

# 代際的時間：家の哲学的身分

『論家』を起点として<sup>1</sup>

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』<sup>2</sup>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、

<sup>1</sup> 代際とは、二世代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。

<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>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。<sup>5</sup> 「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。<sup>6</sup>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

<sup>3</sup> 引用文にある太字はすべて筆者による。

<sup>4</sup> 『論家』、228 頁とその以下を参照。

<sup>5</sup> 『論家』、58、72 頁とその以下を参照。

<sup>6</sup> 『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」<sup>7</sup>（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<sup>8</sup>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。<sup>9</sup>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」<sup>10</sup>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」<sup>11</sup>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。<sup>12</sup>

『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

---

<sup>7</sup> 『論家』、39頁を参照。その出典は『中庸』である。

<sup>8</sup> 『論家』、41頁。

<sup>9</sup> 『論家』、54頁。

<sup>10</sup> 『論家』、35頁。

<sup>11</sup> 『論家』、41頁。

<sup>12</sup> 『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。<sup>13</sup> 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。<sup>14</sup> 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、集団があると一言しなければならない。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）<sup>15</sup>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

<sup>13</sup> 『論家』、序、5頁。

<sup>14</sup> 『論家』、74-76頁。

<sup>15</sup> 『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。」<sup>16</sup>「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、

---

<sup>16</sup> 『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）<sup>17</sup>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もない。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殊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)、

---

<sup>17</sup> 「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。<sup>18</sup> 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。<sup>19</sup> 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

---

<sup>18</sup> 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。

<sup>19</sup> 『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<sup>20</sup>、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<sub>ノ</sub>経也、地<sub>ノ</sub>之義也、民<sub>ノ</sub>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」<sup>21</sup>）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

<sup>20</sup> 『論家』、41頁を参照。

<sup>21</sup> 「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、有と無の間にあっ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』<sup>22</sup>648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<sup>23</sup>。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

<sup>22</sup>（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。

<sup>23</sup>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<sup>24</sup>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。）」

---

<sup>24</sup> 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<sup>・</sup>體現する<sup>・</sup>家の構造である。

どういうことだろうか。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し、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」<sup>25</sup>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。<sup>26</sup>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）<sup>27</sup>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、<sup>28</sup>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。<sup>29</sup>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

<sup>25</sup> 『論家』、40 頁。

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 柏格森『材料と記憶』肖聿訳、64 頁を参照。

<sup>28</sup> 柏格森『材料と記憶』肖聿訳、93 頁を参照。

<sup>29</sup> 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<sup>30</sup>。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)

---

<sup>30</sup> 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08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)