犠牲わが息子・脳死の11日』(1994年、『文藝春秋』1000号記念号)¹⁶以来であるという。柳田は、「『二人称(あなた)の死』は、連れ合い、親子、兄弟姉妹、恋人の死である。人生と生活を分かち合った肉親あるいは、恋人が死にゆくとき、どのように対応するかという、辛くきびしい試練に直面することになる」(p.204)と書いていたが、浅見はそれを引用したのち、自らの言葉で次のように述べている。

人生を共有してきた愛する者の死、それは一人称の死(自分の死)や三人称の死(他人の死、医療現場における患者の死をも含む)とは明らかに異なる。二人称の死の最も大きな特徴は、残された者に大きな〈喪失感〉と〈悲嘆〉が伴うということである。……柳田は次男の脳死という事実体験から〈脳死判定〉、〈臓器移植〉、〈Grief Work(悲嘆の癒しの作業)〉など、現代医療や生命倫理の問題を考察する新たな視点として〈二人称の死〉という言葉を提唱している。……二人称の死の自覚とともに〈自己の死〉の自覚が生まれ、その自覚から〈ひとはどこから来てどこへいくのか〉、〈私は何のために生きるのか〉という哲学的な思索が立ち現れる。(p.4f.)

そのようにして「哲学的な思索が立ち現れる」のを、浅見と同じく石川県(加賀・能登)の出身である三人の思想家(西田幾多郎、鈴木大拙、西谷啓治)の中に辿ろうとするのが、本書の狙いであり、終章では、「そこにある種大きな生命

¹⁵ 浅見洋『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』(春風社、2003年)

¹⁶ その翌年、柳田邦男『犠牲 サクリファイス わが息子・脳死の11日』(文藝春秋、1995年)として刊行。

の流れ」の一つのまとまった表現を、「田辺元の〈死の哲学〉に見出すことができる」(p.9)というのである。

浅見は西田について、「この哲学者ほど肉親の死にたびたび遭遇し、愛別離苦の悲しみと喪われた個々人のかけがえのなさをじかに体験した人も少ないのではなかろうか」(p.52)と述べ、「西田は生前、家族としては両親を、八人の子供のうち五人を、四人の兄弟姉妹のうち三人を亡くして」おり、「また、その生涯において多くの親しい人々を喪っている」(ibid.)という。そして、「〈二人称の死〉は、われわれ人間存在に対し、〈自己と生命〉の問題を提起し、人をして〈自覚的な思索〉へと導かずにはおかないのである」(p.60)という。そして、初期西田『善の研究』のなかの「純粹経験」についても次のように述べる。

〈二人称の死〉によって体験された宗教経験が〈主客未分の意識の統一である純粹経験〉の一つの典型であることは確かである。西田の純粹経験論は〈わが子の死〉の経験から開けてきた〈宗教的体験〉が大きなきっかけとなって立ち現れてきたと言える。(p.77)

こうして「二人称の死」の体験が西田の哲学的思索を導いていったと浅見は読み解き、同じようなきっかけが鈴木にも西谷にも見られることを跡付け、そして終章「田辺元における死の理解」では「二人称の死」の体験が「実存協同」の思想へと結実すると結論づける。

終章冒頭で浅見は、田辺の「生の存在論か、死の弁証法か」のなかから、前述の藤田が引用したのと同じような内容だが別の箇所を引用する。

死者生者相互の交互愛における共同感応を通じ、生者の自己浄化によるのではなく、それに先立ち死者の清浄に感応することにより、生者もその限り媒介的に浄化せられて、死者生者ともに聖化せられ浄き道交に入るといふ、生死を超ゆる実存協同こそは、キリスト教の古き信仰に属したいわゆる「聖徒の

交わり」を神話性から洗い浄めたものに外なるまい。（全集、13巻、p.576）

ここに浅見は、「自己の死（一人称の死）の自覚とともに、他者の死、特に近親者の死（二人称の死）が考察の対象になっており、『懺悔道の哲学』で強調された自己の死復活が、二人称の死に媒介されてより弁証法的に捉えられている」（p.224）のであり、そこでは「実存協同はそれまでのように生者の交わりではなく、生者と死者との交流する〈生死交徹的自他相入の交互態〉として表現される」（p.227）という。そのうえで、「序論」において現代の医療の発達のみならず「死の風景の変化」（p.43）に触れ、「愛する人々に看取られ、愛する人を看取るという〈二人称の死〉の風景は、西田や大拙の時代に比べて確実に減少している」（p.47）と述べていた浅見は、田辺の「死の哲学」が現代医療に示唆を与えてくれるとして、次のように述べている。

晩年の田辺にみられる死者と生者の弁証法的関係理解は、ターミナル・ケアにおける悲嘆の癒しに一石を投ずるのではないかと思う。死にいく者には生者の記憶の中に永遠に残り得るという希望、残された者には愛する人が蘇り、それと共存できるという確信を与える可能性である。日本思想史における癒しは単なる〈諦め〉以外の何物でもなかった、しかし、田辺の〈死の哲学〉には、ある種の希望をもった死の受容の可能性が開かれている。……田辺の生者と死者の弁証法的関係においては、悲嘆の中においてさえ、死者と生者が関係を失うことのない、新しい〈喪の仕事〉が立ち上がる可能性があるように思う。（p.234f.）

西田・田辺における「二人称の死」の体験とそれに基づく「死の哲学」を、柳田邦男の「二人称の死」の考察へと繋ぎ、現代日本における医療とケアの問題に繋げて見せてくれたことは、浅見のこの書の大きな功績であると筆者は評価したい。そのうえで、以下小論では、浅見がこの書を発表した2003年から数年後して

大きく変わってきた現代日本の医療とケアの問題に、これまでの「二人称の死」についての考察を踏まえつつも、さらに「一人称の死」「三人称の死」も考慮しながら、そもそも「死の人称性」という広い視点から考察し直すことにしたい。まずは、そもそも「死の人称性」という考えの出どころを探っておこう。

4 死の人称性

筆者の研究背景は「現象学」の創始者であるフッサールの「間主観性（Intersubjektivität）」の問題にあった。「現象学」というのは、「現象（現れ）についての学」であるが、「何かが現れる」という時、「誰かにとって」という要素を欠くことはできない。「誰かにとって何かが現れている」というのは、「その誰かが何を見て、何を聞いて、何を好み、何を大切にしているか」、言い換えれば、「その誰かがどんな世界に生きているか」ということでもある。それをフッサールは、「生活世界（Lebenswelt）」と呼んだ。フッサールは、「現れる」という場面を純粋に取り上げるために、まずは、「何かが私にとって現れる」場面を際立たせ、そしてそこから、「何かが他者にとって現れる」場面をあぶり出そうとした。すると、「何かが私にとって現れる」現れ方と「それ〔同じもの〕が他者にとって現れる」現れ方とに差異（違い・ずれ）があることが問題になる。「生活世界」という語を使えば、「私が生きている生活世界」と「他者が生きている生活世界」には差異（違い・ずれ）があるということだ。そして、「私にとって現れているもの」と「他者にとって現れているもの」とが、現れ方が違うのに、なぜ「同じものが現れている」と言うことができるか、と問うていくことになる。その問いが、フッサールにとって「間主観性」という問題になっていった。もう少し詳しく見ると、「私」が「主観」で「他者」が「客観（対象）」であれば、それは「私」と「もの」との関係になってしまいが、「他者」は「もの」ではなく、もう一つの（別の）「主観」である。そういう「主観」と

しての「私」と（別の）同じく「主観」としての「他者」との関係はどう考えるのか、これが「間主観性」の問題だった¹⁷。

このように、フッサールは、「私と他者」との関係として「間主観性」の問題を考察し始めたが、途中から、その問題の一部を、「私と汝〔あなた、君〕」（Ich und Du）の関係として考えるようになった¹⁸。つまり、「私」という一人称に対する「他者」の問題のなかには、「汝」という二人称の「他者」と「彼・彼女・それ」という三人称の「他者」という二つの問題が区別されることになる。しかし、フッサール自身は、この二人称と三人称の違いという問題をそれ以上に問い進めることはなかった¹⁹。また、フッサールなりに「死」の問題に言及することもあったが、それを人称性の違いと関連づけて論じることもなかった。人称性の違いを「死」の問題のなか初めて考えようとしたのは、現象学の伝統に立っていたわけではないが、浅見が言及していたフランスの哲学者・ジャンケレヴィッチだった。彼は『死（La Mort）』（1966年）という本のなかで、「一人称の死（私の死）」「二人称の死（あなたの死）」「三人称の死（彼／彼女／その死）」を次のように区別した。

私自身の死は、誰かの死ではなく、世界を転覆させてしまう死であり、他の死とは似ていない独特の死である。……三人称の死は、死一般であり、抽象的で匿名の死である。……三人称の死の匿名性と一人称の死の悲劇的主観性の間に、中間にあってなんらかの特別なケースとして二人称の死がある。離れて無関心な他者の死と私たちの存在そのものである自分の死との間に、近

¹⁷ このような基本的なアイデアについては、次の拙著を参照。浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』（創文社、1995年）および同『可能性としてのフッサール現象学——他者とともに生きるために』（晃洋書房、2018年）。

¹⁸ フッサールは1914年の草稿ですでに、ブーバー『我と汝』（1923年）からの影響なしに、「我は汝との対比のなかで初めて構成される」と書き、1920年代にはあちこちで「我-汝関係」という表現を使っている。西田幾多郎もまた、おそらくブーバー『我と汝』からの影響なしに、論文「私と汝」（1932年）と発表している。興味深い同時代性というべきであろうか。

¹⁹ この辺りの論点については、拙稿「ケアの現象学と人称性」（前掲『可能性としてのフッサール現象学——他者とともに生きるために』所収）を参照。

い親族の死がある。……親密な存在の死は、ほとんど私たちの死のようであり、私たちの死のように心を悲痛にする。父や母の死は、ほとんど私たちの死であり、或る仕方ではほとんど私たちの死である。(pp.25-29)

この三つの異なる人称における死の差異化は、とても印象的であるにもかかわらず、ジャンケレヴィッチはこの書の中でこの論点をこれ以上に展開しているようには思えない。この区別がどういう意味をもつのかを現代医療の場面に持ち込み具体的に考えていったのは、浅見の言及していたノンフィクション作家・柳田邦男だった。改めて、前述の『犠牲サクリファイス わが息子・脳死の 11 日』（1995年）のなかから、少々長くなるが引用しておこう。

生まれた子を喪う親のグリーフワークのあり方について、このように思索するうちに、ハッと気づいたのは、「二人称の死」という視点の重要性についてだった。／われわれは人の死というものを考えるとき、自分の死も他人の死もいっしょくたにしていることが多い。しかし、死というものには、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」があり、それぞれにまったく異質である。／「一人称（私）の死」では、自分はどのような死を望むかという、事前の意思決定が重要になる。多くの人々は、自分の死に無頓着で、ガンの末期になったとき延命治療を望むのか拒否するのか、脳死状態になったとき臓器提供をするのか断るのかといった意思表示を、きちんと文書で用意している人は少ない。それでも 1991 年に東海大学医学部付属病院で、“安楽死事件”が起きてからは、市民団体である日本尊厳死協会に「リビングウィル（生前の意思）」の手続きをする人が増えている。／「二人称（あなた）の死」は、連れ合い、親子、兄弟姉妹、恋人の死である。人生と生活を分かち合った肉親（あるいは恋人）が死にゆくとき、どのように対応するのかという、辛くきびしい試練に直面することになる。／「三人称（彼・彼女、ヒト一般）の死」は、第三者の立場から冷静に見ることのできる死である。交通事故で若者が 5 人即死しようとアフリカで百万人が餓死しようと、われわ

れは夜眠れなくなることもないし、昨日と今日の生活が変わることもない。医師にとって患者の死は、いかに熱心に治療を試みた患者であっても、やはり「三人称の死」の次元である。人生と生活を分かち合った肉親と死別したときの喪失感や悲嘆は、そこにはない。(p.203f.)

柳田邦男の関心は、これら三つの「死の人称性」を区別した上で、「三人称の死」となりがちな医療従事者に「二人称の死」に向き合う家族のことを配慮してほしいということだった²⁰。しかし、小論では、そこから一步進めて「二人称の死」だけに焦点を当てるのではなく、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」という、三つの「死の人称性」が出会う場面を考察することにしたい。現代の医療の場を論ずるにあたり、この「死の人称性」という考えが受け入れられるようになってきている²¹。筆者自身、脳死・臓器移植の問題²²、認知症ケアの問題²³について、「死の人称性」という考えを導入しながら論じてきた。小論では、終末期医療・ケアの問題について同様に、厚生労働省の「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」(2018年改訂版)²⁴の根底にある理念のなかに、三つの「死の人称性」が出会う場面を読み取ることにしたい²⁵。

5 現代の医療・ケアのなかでの「死の哲学」

²⁰ のちに柳田は、或る講演(1999年)のなかで、「死の人称性」を語ったのちに、医療者を含む専門的な職業に対して「二・五人称の視点」という提案を行った。柳田邦男『緊急発言のちへ』(講談社、2000年)

²¹ この辺りの動向については、拙稿「現代日本における死をめぐる状況」(拙著『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』晃洋書房、2019年、所収)を参照。

²² 拙稿「臓器移植法から脳死を考える」(『保健の科学』Vol.63、2021年2月、pp.81-85)参照。

²³ 拙稿「文系研究者からみた感染対策と認知症ケア」(『日本認知症ケア学会誌』20(2)、2021年8月、pp.242-251)参照。

²⁴ 厚生労働省のサイト「「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」の改訂について」(<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/0000197665.html>)を参照。

²⁵ これについては、すでに拙稿「社会的世界の間人格的構成——フッサーとシュツ：再考」(『フッサー研究』第17号、2020年3月、pp.70-86)でも論じておいた。以下は、そこでの議論と重複するところがあることをお断りして、ご了承いただきたい。

上記の柳田の議論にしたがって言えば、死に行く本人にとって自分の死を「一人称の死」とすると、その死は家族等（法的関係に制約されない広い意味で）にとっては「二人称の死」であり、医療・ケア従事者にとっては「三人称の死」であると言えよう。同じ一人の「人生の最終段階（エンド・オブ・ライフ）」にある人のやがて訪れる死が、それぞれの人称（パースペクティブ／視点）によって異なる仕方で現れる。厚生労働省の前掲「ガイドライン」の根底にあるのは、「本人、家族等、医療・ケアチーム」という、三つの異なるパースペクティブから「医療・ケア」についてどう考えるかを「繰り返し話し合うこと」によって「合意」をめざすべきだ（共同意思決定）、という理念だと言える。その意味で、「ガイドライン」の「解説編」では、「人生の最終段階における医療・ケア」について「患者 {一人称}、家族等 {二人称}、医療・ケアチーム {三人称} の間で、話し合いを繰り返し……合意形成に努めることが必要です」（{ } 内は引用者の補足）と述べられている。

この「ガイドライン」の発端になったのは、2006年3月、富山県の射水市民病院で、がんなどの末期患者7人の人工呼吸器が担当の外科部長によって外されたことが発表されたことだった。そこで浮かび上がってきた問題点は、次の四つだった。

- ①患者本人の意向について確認していないケースがほとんどだった。 {一人称の問題}
- ②家族の意向について書面はないが、「阿吽（あうん）の呼吸」で同意していたと、当の外科部長のみならず、家族も言っていた。 {二人称の問題}
- ③この外科部長が他の医療スタッフとは相談しないまま、単独で決断した可能性が高かった。 {三人称の問題}
- ④そこで、病院や国で終末期医療のあり方についてルールを作るべきだという声が高まった。

これら問題点を踏まえて、さまざまなガイドラインや提言が発表されたが、最も重要なのはその翌年 2007 年 5 月に厚生労働省が発表した「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」だった。その要点は、きちんとした決定プロセスを踏みさえすれば、「終末期医療における医療行為の開始・不開始、医療内容の変更、医療行為の中止等」も選択肢としてありうる、という姿勢が示されたことである。ここで言う「医療行為」のなかにはいわゆる「延命措置」も含まれ、その「不開始」「中止」は、これまで曖昧に「尊厳死」と呼ばれてきたものを含むと考えられる²⁶。このガイドラインが、2015 年には「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」と名称のみが変更された。さらに、2018 年には「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」と名称が変更されただけでなく、内容も改訂された。その間に、各医学系学会も、この厚労省「ガイドライン」に沿うような形でそれぞれのガイドラインや提言を発表してきたので、簡単に見ておく。

2012 年、日本老年医学会が「高齢者ケアの意思決定プロセスに関するガイドライン—人工的水分・栄養補給の導入を中心として」を発表して、適切な意思決定プロセスがあれば、「人工的水分・栄養補給の減量・中止」という選択肢もありうる、という姿勢が示された。2014 年、日本透析医学会による「維持血液透析の開始と継続に関する意思決定プロセスについての提言」が発表され、患者や家族と医療チームが共同して意思決定を行うなかで、「人生の最終段階」における「透析の見合わせ」という選択肢があることが示された。2016 年、日本心不全学会は「高齢心不全患者の治療に関するステートメント」を発表し、終末期に入院して強心剤を使い続ける治療を見直し、「個人の人生観や希望を取り入れた緩和医療を循環器領域でも推進する」とする指針が盛り込まれた。2017 年 4 月、日本呼吸器学会は「成人肺炎診療ガイドライン」を発表し、老衰状態の患者などには、肺炎治療の基本となる抗生物質を積極的に使うよりも、苦しみを取る緩和医療を優先する選択肢を新たに加えた。2017 年 4 月、日本臨床救急医学会は、蘇生

²⁶ 拙稿「尊厳死を法制化すると、何をすることなのか？」（前掲『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』所収）参照。

を望んでいない終末期の患者が心停止になって周囲の人が 119 番して救急隊員がかけつけた場合も、本人書面と主治医の指示により心肺蘇生を中止できる提言を公表した。

ここで「ガイドライン」の基本理念を振り返っておくと、「1 人生の最終段階における医療・ケアの在り方」として、次のように述べている（引用者なりの要約で、{ } 内は引用者の補足である）。

①医師等の医療従事者から適切な情報の提供と説明がなされ、それに基づいて医療・ケアを受ける本人が多専門職種（医療・介護従事者）から構成される医療・ケアチームと十分な話し合いを行い、本人による意思決定を基本としたうえで、人生の最終段階における医療・ケアを進めることが最も重要な原則である。……

さらに、本人が自らの意思を伝えられない状態になる可能性があることから、家族等の信頼できる者も含めて、本人との話し合いが繰り返し行われることが重要である。この話し合いに先立ち、本人は特定の家族等を自らの意思を推定する者として前もって定めておくことも重要である。

{ 「家族等」については、「患者が拒まない限り、決定内容を家族にも知らせることが望ましい」としているが、それは「医療従事者とともに患者を支えるのは、通常、家族だからです」と注記されている。とは言っても、「家族とは、患者が信頼を寄せ、人生の最終段階の患者を支える存在であるという趣旨ですから、法的な意味での親族関係のみを意味せず、より広い範囲の人を含みます」と解説の注で付け加えられて、そこで、「家族等」という表記がされる。}

②人生の最終段階における医療・ケアについて、医療・ケア行為の開始・不開始、医療・ケア内容の変更、医療・ケア行為の中止等は、医療・ケアチームによって、医学的妥当性と適切性を基に慎重に判断すべきである。

{前述のように、「医学的妥当性と適切性を基に慎重に判断すべき」ことではあるが、「医療・ケア行為」〔いわゆる「延命措置」も含まれる〕の「不開

始」「変更」「中止」〔これまで「尊厳死」と呼ばれてきたもの〕という選択肢もありうること〔その選択肢をとらねばならないということではない〕が示されたと言える。}

③医療・ケアチームにより、可能な限り疼痛やその他の不快な症状を十分に緩和し、本人・家族等の精神的・社会的な援助も含めた総合的な医療・ケアを行うことが必要である。

{ここで、「総合的な医療・ケア」と言われているのは、シシリー・ソンドースが提起した「トータル・ペイン」の考え方に基づく、WHOの緩和ケアの定義でも使われる「身体的・心理社会的・スピリチュアル（physical, psychosocial and spiritual）な問題」に対する「トータル・ケア」が想定されているだろう。}

④生命を短縮させる意図をもつ積極的安楽死は、本ガイドラインでは対象としない。

{明言されてはいないが、「医師による自殺幫助（Physician Assisted Suicide）」についても「生命を短縮させる」という意図においては同様と考えられる。}

2018年のガイドラインの「主な改訂のポイント」は、次のようなところにあった。

高齢多死社会の進展に伴い、地域包括ケアの構築に対応する必要があることや、英米諸国を中心としてACP（アドバンス・ケア・プランニング）の概念を踏まえた研究・取組が普及してきていることなどを踏まえ、以下の点について改訂を行った。

①病院における延命治療への対応を想定した内容だけではなく、在宅医療・介護の現場で活用できるよう、次のような見直しを実施。

{「医療モデル」から「生活モデル」への転換と言える。}

- ・「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」に名称を変更
- ・医療・ケアチームの対象に介護従事者が含まれることを明確化
〔旧版で使われた「患者」を「（医療・ケアを受ける）本人」に変更〕
- ②心身の状態の変化等に応じて、本人の意思は変化しうるものであり、医療・ケアの方針や、どのような生き方を望むか等を、日頃から繰り返し話し合うこと（＝ACPの取組）の重要性を強調
- ③本人が自らの意思を伝えられない状態になる前に、本人の意思を推定する者について、家族等の信頼できる者を前もって定めておくことの重要性を記載
- ④今後、単身世帯が増えることを踏まえ、③の信頼できる者の対象を、家族から家族等（親しい友人等）に拡大
- ⑤繰り返し話し合った内容をその都度文書にまとめておき、本人、家族等と医療・ケアチームで共有することの重要性について記載

以上のようなポイントを踏まえて、この改訂（しかも、その「解説編」）において、「ACP（アドバンス・ケア・プランニング：人生の最終段階の医療・ケアについて、本人が家族等や医療・ケアチームと事前に繰り返し話し合うプロセス）」が強調された。そして、このことに歩調を合わせるかのように、日本医師会は『終末期医療——アドバンス・ケア・プランニング（ACP）から考える』（2018年3月）というパンフレットを発行した。ACPというのは、もともと1995年頃から欧米で始まり、患者・家族双方にとって有益なものとして広まっていた。それ以前から始まっていた「リビングウィル」や「事前指示書（アドバンス・ディレクティブ）」が、定形の文書によって行われていたのに対して、患者と家族の思いを引き出し支え、医療者との関係性の中で考えていくという、プロセスを重視するものとして、注目されてきた。国内では、2014年度から厚生労働省の「人生の最終段階の医療にかかる医療体制整備事業」が始まり、その研修では、ACPの要素が多く取り入れられてきた。一般的には、本人、家族等、医療・

ケアチームの「話し合いのプロセス」と解釈されていて、本人の希望や価値観に沿った、将来の医療・ケアを具体化することを目標にしている。本人、家族等、医療・ケアチームが共に話し合い、患者の希望に沿った医療のゴールを目指すという、様式が固定していた従来の「リビングウィル」や「事前指示書」では補いきれなかった部分に力点が置かれている。そして、2019年11月30日、厚生労働省は、ACPの愛称を「人生会議」に決定した、と発表した。

ACPは、終末期（人生の最終段階）だけでなく、その前からの包括的なケアを考えようとしている点、本人だけでなく家族等の思いも大切にしようとしている点は、評価することができる。他方、ACPは、もともと医療・ケアチームの主導でケア・プランとして考えられていたもので、患者・家族とのコミュニケーションを大切にするとはいえ、へたすると本人・家族等が置いてきぼりになる恐れもある。「本人の意思は変化しうる」という点も、十分考慮する必要がある（とりわけ、認知症の患者の場合、意思を確認することは困難で、努力を要する）。「話し合いを繰り返す」というのは、何らかのゴール（決定）にたどり着くことよりも、そこまでのプロセスが大切だ、という意味である。そうしたなか、医療・ケアチームが本人・家族等を誘導することにならないか、という点をACPはクリアすることができるかが、課題となろう。

しかし、基本的な理念としては、世界医師会が発表した「リスボン宣言」（1981年）の「自己決定」の考えから、「モンテビデオ宣言」（2011年）の「共同意思決定」の考えへの次のような変化に従ったものとも言える〔いずれも要点のみを上げる〕。

「患者の権利に関するリスボン宣言」（1981年）は、次のような条項からなっていた。

- 1) 良質の医療を受ける権利
- 2) 選択の自由の権利
- 3) 自己決定（self-determination）の権利
- 4) 意識のない患者
- 5) 法的無能力の患者（以下省略）

それに対し、「終末期医療に関するモンテビデオ宣言」（2011年）は、次のような条項からなる²⁷。

- 1) 苦痛と症状の管理
- 2) 対話と同意 (communication and consent) : 倫理と価値
- 3) 患者、その家族および医療ケアチームの間で情報を共有し話し合うこと
(Information and communication among the patient, their family and members of the healthcare team)
- 4) 患者の自律と共同の意思決定を促し (promote patient autonomy and shared decision-making) 、患者とその家族の価値観を尊重する

「合意形成に努める」と言われるものの、もちろん、個々のケースによっては、「一人称」（本人の意思）が欠けたり、「二人称」（家族等の意思）が欠けたり、「三人称」がそれらとすれ違ったりすることもあるし、複数の「二人称」や複数の「三人称」はいずれも一枚岩ではなく、それぞれがまともになかったりすることもある。家族等といっても本人の味方もあれば敵もあるし、多職種からなる医療・ケアチームもそれぞれの立場によって考えが大きく異なることは少なくない。もともと「一人称」「二人称」「三人称」それぞれにとっての事態の見え方は違っているのが出発点であり、それでも、理想（目標）としてはそれらの間で「合意形成に努める」べきだというのが、理念である。その意味で、「解説編」では、人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスにおいては、「本人、家族等、医療・ケアチームの間で、話し合いを繰り返し……合意形成に努めることが必要です」と述べられているのだ。それは、本人が一人で自己決定することでもなく、家族等が本人の意思を無視して決定することでもなく、医療・ケアチームが本人・家族等の意思を誘導して決定することでもなく、三者が「話し

²⁷ ともに、『世界医師会 WMA 医の倫理マニュアル』（日本医事新報社、第二刷、2016年）に収録されている。

合いを繰り返し、合意形成に努める」ことなのだ。特に警戒すべきは、ACP をマニュアル化してしまい、医療・ケアチームが主導して本人・家族等を誘導するという形にならないようにすることだろう。

以上は、筆者が「厚労省ガイドラインと ACP（人生会議）の理念」と考えるものである²⁸。もちろん、「理念」というのは、あくまで「理想」「目標」「モットー」「大きな絵」に過ぎない。実際の臨床現場では、そんなものは「絵に描いた餅」に過ぎず、「理想」通りには行かない、と言われる方も多いであろう。しかし、実際の現場で、その場その場でやみくもに右往左往していたのでは、何を目指しているのか、どこに行こうとしているのか、分からなくなる。海が荒れて方角も分からなくなった小舟が頼りにするのは、暗闇のなかにかすかに光る灯台のあかりであるように、「理念」は、どこに向かって進むべきかを示してくれる「灯台のあかり」になるのではないだろうか。筆者は哲学を学んできた者として、いまは「理念」を語り続けるのが役割だと考えている²⁹。

おわりに

小論では、田辺元の「死の哲学」から始めて、現代の医療・ケアにおける「死の哲学」を構想してきた。浅見・藤田が西田・田辺の哲学の源泉として「二人称の死」を発掘してくれたことを評価しつつ、また、浅見がそれを柳田の議論を通じて現代医療の問題へと架橋してくれたことを評価しつつ、小論では、「二人称の死」だけを強調するのではなく、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」がそれぞれに重要な視点（パースペクティブ）を表しており、医療・ケアの

²⁸ 拙稿「日本における終末期ケアの現状」（前掲『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』所収）参照。

²⁹ 田辺が「死の哲学」を構想した頃（1950年代）と比べると、浅見が指摘していたように（p.44）、1970年代には自宅死と病院死の割合が逆転し、2000年代には、病院死が八割を超えた。のみならず、そういう日本の死をめぐる状況と並行するようになり、1960年代から、英国・米国を中心に「死生学（thanatology, death studies）」が盛んになり、現代では、医学・看護学・心理学・精神医学・社会学・福祉学・歴史学・文化人類学・民俗学・哲学・倫理学・宗教学等々に広がる学際的な学問分野として発達してきており、小論での「死の哲学」の考察もそのような文脈に置かれねばならないだろう。

問題に「死の人称性」という考えを導き入れることによって、それぞれ三者間での「話し合い」すなわち「対話」を繰り返すことこそ大事であるということ厚生労働省のガイドラインの根底にある理念として浮かび上がらせた。しかし、厚生労働省がこのような「死の人称性」を考慮しながらこのガイドラインを作成したとは思えないし、このガイドラインを厚生労働省と日本医師会が音頭をとって広めようとしているが、現場の医療・ケア従事者には必ずしも浸透してはおらず、むしろ、「人生の最終段階」において「不開始または中止」によって医療を拒否することへと誘導し、それによって無益な医療費の削減を狙った政策として批判する声もある。しかし、「死」は一個人に起きる出来事ではなく、人と人の間の出来事なのであって、生物学的医学だけが決定するような「三人称の死」でもなければ、「迷惑をかけたくない」と家族等に委ねたり家族等だけで決定するような「二人称の死」でもなければ、患者・本人の自己決定と自己責任に委ねられるような「一人称の死」でもなく、それぞれの人称（視点・パースペクティブ）の間での対話によって、それぞれが納得できるような合意を求めるための努力のなかにこそ、いわば「落とし所」を見出すことができるのだろう。田辺元は、冒頭で引用した「メメント モリ」を「国際間の緊張もこれによって始めて和らぐであろうか」と締めくくっていたが、それから50年以上経ったいま、異なる立場の間での「対話」にこそ、同じ期待を抱くほかないように思われるのである。

参考文献

- 浅見洋『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』春風社、2003年。
- 厚生労働省「「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」の改訂について」(<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/0000197665.html>)。
- 清水哲郎「生物学的死生と物語られる死生」(清水哲郎・島菌進編『ケア従事者のための死生学』ヌーヴェルヒロカワ、2010年、所収)。

世界医師会『世界医師会 WMA 医の倫理マニュアル』（日本医事新報社、第二刷、2016年）。

田辺元「現象学における新しき転向——ハイデガーの生の現象学」（『田辺元全集』第四巻、筑摩書房、1972年、所収）。

——「メメント・モリ」（藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』岩波文庫、2010年所収）。

——「生の存在学か死の弁証法か」（藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』岩波文庫、2010年所収）。

西田幾多郎「認識論における純論理派の主張について」（『思索と体験』岩波文庫、1980年、所収）。

——「現代の哲学」（『思索と体験』岩波文庫、1980年、所収）。

日本医師会『終末期医療——アドバンス・ケア・プランニング（ACP）から考える』（2018年3月）。

ハイデガー（熊野純彦訳）『存在と時間』（一）～（四）（岩波文庫、2013年）。

浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』（創文社、1995年）。

——『可能性としてのフッサール現象学——他者とともに生きるために』（晃洋書房、2018年）。

——『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』（晃洋書房、2019年）。

——「社会的世界の人間人格的構成——フッサールとシュッツ：再考」（『フッサール研究』第17号、2020年3月、pp. 70-86）。

——「臓器移植法から脳死を考える」（『保健の科学』Vol.63、2021年2月）。

——「文系研究者からみた感染対策と認知症ケア」（『日本認知症ケア学会誌』20(2)、2021年8月、pp. 242-251）。

——「日本哲学史形成期におけるフッサール現象学の受容」（廖欽彬・伊東貴之ほか編『東アジアにおける哲学の生成と発展—間文化の視点から』法政大学出版局、2022年、所収）。

藤田正勝『人間・西田幾多郎——未完の哲学』（岩波書店、2020年）。

——編『西田幾多郎書簡集』（岩波文庫、2020年）。

プラトン（藤沢令夫訳）『国家』岩波文庫、1979年。

柳田邦男『犠牲 わが息子・脳死の11日』（1994年、『文藝春秋』1000号記念号）。

——『犠牲 サクリファイス わが息子・脳死の11日』（文藝春秋、1995年）。

——『緊急発言いのちへI』（講談社、2000年）。

（はまうず しんじ

上智大学グリーンケア研究所・特任教授）

代際的時間：家の哲学的身分

『論家』を起点として¹

張 祥 龍

概要：現代中国の発展過程を理解する哲理は二体ではなく、三体にかかわっている。その中では、家本体は個体本体と集団本体より根源的な地位にあると言える。代際的時間は家本体の意義が発生する構造であり、主観的な時間と物理的な時間間にあり、現象学と《周易》の時間論はそれを説明するのに役立つ。こうした代際的な時間流は前後を補完する相互的な働きを内に含んでおり、「時暈」と「機微」において体现されている。親を親しむ愛（親親之愛）はこの時間自体の意義の現れと構成の道であり、その中では、孝行という親への愛（回愛）は人間の意識の「時暈」を成就させるものであり、人生自体に個体を超越した連続的な深さを持たせることによって、人間性の特徴をより鮮明に表すことができる。そのため、純真な愛は単に一方的なものではなく、相互的なものでなければならない。

キーワード：代際的時間、間主観性、時暈、機微、孝意識

はじめに

孫向晨の『論家——個体と親親』²は現代中国の発展過程を理解するための哲理の新たな道を示している。それはすなわち「個体」と「親親」が代表する「二重の本体」の考え方である。この考え方は、かつて現れた、あるいは流行した言い方、たとえば啓蒙と救亡、革命と保守、国家と個人、資本主義と社会主義、

¹ 代際とは、二世帯あるいは多世代間の人間関係を指す。本論の英文題目は *Generational Time: The Philosophical Status of Jia (Family) — Starting from On Jia* である。

² 孫向晨『論家——個体と親親』上海：華東師範大学出版社、2019年。以下では『論家』と略称する。

古と今などとは異なっており、また自由主義と保守主義の分立とも異なっている。それは、この考え方は、両者にある哲理の核心を直接に表出させ、両者の関係を従来とは異なる思想解釈を施し（たとえば単なる対立から媒介的な対立へと至る）、これらを覆う曖昧なものを明らかにし、最終的には「家」の問題を「本体論的」な次元に突き付けたからである。この問題を露呈させるにあたって、孫向晨はハイデガーの「世界³内存在」を「世代間存在」を論理的に変貌させることによって、家の時間性に重大な哲学的な主題としての地位を与えたのである。

本論はまず『論家』の二重本体論に若干の評論を加え、同時にそれとは異なる考え方を提出することによって、家の原初的な地位及びその本体の身分に関する議論を引き出そうとする。それから、こうした身分の哲理の体现である代際的时间を追求することに集中しようとする。こうするにあたって、西洋現代の現象学と中国古代の『周易』はこの作業の一助となる。その中で重要なのは、孝意識の時間における「時量」と「機微」がいかに生成したのか、という問題である

1 二体か三体か？

『論家』によれば、現代性の個体原理は道徳の意味を含んでいないという。⁵ 「個体優先」での個体は本体であり、独立して、道徳を含むすべての属性に先立っている。これは個体の自由の第一定義であり、香港や台湾及び海外の新儒家が主張する「道徳的個体」、つまり個体の自由あるいは自由なる個体の第二定義とは異なっている。新儒家はいかに自己否定（自我坎陷：牟宗三）をしても、「[天が賦与した] 権利の個体」に到達することができないため、現代文明のハードルを乗り越えることができないとされる。⁶孫向晨は、こうした個体主義にはいかなる欠陥（彼にはこれに対するはっきりした認識がある）があろうと、どんな現代意識もこれを避けて通ることができないとし、あたかも昔の子供が天然痘に罹って

³ 引用文にある太字はすべて筆者による。

⁴ 『論家』、228 頁とその以下を参照。

⁵ 『論家』、58、72 頁とその以下を参照。

⁶ 『論家』、78 頁を参照。

はじめて安全に成長できたのと同じであるとしている。

もう一つの根本的原理は「親親」（家族を親しみ愛する。まずは父母と子供、そして兄弟姉妹）あるいは「親親為大」⁷（家族を親しみ愛することが最も大事）である。これは「文化の特徴」のみならず、また一つの究極的な本体であり、儒家道徳の不二の源である。したがって、「家」は中国文化の伝統では一つの本体論的な地位を持っており、「孝」は世代間を繋ぐ「家」の核心的な徳性である⁸とすることは中華文明、とりわけ儒家の道統の真の本源と「核心的な価値」を明らかにし、現代新儒家の主流ないし宋明理学ではこの本源をぼやかす傾向と一線を画そうとしている。

『論家』の目論見は、一つの健全なる中国の現代文明を実現することであり、著者はこの二つの互いに独立した本体が必要不可欠であるとし、一つの「本体」の内実をもう一つの「本体」の中に繋げるべきではないと主張している。⁹もちろん、両者の歴史と現実における具体的な働きにはそれぞれの限界があり、それぞれがその重大な長所を発揮するところ以外にも、各自の短所があるにもかかわらず、いずれもその替えることのできない地位がある。「個体を重んずること」（個体為重）はすでに「人間が共有する普遍的価値」¹⁰となり、「家族を親しみ愛することを重んずること」（親親為大）は「中国の伝統における倫理体系の基礎」¹¹にほかならない。作者によれば、もし両者を両立させることができるならば、相互の短所を克服し長所を発揚することができ、一つの「穏健で完全なる現代社会」を造ることができるという。¹²

『論家』のそうした主張にはそれなりに鋭い洞察があり、特に「親親為大」の二重性の核心的な価値、つまり、儒家にとってのものと現代（そして未来）の中国にとっての本体の地位を見出すことができるという点は重要である。「親親為大」は前者にとって唯一のものであるのに対して、後者にとって二重性の中の重要な一

⁷ 『論家』、39頁を参照。その出典は『中庸』である。

⁸ 『論家』、41頁。

⁹ 『論家』、54頁。

¹⁰ 『論家』、35頁。

¹¹ 『論家』、41頁。

¹² 『論家』、112頁を参照。

つであるとされ、そこから多角的で見事な解釈が行われた。この作業は「慧眼によって真珠の価値がわかる」、「雲を払いのけて日を仰ぎ見る」といってよいだろう。この書はもはや様々な価値を配合するカクテルを作ろうとして、これを批判したり、あれを吸収しようとしたりせず、熟した二つの原理あるいは価値の共存と併用を堅持しており、人々にすっきりした感じを与える。

しかし、二重本体論をもって現代中国を説明し、その将来のために成功の道を示すには、どうやらまだ完全ではないように思われる。『論家』はしばしばこの二つの原理が現代中国での二重の失敗を指摘して、「現在の中国では、「個体」は真に確立しておらず、「家」も没落していくばかりである」と主張する。¹³ そうだとすれば、われわれは次のように問うことができるだろう。いったい、どの原理が主導の地位を占めているのだろうか。簡潔に答えれば、それは「集団」であり、一つのより高級な、超越的な本体である。実際、歴史においては、「個体」の原理は主に「家」に対してではなく、教会、機構、党派、国家といった集団、あるいはこれらを代表するイデオロギーに対して出現したものであった。『新青年』などといった新鋭の雑誌の偏りは個体原理の提出にあるのではなく、それを「親親之家」（家族を親しみ愛する家）あるいはこれを代表する伝統に対置させることにある。¹⁴ このような見当違いで結果を残せなかった策略はずっと踏襲されており、『河殤』（ドキュメンタリー）であろうが、すべてのゴミを「封建主義」に捨てるという批判方法であろうが、いずれもこの類のものである。

このように見てくると、二体だけではなく、三体、つまり、個体、家、集団があると言わなければならない。この三体の構造では、個体と集団はその両端を占めており、かつてさまざまな形で西洋の伝統的な哲学によって実体（ousia, substance）として奉られた。家あるいは「親親」は決してこのような実体ではなく、本体（essence as Root and Spring）¹⁵であり、しかも他の両者の間にある、より根源的、発生的な本体である。家は個体を養育しているが、それに止まっていな

¹³ 『論家』、序、5頁。

¹⁴ 『論家』、74-76頁。

¹⁵ 『論語』「学而」、「孝弟也者、其為仁之本与。」

い。家から出た人たちは、ある超越的な原理を信奉してある集団を作ることができるが、家はこのような集団ではない。人生や歴史における実際の生活経験、あるいは「事象そのもの」から見れば、三体においては、ただ家だけは自足的であり、根源的、発生的である。したがって、真に中国の現代ないし未来の運命を知るためには、家のこうした原本体の地位を見るべきであり、また家のこのような地位を作った哲理や原因を理解しなければならないと思う。

2 西洋哲学から家を考える

家の哲学的身分とは何か。これについて、中国と西洋の哲学の視座から考えることができる。究極的な存在について、西洋の伝統的な哲学で影響力のある諸主張では、数だとする主張もあれば、イデーあるいは形相だとする主張もある。また、個体であるとする主張もあれば、最高位にある実体（神）だとする主張もある。さらに、主体（政治哲学では国家主体と表現されうる）だとする主張もあれ、物質や感覚だとする主張もある。現代にいたっては、新しい観点が現れた。たとえば、意志、実証、実用性、物質交代、持続、意識流、内的時間、共感人格、生起 (Ereignis)、生活形式 (Lebensform)、身体図式、他者、構造こそより真実的なものだという観点である。

家は個体ではなく、個体の集合に止まるものでもなく、人間の個体を含んで育成し保護しているが、それを超えてそれ自身の時間的存在（歴時存在）を持ち、決して一つの社会契約に止まることはない。しかし、姻戚、遠縁などの関係のため、人間の個体は必ずしもほかの家にはっきりした境界線を引いている実体でもない。その故、それ自身も一つのさらに高い次元の個体ではありえない。孫向農のいうように、人は最初から、しかもまず「世間存在」であるため、「「親子」関係は「個体」存在より原初的な関係でなければならない。」¹⁶「親親」における家族は人間のもともとの形態であり、彼らあるいは彼女らはいかなる意味にせよ、

¹⁶ 『論家』、240頁。

個人から出でている。しかし、家は普遍的な形相や実体でもない。なぜなら、家は身体や感情といった生命の質料や生成しつつ生成される生命関係を持たないわけにはいかないからである。

家あるいは家族は、デカルトのいう主体としての「我」ではなく、まず反省に先立つ存在であり、「我思う、故に我在り」の論理に従うことはない。しかし、だからといって、家は単なる物質的なものでもない。なぜなら、家族の間には最初から愛や超越的な力による「重ね合わせ—もつれ」の関係があるからである。量子の「もつれ—重ね合わせ」は、あるものの状態が十分に対象化あるいは局所化（場所化）¹⁷され得ないことを示しており、愛と力ならぬ存在とは遙か遠い呼応をしているようであるが、「親親之愛」の直接に体験できる性質と豊かさは比類なく優れている。家には感性の側面があるが、知性や精神性が欠けているわけではない。持続可能な家には、生存の策略や家族を団結させる精神的伝統が欠けていることはあり得ない。たとえば、家の中の礼儀や規定、家の外の連結と祖先崇拝など。簡潔に言えば、家は西洋伝統のどの哲学的範疇にも属せず、先に触れた「三体」の中において一つの特異な根源的な地位にあるのである。したがって、このような三体の関係は劉慈欣のSF小説『三体』における三体が各自独立しながら互いに働き合い、これによってさまざまな混乱を起こしているというような関係ではなく、一つの根源からの二つの流れ（あるいは複数）の太陽系における調和可能な関係である。

現代の西洋哲学の新しい発展は、多少の弁別や分析などが必要となるものの、ある程度家を理解する方法を提供してくれている。たとえば「意志」（Wille）、

¹⁷ 「局所（場所）」あるいは「局所性（場所性）」（locality）は量子力学を解釈する学術用語では、対象化の因果関係の連続的作用の方式を指す。それはいつも「点と点」のように伝播してゆき、光速を超えない遠隔作用である。量子力学の新しい発展はすでに世界がその基底、つまり量子の次元において局所的（場所的）ではないことを表明している（尼古拉・吉桑『跨越時空的骰子——量子通信、量子密碼背后的原理』周荣庭訳、上海：上海科学技術出版社、2016年、8、62-63頁と喬治・馬瑟『幽霊般的超距作用——重新思考空間と時間』梁焯訳、北京：人民郵電出版社、2017年（英文版2015年）、11頁を参照）。Nicolas Gisin, *Der unbegreifliche Zufall: Nichtlokalitaet, Teleportation und weitere Seltsamkeiten der Quantenphysik*; George Musser, *Spooky Action at a Distance: The Phenomenon That Reimagines Space and Time--and What It Means for Black Holes, the Big Bang, and Theories of Everything*.

「持続」、「身体図式」などの学説はすでに人間の身体及びその感受性と切り離すことができず、伝統の西洋哲学の志向的身体を軽視する傾向を改善することができ、家の真実性を理解するための準備が出来ている。また、シェーラーが主張する共同感情の人格論は、形相に偏重し「個体—普遍」という二元世界に囚われる伝統を打ち壊した。人格は感情に淵源を持ち、また価値的な行為と相互に働いているため、個体化されたものであり、また総体化、集団化（家化）されたものでもある。このような人格と人性観は儒家の家の哲学に接近しつつあるように思われる。¹⁸ 価値感受と人格の特性は我々の客体に対する感知に劣ることもなく、逆に後者に影響を与えることもある。これは西洋の近代哲学が価値と客観的実在を引き裂く伝統を突破して、家の哲学への汎道徳主義といった指摘を弱める役割を果たしている。

特に重要な発展の一つは「生きた時間」（内的時間の意識流にせよ生存時間にせよ）であり、真実なる存在を理解する究極的な地平である。レヴィナスにおいては、こうした時間は断絶的あるいは欠けているにもかかわらず、代際的時間の特徴を持っている。¹⁹ 代際的時間ないし広義での現象学的時間はまさに家と家族の哲理の性格を理解するポイントとなる。伝統の西洋哲学の主流はほとんど時間を超えて永遠や確定性に到達することを求めており、ただ時間を感性の経験及びその対象の形式とみなしていた。しかし、ベルクソンの持続論と現象学の潮流では、時間はそのもともと持つべき深さと根本的な地位を獲得し、家の哲理ないし中国古代の哲理の主流を理解することに現代の契機を提供した。

3 陰陽化された家の時間

中国の伝統的な哲学や文化に対して『周易』が与えた影響は大きい。「易は以て陰陽を道う（易以道陰陽）」（『莊子』天下）とあるように、儒家も道家もともに天

¹⁸ 両者の関係について、拙稿「舍勒倫理学と儒家的關係——価値感受、愛的秩序和共同体」、『世界哲学』、2018年第3期、74-87頁を参照。

¹⁹ 『論家』、207-212頁を参照。

道の原動力は陰陽であり、陰陽は生存時間に基づきまた必ず生存時間として表現されると考えた。そのため、天道は深い意味において天時であり、天人相通の契機は「時中」にこそある。「陰陽」は日光の有無であり、太陽と月の体験およびその生命化と代際化は古人の生存時間と生存空間の源であった。この「時」は過ぎ去って戻ることはない物理的な時間ではなく、人間によって直接経験される循環する太陽の時間、月の時間、四季や年の時間であった。その中で特に重要なのは二つの時期を区切る時機（機微）であり、それを理解し従うことで人生に知恵や豊かさや幸福がもたらされる。そのため、次のように述べたすぐれた易学家もいる。「易の道深なるかな。一言以て之を蔽いて曰く、時中。（易道深哉。一言以蔽之曰、時中）」（恵棟『易漢学』）

『易』は形式の面においてもすでに家の構造を有している。「天地有りて然る後に万物有り。万物有りて然る後に男女有り。男女有りて然る後に夫婦あり。夫婦有りて然る後に父子有り。（有天地然後有万物。有万物然後有男女。有男女然後有夫婦。有夫婦然後有父子。）」（『周易』序卦）ここでの「天地」は陰陽や乾坤の言い換えである。陰陽は対立しながら互いに補い、相交じれば必ず気と物を生じるため「万物有り」となる。そして、万物の根源は陰陽の気化であるため、万物の中で最もよくこの本性を体現しているものが最も精巧な存在となる。「男女有り」と言われる所以である。男女は人類であり、必ず家庭へと向かうため、「夫婦有り」ということになる。夫婦は子供を産み育て家庭の中核を構築する。これが「父（母）子（女）有り」である。これらのことからすれば、家と代際との関係は決して偶然的なものではなく、陰陽生生の結果として必ず最も優れた生命の構造が生み出されるのである。

また、「乾は天なり。故に父と称す。坤は地なり。故に母と称す。震は一索して男を得。故に之を長男と謂う。巽は一索して女を得。故に之を長女と謂う。（乾天也。故称乎父。坤地也。故称乎母。震一索而得男。故謂之長男。巽一索而得女。故謂之長女。）」（『周易』説卦）ここでは陰陽と家の関係が、卦象の家庭化として表現されている。乾坤は第一義的には宇宙論的な範疇ではなく、家の構造の発生子因である。それは必ず天地や父母として現れ、互いに「索し」求め、「遺伝子」

（陰爻と陽爻）を交換することによって六人の子供、すなわち八卦の残りの六卦を生み出す。

この「乾坤（父母）生六子」の説は特に漢代や三国時代の儒者たちの『易』解釈において重要なものではあるが、あくまで数ある卦象に対する意味付けの在り方の一つであり、必ずしも最も根源的な地位を獲得している訳ではない。孔曾思孟に代表される儒家の主流は確かに疑う余地なく、親子関係に代表される家とその家族との関係こそが最も根源的なものであり、人生・道徳・教化・政治の源であると主張した。そして、これは儒家の全ての学説に共通する出発点である。「仁は人なり。親を親しむを大なりと為す。（仁者人也。親親為大。）」（『礼記』中庸）また、このほかにも、儒家は様々な仕方で間接的に家の代際的時間の本性を表現している。例えば、孫向晨の指摘するように²⁰、家族の愛の最も重要な表現は孝である。『孝経』には「夫れ孝は天の経なり、地の義なり、民の行なり。（夫孝天_ノ経也、地_ノ之義也、民_ノ之行也。）」（『孝経』三才）とあり、孝は子やそれ以降の代から親やそれ以前の代への敬愛や手助けし継承していこうとすることであり、その家族における代際時間において愛を返す（回愛）ことである。儒家が孝を最も強調するのは、孝の道が自らの根源へと遡るものであり、明確な形で代際的時間の相互循環的な性格を表しているからである。それは個体の生命における時間とは大きく異なり、人生に根本的な希望をもたらすものである。

『周易』のある卦象から陰陽化・家化における代際的時間の「形而上学的な」特性を窺うことができる。「咸」卦が夫婦が相交わって家庭を築くことを示しているとすれば、「復」卦の一陽来復・愛意反転は代際的時間と家庭そのものの構成を意味している。ここにおいては、子供の孝愛良知は父母が徐々に老衰し死に至る過程（「姤」→「遁」→「否」→「観」→「剥」→「坤」²¹）を家の生命が再び成長する過程（「復」→「臨」→「泰」→「大壯」→「夬」→「乾」）へと反転させる。孝は父母の産み育ててくれた恩に報いるだけではなく、また年老いた父母に

²⁰ 『論家』、41頁を参照。

²¹ 「十二辟卦方位図」（「消息卦図」「候卦図」「月卦図」）参照。張善文編著『周易辞典』上海：上海古籍出版社、1992年、図表部分および8-9頁。

仕えるというだけでもなく、そのことによって渦巻く代際的な時間の構造が成立し、人間の家は成立可能となる。この代際的な時間は物理的な時間とは異なり、それ自身の内に原意味の「機微」を含んでいる。『周易』に、「機は動の微、吉の先見者なり。（機者動之微、吉之先見者也。）」（『周易』繫辭下）とある。この代際的な時間の機は明らかに観念化・対象化可能な意味ではなく、無窮の可能性をもったぼんやりとした意味を隠蔵するものであり、有と無の間にあつて時機を得て意味を顕わにし仁義として実現するものである。

この「機」はまずは「復」から出てくる。三国時代の儒者虞翻は「機を知るは其れ神か。（知機其神乎。）」（『周易』系辭下）の注釈において次のように書いている。「機」は陽を謂うなり。陽「復」に在りて初めて「機」と称す。（「機」謂陽也。陽在「復」初称「機」。）」（『纂疏』²²648頁）機は陽爻や陽気を広く指すのではなく、特に「復」卦（䷗）の初爻の陽を指す。すなわち、陽気が衰退する過程を経て「剥」「坤」の最も暗い状態に至った際に、あるいはその後に、そこから回復し春に向かおうとする陽である。そのため、この機やこの陽（陰にまわりつかれた陽）は、生の意味を持つとともに、時間の原義でもある。『復象』においては「天地の心」とされているように、純粋な意味の仕組みであり、つまり原意味を構成するメカニズムである²³。そのため、「復」は多くの漢代や三国時代の易学家によって、『周易』全体の根本であり、「乾」や「坤」の「元」「始」でもあると見なされた（『纂疏』264頁）。恵棟のいう「時中」の原義もこの復機であり、『老子』40章の「反」や「道之動」もまたこれと相通するものであるといつてよいだろう。家はこの復を造り出し、またそれによって自らを成立されるのである。

4 代際的時間の機微—量流構造

以上に見てきたところからすれば、時間そのものが意味を持つものである。あ

²²（清）李道平撰・潘雨延点校『周易集解纂疏』北京：中華書局、1998（1994）年。以下、本稿では『纂疏』と略記する。

²³この点については、拙稿「時量と機微——現象学時間と『周易』象数時間的原結構比較」『中国現象学と哲学評論』第21輯（「現象学と天道」）、2018年、3-31頁参照。

るいは、根源的時間は量子力学²⁴以前に人々が考えていたような物理的な時間ではなく、人間が直接に経験する生の時間であり、第一義的には代際的な時間である。一般的に、物理的な時間そのものは生における意味を持たない単なる物質の運動や存在の形式である。また、それは過去から未来へと向かう線であり、元へと戻る可能性はない。ニュートンはさらに絶対的な宇宙の時間と空間そのものは、物質の状態と無関係であるとまで述べた。そして、アインシュタインの相対性理論においては、時間と観測者の位置（空間）と運動の状態は互いに関わり合うものであるが、光速の絶対性によって時間が不可逆なものとなった。その点で時間そのものは生における意味を持たないといつてよいだろう。

もし個体を最終的な実体であるとするならば、個体が経験する人生の時間は、記憶と予期とによって過去と未来が旋回することはあるにしても、あくまで線のように流れて元に戻ることはないものであるといつてよいだろう。そのため、個体化された生活の時間には相対的には意味があり、苦楽や浮き沈みもあるが、最終的には死が待ち受けているという無常さを踏まえれば、真にそれ自体としての意味を持っているということではできない。例えば、王羲之は『蘭亭集序』に「向の欣ぶ所は、俛仰の間に、以に陳迹と為る。……古人云う、死生も亦大なりと。豈痛ましからざるや。……後の今を視るも、亦猶今の昔を視るがごとくならん。悲しいかな。（向之所欣、俛仰之間、以爲陳迹。……古人云、死生亦大矣。豈不痛哉。……後之視今、亦由今之視昔。悲夫。）」

²⁴ 量子力学は物理学者たちの時間に対する見方を変えた。アインシュタインは時間は実在ではないと断言したが、量子の原状態の「非局所性」——アインシュタインは量子もつれを「奇妙な遠隔作用」と呼び、「局所性」（この概念はアインシュタインが量子力学のコペンハーゲン解釈に挑むために提示したものである。）という科学の基本的な前提に反するものであるとしたことと対立する——という特徴は、部分的に、またより深刻な仕方西洋の伝統的な思考の定式を打破し、時間の実在性をより明晰に人々の眼前に提示する。物理学者のリー・スモリン（Lee Smolin）は次のように述べている。「時間は単に実在であるだけでなく、最も実在的なものである。その実在性は大自然の核心に近いものであり、我々が認識し感覚する一切の事物や概念はその外へ出ることはない。私の立場の変化は科学の発展、特に最新の物理学と宇宙論に基づいている。量子力学の解釈において、量子力学と時空・引力および宇宙論の最終的な大統一において時間は極めて重要な役割を果たすことになる」と私は考え始めている。」（李斯莫林『時間重生——從物理学危機到宇宙的未来』杭州：浙江人民出版社、2017年、viii頁。）

従って、人間は個体の生死と無常のレベルを超越し、生の時間の本義に到達しなければならない。その一つの方法は、死を超越した永遠の個体を造り出し、生存を続けることである。神話・宗教・形而上学さらには高度な科学技術はそのような目標に向けて努力してきた。しかし、その実このようなものは生の時間を含む時間を超越しているだけではなく、生そのものの意味をも超越してしまっている。古代ギリシアのクセノパネスやパルメニデスが考えたように、真なる神や存在は唯一であり、普遍であり、純理性的である。このような神に一体どのような意味があるのだろうか。古代ギリシア人のオリンポスの神は一人だけではなく、また大人しく山の上で理性的に暮らしている訳でもなく、地上に降りて迷惑をかけることに自らの存在意義を見出していた。キリスト教の神は唯一ではあるが、それは世界や人間を作り、(不義の)人を火災や水害によって滅ぼし、子供を使わして愛によって人々を救うような存在である。

経験的な個体の時間は生の意味を明らかに出来ず、永遠の個体の超時間性は生の意味を押しつぶしてしまう。大乘仏教は時間を離れていないにもかかわらず個体の時間を超えた縁起性空の中観—「涅槃は世間に異なること無し。(涅槃無異於世間)」(龍樹)—から生の意味を探し求め、儒家はより完全で根源的および直接的な仕方でのような中道を行こうとする。すなわち、人間の生の時間から全く離れることなく、そのもののなかに超個体的かつ絶えず意味を生み出す構造を認める。それは代際的時間を生み出し_・体現する_・家の構造である。

どうということだろうか。それは単なるある種の負のエントロピーや情報や秩序ではなく、いつでも実現可能な状態あるいは常により多くの潜在的な他者の原出現へとつながるものである。生の時間はなぜそれ自体として意味を持つのだろうか。あるいは、全ての生物は天地の間に生きることを楽しんでそれから離れることができないのだろうか。それはそこにおいていくつもの差異が連続的に重なりあい、静寂の中においても終わりのない反響を生み出すからである。フッサールのいう内的時間(内的意識)は人間の意識を包含するより深い生の時間である。その原状態には、実存的な意味があるだけではなく、その時間の流れをより深く感じることによって生じる新たな特徴もある。

人間に劣らない意識、たとえば意味の発生、自己意識、一貫した記憶と予期、言語能力を有する意識を現すためには、それを生み出す構造が必要である。現象学的還元を経た視点から、音楽を聴くというようなわれわれの時間経験を精査し分析することで、その構造の一部を明らかにすることができる。すべての生き生きとした時間の経験は、どんなに微細なものであっても、点であることはできず、時間の量（Zeithof）でなければならない。そこでは滞留（物理的な時間においてはついさつき過ぎ去った過去を現在において保持することであり、非対象の原記憶に相当する）と予見（物理的な時間においてはもうすぐ起こることを現在において予め持つことであり、非対象の原予期に相当する）が継ぎ目なく溶け合っている。それは自然の差異（前後）が交じり合って発生する根源的構造であり、陰陽が相交じって時気の機微を生じるのに似ている。このような時間の量には明確な境界がないため、量と量は互いに溶け合って時間の流れを形成している。したがって、我々の部分に対する観察を全体の了解へと延伸することができる。時間の量において交じりあいと発生があれば、時間の流れにおいても必ず前後の交差と旋回があり、その中に生きる意識も深く生き生きとした想起と予期および自己認識（熟反省）の能力を持つようになる。したがって、そのどのような対象化された行為も反映されるものでもなければ、アプリアリな規範によって規定されるものでもなく、志向性によって構成されるものである。

このような時間の意識、あるいは意識の時間には明確な始まりや終わりはない。というのも、それらはその量流としての本性に反するからである。しかし、個体は死によってその量流を失うことがあるため、後期のフッサールがすでに考察したように、この時間の根源的な形態は間主観的である。ハイデガーはそれを実存論的であると、また現存在（Dasein：縁在）が世界や他者とともに存在するといった実存論的な視野あるいは意味の視野に関わるものであるとした。この点は大きな進歩ではあるが、両者はともにその基底的な時間の実際の生活における於いてある構造、つまりその原構造を見出せてはいない。そのため、フッサールは「ヨーロッパ科学の危機」に応じる真の生活形態を提示することができなかったし、ハイデガーは晩年になって「唯一の神のみが我々を救う」といった。

人間の実際の生活世界においては、家の構造のみが連続的な間主観性を持っている。というのも、この「間」は単に空間の「間」であるだけではなく、時間の量化による隙間が造り出す時間的な「間」でもあり、意味の超個体—経験的個体であれ超越論的個体であれ—的で連続的な旋回と交差を保証するからである。これによって、経験的個体の生の時間が短いという脆弱性の欠陥を補っただけではなく、「死を超越した個体」によって生の時間そのものの意味のメカニズムを硬化されることもない。永遠に生きる個体—宗教的にそうなるのであれ、高度な科学技術によって実現されるのであれ—は生の時間を引き延ばして平にし、他者や境界によって再現され造られる機微を欠いたものにしてしまう。それは根源的な意味の源泉を閉ざしてしまうことを意味する。「生生」もまた個体の死という前提あるいは媒介を必要とする。というのも、真の親子の死生がなければ、「復」初において成就される天地の心もないからである。家は経験的な個体「以上」であり、永遠に生きるもの「以下」である。それは死ぬと決まっている訳ではないが、死ぬことがないという訳でもない。このような強さと弱さの結合こそが、人生の充実した意味を構成する。このことによって、人間は個体の無常からくる絶望に陥ることを避けられるだけではなく、家における個体の喜びや悲しみの起伏や死生の連続の中で、至誠の親愛と時機化された智慧が掻き立てられる。

したがって、あらゆる時間形態の中で、家族関係が構成する代際的な時間こそが最も原初的なものであり、この時間の本性からいえば、すべての嬰兒の出生はみな生誕である。というのも、嬰兒の最初の泣き声が向き合うのは、母親と父親（このときには聖母聖父となる）の多少の恐れを含んだ無限の慈愛であり、このとき嬰兒と父母との間には個体と個体の関係ではなく、天地の心を構成する生生の時間の量がある。この時間の量の光の輪の中で、嬰兒は弱弱い存在に過ぎないが、その父母を慕う気持ちはこの神聖な光の輪に必要な一部であり、逆向きの仕方で家族の時間の構成に参加している（そのためこの時間の量そのものが熱反省を帯びている）。孝意識はこの赤子の心におけるほとんど無意識の愛に由来し、成長して児童となったときにも依然として澁刺と発せられる。そのときから、それは子供にとっての生涯続く記憶（潜在的なものかもしれないが）となる。青少年

年の「反抗」も、ある意味においては必要なものである。というのも、子供たちは生涯の伴侶（横向きの生命の暈圏を構成する）を探し求めて、夫婦となり自らの家庭を作らなければならないからである。しかし、親子の時間は中断されることはない。子供たちが再び自らの子供を産み育てるからというだけではなく、その産み育てることと同様の構造は、自らの現れた、あるいは隠れた孝意識の記憶を呼び起こし、代際的にあるいは将来へと向かう仕方でも逆向きに父母がかつて自らを産み育ててくれたことを体験し、再びより深く「復」初の天地の心へと立ち戻るからである。代際的な時間は根源的に発生するものであり、そこでは慈愛の時間の量と孝愛の時間の量が交錯し流れとなる。言い換えれば、慈愛と孝愛は世代を超える仕方ではぼんやりと融けあい、前後が折り重なって人間の代際的な時間を構成する。

理知と感覚が歩みを止めるとき、この愛は更に前へと進み、物理的な時間の流れの方向に逆らっていく。それは「時間旅行」のような対象的な逆行可能性を認めることではない。というのは、時間の量を構成する前後の差異（「流れの向き」を構成する）がこれを不可能にするからである。そうではなく、そのような時間の中に根源へと帰ろうとする愛の流れが含まれているのである。そのため、他の動物とは異なり、人間の親子関係は生涯に渡って持続するものであり、さらには代を経ても生き続けるものである（このことは例えば祖先祭祀や家風の継承として表現される）。嬰兒の愛の暈圏は全人生を覆い、人性を成就させるとともに、様々な変容によって文明が出現する以前の悠久の歴史を含む人類の歴史を形作ってきた。そのような人類の在り方からすれば、我々の過去は決して真の過去ではない。

おわりに

以上に見て来たところによって、家や親族は「中国文化の伝統において非凡な意味を持っている」だけではなく、「人間存在の**基本的な**あり方であり、人間が世

界を理解するための**基本的な道**である」²⁵ことが明らかになった。それはある種の普遍的に追求されることが可能な（普遍主義的ということではない）原理であり、どのような文化や人類の生活形態や意識の在り方においても非凡な意味を持ちうるものである。西洋および西洋の影響を強く受けた地域で流行している個体主義によってもたらされた病を教会や国家といった実体的な集団によって救うことはできない。そして集団化による病も同様に個体主義によって正すことはできない。左右の争い、個体と集団の争い、自由と平等の争いにおいては、双方は激しく対立し、人々の分断や社会の動揺をもたらしている。それらそれぞれの合理性は、家という人間が世界や他人を理解する「基本的な」広がりの中において、それぞれの機を得るとともに寛容さをも身に着ける。

ベルクソンは、記憶と時間意識は大腦の中にあるのではなく、大腦はそれらを実現するための通り道に過ぎないと論じた。²⁶生命意識の持続は自動的に記憶を産出する。記憶と知覚は互いに互いを必要としており、真の記憶（ベルクソンは「第一の記憶」と呼ぶ）²⁷は弁別能力を持つどのような知覚にも参与する。我々は実用上の必要性と状況の中の運動状態から、記憶を改造し、また時として忘却することがあるが、真の記憶はほとんど失われることがなく、²⁸われわれのある種の経験あるいは事故が慣れ親しんだ平衡を断ち切り、実用性の張力を緩めるとき、「潜在的なイメージ」や過去の出来事が照らし出されることにな。²⁹このことは、我々が生の時間——人間にとっては、第一義的には代際的な時間——の持続と記憶において、赤子の心が完全に消失することはなく、子供はこれまでとは異なった新たな経験に触発されて母親や父親あるいは祖父母の自らに対する愛を生き生きと思い出し、親に対する（完全に消失してはいない）親しみの情や孝愛を復元し強化する。フッサールの述語を用いてこのことを表現するならば、記憶は第一義的には個人の人格に属するものではなく、間主観的なものである。それ

²⁵ 『論家』、40 頁。

²⁶ 柏格森『材料と記憶』肖聿訳、北京聯合出版、2013 年、60 頁以降を参照。Henri Bergson: *Matter and Memory*, trans. by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, New York: Zone Books, 1991.

²⁷ 柏格森『材料と記憶』肖聿訳、64 頁を参照。

²⁸ 柏格森『材料と記憶』肖聿訳、93 頁を参照。

²⁹ 柏格森『材料と記憶』肖聿訳、68 頁を参照。

に対応する形で、我々の体験する時間も第一義的には代際的な時間であり、主観的な時間と客観的な時間の間および以前に位置している。そのため、慈愛と孝愛について、前者は現在と未来を感じることに基づくものであり、後者の知覚は真の記憶に導かれるものであるといえる。それらは交互に折り重なって暈流を成し、人生の基本的な経験を構成する。そのような純真な基本的経験あるいは本体的な経験の上に、後天的な人生の巡り合わせの中で構築される様々な意識の在り方や思想の在り方が初めて可能となる。

西洋の哲学者マリオン (Jean-Luc Marion) は、完全に報いを求めない愛、例えば神の人間に対する愛のようなもののみが真の愛であるとし、儒家の親親は慈愛に報いる孝愛を強調する点で、純愛の質を失う恐れがあるとした³⁰。本稿のこれまでの考察によって、時間意識の角度からこの疑問に対して回答することができる。親親—慈愛であれ孝愛であれ—の根源的な形態は対象化される前の時間の渦であり、人間の意識が自らを形成するために歩まなければならない道である。その中ではアプリアリとアポストリアリが交錯している。父母は子供が恩に報いることを考慮する前、全くそのようなことを考えない内に、慈愛意識のぼんやりとした広がりはずでに孝愛（の萌芽）と融けあっており、孝愛は如上のように功利を超えたもので、自ずから反応し人生の経験そのものの構造によって再び現れるものである。そのため、慈愛と孝愛は相互に補い合いながら旋回するものであるが、その至誠の純真さが妨げられることはない。世俗的な親族関係における雑然とした功利的な考慮は、親を親しむ本来の情が社会において疎外されたことによって派生した不純物に過ぎず、純愛へと立ち戻る可能性を否定するものではない。要するに、慈孝の愛心は赤子の心であり、赤子の心は天地の心なのである。

(廖欽彬・中国中山大学教授)

河合一樹・中国広西大学助理教授(訳)

³⁰ マリオン教授は筆者と倪梁康教授が中山大学で開催した連合講座（2018年2月8日）において、このような見解を示した。

※本稿は張祥龍「代際時間：家的哲学身分—与孫向晨教授商榷」『探索与争鳴』2021年第10期の翻訳である。ただし、張氏から直接提出された原稿を底本としているため、題目などに若干の差異がある。

※本論文をご寄稿いただいた張祥龍氏が2022年6月8日に逝去されました。本誌では追悼の念を示すとともに氏の優れた研究業績を顕彰するために、次ページより北京大学哲学学科のコラム（北京大学哲学学科の『張祥龍教授訃報』2022年6月9日、<https://www.phil.pku.edu.cn/xwgg/xzxw/xzdt/523655.htm>）を翻訳し掲載いたします。

張祥龍教授訃報



張祥龍氏は現代中国の著名な哲学者であり、現象学、儒家哲学と東西比較哲学の研究で知られている。張祥龍氏は1949年8月14日に香港九龍で生まれた。1977年に北京大学哲学科に入学し、1982年2月に学士号を取得。1982年3月から1983年9月まで北京環境保護局で自然保護に従事。1983年9月から1986年9月まで北京社会科学院哲学研究所で哲学研究に従事。1986年9月から1988年8月まで米オハイオ州トレド（Toledo）大学で学び、修士号を取得。1988年9月から

1992年2月まで米ニューヨーク州立バッファロー（Buffalo）大学哲学科に学び、哲学博士号を取得。1992年7月から2012年9月まで北京大学外国哲学研究所、北京大学哲学科で講師、助教授、教授を歴任し、北京大学人文特任教授に栄任した。2012年9月に北京大学哲学科を退職。2012年10月から2017年9月まで山東大学哲学・社会発展学院の一級教授を務めた。2017年10月から2019年5月まで中山大学哲学科（珠海）講座教授を務めた。2021年9月に博古叢研究院中国センター博古叢学者に就任。張祥龍氏は、2022年6月8日午後10時50分に北京の自宅で安らかに逝去した。享年73歳。

張祥龍氏は中国現代外国哲学学会理事、中華外国哲学史学会理事、北京大学外国哲学研究所常務副所長、北京大学外国哲学研究所現象学研究センター主任、国際中西哲学比較学会（ISCWP）会長、米国哲学会（APA）国際協力委員会委員、中国現象学専門委員会委員、山東大学現象学・中国文化研究センターの主任、西安交通大学人文学部兼任教授、マカオ科学技術大学兼任研究員を務めた。

張祥龍氏は学に謹厳で、中国と西洋の学問に通底し、古今に通じ、東西哲学の比較、現象学と儒家哲学などの分野に造詣が深く、多くの業績をあげた。『ハイ

デガ思想と中国天道』、『ハイデガー伝』、『現象学から孔子へ』、『儒学哲学史講演録』（四巻本）、『西洋哲学ノート』、『現代西洋哲学ノート』、『思想避難—グローバル化における中国古代哲理』、『現象学導論七講』、『儒家現象学研究—グローバル化における中国古代哲理』、『儒家現象学研究—儒家再臨の極意と道』、『家と孝—現象学的視野から見る』、『中独哲学の浅解』、『仁道を模索する—随筆集』、『精神的な結婚恋愛』、『天地心を取り戻す』、『家と孝』、『中西印哲学導論』など二十数部の学術専門書と文集、二百本近くの学術論文を發表した。それらの著作は度々受賞及び再版し、学界と知的世界に永続的で深遠な影響をもたらした。

張祥龍氏の学術思想は広範に及び、自ら一家を形成した。現象学の研究面では、張祥龍氏はハイデガー哲学を起点として、中国の伝統的な体道方法を採用し、新たな側面に光をあてハイデガー哲学と中国思想の融合を図り、ハイデガーの中国化を促進した。彼の現象学に対する研究は極めて新見に富み、中国語学界ひいては国際現象学界でも卓越独立している

長年にわたって張祥龍氏は比較哲学研究の分野で卓越した学究を行い、哲学の理解と各文明の哲学の間の対話を深化させ、多くの啓発をもたらし、インド哲学を含む東西哲学比較の新しい考え方を切り開いた。

張祥龍氏は中国哲学研究の新しいパラダイムを積極的に模索している。彼は以前現象学の方法によって先秦の諸子を研究していたが、次第に儒家哲学の研究に集中するようになり、一方でインドの古学にも触れ、現代西洋哲学を参考にして、深く悟入すること未だ例がなく、儒学思想の現代的な構築を代表する重要な人物となった。

張祥龍氏は前後して北京大学、山東大学、中山大学で教鞭を執り、我が国の哲学教育と哲学事業に生涯心血を注いで、学生を率いて共に考えを深め、毎年哲学事業の道を歩む学生を送り出し、多くの優秀な学者を育成した。彼は誠実で謙虚で、年長の権威によって自らの観点を押しつけることもなかった。張祥龍氏は教育に全力を尽くし、学生の宿題と論文を審査・添削すること極めて真剣にして緻密、厳格にして公正であり、その言葉による伝身教育は学界の伝道授業の模範に値する。

張祥龍氏は物静かにして純和、温厚にして上品、品行高潔であり、人に対して真摯で人情に通じており、自ら学ぶこと厳格で人に寛和であった。彼は数十年間、困難と逆境の中にいる学生に関心を持ち続け、援助し、励ましてきた。彼は一生涯真理を追求し、名利に淡泊で、知行合一の人物であった。彼は中国文明に対して極めて深厚なる感情を持っており、中華文化の復興に対して強い歴史的責任感を持っており、これを自己の学術的使命と見なし、多大な努力を払っていた。

痛切に張祥龍氏を悼む！
張祥龍氏よ永遠に！

(山村獎訳)

家永三郎における田辺哲学の受容と新たな展開

小 田 直 寿

概要：家永三郎は歴史学者として著名な人物であるが、田辺元や滝沢克己と交渉を持つなど哲学的関心が深く、絶対者の理解と社会的実践との両立を説く「否定の論理」という概念を立てたことが知られている。とはいえ、絶対者の理解と社会的実践との関係は西田幾多郎と田辺元の深刻な対立点であった上、日本哲学史上、歴史学の専門家が同時に京都学派の宗教哲学と関連する業績を遺した類例も皆無である。つまり家永が確かに哲学的であるかどうかを含めて検証の余地がある。しかしもし家永が何らかの意味で成功しているならば、日本哲学史上極めて重要な思索の一つに数えるべきであろう。

結論を言えば、家永の「否定の論理」は、田辺の弁証法哲学を部分的に修正しつつ、総じてそれを積極的に踏襲した独自の思索であると見なされよう。つまり絶対者の無限絶対性を田辺以上に明確に捉え、思索の前提としつつも、対象認識しか出来ない人間には真の意味で絶対者に接することができないからこそ、否定媒介的に絶対者に接するよりないという立場に立つ。家永の社会的実践は、絶対者によって与えられた課題を受け取り社会的実践に赴くというかたちで位置付けられる。彼の思索は確かに絶対者と社会的実践との関係を解く一つの思索のありかたであり、日本哲学史上に位置づけ、今後とも研究していく必要があるものである。

キーワード：家永三郎、否定の論理、社会的実践、絶対弁証法、懺悔道の哲学、平和の哲学

はじめに

家永三郎（1913-2002）は日本史学者として著名な人物である。しかし哲学的には注目されていない。しかし京都学派哲学の家永三郎への影響は顕著である。家永はもともと哲学志望であり、田辺元（1885-1962）の思索を愛好した。大学では東大国史学科の実証史学の手法を受け継いだ、それでも哲学への関心を放棄することなく、「否定の論理」とみずから呼ぶ立場を取り続けた。それは宗教的立場と社会実践の立場を総合したものであるといわれ、平和問題に関係する社会運動の文脈において、現代でも継承すべき思想のひとつとされている。

そうは言うものの、最大の問題は、『『否定の論理』が哲学的・内在的な意味において論理であるかどうか』ということである。しかしなにより、論理であるとすれば「宗教的立場と社会実践の立場が矛盾なく総合できている」ということになる。だが我々は西田幾多郎（1870-1945）と田辺元のあの深刻な論争を知っている。その論争の争点は、まさに、「宗教的立場と社会実践の立場を矛盾なく総合することができる哲学的立場は存在するか」というところで争われたのではなかっただろうか。

西田・田辺はともに歴史的現実の「社会」を哲学上の視野に入れようとしたが、田辺からすれば、西田の絶対無の論理は実践を欠いた神秘的直観に過ぎないものであったし、逆に西田からすれば、田辺の論理は絶対無の場所への理解が欠如しているとされたはずである。ところが、果たして家永が宗教性と社会性とを何らかの意味で総合していたと理解するならば、家永は西田・田辺の立場を超えた論理のあり方を発見していたことになる。

だが別の疑いを差し挟むこともできる。家永も、いかに哲学を愛好していたとはいえ、西田・田辺の絶対無の哲学に対して「内在的理解」までは及んでおらず、皮相的に混同したのではないか。

だがもし家永のいわゆる「否定の論理」が、確かな哲学的思索に基づき十分評価に値する内容を具えた論理だったとすれば、西田・田辺の思索を何らかの意味で踏まえた思索であることになる。そうなれば家永の思索は哲学の問題として非

常に重要であり、今後とも振り返るに値する哲学者の一人に列する必要がある出てくるだろう。つまり我々としては、家永の「否定の論理」が哲学的に厳密な意味で論理であるかどうか、一度は検討しておく必要があるのである。

具体的な作業としては、まずそもそも「家永の哲学」なるものが実在したかどうかを確認しなければならない。そのうえでもし彼の思索が哲学的かつ論理的であったならば、それがどのような哲学的思索であり、また思索の結果としてどのような論理を発見したかを確認しなければならない。そして家永の思索過程を再吟味してみて、「否定の論理」なるものが実際に成立すると考えられるかどうか、我々としても考えてみなければならない。

本論ではまず、家永と哲学との関係について概要を示し、事実関係を確認することにする。その際、合わせて現在「否定の論理」がどのように評価されているかも述べることになるであろう。次に家永の哲学的思索を後期家永の主著のひとつ『田辺元の思想史的研究』から引き出すことを試みる。その際、まず、歴史書である同書から論理を引き出す手法を述べる。その上で京都学派の宗教哲学の知識を前提に「否定の論理」の意味内容を哲学的に読み込んでゆく。そして最後に、実践哲学の論理としてどう評価すべきか、いくばくかの試論を述べる。

1 家永三郎と哲学との関わり

1-1 哲学的思索の成立まで¹

家永三郎は一生涯にわたって哲学愛好者であった。そのきっかけとなった出来事は、18歳となった1931年、東京高等学校に入って早々、学校でのマルクス主義運動と接したことによる。唯物史観による国家は早晚滅びるという命題は、学校で教わったとおりに国家主義を信奉し「国史」を愛好する少年であった家永に非常に強い衝撃を与えた。家永は国家の存立する論理的基盤を問うた。

¹ 以下の家永の生涯の叙述は、家永『一歴史学者のあゆみ』（岩波現代文庫、2003年）および『家永三郎集』（岩波書店、全16巻。1997-1999年にかけて順次刊行）のうち自伝類を収めた第16巻（1999年刊行）をもとに、必要に応じて筆者の考証を加えたものである。

このときはじめて、家永は「なぜ」という問いを抱いた。哲学的関心の始まりである。家永は哲学書を読み漁った。家永の本来の問いは「なぜ国家は存立するか」であったが、当時流行の新カント派の哲学を借りて、「なぜ国家は存立すべきか」を問おうとした。家永は山内得立訳のリッケルト『認識の対象』を愛読し、田辺元『科学概論』を熟読し、さらに諸書の知識を総括して、論述「国家哲学の根本問題について」を学生誌に公表した。

同論文は、新カント派の理想主義哲学に基づき、概念かつ当為としての「純粋国家」という理念を樹て、現実の国家の基礎づけを行おうとしたものである。だが、習作であることは差し引いても、哲学的に十分なものではない。とりわけ「実践的なのは価値自身のもつ本性であって、こゝに改めて述べるまでもない」としていることは致命的である²。過去に承認せられた思想に繰り返し疑いを差し挟むという哲学の基礎的な営為を中断していると考えられるからである。したがってこの時点での家永の営為は、いまだ哲学として評価しうる水準に達するものではなく、思想の水準での受容にとどまっていたと考えるほうが穏当であろう。

家永は身体が弱く、そのことが宗教的絶対者への関心と理解を強く後押しした。にもかかわらず、家永は仏教僧やキリスト者のような宗教者ではなく哲学者であろうとした。なぜならば、家永は家庭で雑多な迷信の寄せ集めとしての「宗教」に接する一方、『歎異抄』と『聖書』に接することで仏教とキリスト教とは或る根源において一致し、当為の論理をも根柢から規定していると考えたとともに、西田哲学や田辺哲学の継続的な読解を通じて、迷信ではなく宗教の本質理解を直接に指し示す、いわば純粋宗教のロゴスのような何者かがあるとの確信を持つに至っていたからである。家永は俗信を残す「宗教」ではなく、論理としての宗教を求めて宗教哲学への関心を強め、しかも信仰に生きる宗教者の立場を一挙に通過して、哲学論理に取り組むことによって宗教的実践哲学の問題に飛び込んでいく³。

1934年、21歳の家永は「『愛』と『闘争』」と題する文章で、宗教の本質について

² 家永「国家哲学の根本問題について」『家永三郎集』第16巻、166頁。

³ 本段落については家永三郎「私の精神的軌跡」(『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、1987年。7-10頁)参照。

て、龍樹の論理への感動を表明しつつ、「実に一切の対立を包み一切の相対を超越する。価値と反価値との対立はもはや其処に於て見出すことが出来ない。『善人原文ママなほすら往生す然るをいはんや悪人をや』これが宗教の真髓である」⁴という理解を示した。当為によって示される論理を超えたところにある宗教的実在の論理を家永は受容し、そこに「愛」を読み取ったのであった。

だが一方、「しかし我等はこの愛の立場に完全に没入し得るであらうか」と疑いを差し挟む。「人間は、相対の世界に生き対立の世界に死する人間は、その人間としての本質の故に遂にこの世界への永住に耐えることはできないのである。はらへどもはらひ切れぬ〔矛盾に満ちた——小田注〕現実感是我等に絶えざる不満を提供する。如何ともし難き自然的社会的環境の圧迫は我等を駆つて不断の闘争に陥れるのである」⁵と家永は述べる。

宗教は、慈愛のもとにすべてを包蔵する包越的絶対者を信仰するところに宗教たる本質があるのであり、家永にとっては、それは絶対的受動性に根ざすところがあって、すべてを無批判にそのままに受け入れてしまい、現実の矛盾と闘う実践的意欲に欠け、ややもすれば無批判な全体主義に陥ってしまう危険性があるからこそ、却って満足できるものではなかったのである。彼は言う、「闘争の内に愛を、相対の内に絶対を望むことのみが有限なる我等人間に許された立場である」と⁶。つまり慈悲に満ちた超越的絶対者に抱擁されてあるとしても社会的実践が必要だと強調するのである。一方に於て無限の愛に抱擁される喜を持ち乍ら他方闘争の世界の内に生きてゐることを我々は忘れてはならぬ」⁷と家永は述べる。つまり家永においては、すべてを包容する超越的絶対者から現実の社会的実践活動が見られ、かつ同時に、社会的実践活動の只中に超越的絶対者が見られていたのである。

しかし実際には、人間には矛盾に満ちた社会的現実の世界の只中でしか生活が

⁴ 家永三郎『『愛』と『闘争』』（『東高時報』104号3面）。小田直寿「青年時代の家永三郎に関する新史料」史料26（関西大学『千里山文学論集』98号、2018年2月。35-37頁）に全文翻刻掲載。引用部は35-36頁。

⁵ 同上。「青年時代の家永三郎に関する新史料」36頁。

⁶ 同上。

⁷ 同上。

できず、しかもその世界は生きづらさに満ちている。だがそれでも、人間はそう簡単には究極の絶対者と神秘的・直観的な仕方では同化はできず、矛盾に満ちたこの現実の世界を出発点にするしか方法がない、というのが家永の立場であった。家永は矛盾の根源を、実践を伴いつつ論理的に問い続ける思索の態度を身に付けていったのである。「『愛』と『闘争』」の立論は、家永の生涯にわたる基本となった。そして我々は、この思索を再吟味する必要がある。

1-2 歴史家であることのジレンマ

その後、家永は、東京帝大では「国史」趣味時代の惰性で歴史学の専門に入ってしまい、本当にそれで良かったのか、と生涯にわたって考え込んでいた。実際このことは、家永の思索においても、また家永の哲学的思索を検討する際にも、悪条件となる。

家永にとっての不利は大きく 2 つあると考えられる。その一つは家永自身が繰り返し嘆くように、歴史的事実の証明は思索を遠ざけることである。そしてもう一つは、家永の関心は宗教と実践の論理の解明であるから、力点は歴史学の主眼とする過去の解明ではなく、現在における宗教的実践的態度に寄せられていたと見るべきなのだが、歴史学が過去の研究に属すると観念される限り、歴史研究と絡めて哲学的関心を深めるのは難しいことである。

我々にとっての不利は、何よりも、純粋な意味での哲学的著作を家永が書けなくなったことにある。歴史叙述から哲学的思索を読み取れないかと考える際にも、家永が実証研究の要請に従い、自身の思索内容は実証に関連する限りで述べるに留めており、結果的に哲学的思索の全面的な展開が行われていないことが不利の理由となる。したがって家永の論理を考察するためには、まず、歴史叙述から論理を抽出する特別な方法を考案する必要がある。

家永自身、これらのジレンマはしばしば感じ取っていたようである。史学方法論を論じた際も歴史の哲学的論理構造において「歴史が常に吾人の実践的意思想からのみ生れ出ること」を強調している⁸。自身の歴史学研究方法について、哲学的

⁸ 家永による内藤智秀著『史学概説』への書評（『史学雑誌』第46編第11号111頁、1935年

関心と実証主義とが「方法上の二元的分裂の色彩を露呈させる外観を呈しているのではないだろうか」と言っている⁹。これらの悩みは、家永が哲学者になっていればいずれも避けられたことである。

前期家永の主著は『日本思想史における否定の論理の発達』（1938年初出）である。だが哲学的側面から見た場合、家永の思索はむしろ後退しているように見える。田辺が『哲学通論』で提示した絶対弁証法の論理を借りて、「アポリヤが真に解く能はざる二律背反を構成する時にこそ、初めて其の不可通性が絶対否定的に自己を貫通せしめるのである」¹⁰と家永が述べる時、あたかも絶対者の自明的既存性は見失われ、新たに開示され発見されるものとしての絶対者だけが論じられているかのように映る。

家永が「親鸞の宗教の核心」を「われらは真如の世界について何事をも知らず、唯この世に於ける我ら自身の煩惱に就いて知るのみである。而して金剛の真心とはとりも直さずこの直接の所与たる自己の煩惱を直視することに外ならぬと云ふ一見逆説的なる教」と評価するとき¹¹、その疑いはなおさら強まる。実際、同時代にもその疑いを受けていた¹²。

だがそもそも、『愛』と『闘争』で見たように、家永は本来、絶対者の理想的世界と相対的現実社会とを両面的に捉えていた。家永自身も言うように、『日本思想史における否定の論理の発達』の時期には否定の側面への重視が強まっていたとも取れる。そしてそもそも、歴史叙述に必要なのは思索過程を徹底的に開示して全論理構造を丁寧に提示することではなく、諸事実を「否定の論理」という論点と関連付けて叙述することなのである。

哲学者ではなく歴史家として仕事をする家永には、自身の思索の全論理構造を完全開示する義務がないのである。したがって、たしかに、「該当する叙述がある」

11月)。

⁹ 前掲家永『一歴史学者の歩み』113頁。

¹⁰ 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』、『家永三郎集』第1巻（1997年刊行）44頁。

¹¹ 同63頁。

¹² 家永三郎・小野清一郎対談、三原真一司会「念仏か念罪か^{小野博士対談}」。『大法輪』大法輪閣、第21巻2号、1954年2月。24頁。

箇所からは「否定の論理」の側面を見ることができる。つまり、「否定の論理」に不可通性から絶対者を見る側面があることはわかる。だが一方、「提示が無い」ことを理由に家永における思索の欠如を指摘し、「絶対者の自明的既存性が見失われている」と断定することはできないのである。

1-3 社会実践拡張期

家永の問題意識が大幅に変化するのは1950年代、いわゆる「逆コース」のなかでのことである。社会的実践への関心を急速に拡大させ、とりわけ日本国憲法護持の立場から、歴史学者の立場を維持しつつ数々の実践を繰り広げていくことになる。1965年に開始した「教科書裁判」はその最たるものであった。

旗幟鮮明な政治的立場も相俟ち、この時期の行動については複数の意見がある。歴史学界を中心に幅広く称賛や尊敬を受ける一方、戦前の立場からの「変節」という非難さえ生まれた。だが、少なくとも非難の方は事実と合わない。家永が歴史家として生涯に渡って「否定の論理」の観点を保持していたことについて、数年刻みのスパンで確認できるからである¹³。また家永が宗教と実践との結合を構想したのはどれだけ遅くとも『愛』と『闘争』まで遡るからである。

一方、家永を論じた歴史学者たちが「否定の論理」を理解した上で家永を高く評価していたとするのも無理がある。研究史上もっとも重要でその後も継承されている見解はロバート・N・ベラー「家永三郎と近代日本における意味の追求¹⁴」によるものである。ベラーは西田幾多郎と家永を対比するが、西田の企図が「東洋と西洋との総合」もしくは「日本思想に論理的な構造を見出すことであった」と述べる一方、家永については「パウロと親鸞の基本的に類似した経験の深部に連結点を見出す」と述べたにとどまっている。つまり肝心の家永の哲学的論理の分析に及んでいないのである。せつかく西田と家永とを対比的に論じていながら、

¹³ 小田直寿「『思想家=思想史家』家永三郎の基本的立場について」関西大学『哲学』31号、2012年3月。

¹⁴ ロバート・N・ベラー著、河合秀和訳「家永三郎と近代日本における意味の追求」マリウス・B・ジャンセン編、細谷千博編訳『日本における近代化の問題』所収。岩波書店、1968年。引用はいずれも286頁。

西田哲学の中期における「場所」の論理や、後期の「逆対応」の論理と、家永の「否定の論理」とを対比するところがない。その後もベラーを批判し、この問題に答えを与えようとする論文は存在しない。そのため、まだ「否定の論理」が哲学的論理であるかどうかは述べられていないのである。

結論を先取りして言えば、家永の「否定の論理」は、田辺のいわゆる「絶対転換の弁証法」を継承し、後述する滝沢克己の神人関係の根底にある「不可逆の論理」を踏まえて、両者の立場をいわば弁証法的に歴史的現実の場へ乗り越えた、きわめて主体的で実践的な論理なのである。あえて言えば、それは、西田晩年の「逆対応の論理」とも通底する鈴木大拙のいわゆる「即非の論理」でもって説明可能な特質を持っているのである。

にもかかわらず、歴史学界では宗教と実践を統一した「否定の論理」の実はさも自明の通説、すなわちその論理構造を問うまでもないことのように扱われている。典型的には、「宗教を中心とする私的な個人の生き方をめぐって提起された『否定の論理』が、公的な国家のあり方をめぐる問題へと、その視点を拡大した」¹⁵、ないし「民主化への『人間改造』は、家永の出発点をなした『否定の論理』の実践であった」¹⁶といった見解がある。家永を論じた人々はなべて各学界に尊敬すべき業績を遺した研究者であり、家永をめぐる経緯の指摘としても誤りではない。しかしみな哲学の専門家ではないこともあり、家永自身のいわゆる「否定の論理」そのものを哲学的論理として論究することを避けて通っている。哲学的観点からすれば到底評価することができず、家永の思索を根底から理解する上で致命的な欠陥である。

家永はやがて自身の論述「国家哲学の根本問題について」を再評価するようになる。『日本思想史に於ける否定の論理の発達』が社会的実践よりも高次の宗教的立場を主張していると読み取るなら、国家哲学の強調は一見すると宗教哲学を放棄して新カント派の理想主義へと後退したかに見える。だが「『愛』と『闘争』

¹⁵ 松本三之介「家永先生の学問と『否定の論理』」『家永三郎・人と学問』私家版、2003年。9頁。

¹⁶ 鹿野政直「家永三郎 求道の思想史学」『鹿野政直思想史論集』第7巻。岩波書店、2005年。366頁。

を念頭に置くと、むしろ宗教哲学的思索に裏付けられての実践への関心が復活した結果、教科書裁判のような実際の具体的な実践における指針を求めて、かつて思索した理想主義哲学を再度取り上げたと見るのが¹⁷、より穏当である。だがそのことは、必ずしも家永の思索が整っていたことを示すものとは限らない。我々はまだ晩年の家永の思索に立ち入っていないのである。

1-4 晩年における哲学的傾向の復活

家永の哲学的思索は、もしそれがあったとすれば、『愛』と『闘争』の成立、つまり大学生のころまでに形を整え、その後は歴史学を通じてごちなく立場表明を続けてきたことになる。この間の家永の業績は極めて多数かつ多分野に及ぶが、哲学的な文脈に基づく思索的な論文はおよそ認めることができない。だが1970年代初頭、定年間際になると、自身の仕事を振り返るなかで哲学的関心が復活し、哲学的傾向の強い論考の発表が増え始める。

後期家永の思索を窺う上で重要なのは『真城子』(小説。1972年11月)、『田辺元 的思想史的研究』(1974年4月)、『猿樂能の思想史的考察』(1980年4月)、「政治的抵抗の基盤としての宗教」(1981年7月)、「日本人の思想としての仏教とキリスト教」(1983年12月)、『国家は万能か』(1987年3月)などである。このほかにも、『戦争責任』(1985年7月)の末尾も哲学的叙述に充てられている。

哲学的に重要なのは、滝沢克己(1909-1984)との交流である。家永の哲学的関心が復活してきたころ、縁あって『滝沢克己著作集1 西田哲学の根本問題』の書評を執筆して以来、家永は滝沢との交流を持ち始める。哲学と疎遠な歴史学界に身を置き、仏教史学以外に宗教思想の持ち主との接点がほぼ無かった家永にとって、晩年になって初めて滝沢に出会えたのは、大いなる喜びであった。「その後私は、滝沢さんの『カール・バルト研究』や『仏教とキリスト教の根本問題』を読んで、私の考えていたことがそれほど見当ちがいでないことの自信を得」と

¹⁷ 一般に実践論としてはマルクス主義の影響力が大きく、戦後の歴史学界もまたその影響が極めて強かったが、家永はマルクス主義と距離を取り、あえて新カント派の当為論を全面に押し出した。この点は、戦後の社会実践の展開のなかでの家永の重要な特色の一つであるので、稿を改めて論じたい。

いう¹⁸。つまり、初期の段階で絶対者との断絶を思索の出発点に据えていた家永は、滝沢のいわゆる絶対と相対との「不可逆の論理」と接することで、いわば初めて、自分の思索の意義を確認する機会に恵まれたのであった。

ところが、よく知られているように、滝沢は、家永とは異なり、田辺が生涯にわたる思索の根本において、絶対者が相対者とは独立にそれ自体として超越的に存在し、相対者の側から絶対者へと至る可逆的な方途がないという絶対者の不可逆的構造への理解を欠くという決定的な誤りを犯していたと考えていた。とすると、田辺の論理を受け止め彫琢した家永の「否定の論理」もまた、滝沢の田辺批判を容れた徹底的な再吟味に基づき、論理を再建し直さなくてはならなくなるのではないだろうか。それとも別の考え方がありうるのだろうか。

つまり家永は、宗教性と実践性という自身の課題を念頭に、あるいは田辺哲学の影響を脱して滝沢哲学の線で「否定の論理」を再構築するか、もしくは滝沢の批判に反批判を加えつつ田辺の論理を再承認するかという瀬戸際に立たされたのである。この課題に直面することにより、家永はこれまでの「否定の論理」を超えるような、さらなる思索へと誘われたと考えられるのである。実際、京都学派の哲学者を縦横に論じた『田辺元の思想史的研究』にしても、最終的な田辺評価は滝沢の田辺評への反批判をもとに形成されているのである。

『田辺元の思想史的研究』における争点の構図は次のようになる。言うまでもなく、滝沢は、西田と田辺の論争に関し、西田を高く評価し、その立場から同時に田辺を批判した。これに対し家永は、滝沢の視点を高く評価しつつ、さらに反批判して、田辺の論理のうちにも評価すべきものがあると述べるのである。つまり家永は、西田と田辺の論争を踏まえた滝沢哲学を手がかりに思索を再開し、田辺の思索を積極的に踏襲する意義を見出したのである。

もし家永の立論が一定程度成功しているならば、家永の思索は西田と田辺の論争および滝沢による西田・田辺の吟味に対するさらなる再吟味と見なすことは可能であり、宗教哲学の新たな一展開であると考えられる。また思索内容としても、

¹⁸ 家永三郎「滝沢さんとのふれあい」『野の花空の鳥 滝沢克己先生の思い出』私家版、1986年、160頁。

一見相容れない滝沢と田辺の思索をバランスよく取り込んでいることになり、非常に興味深い。

ちなみにわが国の哲学研究史上は、家永の哲学的要素は今のところ注目されておらず、むしろ彼の「政治性」への反発が見受けられる。一例を挙げれば、ヘーゲル右派の研究者であった中埜肇は家永の同書について『週刊読書人』（1974年）のなかで書評しているが、そこで中埜は「日本の現代史に関する著者の基本的構図（これは少なくとも本書の中では分析論証されていない）が前提され、この中に田辺を含めて多くの思想家がはめこまれ、『抵抗か協力か』というかたちで評価される。したがって著者の『温い心』にもかかわらず、本書は思想史的研究であるよりもむしろ政治的断罪の書であるという印象を与えることになった」¹⁹と述べている。氷見潔『田辺哲学研究』でも同様の見解が踏襲されている²⁰。

この批評は哲学的内在の視点から言えば、家永の叙述姿勢が「外在的」であるという意味でいわば当然の批判であるが、一方で歴史学的にはまったく意味をなさない反論でもある。中埜の言う「基本的構図」は日本史学の当時の通説そのものである。哲学では通説的でも論理を順次確認することがしばしばあるが、歴史学では通説を論証してから本題に入る作法はそもそも存在しない。また「抵抗か協力か」という視角は、歴史学で戦時下を研究する場合、現代の研究に至るまで不可欠の研究視点である。また氷見は家永の聞き取り対象の選択に不満を述べているが、これも歴史学の立場から見れば通常の史料収集と選択作業の一環に過ぎず、残念ながら傾聴に値する批判とはなっていない。

事実、歴史学者である菊池克美は中埜の見解に慷慨し、反批判をおこなった。菊池は言う。「それ〔菊池の反批判〕は、家永著『田辺元の思想史的研究』に対する、ある哲学者〔中埜肇〕の書評を心臓強く批判したものであった。その書評が私には納得できない言辞に満ちていたし、第一家永の学問・思想に対する事実認識を欠くと考えたからである²¹」。歴史学からの当然の反応である。菊池はベラー

¹⁹ 中埜肇による『田辺元の思想史的研究』書評。『週刊読書人』1974年7月8日4面。

²⁰ 氷見潔『田辺哲学研究』北樹出版、1990年。25-26頁。

²¹ 菊池克美『家永史学論ノート』私家版、1985年。41頁。

を踏まえて「否定の論理」の探求をも行っているが、ベラーが哲学論理をそもそも検討していないことへの指摘を欠いているのは惜しまれる。

結局、「否定の論理」は、歴史学と哲学のはざまで、結果的にはどちらからも評価されないまま、現在に至るのである。これは家永の態度が哲学的思索でありながら研究方法が歴史学的・実証的だからである。歴史学から見ると哲学はほとんど埒外なので、思索内容を探求しないまま、結果が宗教と実践の統一だから「否定の論理」とはそういうものだという認識に留まってしまう。また哲学から見ると歴史学的方法そのものが「外在的」「政治的」で「内在的思索」が欠落しているように見え、家永に哲学的思索があるとは思われない。結果として家永の思索内容の検討は、今に至るまで、見過ごされてきたのであった。

2 家永の「否定の論理」を探求する

2-1 「否定の論理」探求の方法

家永の「否定の論理」を解明する作業においては、歴史著作から哲学的論理を探り当てる必要がある。つまり、一方では歴史研究著作の作法を知っておかなければならず、また一方では哲学的論理の探求法を知っておかなければならない。つまり歴史学の側から言うと、哲学の知見を研究の前提として踏まえた上で、「否定の論理」の意味内容に接近しなければならない。また哲学の側から言うと、「外在的」な外見に惑わされること無く、家永の「内在性」に立ち入っていかなければならないのである。

この作業を遂行するに当たって有益となるのは、家永の歴史学的思考と哲学的思索との関係に我々が自覚的であることである。家永自身、こう述べている。「超越的批判は史学としての役割を脱するものとも云ひ得るけれど、しかし思想史学に於いて思想の評価は学的認識構成の上に必要であり、その評価の正当に行はれるためには、史家が正当なる思想的立脚点をもつてゐることを必要とする」²²。つまり家永は自身の思索の上から史実に対して超越的批判をしなければならない

²² 家永三郎「日本思想史学の過去と将来」。『家永三郎集』第1巻248頁。

局面があるという理解に立っているのである。

したがって、史実に対する超越的批判の箇所を抜き出すことによって、家永の「否定の論理」はかなりの数の断片を引き出すことができるはずなのである。そして断片をつなぎ合わせていったならば、ある程度は家永の思索内容が見えてくるはずである。哲学的吟味に耐えうる水準まで再構成することが、当面の目標となる。ただし本論は哲学研究であるから、歴史学で要求される考証はすべて割愛し、さっそく論理の探求に進む。

2-2 「否定の論理」の基本的立場

まず家永の基本的立場を確認すべく、『田辺元の思想史的研究』に見られる「否定の論理」の核心と考えられる部分を引用する。

滝沢の「この世界の向う側とこちら側と、向う側の事とこちら側の事とは、事実上絶対に逆にすることを許されない順序をもって区別せられている」という主張は真実であると思し、絶対者と相対者とが可逆的ないし可交換性のあるものとは到底考えられない（そもそも絶対者相対者という対立が絶対に相容れない矛盾の故に対立するのだから、可逆的ないし可交換性のあるはずのないのは、自明である）が、しかし、田辺哲学の特質は、両者を「相互限定的」とすることにあるのではなく、ただ私たち相対者は相対者であるという所与からしか出発できない、相対の自覚とその否定とを媒介とすることなしに絶対者への途は開かれない、という出発点の設定にあったと見るべきではなかろうか²³。(傍点筆者)

家永は、滝沢の思索における「不可逆」の認識をほぼ完全に承認する。したがって「私たち相対者は相対者であるという所与からしか出発できない」という立場を取る。その立場から田辺の論理を理解することによって、田辺の思索を一定程度承認している。両者が矛盾なく成り立っている理由を求めるには、前述の

²³ 『田辺元の思想史的研究』『家永三郎集』第7巻（1998年刊行）395頁。

『愛』と『闘争』から順次振り返る必要がある。

家永は『愛』と『闘争』において、一方では絶対者に包蔵される人間のあり方を認めつつ、もう一方で人間は包蔵する絶対者に接近することはできず、ただそれを望むことしかできないという不可逆の事実を受け入れざるを得ないとしていた。存在論的には超越的絶対者たる本体による一元論を承認しつつ、その本体たる絶対者は超越的に覆蔵されたものとして、認識論的には顕在化した世界に立つ限り認識することはできず、そうした顕在的認識論の範囲では社会実践的であれば仕方がないとするのである。

敷衍して言えば、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』ではこの論旨について更に踏み込んでいる。覆蔵された絶対的存在は、字義通り対を絶する存在である以上、今述べたように、相対的存在たる人間には認識できないという立場を取る。なぜならば、相対的存在が認識しうる対象は、対を絶するものではなくもう一方の相対でしかないからである。絶対が対を絶する仕方であらうるためには、相対的存在はそれに相対的に対応することを絶する立場に立って、つまり相対的存在にどこまでも踏みとどまる仕方しかありえない以上、絶対的存在をただ「信じる」ことしかできないというところに強調の力点が移るのである。

カントの掣に倣って言えば、「物自体」の存在は考えることはできても、「物自体」は認識の対象にはならないのと同様、絶対者の存在については知ることができても、現実には有限なる自己は全くの無力であり、絶対者を自ら認識しうる可能性を全否定するしかないというのが、家永の「否定の論理」の立場なのである。この立場は、自身の意思を一切放棄せざるを得ないという事態に思索の原点を置くという意味で、のちには田辺が戦争末期に提起した「懺悔道の哲学」に呼応しようとするものともなった²⁴。

さきほど引用した箇所は、上記の含みをもって記されたものである。家永は、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』に至る思索に加え、戦後における自身

²⁴ 『田辺元の思想史的研究』『家永三郎集』第7巻224頁参照。この間の経緯は「家永三郎における田辺哲学受容」として独立の研究課題になりうると考えられるので、今後稿を改めて論じたい。

の社会实践経験と、滝沢による田辺哲学批判を念頭に置きつつ、滝沢と田辺という一見深く対立する両者の思索に、所与性という共通点を見出したのである。それは「否定の論理」として家永が従来強調していた立場でもあった。なお思想史著作『田辺元の思想史的研究』の歴史叙述はその立場を史的評価に反映させたものであると考えられる。

哲学的角度から見ると、『田辺元の思想史的研究』における家永の営為は、1938年時点で一旦形成された「否定の論理」に対し、滝沢神学との邂逅を契機として、「否定の論理」形成以後の自身の多様な体験に田辺哲学の全成果を突き合わせることで成立した、哲学的再吟味であった。結果的に家永は、「否定の論理」を哲学的に再認証するに至った。この過程で、「否定の論理」の立場は、滝沢・田辺哲学から社会实践に至る、より広い含みを持つことになったと考えられる。この全体像が「否定の論理」の立場の総体である。

また先取りして言えば、家永は自身の社会实践の経験に基づき、社会实践を宗教哲学的に基礎付けた田辺哲学の思索傾向に、より高い哲学上の将来性を見出すに至る。だがその議論に進む前に、「否定の論理」核心部の論理構造の特質についてより明確にするとともに、哲学の立場としてたしかに承認に値するかどうか、吟味を試みる。

2-3 「否定の論理」の論理構造の特質

「否定の論理」を論理構造として理解するため、試みに鈴木大拙（1870-1966）の般若の論理を用いて対比してみたい。般若の論理は、「AはAだというのは、AはAではない、故にAである」、つまり、「否定を媒介して、始めて肯定に入る」形をとる。これは、人間は対を絶する存在のうちに包まれているという原初的な事実を見失ったところから出発せざるを得ないがゆえに、本来の世界を理解するには一度、非本来的な在り方を否定する作業を通過する必要があるという実態に対応した論理のあり方である。

般若の論理の力点は、いうまでもなく、覆蔵された絶対的存在そのものを説くことにある。言い換えれば、「AはAではない、故にAである」という否定は、

「A は A だ」を語るためにある。否定が語られる理由は、人間がどうしてもそこから出発せざるを得ない相対性のために、対を絶した存在であるはずの絶対者をも、一個の相対的对象物と見てしまうからである。否定はこうしたいわば誤認を積極的に破砕する必要上語られるものである。

大拙の力点は、もちろん、絶対肯定の世界そのものを説明するところにある。したがって否定は、本来的な絶対者の立場に徹底することができるならば、不必要な回り道である。言い換えれば、大拙にとって否定とはあくまでも絶対肯定を理解するための媒介であり、いわば手続き上の問題である。否定には手段としての意義のみが見いだされる。大拙が否定として例示する多様な禅語を含め、全ては絶対者直指のための手段である。

家永の場合も、般若の論理の前提となる対を絶する存在および絶対にもとづく論理の成立を承認する。また人間において否定という媒介の必要性を認める。この意味において、否定の論理の論理構造は、般若の論理の「A は A だというのは、A は A ではない、故に A である」と全く同一である。

一方相違点は、家永の視点が相対者を離れず、したがって論理の力点も否定そのもの、つまり「A は A ではない、故に A である」という否定媒介の部分に置かれている点にある。言い換えれば、絶対的存在 (A) は対を絶する (A ではない) という自覚に、家永の力点はある、と言ってもよいかもしれない。こうした論理構造だからこそ、家永は「否定の論理」と名付けたのであろう。考えてみれば、これは紛れもなく田辺の絶対転換 (媒介) の弁証法にほかならず、家永はそれを積極的に踏襲しているとみなされよう。

敷衍して言うと、超越的な本体 A はもちろん、相対者に裏付けられたもう一つの相対者 A ではない。絶対者 A が対を絶する A であることが覚知されることによって、本体 A というものがもとより絶対者に、すなわち対を絶する仕方であらう裏付けられていた A であることが知られる。したがって家永は絶対者 A を認識するのは相対的存在たる人間にはあくまでも不可能であるとする。絶対者を対象認識するのは不可能であるからこそ、対象認識しか出来ない人間に絶対者をほんとうの意味で理解するのは不可能であるとするのである。

哲学的に見て、ここでしっかりと立ち止まり、この立場を承認するかどうか考えることが重要である。「般若の論理」やそれに類似する諸論理をいわば単純な知識とみなし、信心に翻転するのが本当に宗教の立場として優れていると言えるかどうか。筆者は、家永の立場をもって抜群のものとして直ちに言い切るわけではないが、しかしそうした立場がありうることを認めざるを得ないと考える。

宗教の論理は、「言説の極、言に因りて言を遣る」(『大乘起信論』)のだから、言葉が活きたものとして捉えられなければ、形式化に墮することになる。そして活きた言葉は、人を俟って初めて現れる。つまりその人それぞれによってしか語り得ない。であるとするならば、絶対肯定を含む論理を前提しつつ、敢えて否定に力点を置く立場は十分ありうる。つまりいまや、問題は、家永の立場は哲学であるかどうかと疑うよりも、むしろ、家永の立場を取ることで哲学的な世界がより深められるかどうかにかかっている。

家永の立場の哲学上の利点は、人間の限界に徹底することで滝沢克己の神人関係の構造理解と呼応する可能性を持つ一方、田辺の絶対媒介の弁証法を、滝沢の批判とは異なり、人間の側からの絶対者認識の構造として理解できる可能性を持つ点である。この立場を取るとき、一元的でありながら二元的である宗教の論理において、あえて片方から説明し尽くすのではなく、どちらの視点も確保できる。この点に「否定の論理」を踏まえる哲学上の利点があるのではなかろうか。

2-4 「否定の論理」の論理構造の特質

もしこれまでの吟味が承認しうるものであるとするならば、如上の認識をもとに田辺や滝沢の論理を再度読み解くことは哲学上非常に興味深い作業であると考えられる。しかし本論の目標である家永の思索の解明においては、まだ「社会的実践」に関する膨大な内容が残っている。また社会的実践も含めて家永の思索を把握したあとのほうが、田辺や滝沢を読む上でも成果が出るだろう。引き続き実践の問題の解明に移ることにする。

まず「否定の論理」と社会的実践との哲学上の関連について、再び『田辺元の思想史的研究』から、端的な箇所を引用する。

『キリスト教の辨証』に頂点を見る私の田辺哲学の日本思想史への寄与と考えるところは（中略）第一に中世後半期以後日本思想史の主流から忘却されていた人生の基本的パラドックス、すなわち絶対相対の矛盾と、これを克服するための否定の論理を復活させ（中略）、第二に、そのこと〔超越絶対に対する目を開く必要——小田注〕について深い真理を示した偉大な古典思想の系統を引く思想が往々にして絶対相対の矛盾と克服とのみに問題を一元化することにより、相対世界内での社会的実践から遊離する誤りを伴いがちであったのに対して、相対世界内での社会的実践こそが絶対相対の矛盾克服の契機であるとともに、社会的実践の正しい遂行には科学的社会認識の必要なことを明らかにし、宗教的信仰と社会的実践とを弁証法的に統一する理論を形成したこと（中略）が田辺哲学の日本思想史に遺した大きな功績である、と私は考えるのである²⁵。

家永の議論の前提には、「否定の論理」が、単なる信仰に基づく単独者としての個人的宗教的態度ではなく、社会的実践行為と不可分の連関にあるという認識があると考えられる。つまり相対的存在でしかない個人の超越的絶対者に対する不可通性という信仰における矛盾性（不合理ゆえに我信ず）を認識しつつも、その前提のもとで社会的実践の過程に入ってゆくという立場である。考えてみれば、これはまさに田辺の「懺悔道の哲学」における「絶対転換」の根本姿勢と重なり合うものである。すなわち、自己の絶対相対間の不可能性について深く自覚したあと、なおも遺された課題が目前に投げ出されている。哲学者である田辺にとってそれは論理的思索であり、懺悔道の哲学へとあらしめられた。その成果として、田辺は懺悔における社会的実践の必然性を見出していく。『田辺元思想史的研究』において家永は、田辺の思索の課題設定と思索成果の全体を受容している。

家永が「懺悔道の哲学」を「否定の論理」のうちに位置づけられた理由は、戦前に家永が「否定の論理」を形成した段階で、不可能性の自覚に基礎を置いてい

²⁵ 『田辺元思想史的研究』『家永三郎集』第7巻373頁。

たからであると考えられる。しかし戦時期の家永は実践を含めた論理を形成するには至っておらず²⁶、戦後には実践活動になだれ込んでいく。それゆえにこそ家永は、懺悔道の思索とその成果とを含めて強く共鳴し、あらためて「否定の論理」の根底に繰り入れたと考えられる。

ただし「否定の論理」と「懺悔道の哲学」とは全く同じというわけではない。田辺は内外の多様な哲学を読み直し、実践を思索として取り扱ったが、歴史学者としての仕事の過程で田辺の思索を受け止めた家永の場合、田辺の場合とは異なり、田辺の思索を自身の基礎に組み入れつつ、自分自身の社会実践体験と突き合わせて田辺を再吟味して論理を構成したと考えられる。またそれと連動して、実践の問題をそれ自体として主題化している²⁷。そこで我々も、哲学的主題として、社会的実践を組み込む形で「否定の論理」を取り扱わなければならない。

2-5 社会的実践を踏まえた思索としての「否定の論理」

家永や田辺のように、哲学の立場上、社会的実践に身を置かなければならない身となり、実際に何らかの行動を起こした場合、その哲学的立場自身がひとつの政治的・社会的アクターとなる。その問題圏では現実の政治社会状況の認識を踏まえた問題構成が不可欠となる。哲学における問題は、こうして遂行された実践経験をあらためて思索の問題に差し戻したとき、どのような哲学的論点が見いだされたかである。社会的実践を踏まえた思索として「否定の論理」を検討するにあたっては、この点を家永に即して考察してみなければならない。

戦後の家永が実践指針の核心に据えたのは日本国憲法に提示された平和主義・民主主義である。この視点は歴史学界では戦争体験から見てほぼ自明とされており、めったに問われることはない。一方、信仰のための実践は仏教であれば戒律の実践でなければならない、家永が平和主義・民主主義を実践の核心に据えたこと

²⁶ 後の回想だが、家永は 1938 年段階では「否定の論理」から実践の論理を十分形成するに足る水準まで問題意識が及んでいなかったことを述べている。例えば「戦時下の思想史研究の回想」（『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、1987 年、90 頁）参照。

²⁷ 『田辺元思想史的研究』第四部の後半は田辺の「限界」に充てられているが、哲学的角度から見ると、社会実践の視点も含め、田辺の思索への吟味と批判点の説明となっている。

は信仰上おかしいとする意見もある²⁸。ここでは端的に結論を述べたい。

晩年の家永の実践哲学的立場は『国家は万能か』に示されるが、ここでは宗教哲学が基礎付けとなっている。仏教とキリスト教が宗教的真理を指し示した一方、社会的実践については十分な内容を与えていないので、「私たちは現実生活の客観的な実態とそのなかでの正しい行動原理とを身につけるために、学問研究と社会的実践とを追求しなければならない」というのが、家永の立場であった²⁹。

信仰がそのまま実践内容を決定するのではない（戒律主義は要請されない）。むしろ、有限者であるにも拘わらず宗教性を保持するには、緊張関係を保持する努力つまり社会的実践が必要だというのが、田辺読解を踏まえた家永の立場である。ここでも家永は田辺の論理を積極的に踏襲している。この立場は、『戦争責任』でも鮮明に示される³⁰。

人が人であるかぎり、相対有限のなかでなすべきことをなすことによって相対有限の世界にありながら絶対無限の世界に超出し、時間を超えた永遠の生命を獲得することができるのである。それは形式論理では解くことの出来ないパラドックスであるけれど、人の人たるゆえんは、そのようなパラドックスの内にのみ生きるほかないというところにある、というのが、ありのままに人の生き方を直視したときに明らかに見えてくる事実（Sache）である。戦争責任は、単なる相対有限の人と人との間で生ずる責任にとどまらず、相対有限の人が絶対無限なるもの（ここでは有神論に立つ「神」に限定して考える必要はない）に対する責任でもあるのである。

戦争責任を説いたことで哲学史上も注目される³¹家永において、田辺の論理を受容した上で「平和の哲学」が思索されようとしていたことは、日本哲学史の戦後における展開の重要な一局面として、ぜひ注目すべきであろう。今後のひとつ

²⁸ 末木文美士『思想としての近代仏教』中央公論新社、2017年。332頁。

²⁹ 『国家は万能か』『家永三郎集』第12巻（1998年刊行）340-341頁。

³⁰ 家永三郎『戦争責任』（岩波現代文庫、2002年）、441頁。

³¹ 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年。第3部第1章2「平和の実現に向けて」参照。

の可能性として言えば、家永の「否定の論理」にもとづく実践を手がかりに、膨大な戦争史研究を踏まえて「平和の哲学」を思索するとき、おそらく、日本近現代史の展開を踏まえた新たな思索が現れてくるのではないだろうか。

ただし家永の立場が哲学的に直ちに承認しうるものであるかどうかは非常に難しい問題をはらむ。家永の主張は強力な信仰告白となっているが、それゆえにこそ、実践が信仰の基盤にある否定性から遊離して自己目的化するならば、宗教的立場は鈍麻したものとなるであろう。信仰の緊張関係を保つ必要があるという前提をかりに受け入れたとしても、その方法は、家永の案に相違して、実践のみとする必要はないかもしれないのである。この点は今後、家永の実践に即して吟味すべき課題である。

3 結びにかえて

これまで、家永三郎の哲学的思索の過程と成果を一通り検討してきた。家永に思索はあるのかという疑問から出発した本論は、家永の「否定の論理」が、般若の論理に言うところの「AはAだというのは、AはAではない、故にAである」のうち、絶対肯定よりもむしろ否定による媒介の側面に力点を置くものであることを確認するに至った。その上で、家永の思索が哲学にどのような寄与をする可能性を持つか、検討してきた。

家永の思索は、田辺哲学を社会的実践の観点³²から部分的に批判しつつ、総体としては積極的に踏襲するものであった。また西田および滝沢の田辺批判にも一定の理解を示している。この意味で、家永の思索は、宗教哲学の基本的な論理構造を踏まえた上で、田辺哲学理解の上での困難をいわば乗り越えて、田辺哲学の論旨に沿って絶対肯定から否定媒介に力点を移し、田辺のいわゆる「絶対転換」を社会的実践の必然性の認識として捉え、その姿勢からの各哲学の再吟味にまで、

³² 注 27 参照。なお社会的実践を念頭に置く哲学的吟味は、主題の性格上通常の哲学的吟味とはやや異質となる。いわゆる京都学派左派をも視野に入れて省察するべきでもあるので、今後稿を改めて論じたい。

哲学的に到達したものであると言える。

したがって哲学史上も、家永の思索は西田と田辺との論争およびそれを踏まえた滝沢の西田・田辺吟味を踏まえ、さらに再吟味を図るものであったと言える。またその際、宗教的論理を彫琢すると同時に、社会的実践の論理の形成に努力した田辺の成果を踏まえ、あらためて実践の問題を課題化し、自身の経験に基づいて実践の理解をより深めて再吟味したという意味で、家永の思索は、西田・田辺・滝沢に続く新たな展開であったと言える。

如上の検討により、家永には京都学派の哲学を踏まえた思索の展開があったと言ってよいであろう。しかもこの哲学を吟味するとき、我々は従来の哲学を踏まえつつ、さらに新しい問題圏に連れ出されることになる。まず、宗教を本体的な一元論の側から見ることと、断絶の二元論の側から見るのが、どちらか一方を無理に排除することなく遂行できるようになる。家永の姿勢は、この点で従来の哲学上の論点に対する大きな寄与であると考えられる。

また家永の研究および実践上の関係先は、いわゆる文史哲のみならず、法・経・教育そして理科系の全体に及ぶ。そのため、家永の思索を吟味するとは、事実上、日本の学知および生活体系全体を哲学上の問題として吟味することを意味する。田辺を踏襲した家永の思索は、これまで哲学界で広く知られていた西田哲学やそれを受け継いだ滝沢哲学とは別の局面へ向けて、非常に広い射程を持っていると言わねばならない。

この点は、田辺哲学を吟味する上でも必須であると考えられる。そもそも、田辺は西田との対決を経て哲学における社会实践の必然性を主張したのだから、田辺哲学をより十全に吟味するには、通常の意味での純粹論理の視点からの吟味のみならず、純粹論理と社会实践の両方を兼ね備えた視点からの吟味が必要である。そして、その作業のためには、まさに家永のように田辺の論理を徹底して踏襲し、しかも田辺を超えて実際に社会实践に飛び込んでいった人物を素材とする検証が不可欠である。

このことは、家永による思索の哲学史上の意義をさらに高めることになる。我々は家永の思索の吟味を通じて、田辺哲学を吟味することになり、またそれゆ

えに西田や滝沢の哲学をも吟味することになるからである。むしろ、西田や田辺を吟味することを通じて、世界哲学史上に現れた無数の哲学を吟味することになる。つまり、家永はまさに、哲学史上の研究対象たるべき人物なのである。

家永の射程を十全に取り込んで哲学的に吟味することで、現代に至る日本歴史の現実の諸相を背負い、一見ばらばらな日本の無数の諸学科と連動する、極めて重厚な日本哲学の議論が成立するはずである。たとえ結果的に奇異な論旨となったとしても、日本の歴史の実態を背負った論理の探求として、揺るがせない価値をもつことになるだろう。今後とも家永の思索を検討していくことは、哲学的にみて非常に興味深いことではないだろうか。

参考文献

家永三郎「滝沢さんとのふれあい」『野の花空の鳥 滝沢克己先生の思い出』私家版、1986年。

—— 『家永三郎集』岩波書店。第1巻（1997年）、第7巻（1998年）、第12巻（1998年）。

—— 『戦争責任』（岩波現代文庫、2002年）。

—— 『激動七十年の歴史を生きて』（新地書房、1987年）。

—— 『『愛』と『闘争』』（『東高時報』104号3面）。

※小田直寿「青年時代の家永三郎に関する新史料」史料 26（関西大学『千里山文学論集』98号、2018年2月。35-37頁）に全文翻刻掲載。

鹿野政直「家永三郎 求道の思想史学」『鹿野政直思想史論集』第7巻。岩波書店、2005年。

菊池克美『家永史学論ノート』私家版、1985年。

中埜肇『田辺元の思想史的研究』書評『週刊読書人』1974年7月8日4面。

藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年。

松本三之介「家永先生の学問と『否定の論理』」『家永三郎・人と学問』私家版、

2003年。

ロバート・N・ベラー著、河合秀和訳「家永三郎と近代日本における意味の追求」
マリウス・B・ジャンセン編、細谷千博編訳『日本における近代化の問題』所収。岩波書店、1968年。

(おだ なおひさ

大阪電気通信大学 非常勤講師)

阿部正雄のケノーシスの神と倫理

ジョン・B・カブ・Jr. との交流を中心にして

藤 本 憲 正

概要：本論では、京都学派に連なる人物の一人、阿部正雄（1915-2006）のケノーシスをめぐる議論を整理して、彼が「動的な空」の立場から、無としての神をイエス・キリストに集中して提示していることを明らかにし、さらに「動的な空」から派生する「集合的カルマ」という彼の倫理的主張の要点と課題を示す。阿部正雄は日本国内外で活躍した思想家であるが、いまだ彼の思想に関する研究は少ない。しかし、阿部の思想に関する研究の発展は、京都学派と鈴木大拙の思想的関係を解明し、その現代的意義を拡大することに役立つはずである。阿部は、第二次世界大戦後、おもに宗教間対話に取り組み、鈴木大拙の後を継いで、仏教とキリスト教の思想的交流を牽引した。京都学派の思想を欧米に広めたという宣伝役だけでなく、ユダヤ教を含めた広い対話を引き起こした。本論では、彼の論文”Kenotic God and Dynamic Sunyata”（1990）を主な資料とする。阿部は、田辺元や西谷啓治、久松真一、鈴木大拙の影響下にあり、西谷に比して、阿部はキリストを信仰の核心とするキリスト教の性格に即してケノーシスを解釈した。また、阿部の集合的カルマの主張には、共生もしくは正義という点で現代的な発展の道筋が検討しうる。

キーワード：阿部正雄、ジョン・B・カブ・Jr.、ケノーシス、動的な空、集合的カルマ

はじめに

本論では、京都学派に連なる人物の一人、阿部正雄（1915-2006）のケノーシスをめぐる議論を整理して、彼が「動的な空」の立場から、無としての神をイエ

ス・キリストに集中して提示していることを明らかにし、さらに「動的な空」から派生する「集会的カルマ」という彼の倫理的主張の要点と課題を示す。そのために、阿部の事績を簡単に整理し、とくに、長い交友関係を保ったキリスト教思想家のジョン・B・カブ・Jr. (John B. Cobb, Jr.) との交流によって生まれた阿部の論文「ケノーシスの神と動的な空」(Kenotic God and Dynamic Sunyata) (1990) を主な資料として、ケノーシスをめぐる議論を整理する。阿部は、田辺元や西谷啓治、久松真一や鈴木大拙の影響下にあり、彼についての研究の発展は、京都学派と鈴木大拙の思想的関係の側面に光を当てるはずである。また、阿部の集会的カルマの主張には、共生もしくは正義という点で現代的な発展の道筋が検討しうる。

1 阿部正雄の京都学派における位置づけ

阿部正雄は、京都学派をめぐる研究において、数は多くないが、論じられている。そして、おもに仏教とキリスト教の対話、すなわち宗教間対話の文脈に位置付けられている。たとえば、花岡永子は、「グローバルな対話における神理解」という節のなかで、仏教とキリスト教の神または究極的実在の理解の関係整理に取り組んだ京都学派の人々を特徴づけている。そのなかで、西田幾多郎が「万有内在神論者」、田辺元が「真理の仏教徒的探究者からキリスト教徒的探究者へと変化した」とされているのに対して、阿部は「浄土真宗から久松真一の FAS 禅へと回心し、かつキリスト教学者」だとされている。そして、神理解に対する取り組み方を三つに分類している¹。

- ・「仏教とキリスト教の根源としての土台のない土台を発見し、両宗教の共通の源にまで遡ろうと試みる立場」田辺元、滝沢克己ほか
- ・「キリスト教と仏教における各々の究極的実在の異なる側面を発見し、各々の究極的実在を異なる側面において強調しようと試みる立場」阿部正雄、上

¹ Hanaoka Eiko, *Zen and Christianity*, Maruzen: Tokyo, 2008, pp.242-255.

田閑照

- ・「土台のない土台としての究極的実在は仏教とキリスト教の根源において開かれており、それは禅の鍛錬において経験される、このことはあらゆる思索の開始点だとする立場」西田幾多郎、西谷啓治、八木誠一²

浅見洋もまた、阿部を仏教とキリスト教の宗教間対話の文脈に位置付けている。浅見によれば、滝沢克己は、西田幾多郎とカール・バルトの影響を受けて、両者の各々の宗教的基底である禅仏教とキリスト教の比較思想的作業へと向かった。一方、北森嘉蔵は西田哲学の影響を受けたものの、仏教とキリスト教の対話は課題として指摘するに留まった。そして、滝沢による西田とバルトの対話から出発し、滝沢に共鳴して、八木誠一、秋月龍珉、久松真一、西谷啓治、阿部正雄、上田閑照などが参加するようになり、多くの論文集が残されたという³。実際、次節で触れるように、阿部は、これらの人物とともに仏教とキリスト教の対話をめぐる研究会に参加し、共著を出版している。

阿部の思想については、フリッツ・ブーリ (Fritz Buri) が、1960年代、70年代、そして1980年までの著述を使用して、書誌を追いながら丁寧に阿部の思想の特徴を説明している。ブーリによれば、阿部が仏教の思想的課題に挙げているのが、倫理的側面である。空を基礎にする倫理は、善悪への無関心に傾きがちであり、結果として社会の災厄に対して非共感的な態度となる危険がある。それゆえ、阿部と仏教にとって、キリスト教との間で倫理的宗教的な対話を真剣に行う重要かつ意義深い理由があるという⁴。

阿部と長く共同研究をつづけたカブによれば、阿部の思想の方針は、有神論の徹底的な否定にある。浄土真宗の環境に育った阿部は、禅宗へと立場を変え、仏教的な空を厳格に探究した。その一環として、キリスト教の神という有神論との

² Hanaoka Eiko, 2008, p.254. なお、花岡は、1978年に阿部の紹介で FAS 協会に入会した。花岡は、京大文学部在籍時に、パウル・ティリッヒの講読授業で二年間阿部の世話になっていたという (花岡永子、『「自己と世界」の問題』、現代図書、2005年、286頁)。

³ 浅見洋、『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000年、287-288、309-310頁。

⁴ Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*. Bern: Haupt, 1982, pp.323-379, とくに 379。

対比に取り組み、両者の差異のうえで共通の指示対象を発見しようとした⁵。

阿部と京都学派に連なる人々との具体的な人間関係に触れるならば、第二節でも確認するが、京都大学にて田辺に学び、また西谷啓治、鈴木大拙から影響を受け、久松真一のもとで禅を続けた。八木誠一との対談では、西田幾多郎と久松、鈴木の対比を積極的に行った⁶。本論とのかかわりで言えば、阿部とそれら先行者との具体的な接点の一つは、「空」である。阿部は、1962年に西谷啓治の著書『宗教とは何か』(1961)を評した。それによれば、西谷は、西田、田辺にみられる絶対無の哲学の系譜に属するものの、西谷はあえて「空」の立場に立っているという。阿部はその理由を挙げている。西田と田辺において自然科学の問題は、認識もしくは論理の問題として取り組まれていた。それに加えて西谷は、人間の主体の根底に自覚される虚無の問題を徹底的に克服するために、「空」の立場を打ち出しているという⁷。この阿部による評価が適切かどうかはひとまず置くとしても、阿部は、数々の著述のなかで、ニヒリズムや虚無について積極的に論じ、悪をめぐって西谷とも対談した。本論でみるように、阿部にとって空は基本的な立場である。その点で、田辺、久松、鈴木を師とするだけでなく、西谷の影響も指摘できる。

2 阿部正雄の人生

本節では、阿部正雄の人生を紹介する⁸。1915年(大正4)に阿部は、大阪の浄土真宗の門徒の家庭に生まれ、大阪商科大学(現、大阪市立大学)を卒業した。20歳前後のころ、友人の勧めで『歎異抄』を読み、感銘を受けた。そして、親鸞

⁵ John B. Cobb, Jr. (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Orbis Books: New York, 1990, xi.

⁶ 八木誠一ほか、『覚の宗教〈増補版〉』、春秋社、1980年、155頁以下。

⁷ 阿部正雄、「西谷啓治博士著『宗教とは何か』を讀みて」、『哲学研究』42号、京都哲学会、1962年、87頁。

⁸ 日本語では、まとまった紹介が管見の限りでは見当たらないが、英語文献には略伝が紹介されている。本論では、Donald W. Mitchell (Eds.), *Masao Abe: A Zen life of Dialogue*, Tuttle: Boston, 1998.の序文を基礎資料にした。また、本論末に、第二節に用いた資料の一覧を載せた。

の道を進もうと決意し、卒業して会社に勤務しつつ、修行に励んだ。しかし、念仏を心から信じることができないことに悩み、田辺元のもとで学ぶことを決め、1942年（昭和17）に京都大学文学部哲学科に入学した。田辺元の授業に参加し、久松真一に出会った⁹。在学中、1944年（昭和19）に久松真一のもとに集まっていた阿部ほか数名の学生が、「学道道場」（のちのFAS協会）を結成し、久松のもとで禅を続けた。

1944年に哲学科を卒業した。1947年の冬、久松真一から鈴木大拙を紹介された。さらに、1948年に有賀鉄太郎に初めて出会った。キリスト教神学雑誌 *Christian Century* に連載されたドイツの神学者カール・バルトとアメリカの神学者ラインホルド・ニーバーの論争を読み、興味を持った。加えて、この論争をきっかけに、阿部はニーバーやパウロ・ティリッヒを読むようになり、これらの人物の下で直接神学を学ぶためにアメリカへの留学を目指すようになった。

1952年（昭和27）には、その後1980年の定年まで勤めた、奈良教育大学に助教として就職した（のち名誉教授）。しかし、すぐにアメリカに留学する機会を得た。1955年から57年まで、ロックフェラー財団の奨学金を得て、西洋哲学とキリスト神学を学んだ。コロンビア大学にて西洋哲学、同大学と連携しているユニオン神学校にて組織神学とキリスト教倫理を学んだ。ユニオンでは、ティリッヒとニーバーのもとで学んだ。また、コロンビア大学では、鈴木大拙の講義に出席し、自宅で教えを受けたという。1958年には、西田幾多郎の『日本文化の問題』（1940）を英訳した。1960年には、鈴木大拙とE・フロムらの共著『禅と精神分析』を日本語に共訳した。1965-66年には、再びアメリカを訪問し、クレアモント大学院で仏教と日本哲学を客員教授として教え、さらにコロンビア大学にて西田幾多郎の『善の研究』についてゼミナールを行った。続いて70年代にもたびたびアメリカの大学に客員教授として訪れた。

1980年に、阿部の禅の師であった久松真一が亡くなった。また、奈良教育大も定年となった。そこで阿部は、アメリカに生活の拠点を移し、約13年にわたるア

⁹ 京大入学前後の経緯は、阿部正雄、『根源からの出発』、法蔵館、1996年、28-32頁。阿部正雄、『虚偽と虚無』、法蔵館、2000年、9-10頁に詳しい。

メロカでの活発な活動を始めた¹⁰。1980年にハワイ大学の仏教とキリスト教の国際学会に参加した。デイビッド・チャペル (David Chappell) が組織して2週間にわたり開催された East-West Religions in Encounter である。1984年にふたたびハワイにて国際会議が開かれた。ここから、カブとともに、Cobb-Abe group と呼ばれる、20年にわたる長い交流が始まった¹¹。両者の信頼関係を基礎に定期的にグループが集まって仏教とキリスト教の対話を行い、ユダヤ教にまで対話の範囲を広げた¹²。1988年には、北米ティリッヒ協会の総会にて講演した。1990年には、西田幾多郎の『善の研究』を英訳出版した¹³。1992年には、英語での道元研究を出版した¹⁴。1993年ころに引退し、日本へと戻った。2006年9月10日に亡くなった。

3 阿部正雄とキリスト教のケノーシス

阿部の思想形成は、最初に母親の影響か浄土真宗を熱心に学んだことに始まる。京都大学に進み、田辺元、西谷啓治の学術的指導を受けつつ、併せて精神的に強く影響を受けたのは久松真一である。禅に傾倒し、久松を禅の師匠として FAS 協会に禅に励んだ。さらに、久松の紹介で知己を得た鈴木大拙の影響を受けており、阿部のキリスト教思想家の人脈形成と対話の推進は、鈴木大拙の事業の上に為された。クリストファー・アイブス (Christopher Ives) が評するところでは、阿部は、欧米における、大拙以後の禅仏教の代表的解説者、京都学派の紹介者となっ

¹⁰ 最初は、クレアモント大学院に拠点を置いた。クレアモント大学院には宗教間対話で知られるジョン・ヒックが在籍していた。ヒックの自伝には、阿部との交流と意義が述べられている (John Hick, *John Hick: An Autobiography*, Oneworld: Oxford, 2002 の24章 Encounters with eastern Buddhism)。

¹¹ 2004年までの20年とされる場合もあるが、カブを交えたグループの研究成果は Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990 が最後である。

¹² 主に集まったのは、両者のほかに、John Hick, Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, Schubert Ogden, Rosemary Ruether, David Tracy, Hans Küng である。五回の会合が持たれた。1984年1月のハワイ、1985年3月のカナダのバンクーバー神学校、1986年10月のブルドゥー大学、1987年夏のパークレイ、1989年3月のロサンゼルスでの会合である。また、1994年7月に日本の福島県磐梯荘に集まったという話もある。

¹³ Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, translated by Masao Abe and Christopher Ives; introduction by Masao Abe, New Haven: Yale University Press, 1990.

¹⁴ Masao Abe, *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, edited by Steven Heine, Albany: State University of New York Press, 1992.

た¹⁵。

阿部は、色々なことについて論じているが、彼の思想を特徴づける議論は、キリスト教のケノーシスの神と禪の空を結び付けた、自己を空ずる神についてである。この議論に関連する阿部の著作は多いが、とくに”Kenotic God and Dynamic Sunyata” (1990) が重要である (以下「ケノーシスの神」)¹⁶。日本語には、「ケノーシスの神への展開」(1998) がある¹⁷。

阿部は、学生時代からキリスト教に関心を持っており、とくに「フィリピの信徒への手紙第二章」の「神が己を空しくして」という部分に感銘を受けていたという¹⁸。この箇所は、京都学派のなかですでに関心が集められていた点である。ブレット・デービスは、西田と西谷の言及箇所を取り上げて阿部の背後にあったことを指摘している¹⁹。また、阿部のケノーシス解釈が、欧米の代表的な神学者・宗教哲学者との直接の議論の中で形成されたという性格を指摘している²⁰。

聖書のこの一節は、キリスト教思想では伝統的にケノーシスという神学的議論にしばしば結び付けられてきた。ケノーシスとは、ギリシア語に由来する言葉で、無にするという意味がある²¹。前提には、キリスト教思想の柱をなす、神は、神でありながら人間のイエス・キリストとして十字架において死に、人間の罪を担ったという発想がある。キリスト教の神理解と贖罪にかかわる議論であり、三位一体論が関連している。阿部自身が述べているように、ケノーシスについてキリ

¹⁵ Christopher Ives, “Introduction”, In: Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, xiii.

¹⁶ 所収: Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, pp.3-65. なお、阿部のこの論文の部分訳は、以下に収録されている。藤田正勝ほか編、『世界の中の日本哲学』、昭和堂、2005年、225-244頁。ただし、本論では藤本が原著に当たり、この訳に本論の引用部分が含まれる場合は適宜参照し必要に応じて藤本が修正を加えた。

¹⁷ 所収: 『大乘禪』75(4) 中央仏教社、1998年、29~52頁。

¹⁸ 阿部正雄、「ケノーシスの神への展開」、1998年、29頁。

¹⁹ ブレット・デービス「神はどこまで自己を空ずるか」、所収: 藤田正勝ほか編、『世界の中の日本哲学』、昭和堂、2005年、246-8頁。

²⁰ 同上。

²¹ 藤本が確認した範囲では、阿部の著書のなかでケノーシスのギリシア語が明示されていなかった。ただし、阿部が挙げた聖書の「フィリピの信徒への手紙 2:7」では動詞「ekenosen」が用いられている。

スト教思想において古代から複雑な議論がある。神学思想史の筋道を踏まえるならば²²、父なる神が遣わした子なる神であるイエス・キリストは、人間としての本質（人性）と神としての本質（神性）を両方とも備えており、それら二つの本質の関係をどのように捉えるのかが出発点となる議論である。すなわち、もし神がイエスという人間として受肉し生きたならば、その間、神性をどのように保持したかしていないかが問われた。A・マクグラスによれば、この問題は、19世紀後半から新たに関心が集まり、イエスにおいて神は、神としての能力や知識を自ら断念し、その間、神であっても、まったく人間として生きて死んだという主張が現れた。有名なものが、第二次世界大戦中の神学者ディートリヒ・ボンヘッファーによる、全能ではない、苦しむ神、苦しむ人間と共にある神という考え方である。

加えて、阿部の主張が論争の相手としてキリスト教思想界に受け入れられた背景の一つに、1960年代の欧米における神の死の神学の流行がある²³。社会の世俗化にともなうキリスト教への反発と無神論の台頭が一方にあり、これはニーチェ以来の神の否定の思想とも結びついて、神への信仰を否定した。他方で、世俗化と無神論を前にして神学的に信仰を新たに語る試みが神学者によって行われた。たとえば、阿部の対話の相手であったハンス・キュンクは、阿部のケノーシス解釈が聖書に基づかないということで反対したが、世俗化や無神論、虚無主義が主流となる社会の中の信仰の意義について『神は存在するのか』（1978年）などにおいて論じていた。阿部もすでに1963年の論文「今日の問題としての仏教とキリスト教」（Buddhism and Christianity as a Problem of Today）にて、仏教とキリスト教の出会いを規定して、たんに両者の対立としてだけではなく、同時代の反宗教的勢力への両者の取り組みとして捉えていた。ここで挙げられる勢力とは、科学主義、マルクス主義、ニヒリズムであり、それらは宗教の理論的基礎を取り崩していると見なされていた。後者こそ重要な課題として、阿部は、仏教とキリスト教

²² 以下、ケノーシスをめぐる神学的議論について、アリスター・E・マクグラス『キリスト教神学入門』神代真砂実訳、教文館、2002年、382-390、516-518頁を参照した。

²³ マクグラス、同上。

の思想と信仰の境界と様相を突破して、新しい精神性の地平を見出すことが必要だとしていた²⁴。

このような背景を踏まえて、1990年の「ケノーシスの神」における阿部のケノーシス論を取り上げる。その論は、神のケノーシスと、仏教のシュニャター（空）を結び付けるものである。しかも空が、静的に一切は空なる状態としてではなく、「一切を空ずる、空自身をも空ずる、そういうダイナミックなもの」として捉えられている²⁵。ここで阿部の述べるダイナミックな空とは、1990年の論文題にもあるように「動的な空 (dynamic sunyata)」である。この空とは、客観化できるものでも概念化できるものでもないし、自己存在の内や外にあるものでもない。ほんとうの空とは、静的な空という状態ではなく、空自体を空ずる、ダイナミックな空ずる運動である。阿部は、形相が絶え間なく空にされ、形相のない空へと変化し、形相もない空もまた絶え間なく空となり、そして繰り返し形相を取ると述べる。空は、ある客観化・概念化に止まることない。人間存在は、いまこの瞬間も空の運動のなかに組み入れられているという²⁶。

阿部は、この動的な空を用いてキリスト教のケノーシスを検討した。イエス・キリストにおいて神が自らを空しくした、つまり子なる神が苦しんで死んだのなら、その時、同時に父なる神も自らを空しくし苦しんだのではないかと主張する²⁷。子なる神であるイエスの神性と人性だけでなく、同時に父なる神まで自らを空しくしたというのである。

より詳しく見るなら、阿部のケノーシス解釈は、以下の定義に示される。

神の子は神の子ではない（というのも、神の子は本質的に根本的に自己を空
ずるから）、すなわち、まさしく神の子が神の子ではないという理由によっ
て、神の子は真に神の子である（というのも、神の子は最初から常に、自己

²⁴ Masao Abe, "Buddhism and Christianity as a Problem of Today", In: *Japanese Religions*, Vol.3, No.2, 1963, pp.14-15.

²⁵ 阿部正雄「ケノーシスの神への展開」、1998年、29頁。

²⁶ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, pp.27-28.

²⁷ 阿部正雄「ケノーシスの神への展開」、1998年、30頁。

を空ずる救いの働きにおいてキリスト、救い主として働いているからである)

28。

阿部の主張の特徴は二点ある。一つ目は、イエス・キリストの視点から神のケノーシスとその救いを説明する点である。父が子を遣わしたとして位格をばらばらに時系列的に考えるというより、人間イエスにおいて神自身が苦しみ自己を全く空ずるとする。人間イエスはもちろん救い主として働いているが、神は自己を空じているので神の子ではない。それでも救い主であり神の子であるのは、イエスが天に上げられる（高挙）からである。イエスにおける神のケノーシスは、高挙と不可分に結びついていて、高挙を前提にイエス・キリストの働きが理解される。二つ目は、神が人性をとったということは、人間の実存まで含むことを強調する点である。神が神性と人性を両方完全に持つことが、人間の実存の救いにまで至るなら、神自身が自己を空ずることを意味する。そうすることでのみ神は、悪人、罪人まで含めて人間を救う。人間を救うという神の愛は、神が自らを犠牲にして自己をまったく空ずることにより示される。それゆえ阿部は、父なる神が苦しまない伝統的な意味での「キリストの先在」を否定する²⁹。また、阿部は、このような自己を空ずる神という理解は、ニーチェの神を否定するニヒリズムを乗り越えるものだと主張する³⁰。阿部は神を以下のように定義する。

神は神ではない（というのも、神は愛であり、自己を完全に空ずるものであるから）。まさしく神は自己肯定する神ではないゆえに、神は真に愛の神である（というのも、完全に自己放棄することを通して、神は、罪深い人類を含めてあらゆるものと完全に同一であるから）³¹。

しかし、阿部の考えに従えば、子の地位が曖昧になり、父と子の区別は仮のも

²⁸ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, p.12.

²⁹ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, p.10, 13.

³⁰ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, pp.10-11, 16-17.

³¹ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, p.16.

のに過ぎない恐れがある。父と子は同一か、それとも、空だけしかないようにも捉えられうる。ところが阿部は、さらに進んで、区別の消失が神の神秘だと主張する。阿部は、父子聖霊の三位一体論について、そもそも、無における三つの位格だと論じる。神が三神論にも神と三位格の四神論にも陥らない解決法は、神をゼロ、一でも三でもない無と考えることである。すなわち、「本質としての一つの神ではない、無または無底としての神性」である³²。父子聖霊の基底において神は無である。その無が、神の神秘の最も深い深みであり、そこにおいて三位一体が理解される。神秘である神の絶対的な内側において内側は絶対的な外側と同一であるゆえに、三位と本質の区別は解消され、救済論的な希望と神の一者性が真に全く理解される。すなわち、阿部が提案するキリスト教の神は無としての一者の神である。神の本質を無底と捉えることにより、父子聖霊の区別の否定の否定を行って、神秘の中に無の一者の神が現れる。そして、この無としての神は、イエスの十字架において開示される。神自身がイエスにおいて自己を空じて犠牲にすることにより、自己の根底を示し、無条件の自己否定の愛を明らかにした。したがって、無としての三位一体の神は、神が自己を空ずるイエスの十字架においてこそ理解されるのである³³。阿部は神が以下の通りだと述べる。

神は愛である。なぜなら、神は無であるから。すなわち、無は神である。なぜなら無は愛であるから³⁴。

しかし、神の弱さや痛みを超えて、神が無だと考えることは、キリスト教の伝統的考え方ではないし、聖書の記述にも基づかない。そのため、反論もあった。たとえばモルトマンは、阿部の三位一体論の理解が、テルトゥリアヌスの位格と本質という理解に留まっており不十分だと指摘した。そして、ペリコレーシスに基づく三位一体論の解釈を提示した³⁵。すなわち、父子聖霊は、三つの位格と一

³² Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, 1990, p.25.

³³ Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, 1990, pp.24-26.

³⁴ Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, 1990, p.26.

³⁵ モルトマンは参考資料に、Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Christian

つの本質というだけでなく、父は子に、子は父に、聖霊は父と子にというように、互いの中に根拠を持っている。父子聖霊は、相互に依存し浸透し合っている共同体なのである。すると、阿部のように無を三位の基底に置くことは不適切となる。三位格の共同体のなかで、子における自己の否定は父の自己否定でもあるが、同時に父によって子の存在は肯定される。このようにケノーシスは理解され、神の存在非存在は最終的には神の愛の神秘とされる³⁶。

この批判に阿部は応答した。阿部は、そもそも、無と位格というように位格から区別される本質を考えておらず、無である一つの神が三位格と弁証法的に同定されるとする³⁷。空ずることは動的なものであるから、無と位格というように概念化しては、無なる神を捉えられない。ただし、阿部は、位格間の肯定と否定を弁証法的に関係づけるモルトマンのペリコレーシスに基づくケノーシス理解が、自分の主張との親和性があるとした³⁸。そして、モルトマンの批判を受け入れ、阿部は自らの主張を補足説明した。阿部が強調するのは次の二点である。一つは、自己を空ずることにより神の子イエスは自己否定し、かつ弁証法的に自らが救い主であることを肯定するという点である。二つ目は、自己を空ずることによってのみ、神は真の神であり、それにより人間は、概念化と対象化を完全に超えた神の現実性を把握する点である³⁹。この補足に示されるように、阿部は、イエスにおいて神が苦しみ自己を空ずることが決定的となって、父と子、そして神と人間が結び付けられるとする。阿部の主張は、位格から区別された無を一者の神にするのではなく、イエスの十字架において自己を空ずる神の無という本質が開示され、その無が父なる神であり子なる神であると人間により同定されるというものである。しかも、このような人間の理解も神が自己を空じつづける運動の中にある。ただし、さらに検討が必要であるが、阿部の主張は、ペリコレーシスとは異

Kaiser Verlag: München, 1980.を挙げている。

³⁶ Jürgen Moltmann, "God is Unselfish Love", In: Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, pp.119-120.

³⁷ Masao Abe, „A Rejoinder“, In: Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, p.163.

³⁸ Masao Abe, „A Rejoinder“, 1990, p.165.

³⁹ Masao Abe, „A Rejoinder“, 1990, p.167.

なるので、モルトマンの考えと類似しているとは言えない。

簡単ではあるが、以上のように阿部のケノーシスをめぐる議論を確認した。この議論は、1962年の書評の中で阿部が西谷を批判していた点と関連する。阿部は、神について西谷が論じケノーシスにも触れるときに、イエス・キリストを抜きに考察するため、罪と信仰の問題を除外していると述べる。そのため、キリストによって贖われる、神からの離反という罪の問題は必ずしもその固有性においてとらえられず、虚無の問題に還元されてしまう。それに対して阿部は、「空」の立場を突き詰めるためには、神性の無への方向だけでなく、キリストの方向へも神性の無を検討する必要があると指摘した⁴⁰。この1962年の主張を踏まえれば、「ケノーシスの神」にて阿部は、西谷よりもキリスト論的に、動的な空の視点から神を説明したと言いうる。他にも阿部の仏教理解等について種々の論点がさらに調査されるべきであるが、本論の範囲を超える⁴¹。次節では、論文「ケノーシスの神」をめぐるカブとの交流過程と、動的な空から派生する阿部の倫理的主張について説明する。

4 ケノーシスをめぐる交流過程と「集会的カルマ」

アイブスによれば、阿部の「ケノーシスの神」論文は、長い背景を持っている。

⁴⁰ 阿部正雄「西谷啓治博士著『宗教とは何か』を讀みて」、1962年、96-97頁。

⁴¹ なお、ケノーシスをめぐる議論は、阿部の師である田辺元にもすでに見られる。田辺は、浄土真宗とキリスト教を並置して、「自ら達する能はざる所を、却て既に達せる円満成就の絶対無の媒介」や「不可達は既達の自己降下自己空化(ケノシス)として、感謝信証せられる」と述べている(田辺元『キリスト教の辯證』、筑摩書房、1948年、474頁)。廖欽彬によれば、田辺はすでに神は愛であり無は愛であると定言しており、行信証の三一性から愛の三一性へと展開する救済論を独自に提示している(廖欽彬『宗教哲学の救済論』、臺大出版中心、2018年、155-158頁)。浦井聡によれば、田辺は、無即愛のはたらきによって形成される人々の実存協同を提唱した。この考えは、田辺が、「種の論理」を『実存と愛と実践』(1947)および『キリスト教の弁証』(1948)を経て発展させた、田辺の「愛の論理」を展開したものとされる(浦井聡、「田辺元の宗教哲学における実存協同をめぐって」、『宗教学研究室紀要』Vol.15、2018年、49頁)。田辺と阿部を対比することは、本論では扱えなかったが、今後の課題である。

文書としては上述の 1990 年の著作に含まれているが、もともとは 1984 年 1 月にハワイで開催された The Second Conference on East-west Religion Encounter, “Paradigm Shifts in Buddhism and Christianity”における発表原稿である。さらに論考のもとになる発想は、すでに 1963 年の論文にあるという⁴²。それゆえ、「ケノーシスの神」は、ハワイでの発表前にすでに 20 年以上かけて熟考されたテーマであり、そこからさらに 20 年ほど阿部とカブの交友と対話の相手の広がりを生み出した、生産的なテーマであったといえる。

Cobb-Abe group における主な応答は、カブ編集の 1990 年のほかに、Christopher Ives (Ed.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Trinity Press International, 1995. にまとめられている⁴³。カブによると、当初は、キリスト教と仏教の対話だったが、容易にユダヤ教の視点が抜け落ちて、仏教側もキリスト教のユダヤ教に対する否定的な解釈を引き継いでしまうことから、ユダヤ教も交えた対話へと発展した⁴⁴。両者は 81 年のインタビューで、阿部とカブはお互いが対話に関心を持ったいきさつを話している。阿部についてはすでに先の伝記で述べたとおりだが、日本基督教協議会 (NCC) の宗教研究所にて 1948 年に有賀鉄太郎が宗教間対話を手掛けはじめ、有賀を継いで、土居真俊が対話を組織化し⁴⁵、1971 年に「現代社会と宗教学会」を結成して、仏教とキリスト教の対話を始めた。一方、カトリックの方では、鈴木大拙も関わっていた「禅とキリスト教懇談会」が 1967 年から始まっていた。阿部は、そのころから両方の会に関与して、欧米の学者の対応役をしていたようである。1963 年に、阿部が「今日の問題としての仏教とキリスト教」を発表したところ、欧米のキリスト教学者から多数の応答を得て、有賀の発案により、それら応答をまとめて阿部の再応答を併せて同雑誌 *Japanese religions* に掲載した

⁴² Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, xvii. 該当の論文は、Masao Abe, “Buddhism and Christianity as a Problem of Today”, In: *Japanese Religions* のこと。

⁴³ 阿部の「ケノーシスの神」の論文も両方に掲載されているが、95 年の方は、*Dynamic Sunyata* の章が追加され、そこに 90 年のいくつかの節が移され、90 年以降の新たな議論を踏まえた節が 6 個書かれている。

⁴⁴ Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, xi.

⁴⁵ 研究所 HP によれば、1959 年、スカンディナヴィア・ミッションが京都修学院に事務所を置いていた「諸宗教研究所」の働きを、日本基督教協議会に委ねたという。おそらく、移管以前から NCC と協力関係にあったのだろう。<https://nccisjpnew.wixsite.com/ncccenter/blank-3>

という⁴⁶。この時点ですでに阿部は対話の仏教側の論者として知られるようになったと推察される。さらに阿部は、学問的関心として、「信仰と恩恵の宗教」と「悟りと自力の宗教」の間の深い基底部分を探り当てたいと述べている⁴⁷。

カブは、対話に取り組む要因を三つ挙げている。一つは、欧米一般の神学の動向として、第二次世界大戦後に神学の様々な新しい方向性が探求されたことである。諸宗教との対話もその一つだが、アメリカの仏教徒の対話への取り組みは低調であるため、日本の主に禅仏教徒が対話のパートナーとして浮上した。しかも、カブは、日本は仏教とキリスト教の知的集団が両方相並んでいる点で、世界のほかにない場所であり、対話の条件が揃っていると評する。二つ目が、カブのホワイトヘッド哲学研究に由来する理由である。ホワイトヘッドは、近代社会において仏教とキリスト教が協力して両者の衰退を食い止めることを述べていたという。三つ目の理由は、カブが日本に生まれ育ち、日本人や日本の仏教徒と知り合いになったことである。カブ自身は、第二次世界大戦後、なんども日本に来て、おもにカトリック主導の対話に参加していたという⁴⁸。その間に、おそらく阿部とも知り合い、研究者ネットワークを広げて、80年のハワイのシンポジウムと84年からの共同研究に至ったと推察される。

このような経緯を持つ「ケノーシスの神」の論文であるが、それ自体は、長い共同研究を反映して、多様な論点が含まれている。前節でもふれたように阿部らが行った仏教とキリスト教の対話は、マルクス主義やニヒリズムの台頭を前に現代社会において宗教の新しい精神性を発見することを目的にしており、倫理も議論の射程の一つに入っていた。倫理をめぐって阿部は、「ケノーシスの神」のなかで悪と宗教に関して論じた次の節にて、悪の具体例の一つとしてホロコーストを

⁴⁶ Abe, Cobb, and Bruce Long, “Buddhist-Christian Dialogue: Past, Present and Future”, In: *Buddhist Christian Studies*, Vol.1, 1981, p.15. 阿部の当該論文は以下の通り。Masao Abe, “Buddhism and Christianity as a Problem of Today”, In: *Japanese Religions*, Vol.3, no.2, 1963, pp.10-22. Masao Abe, “Buddhism and Christianity as a Problem of Today Part II”, In: *Japanese Religions*, Vol.3, no.3, 1963, pp.8-31. A Symposium on Christianity and Buddhism—A Reply to Professor Abe, In: *Japanese Religions*, Vol.4, no.1, 1964. A Symposium on Christianity and Buddhism Continued—A Reply to Professor Abe, In: *Japanese Religions*, Vol.4, no.2, 1964. And “Professor Abe ‘s Reply to the Debate”, pp.26-57.

⁴⁷ Abe, Cobb, and Bruce Long, 1981, pp.19-20.

⁴⁸ Abe, Cobb, and Bruce Long, 1981, pp.17-18.

仏教的視点から論じた。そこで阿部は、「集合的カルマ (collective karma)」の点から個人的に責任を表明した。阿部は、ホロコーストは、人間のカルマに原因があるとす。これは、個々人 (individual) のカルマという狭い意味ではなく、無知や生への欲という人間の存在に由来する根本的なカルマである。そこに阿部自身も個人的なカルマを通して絡み合っているゆえに、ホロコーストへの個人的責任を表明している⁴⁹。阿部は、集合的カルマを述べるにあたって、鈴木大拙の *Outlines of Mahayana Buddhism* (1907) を引用する。その個所で大拙自身は同じ用語こそ用いていないが、阿部は、カルマが個人的だけのみならず、個々人と他者のカルマが影響し合う点で人類全体の影響の集合的かつ連带的側面があるという主張を見出している⁵⁰。

さらに集合的カルマに関連して、阿部は、*Zen and Western Thought* (1985) のなかで「集合的責任 (collective responsibility)」を述べている。この責任は、人間のカルマに対する自覚により個々人が認識する、自己と他者に対する責任である。集合的カルマとは述べていないが、阿部は、人間のカルマ (human karma) を知る人間が増えることにより、近代科学や近代国家といった個人の倫理的力を超えた世界的悪、歴史的悪に対抗しようと試みる。科学や国家は、法と人間の判断にその権威の源をもつ。しかし、その権威に先導されるのではなく、人間のカルマを自覚する悟りの上に、人間の主権の確立を訴える⁵¹。

国民国家の時代は終わらねばならない。人間の時代が来たらねばならない。しかし、それを達成するために、私たちは、人間の基本的な性格に深く根付いているカルマゆえに、集合的責任に気づかねばならない……私たちは、人間の新しい基盤として広がる、宇宙論的な「悟りの拡大 (expansion of Self-awakening)」を開始するべきであり、その拡大を通して民族と国家の境界を乗り越えることにより、私たちは、最も広い意味で人類を包摂する悟りの連

⁴⁹ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, pp.51-52.

⁵⁰ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, pp.39-40.

⁵¹ Masao Abe, *Zen and Western Thought*, edited by William R. LaFleur, London: Macmillan, 1985, pp.252-255.

帯へと進むのである⁵²。

阿部にとって、カルマと悪は空によって結びついている。悪とカルマの原因は、無明 (avidya)、すなわち無自覚な際限のない生への欲望である。これを求める自己を動的に空じ続けられない限り、カルマと悪は生じ続ける。反対に、無明を自覚して自己を空じ続けて、世界がそのようにある「自然」を知ればカルマと悪は生じない。これだけなら個人的な悟りに留まる恐れがあるが、阿部は、カルマに人類の連帯の根拠を見る。自然が真に実現されるのは、個々の人間が自らの深みにおいて縁起という相互関係のなかでカルマに組み込まれていながら、個々の存在の空性を自覚するときである⁵³。しかし人間は無明とお互いのカルマから離れられないので、阿部は、集合的カルマの点でホロコーストに責任を自覚するのである。それゆえ阿部の倫理的構想は、カルマを個人的ではなく、集合的に捉えて、人類がともに自らを空じて連帯を目指すというものである。

しかし、阿部の主張に対してカブは批判的に応答した。カルマは世界の総体的な説明であり、空ずるという考えからは個々の物事の批判的な分析と区別が行われず、ホロコーストその他の歴史的な出来事の具体的な分析に失敗している。さらには、現在の社会的な課題についても為すべきことを導出できないと批判する⁵⁴。これに対して阿部は、批判を受容する。そして、歴史的に見ても、キリスト教に比して仏教は社会悪に対して無関心を示しており、社会的歴史的生には積極的ではなかったと反省する⁵⁵。ただし阿部は、善悪の判断が、判断に判断を重ねる終わりのない争いに至る恐れがあることを指摘する。その上で、仏教の智慧と慈悲に基づいて、動的な空を発展させ、仏教は新しい正義の概念を作り出すことが必要だと述べ、現代社会において、教義でも実践でも、仏教は社会的歴史的な出来事に、より参与すべきだと主張する⁵⁶。

⁵² Masao Abe, *Zen and Western Thought*, 1985, p.260.

⁵³ Masao Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata", 1990, pp.45, 49-50.

⁵⁴ John B. Cobb, Jr., "On the Deepening of Buddhism", In: John B. Cobb, *The Emptying God*, 1990, pp.94, 98-99.

⁵⁵ Masao Abe, „A Rejoinder“, 1990, pp.179-80.

⁵⁶ Masao Abe, „A Rejoinder“, 1990, p.180, 184.

さらに1993年のカブの応答でも同様に、ホロコーストに対する阿部の主張が論点の一つとなっており、阿部の思想の倫理的側面の弱さが批判されている。すなわち、「空」の「悟り」は、具体的な社会的歴史的条件を軽視しているという指摘だ。たとえば第二次世界大戦中の仏教徒が、日本政府を通してドイツ政府にユダヤ人虐殺を批判するよう動くべきだったという意見が阿部からは聞くことができなかったとカブは述べている。キリスト教を批判的事例に、社会倫理的側面に具体的により真剣に取り組むことが、阿部と仏教が対話を通して学べる点だと締めくくっている⁵⁷。

すでに西谷啓治は1981/1982年の阿部との対談において、阿部が魔の問題、すなわち善悪の問題について人間の内面的側面に集中し、社会的歴史的側面が抜け落ちる傾向にあることを指摘している。西谷は、頂上と裾野という表現をつかって、純粋理性や内面という側面と政治や経済などの歴史社会的な側面の両方が結びついて魔の問題があることを述べる。阿部も両者を切り離さないことに同意するものの、内面的側面を強調し、魔を自覚されるものとしている。魔は、歴史社会的なことの絶対視、同時に純粋理性の絶対視に陥って、真に絶対でないものを絶対化することにより生じ、デモニッシュなものを生み出す可能性があるという。ここで阿部はティリッヒの主張を参考にしていると考えられるが、同時に分別智・無分別智を用いて仏教の立場から話している⁵⁸。また廖欽彬は、「阿部は田辺の三願転入の論理と西谷の空の論理を継承」しつつ、「より一層前者の第二十願の思想を深化させ、後者のニーチェ批判の不足を補った」ことによって、『『空—非仏非魔の哲学』の論理構造を打ち立てた』けれども、阿部の思想は、歴史社会的視点が欠落しているために、現実への実践性が弱いと指摘する⁵⁹。このように同様の点が阿部に対して繰り返し批判されている。しかし阿部にとって善悪の問題の解決には、内面の自覚や絶対化を避けることなど動的に自己を空ずることが優

⁵⁷ John, B. Cobb, Jr., "Continuing the Conversation", In: *Buddhist-Christian Studies*, Vol.13, 1993, p.209. および、類似のことを、John B. Cobb, Jr., "On the Deepening of Buddhism", 1990, p.93.

⁵⁸ 阿部正雄『非仏非魔』、法蔵館、2000年、103、112-121頁。

⁵⁹ 廖欽彬「京都学派と虚無主義——以阿部正雄为中心」、所収：『現代哲学』177期7月号、広東哲学学会、2021年、79-80、82頁。

先されている。本節で見たように、個々人のカルマの自覚から集合的カルマと責任の自覚、そして連帯という道筋が阿部にとって善悪の問題を解決するための重要な順序だと考えられる。

おわりに

本論文では、阿部のケノーシスをめぐる議論の内容を整理した。まず阿部は、キリスト教のケノーシスを、動的な空の視点から解釈していた。三位一体の神の本質を無なる神であると規定し、その無の本質がイエスの十字架において開示されるとした。イエスにおいて父なる神自身が苦しみ自己を空ずることが、同時にイエスの高举と結びついて理解されて、神の子イエスにおける神の救いの働きを肯定するのだった。三位一体の神が無であることと、神による人間の救いは、イエスの十字架における神の自己を空ずる行為に基づいて説明されている。このイエスへの集中が、阿部のケノーシス解釈の特徴の一つである。また、1962年の著述にて確認したように、阿部は西谷の空の立場を引き継いでいたが、一方で西谷のキリスト論に関する不足を指摘していた。さらなる検討の必要はあるが、1990年の著作にて阿部は、空の立場からイエスに重点を置いてケノーシスを解釈して自らその不足を補ったと言っている余地がある。

次に、阿部の思想に関して、1980年代からすでに倫理の面で社会的・実践的側面の不足が繰り返し指摘されていた。しかし、カブをはじめとするキリスト教とユダヤ教の思想家との対話を通して、動的な空に基づいて「集合的カルマ」や責任を主張し、新たな社会倫理を提唱しようとした。それでも同様の課題は指摘され続けたが、「集合的カルマ」の主張は、今後もさらなる検討が必要である。本論では扱えなかったが、阿部はこの主張に関連して「悲 (compassion)」に言及している。大橋良介は、西谷とレヴィナスを参照しながら、コンパシオン (悲) とケノーシスを比較している。コンパシオン (悲) に含意される共生の倫理を探るためである⁶⁰。阿部の主張は、コンパシオンの観点から発展させられる可能

⁶⁰ 大橋良介『共生のパトス』、こぶし書房、2018年、376頁以下。なお、芦名定道は、キリス

性がある。一方、ジェシカ・ロックは、集合的カルマの社会的な相互依存の側面に着目して、応報的正義に対するトランスフォーマティブ正義の観点から集合的カルマを現代の民主主義社会の中に適合させて、公正な社会のための法的な社会的介入の原理を探っている⁶¹。最後に、阿部は鈴木大拙の影響を受けており、大拙と京都学派の関りの中に阿部を位置づけることは今後の課題の一つである。

参考文献

浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』、朝文社、2000年

阿部正雄「西谷啓治博士著『宗教とは何か』を讀みて」、『哲学研究』42号、京都哲学会、1962年、83-104頁

———「ケノーシスの神への展開」『大乘禅』75(4)(882)(42)、中央仏教社、1998年、29-31頁

———『根源からの出発』、法藏館、1996年

———『虚偽と虚無』、法藏館、2000年

———『非仏非魔』、法藏館、2000年

アリスター・E・マクグラス『キリスト教神学入門』、神代真砂実訳、教文館、2002年

芦名定道「キリスト教の愛とコンパシオン」、所収：日独文化研究所(編)、『共同研究共生』、こぶし書房、2020年、263-279頁

浦井聡「田辺元の宗教哲学における実存協同をめぐる」、『宗教学研究室紀要』Vol.15、2018年、48-75頁

大橋良介『共生のバトス』、こぶし書房、2018年

ト教の愛を分析して、人間相互のコンパシオンの可能性を指摘している(芦名定道、「キリスト教の愛とコンパシオン」、所収：日独文化研究所(編)、『共同研究共生』、こぶし書房、2020年、263-279頁)。

⁶¹ Jessica Locke, “In It Together: Theorizing Collective Karma through Transformative Justice”, In: *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol.35, No.4, 2021, pp.312-319.

ブレット・デービス「神はどこまで自己を空ずるか」、所収：藤田正勝ほか編、

『世界の中の日本哲学』、昭和堂、2005年、245-259頁

田辺元『キリスト教の辯證』、筑摩書房、1948年

花岡永子『「自己と世界」の問題』、現代図書、2005年

廖欽彬『宗教哲学の救済論』、臺大出版中心、2018年

———「京都学派与虚无主义——以阿部正雄为中心」、所収：『現代哲学』177
期7月号、広東哲学学会、2021年、74-82頁

Abe Masao, *Zen and Western Thought*, edited by William R. LaFleur, London: Macmillan,
1985.

———“Kenotic God and Dynamic Sunyata”, In: John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives
(Eds.), *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll,
New York: Orbis Books, 1990. (部分訳：「自己を空ずる神と動的な空」、藤
田正勝ほか編、『世界の中の日本哲学』、昭和堂、2005年、225-244頁)

———“Buddhism and Christianity as a Problem of Today”, In: *Japanese Religions*,
Vol.3, No.2, 1963, pp.10-22.

——— „A Rejoinder“, In: Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, pp.157-200.

Abe, Cobb, and Bruce Long “Buddhist-Christian Dialogue: Past, Present and Future”, In:
Buddhist Christian Studies, Vol.1, 1981, pp.13-29.

Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*. Bern: Haupt, 1982.

Hanaoka Eiko, *Zen and Christianity*, Maruzen: Tokyo, 2008.

Jessica Locke “In It Together: Theorizing Collective Karma through Transformative Justice”,
In: *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol.35, No.4, 2021, pp.305-322.

John B. Cobb, Jr. (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*,
Orbis Books: New York, 1990.

———“On the Deepening of Buddhism”, In: John B. Cobb, *The Emptying God*, 1990,
pp.91-101.

——— “Continuing the Conversation”, In: *Buddhist-Christian Studies*, Vol.13, 1993, pp.207-209.

John Hick, *John Hick: An Autobiography*, Oneworld: Oxford, 2002.

Jürgen Moltmann “God is Unselfish Love”, In: Cobb, Jr., *The Emptying God*, 1990, pp.116-124.

(ふじもと のりまさ)

国際日本文化研究センター プロジェクト研究員)

Kant, Nishida, and Mou on Intellectual Intuition

a transcultural comparison

Tak-Lap Yeung

Abstract

As a pathway connecting Western philosophy to Eastern, Nishida Kitaro, and Mou Zongsan have similarly taken the challenge to reinterpret the meaning of intellectual intuition (*intellektuelle Anschauung*), through which the special characteristics of Asian philosophical thoughts can be revealed. Nishida believes that there is no clear distinction between intellectual intuition and perception. Intellectual intuition contains far richer content than ordinary intuition, which can be seen from the artistic and religious experience. Intellectual intuition transcends the dichotomy between subject and object and serves as a united basis for knowledge and morality in relation to religion; Mou, on the other hand, believes that the acknowledgment of intellectual intuition is the common characteristic of different schools of Chinese philosophy. Chinese philosophy in general admits that human beings can act as infinite beings in terms of morality and with which they can stand for and live out their subjectivity. The above appropriations show not only the different approaches to reinterpreting Kant's conception of intellectual intuition but also the unique way of modernization of Asian philosophy. The former introduces a different understanding of consciousness and unconscious acts for a better understanding of the living phenomenon, the latter rebuilds the foundation of Confucianism by Kantian argumentation of morality. In this paper, I will not only shed light on their thinking on intellectual intuition but also evaluate their interpretations according to their reception and appropriation of Kantian ideas to show why they are not "just another Kantian".

Keywords: Immanuel Kant, Nishida Kitaro, Mou Zongsan, Intellectual Intuition, comparative philosophy

Introduction

As a pathway connecting Western philosophy to Eastern, Nishida Kitaro, and Mou Zongsan have similarly taken the challenge to reinterpret the meaning of intellectual intuition (intellektuelle Anschauung), through which the special characteristics of Asian philosophical thoughts can be revealed. Nishida believes that there is no clear distinction between intellectual intuition and perception. Intellectual intuition contains far richer content than ordinary intuition, which can be seen from the artistic and religious experience. Intellectual intuition transcends the dichotomy between subject and object and serves as a united basis for knowledge and morality in relation to religion; Mou, on the other hand, believes that the acknowledgment of intellectual intuition is the common characteristic of different schools of Chinese philosophy (including Confucianism, Taoism, and Buddhism). Chinese philosophy in general admits that human beings can act as infinite beings in terms of morality and with which they can stand for and live out their subjectivity. The above appropriations show not only the different approaches to reinterpreting Kant's conception of intellectual intuition but also the unique way of modernization of Asian philosophy. The former introduces a different understanding of consciousness and unconscious acts for a better understanding of living phenomena, the latter rebuilds the foundation of Confucianism by Kantian argumentation of morality.

Before we get into the discussion, I want to briefly elaborate on the reason why we parallel Nishida and Mou in this matter. I agree with Lam Wing-Keung's and Asakura Tomomi's observation that "not much attention has been devoted to the dialogue between Japanese philosophy and the contemporary Chinese philosophical tradition" (Lam 2006: 23) and "no two intellectual movements need the synthetic approach more urgently than the two philosophical schools in this region that have so far scarcely appreciated each other – the Kyoto School and Contemporary New Confucianism." (Asakura 2013:4) To improve this unsatisfying situation, first and foremost, we need to consider the orientation and method of conducting such comparison. As Asakura Tomomi put it, "it seems reasonable to group them together as *East Asian philosophy*" because they have certain "similarities" regarding certain similar philosophical backgrounds (e.g., Buddhism and Confucianism). However, Asakura maintains that these similarities cannot serve as the "firm bedrock for comparative philosophy" as "researchers have rarely found any distinctive philosophical arguments that are truly *common* to them." (Asakura 2013:4). Thus, he aims to establish the firm bedrock by arguing that they have a common philosophical model rooted in the same type of theory,

the “onto-topological turn” from the act of consciousness to its *basho* (Nishida’s term) or its vertical enfolding (Mou’s term). (Asakura 2013:2)

I agree that it is worthwhile to search for a “bedrock” for the comparative purposes between them. However, firstly, I am not convinced that his arguments for the same type of theory could meet the purpose of establishing a firm bedrock for the philosophical comparison between them. Secondly, I am worried that the direct comparison may lead us to a kind of philosophical essentialism in thinking.¹ In contrast, I purpose to compare these philosophers through a third figure other than a direct comparison between them. As a Chinese idiom says that “the other mountain’s stone can polish jade” (他山之石可以攻玉),² to build a “bedrock” for comparative philosophy, a triangular (or multangular) comparison by focusing on how Asian philosophers appropriate the keys alien philosophical concepts could avoid the difficulty of determining the “core” or “essence” of one’s philosophical systems. At the same time, we could gain a new perspective on the specific question from a perspective of transcultural or global philosophy, not limited to the perspective of East Asian philosophy. I am not conclusively saying that the method of triangular comparison is better than direct comparison for the sake of making progress in implementing the research between Nishida and Mou, or even between the Kyoto School and New Confucianism. This approach, instead, aims for the establishment of “multiple bedrocks” across philosophies depending on subjects of comparison.

With this idea in mind, I am going to compare their views on the concept of intellectual intuition for the sake of not only displaying their similarities and dissimilarities but also extending the question of whether they have original contributions to philosophy through assimilation and dissimilation of alien conceptions. I will not only shed light on their thinking on intellectual intuition but also evaluate their interpretations in contrast to Kant to show why they are not “just another Kantian”. (Asakura 2013: 7)³

1. Intellectual intuition for Kant, Nishida, and Mou

¹ It is a pity that I am not able to offer sufficient reasons here to support my conclusion to Asakura’s argument because the main purpose of this paper lies neither in the methodological discussion nor the direct comparison between Nishida and Mou. However, I admit it is necessary and meaningful to do this on another occasion.

² Meaning “to improve oneself by accepting criticism from outside” or “to borrow talent from abroad to develop the nation effectively.”

³ In the context of Asakura Tomomi’s essay, “just another Kantian” refers only to Mou Zongsan. However, I would like to extend the discussion to whether both of them are “just another Kantian”. Please refer to the last session of this paper.

The reception of Kant plays a key role in the modernization of contemporary Japanese and Chinese philosophy. This statement can be testified by the reception and contention about a cardinal concept of Kantian philosophy, intellectual intuition, in Nishida's and Mou's works. Notably, however, the development of the concept of intellectual intuition in the context of modern European philosophy is not less complex than the reception history in contemporary Asian philosophy. In the following, I will give a very brief retrospection of the conceptual development in the West, then we will review Nishida's and Mou's reception respectively.

1-1 Intuition and understanding: pure, sensible, and intellectual

To understand the meaning and significance of intellectual intuition in Kantian philosophy, it is necessary to declare the fundamental role of "intuition" (*Anschauung*) in the critical system. Before Kant, intuition is to be distinguished radically from other forms of knowledge, especially for the rationalist philosophers like Descartes and Spinoza, which refer to immediate, intuitive, or intelligible knowledge contrasting the mediated knowledge of the senses. Kant, instead, situates intuition at the faculty of sensibility in the "Transcendental Aesthetic" of *CPR*, which is received and formed in terms of the forms of intuition, namely space and time. In this context, as Manfred Baum put it, the nature of intuitions is to be understood as sensible intuition that refers to singular representations (representations of individuals) affected by the object, contrasting concepts as general representations (representations of common characters of things). (Cf. Baum 2019: 133) Indeed, for Kant, although *human* intuition is by nature "sensible", intuition can still be divided into "sensible" or "pure". It is logically possible to assume a kind of pure intuition that is not only independent of sensible affection but also able to let sensible objects appear spontaneously. In this sense, "pure intuition" refers to those formal intuition concerning the form of something. Therefore, in the context of *CPR*, we can take "space" and "time" as pure intuitions as well as forms of intuition. Thus, Baum says, "[...] there is no contradiction in the notion of a pure or a priori and yet sensible intuition if pure intuition refers to the forms of possible appearances only, or if it should itself be only a formal intuition. This would mean that it is not the intuition of a given object but of the way of sensibly intuiting objects." (Baum 2019: 133)

Therefore, through Kant's formulation, "intuition" becomes a necessary but not sufficient condition in the formulation of human knowledge. The sensible character of "intuition" determined by Kant specifies the essential character of human understanding. Human intuition is thus necessarily sensible (or pure sensible), not intellectual. Therefore, to read this issue from another perspective, the nature of intuition tells the nature of understanding, and vice versa. Thus, as

Werner S. Pluhar put it, “[t]he ‘different understanding’ and the ‘different intuition’ turn out to be (almost) the same thing: an intuitive understanding (or ‘intuitive intellect’) *is* a power of intellectual intuition.” (Kant 1989: 289 n. 25) Since human intuition is by nature derivative (*intuitus derivativus*), not original (*intuitus originarius*), human understanding can only be discursive, not intuitive.

1-2 Nishida on intellectual intuition

At the beginning of *An Inquiry into the Good / A Study of Good* 《善の研究》, Nishida started his inquiry from the concept of “pure experience”. This concept became the foundational concept of the Kyoto school at a later time. However, as he explained in the preface in 1991, the first chapter of the book was written later than the second and the third, and he suggests new readers skip the first chapter concerning “pure experience”, although it should be understood as the foundation of his thought.⁴ (NKZ 1:6) In the fourth and the last secession of this chapter, he focuses the whole discussion on the “intellectual intuition” because, in my view, it serves as a transitional role to connect the special character of pure experience and the later topics that concern “Reality” and “The Good”.

From the beginning of this session, Nishida states plainly how he understands and employs the concept of intellectual intuition. He says:

Intellectual intuition (intellektuelle Anschauung) is an intuition of ideal, usually trans-empirical one. It intuits that which can be known dialectically. Examples of this are found in the intuition of artists and people of religion. With respect to the process of intuiting, intellectual intuition is identical to ordinary perception, but with respect to content, intellectual intuition is far richer and more profound. (NKZ 1:33, Nishida, 1990:30)

From this passage, we know that Nishida’s understanding of intellectual intuition is in a sense closer to the traditional understanding in the West. Nishida does not *flatly* distinguish intellectual intuition from ordinary perception, namely empirical or sensible intuition in the Kantian term. The difference between intellectual intuition and sensible intuition is only a matter of degree. Nishida says: “I believe, [...], intellectual intuition and ordinary perception belong to the same category and that the two cannot be clearly demarcated.” (NKZ 1: 33)

⁴ Nishida works are to be cited according to NKZ. The English translation is made by me according to my understanding based on the Chinese and two English translations. If there are any misconceptions, it would be my fault. All Chinese and English translations are listed on the reference.

Although the difference between ordinary and intellectual intuition cannot be separated, it still can be differentiated by certain characteristics. First, the quality of intuition largely depends on one's talent. He takes Mozart as an example to illustrate the idea that the talented person has the ability or vision to grasp the wholeness of things at a glance. "The ideal elements are not simply built in increments quantitatively, but become qualitatively profound." (NKZ 1:34) For Nishida, the most profound intellectual intuition can be discovered from "a person of religion who, through human love, can intuit the oneness of self and other." (NKZ 1:34)

Second, Nishida rejects the view that "the intellectual intuition differs from ordinary perception in that it transcends space, time and the individual person and directly penetrates the true nature of reality." (NKZ 1:34) He maintains, from the standpoint of pure experience in the strict sense, experience is not limited to the above forms. On the contrary, "these discriminations derive from an intuition that transcends them [,.]" namely the intellectual intuition. (NKZ 1:34) He takes a position similar to the early German idealists who emphasize that there exists a united and undivided status before subject-object-distinction. In other words, intellectual intuition represents the more original, more profound states of intuition or perception. Intellectual intuition is not a special power that owns by the supreme being. Nishida does not allocate this power to the higher or different beings; he reserves it for humans and through which humans could deepen and enlarge the state of pure experience. "Intellectual intuition is just that which deepens and enlarges our state of pure experience; it is the manifestation of a great unity in the systematic development of consciousness." (NKZ 1:34)

Third, Nishida rejects the view that qualifies the ordinary perception and intellectual intuition in view of passivity or activity. In Kant's *CPR*, empirical intuition or ordinary perception is formulated through the passive faculty, viz. sensibility (*Sinnlichkeit*). Understanding (*Verstand*) is an activity power to modify sensible data and perception in order to formulate knowledge and experience. However, Nishida deems that intellectual intuition transcends the active-passive distinction because it transcends the subject-object distinction. "Intellectual intuition sounds like a subjective activity, but actually it is a state that has transcended subject and object." (NKZ 1:35) In *The Intelligible World* (1928), he restated the idea that "an intellectual intuition is reached, where subject and object are united." (NKZ 4: 135) Intellectual intuition represent a state that "the Self becomes conscious of the object with mediation; this union of subject and object is intellectual intuition." (NKZ 4: 140) Indeed, he revised the relation among the self, cognitive faculty and sensible intuition established by Kant. For Kant, human cognition must be expressed in forms of judgment. The table of judgments and the

table of pure categories indicate that all human conscious cognition has embedded the subject-object relation. Human cognition is a combination of *active* understanding and *passive* sensible intuition in consciousness, represented in different forms of judgment. This means no subject or self (as a representation of thought) can be comprehended without the help of linguistic expression. Thus, in his later essay, *The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview* (1945), Nishida names the Kantian subject to be “the grammatical subject” or “subject of expressions”. (Nishida 1987, 61-62) However, he rejects the idea that our cognitive faculty, namely “thinking”, actively modifies passive intuition in a logical structure. On the contrary, as a more profound intuition, intellectual intuition underlies thinking. (NKZ 1:35-36) He quotes William James’ ideas in “The Stream of Thought” to illustrate the idea that, at the base of consciousness, vast intuition functions behind or before the subject-object consciousness. This original, profound, all-encompassing intuition is intellectual.

1-3 Mou on intellectual intuition

As one of the founders of New Confucianism, Mou Zongsan made great efforts to interpret Kantian philosophy, intending to bridge Western and Chinese philosophies by examining Kant and the history of Chinese philosophy. In his late work *Appearance and Thing-in-itself* 《現象與物自身》, he criticizes Kant’s and Heidegger’s denial of intellectual intuition, which restricts the role and significance of thing-in-itself as well as noumenon in a negative sense. For taking a step forward in Kantian philosophy, he argues, we need insights from the tradition of Eastern philosophers that fundamentally asserts the possibility of intellectual intuition. Through those insights, we can not only establish a meaningful connection between Western and Eastern philosophy but also advance Kantian philosophy to a new level.

He argues for the reality of “intellectual intuition” (智的直覺) by extracting the common characteristic of Eastern philosophical traditions, including Confucianism, Daoism and Buddhism. For example, Mou illustrates the concept of non-attachment ontology by interpreting Buddhism. He uses the concept of *Yuanjiao* 圓教 (the complete and perfect doctrine) from the school of *Tiantai* 天臺宗 (also in comparison with the school of *Huayan* 華嚴宗) to illustrate his understanding of *Tiantai*’s noumenal ontology (本體界的存有論), namely the ontology of non-attachment, in contrast to Kant’s ontology of attachment. (Mou 2003b: 429) According to Mou’s reconstruction, although the doctrine of the school of *Huayan* on “store consciousness” (*ālaya-vijñāna*, 阿賴耶識) is able to explain “all dharmas” (*sarva-dharma*, 一切法), it can only explain the origin of all dharmas empirically. (Mou 2003d: 285) Therefore, we need a further explanation of the transcendental

ground of the origin of the Buddhahood (佛性). It cannot rely on *Huayan*'s system since it still depends on an ontology of attachment. We need *Tiantai*'s system of "the womb of the thus-come-one" (*tathagātagarbha*, 如來藏) which can directly assert the origin of the Buddhahood by intellectual intuition. (Mou 2003d: 285-286, also cf. 2003b: 420)

In the case of Daoism, to remove the sickness in life, namely "the manufacture" (造作), all we need to focus on is the training of the heart-mind. "The training" or "the way of training" (*Kungfu* 功夫) for one's heart-mind is "to reach the vacuity and to retain the silence and calm" (致虛守靜) of your heart-mind. (Mou 2003b: 445)⁵ In this state, the heart-mind can genuinely return to its root, revive its nature and know the constant and thus, shedding light on all beings as themselves. (Mou 2003b: 446)⁶ All these training aims at an understanding and experience of the origin of beings, which denotes a "negation of beings" (*Wu* 無). For Mou, the affirmation of the origin of beings as a negation of beings relies on the affirmation of intellectual intuition. Since intellectual intuition depends on nothing, it can lead to a detachment of fixation, which is in other words, a state of non-attachment. It is true freedom for Daoists.

In the case of Confucianism, Mou believes the starting point lies in its affirmation of "moral awareness" (道德意識). Moral awareness grounds the possibility of morality and by that, the metaphysical entity (the noumenon) is revealed. Mou explains that, as moral agents, humans can make a moral judgment because of the inner standard that originates from the moral entity. Our moral awareness reveals such an inner moral entity directly. In this revelation of morality, Mou believes, we will understand that the moral entity is plainly and immediately moral, as well as metaphysical. Since moral agents realize themselves *de facto* as a moral entity, they realize their subjectivity as well as others' subjectivity from the perspective of morality. Everything has its moral significance *in* and *for* itself. (Mou 2003b: 451)

Such realization is possible because Confucians, in particular regarding the tradition of the "school of heart-mind" (心學), generally believe in the reality of the heart-mind. In contrast with Buddhism and Daoism, which fundamentally deny the reality and value of subjectivity, Confucianism positively affirms the value of moral subjectivity and the constructive effect of moral actions. (Mou 2003b: 452) By his interpretation of Wang Yangming's 王陽明 doctrine and other Confucian texts, Mou argues that the "realization of self and realization of things" (成己成物)

⁵ Compare Roger Ames's translation about "致虛守靜" in *Dao De Jing* Chapter 16: "Extend your utmost emptiness as far as you can. And do your best to preserve your equilibrium (*jing*)." (Roger T. Ames and David L. Hall 2003: 99)

⁶ Cf. 「在虛靜中，觀復以歸根、復命、知常，即是明照萬物之各在其自己也。」

are actually grounded in the same transcendental power, the a priori moral awareness. Such a priori moral awareness is an intellectual intuition that can positively and autonomously determine moral value and moral action. It is an inner event of the realization of self. With such intellectual intuition, the moral agent can also practice morality and affect things externally. It is the process of the realization of things. Both realizations originate from the same source and work parallelly through the process of self-realization. (Mou 2003b: 459) This dual process is grounded ultimately on the possibility of intellectual intuition.

2. Mou's and Nishida's application of intellectual intuition in comparison with Kantian philosophy

With the above reconstruction, we can discover that they hold a very different understanding of intellectual intuition in comparison not only to Kant but also to each other. For Nishida and Mou, intellectual intuition is a reality for human beings. Unlike Kant, both of them assert that human beings can apply intellectual intuition in different activities and experiences. Intellectual intuition is not a logical or limiting concept for defining or delimiting the possibility of human soul power. It is a sign of an enlarged or a deepening human understanding and experience.

Although both of them do not accept the delimitation of human experience set by Kant, they have very different stances towards the Kantian framework that is rooted profoundly in the transcendental method. Mou insists on the viewpoint that Kantian philosophy must be a dualism: not only a cognitive dualism but also a causal dualism including causality of nature and freedom. Moreover, following Kant's basic idea of the "fact of reason," Mou maintains the primacy of practical reason and treats it as the source of human infinitude. For Kant, the primacy of practical reason implies the primacy of morality over nature, denoting the superiority of the supersensible and independent determinant of morality. On this basis, Mou interprets the primacy of morality as the foundation of infinite progress. The progress states from self-realization to a perfect realization of morality in the human world. It is infinite progress towards the ideal. It can be recapped by the idea of "sageliness within, kingliness without" (內聖外王) promoted mainly by Confucianism, though it springs from *Zhuangzi*.⁷ Such progress is infinite progress towards the ideal. In this progress, human beings implement the ideas of their ideal

⁷ Cf. 莊子：《莊子·天下篇·1》：「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

world through their moral and cultural endeavors, as represented in customs, religions, arts, politics, etc. In this matter, philosophy plays an essential role in the search for the fundamental unity behind these cultural endeavors. For Mou, this fundamental unity lies in the “transcendental interrelatedness between the way of heaven and human nature and destiny” (天道性命相貫通). Through the practice of moral deed, human beings not only carry out morality but also harmoniously actualize the way of heaven. Thus, the transcendental capacity of morals can be actualized and extended from the individual to all things under heaven.

On the contrary, in my view, Nishida emphasizes the primacy of existence. He maintains that existential experience is ontologically more primordial than moral and cognitive experience in constructing human experience as a whole. Moreover, he brings Nothingness—or in Nishida’s term, the “Absolute Nothingness” (*zettai mu* 絕對無)—into account when he considers the problem of Being and existence. The Nothingness belongs to the realm of unconsciousness that grounds the realm of consciousness and beings. Through religious consciousness one can reach the realm of no-self, of unconsciousness, denoting a nonverbal status that is not limited by conscious knowledge. In this status, one is liberated from the limitation of the conscious self and starts the process of transformation from the created to the creating. This process can be understood as a process that starts from the formed (the given facts and existential situatedness of one’s life) and goes into the formless and the unlimited (a sense of the infinite). Unlike Mou, Nishida transcends Kant by not accepting Kantian dualism. From his inquiry of Pure Experience to the Absolute Nothingness, Nishida asserts that there exists a realm beyond the consciousness of beings that is more original and profound. His interpretation stands closer to the monistic one which aims at penetrating the field of immediate subject-object unity.

Mou’s and Nishida’s application of intellectual intuition show not only the differences in understanding of the term but also in constructing of their philosophical agenda. For Mou, the reception and remolding of Kantian are necessary because he takes it as the key to bridging Chinese and Western philosophy. Kantian philosophy plays an essential role in this project due to the similarity between his practical philosophy and Confucian moral philosophy – both concerning the autonomy and transcendental power of morality. Moreover, Kant, or Western philosophy in general, offers a rigorous methodology and epistemological dimension that are missing in Chinese thoughts. These special characteristics, in Mou’s eyes, have an indispensable significance to his late philosophical agenda which aims for a general comprehension of Chinese

philosophy and an establishment of the status of Chinese philosophy in the world.⁸ However, Kant does not play the same role in Nishida's philosophical system. Kant is for Nishida much more like an interlocutor for general philosophical issues. For example, in *The Intelligible World*, he critically reviewed Kant and Husserl's theory of self and consciousness in order to launch his investigation of the intelligible world. His review represents a stand that the philosophical investigation of consciousness is still confined to cognition through concepts. From Nishida's perspective, intellectual intuition is still subject to conceptual knowledge and cannot reach the true sense of the intelligible world.⁹ He did not take the Kantian framework as a foundation of his system but as a passage to elaborate his ideas.

3. Just another Kantian? Doing philosophy by conceptual assimilation and dissimilation

After a brief comparison among these philosophers, we can get back to the discussion at the beginning of this paper concerning the orientation and meaning of transcultural triangular comparison. As we have mentioned before, scholars maintain that the comparison works between Nishida and Mou are insufficient. According to Asakura's observation, "Mou appears in Japanese eyes as just another Kantian" (Asakura 2013: 7) because they believe that Mou simply equalizes Confucianism with Kant. A reinterpretation of Chinese philosophy in Kantian terms and method does not contribute to philosophical discussion *per se*. Therefore, Japanese philosophers seem to rate Mou's philosophy negatively due to its lack of originality. Thus, Asakura explains: "Whereas Kyoto philosophers at least attempt to *contribute to philosophy* by their investigations, the keystone in the possible metaphysics that Mou envisions is no more than Kant's primacy of practical reason." (Asakura 2013: 6-7)

This reading can be understood for the reason that Mou, as we put in the last session, does have a strong belief in the role of Kantian philosophy in his late philosophical agenda. However, although, I believe, Kant is indispensable for Mou's philosophical agenda, it does not mean that his philosophy depends solely

⁸ Mou's ambition can be clearly seen in his three main works in his late time: *Intellectual Intuition and Chinese Philosophy*, *Appearance and Thing-in-Itself*, and *Treatise on the Summum Bonum*.

⁹ Cf. "Of the intellectual intuition, too, it can be said that it is related to knowledge through concepts, because it has not yet given up [the element of] intentionality. But when it comes to transcending even that intellectual intuition, and when that which has its place in absolute Nothingness is conceived, no more statement can be made with regard to this; it has completely transcended the standpoint of knowledge and may perhaps be called "world of mystic intuition", unapproachable by word or thinking." (NKZ 4: 145)

on the assimilation of the Kantian method, framework, and terminology.¹⁰ Through our illustration above we can exactly see that Mou has distinguished himself from Kant by his argumentation of the reality of intellectual intuition in the human world. With this view in mind, we should position him as an interpreter (Kantdeuter) of Kant, not a Kantian (Kantianer).

By the same token, we can also position Nishida as an interpreter of Kant who aims at a serious philosophical conversation with Kant. Otherwise, we can also assert that Nishida is just another Fichtean, Hegelian, or Neo-Kantian under a similar logic. With the help of the triangular comparison among Kant, Nishida, and Mou, we can not only see the similarities and dissimilarities, which is emphasized by Asakura in his article, but also the assimilations and dissimulations of Kantian concepts in their philosophical system. I agree with Lam's conclusion that Nishida's and Mou's assimilation of "Western" philosophical language and ideas only carries the function of "midwife" to illustrate traditional Japanese and Chinese thinking. What is important here is that "assimilation helps mutual understanding between different intellectual traditions and at the same time enhances the possibilities for philosophical advance". (Lam 2006: 36-37) Such advancement is not a one-way monologue from West to East but in its potential to be a two-way dialogue between East and West. In other words, mutual understanding becomes the necessary condition of mutual transformation.

As Derrida says, "[p]hilosophy has always insisted upon this: thinking its other. Its other: that which limits it, and from which it derives its essence, its definition, its production." (Derrida 1982: 1) The reception and appropriation of the Western conceptions should not be merely taken as a verbal translation but as a philosophical task that aims at a crossing (Übergang) from one's own understanding and perspective. John Maraldo rightly points out that "[t]he translation of 'Western' philosophy into Japan obviously helped bring out a transformation of Japanese culture often called 'westernization' or 'modernization.' This trans-lation, moreover, also entails the transformation of philosophy by the

¹⁰ Lam said, "[u]nlike Nishida, Mou does not seem to have felt the need to erect a new philosophical system to set up [against] Western philosophy. His principal agenda was simply to revive Chinese philosophy by consolidating the philosophical ground of Confucianism by assimilating Western philosophical ideas. This does not mean, however, that Mou stopped at the stage of mutual understanding without proceeding to mutual transformation." (2006: 37-38) In my view, this comment is partly correct because I believe in the fact that Mou has already erected a new philosophical system "against" (in a weak sense) other systems, including many Western philosophers, e.g., Heidegger. His principal agenda was not "simply" to revive Chinese philosophy by replacing or consolidating its foundation from the act of assimilating alien ideas. He tried to set up a universal principle for judging and evaluating different philosophical systems in his late life. Cf. Mou's *Treatise on the Summum Bonum*.

addition of Japan perspectives, and these perspectives apply to the reading of traditional texts and of texts yet to be traditionalized." (Maraldo 1995: 239)¹¹ The adoption and appropriation of alien philosophical concepts are never to be a single direction and single dimension process. It involves not only a transcultural succession across different cultural entities but also an intra-relational apperception within a cultural entity. In this process, people learn and also philosophize.

As a pathway connecting Western philosophy to Eastern, Nishida Kitaro, and Mou Zongsan have similarly taken the challenge to reinterpret the meaning of intellectual intuition, through which the special characteristics of Asian philosophical thoughts can be revealed from the perspective of world philosophy. Through the above discussion, I have not only shed light on their thinking on intellectual intuition but also evaluate their interpretations according to their reception and transformation of Kant. Thus, there is no reason to take them as "just another Kantian", instead, we should consider them as world philosophers or philosophers in the world, who have given great contributions to universal philosophical issues.

Reference

- Asakura, T. (2013). On the Principle of Comparative East Asian Philosophy: Nishida Kitarō and Mou Zongsan. In *National Central University Journal of Humanities*, vol. 54 (pp. 1-25).
- Ames, R. T., and Hall, D. L. (2003). *Daodejing "Marking This Lide Significant": A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books.
- Baum, M. (2019). Kant on Pure Intuition (1992). In *Kleine Schriften 1* (133-146). Berlin/Boston: de Gruyter.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Sussex, UK: The Harvester Press Limited.
- Lam, W-k. (2006). Redefining Philosophy through Assimilation: Nishida Kitarō and Mou Zong-san. In James W. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*, vol. 1 (pp. 22-38). Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture.
- Lam W-k. (2009). Assimilation and Dissimilation in Japanese and Chinese Philosophy, in Lam W-k. and Cheung C-y. eds, *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century* (pp. 251-263). Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

¹¹ The quote is taken from Lam's paper "Assimilation and Dissimilation in Japanese and Chinese Philosophy". (Lam 2009: 252)

- Maraldo, J. (1995) Tradition, textuality, and the translation of philosophy. In Charles Wei-hsun Fu and Steven Heine, eds. *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives* (pp.225-243). New York: SUNY Press.
- Mou, Z. (2003a). Intellectual Intuition and Chinese Philosophy [智的直覺與中國哲學, Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexuei], in *Complete Works of Mou Zongsan*, vol. 20. Taipei: Linkin.
- . (2003b). Appearance and Thing-in-Itself [現象與物自身, Xianxiang yu Wuzhishen]. In *Complete Works of Mou Zongsan*, vol. 21. Taipei: Linkin.
- . (2003c). Treatise on the Summum Bonum [圓善論, Yuanshan lun], in *Complete Works of Mou Zongsan*, vol. 22. Taipei: Linkin.
- . (2003d). Nineteen Lectures of Chinese Philosophy [中國哲學十九講]. In *Complete Works of Mou Zongsan*, vol. 29. Taipei: Linkin.
- Nishida, K. (1960). *A study of good*. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.
- . (1966). The Intelligible World. In K. Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness: Three Philosophical Essays* (pp. 69-141). Translated by Robert Schinzinger. Honolulu: East-West Center Press.
- . (1970). *Nishida Kitaro's fundamental problems of philosophy: The world of action and the dialectical world*. Tokyo: Sophia University Press.
- . (1987). The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview. In David A. Dilworth (trans), *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* (47-123). Honolulu: University of Hawaii Press.
- . (1990). *An inquiry into the Good*. Trans. by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven and London: Yale University Press.
- 西田幾多郎著, 黃文宏譯 (2013)。《西田幾多郎哲學選輯》。臺北市: 聯經。
- (2016)。《西田幾多郎哲學選輯·第二冊》。新竹市: 清大出版社。
- (2019)。《善的研究》。新竹市: 清大出版社。

(Postdoctoral Fellow, Academia Sinica)

Tanabe Hajime's Social Ontology

From the "Logic of Species" to the "Logic of Love"¹

URAI Satoshi

Abstract

In recent years, social ontology has attracted significant attention not only from phenomenology and analytic philosophy, but also from the social sciences. Co-founder of the Kyoto School, TANABE Hajime (田辺元 1885-1962), constructed his own social ontology, beginning especially from 1934 and continuing into his latest works. Characteristic of his system is that, rather than entertaining a bottom-up model, whereby the social is established through communication between antecedent individuals, it takes a top-down approach, one that questions the nature of society from the everyday experience of what he calls the power of society to compel. Moreover, with the introduction of a religious Absolute in his later works, Tanabe proposes a religious social ontology composed of the interrelation between individuals, society, and the Absolute.

By clarifying the development of social ontology between the years 1934–41, better known as the “logic of Species,” to the post-war religious system, referred to as the “logic of love,” this paper gives an outline of Tanabe’s social thought. To that end, it clarifies the categories of Tanabe’s social ontology (Genus, Species, and Individual) and identifies Tanabe’s overconfidence in the faculty of reason as a cause for why the early logic of Species developed into the logic of love. This paper offers not only an overview of Tanabe’s social ontology as a whole, but also contributes detailed exegesis of a relationship that has hitherto been neglected in the literature, namely, between the categories of the logic of Species and the “existential communion,” a key concept of the logic of love.

Keywords: Tanabe Hajime, social ontology, Kyoto school, Kant, Hegel

¹ This paper is a substantive rewrite of material from URAI 2018, rendered into English by Sova P. K. Cerda, to whom I give thanks for producing this excellent translation.

Introduction

In recent years, social ontology has attracted significant attention not only from phenomenology and analytic philosophy, but also from the social sciences. “Social groups,” “group minds,” “collective intentionality,” “group agency,” “institutions,” “organizations,” “firms,” “race,” “gender,” “disability,” “money,” “language,” and “law” are just a handful of the diverse range of subjects and themes discussed in contemporary social ontology.²

Co-founder of the Kyoto School, Tanabe Hajime (田辺元 1885-1962), also turned to “social ontology.” Beginning in 1934, he grappled with its problems while seeking to develop a complex philosophical system. His social ontology, initially formulated between 1934 and 1941 as the “logic of Species” (*shu no ronri* 種の論理), was oriented by the following considerations. Our wills are led by a nebulous power at the foundation of society. What is this power? How ought we comport ourselves toward it? How can we reform society, given that it wields this power? The logic of Species thereby evinces a top-down model of social ontology: it depicts the lives of individuals as shaped by the influences of their existing society, rather than, say, taking society to be the product of relationships between antecedent individuals.

Following this early system, Tanabe would develop a markedly religious social ontology, the “logic of love” (*ai no ronri* 愛の論理),³ a project that evolved out his post-war philosophies of religion, including philosophy as metanoetics (*zangedō* 懺悔道) from 1944 to 1953, and the philosophy of death between 1953 and 1962. Its basic structure was founded on the trinity of the Absolute, society, and the individual person. What we find in the religious social ontology is a standpoint reached by a philosopher who, after seeking the reformation of social life with total confidence in human reason, was met with great frustration. With his religious social ontology, Tanabe gives voice to a human way of cooperative life that can only be actualized through coexistence with the Absolute. Still, the “logic of love” has received little attention in studies devoted to Tanabe,⁴ to say nothing of contemporary social ontology.

² Epstein 2018.

³ THZ 10, 221.

⁴ On this point, Tanabe himself says, “the orientation found in the new standpoint of the logic of Species [i.e., in metanoetics] does not entail the abandonment of the logic of Species but rather its development” (THZ 7, 225). It has been indicated in past research that the metanoetics preserves continuity with the logic of Species. HOSOYA Masashi, for example, points out that “Tanabe’s philosophy comprises an ellipse around the two foci of [...] the “logic of Species” and “metanoetics”” (HOSOYA 2008, 103). However, he only takes up the logical structure of Genus-

The aim of this paper is to show the development of Tanabe's social ontology from the logic of Species to the logic of love by connecting the relation between Genus, Species, and Individual (the basic framework of the logic of Species) to the "existential communion" (the core concept of the logic of love) and thus by clarifying that the structure of the social ontology inherent in the latter is derived from the former. The present study is significant in two ways: First, it fills a lacuna in Tanabe research by clarifying the social ontology in metanoetics, an area overlooked in previous studies. Second, it provides an overview of Tanabe's social ontologies, thereby introducing his thinking on society to contemporary discussions of social ontology.

To that end, the paper will be organized as follows. Section 1 introduces how Tanabe conceived his logic of Species to be situated in the history of philosophy. Section 2 clarifies the relationship between Genus, Species, and Individual, the relationship that constitutes the core of the logic of Species. Section 3 examines why the logic of Species had to result in a logic of love. Section 4 considers the change in the placement of "Species" within the logic of love. Finally, section 5 clarifies the relationship between "Species" and "existential communion."

1. Situating the Logic of Species

The argument driving the logic of Species was first made public through his essay, "The Logic of Social Being" ("Shakai Sonzai No Ronri" 「社会存在の論理」, 1934–1935; hereafter, LSB). Tanabe states that, because "the central task of contemporary philosophy is to investigate the basic principles of society ... precisely the philosophy of social being must be the philosophy of today."⁵ One can find a parallel here with Searle's advocacy of not "social philosophy" but a "philosophy of society," that is, "the study of the nature of human society itself."⁶

The logic of Species reaped the fruits of prominent work conducted by the social sciences at the turn of the century. One cannot help but be surprised by the large cast of social scientists who are featured in LSB—Émile Durkheim, Reinhold Horneffer, Otto von Guericke, Theodor Litt, Auguste Comte, Lucien Lévy-Bruhl, Ferdinand Tönnies, James George Frazer, Arnold van Gennep, Lewis Henry Morgan, Georg Jellinek, Hans Kelsen, Franz Oppenheimer, and others. Yet, it

Species-Individual and does not inspect the relationship between the "two foci" in detail. HIMI Kiyoshi occupies a standpoint opposing what will be developed in this paper, writing, "ultimately the logic of Species was not metanoetically reformulated into anything complete and of clear form. Perhaps it can be deemed to have been developmentally dissolved within Tanabe's later philosophical thinking" (HIMI 1990, 162).

⁵ THZ 6, 53.

⁶ Searle 2010, 5.

would be a mistake to interpret the logic of Species as being merely a theory of society constructed in line with their viewpoints. The true foundation of the logic of Species lies in Hegel's *Rechtsphilosophie* and Kant's doctrine of morals. Tanabe states that "the basic thinking of [LSB] owes itself to Hegel's philosophy of right."⁷ Just prior to the logic of Species, Tanabe argues that "the correct understanding of Hegel lies in restoring and radicalizing Kant's standpoint of the 'priority of practical reason,'" while in 1940 he declares that his own philosophical task lies in the "recovery of the Kantian moment [i.e., the doctrine of morals] in Hegel."⁸ Thus, while the logic of Species takes up the latest findings of the social sciences, its primary motivation is to incorporate Kant's doctrine of morals into Hegel's philosophy of right. Specifically, he seeks to connect the Kantian notion of self-legislation to the individual's life within the state as depicted by Hegel.

Tanabe situates this social ontology in the history of Western philosophy by referring to it as "the third stage of ontology." According to him, the first stage is the natural ontology of ancient Greece, while the second stage is the personal ontology represented by Descartes, Kant, and Heidegger. The former is a philosophy that, concerning itself with nature as *hypokeimenon* (substratum; *kitai* 基体), aims for some way of "co-mediating ... *eidōs* and *hyle*, which are mutually opposed as basic principles of being"; the latter is a philosophy concerned with "the rational ego that is self-aware of the being of the self as the subject of autonomous freedom."⁹ Where the one thematizes the "substratum," the other thematizes the "subject." Thus, Tanabe's social ontology, whose lineage he traces to Hegel, is an "ontology of substratum-*qua*-subject [*kitai soku shutai* 基体即主体]," which, by considering the dynamic interrelation of substratum and subject, investigates "historical society as the synthesis of nature and personality."¹⁰

By unveiling this standpoint, Tanabe intended to set himself apart from the greatest philosophers of the day and, in particular, from Nishida Kitarō and Martin Heidegger (both relegated to the second stage of ontology). He thereby claims that their philosophies cannot adequately consider the problem of society. The logic of Species develops a horizon of inquiry beyond what Tanabe thought their philosophies were capable of.

⁷ THZ 6, 399.

⁸ THZ 3, 134; THZ 7, 184.

⁹ THZ 6, 269; 6, 281. Unless otherwise noted, throughout "subject" translates *shutai* 主体, the subject of, say, action, and not the epistemic subject or *shukan* 主観.

¹⁰ THZ 6, 289; 6, 291.

2. Genus, Species, Individual

The logic of Species hangs on the relation between the Genus (*rui* 類), Species (*shu* 種), and Individual (*ko* 個). Tanabe first articulates this relationship in LSB; it would be further revised in “The Logic of Species and World Scheme” (Shu No Ronri To Sekai Zushiki 「種の論理と世界図式」, 1935) and in “The Socio-Ontological Structure of Logic” (“Ronri No Shakaisonzairon-teki Kōzō” 「論理の社会存在論的構造」, 1936; hereafter, SOSL); and it is announced to be provisionally complete in “Clarifying the Meaning of the Logic of Species” (“Shu No Ronri No Imi O Akirakanisu” 「種の論理の意味を明にす」, 1937). This section will clarify the relationship between the Genus, Species, and Individual by focusing on the works from 1936–37.

Genus, Species, and Individual are the categories of Tanabe’s social ontology that he assembles in his logic of Species and would continue to use until his last work, *Mallarmé Memorandum* (*Mararume Oboegaki* 『マラルメ覚書』, 1961). To put it roughly and provisionally, “Genus,” “Species,” and “Individual” correspond to “humankind,” “society,” and “the individual,” respectively. Tanabe redeveloped these theoretical tools in response to the inadequacies that he saw in past attempts to understand society in terms of natural law. Since such attempts amount to no more than “anthropologies of the ‘rational human being’” that could not grasp “that which is unreasonable and impulsive at the bottom of individual being [*kotai sonzai* 個体存在],” they could not develop a meaningful social ontology.¹¹ In order to adequately comprehend the relationship between the state and the individual in the social situation of the 1930s, Tanabe then tries to reclaim these categories from Aristotle and the sociologists who follow him. In Aristotle, the Species merely lies between the whole (the Genus) and the Individual, where a part of the whole is the Species and the smallest structural element of the Species is the Individual. In other words, this classificatory system is composed of categories that express *quantitative* differences. By recasting these categories *qualitatively*, Tanabe developed his own social ontology.

To understand Tanabe’s qualitative conception of Genus, Species, and Individual, it is helpful to begin with the Species, which is characterized as the “substratum that is unaffected by the transience of individual people,” a substratum that lies at the base of a particular society.¹² Tanabe compares this substratum to the “social facts” as “things” (*des choses*) that Durkheim discusses in *The Rules of*

¹¹ THZ 6, 58.

¹² THZ 6, 449.

Sociological Method.¹³ In this sense, the Species is the “thing” that lies at the base of each society, influencing its members through the “power to compel” (*kyōseiryoku* 強制力).¹⁴ For this reason, the Species is said to be the “basic principle of the origin, which tries to negate and bury individuals in the species communal society.”¹⁵ Therefore, even though it is referred to as a “thing,” it is not something that exists as a corporeal body, but is rather an ineffable basic principle that holds sway over society.¹⁶ Tanabe’s *species substratum* is the basic principle that gives rise to what Searle in the language of contemporary social ontology calls “social reality” or what he, Tuomela, Zahavi, and others have called “collective intentionality.”

Next, the particular societies that are influenced by their respective species substrata are referred to as *species societies*. Concretely, species societies are communities of blood and land relations.¹⁷ Blood relations are taken to express “the Species’ aspect of immediate unity” and land relations, especially the issue of land possession, expresses “the Species’ aspect of self-negating division.”¹⁸ We can, therefore, say that the species substratum is the basic principle at the base of communities of blood and land relations. The blood and land relations have their own powers, the former is unifying, the latter dividing, and are thereby in tension with one another. For this reason, the species substratum is said to be “something such that unity itself is at the same time none other than opposition” or the “opposition of unity and opposition.”¹⁹

To understand this “opposition of unity and opposition,” it is necessary to consider the Species’ self-negating division that derives from land relations. Tanabe refers to “the infinite divisibility of the Species,” as he believes that a species society can be infinitely divided through land possession.²⁰ Land

¹³ THZ 6, 449: “The first and most basic rule is *to consider social facts as things*” (Durkheim 1982, 60).

¹⁴ THZ 6, 450.

¹⁵ THZ 6, 308. According to Tanabe, to each society belongs its own basic principle; moreover, he charges his concept of “Species” (*shu* 種) with the meaning of “species” found in Darwin’s *The Origin of Species*, namely, “*shuzoku-teki naru mono* 種族的なるもの” (THZ 6, 449).

¹⁶ Thus, during the period of establishing the logic of Species, Tanabe draws on the notion of “non-being” in Plato’s *Sophist* (247d-e, 258b) and defines the species substratum as “non-being *hyle*” (*hiu-teki shitsuryō* 非有的質料).

¹⁷ At first, “species society” referred only to communities of blood relations, but in SOSL Tanabe writes that “the clan communities of primitive society are related by blood, but must at the same time be territorial communities related by land” (THZ 6, 365), and so species society came to refer to communities of land relations as well.

¹⁸ THZ 6, 365.

¹⁹ THZ 6, 483; 6, 499.

²⁰ THZ 6, 315.

possession is the species society's moment of division, but at the same time its moment of actualization; by settling on land, the species society is established.²¹ A concrete example of this process would be a community settling on some land with a family belonging to that community possessing its own land within the species society. In other words, within the species society of the community, a new species society is established, one constituted by the blood and land relations of the new unit, that is, the family.

That being said, it is the *parents* who have ownership rights to the land, while the children do not possess land of their own. Accounting for this, Tanabe says that "one who comes from the new generation cannot receive ownership of land, but is placed in the position of merely living by offering his labor," and that from this it comes about that society "always contains a moment of division."²² Therefore, at the time of the logic of Species, what Tanabe took to be "the infinite divisibility of the Species" is synonymous with the partitioning of land through ownership. He thought that it was the existence of individuals within the Species who had no land of their own that constituted the possibility of division.

In the above example, both the community and the family within it are species societies, differing only in scale. Yet, a family is not independent of the community but belongs to it as a structural element. This means that every family established through land possession is a Species existing with its own unity, but also belongs within the unity of the community, a Species of greater scale. Hence, Tanabe says that "Species and Species together [belong within] an even greater Species."²³ These Species that contain Species within themselves are said to be Genera, but only in a *quantitative* sense. *Qualitatively*, they are still Species and thus Tanabe refers to them as "genus Species."²⁴ Therefore, Species are relations of tension between the two powers of unity and division. They are under the given unity effected by a genus Species, but also divide into lower-order Species. Tanabe describes the structure of this division as follows:

One can say that the unity of the Species establishes infinite layers within itself through the Species' self-negation and stretches across the tension between itself and what negates it; it possesses a structure such that, horizontally, it establishes an equilibrium through the opposition between itself and its

²¹ THZ 6, 365.

²² THZ 6, 366.

²³ THZ 6, 305.

²⁴ Ibid. As synonyms of "genus Species" (*ruiteki shu* 類的種), Tanabe also uses the expressions "relative Genus" (*soutai rui* 相對類) (ibid.) and "species Genus" (*shuteki rui* 種的類) (THZ 6, 327), but to emphasize that each of these refers to a kind of Species, I have elected the first to be used throughout this paper.

negation and, vertically, it establishes infinite layers within itself, superimposing these on one another.²⁵

Tanabe says that the Species divides vertically and horizontally. “Vertically” there is the infinite division of the genus Species into lower-order Species, the relation we saw above between a community and a family that belongs to that community. “Horizontally” there is the opposition between Species of the same order, between two families, for example. Therefore, the opposition between the orientations of unity and division, on the one hand, and the opposition between horizontally ordered moments, on the other, together constitute the “twofold opposition” that Tanabe says is the basic structure of the Species.²⁶

Tanabe then claims that, in addition, the opposition between horizontally ordered moments is accompanied by an opposition between part and whole.²⁷ So, if we imagine an opposition between two families, their opposition implicates relationships within the surrounding, local society. Thus, there are three kinds of opposition within a given Species: (1) the opposition between the Species’ unity and division, (2) the horizontal opposition between the moments that result from this division, and (3) the opposition between the part and the whole that attends horizontal division.

Still, even with these three kinds of opposition, we do not yet have the resources to consider the Species’ relationship to that which is outside itself. How should we conceive of, say, the relationship between two societies? Tanabe explains this relation in terms of an *outward* opposition that accompanies the *inward* opposition between the part and the whole, or what he calls an “inward-and outward-oppositional, twofold unity.”²⁸ In “The Logic of Statal Being” (“Kokkateki Sonzai No Ronri” 「国家的存在の論理」, 1939; hereafter, LStB), Tanabe explains that “politics [*seiji* 政治] does not remain merely domestic, but develops into outward diplomacy and war, or rather, domestic politics and international politics possess a relationship of mutual correlation” such that “the aspect of species opposition that is inward, i.e., the aspect that opposes the individual person, and that which is outward, i.e., that which opposes a different Species, appear as conflict and strife; this is hard to avoid in the historical world of domestic opposition between the classes, on the one hand, and international opposition and

²⁵ THZ 6, 320-1.

²⁶ THZ6, 480.

²⁷ THZ 6, 481.

²⁸ Ibid.

dispute, on the other.”²⁹ From this state of affairs, Tanabe imagines the “inward- and outward-oppositional twofold unity” as working itself out in the following manner. Imagine two states, State A and State B. Within State A, measures adopted by the state center are in opposition to the policies of an internal group. This opposition between the state center and the group within State A is ‘inward-oppositional.’ Next, say State B adopts measures that oppose State A. The opposition between State A and State B is ‘outward-oppositional.’ Finally, say that State B’s measures agree with the policies of the group internal to State A. The opposition within State A (between the state center and the internal group) resonates, so to speak, with the opposition from without State A (between State A and State B). Through this resonance, the inward and outward oppositions achieve a “twofold unity.”³⁰ In this way, Tanabe treats international affairs as a mediated relation of opposition-type (3), as mentioned above.

Now, when these three kinds of opposition achieve unity, the Species is said to be “generified” (*ruika* 類化). The Genus thereby established is said to be the “whole” that “enfolds individuals” when it faces inward but, when facing outward, is itself an individual (*kotai* 個体); it becomes a “human state” (*jinrui-teki kokka* 人類的国家), one “unified individual” (*kotai*) within the “human world” (*jinrui sekai* 人類世界).³¹ Through generification, the unity of the Genus is actualized. By stopping at this point, the logic of Species only clarifies how a single “human state” could come to be established, and does not explore how such “human states” might then go on to form a unity of the “human world” as a whole.

Tanabe then explains that what unifies the three kinds of opposition within the Species, thereby generifying the Species itself, is the praxis of the *Individual*. In this context, what is referred to as the “Individual” (*ko* 個) is not a given individual person (*kojin* 個人). Rather, Tanabe argues that the individual person *becomes* an

²⁹ THZ 7, 88; 7, 89. It should be kept in mind that 1939 marked the start of World War II, and so this may be what led Tanabe to problematize the theme of war. In fact, this is the only paper in which he discusses war philosophically.

³⁰ To make this more concrete, suppose that State A and State B are politically opposed (i.e., in a relation of outward opposition) and at war. Those who belong to State A but disagree with their country’s policies and stand on the side of State B will be in political opposition with the government of their country (i.e., in a relation of inward opposition). This inward opposition within State A might take the form of, for example, anti-war protests, which could, of course, be temporarily suppressed by State A through mechanisms of judicial or extrajudicial coercion. According to Tanabe, however, this inward opposition will remain essentially unresolved until State A resolves its opposition with State B. In this way, the inward and outward oppositions resolve in the manner of a “twofold unity.”

³¹ THZ6, 507; 6, 481; *ibid.*; 6, 507-8. The Japanese *jinrui* 人類 is a compound of two sinographs, the first meaning “person” (*hito* 人), the second “genus” (*ru* 類). Together, then, we have the “human genus,” or “humankind.”

Individual in the transition from the Species to the Genus.³² For this reason, he states that the Individual “*comes to be* in the transformation to the Genus that is mediated by the self-negation of the Species.”³³ A given individual person is “immediately contained *as a Species* in the [higher order] Species’ self-negated state.” If the individual person and the Species “are immediately opposed to one another, then [the individual person] must itself be classified as a Species and be the relative opposition that establishes the absolute opposition of the [higher-order] Species.”³⁴ That is to say, insofar as the individual person is an *oppositional* moment within the Species, he or she is not an Individual, not a moment generifying the Species, but simply an opposing *Species*. Individual people are first Individuals when they unify the Species’ oppositions through their own praxis.³⁵ In this sense, the emergence of the Genus and the emergence of the Individual are logically simultaneous.

In summary, the Individual exists within the Species as that which mediates the Species’ three kinds of opposition. Through the Individual’s praxis, the power of the Species to compel the Individual is sublated into the unity of the Genus while the species society is sublated into the human state. This sublation is the generification of the Species. So, when the unity of a Genus falls back upon the power of compulsion of the Species, or when the Individual ceases to take part in generification, the Genus and Individual are said to be speciated (*shuka* 種化). In this way, the Genus and the Individual are not complete after having become established, but are always exposed to the possibility of relapsing into speciated modes. In this sense, Genus, Species, and Individual are, for Tanabe, not quantitative but qualitative categories.

3. The Logic of Species and State Absolutism

While the above relation between Genus, Species, and Individual does not change even after the development of philosophy as metanoetics, its content or significance would evolve following the frustration caused by the state absolutism

³² The “becoming” of the Individual involves a complex of ideas including the “transformation of death-*qua*-life” (*shi-soku-sei no tenkan* 死即生の転換) and “death and resurrection” (*shi fukkatsu* 死復活). These notions cannot be taken up here, but for details see URAI 2019.

³³ THZ 6, 484; emphasis added.

³⁴ *Ibid*; THZ 6, 483; emphasis added.

³⁵ Tanabe uses the term *ko* 個 (‘individual’) to refer to both the Individual that mediates generification and the individual person that belongs to the immediate state of the Species, the state prior to generification. When it is important to distinguish between these two uses, I reserve the uppercase “Individual” for the former and call the latter the “individual person.” When this distinction need not be foregrounded, I use the lowercase “individual.”

inherent to Tanabe's initial social ontology. Next, I will examine this frustration by confirming the relationship between reason and the categories pertaining to the logic of Species. It will become clear that the logic of Species was a social ontology based on excessive trust in the faculty of reason.

The unity of the Genus actualized in a Species is called the "eidos of reason" (*risei no keisō* 理性の形相) and the Individual that emerges within the Species is called the "rationalized, individual person" (*risei-teki kojīn* 理性的個人).³⁶ These are the results of the rationalization of a given society and of a given individual person. What rationalizes them is "Absolute Nothingness" (*zettai mu* 絶対無), the fundamental philosophical principle of Tanabe's thought. Absolute Nothingness, also referred to as the "basic principle of dialectic," is the principle that actualizes mediation and sublation.³⁷ Absolute Nothingness is further described as the "Absolutely Rational" (*zettai gōri-teki sha* 絶対合理的者), that is, the origin of rationality.³⁸ When, in the sublation effected by Absolute Nothingness, rationality is conferred upon a given society and a given individual (both classified as Species), the rational unity of the Genus and the rational Individual emerge. With this, the subject and the substratum become rational, together constituting a "rational actuality" wherein "social justice" is actualized.³⁹ That said, we must bear in mind the following remark:

It must rather be said that precisely because the actual state does not correspond to the eidos of state being and is entangled with the irrationality of history, practical reason's rationalizing acts must aim for the actualization of this eidos.⁴⁰

According to Tanabe, the actual state is an *inferior actuality* whose generification, as presented in the logic of Species, has yet to be complete. To actualize the eidos of reason within the state, the state's rationalization must be affected by actions grounded in the Individual's practical reason. Whether or not a state becomes rational and whether or not social justice is actualized in the state depends on the efforts of Individuals. Thereby serving as the "trigger point that subjectively establishes" the Genus, the Individual must endeavor to rationalize the

³⁶ THZ 6, 328; 6, 453. When Tanabe uses "rational" (*risei-teki* 理性的) in this context to describe the individual person, he is referring to someone who actualizes practical freedom, in Kant's sense, someone who is thereby autonomous.

³⁷ THZ 6, 441.

³⁸ THZ 6, 66.

³⁹ THZ 6, 507; 6, 369.

⁴⁰ THZ 6, 454.

actual state.⁴¹ Concretely speaking, such efforts are made by living one's life so as to serve the interests of others and society. Such a life evinces the overcoming of egoism and is taken to constitute the good life within society. When considering the relationship between society and the individual, it is conceivable to seek the cause of the present society's baseness in the baseness of individuals, and to think that society could be improved were individuals to make greater efforts. Far from being inconceivable, such an idea can be understood by anyone who hopes for a better society. To the extent that one makes efforts, one's hope to live with others in a better society can be actualized. From this perspective, it is understandable how Tanabe developed his notion of "self-sacrifice-*qua*-self-actualization" (*jikogisei soku jikojitsugen* 自己犠牲即自己実現), drawing on the relationship between *Sichhingeben* and *Sichgewinnen* that Jaspers describes in *Philosophy Vol. 2* (1932).⁴²

Viewing the issue from a different angle, actively serving the interests of others and society is what achieves the unification of Hegel's philosophy of right and Kant's doctrine of morals. Tanabe's "self-sacrifice-*qua*-self-actualization" is what it means for a life to achieve self-legislation within a state. With this, Tanabe's attempts throughout the 1930s to "make the formalist moral theory of Kant's second *Critique* concrete" came to fruition.⁴³ Yet, those fruits were spoiled by two grave issues.

First, by making the formalism of Kant's doctrine of morals concrete with the introduction of Hegel's philosophy of right, the categorical imperative becomes vulnerable to falling into antinomies. Kant defines one formulation of the categorical imperative as follows: "So act that the maxim of your will could always hold at the same time as a principle of a universal legislation."⁴⁴ It is well known that in §135 of the *Philosophy of Right*, Hegel criticizes Kant's doctrine of morals as being formalistic. Because the categorical imperative only indicates the form of maxims, it does not indicate any content or particular duties. Yet, on account of this formalism, as Hegel notes, "where there is nothing, there can be no contradiction either."⁴⁵ There can be no contradiction between duties when no particular duties are specified. Now, Tanabe tries to amend the formalism of the categorical imperative by giving it a specific content—namely, "endeavor to serve the interest of society!"—but in doing so he introduces the possibility of a contradiction. Let us suppose that two courses of action, *A* and *B*, are both within

⁴¹ THZ 6, 507.

⁴² THZ 6, 490; Jaspers 1932, 65.

⁴³ THZ 3, 79.

⁴⁴ Kant 2002, 45.

⁴⁵ Hegel 1991, 163.

one's abilities and both contribute to the interests of society. It is perfectly possible for *A* and *B* to contradict one another. Such a situation would constitute an antinomy in the categorical imperative. For example, imagine a country ruled by a tyrant. If the Individual were, in the "interest of society," to support and assist the head of state, then such an action would prolong the tyranny. Of course, we want to say that this harms the "interest of society." But then would that mean that the "interest of society" would be served by disposing of the head of state and reforming the government? Suppose the new government turns out to be worse than the last. This, too, has an impact on the "interest of society." And if the government is to continue changing hands, this constant strife will impact the "interest of society," also. The "self-legislation" that Tanabe imagined a life could attain within the state can lead to a variety of maxims, and acting on nearly any of these maxims involves the possibility of error. Moreover, these maxims to assist or to dispose of the head of state, for instance, contradict one another, leaving it impossible for us to know which is correct.

In addition to introducing the possibility of antinomy, Tanabe, second, succumbed to the very state absolutism he had criticized when he first presented his logic of Species. In 1939, at the outbreak of World War II, coinciding with a rise of totalitarianism in Japan, Tanabe was all too hasty in formulating his imperative 'to endeavor to serve the interest of society' in a way that commanded "obedience to the orders of the state."⁴⁶ In LStB, Tanabe takes the state to be the worldly manifestation (the "manifest being")⁴⁷ of Absolute Nothingness, the source of rationality, and claims unabashedly that "the autonomy and freedom of morality, so far from being extinguished in serving the state and obeying its orders, is thereby made possible."⁴⁸ While this is certainly one way to understand self-legislation within a state, it completely betrays the ideals of the logic of Species. As Tanabe writes, he had initially set out "to secure the rational grounds [of Japan's manner of governance], but at the same time, to rectify, to the extent possible, the irrational policies of the [ad hoc] realism that had been prevalent at the time in our country."⁴⁹ Betraying this aim was the failure of the logic of Species.

That being said, the problems stemming from attempts to understand what constitutes "the interest of society" do not go away even if we set aside Tanabe's

⁴⁶ THZ 7, 41.

⁴⁷ Japanese: *ōgen sonzai* 応現存在. *Ōgen* translates the Sanskrit *nirmāna*, which, as used for instance in *nirmanakāya*, refers to the Buddha taking physical form to instruct sentient beings.

⁴⁸ THZ7,41. The notion of "manifest being" seems to have drawn influence from Hegel's following claim in §258 of the *Philosophy of Right*: "The state consists in the march of God in the world, and its basis is in the power of reason actualizing itself as will." (Hegel 1991, 279). Manifest being will be examined in more detail below.

⁴⁹ THZ 7, 255.

rash error. Since the knowledge that must ground an action is finite, one cannot know in advance which of a set of demands is correct. Hence, reflecting on the failure of the logic of Species in 1944, Tanabe states, “since one is unable to judge what is the good course of action or the correct policy, one is not merely practically powerless but, with respect to knowledge as well, has a profound sense of powerlessness.”⁵⁰ Due to our finite capacities, no matter how rational we become, and however much we expand our knowledge, we never achieve a condition that could enable consistently correct judgments. Tanabe describes this as “the powerlessness by which the autonomy of reason itself finally reaches an impasse by necessity.”⁵¹ When reason seeks actual content for the categorical imperative, practical reason confronts antinomies. Anyone who attempts to realize the Socratic injunction to “live well!” by seeking self-legislation in a life within the state will arrive at the antinomies confronting the categorical imperative when it faces social reality. It follows that this is not a problem of individual ability, but the fate of rational thinking, the “inescapable destiny of reason.”⁵²

At this juncture, Tanabe's social ontology requires a higher order principle, one that goes beyond Absolute Nothingness, understood as the basic principle that sublates us toward rationality. Tanabe thereby links Absolute Nothingness to the religious Absolute, as that which realizes salvation. Tanabe calls the grief of practical reason's powerlessness “repentance” (*zange* 懺悔), within which we are said to be saved by the Absolute.⁵³ While Absolute Nothingness was the basic principle that served as the origin of rationality and as that which makes society and individual people rational, the Absolute spoken of here is meant to be something higher. It is, in other words, a principle that *forgives* the evils of a society and its individual people, thus saving them despite their inability to become rational. It is the path through which Absolute Nothingness transforms into “Nothingness-*qua*-Love” (*mu-soku-ai* 無即愛), the “love beyond reason” that lies in the background of Absolute Nothingness.⁵⁴ In this way, “Nothingness-*qua*-Love” is not the origin of rationality but the principle that leads the powerless to salvation.

This basic principle of being that lies in the ground of actuality does not make me *be*, charge me with an *action*, because I am qualified to act rationally; it rather treats me, who is unable and constantly deviating from the path, *as if* I

⁵⁰ Z, 16.

⁵¹ THZ 9, 37.

⁵² THZ 9, 52. John Maraldo (1990) has interpreted metanoetics as a crisis that confronts Western reason.

⁵³ In Tanabe's philosophy of religion, salvation is called “death and resurrection,” which is realized by “Nothingness-*qua*-Love” (*mu-soku-ai* 無即愛). For details, see URAI 2020.

⁵⁴ Z, 28.

walked the path and was able; it makes me, who is hardly a man, act *as if* I were one. This is no longer reason: the basic principle that lies at the bottom of actuality and supports being cannot be comprehended by the standpoint of *noetics*, which relies on Logos [*ri* 理] to tell us what ought to be.⁵⁵

With the appearance of “Nothingness-*qua*-Love” following the war, Tanabe began speaking of the logic of Species as the “logic of love.” The religious social ontology of his metanoetics no longer centered upon the state but on “existential communion.” The logic of love, then, appears to compensate for the failings of the logic of Species while putting to use its basic framework. If so, then, as TAGUCHI has pointed out, the logic of Species ‘only exists as a “mediation” within the development of Tanabe’s thought.’⁵⁶

4. Extension of the Species: From the Substratum of the State to the Substratum of Existential Communion

In the last section, we saw how the logic of Species succumbed to state absolutism and how, on the basis of that failure, Tanabe’s social ontology that aimed at bettering society through practical reason arrived at metanoetics. From the perspective of social ontology, the status of the state is dramatically changed. It is no longer the “manifest being” of the source of rationality, but instead it now appears as a mere “skillful means,” so to speak. Accompanying this change is a shift in the role of the Species. As originally formulated, the Species is the substratum of the state, but now it is designated to be the “substratum of existential communion.”⁵⁷ In this section, we will follow Tanabe’s thought as he turned away from the state and came to speak of existential communion as the ideal social shape.

How did Tanabe’s thinking regarding the status of the state change following the frustration of the logic of Species? As we saw in the previous section, Tanabe attributed rational actuality to the state; it was the actualization of social justice. For that reason, already in SOSL it is claimed that “the authority of the state must be the *efficacious compulsion* of moral conduct.”⁵⁸ The “state” referred to here is the “human state” established through the rationalization (generification) of the Species.

This understanding of the state’s authority is connected to the state absolutism of LStB. Tanabe writes, “My philosophy of the state gives the state the status of

⁵⁵ Z, 19-20; emphasis added.

⁵⁶ TAGUCHI 2013, 9.

⁵⁷ THZ 10, 247.

⁵⁸ THZ 6, 374.

Christ, so to speak, making it the manifest being, the substratum-manifestation [*kitai-teki genjō* 基体的現成] of Absolute Nothingness” and, hence, takes the relationship between Absolute Nothingness and the state to be analogous to that between the Father and the Child.⁵⁹ Put differently, the state is the worldly appearance of absolute rationality. Hence, if Tanabe's logic of Species aimed to rationalize society through the mediation of absolute rationality, and the state was taken to be the appearance of this absolute rationality, examining the culpability of the state was then out of the question. After experiencing the powerlessness of reason, Tanabe's position from the standpoint of metanoetics, however, could no longer identify the state with manifest being. A change in the status of the state was necessary.

Thus, in the metanoetics Tanabe reappraises the state, deeming it to be fallible and to participate in radical evil. Tanabe thereby relegates the state and society to the status of Species, redefining them both as mere “instrumental being” (*hōben sonzai* 方便存在).⁶⁰ In Buddhism, *hōben* (Sanskrit: *upāya*) is the skillful means leading to truth. In this sense, the Species is thought to be a “*hōben* [means or instrument] for salvation” and its being has the basic character of *hōben* (he says that, “mediated by Absolute nothingness,” it “acquires *hōben* beinghood”).⁶¹ The salvation effected by Nothingness-*qua*-Love works on the individual person through the mediation of the Species.

By relegating instrumental being to the state, Tanabe seems to now put it at the level of society as was envisioned in the logic of Species. Three years prior to the drafting of LSB, Tanabe writes the following in “The Standpoint of Anthropology” (“Ningengaku No Tachiba” 「人間学の立場」, 1931):

If it is not through the mutual mediation of [on the one hand] a self-awareness of the self's dialectical position as an entity [*sonzaisha* 存在者] relative to the absolute entity, and [on the other hand, a self-awareness of] its communal being [*kyōdō sonai* 共同存在] with other relative entities, then the human way of being ... does not become self-aware. The human way of being is unique in its self-aware being, but at the same time, its necessary moment is the self-awareness that it is a being [*sonzai* 存在] within the eternal Absolute and a being within a historical, social community. The self-awareness of my being is first possible within the self-awareness that is the constitution of a communal being with others, mediated by and within the Absolute.⁶²

⁵⁹ THZ 7, 42. On “manifest being” see note 47.

⁶⁰ THZ 7, 261.

⁶¹ *Ibid.* This will be taken up again briefly at the end of section 5. For details, see URAI 2019.

⁶² THZ 4, 366-7.

While human beings are unique in that they can know, be “self-aware” of, what they are, Tanabe insists that such self-knowledge is not possible merely through the self’s relationship to the Absolute, but is established through the social relations the self has with others, social relations which are mediated by the Absolute. It is not difficult to see here the early stages of such ideas as Nothingness-*qua*-Love and the generified Species (existential communion and the human state), on the one hand, and the Individual as distinguished from the given individual person, on the other. From the beginning, the *Species* of the logic of Species was imagined to be that which enables interchange between Absolute Nothingness and the Individual. In this sense, the Species was taken to be a *means* for the Individual to access Absolute Nothingness. For that reason, in *The Dialectic of the Logic of Species* (*Shu No Ronri No Benshōhō* 『種の論理の弁証法』, 1947) Tanabe states that, when the Species is transformed by Nothingness-*qua*-Love and “acquires *hōben* beinghood,” it becomes possible for the Species to imbue its members with Nothingness-*qua*-Love.⁶³ The original role of the Species is then to serve as a mediator between Absolute Nothingness and the Individual.

That being said, already in LSB Tanabe draws on Hegel’s *Philosophy of Right* to claim that “the state is the sole, worldly absolute” and that “the state is the worldly actualization of divine will.”⁶⁴ This notion overlaps with a paraphrase of “manifest being” used in LStB, namely, “the worldly actualization of the divine ideal.”⁶⁵ Thus, it is hard to maintain that Tanabe’s doctrine of the state made a sharp turn in LStB toward state absolutism. Instead, we should say that, from the beginning, Tanabe’s framework bore an ambivalence that could lead to conceiving the state as either “manifest” or “instrumental” being.

Still, Tanabe commits a clear overreach in LStB when he tries to express the co-mediating relationship between *is* and *ought*—the relation of being-*qua*-ought and ought-*qua*-being—which betrays an equivocation between the state as it actually is and the “human state” as an ideal.⁶⁶ Now, if we consider a point made in *Kant’s Teleology* (*Kanto No Mokutekiron* 『カントの目的論』, 1924), it is possible to make some sense out of what Tanabe wants to say with regard to the reciprocity between the *is* and the *ought*. There he writes, “the ought is impossible without involving infinitesimal actuality.”⁶⁷ He thought, in other words, that anything that actually *is*, in some shape or form, contributes to the actualization of

⁶³ THZ 7, 261.

⁶⁴ THZ 6, 145; 6, 142. See note 47.

⁶⁵ THZ 7, 35.

⁶⁶ Cf. THZ 7, 30; 7, 70.

⁶⁷ THZ 3, 57.

what *ought* to be. However, in LStB, when Tanabe elevates the state to the status of the Child and identifies the actually existing state with the ideal of the state, he deviates greatly from this original intuition. With that conception, the only way to parse “serving the state” is in terms of the Individual’s total submission to the actually existing state.⁶⁸

Above we considered the problems that face Tanabe’s concept of manifest being. When the state changes from manifest being to instrumental being, there is also a change in the conception of the Genus. Next, I would like to examine this change as it occurs in the philosophy as metanoetics.

In *Philosophy as Metanoetics* (*Zangedō Toshiteno Tetsugaku* 『懺悔道としての哲学』, 1946), Tanabe begins overhauling his social ontology by reformulating his state ontology from the standpoint of metanoetics.⁶⁹ Tanabe sets as a goal the “worldly establishment of the dominion of God” [*kami no kuni* 神の国], a goal to be achieved through the generification of the Species. And in *The Dialectic of the Logic of Species*, he says that a state that has undergone “religious salvation” through repentance (*zange*) is an “open society akin to the dominion of God and the Pure Land [*shinkoku jōdo-teki naru* 神国浄土的なる].” Through this, he prepares the way for a religious social ontology that aims at “the founding of a state that is instrumental [*hōben*] for the Love of divine salvation,” instrumental, that is, for the salvation of individual people.⁷⁰ Tanabe intended to give the state a key, albeit “instrumental,” role in achieving “a world unity of allied states as the manifestation [*genjō* 現成] of religious Nothingness,” thereby giving it a role in achieving “the salvation of humankind.”⁷¹

This aspiration is qualified by the point we noted above, namely, that the state is now taken to be fallible and to participate in radical evil. If that is so, then the presently existing state cannot fill the role of the unity of the Genus. On account of its radical evil, what Tanabe says of the individual’s actions goes for the state as well: “since a hidden, unapparent moment is always overlooked and forgotten by conscious action, no action can avoid sin.”⁷² The state cannot avoid making sacrifices in its governing. The actual state is subordinate to systematic law, but this law, when discharged in the power to compel, perpetrates violence against some members. In discharging its power, it makes sacrifices and commits errors along the way. While over the course of history the state may develop in response to these errors, it never attains the fully rational grounds that Tanabe had tried to

⁶⁸ THZ 7, 41.

⁶⁹ THZ 9, 256.

⁷⁰ THZ 9, 235; 7, 364; 7, 361; 7, 258.

⁷¹ THZ 7, 362.

⁷² THZ 9, 34.

confer on it in the logic of Species. Moreover, even if Tanabe continues to maintain that the state undergoes a qualitative change through the mediation of Absolute Nothingness, it still falls short of the unity of the Genus he had once attributed to it.

For those reasons, the unity of the Genus itself needed to be reformulated and on a level different from the fallible state. This gives us some background context for the introduction of “existential communion” following *Existence, Love, and Praxis* (*Jitsuzon To Ai To Jissen* 『実存と愛と実践』, 1947). At this time, the unity of the Genus was reformulated in terms of a “communion of spirits” (*rei-teki kyōdō* 靈的協同), a “society of spirits” (*rei-teki shakai* 靈的社会), and a “genus communion” (*rui-teki kyōdō* 類的協同).⁷³ Existential communion, referred to as a “solidarity of love” in *Demonstration of Christianity* (*Kirisuto-kyō No Benshō* 『キリスト教の弁証』, 1948), is a communion of people shaped by the workings of Nothingness-*qua*-Love.⁷⁴ Such a communion is established through altruistic actions, actions performed within a Species by “Individuals”⁷⁵ saved by Nothingness-*qua*-Love. In this way, an existential communion serves as the Genus and its establishment depends on the workings of Nothingness-*qua*-Love permeating the Species as either the state society or the local blood community.

Where the logic of Species took the state and the society to be related in terms of Genus and Species, they are now both relegated to the latter category, as the Genus is understood to be the communion of spirits. This leads to an expansion of the scope of the Genus. If the Genus is now understood as a communion of spirits, then it is no longer bound to the state’s sphere of authority. Thus, it becomes possible to speak of a unity that transcends this sphere. In other words, the logic of love is able to speak of unity at the level of humankind, a unity that was not feasible in the logic of Species. In fact, in *Demonstration of Christianity* Tanabe says that, with the communion of spirits being actualized in the species society, a “communion of humankind” becomes attainable.⁷⁶

In section 2, we saw that the Species was held to be infinitely divisible,⁷⁷ and now this idea takes on a new significance. Before, the division of the Species was discussed in terms of land possession. However, the notion of Species—then taken to be land and blood relations—expands once Tanabe associates the Genus with

⁷³ THZ 9, 273; 10, 141; *ibid.*

⁷⁴ THZ 10, 238.

⁷⁵ Specifically, the “Individual who lives a resurrected life” (THZ 7, 267). As this expression suggests, the idea that the “Individual” is ontologically posterior to the Species and emerges through the mediation of Absolute Nothingness or absolute-negative transformation is one held in common by the logic of Species and metanoetics.

⁷⁶ THZ 10, 141.

⁷⁷ THZ 6, 315.

the Christian “invisible church,” on the one hand, and the Species with the “visible church,” on the other.⁷⁸ While, of course, a “visible church” depends on land possession, Tanabe now tries to envision a broader sense of “place.” No longer conceived of as the divisions of land possession based on blood and land relations, the Species is now taken to be any community wherein people encounter one another.

When the Species is divided through land possession, its divisions can be laid out in terms of country, state, city, county, and so forth until we reach the plots of land owned by individual people. The followers of a church, however, do not fall into such simple demarcations. While there are divisions that run between different religions and different sects, these divisions remain underdetermined by geographical limitations. In Tanabe's late “philosophy of death,” he even speaks of existential communion with a loved one who has passed away, further emphasizing that the new conception of the species society is not bound by relations of land. Moreover, because the loved one need not be a family member or relative but can be anyone that the individual encounters, the species society is not bound by relations of blood, either. This is even more salient for us today, as we can have meaningful communication with people around the globe through the internet. Social networking allows us to form communities beyond any imaginable limitations imposed by blood or locality.⁷⁹ A species society that has been sublated to an existential communion then sheds any significance of being merely a locale and now more broadly captures the phenomenon of “commonality,” of participation in something shared in common (*kyōdōtai* 協同態).⁸⁰ Later on, I will call this broader conception of the species society a “species commonality.”

When the Species is the substratum of existential communion, it can no longer be conceived of as something that divides along geographical lines. Its divisions are underdetermined by blood and land relations and participation in it takes on a variety of forms. Likewise, the term “Genus” can expand beyond the state to encompass the entire range of the workings of Nothingness-*qua*-Love. Now, the measure of the qualitative difference between the Species and the Genus is no longer taken in terms of whether some locality is rational or not, but whether a

⁷⁸ Cf. THZ 10, 250.

⁷⁹ Indeed, the other half of this story, as appears in such phenomena as cyber bullying and cyber harassment, is the expansion of the Species' capacity of violence, the broader scope of what Tanabe calls its “power to compel the individual” (THZ 6, 450).

⁸⁰ *Kyōdōtai* is typically written with the Chinese characters 共同体. This usage appears in Tanabe as early as *Philosophy as Metanoetics* (THZ 9, 201) and *Demonstration of Christianity* (THZ 10, 109), but would gain more frequent use in the studies that present Tanabe's “philosophy of death.” Tanabe generally uses the term to refer to the Genus when it constitutes an existential communion, but here I also understand it to refer to the Species as the substratum of the Genus.

commonality has been permeated by Nothingness-*qua*-Love. Such a commonality is the substratum of the existential communion, the *communio sanctorum* emphasized in *Demonstration of Christianity*. Through the reallocation of the roles of the Genus, Species, and Individual, elements that were left unsupported in the framework of the logic of Species gain new support and, in the logic of love, it becomes possible to speak of an ideal unity of humankind.

5. Species and Existential Communion

In the last section, we saw that, after Tanabe introduced existential communion into his system in *Existence, Love, and Praxis*, the Species gained the new role of functioning as its substratum. In other words, the Species shifted from serving as the substratum of the state to being that of existential communion. In this section, I would like to further clarify the nature of existential communion and to connect this idea more concretely with the Species by examining the concept of “species *eidōs*” (*shusō* 種相). This concept is especially important to clarify because, as we will see later, it refers to the concrete form of the Species’ power to compel, and thus, by treating this concept, we can elucidate the relationship between both existential communion and the possible *violence* of the Species, the idea that, “in controverting and resisting [the state and society], the individual person must suffer various kinds of oppression or, at the extreme, be robbed of life.”⁸¹ Through this we can further clarify the relationship between existential communion and the Species in the logic of Species, which has been overlooked in previous studies.

The term *shusō* 種相 already appears in LSB,⁸² yet there it only served as a translation for Plato’s “Idea.” Tanabe would not make this term his own until *The Dialectic of the Logic of Species*. In the logic of Species, the Species was defined primarily in terms of matter or *hyle*, but in this work the Species is said to be the “intermediate being,” that is, a synthesis of *hyle* and *eidōs*.⁸³ Thus, the Species can here be spoken of with respect to these two moments. When Tanabe speaks of the “species *eidōs*” (*shusō*) he then refers to the “*eidōs* of the Species.”⁸⁴

The “traditions and customs of a species society” make up the species *eidōs*.⁸⁵ In the logic of Species, these overlap with the “past social conventions” that comprise the concrete form of the Species power to compel, the power by which it

⁸¹ THZ 7, 259.

⁸² THZ 6, 102.

⁸³ THZ 7, 352. See note 16.

⁸⁴ THZ 7, 345.

⁸⁵ *Ibid.*

tries to “bury” the individual person.⁸⁶ In this sense, we can say that the species *eidos* was a moment already latent within the logic of Species. In the posthumous manuscript *Philosophy, Poetry, and Religion (Tetsugaku To Shi To Shūkyō* 『哲学と詩と宗教』, 1953-4), Tanabe writes that the content of the Species is the “resistance between the force of [a communal environment’s] preservation of past tradition and the force of its future innovation” and that the Species aims not for a “definitive unity as species *eidos*,” but is instead “that unity’s self-alienating division,” its “inward opposition-*qua*-outward resistance.”⁸⁷ Here, too, the Species shares a structure with the Species discussed in section 2, but by adding the determinations of past and future, Tanabe now seems to take the Species to signify an equilibrium of force between these two orientations. The species *eidos* then refers to the very traditions and customs that comprise the origin of these opposing powers.

We can further establish a connection between the structure of the species *eidos* and the structure of the Species as seen in section 2. In *Existence, Love, and Praxis*, Tanabe says that the *eidos* itself is capable of “infinite” stratification through Genera and Species, that within a species *eidos*, between the highest and lowest Species, there are an infinite number of levels.⁸⁸ What makes this possible, Tanabe explains, is that the species *eidos* contains the self-negativity of non-being *hyle*.⁸⁹ Bringing this idea together with that of the infinitely self-dividing Species that we saw in section 2, we can say that species *eidos* are the *eidos* that are possessed by each sub-divided Species. If so, then a species *eidos* marks a particular division of the Species. Now, as we also saw in section 2, the Species not only divides, but involves the opposition between unity and division. Each Species is contained within the unity of a Species greater than itself. In this case, the divided species *eidos* underlie the species *eidos* of even greater Species. That is to say, a species *eidos* divides into lower-order species *eidos*, but these lower-order species *eidos* lie under the unity of higher-order species *eidos*. To take language as an example, the higher-order species *eidos* “Japanese” is divided into various regional dialects that make up lower-order species *eidos*. These regional dialects oppose the higher-order species *eidos* while also being unified by it.

⁸⁶ THZ 6, 310-1.

⁸⁷ THZ 13, 370. The mentioned “inward opposition-*qua*-outward resistance” [*jikonaitairitu-soku-taigai-teki taikō* 自己内対立即対外的対抗] is a reformulation of an idea we examined in section 2, namely, the outward opposition that attends inward opposition. Thus, we can say that the three kinds of opposition discussed in “Clarifying the Meaning of the Logic of Species” remained valid in Tanabe’s last works.

⁸⁸ THZ 9, 437.

⁸⁹ See note 16.

As we saw in the previous section, the species commonality divides in such a way as to facilitate a variety of forms of participation. To make that idea clearer, consider the various ways one participates in the social world. Divisions within the species commonality can be seen, where I comport myself differently as a husband in one situation, for example, and an instructor in another, or as a speaker of the Kansai dialect when among friends and a competent user of standard Japanese when I write an article. Where a species commonality so divides at the junctures of particular species *eide*, the individual falls under the powers of compulsion of *all* species *eide* corresponding to the species commonality to which she belongs, and must thereby navigate these powers. Given this, what is the concrete relationship between the species *eide* and the individual within the Species?

The Species, as we have seen, is the origin of the power to compel the individual; it is what draws the individual into the sphere of this power's influence.⁹⁰ Species *eide* are the "particular customs and laws" that belong to Species, and the individual who controverts and resists state and society is said to suffer "various kinds of oppression or, at the extreme, be robbed of life."⁹¹ As mentioned at the beginning of this section, this is the *violence* of which the Species is capable. Whether by murder or suicide, the Species' power to compel can drive the individual to death, a state of affairs that seems unchanged since the time Tanabe initially conceived of his logic of Species. This action of the Species maintains its continuity by eliminating those who do not conform to its *eidōs*.

Now, by enfolding the individual within it, the species commonality sustains itself, but to maintain itself over time, it tries to engulf any who do not belong to it. For, if the species commonality is to outlive the individuals who presently belong to it, then it must draw into the fold those who are not (yet) members. It must therefore embrace new members either from the outside or through reproduction within.

Naturally, any who agree with the *eidōs* of the Species are brought into the fold of the species commonality. However, those who controvert it are forced into membership through various modes of appeasement and oppression. If opposition comes from a single person within the commonality, then she may be treated as a foreign element and, as Tanabe says, "at the extreme, be robbed of life."⁹² But if opposition comes in greater numbers and can generate a force that rivals that of the species *eidōs*, then there is the possibility that the competing species *eidōs* effects a change in the ruling species *eidōs*. In such a case, there is strife between the conservative and innovative forces, and such strife constitutes "the resistance

⁹⁰ THZ 6, 450.

⁹¹ THZ 7, 259.

⁹² *Ibid.*

between the force of preservation of past tradition and the force of its future innovation.”⁹³

However, if it is the case that the conservative (past-oriented) species *eidōs* and the innovative (future-oriented) species *eidōs* merely change hands, then the innovative species *eidōs* merely subjugates the conservative species *eidōs*, resulting in “strife by means of force.”⁹⁴ Tanabe decries such power struggles, saying that the only possible satisfaction that could result from them is that of “animal life, the mere expansion of immediate, self-affirming life.”⁹⁵ In other words, strife between species *eide* merely preserves the stronger species *eidōs* within an existential communion. As a mere struggle for survival, it achieves nothing more than the struggles and satisfactions of an animal life. In terms of Tanabe's categories, different Species merely change hands, a process through which no transformation into a Genus can happen. As we saw in section 2, what is missing is the Individual capable of generifying the Species. Thus, Tanabe says:

The Species as instrumental being [*hōben-teki sonzai*] cannot be eternally and constantly self-sufficient like Plato's Ideas, for, as something always negatively mediated and incessantly reformed, it must be a Naught Being [*muteki u* 無的有], that is, that which is generified and which partakes in existence within the resurrected mode of being [*sonzai yōtai* 存在様態].⁹⁶

The species *eide*, quite unlike Plato's Ideas, do not exist beyond the phenomenal world but are entrenched in tireless struggle here in the historical world. As we have seen above, these species *eide* can only be generified through the actions of Individuals. It is only through the praxis of the Individual that a species *eidōs* can change, and only through such change, through the tireless generification of the Species, can it actually become and persist as a Genus, an existential communion.

It is here that the Species must function as the “foundation of repentance [*zange*],” that is, the foundation upon which the individual person is saved.⁹⁷ As we have seen, the Species undergoes stratified division; as the species commonality divides, individual people find themselves living under various layers of species *eide*. These species *eide*, therefore, make various demands on the individual person. When these demands can be coherently followed, the situation is relatively

⁹³ THZ 13, 370.

⁹⁴ THZ 9, 480.

⁹⁵ THZ 10, 14.

⁹⁶ THZ 10, 247-8.

⁹⁷ THZ 7, 254

unproblematic; however, it is possible that these demands are incompatible and even contradictory. Insofar as an individual person must respect contradictory demands, an antinomy of the categorical imperative arises. Incapable of determining the proper course of action, the individual person is driven into anguish. In the midst of this anguish, the Individual is established through the workings of Nothingness-*qua*-Love. This Individual is the trigger for the species commonality's generification into a communion of the Genus, that is, an existential communion.

Conclusion

To clarify the development of Tanabe's social ontology from the logic of Species to the logic of love, we have examined the following points. We began with the categories of the logic of Species—Genus, Species, and Individual; we then saw that Tanabe's state absolutism was based on the logic of Species' overconfidence in reason; the logic of love espoused in the philosophy as metanoetics was then seen to be a religious social ontology meant to amend these grave errors; and finally, we confirmed the continuity that lies between the logic of Species and the logic of love.

If we take in the whole expanse of Tanabe's evolving social ontology, we can look back and see foolish errors made along the way. His initial choice of helmsman steered his social ontology into state absolutism, but it now seems that he tried to escape into a religious philosophy that abandoned reason by putting its confidence in the delusion of a religious Absolute. That being said, the errors of the logic of Species are the fates that awaited his search for the means to the "good social life," the means to live altruistically and for one's community. His errors might be those that await anyone who tries to illuminate the irrationalities of society by the light of reason and make positive change—at least, Tanabe himself understood that these errors belong to the fate of human reason *überhaupt*.

What we can take from Tanabe's social ontology is not the momentary pleasure of rendering judgment on the 'foolish totalitarians' that haunt Japan's past, but the lesson that, when we try to improve society through judgment based on human reason, we may face the same fate. Our society is undergoing transformations with much greater rapidity and complexity than Tanabe ever could have imagined. Therefore, as we examine the societies in front of us and attempt to construct social ontologies adequate to our time, we must bear in mind that any who would be intoxicated by the latest ideologies that purport perfect rationality can expect that the errors of the logic of Species will not remain in the past, but will be awaiting them in the future.

* This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number jp19k23025.

Abbreviations

- THZ 『田辺元全集』 [*Complete works of Tanabe Hajime*]. Tokyo: Chikuma Shobō, 1963–1964, 15 vols.
- Z 『懺悔道としての哲学：田辺元哲学選 II』 [*Philosophy as Metanoetics: Selected Works of Tanabe Hajime vol.2*]. Edited by Fujita Masakatsu 藤田正勝. Tokyo: Iwanami Shoten. 2010.

Reference

- Durkheim, Émile. 1982. *The Rules of Sociological Method: And selected texts on sociology and its method*. Translated by W.D. Halls. London: Macmillan.
- Epstein, Brian. 2018. “Social Ontology,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Edited by Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>>.
- Hegel, G.W.F. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- HIMI, Kiyoshi 氷見潔. 1990. 『田辺哲学研究：宗教哲学の観点から』 [*A Study in Tanabe's Philosophy: From the Viewpoint of the Philosophy of Religion*]. Tokyo: Hokuju Shuppan.
- HOSOYA, Masashi 細谷昌志. 2008. 『田辺哲学と京都学派：認識と生』 [*Tanabe's Philosophy and the Kyoto School: Cognition and Life*]. Kyoto: Showadō.
- Jaspers, Karl, 1932. *Philosophie zweiter Band Existenzerhellung*. Berlin: Springer.
- Kant, Immanuel. 2002. *The Critique of Practical Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Maraldo, John. 1990. “Metanoetics and the Crisis of Reason: Tanabe, Nishida, and Contemporary” in *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*. Edited by Unno Taitetsu and James W. Heisig. Nagoya: The Nanzan Institute for Religion and Culture, 235-255.
- Searle, John. 2010. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- TAGUCHI, Shigeru 田口茂. 2013. 「田辺元：媒介の哲学：第一章「種の論理」の形成と「悪」の媒介性」[“Tanabe Hajime: Philosophy of Mediation: Chapter 1, The Formation of the ‘Logic of Species’ and the Mediateness of ‘Evil’”], in *Shisō*, Vol. 1067, 6-26.
- URAI, Satoshi 浦井聡. 2018. 「田辺元の宗教哲学における実存協同をめぐって：「種の論理」から「愛の論理」へ」[The Existential Communion in Tanabe Hajime's Philosophy of Religion: From the Logic of Species to

the Logic of Love], in 『宗教学研究室紀要』 [*The Annual Report on Philosophy of Religion*], Vol. 15, 48-75.

- . 2019. 「田辺元の宗教哲学における「真の個」について：救済の社会存在論的構造」 [The “True Individual” in Tanabe Hajime’s Philosophy of Religion: The Structure of Salvation in Social Ontology], in 『宗教哲学研究』 [*Studies in the Philosophy of Religion*], Vol. 36, 84-97.
- . 2020. “Faith and Knowledge in Tanabe Hajime’s Philosophy of Religion,” in *European Journal of Japanese Philosophy*, No.5, 5-32.

(JSPS Postdoctoral Fellow, Hokkaido University)

進化與改造

張東蓀對柏格森的《創造進化論》的翻譯與繼承 黃 雅 嫻

【摘要】清末民初時期，有幾波西方思想的引入潮。最早被介紹到中國的法語界思想家，除了瑞士人盧梭之外，就屬柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)了。民國初年，柏格森思想的引入，除了代表了彼時的中國知識界對西方思潮因好奇而探求之外，也可以看做討論現代性問題的熱切。

在這篇文章中，我將焦點放在譯者張東蓀對柏格森思想的接受與繼承上，因此將問題集中於幾個面向。首先，我將討論張東蓀於哲學專業著作中，對柏格森的評論，這一點將有助於理解張東蓀對柏格森的分析，究竟進展至何種程度？其次，則要聚集於《創造進化論》的內部以及外部效應，意即此書如何影響張東蓀本人？最後，則要關照隱題部分，即柏格森哲學在張東蓀的思想中，佔有什麼樣的份量？

【關鍵詞】張東蓀 柏格森 創造進化論

前言

與德國哲學相比，法國哲學進入漢學圈的時間以及影響力無疑地不如前者。¹ 這不惟是德法哲學引進時間早晚的問題，也不僅是這兩者特色不同所造成的繼承差異。筆者以為其中還更有漢語學圈內部複雜的文化、政治以及社會問題，才使得對德法哲學的接受出現差異。姑且不論最早為漢學圈感興趣、以法語寫作的瑞士人盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)；僅以民國之後，對法國哲學的引進，柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)無疑是最早也是影響最廣泛的法國現代哲學家。

¹ 早在清末嚴復(1853-1921)、梁啟超(1873-1929)、王國維(1887-1927)等人，便分別研究過康德、黑格爾、叔本華等人的思想，尤其梁啟超著有《近世第一大哲康德之學說》(載於《新民叢報》，第 25、26、28 與 46、47、48 合刊，1903、1904 年)，是漢學圈第一篇較為系統性地論述康德哲學的作品。

根據文獻資料，柏格森哲學的引進，早在 1913 年錢志修便於《東方雜誌》10 卷 1 號上，便發表〈現今兩大哲學家學說概略〉，第一部分便介紹柏格森的哲學思想；並於第 11 卷上翻譯了美國菩洛斯對柏格森的研究文章〈布洛遜（按：柏格森）哲學之批評〉；1918 年 2 月，《新青年》雜誌也刊登了劉叔雅所書寫的〈柏格森之哲學〉。²然而，這些零星的引介，始終不如美國哲學家杜威（John Dewey, 1859-1952）於中國講學時，介紹羅素（Bertrand Arthur William Russell, 1872-1970）哲學時，連帶引入柏格森哲學，來的影響廣泛。杜威於 1919 年 4 月應北大、尚志會、新學會、南京高師與江蘇教育會等邀請，在中國講學時，原本邀請團體希望他能介紹羅素的思想，然而杜威這場在北京的演講中，除了介紹羅素思想之外，還帶入實用主義的奠基者詹姆斯（William James, 1842-1910）以及生命哲學的創始人柏格森。通過杜威的宣傳，更擴大了柏格森哲學在中國知識分子間的影響力。³

柏格森的哲學因此引起廣泛的討論，我們可由兩方面觀之盛況：一方面是：1921 年 12 月的《民鐸》雜誌 3 卷 1 號的〈柏格森專號〉；另一方面則是在這股熱潮中，張東蓀所翻譯的柏格森著作《創化論》（1918 年 1 月，在《時事新報》上連載，達三個月之久，1922 年由上海商務印書館出版）、《物質與記憶》（1922 年由尚志學會出版，1933 年再由商務印書館出版）。⁴

《民鐸》雜誌柏格森專號的文章，計有：⁵

李石岑：〈柏格森哲學之解釋與批判〉

張東蓀：〈柏格森哲學與羅素的批評〉

蔡元培：〈柏格森玄學導言〉

柯一岑：〈柏格森精神能力說〉

² 黃見德，《西方哲學東漸史》，中國人民大學出版社，北京，2006 年，頁 390。

³ 同註二，頁 410。杜威停留於中國的時間，從 1919 年 4 月 30 日到 1921 年 7 月 11 日離去，於北京的演講收錄於《杜威五大演講·現代的三個哲學家》，晨報社印行，1926 年。

⁴ 柏格森的這兩本作品，法文與英文的出版資料分別為：《物質與記憶》（*Matter et Mémoire*, Paris : P.U.F, 1896），英文翻譯於 1911 年出版；《創造進化論》（*L'évolution creative*, Paris : P.U.F, 1907），英文翻譯於 1911 年出版。

⁵ 同註二，頁 391。另，吳先伍所著之《現代性的追求與批評——柏格森與中國近代哲學》（安徽人民出版社，安徽，2005 年）則更詳盡地列舉當時知識分子對柏格森哲學的研究，見頁 27-32。

- 呂 澂：〈柏格森哲學與唯識〉
梁漱溟：〈唯識家與柏格森〉
嚴既澄：〈綿延與自我〉
柯一岑：〈夢〉
楊正宇：〈柏格森之哲學與現代之要求〉
瞿世英：〈柏格森與現代哲學趨勢〉
嚴既澄：〈柏格森傳〉
柏格森著述及關於柏格森研究之參考附錄
黎錦熙：〈維摩詰經紀聞跋〉
范壽康：〈柏格森的時空論〉
張君勱：〈法國哲學家柏格森談話記〉
馮友蘭：〈柏格森的哲學方法〉

這兩方面的熱烈現象，在顯題上可以說明當時的中國知識分子如何面對柏格森哲學：一方面是對柏格森哲學的內部探究；另一方面，從外部上也能看到，當時的知識份子如何努力以中國本有的思想（如佛學）與柏格森思想對話，或者以柏格森的哲學與在地性進行對話，例如楊、瞿兩篇文章，以求兩方的對話。而這些參與的知識份子，一定程度上，也在中國文化、社會的現代性上，佔有相當的重要性。⁶ 換言之，柏格森專號意味著東西方已經進行初步的思想交流，而非單向介紹，思想輸入了。

然因篇幅所限，筆者的問題意識集中在張東蓀本人對柏格森著作《創造進化論》的翻譯與繼受。對外國著作的翻譯與繼受這兩個大問題，可以有幾個思考面向：首先可以思考在引入的書籍裡，哪一個面向，引起了在地知識分子的討論？其次，則是引

⁶ 以上參與寫作的知識份子，資料分別如下：李石岑（1892-1934），留日哲學家，他推崇實用主義與柏格森思想，認為可以振奮國民的進取精神，激發群眾改造社會的熱情。張東蓀，隨後討論。蔡元培（1868-1940）北大校長、中研院第一任院長；柯一岑（1894-1977）留德心理學家；呂澂（1896-1989）佛學家，師從歐陽竟無；梁漱溟（1893-1988）儒學思想家；嚴既澄（1900-?）兒童文學家；楊正宇，初名楊肇，留學日本，譯有柏格森《形而上學序論》；瞿世英（1901-1976），留美哲學家；黎錦熙（1890-1978），語言學家、語文教育家；范壽康（1896-1983），留日哲學家；張君勱（1887-1969），中華民國憲法起草人，中國政治家、哲學家與中國社會民主黨領袖；馮友蘭（1895-1990），哲學家。

起討論面向的問題，與在地學術圈的關係是什麼？以柏格森這本《創造進化論》的翻譯與繼受來看，事實上，對柏格森思想有直接師承關係者，當屬張君勱（1887-1969），⁷然而張君勱對柏格森哲學的直接研究不多，亦無譯作，我們難以從中尋一個支點，以作為柏格森哲學於漢學界的開展，因此我們選定譯者張東蓀作為柏格森哲學與當時中國在地知識份子關懷問題的觀察點。選定張東蓀作為承接柏格森哲學與在地文化的接點，除了作為譯者的身分之外，也因為他早年東渡日本，學習哲學，並且有系統地發展知識論等西方專業哲學學門的學科，1927年8月更與瞿世英合辦中國第一份專業哲學研究專刊：《哲學評論》，且長期任教於燕京大學哲學系，一直到1968年文化大革命爆發，他被關進秦城監獄為止。⁸事實上，張東蓀除了具有哲學專業訓練之外，他也醉心於政治、文化與社會改革，這一點從他的著述中，可以發現他著有一系列的「現代性」文章；也因為如此，他積極投入政治活動，以至於晚年捲入叛國案，一直到1973年，他於秦城監獄過世為止，享年87歲。回顧他的政治、社會與文化關懷，無論從哲學理論面，還是實踐面，都與知識份子參與社會改造的關懷密不可分，這也是我們選定張東蓀作為與柏格森思想的接點的主要原因。

綜合以上所述，筆者將問題集中於幾個面向。首先，將討論張東蓀於哲學專業著作中，對柏格森的評論，這一點將有助於理解張東蓀對柏格森的分析，究竟進展至何種程度？其次，則要聚集於《創造進化論》的內部以及外部效應，意即此書如何影響張東蓀本人？⁹之所以選這部作品的主要原因在於，《物質與記憶》雖成書早，但引進晚，且彼時的中國知識份子對著重實在論的知識論體系興趣有限，不如進化議題引起的共鳴大。最後，我們則要關照隱題部分，即柏格森哲學在張東蓀的思想中，佔有什麼樣的份量？

二 張東蓀對柏格森思想分析

⁷ 根據維基百科的記載，張君勱曾於1919年隨梁啟超、丁文江前去歐洲考察，隨即留在德國學習哲學，師從 Rodolf Ricken，後又轉往柏格森門下學習。

⁸ 張東蓀最後一篇學術論文〈中國哲學史上佛教思想的地位〉，發表於1950年。

⁹ 限於篇幅，筆者僅能將問題焦點放在柏格森此作對張東蓀本人的影響上，至於此書對彼時的中國知識份子的影響，則待來日專文討論。

在這小節中，筆者將集中討論張東蓀作為一個專業的哲學工作者，如何分析柏格森的哲學。

根據文獻資料，張東蓀（1886-1973），字聖心，原名萬田，浙江錢塘人。1905 年官派留學日本，進入東京帝國大學哲學系，1911 年 10 月回國。張東蓀赴日留學的第二年，即與藍公武（志先）、馮世德（心支）創辦《教育雜誌》。¹⁰ 在回國之後，1921 年《民鐸》雜誌的柏格森專號中〈柏格森哲學與羅素的批評——一個批評的研究〉應算是他第一篇分析柏格森哲學的著作。¹¹ 其次，則是收於《新哲學論叢》裡的一篇文章〈層創的進化論〉，其中雖然不直接分析柏格森思想，而是討論英國生物學家穆耿（Conwy Lloyd Morgan, 1852-1936），但張東蓀在這篇文章裡，不可避免地，必得要借用柏格森的「創化論」來講述穆耿的「層創進化論」，也因此，我們可以從這篇文章中，發現張東蓀對柏格森的理解。¹² 另一份專門討論柏格森哲學的文章則作於 40 年代，講述西方現代各哲學家的其中一章。¹³ 兩篇講述柏格森的文章相比，後者更多了「身與心」、「時間空間與生命力」、「本能智能與直覺」以及「自由意志」等主題，由此我們不難看出張東蓀對柏格森思想的把握方向。

在〈批評羅素對於柏格森的批評〉一文中，我們可以透過張東蓀對羅素的批評，以了解他對柏格森的肯定。在這一階段，儘管形式上是張東蓀為柏格森辯護，但這也可以看成前者對後者思想的理解程度。這篇文章整體來說，在為柏格森的創化論辯護，因羅素以其分析哲學立場，反對進化論（即柏格森的《創化論》）。羅素以為時間固然

¹⁰ 左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，北京圖書館出版社，北京，1999，頁 5。葉其忠，〈西化哲學家張東蓀及其折衷論證析義〉，中央研究院近代史研究集刊，第 69 期，2010 年 9 月，頁 81。根據左玉河的研究，張東蓀在《教育》雜誌上對西方思想的介紹趨向來看，主要有三方面：「一是達爾文的進化論，如他與藍公武合譯的《物種由來》；二是近代心理學，如他與藍公武合譯的《心理學懸念》；三是實用主義和康德的認識論。」前揭書，頁 5。

¹¹ 這篇論文收入《新哲學論叢》，上海商務書局，上海，民國 18 年 8 月（1929 年）。《新哲學論叢》再版，天華出版，台灣，民國 68 年，11 月（1979 年），頁 350-366。

¹² 張東蓀，〈層創的進化論〉，收錄於《新哲學論叢》，頁 316-349。這篇文章的寫作時間，筆者以為應該在 1923 年發表了〈這是甲〉之後，在〈一個雛形的哲學〉之前，亦即《新哲學論叢》的第一篇，因為後者乃〈這是甲〉、〈知識的本質〉以及〈宇宙觀與人生觀〉三篇文章改寫而成，其中也討論了「層創論」，筆者以為這是張東蓀自成一套的新哲學體系。

¹³ 現在看到的版本，收錄於《西洋哲學---張東蓀講西洋哲學》，張耀南編，東方出版社，北京，2007 年。根據張耀南，這本書的三個部分「上古中古哲學」、「近世哲學」以及「現代哲學」，前兩編源自世界書局 1935 年版《哲學》第二編的全部、第三編之部分；後一編，即現代哲學，出自前書第三編之部分，與世界書局 1934 年版《現代哲學》一書。

重要，但是僅在於實用上，不在理論上；僅在個人的情感需求上，如記憶，而無關乎真理。¹⁴其次，羅素以為進化論無法成為哲學的基礎，因為哲學的基礎是普遍且廣泛，生物上縱然有進化的事實，卻無法成為宇宙普遍律的根據。第三，對羅素來說，進化論的主要旨趣在於人類的命運與生命的機運，問題有趣，卻無助於純粹知識的建立。¹⁵綜合以上三點，羅素以為柏格森的學說是訴諸直覺的神祕論，雖然實用，卻全然不符合哲學所需要的超然、客觀。

由張東蓀所擷取的羅素對創化論的批評來看，基本上是圍繞著時間問題而來的，亦即由時間引起的變化以及時間對人生的影響。就時間引起的變化而言，柏格森對時間的討論，著重於對人的影響，如記憶問題或者對未來計畫的籌劃等。由此看來，柏格森對時間問題的討論確如張東蓀的把握，即在於人的意志，也就是文中所提的「身心關係」，而非羅素所認為的「直覺」。對此，張東蓀的回應是：

「柏氏的哲學之中心不在直覺說，因為柏氏哲學之出發點在研究身心關係。他說：『於自家經驗中最與生活親切者何物乎？則曰綿延之感是已... 特綿延依意志之緊弛而有伸縮；有時意志緊焉，有時則弛。...試使意志弛焉，使積極過去於現在之進行止焉，若至極度，必致意志與記憶同歸烏有矣。故吾人不能弛至極度亦猶不能緊至極度也。』...柏氏所謂綿延之感就是自己覺著自己延長，所以柏氏重視直覺祇在這一點，而並非以為直覺萬能，可知柏氏對於直覺不過在認識上辨明直覺之相當的地位，初非把直覺認為唯一要素而概括一切。要之，柏氏事先定其哲學全系而於其中位置直覺於比較重要的地位，並非先提出直覺而由直覺中組成其哲學全系。」¹⁶

由張東蓀的回應來看，他精準地把握住了柏格森的哲學人類學要義，即身心一體。事實上，就哲學史的定位而言，柏格森的思想之所以能稱得上是開啟了法國當代哲學的原因就在於：他以此回應了支配法國思想兩百多年的笛卡爾思想。笛卡爾因以「我

¹⁴ 〈批評羅素對於柏格森的批評〉，羅素以為：「時間的重要在於實用上而不在於理論上，在關於我們的欲求上而不在於真理上。我以為世界之真象可由描寫事物從一個永恆的世界以投入於時間之流轉中而得，不必取一種見地以為時間蠶食一切。無論在思想上與在感情上，雖則認時間是實在的，然表示時間之非重要乃是智慧之門。」出自《新哲學論叢》，頁 350-351。

¹⁵ 〈批評羅素對於柏格森的批評〉，羅素以為：「一、此種哲學之真理並非由科學關於進化之事實所籀為概然的而出；二、啟發此說的動機是實用的，此說所處置的問題是殊等的，所以不能認為與構成哲學的問題有關。」出自《新哲學論叢》，頁 350。

¹⁶ 引自〈批評羅素對於柏格森的批評〉，出自《新哲學論叢》，頁 361-362。

思」(Cogito)確立了主體哲學的開端，告別中世紀的神學體系，而有「近代哲學之父」的稱號。笛卡爾此舉雖然將知識的基礎奠定在人的主體上，但也留下身心二元分離的難題，使得後世思想家無不試圖解決此問題。對柏格森來說，以身心一體出發的哲學家人類學強調認識上的直覺與時間上的綿延感，使得人的認識上是隨著受到外界吸引而顯現成動態的、連續的以及異質的。即，柏格森哲學的出發點恰好是顛倒亞里斯多德形上學對時間與空間的客觀物理規定，「因為如果心靈(âme)的狀態靜止不動，則其『綿延』(durée)亦將停止流動。……如果我們的存在是由各自分離的狀態及無動於衷的自我組合而成，對我們而言，則會沒有綿延。因為一個靜止不變的自我是不能夠持續的；心理的狀態只要不是被任何一個沒有持續的狀態所替代，則將保持原有的樣子。」¹⁷換言之，心靈狀態活動著，才有綿延，否則則無。也正因為時時刻刻處於動態之中，因此人與所有生物均在生成(devenir)之中。由生成帶來的異質性，就全然不同於古典哲學形上學強調的同一性，但這不意味著柏格森反對同一性，有關這點，將在後面的章節討論。

回到柏格森自己的思想來看，綿延究竟是什麼？柏格森自己也沒有精確的定義，主要原因在於，綿延本身並非一實體，一旦問「是什麼」，無疑落入形上學對存有者的屬性規範裡。事實上，柏格森哲學的確衝擊傳統哲學，尤其是形上學對時間空間化的架構。因為綿延是建立在不停地變化，卻又含攝於「一」之連續狀態內：「從一種狀態過渡到另一種狀態，和保持同一種狀態，這兩者並沒有本質上的區別。如果『保持不變』的狀態，其變化性超過了我們的想像，那麼，一種狀態到另一種狀態之間的轉化和同一種狀態的持續之間的相似性也超出了我們的想像：轉化無時無刻不在發生(la transition est continue)。……上千偶發事件產生了，每一種都看似和前一種無關，也和下一種無關。然而，儘管它們看似缺乏連續性，事實上，它們卻都凸顯於一個連續性的背景之上。它們被安排在這個背景之上，並且這個背景上也確實存在著將它們分隔開來的間隔(les intervalles)。」¹⁸

但是，是這連續的背景是什麼呢？或者，我們問，如果持續地變化，那麼本質如

¹⁷ Bergson, Henri *L'évolution créatrice*, P.U.F, Paris, 1941, p.2, 4. 因張東蓀自己以半文半白翻譯，語體上不容易與本文行文連接，故而引文上，我們參考現代中譯本《創造進化論》，高修娟譯，安徽人民出版社，中國安徽，2013年出版，頁2, 4。譯文略有更動。

¹⁸ *Ibid.*, p.2, 3. 中譯本，頁2、4，譯文略有更動。

何能維持同一？對柏格森來說，變化即整體，即生命，生命的每一刻都處於變化之中，而變化就是一個整體，生命便是由變化的整體所構成，這也是為何說變遷的狀態持續不止。

然而，這裡我們又遇到另一個問題，即「陸續出現」。柏格森以電影做比方，他以為：

「我們每個行動的目標都是以某種方式把我們的意志插入現實...攝影機的方式是唯一實用的方法，因為這種方式使知識 (*connaissance*) 的一般特徵在行動的一般特徵之上構成自身，同時還希望在每個行動的細節都建立在知識的細節之上。智性要想一直引領行動，它就必須一直呈現在行動中；但是，智性若要由此伴隨活動全程並確保活動方向，它就必須首先適應活動的節奏。行動就像生命的一次次悸動(*comme toute pulsation de vie*)，不具有連續性，因而知識也不具有連續性。認知能力的機制，正是建立在這樣的方案之上。認知能力的本質是實踐的。……為了和移動的現實一同前進，你就必須把自己放在其中。把你自己置於變化之中，你立刻就能既把握變化本身，也能把握連續的狀態 (*les états successifs*)，在這些變化中，變化在任何瞬間 (*à tout instant*) 都可能終止。」¹⁹

對柏格森來說，生命的表徵來自於行動，而智性若是想要指導行動，則不能把自己置於一個靜態的外部位置，因為抽離了行動就不可能駕馭它。也正因為智性得與行動緊密貼合，知識的積累也必定在行動中產生，這也是為什麼柏格森的認識論由內在性形成，而非建立在超越性上。正是因為建立在內在知覺中，生命與智性就不能是分離的，換言之，除了將生命視為一個整體之外，這個連續性的變化之所以可能，更在於從內在知覺，而非外在的連續出現的排列關係，形成一條連續不斷的鏈條。也因為這鏈條來自於內在意識，因而其部分彼此接觸，而不互相滲透，更沒有數目之間的關係，因為一旦出現數目關係，立刻落入古希臘哲學家芝諾 (*Zénon*) 的飛矢無限切分的悖論。這一點也是張東蓀用以反駁羅素的論證。

如果上述對於生命、對於時間、與綿延的觀點都能成立，那麼最後一個要解決的問題就在於我們如何看待進化論，這也是張東蓀反駁羅素的要點。按照張東蓀引述的羅素觀點，後者以為：「進化哲學既非哲學的又非科學的，……進化的問題，當由分

¹⁹ *Ibid.*, p.306, 307. 中譯本，頁 314、315、316。譯文略有調整。

析變化與連續而解決，惟變化與連續之分析不屬於生物學；今進化論只依據生物學便不是科學的了；且只根據生物學而下急就的斷案所以亦非哲學的了。」²⁰ 在這一點上，張東蓀以為柏格森的進化哲學，不是根據生物學，而是根據心理學來的，「進化哲學，不是根據生物學乃是根據心理學。——不是由達爾文主義出發，乃是由研究記憶之性質而發明。……柏氏之進化論不在未來的推進而在過去的積留。所以他的著眼點即在記憶：他從記憶上窺破心身與精神物質之關鍵。」²¹ 事實上，這是從心理內部來談進化，即以綿延談生命過程的連續性。柏格森以為，是記憶將生命的連續過程整合為一，從過去延長到現在，使彼此異質的物質透過記憶整合為一，並不因為變化而中斷，如幼年到成年。換言之，這是處在時時變化中的主體，用以克服同樣處在變化中的世界，如何使得萬物流轉的異質性世界達到同一，進而能夠積累知識的方式。如果能夠積累知識，就意味著行動不是無的放矢，而是能夠預測未來：「其所以測度未來全是為行動之便利上打算。而預測未來之方法就是要在未來中發見與過去相同的東西，換言之，即以既知的要素而移用於未知的新境。」²²

另外，進化不只是物質的聚散而已，這也是柏格森用來批評斯賓賽（Herbert Spencer, 1820-1903）的進化論的主要論點。斯賓賽以為進化的動力來自外界，是外力使得物質發生變化，這第一次的變化較第二次要精細與顯著，由此透過物質一次次的聚散變化，原先粗略，終於越來越細緻；原先混沌，後越來越形明顯。柏格森卻以為斯賓賽的方法不過是把進化既成的碎片，重新構成「進化」其物而已。對柏格森來說，這不過是變遷（*changement*），而不是進化。張東蓀認為，柏格森的進化的著眼點乃是創新，「所謂創新有兩個重要的意義：一是必有些新的；二是必須創出來。柏格森拿放花炮來做比喻。花炮的散放是由於一衝，其衝出來的情形是不可預測的。亦可以說，初無預定目的，而只是由後向前一衝；在這個一衝中，便有些新奇的出來，這就是所謂的進化。所以柏格森的進化論，其精神全注重在創新。既然是創新，便是不可預測。」²³

綜合上述，我們可以發現，張東蓀對羅素的批判，著眼於時間與綿延的理解；對斯賓賽的批判，則是反對物質簡單的聚合。在這裡，我們發現，通過對斯賓賽的批判，

²⁰ 〈批評羅素對於柏格森的批評〉，《新哲學論叢》，頁 355-356。

²¹ 前揭書，頁 356。

²² 前揭書，頁 355。

²³ 〈層創的進化論〉，《新哲學論叢》，頁 320-321。

雖然張東蓀本人的思想最終採取穆耿的層創論作為他的多元認識架構之一，但沒有柏格森的進化論，最終仍是無法過渡到層創論，正如他自己所言，「這種（即穆耿）突創的進化論是位於斯賓賽與柏格森之中間：七分近柏格森，而三分近斯賓賽。」²⁴

三 張東蓀所繼承的柏格森思想

這一小節中，筆者將轉到張東蓀自抒思想的一篇文章〈一個雛形的哲學〉探討柏格森對他的影響。如前所述，這篇文章乃揉合了前期的作品〈這是甲〉、〈知識之本質〉以及〈宇宙觀與人生觀〉而成。在這套哲學體系中，他以認識論為起點和中心，欲建立一套包括宇宙觀和人生觀在內的一套哲學體系，但正如許多學者的研究發現，張東蓀的認識論大抵採的是康德的綜合主義的進路，卻又修正了後者的認識論架構。²⁵ 即使如此，張東蓀還是借用了幾處柏格森的思想，說明其自創的認識論。

首先是來自「認識的體驗」。張東蓀以為，「認識不是靜的外觀，而是動態的體驗」²⁶，他引柏格森的「打洞」（canalization）說，來比擬生物有機論的構成：「視的『力』如打洞，而視覺的官器即其所打成的洞。」²⁷ 他接著解釋何以認識即打洞，「打洞這件事從外面看，好像有能打與所打，其實從內面看，卻是渾一的一動罷了。」²⁸ 張東蓀意在解釋認識時，對客體的把握以及認識行為本身，是同為一體，而非分裂的，他以看花為例，更清楚明白。他以為看花的一剎那間，僅客體在場，然一旦意識到「我在這裡看花」，則雖時間流逝，但卻是更退一步觀，而更後退時，觀照的認識行為更多，「這雖是逐退逐觀，然而卻都是渾一的而不是分開的。所以認識便好像渾一的打洞，在這個渾一的打洞中主觀與客觀完全體合為一。換言之，這種渾一的打洞便是一個實現。」²⁹ 張東蓀也明白這種論點推到極致，容易遭受「相對主義」的攻擊，欠缺普遍

²⁴ 前揭書，頁 324。

²⁵ 吳汝鈞，〈張東蓀的多元主義的知識論〉，長庚人文社會學報，5：2，2012，頁 263-316。

²⁶ 〈一個雛形的哲學〉，《新哲學論叢》，頁 9。

²⁷ 前揭書，頁 9。張東蓀引述的原文如下：「我以為有機體總括的全體，是嚴正表現有機作用的全體，而有機體機括的部分，卻不與有機作用的部份相應，因為這個機括不是由總和造成此機括的材料而成的，乃是由總和所避棄的障礙物而成；這個機括不是積極的實在，乃是消極的實在。……『視』的力如打洞，而視覺的官能即其所打成的洞。」張東蓀未註明出處。

²⁸ 前揭書，頁 10。

²⁹ 前揭書，頁 10。

性，因此，他僅以柏格森的內在知覺強調了認識行為的動態性與認識行為的同一性，之後，仍回到新實在論的體系闡發他的多元認識論。³⁰

其次是柏格森的「生命衝動」(vital impetus)。這是張東蓀談論認識對象的客觀性時，提到方法上的先後次序，他以為方式的來源還有「生命衝動」的問題。但此處張東蓀卻是略帶批判性的語氣，指出柏格森為了矯正某些哲學家只重思想忽略生命而主張「生命是本體，思想是空靈」，如此顯得過於反動。張東蓀以為，思想與生命的發展，都只是一個，而無分別：「一班重視生命的哲學家往往在思想以內另覓生命，好像生命是身體而思想是衣裳，總想剝脫衣裳以見天真的肉體，其實乃是大錯。」³¹ 張東蓀在此更清楚地將他主張的動態認識論，以水流的例舉，說明生命與思想合一：「生命與思想恰如水與流，離了水沒有流，而離了流亦不見水。認識的成立就是由渾淪一如的『這』變為條理分明的『何』；由這樣分化認識乃立，這個原始的分化乃是條理的基礎。……其實我們的認識既不是靜觀而我們的生活又不能離開認識，我們只可即在認識作用上藉窺生命作用；所以一方面是生的原動，在他方面是思的開展。」³²

由以上兩點，我們幾乎可以斷定柏格森思想在張東蓀的認識論上的作用，扮演的角色屬於認識行為上的同一化，即為克服傳統心物二元論並賦予外在對象物有普遍客觀性，所作出的調和。至於認識過程與條件，柏格森哲學並非張東蓀所取法。至於前述「認識上所現的條理是好像打洞時所打成的洞壁」，在此卻只是張東蓀用來說明認識行為乃一有機的生命體構成，最終來說，他還是主張認知作用是「以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的格式而已。這樣的主客交互作用，其所成行殆如打洞時所打成的洞壁。」³³

張東蓀沒有採用柏格森的認識論作為他的認識架構，反倒是應用在他思想體系中的「人生觀」上。對張東蓀來說，人生的價值不在個體本身，而在對宇宙的進化全程上，也就是說，「就本身而言，只有『事實』而不成為價值；若說到價值必是對於其外的而言。……我們從進化的大流來看，可以說人生是有價值，因為人生在這個進化

³⁰ 前揭書，頁 12。

³¹ 前揭書，頁 14。

³² 前揭書，頁 15。

³³ 前揭書，頁 19-20。

的宇宙中確有他的真正地位。」³⁴ 將人生依附於進化的價值之上，張東蓀的人生哲學確不脫目的論，但他很明白斯賓賽那種由達爾文的生物進化論所挪移過來的社會進化論所造成的階級壓迫弊害，因此張東蓀很自覺地將其目的論放在內在性(immanent)，而非外在的超越目的。亦即，「人生的目的即在把自己弄得圓滿完成。我名此曰：人格的自己構成。」³⁵ 此處可以明顯看出，張東蓀採取層創論的進化觀，即進化中帶有目的性，並以較後發展的精神性統御較前發展的生物性生命。正因為精神性的人格之圓滿，才使得人有自由的可能，這自由卻不意味著任意妄為，我們注意到張東蓀的一小段話，至為重要，他說：「什麼是人格？……我們認其為最高的突創品。其中所含的要素而為其下一級所無的乃是**周詳的思辨能力與親切的責任感**。這兩件合起來遂成所謂『自覺』。就是自己曉得自己處於宇宙中的真正地位。詳言之，即對於自己的存在以及自己以外的存在都有充分的認識。」³⁶ 由此看來，我們可以說，對張東蓀而言，自由的條件在於完備的思辨能力與責任感。從這一點，我們已然能見其倫理規範與關懷，這與他後來投入大量的文化現代性書寫，有密切的關係。另外，就人格是最高突創品這點而言，也顯見層創論而不是柏格森的創造進化論的影響。這是因為對柏格森來說，自由的問題還是跟人的行動有關，亦即在生存問題不那麼緊迫的情況下，越能得心應手地使用工具(無論自然還是人造)就越能有更大的行動範圍，活動的領域越大，就越能創造出更多的自由³⁷。更進一步來說，張東蓀關心的是人文活動的問題，而柏格森著眼的是宇宙論之下的生物生成、演進與活動關係。

其次，張東蓀對於良心與道德判斷還是採取進化說，以為良心乃是心理進化上的

³⁴ 前揭書，頁 44。

³⁵ 前揭書，頁 47。儘管張東蓀明顯地指出，他採取的是層創進化論，但如前所述，此說有七成來自柏格森的進化論，換言之，在他看來，層創論也是脫自柏格森的思想。我們在此將層創論看做是柏格森思想的變形，並逐點指出兩者的差異。此外，張東蓀將層創論歸納為五點特色：第一，突創(emergency)，即無法由親代的性質推論出子代的特質；第二，層次(levels)，即一種新的特質由舊有中突然創生出來，便是在舊有的一層上又加了一層，而宇宙彷彿如一座高塔，層層添築上去；第三，包底(involution)，即新的一層雖突創而來，往上發展，卻會將舊有層級包含其中，如人的精神雖最後才發展起來，但卻能包涵生命與細胞物質；第四，上屬(dependence)，這個特點剛好與包底相反，即每新的一層將舊有的一層包收其內，但舊有的一層卻不能左右新的上層，而是被上層支配；最後則是因緣(relatedness)，即層次的迭生雖來自性質上的突創，但此新性質卻非完全新奇，而是結構格式的新種類，張東蓀以佛家的「物無自性」來解釋一切物均由因緣(即結構)合和而成來翻譯其中關係。見《新哲學論叢》，頁 348。

³⁶ 前揭書，頁 47。粗體為筆者所強調。

³⁷ *L'évolution créatrice*, p.142, 中譯本，頁 142。

突創品。這裡並不出現儒家式的心性論，他以為道德判斷可以遺傳。因為現在我們所持的道德論說，乃是千百年來的經驗而得，代代遺傳，以迄於今天，「在我們的機體上鑄了深刻不磨的痕跡」，因此平時不需要喚出良心來生活，「唯有於所謂『天人交戰』時方把良心喚出來，這時的良知作用絕不是情意的判斷，而依然是知的判斷。所以良心是理智的有機化，並不是什麼另一種情意。」³⁸ 張東蓀隨即發現，他持此說有陷入決定論的危險，於是補充說道：「人格的自己構成不僅在理智的有機化，且亦在當下的理智。理智的有機化是我們祖先的理智傳到我們身上；而當下的理智即是我們自己的理智，我們必須合這兩方得有善良的人生。」³⁹ 由此可以看出，張東蓀對理智有機化的主張，指的是面對世界的經驗例證與時間性歷程，對於知識的積累與增進，而不是超越時空的普遍化範則或架構。

正因為有機化的理智面對的是社會與世界，因此它除了是行為判斷的依憑之外，也是面對時代的科學的態度：「我相信把人生完全託付於理智乃是最適宜的人生觀，這種以理智為依憑的生活，在近世科學昌明時代，恐怕反對的人已不多了。」⁴⁰ 我們不意外在張東蓀的體系內，理智的發展最終都是要面對科學時代，按照他的設想，理智是隨著社會發展的有機進化，而他的時代面臨的正好是新舊社會、東西方文化交會以及科學正在起步，並更加支配我們生活的時代，也因此在我們看來，這一段也是他顯露思想與現代性接軌的關鍵。對張東蓀來說，面對科學時代與之接軌的方式並非事事以科學為準則，這一點從 1923 年他與地質學家丁文江對於「科學與玄學」的論戰，即可見一斑。更進一步說，對張東蓀而言，科學是用來改進生活的方法，而非目的；他真正的目的在於以科學的態度取得文化上的進展：

「我主張有所謂『文化人』是對『素樸人』(naive man)而言。所謂素樸人即是原始人。而文化人則是經過改造後的人，以理智的力把人性完全改造一番，其所得的成績即是文化人。文化人與素樸人完全是兩種人。不過在古代以理智改造人是出於不自覺，而近代則出於自覺。……素樸人一天一天自己改造自己，以成文化人，所以再復返於原始是不可能的了。因此我大反對『復返於自然』的思想，認為是不懂人類文

³⁸ 《新哲學論叢》，頁 48-49。

³⁹ 前揭書，頁 49。

⁴⁰ 前揭書，頁 49。

化的真價。」⁴¹

至此，我們更清楚張東蓀所謂的文化內涵意指風俗、制度、習慣以及科技等，而理智的有機體則是在此文化中，隨著生活需求而謀求改進所培養出來的知識。「我們若是對於現在的文化感不甚滿足，則我們唯有把文化更推進一步；我說人生有內在的目的就是指此。就是說人生的目的在把自己弄的更文化些。換言之，即在自己改善自己，使自己愈變為文化人，其文化愈高，其人格愈圓。」⁴² 總體看來，張東蓀不僅把現世生活看做是演進進程的一部分，更可說是樂觀主義者，致力推進廣義的文化內涵，並把原始素樸的自然人生活與文明對立起來看。

此外，他也很有自覺地把慾望等問題簡短地帶入理智的管轄範圍，他以為中國人的「欲」可以對應到西方心理學上的：衝動、欲望、本能以及意志。但張東蓀以為，意志問題十分複雜，涉及玄學（即哲學），與自由有關，因此不在心理學的關注範圍。而無論是衝動、欲望還是本能，都是有機體的或內在或外在刺激而來，均屬於人生的「低的」一層，還須受理智調節。⁴³

至此，我們看到張東蓀很有意識地採取層創論的目的性進化觀點。事實上，對他而言，進化是一層一層有秩序地演進，絕非突然跳躍⁴⁴，這一點便與柏格森的創造進化論十分不同，後者以為進化是不可預期的，絕非是能預測的目的性演進。此外，柏格森的創造進化論意在解釋宇宙萬物的生成與變化，因此著重於本能與智力的相互彌補，以適應環境的種種生存挑戰；而張東蓀則是使用了層創論來構造他心中的理想人格與社會，由物質、無機物，慢慢上升至複雜的化合物、有機物，乃至於智性，最後則是由最高層的精神來統合底下所有低層級的性質。

四 張東蓀的現代化思想與進化論⁴⁵

如前所述，張東蓀對於心中理想社會與文化採取所立場，是逐漸演進的：從一開

⁴¹ 前揭書，頁 50。

⁴² 前揭書，頁 50。

⁴³ 前揭書，頁 52-58。

⁴⁴ 前揭書，頁 64

⁴⁵ 限於主題與篇幅，在此僅論述張東蓀在思考社會與文化問題時，進化論的影響。至於張氏思想中其餘對社會與文化的論述，則暫不述及。

始由英國傳進來的社會達爾文主義，到柏格森的進化論，最後到層創論而穩定下來。這不惟是一個知識分子主動思考理論的過程，更可以看做民國初年的知識份子，見到自己新生國家體質孱弱，因而援引西方思想，以此冀望自己的國家、社會與文化能迎頭趕上的急切心態。更進一步說來，儘管這一系列的政論、社會文化觀察論，沒有具體的柏格森思想在其中，但我們卻能發現張東蓀何以接受柏格森進化論的遠因，即當時盛行社會達爾文進化思想，這也是為何我們需要放大檢視的原因。

事實上，張東蓀對社會文化的觀察，很早就開始了，早在 1916 年 1 月，他便引英國的社會達爾文主義者白芝浩（Walter Bagehot, 1826-1877）的觀察：「東方文明為習慣的文明與靜止的文明，而西方的文明為進步的文明與變化的文明」⁴⁶，而對中國的文化與國情大聲疾呼：「要破除宿命思想，破除迷信，實行所謂的『思想開放與社會開放』者，變東方墨守的精神而為西方進取的精神，變東方拘束的精神而為西方自由的精神，變東方滯止的精神而為西方變化的精神。」⁴⁷ 大抵說來，這時期的文化論，還多屬東西方的文化對比，接受西方對中國文化的觀察與評論，尚無法以自己的文化回應西方的衝擊，因此也還多屬英國的社會達爾文主義的影響。他在此篇文章後面一點的段落，提到最為服膺的社會進化論者是頡德（Benjamin Kidd, 1858-1916），後者以為西方國家的強大不惟是智力而已，更還以科技戰勝其他國家；此外，後者也強調社會進化所需要的集體國民性格，而這些性格乃是經過淘汰而留下的，如「決意、企業心、忠懇、耐久，以及對於義務之熱心等。」⁴⁸ 不難發現，這些性格基本上多屬於威權主義心態下，要求國民集體順服的性格，並不具備獨立思考或者對自由平等等真價值的文化性格要求。張東蓀對這些性格的肯定，足見此時期的他還沒有深入自己的文化內部思考，這也是為何他在這篇文章更後面一點的段落寫道：「尤主張捐棄固有之道德，而吸收西方之道德。所謂西方之道德，何物乎？……以科學理法組織國家之國民道德也。此種道德由研究而愈真，由實踐而證明，夫尚公、愛群、好義、勤儉、忠摯、熱誠、愛自由、守權利。」⁴⁹

⁴⁶ 張東蓀，〈國本〉，原刊載於《新中華雜誌》第一卷第四號，1916 年 1 月，現收錄於《張東蓀學術文化隨筆》，克柔 編，中國青年出版社，北京，2000 年，頁 70。

⁴⁷ 前揭書，頁 72。

⁴⁸ 前揭書，頁 73。

⁴⁹ 前揭書，頁 74。

到了 1918 年，已經譯完了柏格森的《創化論》的張東蓀，在 1919 年與章行嚴對於新時代的改變的短暫論戰中，可以明顯地發現他對進化論的想法，有所改變。章行嚴以為社會的進步不外乎「移行」與「調和」，前者意為「宇宙之進步，如兩圓合體，逐漸分離，乃移行的，而非超越的。……而當其乍占古乍蛻之時，故仍是新舊雜糅也，此之謂調和。調和者社會進化至精之義也，社會無不在進化之中，即社會上之利益希望情感嗜好無日不在調和之中。」⁵⁰ 首先，張東蓀以為移行便是漸進，此乃達爾文以為生物的漸進來自微變累積起來的，卻未必適用於人類社會；其次，根據生物學的考證發現生物的進化並非如達爾文的推測，而是突變而來。張東蓀以為「突變是變的表現，潛變則是變因的發生，凡是一個生物他表面上不變但是變的因已經在那裡潛萌暗長，到了時候變突然呈露了出來。」⁵¹ 所謂一個新的社會的誕生，正是有許多變化的種子，表面上雖然沒有變化，一旦觸動變化的因，則發生整體的大改變。因此，張東蓀主張社會內部並非新舊調和，因為一調和，便無法產生變化，「但是突變之後可以調和，因為調和是 harmony（諧合）不是 compromise（調停）。調停是敷衍，諧合是配置。」⁵² 所謂諧合配置，指得是社會各階層的架構分布合宜，能協力互助。從張東蓀的回應中，不難看出，他對社會進化論的想法趨向立體，朝社會階層重組與合作構想，已經不再停留於新與舊、東方與西方等簡單對立思考。

由上所述，我們幾乎能在張東蓀思想的變化上，找到相應的文化評述，這是因為其文化論便是由進化論所支持所故。

五 翻譯上的創新與結論

最後討論張東蓀在翻譯《創化論》一書的貢獻。就外文引入的譯註中，翻譯名詞常常決定了接收一方的流傳廣度以及在地化，換言之，翻譯不僅涉及語言文化的輸入，

⁵⁰ 張東蓀，〈突變與潛變〉，原刊載於《時事新報》，1919 年 10 月 1 日，現收錄於《張東蓀學術文化隨筆》，頁 85。與章行嚴對現代社會的論戰還有另一篇文章〈答章行嚴君〉，刊載於《時事新報》，1919 年 10 月 12 日，現亦收錄於《張東蓀學術文化隨筆》，頁 88-92。總體來說，兩篇文章差異不大。《時事新報》乃張東蓀自 1917 年起，接替張君勱主編的研究系報紙，1918 年起，亦創辦該報的副刊《學燈》。

⁵¹ 前揭書，頁 86-87。

⁵² 前揭書，頁 87。

更是哲學上從無到有的命名問題。

法國哲學家柏格森於 1907 年出版的《創化論》(*L'Évolution créatrice*)，在 1911 年旋即由 Arthur Mitchell 翻譯成英文，由位於 New York 的 Henry Holt and Company 出版。張東蓀在《創化論》的譯言中，便坦言由於不諳法語，只能通過英文譯本來翻譯柏格森的著作，並參考由金子桂井所翻譯的日文本。⁵³ 事實上，民國初年的譯作很大比例都是透過日文轉譯而來，即便譯者能識英文，日文也是重要的參考點。這一點無論是魯迅還是梁啟超，都受日文影響，這不惟是地理上的接近，更還有日本乃亞洲最早與歐美思想接觸的國家，明治維新的成功，使得民國初年許多知識分子心有嚮往之。

張東蓀對柏格森的著作譯名，的確費心斟酌，他由英文書名 *Creative Evolution* 設想翻譯時，曾思考過中譯本必要能精確傳達英文翻譯，因此棄「創造之進化」與「創造進化論」不用，因他以為前者易生 *The Evolution of the Creation* 之想，後者也有 *to create the Evolution* 的意思；又為了簡潔起見，便譯為《創化論》。

另外，張東蓀於譯序中，也很有自覺地對日文版的翻譯作了些修正，他將柏格森思想中最重要的概念 *Duration* (即 *durée*)，捨棄日譯的「連續」不用，而譯為「綿延」；*Order* (即 *ordre*)，捨棄日譯的「秩序」不用，改譯為「理」。對於前者，他以為「連續謂二物之相接屬。綿延謂一物之自延長」；至於後者，他認為「秩序猶言次第，理則指條規而言，不限於先後。」其他譯名更動者，還有 *Finalism*，日譯為「目的觀」，張東蓀以為 *Final* 有「最後」的意思，所以改為「究竟觀」。*Intellect*，也不譯為「睿智」與「理知」，而從舊譯為「智慧」；*Protoplasm*，不譯為「原形質」，而從嚴復的舊譯「底質」；*Metaphysics*，不譯為「純正哲學」，而採蔡元培的翻譯「玄學」；對於 *Consciousness* 翻譯，張東蓀最為嚴謹，他譯為「心意」或「心」，而不採「意識」，因他以為「此詞為唯識論上的特別名詞，不可亂用。」⁵⁴

由上所述，我們可以看出張東蓀對翻譯的態度，他以為義譯比直譯更為重要，因其譯之書，本就是要介紹外國思想入本國，如果在翻譯上僅求「雅」，則失去譯書的

⁵³ 《創化論》，Henri Bergson，中譯 張東蓀，先知出版社，台北，民國 65 年 5 月（1976 年），頁 11。1949 年之後，張東蓀因政治選擇留在中國，加上先前多次撰文反對國民黨蔣介石獨裁，因而在台灣，他的著作很長一段時間只能以各種化名出版，例如本版便以張君出版。

⁵⁴ 前揭書，頁 11-12。

目的，在這一點上，張東蓀非常有自覺，他也批評了嚴復的譯書，除了「天演論」之外，大多辭艱義晦，僅求雅，失去了信達的要求。⁵⁵ 其次，他對於新詞的譯入盡量與中文語境接合，這一點可以從他譯「綿延」一詞看出來，這詞最早出自唐朝韋應物的詩句「紆曲水分野，綿延稼盈疇。」應是國學底子深厚的張東蓀於詩詞中擷取出來。⁵⁶ 第三，他也盡量不造新詞，而從已有的翻譯，如採取蔡元培與嚴復的翻譯。最後，對於已經有概念內涵，且意義十分明確固定的中文字詞，他也不取，以免混淆，例如現行已經屬於西哲通用的「意識」一詞。我們可以說，張東蓀對於翻譯的概念已經十分現代化，並且有意識地使外來思想在地化、與中國文化接軌。除了符合當時社會風氣進步的要求之外，我們以為翻譯的在地化也是柏格森的思想能在漢語語境傳播快速的重要原因，對於這一點，張東蓀的譯介，絕對功不可沒。

參考文獻

- Bergson, Henri *L'évolution créatrice*, P.U.F, Paris, 1941.
- 《創化論》，Henri Bergson，張東蓀 譯，先知出版社，台北，民國 65 年（1976 年）。
- 《創造進化論》，Henri Bergson，高修娟 譯，安徽人民出版社，安徽，2013 年。
- 張東蓀，《新哲學論叢》，天華出版社，台北，民國 68 年（1979 年）。
- ，《張東蓀學術文化隨筆》，克柔 編，中國青年出版社，北京，2000 年。
- ，《張東蓀講西洋哲學》，張耀南 編，東方出版社，北京，2007。
- 左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，北京圖書館，北京，1999。
- 吳先伍，《現代性的追求與批評——柏格森與中國近代哲學》，安徽人民出版社，合肥，2005 年。
- 尚新建，《重新發現直覺主義——柏格森哲學新探》，北京大學出版社，北京，2000 年。
- 拉·科拉柯夫斯基 (Leszek Kolakowski)，《柏格森》，牟斌 譯，中國社會科學出版社，北京，1989 年。
- 吳汝鈞，〈張東蓀的多元主義的知識論〉，《長庚人文社會學報》，5：2，台北，2012，頁 263-316。

⁵⁵ 前揭書，頁 13。

⁵⁶ *Ordre*，張東蓀翻譯為「理」，至於此字是否應對於「宋明理學」中的「理」，則尚待考察分析。感謝美國紐約州立大學法明代爾州立學院歷史經濟政治系教授陳丹丹提醒。

葉其忠，〈西化哲學家張東蓀及其折衷論論證析義〉，《中央研究院近代史研究集刊》，第 69 期，台北，民國 99 年 9 月（2010 年），頁 79-125。

《中國文哲研究通訊》，張東蓀研究專輯，中央研究院中國文哲所出版，第 9 卷第 2 期，台北，民國 88 年 6 月（1999 年）。〈「張東蓀研究專輯」編者識〉（李明輝）、〈春風絳帳溯當年——關於四十年代後期受教於張東蓀先生時的一些追憶〉（康奉）、〈簡評本世紀有關張東蓀及其思想的若干評價〉（張耀南）、〈沒有「唯一的邏輯」（logic as such）——談談張東蓀的邏輯觀〉（張耀南）、〈張東蓀哲學思想的淵源〉（左玉河）、〈張東蓀生平及思想成為學術界研究的熱點——近年來中國大陸的張東蓀研究綜述〉（左玉河）、〈中國大陸以外地區中、英研究張東蓀管見舉例〉（葉其忠）。

（台灣·中央大學哲學研究所 助理教授）

[書評] 東アジア哲学の条件

『東アジアにおける哲学の生成と発展』（廖欽彬・伊東貴之・河合一樹・山村奨編）に寄せて

朝 倉 友 海

1 集合知から浮かび上がる特徴

「東アジア哲学の形成をめざして」というまえがきから始まる本書は、四四編の研究論文を収録しており、まず個別論文の質の高さが目をひく。それぞれの研究領域における独自の貢献が多く見られ、例えば西田研究に関するものだけ集めても一冊の研究書となると思われる¹。従来あまり扱われてこなかった尾高朝雄や新田義弘も主題的に取り扱われており、個々の論文から得られるものは非常に大きい²。

だが以下では、個々の論文を検討するのではなく、いわば集合知のもとに本書全体を通して現れてくるものは何かと問う。大きな分量を占める「第I部 日本哲学と西洋哲学」・「第III部 日本哲学の多用な展開」を通覧すると第一に目に付くのは、取り扱われる時代に偏りが見られることだ。二〇世紀前半の哲学者が主に扱われており、近代以前および第二次大戦後はほぼ考察対象から外れている³。無論この偏りは本書の特徴として肯定的に捉えることもできよう。ただ、例えば藤田正勝『日本哲学史』が扱う範囲と対比すれば、『東アジアにおける哲学の生成と発展』という表題との関係でややバランスを欠く印象がある。

¹ 以下、各論考は筆者名と論文番号の併記により示す。西田研究に関わる論文八本を挙げれば、時間論に関する嶺02およびフォンガロ07、新田現象学との関係での谷12、ディルタイ受容との関係での牧野23、志野24が論じる物概念、林29の儒家的視点、柳宗悦との比較を行う太田32、老荘思想と比較する王39となる。

² 以下では多くの収録論文に触れたもの、八五〇頁を超える本書に収められる論文すべてに触れることはできない。言及の有無はあくまでも評者の立論上の必要によるもので個別論文の評価に関わるものではない。

³ 2000年代までフッサール受容を追う浜渦28や、新田を扱う谷12は例外的であり、いわゆる「東京学派」はほとんど視界から外れている。

特徴として第二に挙げられるのは「現象学」の比重の大きさである。フッサール受容をめぐるものが複数あるとともに⁴、ハイデガー受容に特化した論考が三本収められている（藤田 01・廖 09・景山 14）。本書でも和辻のアリストテレスやマルクスとの交雑化に触れている安部 03 などがあるとはいえ、古典的な哲学者の「受容」はあまり取り上げられていないという印象を受ける⁵。現象学の比重の大きさは日本哲学だけに限られず、本書における中国哲学の扱いにも見られる特徴となっている。

たしかに近代日本哲学研究においてハイデガー受容は主題として「定番」であることは、景山 14 が指摘する通りである。これは二〇世紀哲学におけるその重要性に比例してもいる。ただ、この点で言えば、ハイデガーや大陸哲学的な観点と並べて、英語圏の哲学への注意がもう少し見られてもよいだろうし、実際にその方面での研究を進めている寄稿者が何人か含まれているにも関わらず、少なくとも本書収録の論考に反映されているとは思われない⁶。

この偏りは内容上の性格と結びついている。本書でいわゆる「大陸哲学」が多く参照されているのもまた、文化論に傾く思想家論が多いためと考えられよう。本書でも時間など形而上学的な問題は扱われてはいるが、個々の哲学的問題がそれとして取り扱われることは少なく、分析的な論述はあまり見られない。「第II部 中国・台湾哲学と西洋哲学」ではより個別の哲学的問題に焦点があてられているが、中国語圏の哲学には伝統的に（おそらく日本よりもよほど）英語圏の影響が強いこととの折り合いがつかない。一方で、数理・科学・論理・言語などに関する内容は、本書においてはほぼ例外的なものとなっている。

疑問となるのは、本書における日本哲学の扱いに即して挙げた以上の特徴が、「東アジア哲学」の性格を示すものなのか、それとも本書の特徴に過ぎないのか、

⁴ 浜渦 11・浜渦 28 がこの点を扱っている。ディルタイ受容に関する牧野 23 も貴重な論考となっている。

⁵ 牧野英二編『東アジアのカント哲学』（2015年）はもちろん、日本哲学形成の上で存在感が大きいスピノザやライプニッツなど近世哲学をめぐることも、受容史の研究が大きく進められていることを、近年の研究動向として指摘することができる。

⁶ 分析哲学に関する実際の言及として評者が気づいたものを挙げれば、佐藤 33 が大森荘蔵に触れ、林 29 がアンスコムに言及するのにはほぼ限られる。

という点だ。しかし本書の内容は以上に限られたものではなく、後半部の「第 IV 部 中国と日本の思想的邂逅」・「第 V 部 朝鮮・ベトナム哲学と知の越境」などでは、幾人かの論者が「東アジア哲学」という枠組みが有効にはたらくための条件にかかわる考察を行っていることも見逃せない。評者が考えるに、こうした論点は上記の疑問との関係で検討に値すると思われる。

そこでまず、本書の特徴から生じる疑問を次の二つの方向で展開する。日本哲学は本当に文化論へと偏っているのかという方向と、そもそも東アジア哲学はそれとして、哲学的な貢献という観点から真剣に扱われるべき価値があるのかどうかという方向である。以上の二つの方向での検討を通して、最後に「東アジア哲学の条件」として本書で示されていると評者には思われる多角的理解と媒介性について述べる。

2 美的関心を中心とした日本哲学のイメージ

本書は西田・田辺論も多いが、九鬼・和辻論も同じくらい多い⁷。特に和辻の存在感は、過剰にも思えるほどだ。周知のように和辻自身の哲学には文化論的な側面が強く見られることに鑑みれば、本書全体から浮かび上がってくる、これまでとはやや異なる日本哲学像は次のようなものとなる——すぐれて日本的な哲学者像を示しているのは、西田でも田辺でもなく和辻なのだ、と⁸。

和辻哲学の特徴として安部 03 が指摘している「際立った文化交雑的性格」は、たしかに日本的ないし東アジア的な「哲学」の性格をよく示している。これは肯定的に述べる事が出来るものであるとともに、批判的な観点へも転化しうだろう。つまり、今日の東アジア哲学研究は果たして十分に文化交雑的なのかと問うこともできる（この点に関しては後に検討する）。

⁷ 九鬼については三本（嶺 02、上原 04、亀井 06）、和辻にいたっては、西田論に次いで多くなっている（安部 03、合田 24、飯嶋 31、山村 34、さらに河合 10 も関連する）。

⁸ もっとも、本書が和辻理解において提示する様々な観点は、必ずしも文化論的なものに限られない。浜渦 11 が和辻をフッサール現象学の影響のもとに再解釈している点などは、これまで本人の言説のままにハイデガーの影響のもとに見てきた見方の再考を迫るものである。

文化論的な偏りと関係して言えば、本書には美や芸術に関する考察が多く収められていることが目を引く。日本哲学の基調としてある種の美意識があることが、本書を通じて浮かび上がってくるかのようだ。例えば、本書における唯一の西谷啓治論（秋富 25）は杉村 05 の田辺論と併せて「詩」をめぐるものとなっていることは、象徴的であろう。また、陶芸を念頭において美を考察する上原 04 が、九鬼と西田に通底するものを見出そうとするとき、そして柳宗悦と西田とに共通するものを炙り出そうとする太田 32 の論考を併せて読むとき、日本哲学における美や芸術の重要性がこれまでとは違った仕方ではっきりと解明されているさまを読み取ることができる。

美学そのものに関しては、大西克礼の美学を整理することに終始すると自ら述べる河合 10 が優れた記述を与えている。よく知られた内容ではあるが、そこで崇高の派生体としての「幽玄」、美の派生体としての「あわれ」、そしてフモールのそれとしての「さび」が論じられているのに目を向けるならば、日本的感性による美学的カテゴリーの拡充が明瞭に示されていることを疑うことはできない。

ところが、本書の第一論文は、以上のような印象とは真っ向から対立するかのようには始まっている。藤田 01 の冒頭は、まさに田辺が「主たる研究対象としたのは、科学哲学や数理哲学であった」ことの指摘から始まる。田辺のハイデガー受容をテーマとした個別研究としてすぐれた同論文では、日本哲学において「科学哲学や数理哲学」が当初から重要なものであったことが明確に言われており、たとえその晩年の詩論が重要であるにせよ、日本哲学のイメージを文化論的・美学的なものに収斂させてはならないことを述べているかのようでもある。

藤田 01 をもう少し見てみよう。田辺がドイツに留学したとき彼の地での新たな潮流に触れ、それへの批判的考察から自らの思索を進展させたことをあとづける同論文において、もっとも重要な指摘となっているのは、ミンコフスキー空間としての「世界」概念によってハイデガーの図式論を乗り越えようとするのが、種の論理の形成へといたったという論点である。田辺哲学を大きく動かしていたものとしての数理科学への関心を等閑視することは、やはりできないのである。

数理科学思想はマイナーな研究領域だと、「哲学」という語の内実をおさえよう

えで言うことは、到底できない。数理科学思想をまったく切り離して哲学について語ることは、西洋の伝統から言えば異常なことである。このことの確認のためにフッサール哲学の性格を振り返ることすら必要ないかもしれない。なぜなら、すでに明治期の日本ではこの点が真剣に受け止められていたからだ。

本書全体を通じて論理プロパーに目を向けているのは、桑木巖翼による「荀子の論理説」に焦点をあてる中島 35 のみである⁹。そこで言及されているように、明治期に論理学への強い関心があったことや、桑木の「シナ古代論理想思想発達の概説」（1900年）が古代中国思想での論理を広く扱う画期的な研究であったことは、強調に値する事柄であろう¹⁰。

今日にいたるまで、東アジア哲学研究において論理研究は決してマイナーな分野とは言えないことは、西田や田辺のキーワードが「論理」であること、大森荘蔵がクワインの紹介者の一人であること、末木剛博の『東洋の合理思想』（1970年）が東京学派の重要な成果の一つであることなど、枚挙にいとまがないだけでなく、さらに中国語圏へと目を向けたとしても、牟宗三の初期の論理想を挙げるまでもなくたくさん例が目につく。今日の東アジア哲学でも、論理的考察はアクチュアルなテーマであり続けている。

廖氏の「まえがき」でも分析哲学との関係が言及されているもの（v頁）、内容的に反映されるには至っていない。本書では論理的観点が薄く、また圧倒的に大陸哲学が主な比較項となっている。もちろん個別研究においてそれが必然性をもつ場合もある。しかし、「東アジア哲学」そのものの特徴とは言えないと評者は考える。

3 哲学的貢献は那邊にあるか

つぎに、どんな哲学的貢献があるのかという点に注意を向けたい。先述のよう

⁹ もう一つの例外として、景山 14 が弁証法に焦点をあてていることにも触れねばならない。

¹⁰ なお、このことに関して興味深いのは、胡適（1919年）や馮（1934年）の中国思想史には桑木の研究に対する言及がないという確認である。ここには「東アジア哲学」の大きな問題があり、後に論じなければならない。

に大西美学による美学的カテゴリーの拡張は、美学への明確な貢献であるし、幾人かの中国からの寄稿者は、形而上学的方面での哲学的貢献について述べようともしている。しかし、東アジア哲学がどのように哲学に貢献するのかが、本書を通じてあまり明確には読み取れないのではないだろうか。

本書が全体として哲学的テーマに焦点を結ばないことは、藤田正勝の『日本哲学史』がテーマ別の整理を含むことと比べても、気になる点であろう¹¹。率直に言えば、もし哲学的なテーマが浮き上がってこないのならば、そもそも東アジア哲学が哲学的にどのような貢献をなすものなのかが不明ということになるはずだと思われる。

例えば、本書には時間論的な考察がいくつか見られる¹²。ただし、時間をキーワードとした思弁が、時間に関して何を問い・何を明らかにしたかが、開かれたかたちで明確となっているとは言い難い。注意深く見ることで本書から横断的に浮かび上がってくるテーマを見つけ出すこともできよう。例えば「もの」というカテゴリーはそうであろう。和辻と大西に共通に「もの」への着目を河合 10 が論じ、源了圓に基づき西田の「もの」をめぐる思想に志野 27 が着目するのは、単に本居宣長に関係するだけでなく、哲学的テーマとして重なっている¹³。「もの」というカテゴリーは形而上的にみて中核的に論じられてしかるべきであろう——とはいえ、これら二論文が納められているのはそれぞれ I 部と III 部とであり、一つにまとめたかたちで扱われておらず、本書を通じて思想的に焦点を結ぶと言えるかは疑問である。思想史的な考察の上で、さらに概念的に取り出して展開することがなければ、哲学の内容としていささか物足りない。同様のことは他のテーマに関しても言えよう。

ここで丸山眞男が日本思想について——実は中国思想をも視野に入れて——述

¹¹ 列挙すれば、存在と知識、自己と他者、言葉、身体、比較。本書では谷 28 が、これらすべてに現象学が関わるということを指摘している。

¹² 西田の時間論をめぐるのは、嶺 02 は西田と九鬼の時間論を比較しており、フォンガロ 07 論文も同じく西田の時間論にドゥルーズとの比較から迫っている。嶺 02 は、西田の推論式的一般者について踏み込んだ解釈・説明を与えている点でも興味深い。

¹³ さらに言えば、寄稿者の一人である秋富克哉は、その新著『原初からへへの思索-西田幾多郎とハイデッガー』（2022年）で「もの」概念について考察を繰り広げている。

べたことを思い出すことができるだろう。ディアレクティークがなく、タコツボ的であるという性格は、肯定すべきことなのだろうか。問うべきは、タコツボ的であったとしてもなお何において貢献が可能かということだ。

たしかに、中国思想に関するいくつかの論文は、中国思想による哲学への貢献についての強い意識が見られる¹⁴。倪 15・張 18 が紹介しているイゾ・ケルンにおける現象学的陽明学ないし陽明学的現象学は、そうした内容と受け取ることが出来る——たとえそれが非常に限られた影響関係であるに過ぎないという印象がぬぐえないとしても。

さらに、井川 37 が、中国の思想文化が西洋近代に与えた影響について述べているのは、大きな規模での貢献を扱う。ライブニッツやウォルフに関してはすでにある程度確立されたところの西洋での中国哲学の受容史の内容とも考えられようが、とにかく東アジア思想による貢献を文献的に示そうとするのが、著者の研究の特徴である。示される内容はここ一二百年のことではないとはいえ、哲学的貢献を示すモデルのような仕事である。

井川の指摘は重く響く——「西から東への影響のみならず」その逆に関する「歴史的考察も、必要となるのは当然ではなかろうか。そうでなければ不当・不公平になるであろうから」（本書 685 頁）。「不当・不公平になる」ことへの批判、それはすでに「東アジア哲学」の一つの条件でもある。

4 「東アジア哲学」の成立条件をめぐって

東アジア哲学の一つの大きな手法である比較研究について、倪 15 は、比較研究に記憶に残る成果があまりないと述べている。その理由として挙げられるのは、共通部分を探し出したことに満足してしまうことである。そして、もし比較研究的態度が有効なものとなるならば、それは複数の視角を開くことによって、単

¹⁴ もちろん、本書は狭義の哲学の書ではなく、日本哲学以外の領域で、興味深い研究論文が多く見られる。超越性について問う小倉 40 は、思想史的な観点による考察だが東アジアという視野による有益な貢献であるし、同じく本書では少数派であるところの十九世紀以前へと目を向ける呉偉明 38 が中国民間信仰の日本化について述べているのも、非常に興味深い。

一の視点からは解決できない問題を解決するときであろうと述べることで、重要なのが「多角的理解」であることを提起している（本書 164-165 頁）。

「多角的理解」は哲学的思考において常に重要なものであるとも考えられるので、改めて東アジア限定で言うべきものではないのかもしれない。ただし、東アジア哲学の代表的な思想家を挙げれば、彼らに共通なものとして「多角的理解」を挙げることは、やはりできるであろう。なぜなら彼らは、西洋哲学以外の視角をもっていたためである¹⁵。そうだとすれば、「東アジア哲学」の条件は、

西洋哲学だけでなく、日本語圏あるいは中国語圏またはその両方、ないしそれ以上の哲学的伝統をも視野に入れた、多角的理解を推し進めること

と提示することができる。

多角的理解を行うさいに概念的に重要なのは「媒介性」である。なぜなら、間文化的で多角的であることは、媒介的であるということでもあるからだ。丸山が言うディアレクティークの欠如に反して、日本哲学が弁証法に傾くこと、「媒介性」を強調することは、単に時代的制約によるだけではなく、本質的なことなのである。哲学の直接態を古代ギリシアに見るのが神話的な見方であるならば、中国哲学の直接態が中原にあるというのもまた虚構的である——思想は様々な媒介を経ることでしか展開しないのであり、ヘーゲルが中国に哲学がないと述べたのも、媒介性の欠如を指してのことだった。この点で、徹底的に媒介性に注視する田辺哲学は、東アジア哲学の条件に迫るものと言いうる。

本書にもまた、すぐれて文化的媒介性を明らかにする論文が収められている。佐藤 36 は、明治期の東京大学で「中国哲学」という領域が確立していくプロセスを追い、井上円了こそが「哲学というディシプリンを身につけた上で中国哲学/倫理に関する（翻訳でない自らの）著述を実際に出版した東アジアにおける最初の

¹⁵ 多角性を可能にするような地理的条件にも東アジアは恵まれている。合田 24 は海洋的な環境から生じる思考へと目を向けている。こうした着想は、小島毅を中心とする科研費「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成」（2005-2010）や、稲賀繁美編『海賊史観からみた世界史の再構築』（2017年）などで展開されている。

知識人」であると述べている（本書 660 頁）。端的に言えば、「中国哲学」は日本で誕生したということになる。

だが多角性・媒介性は、学問的にフェアな空間においてしか活かされない。中国哲学は日本で誕生したというテーゼもまた、自由かつ公正な学術的空間においてしか成立しえない。実際には、中国語圏の哲学研究者のほとんどは近代日本という「媒介」を意識すらしていないし、中国哲学の直接態が中国にあるのは疑えないとされるだろう。中国哲学は日本で成立したというのは、中国に哲学はないと述べたヘーゲルよりも、さらに弁証法的に進んだ理解であるだけになおさらのことである。

媒介性の有無は、洋の東西だけでなく、東アジア内部でもすでに問題となりうる。再び、多角的理解を提唱する倪 15 を見よう。牟宗三が王陽明・熊十力の自覚から道徳性を切り離したという批判のもとに、道徳自意識ないし道徳自証分という自覚に含まれる道徳的判別に着目する筆者にとって、きわめて近い考察を行っていた西田の自覚の哲学は、視野の外におかれている。多角的理解は果たして十分になされているのだろうか。

「東アジア哲学」の発展があるとすれば、学問的蓄積を公平かつ真摯に受け取る姿勢と、それに基づいた多角的理解による媒介性の把握によってだろう。多角的理解と媒介性への着目を条件とする「東アジア哲学」は、対象として固定して見るべきものではなく、むしろ理念として掲げ続けるべきものと、評者には思われる。本書はその確固とした礎になるだろう。

（あさくら ともみ
東京大学 准教授）

[書評] 生成する偶然性

有限性の超克としての偶然性の役割

佐藤麻貴

1 はじめに

本稿は『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』に収録された宮野真生子氏の論考「偶然性の役割とは何か——「社会存在の論理」と『偶然性の問題』」に焦点を当てる。まず、優れた諸論考の中から何故、宮野論考を選んだのか釈明する。次に田辺と九鬼の往復書簡から見る師弟の偶然性の考察における相違について論じた宮野論考を概観しつつ、改めて田辺と九鬼が見た偶然性に内在する問題の射程と所在をつまびらかにする。その上で拙論として偶然性の問題を引き受け、偶然性について改めて問い直す現代的な意義につき、いくつかの問題提起をしながら考察を深めてみたい。

2 生という有限性の超克のために——死者との邂逅から生まれる偶発

宮野氏は『渦動する象徴』の発刊を目にすることなく、この世を去られている。収録論考は氏が生前に『福岡大学人文論叢』に寄稿されたものが再録されている。九鬼は運命とは、必然と偶然が邂逅するところで展開するものと定義しているが「あることもあらざることもできたもの」としての偶然の中で、私は宮野論考に出会った¹。この偶然に邂逅した以上、その偶然をいかように引き受けるのか、というのは私個人の判断に関わっている。この論考を鬼籍に入られた方の論考として、書評をしない選択もあっただろう。なぜなら書評とは現在性を共有し応答可能性があるから意味を有するものと思うが、当該論考については書評をしても応答を得る可能性が無いからである。しかしながら、拙論を書くに至った背景にも、偶然に起

¹ 九鬼周造『偶然性の問題』岩波書店、2012年、245-256。

因する弱い因果という偶発性が働いている。

私は分からないなりに田辺の「メメント・モリ」を愛読しており、その中で田辺が取り上げた『碧巖録（集）』第五十五則、道吾一家弔意の公案が念頭にあった²。この公案は、檀家の不幸を弔慰した時に生死の問題に熱中する若手の僧漸減が棺を打って「生か死か」と問うたことに対し、師僧道吾がただ「生ともいわじ死ともいわじ」と答える公案である。道吾が他界した時に、漸減が兄弟子の石霜にこの話をすると、石霜も「不道不動（いわじいわじ）」というだけだった。ここで初めて漸減は、生か死かという二律背反に立ち矛盾律に固執していた自分に対し、生か死かではなく、両者を不可分離の連関において理解しなくてはならないのだという道吾の教えの意味を悟り、道吾が死してなお弟子の漸減に教え、漸減の内に生きることを自覚したという逸話である³。

田辺が『碧巖録』の公案を引いて強調したのは、死してなおも師弟を教え続けられる「死にして生という死復活の実証」の例として恰好の公案であったからであろう⁴。田辺は、自己が死んだとしても愛に依って結ばれていれば自己の生死を超えた「実存協同」において復活し、自己否定（死）を媒介として永遠の今に参じ不死を成就すると主張する⁵。つづけて「生の哲学」に対し「死の哲学」を対照として提示することにより、両者の間にある運動軸の差異を強調する。「生の哲学」は理想主義的であり「直線的表現的」であるがゆえに観念論的であることに対し、「死の哲学」は「渦動的象徴的」であり実在論的であると論ずる⁶。『渦動する象徴』とは、田辺の「死の哲学」であり実在論を射程に据えた書ともいえる。だとすれば、実在論的に現にある私という個が『渦動する象徴』に収録された一つの論考に対して書評を書くとき、宮野氏の論考を通して彼女の死復活に私が立ち会うこと、これを実践するしかないだろうと思うに至った。

² 田辺元著・藤田正勝編『死の哲学』岩波書店、2010年、13-29。

³ 田辺は『碧巖録』五十五則の前半部についてのみ考察しており、漸減がその後、道吾の靈骨を探し回るといふ逸話の箇所については、特に解説を加えていない。また、田辺の『碧巖録』五十五則解釈の独創性については、次を参照のこと。末木文美士『「碧巖録」を読む』岩波書店、2018年、255-258。

⁴ Ibid. [2010]. 19.

⁵ Ibid. [2010]. 22.

⁶ Ibid. [2010]. 26-27.

本論考は、その様々な偶然が邂逅した結果の偶発的発露として、私が現在性において、宮野氏がまとめた九鬼と田辺の偶然性の議論を引き受け、宮野論考と出会い、紐解き、書評を書く機会を頂戴したという、摩訶不思議な偶然性に導かれている。本稿は一連の偶然の動的な連なりが無ければ発露しなかった偶発を契機にしても云えよう。宮野氏のテキストを媒介に田辺と九鬼を復活させ、更に宮野氏のテキストと私という解釈者を媒介にする入れ子構造的媒介により本稿は成立する。また、宮野、田辺、九鬼の死復活を渦動的象徴的に私が偶然的に経験し、その経験の最中に思考した事柄を論考にすることを通して、生という有限性を非力ながら超克してみようという試みでもある。

3 宮野論考における田辺と九鬼の偶然性の考察について

博士論文で偶然性について考察した九鬼周造と、彼の指導教官としての田辺元が受け止めた偶然性の問題とは何だったろうか。『渦動する象徴』に収録されている宮野論考「偶然性の役割とは何か——「社会存在の論理」と『偶然性の問題』」は、田辺と九鬼の偶然性に関する見解の差異を往復書簡の中に見出し、師弟の議論の過程をスリングに解き明かしていく優れた論考だ。一連の議論の前提には九鬼による偶然の定義——「偶然性とは必然性の否定」——がある⁷。九鬼は、偶然性を論理的、経験的、形而上的次元に分け、世界を因果性によって規定する時、それは経験的には必然と云われ、形而上的には偶然と云われるとしている。偶然を経験の見地から見た因果的偶然と、歴史の起始としての原偶然という世界の有り様の必然という形而上的偶然とに分けることにより、九鬼の議論は成立する。つまり、形而上的偶然とは、原偶然が実体化したものであると同時に、世界が「他でもあり得た」という捉え直しによって成立するとしている。そして、偶然性を生きるためには、未来によって倒逆的に偶然性の驚異を基礎づけること、そして偶然の邂逅に際し、その邂逅の瞬間に驚異をもってあたることとしている。こうした九鬼の論考に対し、田辺が呈したのは、九鬼の持ち出す未来に基礎付けせざるをえない偶然性に対し、

⁷ Ibid. [2012]. 13.

その偶然性に「目的らしさ」を介在させることにより、偶然が必然化されるのではないか、という問いであった。当該論考は、こうした九鬼と田辺における偶然性の認識の相違から始まる。

田辺の九鬼の批判点は、言い換えると、田辺が研究を重ねたヘーゲル歴史哲学に依拠し、時系列的因果論に偏重しているともいえなくはない。つまり、田辺の視点からすると、現在性において偶然的に発生した出来事も、歴史的事象として後付的に見ると必然であったと措定できる。九鬼の観点で言えば、田辺はヘーゲルの視点に依拠しながら、偶然を生きる上では目的論が欠かせないという視点を九鬼に提供したともいえる。田辺は更に論を進め、偶然を生きる合目的性の必要性を説き、その合目的性は偶然を受け取り、そこから意味を引き出すのではなく、行為する中で、偶然のもつ否定性を対自的に自覚し、その先で目指される無としての「超越的全体」でなくてはならないと指摘する。田辺にすると、九鬼は偶然性を形而上偶然と経験的偶然に分離することにより、道徳的实践における偶然の位置づけを見落としているように見受けられたのだ。田辺は、九鬼偶然論の問題点を解決するためには、「絶対者に於ける矛盾の意味」を明らかにしなくてはならないという解決法を提示する。すなわち、個別に与えられた矛盾の意味（一区分肢）と、存在の根拠となる可能性全体（被区分肢）を明らかにすることが要請されると指摘する。

田辺から偶然的存在としての個体と（必然的存在の）絶対者との関係性を明らかにするよう要請された九鬼は田辺への応答として『偶然性の問題』(1935)において、従来、形而上的偶然と名付けていたものを離接的偶然と呼び変え、新たに二つの論点を加える。九鬼は田辺の問いを——必然である絶対者が、どのように偶然の個体を生じさせるのか。その時の絶対と個体の関係性は何か。——という二つの問いであると受け止めたのだらうと宮野は論じている。したがって宮野によると、九鬼が田辺への応答として新たに九鬼の偶然論に加えた論点は次の二つになる。一つ目の問いへの応答としては、動的に捉えられる絶対者のあり方（円環的運動）という視点を加えることにより、個体の偶然性は原始偶然の動性に基づくとした。また、二つ目の問いに対しては、偶然性を「あることもあらざることも出来るもの」と捉え、可能性と不可能性のあいだにおける、不可能性（あらざることも出来る）への極限

的近接と反発という力の発現として、そのような偶然を現在という瞬間にしか成立しない生産点（生産点としての現在）と捉え直した。九鬼の偶然性の捉え直しに対し宮野は、田辺が「人間学の立場」（1931）で強調した「現在の動性」とその「力的主体」のあり方を想起させると指摘している⁸。九鬼の議論は現在性においてのみ成立する偶然に驚きをもって向き合うと同時に、その偶然の動性を他者との関係性に関きつつ、引き受けきれない偶然性でさえ引き受けるという、偶然性の肯定とその称揚へと繋がっていく。九鬼は無数の「偶然が実存へ偶然する」とし、「必然—偶然」という相互否定的契機に「静的—動的」構造を差しはさむことによって、無限の可能性が複数の不可能性と一つ可能へと偶然化した結果としての「私」とこの現実世界の存在そのものを「運命」という⁹。九鬼にとって「私」「汝」という個的存在は、偶然が偶然してしまった結果であり、それ故にそれぞれがかけがえなく美しい¹⁰。

宮野論考では、田辺の論考「人間学の立場」と「社会存在の論理」（1934-35）に触れつつ「種の論理」を俯瞰しながら、田辺にとっての偶然性の論点を更に概観していく。宮野によると田辺は「人間学の立場」において身体に着目し、身体が「現在の動性」の媒介となると同時に共同社会につながる基底として捉えていた¹¹。田辺は社会を生きる個体のあり方を模索しつつ、「社会存在の論理」では普遍と特殊の二項対立構造からは社会を生きる個体を捉えることができないゆえに、個体と全体を媒介するものとして「種」の概念を提示する。「種」は生命の一と存在の多とを媒介するが、個体は「種の連続的な限定の極限」ではなく、種と独立に成立し、種に対抗する。ここで田辺において、偶然性の問題が改めて問われていると宮野論考は指摘している。すなわち、個は偶然性という「あらざるを得るものがある」という有と無との相克性を内在するからこそ本質的に「自由」であり、またその有無を自らのものとして引き受けるところに個の「自由」が成立する。個は自由である

⁸ 杉村靖彦・田口茂・竹花洋佑編『渦動する象徴—田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、2021年、240。

⁹ Ibid. [2012]. 245-256.

¹⁰ Ibid. [2012]. 441.

¹¹ Ibid. [2021]. 241.

からこそ母胎である種から独立し、種に対抗することが可能であると田辺は考えるのだ。時間軸的に見ると、過去に限定されている種に対し、個は種から独立し対立することにより、未来に向かおうとする自由を手に行っている動的なものでもある。換言すると「種」は、個が自由であり未来に開いていくための、媒介的な概念であるとも言えるだろう。

宮野論考によると、田辺は九鬼の偶然性の議論を手立てに、社会の捉え方に対する考察を深めたとされている。九鬼は「我と汝」の自他関係を起点とする社会存在として個を捉えているに過ぎず、個は互いに自由で等しい存在として、また、社会を「調和的共存」として捉えていることに問題があるとして、田辺は九鬼の議論を「交互相関の論理」とであると批判する。宮野氏は、田辺が論敵として念頭に置いていたのは九鬼よりも、西田幾多郎であったろうと推察しているが、田辺と九鬼の偶然の議論を分けるポイントとして、偶然の否定的契機と、その否定性との対峙の仕方であろうと論じている¹²。換言すると、九鬼は人間が関与できないものとして偶然性のもつ否定性（あることもあらざることもできるもの）を論じ、偶然を現実そのものの動性と捉えた。他方、田辺は「社会存在の論理」において、九鬼の捉え方を「無力の論理」とであると斥ける。その一方で、それだけでは飽き足らず、偶然のもつ否定性が個体に現れるゆえに個体が自由になり、未来へと向かう契機になると捉え、否定のもつ否定性ゆえの個の自覚の契機に注目する。宮野氏は、偶然に「与えられたものを受け取るだけの無力」では、偶然を知ることにはならないと指摘し「偶然という意味が生成するには、他ならぬ人間の働きが必要である」と結論し、田辺に軍配を上げている¹³。

九鬼と田辺のそれぞれの偶然への考え方が彼ら師弟の哲学的思考の深まりと同時にどのように展開していったのかという道筋を追うと、九鬼、田辺の両者ともに偶然を現在性に起きる契機としてみなすものの、両者の間には、偶然に接した時の態度に相違がみられるというのが宮野論考のハイライトであるともいえるだろう。私なりに言い換えると、偶然との邂逅において九鬼が示した態度は受動的ともいえ

¹² Ibid. [2021]. 242.

¹³ Ibid. [2021]. 243.

る弱い積極性であったことに対し、田辺はあくまでも能動的にそれを積極的に引き受けなくてはならず、偶然との邂逅こそが自由の契機であるとまで断言する。なぜ二人の議論の間に相違が見られるのかについて、宮野氏は論考の注十六において、九鬼が偶然性の動性と無根拠性を重視したために、偶然を形成する自己、ひいては「被投性」と「身体」の議論が九鬼の哲学からは抜けていたからではないかと推察している。しかしながら、小浜善信氏によると、偶然について九鬼が考察したのは自己の生の問題として偶然を捉えていたことが論じられている¹⁴。また、九鬼は論考「時間の問題 ベルクソンとハイデッガー」においてハイデッガーの時間論については検討しているため、ここでは詳細を省くが、被投性についても承知の上だったと思われる¹⁵。身体についての指摘については、九鬼は直接的に身体について論じていないものの『偶然性の問題』において鍵盤楽器と弦楽器を比較し、弦楽器が鍵盤楽器にない魅力を持っているのには「偶然的可変性」があるからだろうと論じている¹⁶。つまり身体性と楽器との間に生じる偶然的可変については認識していることを察することができる。九鬼と田辺のハイデッガーの時間論の受容と解釈の相違および身体性への考察については、今後の研究に期待したい。

宮野論考では明らかにされていなかったが、別の観点から指摘するとすれば、宮野氏による丁寧な考察で垣間見えるものは、九鬼と田辺の議論の噛み合わせのズレは、両者における偶然の位相の捉え方の違いに起因するものであるとも云えるだろう。すなわち、九鬼は個としての私が当事者的主体性をもって現在性において偶然に邂逅した時に、偶然性をどう受け止め、偶然性が偶然にももたらしたものを、自分の中でどのように昇華すれば良いのかという問題設定としての偶然の捉え方で

¹⁴ Ibid. [2012]. 393-442.

¹⁵ 九鬼はベルクソンとハイデッガーの時間論の相異（九鬼の漢字遣いママ）について論じているが、両者の時間論の本質は意識の直接与件であるという認識という点においては同じ立場から立脚して時間論を展開していると論じている。九鬼の理解によると、両者の相異は、ベルクソンが時間の本質を「持続(durée)」として持続を経験する意識の複数性から時間多様説であることに対し、ハイデッガーは「世界時間」を立てることにより、現存在の「孤立」が強調されているにも関わらず、実存者が世界一内一存在として一つの世界時間に包摂されていることに注目している。九鬼周造著・小浜善信編『時間論 他二編』岩波書店、2016年、65-114。

¹⁶ Ibid. [2016]. 243.

あった。したがい、結論として実践の領域として偶然に邂逅した時に「遇うて空しく過ぐる勿れ」という教訓めいたことが導き出されている¹⁷。九鬼のそれに対し、田辺の偶然とは、九鬼の当事者的主体性という逼迫した受け止め方とは異なり、あくまでも第三者的に偶然を形而上論的に捉えた場合、それが自由の契機になり得ようという、必然（因果）の否定としての偶然という九鬼が『偶然性の問題』の序説で示した偶然性の定義を更に推し進めたものであるという読みも可能であろう。田辺が絶対と絶対を無にするための媒介の要請として「種」を立てざるを得なかった時、田辺が見た偶然とは、田辺の見た希望であったかもしれないとするのは拡大解釈であろうか。

4 偶然の考察——現代的視点からのいくつかの試論

改めて問う。偶然とはいったい何か。人間の主観を軸にすると、一般的には、因果律により物事は生成変化していると仮定されている。したがって、一見すると規則性が無いかのように見受けられる表象にも、背景には何らかの規則性が潜んでいるはずだということが仮定される。措定された仮定は、反証可能でありながら検証可能性（再現性）を通して理論へと精緻化されていく。また、こうした一連の知的営為が科学的態度であるとされている。科学とは仮定の否定から始まり、仮定をいかようにも否定し得ないとき、理論として認識される。近代に入り、人間の認識論を超克するような偶然性を内包する因果律につき、一見するとブラウン運動のようなランダム（不規則）に見えるような微粒子の動きに対してすら、アインシュタインの関係式（速度論）によって、ある種の法則性（粒子の拡散係数 D とその移動度 μ の関係性）が、ボルツマン定数（熱 T と体積 V ）を基底した時において見出されている。逆にいえば、ランダムであることが前提されているから故に成立するところに、現代科学は立脚しているともいえる¹⁸。

¹⁷ Ibid. [2016]. 282.

¹⁸ カール・ポパーは、ある事象に対して抽出される仮定そのものが人間の認識の反映とする。反証可能性を科学の大前提であるとし、科学は否定を通して進歩すると指摘する。例え反証可能な方法論を取っていたとしても、仮定が正しいことを前提に展開される科学的手続きを

古代ギリシア人たちは、ランダムに出る賽の目に偶然性を見出し、偶然性の背景にある規則性を探求した。そこから確率論が出てきたことは周知のとおりである。偶然性を外部化することで、一応の科学的説明を試みてきたのだ。これに対し、近代は本来、無作為であるが故に予測不可能であるランダムネス（無作為性）を科学に内在するものとして、一度は外部化して切り離そうとした偶然性を内部に取り込んでいるといっても過言ではない。例えば、一般的に市民に対して行う社会調査は、統計的分析をもって正規分布に従った確からしさに基づき、ランダム抽出された一部の市民の意見が民意であると推定する。ランダムのランダムネスを担保するためにサンプル抽出の際にはランダム係数の設定に配慮もされている。しかし、ランダム係数のように何らかの作為を偶然性に介在させているとすれば、それは本質的に偶然と云えるのであろうか。改めて現代において、偶然とは何かは問われなくてはならない。作為的に作られた偶然とは、偶然なのであろうか。

加えて、古代ギリシア人たちは、偶然性のある種の寓意（アレゴリー）として捉え、その背景にある規則性を希求したと同時に、主観的な時間や一瞬のチャンスを表すカイロス（καῖρός）の神話にみられるように、日常生活において回避できないものとして偶然性との邂逅も引き受けていた。人間の生に偶然性の観点から光を当てた時、宮野氏は「人間は、偶然に流されるだけの刹那的な存在」ではなく、「自分をもった存在として生きていかねばならない」としている¹⁹。ここで宮野氏が問題にしているのは人間の生における一個人の同一性であり「同一性との軌轢の中」で偶然性が生まれると論じている²⁰。私個人は、宮野氏とは異なり、個人（あるいは私）が同一性を持つというのは主観による錯誤か、同一でありたいと願う願望に基づく希望的観測の主観的、客観的結果に過ぎないと思う。生とは縷々転々としており、厳密には生物としての肉体は数秒前の私の肉体とは異なる。絶えず変化する肉体に宿る私の精神は、同一性を担保しようと足掻いているだけではないのだらう

踏んだ科学は疑似科学だと指摘している。現代科学が疑似科学ではないのだとすると、偶然性を取り込まないと近代科学は成立しようがない。カール・ポパー著・藤本隆志・石垣壽郎・森博訳『推測と反駁—科学的知識の発展』法政大学出版局、2009年。

¹⁹ Ibid. [2021]. 229.

²⁰ Ibid. [2021]. 229.

か。また、個は常に偶然性に晒されており、希望的あるいは錯誤的同一性と偶然性が邂逅し、それらが偶然的に生を生きている主観によって偶然として認知された時に初めて、偶発的に別の方向へと現実が何かに開かれていく契機となるのだらうと思う。逆説的に云えば、そうした偶然性との邂逅を個が認知し、能動的、あるいは受動的に臨機応変さをもって偶然性と対峙することでしか、何かしらの因果律に変化が生じ、別の因果へと生が導かれる可能性は開かれていかないだらうとも思う。つまり、そこに生じているのは軋轢ではなく邂逅に過ぎず、何らかの道が予め措定されているからこそ、軋轢と感じるだけではないのだらうか²¹。

田辺が様々な論考で説く絶対性の概念に依拠すれば、個の同一性も一種の絶対と捉えることも可能であろう。しかし、その同一性をどの位相に求めるかにおいて、同一性とは儂く消えゆくものでもある。つまり、人間の生とはベルクソンの普遍的時間概念としての持続時間の中において、生まれてから死ぬまでの有限的時間の連続性の中において動的な繰り返しの中で日々が過ぎていく。生とは静的に平穩無事に安穩と流れていくものではない。では、動的なダイナミズムに満ちた生において、個の同一性の担保はどこに措定されるのだらうか。具体的な事例から紐解くと、調子が悪いな、という身体的自覚を抱きながら昨日まで日常を生きてきたのに、調子の悪い原因として今日、病院で不治の病であることを担当医に告げられるだけで、主観において生は同一性を失う。それに伴い、バタフライ効果のように、同一性を保っているという自尊心で保たれていた個は瓦解する。個が揺るぎない同一性を担保しているはずだと思えば思うほど、偶然との邂逅において、個の同一性は瓦解するのではないだらうか。だとすると、九鬼のように、偶然性の全てを引き受け、偶然との邂逅を称揚し、全て起こっていることは合目的性においては正しいはずだと仮定して、偶然性に流される刹那的な生き方も、生き方として一つの在りようだらう²²。

²¹ 私論は田辺と九鬼の折衷案でもあるが、因果の議論については、南方熊楠の拙論を参考にされたい。Sato, Maki. Minakata Kumagusu – Ethical Implications of the Great Naturalist's Thought for Addressing Problems Embedded in Modern Science. Edit. Lennerfors, and Murata. *Tetsugaku Companion to Japanese Ethics and Technology*. Tetsugaku Companions to Japanese Philosophy; v. 1. Cham, Switzerland: Springer.

²² 宮野論考は、「人間は、偶然に流されるだけの刹那的な存在ではない。流れる時間のなかで、

人間の生という様々なパラメタ（生を受けた時代、場所、ジェンダー、教育、人間関係など）が複雑に相互連関している状態において、生について、偶然性の多層的交錯を念頭に入れた上でもなお、生における因果性に応じた必然とは何か、と問うこと自体にそもそも意味があるのかも不明である。社会のある種の切り取り方に基つき計測された数値を用いた統計処理結果に対し盲目的に信頼を寄せる態度は、因果律という魔術性に囚われた錯誤的態度であると指摘することも可能だ。つまり、ある傾向が顕著であったとしても、例外が無いわけではないはずだ²³。なぜなら偶然との邂逅の時点では、我々からは因果的偶然も偶然的因果も、そのどちらもが隠蔽されているはずだからだ。生における偶然とは、偶然との邂逅が主体によって認知されているかいないかに応じて、偶然との邂逅の真只中には、偶然との邂逅をしているという自覚そのものが立ち上がってこない可能性がある。換言すると、因果的に偶然と出会っているのか、あるいは偶然的に因果が生じているのかは、偶然との邂逅の最中には全く不明である。更に加えるとすると、仮に偶然性が偶然との邂逅の際に主体に認知されていたとしても、それは事後的に振り返った時に偶然と会うこと自体が必然であったとして、現在的に認識されているに過ぎないのではないだろうかという問題も含む。偶然（偶発性や不確実性ともいうだろう）と必然（因果）の二極を仮定した場合、偶然との邂逅における時間性とは、その説明可能性については常に後付けである。つまり、偶然との邂逅は常に事後的に解釈されるからこそ、そこに合目的性など最初から措定できる術もなく、無限の偶然の積算である現在を、事後的に説明（解釈）しようとする企てそのものが、欺瞞の産物であるのかもしれないということが指摘できるはずだ。

田辺が問題にしたように、仮に偶然性に国家という絶対が関わってくるとき、問題はより複雑になる。国家が戦争を始める時、つい昨日までは隣人であった他者が、

自分をもった存在として生きていかねばならない」としている。この文章から宮野氏は、近代理性主義に則った理性的人間の一貫性を重視しているようにも読み取れる。Ibid. [2021]. 229.

²³ 例えば、低所得者は高所得者と比較して高等教育を受ける機会が疎外されているという統計的データがある。この場合、低所得者且つ高等教育修了者である人間の存在は、正規分布上では外れ値だと処理されるだろう。しかし、そうした例外が無いわけでは無い場合、例外を外れ値として処理するのではなく、個の個別具体性に配慮した社会秩序の在り方を模索していくことも、社会全体のセーフティネット構築のためには必要だと考えられる。

ある人々は偶然に敵になり、ある人々は偶然に味方に色分けされ、偶然に隣人であっただけにも関わらず、日常生活における外的他者から垂直的命令により色分けされた汝ら他者たちとの関係性の再定義によって個の行動は否応なく規制される。憎まなくてもよかった隣人を憎むようになるのも、偶然性の発露の一つなのであろうか。その際に、九鬼のように驚きをもって偶然と向き合う「無力の論理」よりも、田辺のように偶然との邂逅において、敵と見做された隣人を憎まないという自由を奪取してくる我性の必要性は、平時時には誰しもが共感することであろう。しかし、偶然との邂逅の現在性において、田辺が論じるような強い意志を発現できるほど我々は意志を強くもって生きているのだろうか。田辺の偶然との邂逅の現在性における、あるいは偶然性を媒介としたゆえの意志の発露とは、あくまでも理想論に過ぎないのではないだろうか。現実的には九鬼のように、偶然性のもつある種の暴力性を前にしたとき、その偶然の展開を受動的に傍観し驚嘆することで精一杯なのではないだろうか。他者の死との直面も偶然との邂逅の一形態であるとした場合、田辺をしても、夫人の死に直面した時の狼狽は激しいものがあったことは下村寅太郎の「追憶」にもみられる通りである²⁴。偶然とは、可能性にも不可能性にも開かれているゆえに、かくもあやふやであり、摩訶不思議なものである。では、偶然との邂逅に際し我性により自由を能動的に選びとっていく田辺の理想論から更に進めて身体性を伴う実践に移す場合、どのようにしたら、田辺が論じたように偶然を媒介としてもなお、九鬼の云うところの驚異という情動に打ちのめされることなく、我性により精神性の自由を確保することができるのであろうか。この問いこそ偶然との邂逅において、問われるべき問いであると思われる。

5 おわりに

宮野論考は「偶然が人間の生において果たす役割とは何か」という問いを開くことを終着点としている。宮野氏自身は、この問いに答えることなく、この問いは「哲

²⁴ Ibid. [2010]. 425.

学的に問い続けなくてはならない問題」だと言う指摘で論考を締めくくっている²⁵。宮野氏は偶然の意味付けにつき、九鬼のように互いのかげがえなさを開示する「美的」な偶然性の称揚であってはならず、偶然の意味付けには「この私」が生きる以上必要となる力が働いているだろうとしている²⁶。それは予測不能なある種の不測の事態である偶然に直面した時に、それでもなお「未来へ向かおうとする我性」の発現のためには必要な力でもあるのだろう。しかし、宮野氏が希求した田辺の鼓舞するような「力」がなく、九鬼のように「無力」であったとしても良いのではないだろうか。無力さゆえの強さも、渦動性の象徴の向上即降下、往相即還相の円環的渦動運動の中においては開かれていく可能性が内包されているはずだ。渦動の渦の中にあるからこそ、逆説が同時的に成立する可能性をも、動的な渦そのものの中に孕まれているものと思う。私はしたが、宮野論考との邂逅を通じ田辺、九鬼、宮野の死復活に立ち会ったという偶然性を通して、私の意志の自由を発露させるのであるとすれば、すぐに涙することでアウフヘーベンを図る小さき弱き者であることを選択してみようと思う。なぜなら、偶然が常に未来に開かれているものなのだとすれば、偶然との邂逅において、渦動の渦に巻き込まれている最中、偶発的に弱さの中に潜む己の強さに遭遇できる可能性もあるかもしれないと思うからだ。

参考文献

Lennerfors, Thomas Taro, and 村田潔. *Tetsugaku Companion to Japanese Ethics and Technology*. Tetsugaku Companions to Japanese Philosophy ; v. 1. Cham, Switzerland: Springer.

カール・ポパー著・藤本隆志・石垣壽郎・森博訳『推測と反駁——科学的知識の発展』法政大学出版局、2009年。

九鬼周造『偶然性の問題』岩波書店、2012年。

²⁵ Ibid. [2021]. 243.

²⁶ Ibid. [2021]. 243.

九鬼周造著・小浜善信編『時間論 他二編』岩波書店、2016年。

末木文美士『「碧巖録」を読む』岩波書店、2018年。

杉村靖彦・田口茂・竹花洋佑編『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、2021年。

田辺元著・藤田正勝編『種の論理』岩波書店、2010年。

田辺元著・藤田正勝編『死の哲学』岩波書店、2010年。

(さとう まき)

東京大学 特任准教授・The New Institute Fellow)

[書評] 「還相」に託された「友愛」と「希望」

田辺元の社会的実践¹

田 島 樹 里 奈

はじめに

本稿の目的は、『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』に収められた田口茂「希望のアナクロニズム——田辺哲学における『還相』の時間的構造?」を手がかりに、田辺元の「希望」概念を再考し、社会的実践という観点から「希望」概念の意味を明らかにすることにある。とりわけ筆者は、田辺の「希望」概念には「還相」概念が密接に関わっており、1940年代以降の政治哲学的思想圏で語られる「友愛」(fraternité)概念とある種の「兄弟」関係を持っていると考えている。

筆者が考える田辺の「友愛」概念は、自己を放棄した「他者救済」に基づく社会的実践であり、戦後社会の絶望的な状況を変革し、危機的状況を根本的に転換するための鍵概念であった。その概念が、これまであまり論じられることのなかった「希望」概念とどのような関係にあるのか。本稿では、この点に焦点を当てることにしたい³。

そこで本稿では、第一に、田口論文が提唱する「希望のアナクロニズム」の特徴を概観し、田口が捉えた「希望」概念を参照する。第二に、田口論文で検討された「希望」概念よりも以前の論考を参照しながら、「希望」が道徳的实践に関わる概念であることを明らかにする。第三に、時局の変化に伴い田辺の思想が変化し、「希望」概念が社会的実践としての「友愛」概念と近い関係性を持つことを明らかにする。最終的に筆者は、田辺の「希望」概念が、「友愛」概念に類する倫理的

¹ 本稿は2021年12月18日に、東京大学東アジア藝文書院と求真会の共催で行われた書評会『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』の発表原稿を大幅に加筆修正したものである。なお本文内でカッコ表記している数字は、『田辺元全集』(筑摩書房)の巻号と頁数である。

² 田口茂『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』、晃洋書房、2021年、249～269頁。

³ 本稿では、紙幅の都合上、「希望」と「友愛」概念の現代的意義まで触れることができなかった。この問題については、次稿以降で論じることにしたい。

かつ建設的な意味を持ちうることを、そして戦後社会に根本的な変革をもたらすための実践哲学に寄与していることを明らかにしたい。

1 「希望のアナクロニズム」における「希望」の意味

本節では、田口論文を概観しながら「希望」概念の内容を確認したい。まず田口は、田辺哲学における「希望」概念の意義を明らかにするために、1940年に執筆された「永遠・歴史・行為」そして「倫理と論理」というこれまであまり注目されることのなかった田辺の二つの論文を取り上げる。田口によれば、「希望」概念は「還相」概念と深い関わりを持って展開されているが、上述の二論考は「種の論理」期に用いられていた「還相」理解とはかなり異なり、時間論の詳細な究明を通じて「還相」概念が突き詰められている。また田口は、この論文が書かれた1940年時点で、絶筆期後の後期田辺哲学への転回が「すでに予兆的に始まっている」という重要な指摘をしている⁴。

田口も注目するように、「永遠・歴史・行為」論文の中で田辺が試みているのは、『『現在』を中心に整序された時間を根本的に批判し、『時間』そのものの見方を転換⁵』することであった。田辺は「永遠・歴史・行為」の冒頭で、ランケの歴史観に疑問を呈しながら、時間ないし歴史の永遠に対する関係を究明する為には、さらに立ち入った時間構造の分析が必要だとする。そこで田辺が注目するのが、「永遠」の捉え方である。田辺は、絶対無である永遠が、即自的に存立するのではなく、過去未来の否定的対立を契機とする時を媒介としてのみ現成することができると捉え、「永遠」は、「時がその自己否定的統一として成立する根柢として永遠を必要とし」ているものだと考える(7・116)。そして(永遠は)「時を絶対否定的に自己に摂取すると共に之を肯定回復してそれに還相するもの」でなければならないと主張する。

では、このような時間論において、希望はどのような意味を担っているのか。田

⁴ 田口茂、249頁。

⁵ 田口茂、256頁。

口論文ではまず、〈希望〉という概念そのものを自らの視点で考察しながら、希望が「尺度によって条件づけられないような次元」に根ざしたものであり、『『尺度を超えたもの』に対する或る肯定的な関係が潜んでいる』ものとして特徴づける⁶。そしてそのことを「より現代的なコンテクストの中に置き、その特性を際立たせる」ために、レヴィナスとデリダの「アナクロニズム」と「アナクロニー」の概念を引き合いに出しながら論じていく⁷。紙幅の都合上、詳細は割愛するが、田口は上記の考察から、(1)「希望」が一種の「アナクロニズム」に関わること、(2)アナクロニクな時間においてこそ我々は真に他人に出会えること、(3)そこでは現世的な尺度を超えた「法外な」ものとの関わりが問題であること、(4)法外な「善」と関わり得るためには「悪」に対して身を閉ざすわけにはいかないことの四点を導き出す⁸。

ここで注目すべきなのは、これら四点の問題が全て田辺の後期思想のうちに「希望」と関連する仕方であらわれていると指摘されていることである。もちろん田口が付言するように、「レヴィナスやデリダの思惟に田辺の思惟をそのまま重ね合わせることはできない⁹」。それでも三者の全員が、第二次世界大戦という時代（Time）の悲劇を何らかの仕方であら目にし、その中で「希望」や「未来」についての思索を深めたことを考えれば、上記の指摘は興味深い。

続いて田口は、田辺が時間の捉え方に転換をもたらすさいに、「未来の役割」を強調している点に注意を促す。田口もまとめているように、田辺は「未来」について、(1)過去を破壊しようとする側面（不安）と、(2)行為によって過去と媒介し建設的に時を生成してゆく（希望）という二つの側面から成り立つと考えている。つまり田辺は、「未来」が、「不安」（否定）と「希望」（肯定）とが交錯する予料に総合として成立すると考える¹⁰。ここで田口が注目するのは、田辺が未来の否定性を

⁶ 田口茂、251頁。詳細については、原文を参照されたい。

⁷ なお、ここでは議論の焦点を田辺に絞るために、レヴィナスやデリダの解釈には立ち入らないことにする。

⁸ 田口茂、255～256頁。なお田口は、レヴィナスとデリダについて論じていた第四節までは「他者」という言葉を用いていたが、「四つの問題」としてまとめているこの部分では、「他人」という言葉を用いている。

⁹ 田口茂、256頁。

¹⁰ 田辺の時間論、とりわけ「未来」の性質については、もう少し綿密な検討が必要かもしれない。これについては、今後の課題としたい。

語りながら「懺悔¹¹」に触れている点である。田口は、懺悔において人が救済の永遠性に触れるとき、時の逆流を通して逆転的に未来の行為へと還相するという「懺悔の時間性」にアナクロニズムを見出す。しかもその時間構造は、超越的な次元が「信仰における『希望』と『約束』のアナクロニックな媒介という形で時間の中に還相する」¹²。

最終的に田口は、「生滅する今へと永遠が愛として還相するということ」が、この「今」から見ると「希望」なのであり、それが整序された時間に先立ち、それを可能にする「アナクロニズム」の意義だとする¹³。そして「絶対無」に面することこそが『希望』の究極的な姿であり、あらゆる「救済の証へと転化・変容される具体的実践の思想」の根底を支える「時間の核にある」ものであると結論づける¹⁴。

2 「信」としての道徳的実践による「希望」と「信頼」

これまでの議論から理解されるように、田口論文は、田辺の「希望」概念にレヴィナスとデリダの「アナクロニズム」概念を接続させ、比較思想的な観点を加えながら、時間論との関係の中で「希望」概念の意味を明らかにしてきた。田辺の「希望」概念は、これまでほとんど議論の中心に置かれたことがなかったことから、田口論文には一つの大きな意義がある。その一方で、アナクロニズムに焦点が当たりすぎたためか、あるいは田辺自身の論述上の問題もあってか、「希望」概念の具体的な内容がやや見えにくい。そこで本節では、「永遠・歴史・行為」よりも以前に論じられた「希望」概念を参照しながら、田辺の思考を探ってみたい。

その手がかりとなるのが、「ヘーゲルの絶対観念論」(1931年)である。田口論文

¹¹ 田口茂、260頁。なお、田口によれば「永遠・歴史・行為」論文が、「田辺哲学において『懺悔』の語が特別な哲学的・宗教的意義を伴って用いられたほぼ最初の例」だと述べている。ただし後述するように、筆者の考えによれば「ヘーゲルの絶対観念論」における「懺悔」の概念がその萌芽になっているとも考えられる。

¹² 田口茂、262頁。

¹³ 田口茂、265頁。

¹⁴ 田口茂、267頁。

では、「希望」について田辺が踏み込んだ考察を始めたのは「永遠・歴史・行為」からだとして紹介されていたが¹⁵、「踏み込んだ考察」とまでは言えないまでも、田辺は「ヘーゲルの絶対観念論」の中で宗教的「信」に基づく「懺悔」や「信頼」といった概念とともに「希望」について触れている。もちろん、両者には十年もの隔りがあることから、それぞれで用いられる概念が全く一致するとは言い切れないが、先行論文の「希望」概念を理解することで、後行論文で使われる「希望」概念の理解がよりスムーズになるように思われる。また少なくとも、先行論文での議論が、「希望」概念の萌芽であったと考えることは可能である。そこで本節では、この点について考察したい。

周知のとおり、『ヘーゲル哲学と弁証法』に収められた七つの論文は、執筆時期とは逆の順序で所収されている。それゆえ本節で取り上げる「ヘーゲルの絶対観念論」（第一論文）は、この時期の田辺が、絶対弁証法の最終的な立場を表明した最後の論文と言える。その中で田辺は、ヘーゲル哲学の主動機がギリシャ悲劇の運命観とキリスト教の神義観との調和にあり、いわゆる「愛に由る運命との和解」がヘーゲル哲学の「根本基調を形造る」こと、そして行為的実践の立場が徹底されずに観念論に陥ったことに批判を向ける。田辺の考えでは、たしかに「運命との和解を可能にする愛は敵を愛する愛」でなければならないが、「愛に由る運命との和解がそれ自身哲学でない」。田辺は哲学である以上、和解の「概念的な自覚」でなければならないと考え、絶対自覚へ齎し、概念の媒介に転ずるものは、「行為」に外ならないと考えた。

このとき田辺が考える行為とは、現実を動的に変化させる「転換」を意味する。われわれ行為者は、「身体¹⁶」を媒介としながら外的世界を生きているが、その身体の根源には「運命」が潜んでいる。とはいえ、われわれは行為によって自己の利己心から伝統に執着して変化を拒むこともできれば（悪）、進んで動的に普遍の目的

¹⁵ 田口茂、256頁。

¹⁶ 嶺は、『渦動する象徴』所収の「絶対弁証法の成立」の中で、田辺が「身体を『普遍と個別との矛盾の一致を象徴する』ものとし、実践的行為において自覚される身体性に弁証法的分裂と統一の意義を付与しようとした」ことを分かりやすく説明している。また、これに続けて述べられる「生成する身体」としての意義についても参照されたい。(204頁)

論的統一の方向に進んで変化を生じさせることもできる（善）。その意味で行為者は、現在の瞬間において常に決断を迫られている。嶺が端的に述べているように、田辺が考える「行為的実践は一方では歴史的伝統の強制的負荷のもとにあるが、他方では、自由な存在可能性に向けて開かれている。過去から未来に向かって絶えず変化する歴史的伝統において、我々の現在は（……）過去の被限定性と未来の自由性の相互転換の分かれ目¹⁷」と言えるのである。

ちなみに田辺は、この論考においても、過去・現在・未来が「直線的に進行」しているわけではないと繰り返し述べている。時間は、「直線的延長をなすものではなく、永遠の絶対無を媒介とする過去未来の相互転換の現在における動性として」弁証法的統一をなすものであり、それゆえに「時間の成立する現在が同時に永遠の現前する転換点」である（3・127）。では、その中で「希望」はどのような意味を有するのだろうか。

田辺によると、われわれは確かに身体を通して外界からの影響を受け、時に運命の否定性に遭遇する。しかし同時に、合目的的行為によってそれを乗り越えることもできる。田辺はそれを「否定の否定としての絶対否定」であり、超克するという肯定性、即ち「道徳的善」だと言う。先述のとおり、田辺にとって行為とは転換そのものであり、それゆえに悪を善に転ずることが道徳的実践としての行為であった¹⁸。そのことは、為された悪に対する悔恨懺悔の痛烈さ、そして如何なる悪も、新たな善行為によって止揚され、それを媒介とすることによって、かえって合目的性の実現できるという「自己の能力への希望」において、実践的に自証されることになる。田辺は考える（3・126）。差し当たりここでは、「希望」概念が、自己の道徳的行為の能力と結びついていることに注意したい。さらに田辺は、自己の実践能力に対する希望は、「絶対善に対する信頼に外ならない」と述べながら、反対に「自己への希望を失える絶望が絶対に対する不信である」（同）と強調する。

つまりこの論考において「希望」概念は、行為者の道徳的行為の能力と結びつい

¹⁷ 嶺秀樹、『西田哲学と田辺哲学の対決』ミネルヴァ書房、2012年、78頁。

¹⁸ そのことは、自己の「自然の否定性、或いは悪の可能そのものを媒介として善を実現する行為が即ち真の運命との和解をなす」（3・124）という理解へと繋がる。

ており、主として「絶望」の対概念として用いられている。また自己の能力への希望は、絶対善に対する「信頼」と深く結びついている。それゆえ自己への希望を失ってしまう絶望は、絶対に対する不信であり、悪を善に転換することさえもできなくなってしまう。反対に、否定の原理としての運命に対して道徳的行為を徹底することにより、悪を善に転ずることが可能となり、合目的性が実現できるという「自己の能力への希望」が自証されることになる¹⁹。

さらに田辺は、悔恨と懺悔が「新たなる希望と信頼とに転換せられる矛盾の動的発展を蔵する」(同)と述べながら、絶対における悪の赦免・罪の救済が、自己の善行為によって合目的化されるという「信念」において成立することに注意を向ける。

斯くして我の無力の痛感と懺悔との底に生まれる此希望と信頼とが非合理的者の直接合理化をなす。それは唯観想的に絶対の立場から一切が「よし」とせられると思念することではなくして、行為者としての自己への希望信頼を通して絶対の合理性を信ずることである。運命との和解も此自己の実践に対する希望と信頼とに由って可能にせられ、他人の悪に対する宥和も亦此自己の懺悔と希望とに由って媒介せられる。(3・126・強調筆者)

この言葉からも理解されるように、田辺は1930年初頭の論考において、既に宗教的な枠組みの中で時間論的な観点を織り混ぜながら「希望」概念について語っていた²⁰。もちろん、ここで言われる「懺悔」や「救済」という言葉には、のちの懺悔道で語られるような絶対他力を媒介とする他力行信証的自覚や還相回向の内容は含意されていない。

¹⁹ 嶺は、こうした「実践的行為の現在の現場で、過去と未来の否定的転換の構造を問題にすること」によって、田辺が『必然が自由に転換』される『力の交渉場面』を反省理論的に根拠づけることができないことに目覚めた」と指摘している。(嶺秀樹、「絶対弁証法の成立」202頁)

²⁰ 先の引用のすぐ後でも、田辺は「宥和救済の宗教的信と、善を実現し悪を克服する道徳的努力とは、互いに表裏をなして相伴い強まるのでなければならぬ」(3・127)と宗教的救済について述べている。

むしろここでの「希望」は、運命という否定性を、自己の合目的的行為の実現すなわち「個別的行」によって克服するという、自己の実践能力そのものへと向けられている。自らの利己心から、善にも悪にも自由に進みうる行為者としての自己が、絶対の合理性を信じ、道徳的に行為するとき、「普遍の絶対原理の実現に対する宗教的信に支えられ」、絶対に対する信が自己に対する希望と信頼として現れることになる。この絶対に対する信こそ、「行に於いて現前するもの」であり、「絶対と飛躍的に合一する」宗教の信なのであった（3・101）。

3 社会的実践の哲学から見る「友愛」と「希望」

以上の議論を踏まえて、あらためて「永遠・歴史・行為」および「倫理と論理」で論じられた「希望」概念を再考してみたい。もちろん、それぞれの論文の主題が異なっている点は区別しなければならないが、そこで論じられている内容の性質に共通点を見出すことはできる。

まず前節で見たとおり、「ヘーゲルの絶対観念論」の中で「希望」概念が語られるのは、「運命との和解」に関する悪の問題を、身体性および時間構造の枠組みに触れながら道徳的実践によって徹底しようとする場面であった。それに対し「永遠・歴史・行為」では、時間構造に関する考察を再構築するために、過去と未来との関係、永遠に対する信仰の関係を明らかにし、未来が無の有として否定媒介的であり、永遠の還相を媒介するものであることが論じられる場面であった。また「倫理と論理」では、歴史が行為の媒介によって、過去を否定的に媒介しながら未来の創造を行うことで、新しい時代は高次の豊かな可能性を含むと語られる場面であった。議論を先取りすると、田辺はいずれの論考においても、「希望」概念を論じるさいに、時間構造を語りながら永遠および信仰の問題に触れ、「転換」に関わる動的なもの、さらには救済に関わる絶対への「信」（信仰・信頼）を伴うことに言及している。

そのさい重要なのは、田辺が「時の成立の中心は現在の行為的転換媒介にある」と捉えた上で、「現在の否定的転換の底には、絶対無の超越が根底として」存在しており、それを「永遠」と考えていることである（7・126）。この枠組みは、前節

で論じた内容と相通じるものがある。つまり、行為は現在という瞬間において、現実を動的に転換するものであり、その転換の底には否定性が根源的に潜んでいるという考えである。ただし注意しなければならないのは、「永遠・歴史・行為」になると、田辺は、現在を直観することのできない「否定的媒介態」、「絶対無の現成」と捉え、行為も直観されるものではなく自覚されるものとして考えるようになる。加えて田辺は、前述の引用の少し後で、次のようにも述べている。

もし現在の超越的根底たる絶対無に転ぜられる我々の自己の、超越に対する関係の意識を信仰というならば、未来の否定性が却って肯定性に転ぜられ無が有の媒介であることを、此信仰と交互媒介的に確信する意識の態度は、希望に外ならない。信仰は希望と相即する。(7・129、強調筆者)

この部分では、次のように解釈することが可能ではないだろうか。すなわち、現在の根底に潜む絶対無としての永遠に転じ得るという自己の超越に対する意識を信仰とするならば、未来の否定性を肯定性へと転換することができること、見えないうものとしての運命(無)は、物質的な身体(有)の媒介を通じて可能であるということ、信じて確信(信頼)する意識の態度が、希望にほかならない。端的に言えば、自己の超越に対する「信」の意識が信仰であり、意識と身体媒介および否定と肯定の媒介の可能性に「信」を認める態度が希望である。

筆者がこのような解釈が可能と考える理由の一つには、田辺が別の箇所でも、絶望が絶対否定に転じられることにより、救済が成立し、「絶望の絶望として絶対の希望が反復をして発現する。(……) 懺悔は信仰の過去に対する還相なること、未来に対するその還相が希望なると対応する」(7・132)と述べている部分からも、共有項を見出すことができるからである。

また「倫理と論理」の中でも、「永遠の過去の既成の信仰と時間の未来的希望とが相即媒介し合うのが現在である。(……) 信仰はいかなる悪も懺悔によって赦免せられ、一切が善の媒介に転ぜられる転換の約束に支えられて、無限の希望に生き精進することに外ならない」(7・199)と述べている。いずれの論考においても、

現在が過去と未来の転換点として捉えられるとともに、信に基づく懺悔によって悪が善へと転換することが希望と付随しながら語られる。

ただし先述のとおり、「永遠・歴史・行為」では、行為が現成する「現在」そのものを、より詳細に分析し、直観することのできない否定的媒介態であることを強調するようになる。そのため行為は、現在という絶対否定の転換点において、意識と身体の否定媒介が「永遠の絶対無」として現成するものとして捉えられ、時を成立させるものとして考えられている²¹。

ちなみに家永は、1934年半ばまでの弁証法哲学への移行完了に至るこの時期に、これまで「理論理性の面にもっぱら注がれていた田辺の目が、実践行為に注がれるようになり、実践行為の世界である歴史が思索の中に大きな位置を占めるようになってきた²²」ことに注意を喚起している。それは弁証法への移行にもかかわらずカント的二元論の契機が依然として重視され、「二元的対立という矛盾の面に執着しつつその克服を行為実践に求める田辺哲学を一貫する特質が、批判主義科学哲学から弁証法実践哲学に変貌した時点においてすでに明瞭に現れていることを物語るものとして、田辺哲学の本領を明らかにしようとする場合にみのがすことのできない重要な事実である²³」と特筆している。

さて冒頭でも述べたように、筆者は、田辺の「希望」概念には「還相」概念が密接に関わっており、中後期以降に語られる「友愛」の概念へと接近すると考えている。そのさい注目したいのが、懺悔道を通じてはたらく「還相」の思想が田辺独自の社会民主主義にも適用され、「兄弟的友愛の民主主義」として語られるようになることである。

筆者の考えでは、1930年代に重視された行為者の「個的行」としての道徳的実践は、長い年月を経てさまざまな時局に直面する過程、とりわけ戦後の現実政治に失望する中で、政治哲学的な思想へと変化した。田辺の徹底した実践哲学は、敗戦

²¹ 田辺によると、行為は、身体の運動を通じて成されるという意味で物質と関係するが、物質は「意識の否定者にして、行為により意識と媒介せられる絶対無の否定契機に外ならない」。意識はこの絶対無の否定的媒介の自覚であり、その否定的媒介が意識の物質による否定として、絶対無の現成と見られたものが行為である。(7・135)

²² 家永三郎『田辺元の思想史的研究』、1974年、21頁。

²³ 家永三郎、同上。

国日本の状況をなんとかして変革したいという強力な意志へと至り、「連帯民主主義友愛民主主義の絶対媒介的立場」を提唱するに至る。田辺は「政治哲学の急務」の中で、「自己を他人の救済に捧げ、他人を救済する絶対者の媒介としてこれに協力する為に還相することなくして、自己の救われる往相は成立しないというのが、絶対媒介の弁証法である」(8・353)と述べ、真に弁証法の絶対媒介を徹底すれば、「還相即往相、降下即向上なる愛の絶対還相的立場に至る」(8・355)と述べている。この自己の放棄によって他者を救済する民主主義こそ「連帯民主主義」であり、社会的実践としての「兄弟的友愛の民主主義」である。

こうして田辺は、民主主義である「自由」と、社会主義の原理である「平等」とを、「友愛」という概念によって弁証法的に総合することで、「友愛民主主義」の構築を試みた²⁴。そうすることで、国家を「相対的還相の組織」と捉え、救済の媒体としようとしたのである(8・355)。山内が指摘するように、「友愛」は社会という政治や生活の舞台上で働く「還相回向」であり、救済の働きである²⁵。その意味で、現在を転換する契機となりうる。前節で見たように、田辺にとって行為は、現在という瞬間において現実を動的に転換するものであった。もちろん田辺自身、希望と友愛とを結びつけて論じている訳ではないが、社会的実践の働きとしての友愛を信じること、友愛への信頼と希望こそが、田辺が目指した「友愛民主主義」による社会変革(現在における絶対無の現成とも言えるかもしれない)へと導く重要な要素だったのではないだろうか。

田辺は「政治哲学の急務」の中で、「問題はただ国民が社会民主主義の課題の必然性を了得し、之を実現するために交互に教化還相する友愛連帯の立場に立たんとする熱意の如何に関わる」(7・362)と述べている。田辺にとって重要なのは、本当に根本的な変革を起こすためには、行為者としての国民が、友愛連帯としての社会的実践を確信し、信頼しすることである。

もちろんこうした田辺の実践哲学は、森宏一の批判に代表されるように、実現の

²⁴ 拙論「田辺哲学における『社会民主主義』と宗教的国家的ポリティックス」『異文化』法政大学国際文化学部、2017年、77-78頁。

²⁵ 山内廣隆『田邊元の政治哲学』昭和堂、2021年、145頁。

可能性は疑わしい。それでも田辺が、森に対する応答で「無の友愛民主主義が説得によって成立する可能性がある」と信じていることを述べながら、たとえ理念や理想がそのまま実現されるものではないとしても、現実には「理念に指導せられる実践の所産である」(8・404)と述べているように、理念や理想なくして絶望から抜け出すことはできないし、まして社会を変革することなど難しい。それはおそらく、われわれが生きるこの時代にあっても同じことが言えるだろう。

おわりに

『渦動する象徴』の「はじめに」でも語られているように、田辺の哲学は、まさに「強力な思索」と「扱うものを大きく圧縮・変形して取り込んでいく」力強い実践哲学であった。それゆえ筆者から見た時、田辺の思索は、たしかに渦のように他のものを巻き込み、時に強引さや不可思議な論理を持った哲学ではあるものの、あらかじめ批判を予期し、それをも巻き込むことで更なる精緻化と社会的実践(化)を目指そうとする進行形の哲学であった。田辺の哲学は、変わりゆく時代の中で、恐れることなく実験的とも言える変化を遂げて構築されていく。

それはよくも悪くも時代を映し出し、時代の波に翻弄されるかのように田辺自身の人間性をも映し出しているが、田辺の哲学を実践哲学として取り上げる以上、われわれは単に過去の産物として俯瞰的に〈研究〉するのではなく、われわれ自身がその都度、時局の問題に対峙しながら哲学していく必要がある。それはある意味で田辺が教行信証の解釈について、「言葉の解釈は手引きには成るが、それに留まるなら何にもなりません²⁶」と述べていることに通じている。

もちろん今日の社会状況は、当時田辺が危惧したような危機的会社とは全く異なっている。今日の現代社会は、ある意味で自らの思考をめぐらすことなしに様々な情報が手に入る「便利な」社会である。そのことは、かつてない程に思考の〈渦動〉が必要のない社会とも言えるかもしれない。だが、そこに「希望」は見出せるだろうか。筆者としては、未だ〈希望〉の正体がわからない部分もあるが、もがきなが

²⁶ 前掲書、【資料2】『私観 教行信証の哲学』、323頁。

らも自らの頭で〈哲学〉していくことの意義を信じ、本稿における現代的意義を究明することを今後の課題としたい。

(たじま じゅりな
東京交通短期大学 准教授)

[書評] 有^うからの創造

哲学史家としての田辺元

山本 舜

はじめに

『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』（晃洋書房、2021年。以下「本書」あるいは『渦動』と略記）は、実質的に国内において三冊目となる田辺哲学の研究論文集である。「座談会」における田辺哲学とその研究の概説に始まり、そこに付随する諸問題の指摘、多様な観点から田辺を描き出した諸論文、資料や文献目録に至るまで、多くの価値ある研究が盛り込まれた画期的な一冊である。

筆者はたまたま本書の校正と索引作成という形で編集の末端に携わる機会に恵まれた者であるが、この度書評者として再びこの論集に接する恩恵に与った。関係者各位に対してはこの場をお借りして改めて厚く御礼申し上げたい。ただ、筆者が関心を持っている田辺の数理哲学的な問題を特に主題的に論じたものは、残念ながら本書には収録されていない¹。そこで本稿では、収録された特定の個別論文に専門的な関心から論評を行うという方法はとらずに、田辺哲学研究という観点から本書の意義についていくらか考察を行うことで書評を行い、そこから引き出され得る問題を筆者なりに引き受け直して論じるという構成をとってみたい。

以下では、まず田辺哲学研究史上画期的と考えられる『渦動』の意義を三点指摘する。そしてこの三点を踏まえて現状の田辺哲学の研究に纏綿する問題を引き出す。最後にその問題に対して筆者なりの一つの考えを、表題の「有からの創造」と「哲学史家としての田辺元」ということに関連づけて示す。書評文の体裁としては些かはみ出すものが多く、論文としてはあまりに粗雑な内容に留まるが、以後の田辺哲

¹ デデキント切断については以下で触れられている。『渦動』 pp. 84-87、146-147。

学研究に対して問いを投げかけ、それに自ら愚考を提示する試みとして、叩き台的にでも意義を解されれば幸いである。

また本稿では、編者、執筆者諸氏に対しても、学術上の形式から敬称を略した。この点については前もってご寛恕いただきたい。

1 『渦動する象徴』の田辺哲学研究史上の意義

田辺哲学を主題とする国内の論文集は、雑誌で組まれた特集号などを除けば、田辺の生前に刊行された『田辺哲学』（弘文堂、1951年）と、死後に生誕百年を記念して編纂された『田辺元 思想と回想』（筑摩書房、1991年）の二冊のみである。この意味で『渦動』はちょうど30年ぶりの論文集ということになる。まず以上の既刊の論文集と比較した際の本書の特徴を三点指摘する。

最初に言えることは、既刊の二論文集がいずれも直弟子による編纂という色彩を強く帯びているのに対して、本書がこの側面を著しく脱色しているという点である。家永三郎が1974年に指摘した際には、田辺哲学の研究は「門下の人々の頌徳碑的な讃辞または解説を除き、客観的ないし批判的観点に立ったものは、おおむね田辺哲学の結果の攻撃に終始している傾向がいちじるしい」状況にあった²。これは本書の執筆者でもある藤田正勝が『日本哲学史』においても論じているように、戦前から戦中にかけての日本哲学が時局的な問題などとの関係で長らく客観的な評価が困難な状況に晒されていたことと関係している。ここから「戦後四〇年から五〇年を経て、ようやく西田の哲学や京都学派の哲学が、同時代の人たちの思い入れや、逆にそれに対する反発から自由になり、客観的な研究の対象とされるようになった」³。ここで重要なのが、家永が「頌徳碑的な讃辞または解説」と評した門下の側の言説からも近代日本哲学が自由になったと藤田が述べている点である。田辺哲学もまた、1980年代から90年代にかけての近代日本哲学の研究の再始動に合わせて研究の傾向に変化があった。第二の論集『田辺元 思想と回想』はその流れにあるも

² 家永三郎『田辺元 思想史的研究』法政大学出版局、1988年（第二刷）、p. 324。

³ 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年、pp. 376-377。

のとして見なせるが、一方でそれは直弟子との繋がりがなお強く残存した論集であった。『渦動』はそこから三十年という時間的な隔たりを経て、田辺をそうした私的な人間関係に基づく正負両面ある文脈から切り離し、一哲学者として学問的に扱うことに成功している。

二点目は、そうした仕方での田辺の取り扱いが、本書では多様な観点から成されている点に関してである。特に各部のトピックによってそれが整頓された構成になっていることも特筆すべきだろう。これについては、杉村靖彦が「はじめに」で以下のように述べている。

〔……〕どの論考も、それぞれの持ち場から田辺哲学の全体に向き合い、その向き合い方を反映させる形で個々の主題に取り組んでいる。そして、各部の区分を超えて、全ての論考が他の全ての論考と反響しあい、交差しあっている。⁴

田辺哲学が極めて広範な領域に及ぶ巨大な哲学であることはよく知られている。かつて滝沢克己が西田と田辺、そして高橋里美を論じる際に「縦は古代ギリシヤより現代各国に至る、横は宗教より量子物理学にわたる材料を駆使したこれらの哲学について、何事かを批判的に語ろうとは！」⁵と述べたことがあるが、田辺哲学は特に際立ってこの側面を持っていると言える。当然、この広大さはそれだけ多くの領域に拓かれており、多様な観点からの批評を惹起するものであることを意味する。しかし田辺は「行為」の哲学者としてあくまで「主体的に」理解することを主張し、自身の立場もまたそのように理解されることを望んだ哲学者であった⁶。田辺哲学

⁴ 『渦動』 p. v.

⁵ 滝沢克己「西田哲学と田辺・高橋博士の哲学」『滝沢克己著作集1』法蔵館、1972年、p. 338。

⁶ 例えば田辺は「種の論理の意味を明にす」において、哲学と絶対的なものとの関係を論じるに際して「絶対が体系的認識において観想せられるものでなく、不断の主体的行為において絶対否定的に自覚せられることをいうのである。弁証法はあくまで現実と相関的な行為の、不断に新なる統一の自覚である外ない」と主張している（藤田正勝編『種の論理 田辺元哲学選I』岩波文庫、2010年、p. 362）。この主張を踏まえて「絶対媒介が種の論理として成立することこそ、弁証法の必然に属する。これを疑うのは弁証法を主体的に理解しないから

がそうした特徴を持っている以上、単に多方面の関心に則って自由に考察の対象とする際にも、可能な限りその内部に潜って検討することが求められる。言ってみれば、田辺哲学はその読者ないし論者を単に外から眺めるだけの立場に留まらずに、彼らに対して「渦動における一動点」となることを要求するようなどころがある。筆者はこの意味で杉村の以下の文言を解釈する。

読者はそれら〔所収の諸論文のこと——筆者注〕を読み進めるにつれて、そのつどの切り口から動き出す田辺哲学のダイナミズムに触れていくことになるだろう。そして、それらが重ね書きされる中で、田辺の思索世界の全貌が、文字通り渦を巻くようにして立ち現れてくるだろう。誰もこの渦の全体を俯瞰することはできない。だが、どの場所からでもこの渦に触れ、それに動かされて自ら動く者の動きには、この渦の無窮の動性が「微分的」〔……〕に体现される。⁷

「誰もこの渦の全体を俯瞰することはできない」。それは、この渦に飛び込むことなしに観照的に距離を持って眺めるだけでは、田辺哲学の核心であるダイナミズムを理解することはできないということではないだろうか。我々は田辺を研究する以上、〈研究する〉という「行為」を離れることはできない。その「行為」に切迫した哲学である田辺哲学を、一つの固定的な記号としてのみ解釈することは、ある意味では不当である。ある観点からある哲学者が主題的に論じられ、それがトピック別に整理されるということは、哲学研究の論文集の場合特に珍しいことでもないだろうが、そうした個別論文の各々が実は「渦動」における一動点として考えられ得るものであるということが、本書においては密かに示唆されている。この点に『渦動』の第二の意義があると筆者は考える。

三点目は、単に田辺哲学として与えられた諸テキストの解明という意義に留まらず、その可能性を指摘しつつ今日的あるいは将来的意義を見据えて展望を示唆して

である」ということが強く押し出される（同上、p. 393）。

⁷ 『渦動』 p. v.

いる点である。これは特に「第二回田辺座談会」の最終項目である「思想史の中の田辺哲学の可能性」において議題となっている。「はじめに」で触れられている通り、田辺哲学の奇怪なまでの難解さが作用して「種の論理」や「懺悔道」といった代名詞ですら「哲学・思想研究者たちの中で曲がりなりにも一定のイメージが共有されるような段階」⁸にまで到達していると言い難いのが、田辺哲学研究の現状である。こうした研究上の現状が強く意識されて、「田辺の議論を別の文脈に乗せたり、別の言葉で語り直すということ」⁹の必要性が本書では明確に志向されている。このような目的意識の表明も本書において特徴的だと言えるだろう。この議論の中でとりわけ注目されているのは、田辺哲学を必ずしも「田辺哲学」に即した形ではなく、言わば換骨奪胎する形で汎用的に利用し直す、という可能性である。田辺哲学の根本的な発想を彼の哲学自体のコンテキストから一度切り離し、それぞれの人が自分なりに田辺から受け取ったものを生かしていく。それが可能であるような側面が田辺哲学にはある。例えばこうした考えを座談会で提案した田口茂は、本書の第V部「田辺哲学の今日的可能性」において、超越的な価値を喪失した現代人がいかに「希望」を保つことができるかという現代における切迫した問いの一つに対して田辺哲学が示唆しているものを引き出している。このような田辺の「生かし方」を積極的に提示している点もまた本書の重要な意義だと言うことができる。

2 田辺哲学の研究に纏綿する問題

以上の三点が『渦動』の田辺哲学研究史上の意義だとすると、ここには田辺哲学研究を我々がこれからいかに進めていくべきかということを考える上で重要な鍵が含まれているはずである。本節ではこれらの意義を踏まえて、筆者なりに田辺哲学研究に纏綿する問題を引き出してみたい。

前節で確認したことではあるが、田辺哲学に付随する多くの問題が作用することで、田辺哲学研究は歴史的に多くの困難に晒されてきた。田辺哲学をいかに評価す

⁸ 『渦動』 p. ii。

⁹ 『渦動』 p. 55。

るかということは時局の問題と切り離すことが決して容易ではないし、またその切り離しを意図してもなお奇怪なまでの難解さが立ちはだかっている。さらには断片的に田辺のテキストを見る中で得られる印象によって、哲学的な妥当性についても疑問が拭えないまま何らかの田辺像が凝り固まってしまい、それ以上の研究が進まないということも一つの現状としてあるように思われる¹⁰。もちろんだからこそ一層の研究が要求されているのだが、これに反して促進がなかなか見込めないという点こそが大きな問題なのである。

こうした現状を受けて本書が提示しているのは、主に第三の意義で触れた換骨奪胎的な語り直すと、他の哲学者と並置する比較研究の二つであると考えられる。先述の田口論文やジョン・C・マラルドの論文は前者、つまり換骨奪胎の試みとして位置づけることができるだろう。それに対して、板橋勇仁、宮野真生子、廖欽彬の諸論考が示しているように、西田や九鬼、ハイデガーといった他の哲学者との比較検討を行うということも田辺の一つの生かし方として重要な役割を担っている。合田正人が『田辺元とハイデガー』において、同時代の日本の自然科学系研究者（今西錦司、湯川秀樹、朝永振一郎）や廣松渉の名前を挙げながら多くの比較研究の可能性を示唆しているように¹¹、その展望は極めて広大である。筆者の浅見でも、数理哲学・科学哲学に精通した日本最初の哲学者とも呼べる田辺には広く数学者や科学者、延いては日本数学史や日本物理学史との接点が見出されるのであり¹²、また戦後の東京大学において大森荘蔵らによって担われた科学史・科学哲学研究との関係を問う可能性も大いに残されている。こうした田辺哲学の「換骨奪胎」と「比較

¹⁰ 例えば現状、既に脚注6でも典拠とした藤田正勝編『田辺元哲学選』（2010年、全4巻）が最もアクセスしやすい田辺の文献と考えられるが、この意味で新たな田辺研究者にとっては『種の論理』が着手点になりやすいと言える。その場合、『種の論理』はここで述べた時局性と難解さを共に一度に背負うことになり、結果田辺に対する不信感や限界のようなものが十分な読解を経ないまま読み手に刷り込まれ、早い段階で研究自体が滞ってしまうケースがあるように考えられる。最初期から田辺を追ってきた身として、田辺研究に『種の論理』の時期から着手することには、こうした実際上の問題も含めた多くの懸念点がある。

¹¹ 合田正人『田辺元とハイデガー 封印された哲学』PHP新書、2013年、pp. 30-32。

¹² 物理学史に関しては、例えば辻哲夫「大正初期における科学と哲学——桑木彥雄と田辺元——」（『物理学史研究』第4巻第1号、物理学史研究刊行会、1968年）を参照。

研究」は、今後の田辺哲学研究を先導する指標として捉えておくことができる。

しかしこの「換骨奪胎」と「比較研究」という側面を加味したとき、一方で田辺哲学は、「田辺」という固有名を引き剥がしても可能な「媒介の哲学」という一つの形式的なモデルケースとしてしか、あるいは他の哲学や哲学者との干渉関係においてしか評価できないものなのか、という疑問が素朴に生じてくる。その哲学的骨子を抜き取って別の形で生かしていくとか、西田哲学やハイデガー哲学との比較に晒されることでその真価を発揮するような哲学として評価していくことに意義のあることは言うまでもないが、そのみが田辺哲学研究の進む道であると考えてよいのかは疑わしい。田辺哲学をカント哲学やヘーゲル哲学のような、必ずしも他の文脈を必要条件としないような一つの固有名的な哲学として評価することは不可能なのだろうか。

たしかに「田辺」という固有名が却ってこの哲学の拓かれた可能性を自ら閉ざしてしまうようなところがあるのは否めない。田口が座談会において「西田やハイデガーと違って、田辺がこう言っています」では、なかなか聞いてもらえないのですよね¹³と言及しているが、田辺元という名前にはほとんど反射的に拒絶反応を示される場合がある。

田辺の名前に付着する負の印象は、事実も先入見も含めて極めて強く作用してしまっている。これからの田辺哲学研究には、伝承や田辺のテキストから受け取ることになるこうした負の印象に対して、できるだけ田辺の側に寄り添う仕方ですべて「なぜ田辺はそう書いたのか」を吟味し、内在的な観点と言えるものを論理的に確保して、その上で批判に向けられるような努力が求められている。十分に田辺哲学の全体像が見通されていない現段階では、なおこの内在的な観点からの理解は少ないように思われる。だからこそ、この哲学に適切な見切りをつけたり早計な判断を下すことが、今最も戒められるべきであるとも言える。

ともあれ、このような「田辺」という固有名に伴われる払拭しがたい忌避感というものを事実的に承認する場合には、田口のように「後出しで田辺を出す」¹⁴、あ

¹³ 『渦動』 p. 58。

¹⁴ 同上。

るいはもうそこに田辺の名前を出さないということは、一つの対応策にはなり得る。実際田辺の「媒介の哲学」は一本の論理の糸とも言うべきものの徹底によって構築されているところがあり、その意味でこの哲学においては田辺の私的な経験や個別具体的な内容を研究上捨象してしまっても大きな問題が生じないような側面がある。これは、初期において「心理主義」における経験的なものへの還元措置に徹底的に批判を加え、「論理主義」の哲学をとった田辺の立場を踏まえれば、ある意味では当然である¹⁵。この観点からすれば、「田辺」という固有名を取り去ってその哲学的骨組みを再利用することは、田辺哲学においては決して不可能ではない。だがそれは同時にもう田辺哲学と呼ばなくてもよいのではという考えを誘発してしまう。

「比較研究」と「換骨奪胎」——西田やハイデガーの参照項、あるいは哲学的骨組みの再利用という研究指針は、なお「田辺哲学」という固有名の哲学の評価を考える上では消極的であることを免れない。もちろん、最早田辺哲学という哲学的建築物の名称には拘らない方がよい、いっそそれを破壊してしまえばよい、という考えもあるかもしれない。だが筆者は一方で、「哲学者の「人」を離れない」¹⁶という観点も重視すべきではないかと考える。それは決して心理主義・経験主義的に哲学者の私生活や個人的傾向性によってその哲学の「論理」を推し量ろうという意図ではなく、哲学者が思索の成果として打ち出した一つの総体をそれを生み出した「人」から絶縁することは、その具体的成立基盤を離れるという意味での論理の抽象化に墮してしまい、田辺が追い求めていた「具体的論理」をまた一面で離れていくところがあるのではないかと、という危惧による。

筆者には、カント哲学やヘーゲル哲学のように語られるようになった西田哲学と同様に、田辺哲学が固有名的に積極的に認識されることがなければ、田辺哲学研究は依然として現状の滞りを解消することができないように思われる。田辺元という人の、研究に対する極めて実直な態度、並一通りではない探究精神、そこから明晰

¹⁵ 田辺自身による心理主義と論理主義の問題についての簡潔な論述として、「認識論と現象学」(1925年)の「二 認識論に於ける経験心理主義と先験論理主義」が参考になる(『田辺元全集』第4巻、筑摩書房、1963年、所収)。

¹⁶ 杉本耕一『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』京都大学学術出版会、2013年、p. 330。

透徹な論展開を構築する技量には尊敬すべき一面——実際そこへの尊敬を抜きにして、田辺の業績や精神を内在的に批判することはおろか、適切に理解・評価することすらできないだろう——がある。そうした面をも内含した「人」である田辺を離れない「田辺哲学」という一つの像を提示していくことは、「比較研究」や「換骨奪胎」と併せて目指されるべき一つの指針ではないか。

あるいは、そうした一つの像の提示自体が、前節の第二の意義で論じた「誰もこの渦の全体を俯瞰することはできない」という田辺哲学のダイナミズムの問題に抵触する見方とも考えられるかもしれない。しかしこの場合の「田辺哲学」という一つの像の提示は、決して田辺に対する鳥瞰的、観想的な観察・把握に留まるものではないはずである。むしろそれ自体が「渦動における一動点」として、田辺という人を基軸に田辺哲学全体を微分的に反映・体現していく行為であり得る。それどころか、そういった観点が反映されていないような一動点は、全体を体現する点としては不十分であると言わざるを得ない。我々は可能な限り充実した「田辺哲学」の全体を——普遍的な像として固定化し、そこに安住してしまうのとは別の仕方——究明し、刷新を心がけていくべきである。そのためには、田辺元という人を離れないで「田辺哲学」を考察することも重要な契機として勘定に入れておかなければならない。

最後に本稿では、まったく微力ながら、「哲学史家」としての田辺元の可能性を示唆する仕方、その可能性の一つを提示してみたい。

3 哲学史家としての田辺の可能性

田辺哲学から「田辺」という固有名を取り去ることなく、その独特な哲学を評価するために一つ考えられるのが、「哲学史家」として田辺を評価するという観点である。もちろん田辺以前にも例えば『近世に於ける「我」の自覚史』(1916年)の執筆者である朝永三三郎や、ケーベル直伝の文献学的態度に基づいて研究を行い、田中美知太郎をしてただ一人「本当の理解をもって、ヨーロッパ思想の正統に立たれ

ている」¹⁷と言わしめた波多野精一がいたため、田辺を日本哲学史上先駆的な哲学史家のようにみなすことはできない。だが田辺が叙述のところどころで提示する膨大な数の哲学者と、その理解の強度および蓄積は、確実に彼が文献学的基礎研究を着実に遂行してきたタイプの哲学史家であることを物語っている。そして学生の頃より誠実に練り上げられていった彼の個別研究は、決して散り散りにではなく、かと言って個別的意義を損なうこともなく、哲学ないし哲学史というもののなんらかの意味で統一的な全体理解にまで到達しているように思われる。

ただ、田辺本人はそうした文献学的な作業によって所謂哲学史を描くことを目指していたわけではない。彼はむしろそうした哲学史を自分の哲学とすることには批判的であった。特に後期の『哲学の根本問題』(1949年)において田辺は、哲学史研究の必要性を踏まえた上で、次のように述べている。

しかし、今日、最後に申したいことは、哲学史は自身が哲学するときの、哲学的探究の手引であって、哲学史が自身の哲学の代りにはならないということであります。[……]日本の哲学をやる多くの人たちが、すぐれた能力をもっているにもかかわらず、哲学史に停滞して、哲学の歴史的解釈で能事終りとし、今日このところにおいて、われわれ自身ののっぴきならぬ自己の問題というものを、回避する傾向があると思うからです。¹⁸

哲学史研究を自らの哲学に代えることはできない。こうした態度からみれば、田辺を「哲学史家」と見ることは全く適切ではないだろう。しかし彼の場合、一方で過去の哲学が残したものを全く度外視して新たなものを創り出すということもまた承認できないことであった。むしろ哲学というものは過去の哲学の理解の上に成立し、その歴史的相対性を絶対的自覚の立場から自覚することで体系となるものとして理解されていた。その意味では、田辺は「哲学史即哲学」という立場をとって

¹⁷ 田中美知太郎「ひとつの私的回想——波多野精一先生と古典研究」『田中美知太郎全集』第13巻、筑摩書房、1987年、p. 363。

¹⁸ 藤田正勝編『哲学の根本問題・数理の歴史主義展開 田辺元哲学選III』岩波文庫、2010年、p. 108。

たのである。このことは『哲学通論』(1933年)における彼の哲学史理解に明確に現れている。

過去の哲学史を了解し、それを自己に負はされたる伝統として体験しながら、同時に自己の現在の歴史的社会的位置が課する所の実践を媒介として、此過去(伝統)と未来(実践)との相対立する相対を止揚した現在の絶対反省が哲学を成立せしめるのである。[……] 哲学史即哲学といふのは此謂である。これは唯過去の哲学の歴史を文献学的に探求し史料を解釈して、時代の文化との聯関に於て叙述した哲学史が直ちに哲学であつて、此外に哲学無しといふ意味ではない。¹⁹

つまり田辺にとって哲学史とは、(1) 哲学に代わることはできないが、(2) 哲学が成立するために必要な「自己に負はされたる伝統」として尊重すべきものだったのである。

しかもこれにおいては過去の哲学は、単に現在の哲学体系のための媒介として止揚される材料の意義に回収されるわけではない。田辺はその側面とともに「体系としては現在の哲学と関係なしに其自身完結したものなること」²⁰を承認する必要性を説いている。つまり過去の哲学は単なる現在の哲学のための膳立てのような役割に過ぎないのではなく、それ自体として完結性や独立性が認められるものとして考えられているのである。そこにカント哲学やヘーゲル哲学といった個々の哲学の哲学史上の独立性が確保されている。この点に、田辺の「哲学史家」としての矜持を認めることができる。

過去の哲学の陳列に留まることを潔しとせず、さりとして過去の哲学を自身の論理にただ飲み込んでいってその個性や独立性を奪うこともせず、哲学史と哲学を同時に生かすような哲学を田辺は考案していた。従って田辺の行なった他の哲学の個別研究は、単に田辺哲学の形成上利用された素材という扱いに留まっていない。むしろ

¹⁹ 『田辺元全集』第3巻、筑摩書房、1963年、pp. 425-426。

²⁰ 同上、p. 427。

ろそこには個別研究の観点からもある程度信頼に足る、あるいは参考にすべき分析や考察が多く存する。もちろん哲学史の忠実な再現という欲求を超えて自ら哲学することを志した哲学者には避けられない屈折した理解も、それを専門とする人の目からすれば見出されるかもしれない。だが仮にそうした理解が問題になるにせよ、それはすでに田辺の個別研究の水準を今日の専門的見地から検討するという意味で、当該研究の田辺的解釈として資するばかりでなく、同時に田辺哲学研究の一翼を立派に担うものになる。こうした意味で「哲学史家」としての田辺が問われることは、田辺研究の発展を見越す上でも、個別研究の発展を見越す上でも、むしろ悦ばしいことと言ふべきだろう。

いずれにせよ、「哲学史家」としての田辺を検討することにはまだ多くの可能性がある。「二〇世紀最大の——そして、おそらくは最後の「アンシクロペディスト」（百科全書的知識人）と称するにふさわしい知的巨人」²¹と称されるエルンスト・カッシーラーと同様のスケールで田辺を評価し直すことも、おそらく的外れな課題ではない²²。カッシーラーの労作『認識問題』は「近世哲学史概説として読むことが可能」であり、「一気に各哲学者の心臓部に行きつくことができる」²³と評されたことがあるが、特に種の論理形成以前の田辺の個々の論文や著作はよく整理されて行き届いた概説も多い。そればかりでなく、隔靴搔痒で理解の到達し難い哲学の疑問点に臆することなく批判的な解明を試みた例も豊富である。これらは二〇世紀初頭の水準下で同時代あるいはそれ以前の哲学者たちの考えを批判的に検討した貴重な証言であり、とりわけ日本語を母国語とする哲学研究者にとって、そこから学ぶべき先哲の遺産としての価値を大いに持ったものである。それはまた西洋哲学を

²¹ 馬原潤二『エルンスト・カッシーラーの哲学と政治』風行社、2011年、p. 3。

²² 実際マルブルク学派コーヘン、ナトルプの影響を強く受けつつ、同時代の数学基礎論の傾向を広く見渡しながらカント哲学の意義を捉え直し、共に「象徴」を一つのキーワードとしながら社会的・歴史的な問題に自身の哲学を拡張していった彼らの間には、多くの共通点が存在する。田辺は初期の時点でカッシーラーの著作に触れており、その意味でカッシーラーと並ぶというよりは彼を経由した側の間人だとも言い得るが、それは追従の類ではない。あくまで田辺はカッシーラーとは独立の思索人として考えられるべきである。

²³ 福谷茂「書海按針——学部学生のための読書ガイド」『Prolegomena：西洋近世哲学史研究室紀要』京都大学文学研究科西洋近世哲学史研究室、2019年、p. 10。

広く体得した「哲学史家」田辺の、東洋の哲学者としての生き方、振る舞いを同時に我々に示すものでもある。「哲学史家」としての彼に注目することで、我々は田辺哲学の実質的な内容だけでなく、それを構築するために奮闘した——哲学研究者なら誰でもこの構築に奮闘し、苦悩するだろう——一人の人間としての魅力にも触れることができるのである。

おわりに

以上、過去の哲学を引き受け、それを語りなおし、改変し、創造するという仕方
で哲学を切り開いていった田辺の「哲学史家」としての側面を確認した。こうした
田辺の哲学史即哲学という営みは、伝統的過去という有^うをそれとして保存しつつ、
しかし単に陳列するのではなしに未来に新たな哲学を形成していくための媒体と
して扱うという意味で、「有からの創造」と称することができる。それは最も根本
的なところから語ろうとする結果、一種の「無からの創造」を説いた西田とはある
意味では対照的である。与えられたテキストとしての所与の本質を的確に見抜いて
整理し、そこから独創的なものを生み出す。田辺のこうした「有からの創造」は極
めて卓越したものであったと考えられる。

我々にとっては田辺哲学もまた「過去の哲学」である。その意味でカント哲学や
西田哲学のように一つの有として、現在に対して緊張関係を持って迫ってくるもの
であり得る。彼らの残したテキストという有に準拠して哲学研究を行う限り、我々
もまた例外なく「有からの創造」を担っている。我々がそうした有とどう向き合
うかについてはもちろん様々な可能性があるわけだが、筆者はあくまで田辺に準じて、
「田辺哲学」という固有名の哲学——あるいは一種の「有」——をそれとして可能
な限り正確に保存しつつ、さらに批判的に引き受けて独創的なものを生み出して
いく意義を、ここでは主張しておきたい。このことは必ずしも田辺に追従することを
意味しない。この向き合い方には、田辺個人の立場に留まらない一般的な意義があ
ると考えてよいはずである。そしてこの意義に仮に準拠することが認められるなら
ば、これからの田辺哲学研究にとって、「田辺哲学」という固有名の哲学をそれ自

体として理解し、保存していくことの意義も同時に承認されるだろう。一見それが保守的で内向きな研究態度であるように見えても、とにかく誤解の多いこの哲学を言われのない無理解な批判から守るためには、むしろ最も堅実で必要な向き合い方ではないだろうか。

渦は強大な力を持っている。いたずらに飛び込めば弾かれるか、ただ飲み込まれて終わることになる。かといって安全な岸からそれを眺めているだけでは、決してその力や実情を知ることはできない。そこには静かに、深く立ち入らなければならないはずである。冷静さをもってそのダイナミズムを体感することで、ただ危うく見えるだけのものに隠された魅力も立ち現れてくるのではないだろうか。今回の『渦動』はそうした魅力を後進に示しつつ、その渦の実情を個々の論点において反映したものと言うことができる。我々はそれらに触れることで、単なる表面的な田辺哲学を超えてそれを理解し、そこから新たに動くことを迫られている。

(やまもと しゅん)

京都大学 博士後期課程)

[書評] 「死者」から受け取る「死」

田辺とハイデガーの根底で

小林 昌 平

ここに取り上げる『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』¹は、田辺哲学の弁証法が持つダイナミズムの射程を多様なパースペクティブから光をあて腑分けした、初めての試みと言ってよいだろう。「種の論理」「懺悔道」「死の哲学」を貫く類と個体、往相と還相、有限と無限、生と死といった二つの極が時に互いに対立し、時に貫入し合いながら転変してゆく。その力動の中でも「死の哲学」において生起する人間的有限性と無限性との矛盾統一は、田辺の晩年の到達点を示していると言える。『渦動する象徴』第三部「死と象徴をめぐる最晩年の思想」は、田辺哲学のこうした集大成の核心を捉えているのである。

以下では、その第三部に収録されている竹花洋佑氏の論文「田辺元の死と死者の哲学」の議論に注目し、田辺とハイデガーとの対決を竹花氏の議論から再解釈することを試みる。氏が読み取った「死」と「死者」という、一見些細に見えるが非常に深長な区別、そして田辺によるハイデガー哲学の「観念性」への批判は、ハイデガーの「死」を再び「死者」との関わりから再考するよう呼び求めている。それに基づくハイデガー哲学の再読解によって次のことが明らかになる。すなわち、死というものは、生者の実存においてただ自己だけのうちで生起するのではなく、「他者としての死者」との「実存協同」において生起すること、またその限りで、哲学する者は日常の平均的な理解を超える新たな思想と出会うことができることである。

このことを示すため、まずは竹花氏の議論を整理しつつ、田辺の「死の哲学」のもつ意義を明らかにする（第一節）。次にハイデガーの『存在と時間』に「死」と「死者」との区別を読み込むことで、ハイデガーの現存在分析という試みが逆説的

¹ 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑編『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、2021年。

にも「死者」の重要性を指し示していることを指摘する（第二節）。最後に、議論の場を田辺の晩年の論考「メント・モリ」「生の存在學か死の辯證法か」に移し、これを前半と同様「死」と「死者」の区別に着目しながら読解する。そのことにより、田辺の「死」をめぐるハイデガーとの対決において重要な「絶対無」、そしてそれが生起する生者と死者との「実存協同」の重要性を示す（第三節）。

1 論考「田辺元の死と死者の哲学」における「実存協同」の分析

本節では、竹花氏の論考「田辺元の死と死者の哲学」²（169-189）の内容を概観し、「死」をめぐる田辺のハイデガー批判と、「死」と「死者」の区別が意味するものについての理解を得よう。

氏の論考は、田辺によるハイデガーの「死」の観念性に対する批判を踏まえた上で、これを田辺が生者と「死者」との「実存協同」において実在的に生起するものと捉え直していることを明らかにしている。氏ははじめに、田辺の「実存協同」を「絶対的に不在である死者が、まさに不在であるが故に私にとってありありと現前し、私の生を新たにする事態」（169）である、と定義する。加えて、何らかの仕方では死者の不在が「私たちの生の基礎的な部分を形作ることに大きく寄与する」（同上）ことを指摘している。すなわち、死者が「不在である」がゆえに生者に「現前」しその生を転換する、というのである。では不在のものが今存在するものに働きかけるとは、いかなる事柄であろうか。

第一節「死のリアリティー——田辺のハイデガー批判」で氏は、田辺とハイデガーの「死」をめぐる議論が、生の自覚のために死の自覚が不可欠である、という問題意識において「類似している」（171）ことを指摘している。しかし、死が生条件であると言われたとしても、それは同時に生の終わりであり、その点で死はやはり生と矛盾するものであるかのように思われる。この「アポリア」を解決するために、『存在と時間』でハイデガーは死を、生きている人間である「現存在」に必ず

² 以下『渦動する象徴』からの引用は、前に書名や略号などを置かず、アラビア数字でページ数のみを示す。

到来するが、しかし常に「未然 (Noch-nicht)」という仕方で現存在が持つ「可能性」と捉え直す。現存在は常にすでに、死を自身の存在の究極の可能性として持ちつつ存在しているのだ、と。これに対し田辺はその「実在性」を強調することで、アプローチにおけるハイデガーとの差異を明確にしている。

田辺におけるこの死の実在性の実相を解明するために、続く第二節「死復活」の二重性——誰が復活するのか」で竹花氏は、彼の「実存協同」における「復活」のモチーフに光を当てる。ここで「死復活」とは「個体の文字通りの蘇り」(173)ではない。それは有限的自己が、自らの全てを投げ出してもなお生きている、という転換と生の自覚を経験することである。その際この転換を導くのが「二人称」に位置する死者との「愛」である、と田辺は言う。生者である「自己」が、「死者」である「他者」によって転換される——この構図について竹花氏は問う。田辺は死を自己の全き変革として捉えている。しかし他方、一見すると、彼の議論は、あくまでの「自己の死」の側面を強調するあまり、「復活」が親しき汝の不在における現前と理解されることで、それが実感的肉付けを獲得し、「死復活」の自覚のあり方が以前のような自己の単なる擬似的死以上のものに変容した」(174)と理解することを困難にしているのではないか。

さらには、いわんやこのことを正しく理解したとしても、さらに根本的な問いが田辺の議論から惹起される、と竹花氏は指摘する。

しかしながら、問題はこの先にある。つまり、誰が「復活」するのか、ということである。もちろん、これまで確認してきたように、それはまず死せる汝のことであろう。しかし、田辺の「復活」という言葉には、親しき死者の自己における「復活」という事実が込められているだけではなく、死者となりゆく自己の他者への「復活」という事態が含意されていると見なさなければならない。(同上)

すなわち、「死」における実存協同で「自己」と呼ばれるものは、生者だけではなく、死者でもなければならない、と。

そこで、田辺が実存共同の例としてあげる禅宗の經典『碧巖集（碧眼録）』の第五十五則、公案「道後の弔問」を丹念に読解し、実存協同が生者の側からだけでなく、死者の視点からも語られていることを竹花氏は明らかにする。つまり田辺における「死復活」とは「死者の生ける自己における「復活」と死せる自己の生ける他者における「復活」という「二重」の事態である、と（175）。自己が死の自覚によって転換されること、それは同時に、有限な存在である自己もまた死後他者のうちで復活しうることの自覚でもある。そしてこのことは、「死者の臨在に支えられて自己の死の向こう側からこの生のあり方を映し出そうとする見方」なのである（177）。

第三節「死と時間性——偶然性と現在」で氏は以上の「死復活」をめぐる議論を田辺の時間性に接続している。上記の死復活は、ハイデガーの論ずるような「可能性」としての死ではなく、まさに身体を持つこの自己における現実的な生起として言われていた。これは時間性の観点から次のように言い換えられる。瞬間的なこの具体的現在において経験される「死復活」は、いまだ経験していないものであるだけでなく、すでに自身がぐり抜けてきたものであり、その点で、過去と未来もまたこの現在において包摂され、さらにはそのつどの現在が、次の瞬間の現在に、過去、未来と共に累乗的に包摂される、と。そのとき田辺の言う「死」及び「死復活」は生を絶え間なく切断しつつ貫くものであり、翻って生は死を絶えず経験しつつ包含し続ける運動である。

生者と死者との「実存協同」は自己と「生ける他者」（182）との関係にも及ぶ。論考の第四節「「実存協同」のモノドロジ的構造——死者の哲学に向けて」で竹花氏は、この関係をも射程に収めた田辺における実存の「モノドロジ的構造」を分析し、描き出している。死者によって可能になった生者の自己変革は、そこから進んでその後進への悟りの「伝播」へと至る。このとき、局所的・個別的なそれぞれの自己が有限な自己自身を否定し、その点で実存協同の全体が弁証法の無限性を映し出している。この有限性と無限性との全体的両立は、自己が、死者となったのちも自身が生ける他者のうちに復活することを自覚することによって可能になるのである。それだけではない。この他者との関係から翻って、生者は死者との関係

を新たに理解し、死者を「未来的な本質」(185)から、すなわち再び新たな仕方
で自己に到来し、自己を変革するというそのあり方から理解するのである。

自己の転換としての死者の復活、そして生者同士の相互変革の伝播によって成る
全体が、有限な生を貫きつつ切斷する無限性としての「死」を映し出している。有
限的存在者のうちでのこの無限性の生起が、田辺が「モナッド的実存協同」³(XIII,
600)と呼ぶものの全体像である。こうしたヴィジョンを竹花氏は浮き彫りにする
のである。

かくして竹花氏は、田辺とハイデガーとの対決を皮切りに、生者と死者双方から、
また生者同士から、「実存協同」の中で生起する「死」の絶対性と一貫した支配力
を明らかにした。氏が第一節で指摘していたように、田辺のハイデガーに対する批
判は、後者の主張する可能的な死に対して前者が死の実在性を主張する点にある。
そしてこのことはすなわち、生者の個別的身体において死が経験されるというこ
とに他ならない。そして第二節で論じられていたように、「死者」もまた、生者にお
ける自身の死復活を経験する視点として、ある種の人称性を伴って実存協同に参入
することとなるのである。この時注意すべきは、実存協同において「死」がまず経
験されるのではなく、「死者」との「愛」による関係がまず取り結ばれなければな
らない、ということである。身体を伴った生者と、それに不在という仕方ではリアリ
ティーを持って現前してくる「汝」としての「死者」との関係がなければ、そもそ
も「死」の威力に晒されるそもその糸口は見出せないのである。

次節で見るように、ハイデガーの『存在と時間』における実存分析では、このよ
うに「死者」から本来的な「死」を考えるということが、そもそも分析対象から除
外されてしまう。そしてまさにそのゆえに、その分析のいわば裏面で、死者が絶対
的な不在として、いやより正確には「不在の在」(186)として浮かび上がってくる
のである。さらにその事實は、「死」から「死者」を考えるのではなく、田辺の言
うように「死者」から「死」を考えることの必然性を際立たせることになるだろう。

³ 以下『田辺元全集』第13巻(筑摩書房、1964年)からの引用は、略号XIIIに続けてアラ
ビア数字でページ数を示す。

2 『存在と時間』における「死者」

ハイデガーは『存在と時間』において、「存在の意味」を問うため、これを理解する唯一の存在者すなわち「現存在」の「分析」を行う。第一部第二編で彼は現存在の「死」についての分析を展開し、その結論として現存在の「本来的な自己」とその「時間性」を剔抉する。その途上で彼は、自身の問題とする実存論的な「死」に取り組むための予備考察として、他者である「死者」との関わりにおいて決して死それ自体が現象として経験されないことを論証している。というのも、本来的な「死」という現象は他者にとって、いやそれどころか現存在自身にとっても経験不可能な現象である。実存論的分析において、現存在の「死へと臨む存在 (Sein zum Tode)」という存在様態において、死は自己に最も固有な「可能性」として明らかになるのである。そうした論証の途上であって、「死者」の問題を足早に通り過ぎて「死」の議論へと向かうのではなく、前者の議論のうちにとどまり、その臨在の経験を読みとってゆこう。具体的には、この著作の第四七節「他者の死が経験できること、そして現存在全体の経験可能性」の冒頭 (SuZ, 237-239) を読解してゆく⁴。

この節では、第二編第一章の「死」の議論のためにハイデガーがはじめに乗り越える「通俗的な」死の観念について語られる。章の序論となる第四六節でハイデガーは、本稿第一節でも述べた「矛盾」を、死をめぐる困難として提起している。現存在とは、「実存性」、すなわち（現存在が常にすでに己に先立っていること）を本質契機として含む「気遣い」の体制に基づき存在している。そうである以上、現存在の全体性を実現する「死」は、この「気遣い」と「矛盾し」(SuZ, 236)、結果として現存在は、その全体性の到達においてこの本質体制を、それゆえに現存在を、失ってしまう、と。

この逆説から第四七節は始まる。「現存在の全体に到達することは、同時に現存在を失うことである」(SuZ, 237)。重要なのは、ハイデガーがこの矛盾を決して

⁴ 以下『存在と時間』(Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Max Niemeyer 2006)からの引用は、略号 SuZ に続けてアラビア数字でページ数を示す。また訳は私訳である。

手放すことなくむしろ全面的に背負ったまま議論を進めてゆくということである。やがてこの「矛盾」は、「不可能性の可能性」(SuZ, 262)として、先取りすべき現存在の積極的可能性へと結実することになる。つまり、現存在がその存在体制そのものを失うこと、その経験の将来における可能性こそが現存在の実存そのものを成立させる根拠なのである、と。

続けて彼は書いている。「もはや存在しないことへの移行は、それによってまさに (gerade)、現存在を、この移行を経験し、経験されたものとして理解する可能性から取り去ってしまう」、と。彼はここで、「まさに」という副詞によって、一般的な論理を退ける逆説を呼び入れる。この語は、例えば「まさに雨が降っているからこそ、外に出かけたくなるのだ」といったように、通常人が考えるのと逆の事態、逆の推論が起こっていることを示す副詞である。人(これはハイデガーの考える「世人」と捉えても良いだろう)は普通生から死への「移行」を想像するかもしれない。しかしそのようなものは、移行する瞬間に、移行する本人には決して経験されえない。この「移行」として人が呼ぶようなものを生者が事実上死者のもとで経験している、と感じても、死者の死それ自体は他者には、いや自己にとってすら権利上決して経験されたということにならないのだ、と。

かくのごとく表明された困難を解決するかに見える他者の主張をハイデガーは想定する。誰かが言うだろう。確かに自分の死は経験できない、しかしだからこそ他者の死が「痛切に」響いてくるのではないか、と。彼はこの反問を実存論的分析の水準で換言することで退ける。「この死の「客観的な」所与性は、その時、現存在の全体性の存在論的な領域確定こそが可能にしているのである」(SuZ, 237)。『存在と時間』の議論に則れば、われわれが経験する他者の死は、むしろ死そのものから、ここでは存在論的な死の分析のほうからアプローチすべきである。このとき、死という現象が固有なアプローチを要求していることに気づくだろう。死とは客観的かつ実存論的-存在論的な死である。つまりそこで剥奪されるのは、唯一、「死者である他者」——もっとも、現存在は自身の死を経験できない以上、「死者」は必然的に他者なのだが——そのものの独立した身分である。

つまり、以上の論証の厳密な帰結として、そしてその語自体の意味において「死

者」という語の意味を充実すべきものは経験不可能である。ハイデガーは直後の議論で〈「死者」に相当するであろう語〉をいくつか提示するが、それらは決して死者自身を指すことはない、ということになる。というのも、ハイデガーならこう言うだろう。われわれが日常的な場面で「死者」と呼ぶところのものは、実のところ、現存在としての資格はないが、われわれが何らかの仕方に関係するなにかである。「死者」は、あくまで実存論的分析に基づけば本来可能性でしかない自己の死を、あたかも実在するかのように曲解し投影した結果として理解可能になるものであって、それに「死」そのものの経験を帰属させることはできない、と。非本来的・客観的经验と、本来的・実存論的分析とのダブルバインドの間で、「死者」は『存在と時間』の論述におけるその地位を失うことになる。それゆえ「実存論的-存在論的」な「死」の議論において、「死者」というものにはもはやその存在論的な根拠を認められない。死ぬのは現存在だけであり、厳密な意味で実際に「死んだ」者など誰もいないのだから。

にもかかわらず、「死者」という語をわれわれはいかに正当に語りうるのだろうか。その人の死の経験が死の経験として認められないような他者を、われわれは「死者」、つまり「死んでいる者」と語りうるだろうか。

この問いを導きの糸として、以降のハイデガーのテキストを読み進めてゆこう。ここから彼は、死者と関わる生者の経験を、自身の概念枠組みを用いながら検討してゆくからである。

「死者」の死の経験が「死」の現象（現存在に固有な可能性）として適切ではないことを証明するため、ハイデガーは現存在と「死者」との関係の場合分けし、それぞれに反論を加える。彼が挙げるのは、生物学における理論化された死者への態度、そして理論化以前の次元で日常的に死者と関わる態度の二つの場合である⁵。

そのうち生物学的な死者への関わりに対して現象的な支えのないことを指摘し、これを退けた⁶のち、ハイデガーは日常的な死者との関わりについて記述する（SuZ,

⁵ ハイデガーはこれに加えて「心理学的」（SuZ, 239）な死者理解に対しても批判を加えているが、その際用いられるロジックは「配慮」の場合と同様である。

⁶ ハイデガーはここで、生物学的な観点から見れば死者に即して死が（「移行」とは言わないにせよ）「現存在から今やただ手前にあるもの（Nur-noch-vorhandensein）」への「転換」とし

238, 27行目から)。生者の「死者」に対する関わりとして注目すべきはこの次元である。逆説的にも、この「日常的な」死者との共存の経験が、実はハイデガーの分析論の触れることのできない謎めいた経験であるということが明らかになるからである。この点について検討しよう。

日常性において「後に残された者たち」に対して「逝ってしまった者 (Verstorbener)」として「死者」に向き合うとき、死者はさまざまな儀式において「配慮 (Besorgen)」の対象となる。例えば葬式を考えよう。ここでハイデガーが「逝ってしまった者 (Verstorbener)」と形容するのは、ある想定された人格性の不在なのか、それともいまや目の前に横たわる遺体のことなのか、判然としない。この点が第一の不明な点である。

さて、ここでの死者との関わりを説明するためにハイデガーは、他者に対する配

て捉えられる、という主張を取り上げる。そしてこの場合生物学は死体を「物体身体 (Körperding)」と見なしている、と主張する。その上でそれに対し、生物学的な観点からこれを考える場合、それは「生 (Leben)」という目的に導かれているが故に、死体を「純粹に手前にあるもの」である「物体身体」としてではなく、「生命なき者」というそれ自身の理論的規定に基づいたものとして扱っている、と指摘する。そのことにより、彼はその現象的な支えがないことを明らかにする。ここで問題なのは、第一に、なぜここで「今や手前にあるもの」あるいは「純粹に手前にあるもの」——これはデカルトにしたがえば延長によってその存在論的な規定を与えられる (SuZ, 90) ——を明らかにするかどうか問題になっているのか、という点である。第二に問題になるのは、この議論を行なった直後にハイデガーは、「もともと、未だ-残留しているもののこの性格づけにしても、それは現存在に即した現象学的な支えを完全に汲み尽くすことができている」 (SuZ, 238) と述べ、以上の議論全体が十分ではないと捉えている。その補完のために、日常での世界内の存在者との関わりを彼は記述してゆく。では、こうした論理立てにおいて「物体身体」と規定された存在様態、あるいは「今やただ手前にあるもの」——それは生物学の理論的対象でもなければ実践的配慮の対象でもない——という純粹な現前はいかなる地位を持つのか。この点もまた未規定にとどまる。

なお、この後の第四七節でハイデガーは死そのものの様態を「のたれ死ぬ (Verenden)」「息絶える (Ableben)」「死ぬ (Sterben)」に区別し、それぞれ生物学的な死、人間の非本来的な死、本来的な死に割り当てている (SuZ, 247)。翻ってハイデガーは死者の死を「息絶える」ことと対応させていると考えられるが、人間特有とされながらも本来的でもないこの「息絶える」の自明性を問い、揺るがせにしているのがデリダである (Derrida, Jacques, *Apories*, Paris: Galilee, 1996)。彼の議論もまた、ハイデガーの「死者」とその「死」の『存在と時間』における規定不可能性の傍証となるかもしれない。

慮である「顧慮 (Fürsorge)」には限定されない、世界内の事物一般への関わりを意味する「配慮」の語を用いている。この点からもわかる通り、彼は死者を「現存在」として、つまりいわゆる普通の意味での「他者」として扱うことに同意しない。しかし他方、重ねて彼はこの「配慮」の対象となる限りでの「死者」が「手許にある」道具「以上の」ものではあるという。葬儀において「後に残された者たち」は「逝ってしまった者」と「共にある」。そしてこれは「讃える顧慮という一様態」である。それゆえその時残された者たちは「ある手許にあるものの元で配慮しながらある」わけではない、と (SuZ, 238)。まとめると、死者は道具「以上」のものであり、顧慮の「一様態」の対象である——しかも現存在ではない。

この微妙な地位はいかなるものか。ハイデガーは「死者」のもつ、配慮すべき手近な「道具」でも顧慮すべき他の現存在でもないその絶妙な地位を、顧慮の「一様態」に位置付けることで解決しようとしているように見える。しかし死者が「現存在」しない以上、それを端的に「顧慮」の対象と単に呼ぶことは定義上不可能である。そしてハイデガーは、ここで「死者」が、現存在にも、道具にも、顧慮すべき共存在としても正当には位置づけられないことに戸惑いを覚えている。だからこそ、その曖昧さを覆い隠すように顧慮の「一様態」を敷設し、そこに死者をなんとか位置づけることで、この概念区分の裂け目を埋めているのではないか。

加えて、上で述べたように、ハイデガーは関わりの対象として「死者」の不在を問題にしているのか、死者の遺体の現前を問題にしているのか、判然としない。しかしもし両者のどちらかだけとの関わりを強調するならば、彼が批判した心身二元論 (すなわちすでにない魂と残った物体身体 (Körperding)) の区別に再び陥ることになるだろう。

このように、「死者」との日常的な関わりへの分析は、(1) そもそもいかなるものについてそれが「死者」だと言われているのか規定し得ない、そして (2) 死者がハイデガー提示していた存在論的枠組みのいずれにも本来的に収まらない、という問題を孕んでいる。にもかかわらず、自身の理論領域に特別な「様態」を敷設し、死者をかくらうじて自身の概念枠組みに包摂することによって、彼は死者との日常的な関わりから「死」としての資格を奪うのである。死んだ者はもはや「ここ」には

いないはずだ。しかしわれわれはそれらと共にいる。さて、共にいることは、同じ世界の中にいるということである。ゆえに死んだ者がわれわれの「世界」を離れ後にしても、「その世界の方から考えれば、留まっている者たちは、まだ彼と共にあり続けることもある」と。この点において、上で立てられた「もはや現存在しないこと」という死者の存在様態を試金石にすれば、死者におけるその経験から現象的地位が剥奪される。「つまり、そのような死んでいる者と共にいることは、まさに (gerade) それゆえに、逝ってしまった者が本来的に終わりに至っていることを経験していないということの意味する」(SuZ, 238f.)。「まさに」という語はここでも、通常の「通俗的な」考えとの対比、そこからの逆説である。

それでは、死者と「共にある」経験が死として不適格であるとしても、そもそもそれが経験されること自体はいかに説明されうるのだろうか。つまりわれわれが「死者」という名で何かを呼ぶ権利はいかにして保証されるのか。ハイデガーは Gestorbener, Unlebendiges, Verstobener といった換称を用いながら、「死者」の場所を探して逡巡する。死者は、その本来的な意味における「現存在」「道具」「手前にあるもの」のどれでもない。死者の日常的・経験的現前を前にして、実存論的なカテゴリー区分はそれが規定不可能であることを露呈するのである⁷。そこで、この「死者」についての議論領域全体を、本来的な死ではない領域として分析対象の外に置くことではじめて、ハイデガーは純粹な「死」そのものの領域を純化して画定することができる。

ハイデガーは死者を前にしての逡巡の跡をかりうじて残していた。その意味で上の議論は日常的現象に対する忠実性を持っている。まさにその忠実さゆえに浮き彫りになるのは次の二点である。

第一に、読解した箇所、ハイデガーは現存在の死の矛盾（現存在の全体性の獲得がその喪失であること）に基づき、「まさに」という語によって日常的な推論と

⁷ この点に関しては、廖欽彬氏の論文が示唆を与えてくれる。彼が注目するように、田辺はハイデガーの実存論的分析が人間と人間との関わりに関与せず、もっぱら道具分析として展開されている点を批判している (272-273)。これは、ハイデガーが「死者」という人間の純然たる現前を前にしてそれを自身の分析の領野に包摂できないという事態の証左となるだろう。

は異なる道へ進む。日常的経験から導き出される「情報 (Auskunft)」をその矛盾と照らし合わせる時、その情報の価値がかえって否定される。その上でハイデガーは、そうした経験とは異なる、本来的な「死」の可能性を語り出そうとするのである。

第二に、上述した死の客観的経験と本来的な「死」のダブルバインドに挟まれ「死者」は実存論的分析のうちに場所を持つことはできない。それゆえ、反対に『存在と時間』の諸概念の方から死者に対する日常的な関わりを根拠づけようとしても、そこに「死者」なる語がそもそも成立する余地、可能性の条件は残されていないのである。なぜなら「死ぬ」のは自己だけであり、それが前にする遺体は帰結として決して死んでいることにならない、つまり「死んだ者」と呼ばれる資格をもたないからである。しかし経験的に「死者」という言葉はあり、我々は死者の不在を生者の現前よりもありありと経験し、悲嘆に暮れることもある。この事実は『存在と時間』の枠組みからは説明できない。

では、「死者」という語は『存在と時間』の議論全体にとりいかなる役割を担うだろうか。あるいは同じことだが、いかにして、いかなる役割も担い得ないということになるだろうか。この点を考える手がかりは、ハイデガーが議論の軸とした死者の存在様態「もはや現存在しないこと」をはじめて提示した場面に求められる。

現存在の埋め合わせるべきものがもはやちょうどなくなるという仕方では現存在が「実存する」やいなや、現存在はすでに一挙にもはや現存在しないことにもなってしまうもいる (geworden sein)。〔中略〕現存在が全体を獲得すれば、その獲得は世界内存在の消失そのものになる (werden)。存在者としてそれは、もはや経験しようがなくなって (werden) しまうのである。(SuZ, 236)

現存在が現存在という「存在者」でなくなること、現存在が「もはや世界内存在しないこと」へと「な (werden)」り、移行することは、「死者」に相当する語に取り集められる経験である。さらに言えば、現存在でなく「なってしまう」という事実性は、「死者」という地位を考慮に入れなければ決して可能にならない。

それだけではないのである。この移行を想定しないならば、「生」と「死」とい

う言葉を区別して用いることが(両者が対立するということを実存論的分析論において退けるとしても)そもそも不可能だ、とすら言うことができる。この現実的な「移行」がなければ、つまりそもそも「死」という事柄を「死者」から経験的に読み取らなければ、そもそも生者の領域の外部にあると想定される「死」を分析の着手点とすることができないからである。それにもかかわらず「死」の実存論的分析を経た地点から翻って、ハイデガー自身は「死者」の可能性の条件を自身の哲学から締め出すのである。しかしまたもや翻って言えば、だからこそ「死者」こそが『存在と時間』の、現存在の内と外を接続している。というのも、この「死者」という語だけが、『存在と時間』の概念体系の内と外、「世界」の内と外を横断して、死の「前」と「後」をつなぎ合わせる鍵語だからである。「死者」は実存範疇へ、『存在と時間』の外へと抜け出し、また『存在と時間』へと到来するのである。

もしこのことが正しければ、われわれは、『存在と時間』で「死」から(その現象を隠蔽する事実として)「死者」を考える以前に、「死者」の方から「死」を受け取らなければならない。つまり死の矛盾する同時性は、そして生者から死者への関わりがもつ現象的地位を否定する際の「まさに」は、逆説的にも死者の生から死への移行という事実、存在者とそうでないものとの総合を前提として考えることでしか可能ではない。死のもつ日常的な論理からの折り返し、離脱、矛盾は、死者から受け取られるのである。「死者」は、そうした実存論的分析の絶対的に不在の根拠として、すなわち絶対的な「他者である死者」としてハイデガーのテキストに現前する。かくして、『存在と時間』から「死」の根拠となる「死者」の不在が読み取られた。同時に、実存論的分析の読解を通し、「死者である他者」から「他者である死者」への移行が見てとられた。このことは、田辺の問題意識と、竹花氏の「死」と「死者」の区別をもってはじめて明らかになるのである。

3 絶対無の生起としての死復活を可能にする死者との「実存協同」

前節では、第一節の田辺の「死の哲学」をめぐる竹花氏の議論に基づいて、ハイデガーの「死」が死者の不在の現前という経験から語り出されることを明らかにし

た。本節では、田辺が議論で用いる考案「道具の弔問」を再解釈し、その解釈について新たな側面を明らかにすることを試みる。そのことによって、田辺の議論と竹花氏の分析の意義がよりよく理解できるだろう。

田辺の考える「絶対無」は、ヘーゲルの弁証法における否定性を、さらにヘーゲルの体系全体をさらに逆転させる仕方で徹底化させたものである。田辺によれば、ヘーゲルの体系は絶対精神に到達したのちに、それがこの絶対精神の抽象的立場から一方向的に全てを説明しようとする「發出論的神祕主義」(XIII, 274, 530)の立場にとどまる。それに対し田辺は、この抽象的な無限の絶対精神と、個別的で有限な主観性との立場との矛盾かつ同一を可能にする総合を大乘仏教、そしてキリスト教に見てとる。この両者の往還の動性そのものこそ「絶対無」なのである。というのも、主体の実存が孕む矛盾を「死」の必然性として自覚的すると同時に、この主体が偶然的に存在するということが引き受けられなければならない。ここに有限性から無限性、無限性から有限性への絶え間ない無化の運動が起こる。そのためには、人間は弁証論的に無限へと上昇するだけではなく、同時に身体を持った個別的な主観性にとどまることが要求されるのである、と⁸。

上の田辺によるハイデガーとの対決は、その内奥においてはこの一貫した「絶対無」への洞察の上に行われていたのである。田辺によれば『存在と時間』における死の分析は徹底的であるとはいえ、あくまで生の方から分析した結果導出される「観念的標識」(XIII, 528)にとどまっており、その意味で彼もまだ観念論を抜け出せていない、というわけである⁹。

「死」だけを主題にした場合、田辺のハイデガーに対する批判はいささか不当の誇りを逃れないかもしれない。というのも、カントにおいて全ての認識は「経験とともに始まる」ように、ハイデガーにおいてもまた、有限な現存在はそのつど「私の存在」(SuZ, 41)から自己の実存分析を始めなければ、それこそ現象学的な支え

⁸ 田辺は「マラルメ覚書」において、この後者の偶然性の引き受けができず自殺するのが『イジチュール』の主人公であるのに対し、この引き受けによって生きたまま徹底的な自己無化を能くするのが『賽子一擲』の船長であると述べている。ここに彼はマラルメの偶然性に対する洞察の徹底化を見ているのである。

⁹ この洞察は「マラルメ覚書」でも表明されている (XIII, 205, 245f.)。

を失った観念論におちいってしまう。そうした意味では、田辺こそ自己の超越した観念論的無限性を不当にも前提し、そこから「死」の哲学を展開している、とハイデガーの方からも批判されうるからである¹⁰。

しかし、「死者」に関してはそうではない。前節で見たように、ハイデガーは、死者の日常的経験を退け死を問題とするにも関わらず、すでにしてその議論全体の根底に「死者」を置かざるを得ないのである。この意味で、死者との関係こそが死を可能にしているのであった。

第一節で見たように、「実存協同」(XIII, 543)は生者と死者、有限なものとの無限なものとの間での「死復活」であった。注意すべきは、ここで起こっているのが文字通り同一人物の「生の存在回復や継続延長」ではなく、「刹那的同時に於ける永遠の時的象徴に參與する」(XIII, 543)事態だ、ということである。これは実存の「モナドロジー的構造」全体を、絶対無の絶え間なき動性と一貫して再解釈したものとして見ることができる。

次に第二節で見たように、『存在と時間』でハイデガーが分析の着手点とする死の矛盾統一的な構造は、むしろこの「移行」として日常的に経験され出会われるが、彼の分析において不在にとどまる「他者」の現前によって可能になるのであった。

このことは、田辺がこの絶対無の生起する場である「実存協同」の着想を得た考案「道呉の弔問」から読み取ることができる。田辺は「生の存在學か死の辯證法か」の末尾にこの公案を配置しており(XIII, 573)、また「メメント・モリ」においてもこれは重要な着想源として挙げられている(XIII, 168)。そこで最後に、竹花氏の議論に基づきつつこの公案の読解における田辺の着眼点を明らかにし、氏の議論が持つさらなる射程を示そう。

「道呉の弔問」のあらまは以下である¹¹。道呉は弟子の漸源とともにある檀家

¹⁰ もちろん、加えてここに田辺の時代分析も関わってくることを忘れてはならない。田辺は、原子力をはじめとした技術が人間の命をも脅かす「死の時代」が「生の哲学」が西洋の歴史にもたらした必然的帰結であると考えている。それゆえここで、東洋において「死の哲学」の方から生を再考することが必要とされる、というわけである(vgl. XIII, 165ff. 532, 546f.)。

¹¹ 以下は「道呉の弔問」(『碧巖録：現代語訳 上』園悟克勤著、末木文美士編、『碧巖録』研究会訳、岩波書店、2001年、285-299頁)におけるいくつかのバージョンを参考にしつつ、

を吊問する。そこで漸源はその家の棺をさして「これは生きているか、死んでいるか」と尋ねる。それに対し道呉は「生とも道わじ、死とも道わじ」と言っただけで答えない。これに対し漸源は激昂して道呉を打ってしまう。年月は巡り道呉亡き後、彼が兄弟子の石霜に同様の質問をすると、かれは「不道不道（言わない、言わない）」と返答を拒否する。ここに至って漸源は、師に対して「謝罪と感恩」（XIII, 573）を痛烈に感じるのである。

この公案において、道呉が生前に漸源に伝えていた教えが漸源の中で復活したことにより、漸源が改心し自己否定から悟りを開く、という点で両者の「実存協同」が成立していることは明らかである。しかし、田辺は明言していないが、両者の関係の形式だけではなく、道呉が漸源に伝えたことの内実にも重要性があるのではないか。そしてそれは、生者と死者が交わることに初めて、意味を持つ事柄なのではないか。

すなわち、道呉が「生とも道わじ、死とも道わじ」と言ったことは、彼が死してはじめてその意味を持つのである。このことは次のようにも言い換えられる。彼の言葉が生者の論理からは決して出てこないこと、死者が語ることによって初めて意味を持つことに、漸源は気づいたのである。

『存在と時間』の読解から明らかになったのは、「死者」とは、生と死を横断し総合するものであるということであった。加えてこの死者は、実存論的分析の概念枠組みにおいては不在であらざるを得ない「他者」なのであった。この議論に基づくならば、漸源はまさに道呉の死への移行の瞬間に、彼の教えの意味、つまり死者の絶対性を悟った、と解することも可能である。この悟りにおいてはじめて道呉の死復活が漸源の中で生起する。「生とも道わじ、死とも道わじ」という言葉の持つ、通常の論理を超えた矛盾的統一の総合は、それが生者とは異なる全き他者のものであることを認めた時に、はじめてその意義を見出すことができるのである。というのも、この一見生と死両方の否定と取れる文言は、生者が自身の持っている観念を分析し理解できる「生」と「死」を超えている、ということの意味しうるからである。つまり、生と死の本来的な内実——これは第一節で見たように竹花氏が明らか

基本的に田辺による摘要に従った。

にしている——は、死者となった道呉との関係の中で、改めて理解されるものなのである。

かくして「道呉の弔問」は、田辺の死の哲学、そして『存在と時間』の「死者」をめぐる変遷に基づいて、再解釈することができた。死者は自己だけの死の分析論の内部では決して出会うことのできないものであり、同時に、自己に死を与え、死の持つ矛盾統一の理論を与えるものなのである。

結びにかえて

これまでの議論をまとめよう。第一節で見た竹花氏の分析から、田辺における実存が織りなすモナドロジー的構造と、そこにおいて生起する「実存協同」の「死」を見てきた。この生起を田辺が論じるのは、ハイデガーにおける「死の可能性」を超えて実在性を主張し、またその際に死者が不在であることの現前から死を考えるからであった。第二節ではこうした田辺の問題意識に基づいて、『存在と時間』を再解釈した。その成果として、実存論的分析は、死者とのごく日常的な関わり（死者としての他者）を説明するための概念枠組みを持たないという点で、死者を不在のまま排除してしまうことが明らかになった。と同時に、この不在はまさに「死者」という言葉で、ハイデガーのテキストに現前していたのである。そしてこの「死者」こそが、ハイデガーの「死」の議論を可能にする不在の根拠（他者としての死者）に他ならない。第三節では、「道吾の弔問」を読解することで、前二節で論じた「死者」から受け取る「死」の理論が、そこで語られていることを明らかにした。

以上の議論を見るに、田辺が「分析論」を「同一律と矛盾律とを、あたかも互いに表裏一枚を成す平面的二重原則とするもの」(XIII, 539)だと見る以上、そこからハイデガーの実存分析の批判を導くことは正当ではないだろう。第一節で見たように、ハイデガーもまた、現存在の「死」が持つ本質的矛盾を同一律と区別して退けずに、実存の統一のうちで一貫して引き受けようとしているからである。

しかしながら、上の点を超えて田辺の思想が持つ意義は、その「分析論」の根底に存する実存協同の絶対無を剔抉した点にある。この運動は、『存在と時間』の根

底において、ハイデガーが分析論を始めるための存在論的な端緒になっているからである。いやそれどころか、あらゆる哲学者の哲学の根底に——つまり生者の通俗的な理論を超えた新たな思索の誕生の瞬間に、この「死者」との関係が生起していると言えるかもしれない。田辺は、マラルメの詩や数学についても、碧巖録と同様死の弁証法の「公案」と解しているからである（XIII, 274, 551）。かくして実在するあらゆる論理の根底に、死の弁証法を見出すことができるのではないか。この点については本稿の論じうる範囲を超えるが、田辺が示したのは、こうしたあらゆる哲学の根底と同時にその彼方で生起する、哲学者と「死者」との関係に他ならない。こうした議論の広がりや示唆するまでの射程が、竹花氏の論文から明らかになったのである。

（こばやし しょうへい

早稲田大学／日本学術振興会特別研究員 DC1）

『求真』投稿規定

- 一、論文のテーマは哲学・思想を含め人文学全般に関するものとする。ただし、未発表のものに限る。翻訳論文については、翻訳前の言語で発表されていても構わないが、翻訳後の言語では未発表でなければならない。
- 一、使用言語は日本語・英語・中国語とする。
- 一、論文を投稿する際は次の書式に従うこと。
 - ①論文には「題目・概要（500字程度）・キーワード（5個程度）・本文・注・参考文献（引用したもののみ）」を含むこと。
- 一、提出様式
 - ①論文データの入ったWordファイルを、電子メールに添付し、求真会事務局宛に送ること。その他の方法での提出が必要な場合は、事務局に相談すること。
 - ②論文データ内に、所属・職業等を明記すること。
- 一、応募締切は当年度の12月15日とする。

編集委員

伊東貴之 王嘉新 太田裕信 小田切建太郎 佐藤麻貴 竹花洋佑 張政遠 森里武 楊小剛 廖欽彬

〒153-8902 日本・東京都目黒区駒場 3-8-1 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻張政遠研究室内

〒510275 中国・広州市海珠区新港西路135号中山大学東南区269号錫昌堂（哲学系）廖欽彬研究室内

[メール] kyushinkai001@yahoo.co.jp [HP] <https://kyushinkai.jimdofree.com/>

『求真』第27号 2022年7月31日発行(Kyushin, No.27, July 31st, 2022)

[編集・発行者] 求真会 ©2022 Kyushinkai

[ISSN(print)] 1883-7123 [ISSN(online)] 2436-5823